HAL
open science

Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public

Cédric Mayrargue

To cite this version:

Cédric Mayrargue. Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public. Sciences de l'Homme et Société. Institut d'études politiques de Bordeaux; Université Montesquieu - Bordeaux IV, 2002. Français. NNT : . tel-00298180

HAL Id: tel-00298180

https://theses.hal.science/tel-00298180

Submitted on 16 Jul 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ MONTESQUIEU - BORDEAUX IV

INSTITUT D'ÉTUDES POLITIQUES DE BORDEAUX

CENTRE D'ÉTUDE D'AFRIQUE NOIRE (CEAN)

DYNAMIQUES RELIGIEUSES ET DÉMOCRATISATION AU BÉNIN

PENTECÔTISME ET FORMATION D'UN ESPACE PUBLIC

Thèse pour le Doctorat en Science Politique

présentée par

Cédric MAYRARGUE

le 13 décembre 2002

MEMBRES DU JURY

M. Philippe BRAUD, Professeur de Science Politique à l'Institut d'Études Politiques de Paris. (Rapporteur)

M. Christian COULON, Professeur de Science Politique à l'Institut d'Études Politiques de Bordeaux. (Directeur de thèse)

Mme Danièle HERVIEU-LÉGER, Directrice d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris. (Rapporteur)

M. René OTAYEK, Directeur de recherches au CNRS (CEAN - Bordeaux).

M. Jacques PALARD, Directeur de recherches au CNRS (CERVL - Bordeaux).

SOMMAIRE

Introduction

PREMIÈRE PARTIE :

RENOUVEAU DÉMOCRATIQUE, MOBILISATION DU RELIGIEUX ET IMAGINAIRE POLITIQUE

Chapitre 1 : L'historicité des relations entre le religieux et le politique

Chapitre 2 : La mobilisation du religieux dans le processus de construction démocratique

Chapitre 3 : « *Dieu aime le Bénin* ». La formation d'un imaginaire politico-religieux

DEUXIÈME PARTIE :

LES DYNAMIQUES SOCIALES ET POLITIQUES DE L'EXPANSION PENTECÔTISTE : MOUVEMENTS, INDIVIDUS, COMMUNAUTÉS

Chapitre 4 : Mouvements pentecôtistes et conquête de l'espace urbain

Chapitre 5 : Trajectoires individuelles et conversions au pentecôtisme

Chapitre 6 : Construction communautaire, dynamiques identitaires et espace social

TROISIÈME PARTIE :

L'INFLUENCE POLITIQUE DU PENTECÔTISME ET LA FORMATION DE L'ESPACE PUBLIC

Chapitre 7 : Mouvements évangéliques et relations au politique

Chapitre 8 : La christianisation de la symbolique et de l'action politique

Chapitre 9 : Convertis et citoyens : pentecôtisme et espace public

Conclusion

Bibliographie

Annexes

La table des matières se trouve en fin de volume

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à exprimer ma reconnaissance à Christian Coulon pour ses conseils et son soutien régulier durant ces nombreuses années. Je lui dois aussi une certaine sensibilité aux approches et aux questionnements qui se trouvent à l'origine de cette thèse. Sa grande disponibilité et ses encouragements répétés durant ces derniers mois de rédaction auront été très utiles.

Je remercie également Jean-Claude Barbier, sans qui je n'aurais pas pu réaliser une grande partie du travail de terrain qui est à la base de cette thèse. Sans son soutien décisif, puis sans sa présence au Bénin, je n'aurais jamais bénéficié d'aussi bonnes conditions de recherche, et sur une aussi longue durée.

Mes remerciements vont aussi à toute l'équipe du Centre d'étude d'Afrique noire, et en particulier à René Otayek, pour les aides dont j'ai pu bénéficier ces dernières années de la part du programme de recherche qu'il a dirigé, et qui m'ont permis de participer à un certain nombre de colloques.

Je remercie toutes celles et tous ceux qui ont contribué à faire, de ce qui n'aurait pu être qu'une recherche personnelle, aussi, et d'abord, une aventure collective, partagée durant toutes ces années. Je pense en particulier à Béatrice Humarau, Paule Dupraz, Marianne Marty, Ivan Crouzel, Benoit Dupin, Fred Eboko, Abdoul Cissé, Mamoud Gazibo, Thibault Le Renard, Emmanuelle Meunier, Boubacar Issa Abdourhamane. Les chemins suivis par les uns et les autres, comme l'éloignement – sur trois continents –, n'ont pas atténué ces amitiés.

Lors de mon séjour au Bénin en 1997/1998, j'ai bénéficié pour mes recherches de l'aide régulière de Luc Assogba, Patrick Effiboley et Théodore Hounkpatin. Au-delà, leur présence, comme celle de Simplice Ahouansou et de Yessoufou Arouna, a été très appréciable Bien sûr, cette thèse n'aurait pas pu exister, sans la disponibilité des personnes que j'ai rencontrées, en particulier les pasteurs et les responsables d'Églises et, peut-être plus encore, les hommes et les femmes « convertis » que j'ai interrogés. J'espère, dans les pages qui suivent, ne pas avoir déformé leurs propos. Simon, Michel et Patrice m'ont été d'une aide

appréciable, en facilitant mon travail de l'intérieur de ces communautés.

Enfin, je remercie, encore, Benoit Dupin et Marianne Marty, ainsi qu'Antoine Roger, pour leur aide décisive durant les jours précédents la remise de cette thèse. J'espère qu'au-delà de la relecture de ce texte, la découverte de quelques dynamiques béninoises aura suscité leur intérêt, sans pour autant les détourner des réalités sud-africaines, mauritaniennes et roumaines, qu'ils connaissent si bien.

Une pensée pour toutes celles et tous ceux qui, durant ces années, de Bordeaux à Cotonou, en passant, bien sûr, par Paris, ont manifesté un intérêt pour cette recherche, ont participé à l'élaboration de ce travail ou, tout simplement, se sont inquiétés de son évolution.

INTRODUCTION

Avril 1996 : Mathieu Kérékou est confortablement installé à la tribune érigée dans les jardins de l'Assemblée nationale à Porto-Novo. L'ancien dictateur, qui après cinq années de silence, vient de remporter l'élection présidentielle face à son tombeur de 1991, Nicéphore Soglo, a conclu quelques minutes auparavant son discours d'investiture, en chrétien qu'il est devenu, en demandant « *solennellement au peuple béninois* », l'autorisation de placer son mandat « *sous le signe de la protection de Dieu* ». Alors que les invités viennent le féliciter, il écoute le chant *glory alleluia* qui s'élève lentement en clôture de cette cérémonie officielle.

Mars 1998 : les téléspectateurs béninois qui regardent « *Faits divers* », l'émission vedette de la nouvelle chaîne privée LC 2, qui leur permet de s'exprimer en direct, assistent à un curieux échange verbal, au sujet de la pénurie d'électricité alors subie par les populations du sud Bénin, due à l'assèchement du barrage d'Akossombo. Un téléspectateur intervient pour affirmer, de façon péremptoire, que ces difficultés sont bien la preuve que « *Dieu est contre Kérékou* », car de tels problèmes « *n'arrivaient pas du temps de Soglo* ». Un second lui répond alors à l'antenne en lui demandant, sur un mode cette fois ironique, « *s'il avait effectivement rencontré ce Dieu et s'il lui avait bien dit cela* ».

Ces deux exemples indiquent d'emblée le poids des représentations et des interprétations religieuses dans la vie politique béninoise au cours des années 1990, et surtout les usages différenciés qui peuvent en être faits. Depuis le début de la décennie, un processus de changement politique est en œuvre, tandis que d'importantes recompositions religieuses se produisent, en particulier avec l'expansion des courants chrétiens évangéliques.

Le Bénin du « Renouveau démocratique » et son analyse dans la littérature

A partir de la fin des années 1980, le Bénin est engagé dans un processus de changement politique, se traduisant par la mise en place d'un nouveau régime, à orientation libérale et démocratique. Jusqu'alors, l'histoire politique de cet État, ancienne colonie française qui accède à l'indépendance le 1er août 1960 sous le nom de République du

Dahomey, peut se lire en deux séquences distinctes[1]. Durant plus d'une décennie, on assiste à une succession de coups d'État (six au total) et de changements de constitution, civils et militaires alternant au pouvoir, pour des périodes souvent très courtes. Cette instabilité et l'intrusion fréquente d'officiers dans la vie politique vaudront au pays l'appellation d'« *enfant malade de l'Afrique* ». Une solution semble être trouvée en 1970, avec la mise en place d'un système de présidence tournante auquel participent les trois principaux leaders, disposant chacun d'une base électorale régionalement circonscrite : Hubert Maga, Justin Ahomadegbé et Sourou Migan Apithy. Il est convenu qu'ils dirigeront, à tour de rôle et pour une période de deux ans, un Conseil présidentiel. Mais, alors que J. Ahomadegbé a pris ses fonctions depuis quelques mois, un nouveau coup d'État se produit le 26 octobre 1972, qui porte au pouvoir le - futur général - Mathieu Kérékou. Cet événement inaugure la seconde phase de l'histoire contemporaine du Bénin, marquée par une stabilité au sommet de l'État, dans le cadre d'un régime autoritaire et répressif. L'orientation nationaliste et révolutionnaire proclamée dès la prise du pouvoir est renforcée en 1974 par l'officialisation du choix du marxisme-léninisme, qui se traduit l'année suivante par l'adoption d'une nouvelle dénomination pour l'État, la République populaire du Bénin, et la mise en place d'un parti unique. Dans les années 1980, le régime est confronté à une grave crise économique. A partir de 1988, il doit faire face à la montée de la contestation interne, sociale et politique. En 1989, une amnistie partielle pour les détenus et les exilés politiques, l'abandon du marxisme-léninisme et la convocation d'une Conférence nationale sont annoncées.

Cette Conférence nationale, réunissant plus de 500 participants en février 1990, se déclare souveraine et débouche sur la mise en place d'une période de transition d'une année, durant laquelle M. Kérékou est maintenu à la tête de l'État. Un Premier ministre est désigné par les conférenciers, Nicéphore Soglo, et un Haut conseil de la République fait office d'organe législatif. Une constitution, instaurant un régime pluraliste et représentatif, de type présidentiel, avec une stricte séparation des pouvoirs entre un Président de la République, élu au suffrage universel direct tous les cinq ans, et une unique chambre, l'Assemblée nationale, dont les membres sont élus au scrutin proportionnel, pour des mandats de quatre ans, est

[1] Pour des éléments d'ordre historique, voir Maurice A. Glélé, *Naissance d'un État noir : l'évolution politique et constitutionnelle du Dahomey, de la colonisation à nos jours*, Paris, LGDJ, 1969, 538 p. ; Maurice A. Glélé, *La République du Dahomey*, Paris, Berger-Levraut, 1969, 74 p. ; Robert Cornevin, *La République populaire du Bénin, des origines dahoméennes à nos jours*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981, 584 p. Sur le régime révolutionnaire, voir Chris Allen et M. Radu, *Benin, the Congo, Burkina-Faso : Economics, Politics and Society*, London, Pinter Publishers, 1989, 300 p. et Françoise Godin, *Bénin 1972-1982, la logique de l'État africain*, Paris, L'Harmattan, 1986, 325 p. Des données précises sur toutes les élections organisées dans le pays se trouvent dans Christof Hartmann, « Benin » in Dieter Nohlen, Michael Krennerich et Bernhard Thibaut, *Elections in Africa. A data handbook*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 79-102.

élaborée et adoptée par référendum. Des élections locales en novembre 1990, puis législatives en février 1991 et présidentielle le mois suivant sont organisées. Au second tour, N. Soglo l'emporte largement face à M. Kérékou, inaugurant le régime, qualifié par ses principaux acteurs de « *Renouveau démocratique* ». De nouvelles consultations se déroulent, de manière pacifique et régulière : des législatives en 1995 et 1999, une présidentielle en 1996, qui voit le retour au pouvoir, cette fois par le biais des urnes, de M. Kérékou. Durant toute la décennie, aucune manifestation de violence politique n'est perceptible, l'ensemble des acteurs politiques acceptent les nouvelles règles du jeu, et les libertés d'expression et d'association sont effectivement respectées. Une presse, écrite, radio puis télévisée, indépendante se développe, plus d'une centaine de partis politiques voient le jour ainsi que plusieurs confédérations syndicales. L'élection présidentielle de 2001 soulève cependant de nombreuses questions quant au respect des règles de la compétition électorale par une grande partie de l'élite politique. La victoire de M. Kérékou, au second tour, avec plus de 85 % des voix, face à l'un de ses principaux ministres, après le forfait des candidats de l'opposition, N. Soglo et A. Houngbédji, arrivés en deuxième et troisième positions à l'issue du premier tour, dénonçant les conditions d'organisation et de déroulement du scrutin, a entaché l'image du « *modèle* ».

Le Bénin fut en effet souvent présenté comme un laboratoire politique, en particulier, parce qu'avec la procédure de la Conférence nationale, il initia une modalité inédite d'abandon de l'autoritarisme et de changement de régime, reprise, avec souvent moins de réussite, dans de nombreux autres États francophones[2]. Le déroulement pacifique des différents scrutins confirma cette image. La littérature scientifique concernant l'ensemble des transformations politiques de ce pays est restée cependant relativement limitée, si l'on excepte les témoignages d'acteurs ou d'observateurs de ces évolutions, parfois intéressants[3], des travaux au contenu essentiellement descriptif[4] ou des analyses sur des séquences limitées (la Conférence nationale[5], les élections[6]…) ou des thèmes précis (la presse[7]…). On dispose tout

[2] Des conférences nationales ont été organisées par la suite au Niger, au Togo, au Mali, au Congo, au Zaïre …

[3] Comme, par exemple, les récits de Béatrice Gbado, une enseignante de mathématique, qui a vécu de l'intérieur les mouvements de contestation. Voir Béatrice Gbado, *En marche vers la liberté (mai 1985-février 1990)*, s. e., s. d., 92 p. et Béatrice Lalinon Gbado, *En marche vers la liberté. Tome 2 (février 1990-avril 1991)*, s. e., 1996, 144 p.

[4] Voir, par exemple les ouvrages d'Afize Adamon : *Le Renouveau démocratique au Bénin. La Conférence nationale des forces vives et la période de transition*, Paris, L'Harmattan, 1995, 224 p. ; *Le Renouveau démocratique au Bénin. Les élections de la période de transition*, Porto-Novo, Les Editions du Journal Officiel, 1995, 184 p. et *Le Renouveau démocratique au Bénin. Les élections législatives de 1995*, Cotonou, Les Éditions du Flamboyant, 1996, 211 p.

[5] Il existe une importante littérature sur la Conférence nationale béninoise. Voir, par exemple, Francis Laloupo, « La Conférence nationale du Bénin : un concept nouveau de changement de régime politique », *Année africaine*

de même de quelques études pertinentes sur l'ensemble de ce processus de « *transition* » et de « *consolidation* », de « *construction démocratique* », qui insistent sur la réussite de l'expérience politique béninoise, parfois dans des perspectives théoriques assez éloignées. Richard Banégas analyse ainsi les paradoxes du processus, en insistant sur l'ambivalence de ces dynamiques, en particulier à travers l'étude de la formation d'un espace public pluraliste et l'analyse des imaginaires politiques[8]. Il souligne le caractère non linéaire du processus, les nombreux blocages et les fréquents conflits, et insiste sur la « *dynamique aléatoire de la consolidation du pluralisme* », marquée par la contingence et l'incertitude. Tout en montrant que les transformations politiques se sont accompagnées de réaménagements profonds dans les imaginaires politiques et d'une intériorisation des valeurs démocratiques, il relève surtout que « *l'émergence de cette "culture civique" s'opère paradoxalement dans le cadre d'une économie morale qui n'a guère d'affinités électives avec la démocratie* », constatant, au niveau des élites et de l'ensemble de la population, que « *c'était bel et bien dans le creuset du clientélisme et de la matrice plus générale de la politique du ventre que s'opérait le processus de consolidation démocratique et qu'émergeaient de nouveaux régimes de subjectivité citoyenne* »[9]. L'optique suivie par Mamoudou Gazibo, dans son analyse comparative des trajectoires de la démocratisation au Bénin et au Niger[10], est sensiblement différente, même s'il observe aussi que le Bénin « *semble s'installer durablement dans le processus engagé au début de la décennie surtout depuis l'alternance de 1996* »[11] et insiste également sur la complexité et l'ambiguïté du processus. Soulignant les « *contraintes objectives à la consolidation démocratique* », il met surtout en avant « *la variable stratégique dans les trajectoires de la démocratisation* », qui permet d'expliquer le succès, ou l'échec, du processus, parce qu'« *il n'existe aucune fatalité antidémocratique même dans un contexte*

1992-1993, Bordeaux, CEAN, 1992, pp. 89-114 ; John Heilbrunn, « Social Origins of National Conference in Benin and Togo », *The Journal of Modern African Studies*, 31 (2), 1993, pp. 277-299. ; Kathryn Nwajiaku, « The National Conferences in Benin and Togo Revisited », *The Journal of Modern African Studies*, 32 (3), 1994, pp. 429-447. ; Richard Banégas, « Action collective et transition politique en Afrique : la conférence nationale du Bénin », *Cultures et conflits*, n° 17, printemps 1995, pp. 137-175. ; Wuyi Omitoogun et Kenneth Onigu-Otite, *The National Conference as a model for Democratic Transition : Benin and Nigeria*, Ibadan, IFRA/African Book Builders, 1996, 40 p.

[6] Par exemple, sur l'élection de 1996, avec l'ouvrage d'Emmanuel Adjovi, *Une élection libre en Afrique. La présidentielle du Bénin (1996)*, Paris, Karthala, 1998, 182 p.

[7] Voir Marie-Soleil Frère, *Presse et démocratie en Afrique francophone. Les mots et les maux de la transition au Bénin et au Niger*, Paris, Karthala, 2000, 540 p.

[8] Richard Banégas, *La démocratie "à pas de caméléon". Transition et consolidation démocratique au Bénin*, thèse de doctorat de Science politique, Paris, Institut d'Etudes politiques de Paris, 1998, 700 p.

[9] Ibid., p. 665 et 666.

[10] Mamoudou Gazibo, *La problématique de la consolidation démocratique : les trajectoires comparées du Bénin et du Niger*, thèse de doctorat de Science politique, Bordeaux, Université Montesquieu Bordeaux IV, 1998, 588 p.

[11] Ibid., p. 9.

caractérisé par de nombreuses contraintes »[12]. Dans cette perspective, M. Gazibo accorde une grande importance, dans le succès béninois, au rôle stratégique des acteurs politiques, à leur pragmatisme et leur modération, ainsi qu'aux institutions et au droit, celui ci ayant « *largement contribué à la solidification progressive du nouvel ordre démocratique* »[13]. D'autres auteurs se montrent plus critiques, comme Philippe Noudjenoume, insistant sur les nombreux obstacles et limites à la démocratisation[14]. Pourtant, il y a bien eu un réel processus de changement politique au cours des années 1990, dans une orientation libérale et pluraliste affirmée et mise en pratique, se traduisant par une modification des comportements et des représentations politiques. Seulement, ces transformations sont complexes et incertaines, parce qu'y interagissent des éléments témoignant d'une réelle démocratisation avec des pratiques, parfois anciennes, qui relèvent d'autres logiques, parce qu'elles sont aussi portées par des élites politiques, qui n'ont été que peu renouvelées, et parce qu'elles se déroulent enfin dans un contexte économique et social rendant plus difficile leur consolidation. C'est au cours de cette même période que l'on assiste à des recompositions au sein du paysage religieux.

Structuration, dynamiques et recompositions du paysage religieux béninois

On peut proposer une première approche d'ordre historique du champ religieux béninois, en s'intéressant à son processus de formation, et au développement successif de ses principales composantes. Sur le territoire qui forme l'actuel Bénin, apparaissent et se diffusent au cours de la période précoloniale un ensemble de cultes, souvent locaux, autour de forces, de puissances invisibles, d'esprits, de divinités, que l'on appelle par exemple *vodun* dans l'aire fon et *orisha* en pays yoruba, associés en général à des phénomènes naturels, à des activités humaines ou à des ancêtres divinisés et qui interviennent directement dans la vie des hommes[15]. Des cérémonies, souvent accompagnées de libations et de sacrifices, dirigées par des *hunon* se déroulent, parfois dans des temples, autour de représentations matérielles de ces divinités. Des *vodunsi* sont initiés qui entrent en contact, sous la forme de transe, avec ces forces supérieures. Si certains *vodun* ont une assise purement locale, par exemple les *legba*, qui sont des *vodun* protecteurs d'une famille ou d'un village, d'autres se sont diffusés à travers des zones parfois très vastes, en particulier avec l'expansion du royaume du Danhomé,

[12] Ibid., p. 555.
[13] Ibid., p. 550.
[14] Philippe Noudjenoume, *La démocratie au Bénin : 1988-1993 : bilan et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 1999, 395 p.
[15] Pour une présentation, voir le recueil d'articles sur le *vodun*, *Vodun*, Paris, Présence africaine, 1993, 308 p.

et même au-delà, comme les principaux dieux du panthéon *vodun* : *Sakpata*, la divinité de la terre et des épidémies, en particulier de la variole, *Hevioso*, le dieu du tonerre ou *Gu*, celui du fer et de la guerre.

C'est dans cet univers de croyances polythéistes et de multiples cultes locaux, auquel l'expression de « *religion traditionnelle* » renvoie, et où les pratiques divinatoires sont très développées, que pénètrent l'islam puis le christianisme[16]. On peut distinguer, à la suite des recherches de Paul Marty dans les années 1920[17], deux processus d'islamisation. Le premier, dans le Nord du pays, à partir de la vallée du Niger, qui remonte au temps de l'Empire songhaï de Gao et de Tombouctou, et qui fut favorisé ensuite par l'épopée d'Ousman Dan Fodio (au début du XIXe siècle), parmi les populations dendi et bariba, fut en particulier l'œuvre de marchands musulmans qui étaient accompagnés d'*alfa* (maîtres coraniques). Le second, plus tardif, se produit dans le sud-est, grâce à l'influence de yoruba et de haoussa (présents dans l'actuel Nigeria). Cet islam sunnite est majoritairement confrérique, en particulier dans le cadre de la Tidjâniyya. Les premières tentatives d'implantation missionnaire chrétienne remontent, elles, aux années 1660 et 1664, avec l'envoi de prêtres espagnols et de capucins bretons. Mais, ces initiatives sont rapidement abandonnées et ce n'est qu'à partir du milieu du XIXe siècle que le travail d'évangélisation commence vraiment, avec d'une part la mission méthodiste[18], dès 1843, et d'autre part, la mission catholique, avec l'arrivée du père Francesco Borghero en 1861. Dans les années 1940, s'installent dans le Nord du pays, de nouvelles missions chrétiennes anglo-saxonnes, les Assemblées de Dieu et la Sudan Interior Mission. Mais, la sphère chrétienne connaît depuis le début du siècle un processus d'éclatement et d'innovation, avec la création d'Églises indépendantes (comme la Première Mission africaine Boda Owa implantée en 1901 ou l'Église méthodiste Eledja en 1930) et l'arrivées d'Églises prophétiques depuis le Nigeria, comme l'Ordre sacré éternel des Chérubins et Séraphins en 1933. En 1947, naît, dans la région de Porto-Novo, l'Église du christianisme céleste, suite aux visions reçues par le fondateur, S. Oschoffa[19]. Ce mouvement devient très important au Bénin et se diffuse dans de nombreux autres pays. Dans le même

[16] Des informations historiques sur ces processus sont fournies dans Robert Cornevin, *La République populaire du Bénin, des origines dahoméennes à nos jours*, op. cit.

[17] Paul Marty, *Etudes sur l'islam au Dahomey*, Paris, Leroux, 1926, 295 p. Voir aussi Olivier Meunier, *Les routes de l'islam. Anthropologie politique de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest en général et du pays hawsa en particulier du VIIIe au XIXe siècle*, Paris, L'Harmattan, 1997, 203 p.

[18] Voir Marguerite Fassinou, Matthieu Fassinou et Joseph Djivo, *Histoire de l'Église protestante méthodiste du Bénin 1743-1993*, Porto-Novo, CNPMS, 1993, 140 p.

[19] Sur l'Église du Christianisme céleste, voir Albert de Surgy, *L'Église du Christianisme céleste. Un exemple d'Église prophétique au Bénin*, Paris, Karthala, 2001, 332 p. et Afeosemime U. Adogame, *Celestial Church of Christ. The Politics of Cultural Identity in a West African Prophetic-Charismatic Movement*, Francfort, Peter Lang, 1999, 251 p.

temps, les premières Églises pentecôtistes s'implantent dans les années 1940 et 1950 depuis le Nigeria et le Ghana.

Si cette première lecture a le mérite de replacer dans une perspective historique le développement des différents cultes, il convient cependant d'insister sur deux éléments, qui limitent cette approche en termes d'empilement ou de sédimentation. D'abord, il faut se départir d'une vision fixiste ou ahistorique, en particulier concernant les cultes locaux présentés comme « *traditionnels* », alors qu'ils connaissent, eux-aussi, des dynamiques internes de transformation[20], en fonction des migrations de population, des acquisitions de *vodun* lors des conflits ou de la diffusion de nouveaux cultes, comme ceux apparus dans les années 1940, en provenance du Ghana[21]. Ensuite, le développement de ces différents groupes religieux ne doit pas se concevoir indépendamment les uns des autres, mais il est nécessaire, au contraire, d'insister sur les influences et les interactions qui se nouent entre eux. L'émergence d'un nouveau culte ou la diffusion d'une religion d'origine étrangère ne se produisent pas sur une terre vierge, mais dans un univers où sont déjà présents des croyances et des pratiques, avec lesquels ils vont interagir. De même, l'opposition systématique entre religions endogènes et exogènes doit être fortement relativisée : les premières sont affectées par l'intrusion des nouvelles expressions tandis que celles-ci peuvent être réinterprétées en fonction des représentations préexistantes. Le christianisme a ainsi repris les noms d'entités *vodun*, comme *Mawu* pour Dieu, au prix d'une reconstruction symbolique[22]. Tout comme les individus, des idées, des croyances, des techniques ont pu circuler d'un genre religieux à un autre. La porosité entre les univers religieux est sensible dans la création, par un ancien séminariste anglican nigérian de l'Église du Fa[23] en 1934, qui est implantée la même année au Bénin, mélangeant système divinatoire traditionnel et liturgie chrétienne[24].

---

[20] « *Au sein des anciennes religions africaines sont perceptibles des signes d'évolution qui indiquent que, loin d'être closes sur elles-mêmes dans leur pérennité, elles ont été au fil du temps perméables aussi bien à la "demande" des fidèles, et à l'impact sur celle-ci de la conjoncture, qu'aux influences extérieures* » rappelle Claude-Hélène Perrot, « Introduction à la première partie. Religions et dynamismes dans l'Afrique précoloniale » in Jean-Pierre Chrétien, dir., *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1993, p. 34.

[21] Sur ces « *nouveaux* » cultes *vodun*, voir Emmanuelle Kadya Tall, « Dynamique des cultes *vodun* et du Christianisme céleste au Sud-Bénin », *Cahiers des Sciences humaines*, 31 (4), 1995, pp. 797-823 et Emmanuelle Kadya Tall, « De la démocratie et des cultes *vodun* au Bénin », *Cahiers d'Études africaines*, XXXV (1), n° 137, 1995, pp. 195-208.

[22] Yai babalola Olabiyi, « From Vodun to Mawu : monotheism and history in the Fon cultural area », in Jean-Pierre Chrétien, dir., *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, op. cit., pp. 241-265.

[23] Le *Fa* est un procédé de géomancie répandu parmi les populations du sud du Bénin.

[24] Voir Albert de Surgy, « L'Église de Fa au Bénin », *Social compass*, 43 (2), 1996, pp. 209-224.

Une seconde approche de la sphère religieuse insiste sur les dynamiques contemporaines qui l'affectent, en particulier sur les recompositions observables depuis une quinzaine d'années. Des évolutions se dessinent qui vont dans le sens d'une différenciation et d'une pluralisation de l'« offre » religieuse, d'une fluidité et d'une mobilité des comportements individuels, bref, d'une dérégulation du champ religieux. La mesure quantitative de ces transformations s'avère particulièrement difficile. Certes, tout nouveau mouvement religieux est censé se faire enregistrer au Service cultes et coutumes du ministère de l'Intérieur, mais tous ne le font pas, ou alors longtemps après leur implantation, et les registres consultables sont lacunaires. On dispose aussi des résultats du *Recensement général de la population et de l'habitation*, qui intègre une question sur les appartenances religieuses, mais le dernier a été effectué il y a plus de dix ans, en février 1992. Surtout, on peut s'interroger sur la pertinence d'un tel outil, outre les questions inhérentes à sa réalisation sur le terrain, pour mesurer ce qui relève de la croyance et des valeurs. Au mieux, il ne constitue qu'un indicateur partiel à un moment donné. Il présente, en outre, le défaut de fixer et de figer des résultats statistiques, sans tenir compte de la fluidité et de la mobilité des affiliations religieuses. Les chiffres issus du recensement de 1992 permettent cependant de mettre en évidence la diversité religieuse actuelle du Bénin et de relever un affaiblissement certain du poids des religions traditionnelles[25] :

	Bénin	Cotonou
Religion traditionnelle	35, 0 %	4, 67 %
Religion catholique	25, 9 %	63, 8 %
Religion protestante méthodiste	3, 5 %	4, 77 %
Islam	20, 6%	10, 71 %
Autres chrétiens	6, 0 %	7, 24 %
Autres religions	1, 9 %	3, 08 %
Aucunes	6, 4 %	5, 10 %
Non déclarés	0, 7 %	0, 63 %

Si l'on additionne l'ensemble des fidèles des Églises chrétiennes, on obtient le chiffre de 35, 4 %, légèrement supérieur à celui des adeptes des religions traditionnelles. Il faut aussi relever d'importantes différences en fonction des zones urbaines (où les catholiques seraient 39, 3 %) et rurales (dominées par la religion traditionnelle qui regroupe 43, 9 % des

[25] Voir INSAE, *Deuxième recensement général de la Population et de l'Habitat. Volume II : analyse des résultats. Tome 3 : caractéristiques socio-culturelles et économiques*, mars 1994, pp. 11-17.

habitants), des départements (46, 9 % de catholiques dans l'Atlantique, le département où se trouve Cotonou ; 74, 2 % de fidèles des religions traditionnelles dans le Mono (sud-ouest) ; 65, 3 % de musulmans dans le Borgou (nord-est) ; 7, 4 % de méthodistes dans l'Ouémé (sud-est) ou des villes. Cotonou, dans laquelle j'ai effectué mes recherches, et dont la population était au moment du recensement, sans tenir compte de la périphérie, de 536 827 habitants, serait ainsi une ville très largement christianisée avec 63, 8 % de catholiques, 4, 77 % de méthodistes et 7, 24 % d'autres chrétiens.

Si ces chiffres traduisent la pluralisation du paysage religieux, loin d'être largement dominé par le *vodun*, et la grande diversité des situations au niveau géographique, c'est surtout en utilisant d'autres instruments comme l'observation et des études précises que l'on perçoit mieux les logiques de diversification et de fluidité. Le plus important ne parait pas de quantifier ces évolutions, ce qui s'apparente à une mission délicate, mais de saisir les logiques de ces recompositions. D'abord, on assiste à une multiplication des alternatives religieuses, à une pluralité de l'« offre », qui se manifeste au travers de l'arrivée dans le pays de nouvelles expressions, qui souvent mettent en avant l'apprentissage d'enseignements ou de techniques particulières : des groupes d'origine asiatique (de l'Inde comme Sahaja Yoga, du Japon comme Sukyo Mahikari) ; des mouvements ésotériques et initiatiques (Mouvement du Graal, Ordre des Templiers), dont plusieurs s'inscrivent dans la tradition rosicrucienne (Association rosicrucienne Max Heindel, Lectorium Rosicrucianum - Rose Croix d'Or) ; une nouvelle obédience franc-maçonne créée à l'initiative de la Grande Loge nationale de France ; des organisations opérant des synthèses entre différentes traditions, comme Eckankar, « *la religion de la Lumière et du son de Dieu* » ; des grandes entreprises religieuses mondiales comme Moon, etc… Ensuite, les grandes religions sont aussi confrontées à des changements internes : expansion des groupes évangéliques et surtout pentecôtistes au sein de la sphère chrétienne, développement de nouveaux courants dans la communauté musulmane, par exemple avec la progression des mouvements fondamentalistes wahhabites, en particulier dans des villes du Nord[26], importance des cultes néo-*vodun*, etc… Enfin, l'innovation religieuse locale se manifeste par de nombreuse initiatives, souvent à l'intérieur de la sphère chrétienne par la création d'Églises ou de mouvements interdénominationnels, ou parfois dans un registre plus syncrétique, comme par exemple dans le cas de mouvements néo-traditionnels, tels que l'Église Vodun Thron, une structure créée en 1988 par un ancien enfant

[26] Voir Denise Brégand, « Les Wangara du Nord-Bénin face à l'avancée du fondamentalisme : étude comparative à Parakou et Djougou », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 13 , décembre 1999, pp. 91-102.

de chœur, le *hunon* Guendéhou, autour d'une nouvelle divinité *vodun* originaire du Ghana, *Alafia*, qui multiplie les emprunts au christianisme[27].

Ces tendances traduisent un phénomène de diversification, d'hybridation, de pluralisation mais les grandes expressions religieuses (« traditionnelles », chrétiennes et musulmanes) restent cependant largement dominantes. Parmi ces recompositions contemporaines, l'un des faits les plus remarquables est l'expansion des courants chrétiens évangéliques et pentecôtistes.

Plus qu'ailleurs, c'est en milieu urbain, et particulièrement à Cotonou, qu'est perceptible et visible, depuis le début des années 1990, en particulier par son inscription dans l'espace citadin au travers de l'organisation de croisades d'évangélisation ou de la multiplication des lieux de culte, le développement de nouvelles expressions chrétiennes[28]. S'inscrivant dans une filiation historique avec les Églises issues de la réforme protestante, elles rejettent, parfois violemment, le catholicisme, mais elles se distinguent aussi des Églises protestantes « historiques », « libérales » qui ont, à leurs yeux, perdu l'enthousiasme de leur origine et du temps des grands « réveils ». Elles se différencient encore plus fortement des mouvements prophétiques et des Églises indépendantes, comme le Christianisme céleste, qu'elles accusent de pratiques syncrétiques[29].

Si les premiers signes de cette vitalité chrétienne sont perceptibles dès la fin des années 1980, c'est au cours de la décennie suivante que certaines des Églises présentes parfois depuis plusieurs décennies au Bénin connaissent une phase de croissance sans précédent dans leur histoire, tandis que de nombreux mouvements, surtout en provenance des pays anglophones proches, comme le Nigeria ou le Ghana, se diffusent, et que naissent localement de multiples structures autonomes. On reviendra plus largement dans la seconde partie sur les

---

[27] Le lieu de culte s'apparente à une église et un office dominical y est célébré, autour d'une liturgie inspirée du catholicisme (encens, eau bénite, communion avec la noix de cola...) mélangée à des pratiques *vodun* (sacrifices, divinations…). Durant la cérémonie, le *vodun* Thron est présenté comme « *le créateur du ciel et de la terre* » et il lui est demandé de « *nous délivrer de tout mal* ». Un imaginaire biblique mais aussi, au niveau des représentations murales, musulman et même hindouiste, est mobilisé. Observation, Cotonou, janvier 1998.

[28] Ce phénomène s'observe de manière plus précoce dans les pays africains anglophones, avant de toucher les zones francophones. Sur les évolutions à l'échelle du continent, voir Paul Gifford, dir., *New Dimensions in African Christianity*, Ibadan, Sefer, 1993, 260 p. Des références sont fournies dans Jean-Claude Barbier, Élisabeth Dorier Apprill et Cédric Mayrargue, *Formes contemporaines du christianisme en Afrique noire. Une étude bibliographique*, Bordeaux, CEAN, 1998, 65 p.

[29] Pour des données d'ordre historique sur ces évolutions, voir Michel Alokpo, « L'histoire des Églises et missions évangéliques au Bénin », pp. 37-108 in James R. Krabill, dir., *Nos racines racontées : Récits historiques sur l'Église en Afrique de l'Ouest*, Abidjan, Presses bibliques africaines, 1996 et pour un panorama de la situation actuelle Albert de Surgy, « La multiplicité des Églises au sud de l'Afrique occidentale », *Afrique contemporaine*, n° 177, 1er trim. 1996, pp. 30-44 et Albert de Surgy, *Le phénomène pentecôtiste en Afrique noire. Le cas béninois*, Paris, L'Harmattan, 2001, 469 p.

caractéristiques de ces mouvements, en particulier sur leur grande diversité, mais il faut dès à présent apporter certaines précisions. Par évangélique, il faut entendre l'ensemble des Églises, quelle que soit leur origine, qui insistent sur la « *seconde naissance* », (« *born again* »), selon le principe que l'« *on ne naît pas chrétien, on le devient* », la conversion est alors un acte volontaire et personnel, le baptême, qui se fait par immersion, est réservé aux seuls adultes. Un attachement fort au texte biblique est revendiqué, qui souligne l'inerrance des Écritures et se traduit par une lecture littérale. Une attention majeure est portée aux activités de témoignage et d'évangélisation de grande ampleur, par une occupation de l'espace urbain et par une utilisation des moyens de communication les plus modernes. C'est le rôle central de l'Esprit saint qui caractérise les Églises pentecôtistes[30] : celui-ci se manifeste chez certains convertis (c'est le « baptême » ou l' « effusion » de l'Esprit) et permet l'expression de dons (de guérison, de prophétie, de parler en langues…). L'activité religieuse est alors vécue sur un mode émotionnel, offrant un contact direct avec Dieu, et les pratiques de délivrance sont développées. Le retour du Christ y est présenté comme imminent, les fidèles étant appelés à s'y préparer activement.

La distinction entre ces deux types d'Églises est parfois difficile à établir et tient souvent à une orientation pentecôtiste plus ou moins prononcée. Localement, le terme « *évangélique* » est d'ailleurs utilisé de manière générique pour qualifier l'ensemble de ces courants chrétiens. Là aussi, il s'avère difficile de mesurer et de quantifier cette croissance[31].

---

[30] Le pentecôtisme est d'origine américaine : il est issu du mouvement de sanctification (*Holiness*) qui se développe au sein du méthodisme des zones rurales pauvres. Généralement, deux dates fondatrices sont proposées, correspondant à une double origine. En 1901, le pasteur blanc, Charles Parham, d'une Église du Kansas, introduit la doctrine du baptême par l'Esprit saint. Le révérend noir, William Seymour, qui fut d'abord un disciple de Parham, anime, pendant plusieurs mois, le premier réveil pentecôtiste de l'Azusa Street à Los Angeles en 1906. Le pentecôtisme va se développer plus rapidement dans le sud du pays, mais de façon séparée du fait de la ségrégation raciale qui règne alors : avec les *Assemblies of God* pour les blancs et la *Church of God in Christ* pour les noirs. Isabelle Richet note que « *c'est, à l'origine, une religion noire, fortement influencée par les rites africains* ». Voir Isabelle Richet, *La religion aux États-Unis*, Paris, PUF, 2001, p. 27. Par ailleurs, en 1904-1905 se produit un réveil aux Pays de Galles, contemporain des premières manifestations américaines du pentecôtisme. De ce réveil, sortira l'Apostolic Church, qui jouera un rôle missionnaire important dans la diffusion du pentecôtisme en Afrique. Rapidement, le pentecôtisme se diffuse en Amérique latine : il est présent au Chili en 1909 et au Brésil en 1910 selon Jean-Pierre Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1994, 324 p. D'après Harvey Cox, des influences pentecôtistes sont perceptibles en Afrique à partir de 1907-1908. Harvey Cox, *Retour de Dieu : Voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, 296 p. C'est plus sûrement à partir des années 1920 que des Églises pentecôtistes s'implantent sur le continent.

[31] Dans le recensement de 1992, il faut rechercher les fidèles de ces Églises parmi les 6 % d'« *autres chrétiens* », mais le flou persiste, parce que cette catégorie regroupe aussi les adeptes des Églises indépendantes et prophétiques. Une autre indication peut être fournie par les résultats diffusés en 2001 d'une étude effectuée de l'intérieur de la mouvance évangélique, à utiliser avec certaines réserves. Selon ces chiffres, il y aurait 430 dénominations chrétiennes présentes sur l'ensemble du territoire. Parmi les nombreuses Églises évangéliques, seulement sept posséderaient plus de 100 assemblées locales, et le nombre de pratiquants adultes est estimé à 356 000. Il s'agit d'un recensement effectué par le projet interdénominationnel ARCEB (Action pour la

Mais l'importance du phénomène ne peut se réduire au seul poids quantitatif des convertis, elle est liée aussi à sa grande visibilité et, par exemple, à son influence sur les autres cultes. La diffusion de nouveaux genres chrétiens, évangéliques et, de plus en plus, pentecôtistes, constitue au cours des années 1990 un des principaux traits de l'évolution du paysage religieux béninois, et a la particularité de se produire en temps de démocratisation.

Questions de départ et objectifs

Le point de départ de ce travail est une mise en relation de ces deux dynamiques, politique et religieuse qui se développent de manière concomitante au cours de la décennie 1990 : d'une part, un processus de changement politique, engagé dès la fin des années 1980 avec l'effondrement du régime autoritaire et, d'autre part, des recompositions religieuses qui se produisent de manière plus prononcée dans la grande métropole qu'est Cotonou. Plus précisément, il s'agit de s'interroger sur l'articulation entre un processus de construction démocratique, qui se produit de manière ambivalente, ambiguë et incertaine, et l'expansion de nouveaux genres chrétiens, évangéliques et pentecôtistes, ayant désormais un impact certain sur la population.

Outre la simultanéité de ces évolutions, qui ne s'inscrivent pas dans un rapport de causalité, une telle mise en relation, dans ce contexte, peut se justifier au regard de différents éléments. D'abord, le religieux et le politique ne constituent pas deux domaines qui seraient radicalement séparés. L'histoire du Bénin depuis l'Indépendance, sans remonter à des périodes plus anciennes, montre des relations étroites de contrôle, de coopération ou d'instrumentalisation. Des acteurs religieux, comme l'Église catholique, ont eu, par exemple, une influence au niveau étatique, tandis que des régimes ont pu chercher à réguler ou à réprimer le pluralisme religieux, comme ce fut le cas dans les années 1970, avec l'expérience révolutionnaire. Ensuite, mais on reviendra longuement sur cet aspect, la transition politique a été accompagnée d'un réinvestissement du religieux dans la vie publique, se traduisant parfois par la participation d'acteurs à la gestion de ce processus, tandis qu'une lecture en termes religieux de ces transformations était diffusée. Dans le même temps, la crise de l'État et la libéralisation politique ont favorisé l'expansion des nouvelles expressions religieuses qui ont pu se développer sans entrave. Enfin, on peut constater de nombreuses homologies entre l'univers politique et la sphère chrétienne, qu'il s'agisse du pluralisme qui y règne, de la fluidité des affiliations ou de la propension à la conflictualité. Les divisions que de nombreux

---

recherche et la croissance des Églises au Bénin). Voir Projet ARCEB, *Lève-Toi & Va !!*, Cotonou, ARCEB, 2001, p. 39 et p. 55.

groupes religieux subissent font écho aux crises internes que connaissent la plupart des organisations politiques et au fréquent phénomène de « *transhumance* », c'est-à-dire de modification de l'allégeance partisane des élus.

L'objectif principal de ce travail est de s'interroger sur les liens qui se nouent, dans un contexte de démocratisation, entre le politique et le religieux, et plus précisément de poser la question des affinités entre un processus démocratique et l'expansion de mouvements chrétiens. Dans un contexte de porosité du politique et du religieux, et de mise en œuvre d'un projet libéral et pluraliste, les effets de ce phénomène peuvent être repérable tant au niveau des Églises et des pasteurs, que des acteurs politiques (dans leur discours, leurs modes de légitimation et de domination), ou des convertis (au niveau de leurs représentations et de leurs comportements politiques). On cherchera à savoir si ces mouvements chrétiens peuvent être des vecteurs d'apprentissage démocratique, s'ils sont susceptibles d'accompagner les évolutions politiques et de participer à la formation d'un espace public, régi par des valeurs de pluralisme, de tolérance, de débat, de discussion, de compromis, ou si, au contraire, entre autres par le repli communautaire et l'enfermement identitaire qu'ils induisent, ils ne constituent pas plutôt des obstacles à ces évolutions. On s'interrogera donc sur les affinités entre un processus de construction démocratique et ces nouvelles identités religieuses.

Autour de cette interrogation centrale, ce travail se fixe aussi trois autres objectifs. On essaiera d'analyser ces mutations religieuses, en recherchant, en particulier, la signification sociale de ces conversions chrétiennes. L'expansion évangélique et pentecôtiste paraît devoir être rattachée à un ensemble de dynamiques sociales, comme les processus d'individualisation ou de globalisation, qu'elle contribue à médiatiser et qui participent de la modernité de ces Églises. Il s'agira aussi de montrer comment s'est reconstruit, dans le cadre du Renouveau démocratique, l'articulation entre le religieux et le politique, en tenant compte de l'historicité de ces relations, en essayant de saisir les logiques d'intervention des groupes cultuels dans la sphère publique, tout comme les stratégies étatiques mises en œuvre à l'égard du pluralisme religieux. Le détour par le religieux doit aussi, et c'est le dernier point, permettre de fournir une compréhension des transformations politiques qui ont eu lieu depuis une décennie. Autrement dit, par le biais du religieux, on souhaite s'interroger aussi sur la trajectoire de ce processus démocratique.

Approche théorique des liens entre le religieux et la démocratisation

Il faut commencer par apporter des éléments théoriques sur la question des liens entre la démocratie et le religieux, en présentant certaines des approches qui peuvent être utiles

pour aborder ce thème. On le fera en étudiant d'abord les relations entre culture, religion et politique à un niveau global, en s'intéressant à la façon dont cette question ré-émerge à la faveur des transitions politiques des années 1990, avant de s'intéresser plus particulièrement aux débats portant précisément sur le cas béninois.

Culture, religion et démocratie

L'étude des liens entre les religions et la démocratie, s'insère dans une réflexion plus large sur les relations entre la culture et la politique. J'aborderai cette problématique en deux temps, en m'interrogeant successivement sur un premier groupe d'approches, qui, à partir de la notion de culture politique, posent la question de la compatibilité entre une culture démocratique et la prégnance du religieux, puis sur une seconde orientation qui, s'intéressant plutôt aux conséquences politiques des dynamiques culturelles, sans isoler un secteur précis qui correspondrait à une culture politique, permet de réfléchir sur les affinités électives entre des croyances et des changements politiques et sociaux. Dans un cas, des approches classiques, remises en cause par la suite, conçoivent le poids du religieux comme un obstacle à la démocratisation, tandis que dans l'autre, à la suite des travaux de M. Weber, on cherche plutôt à réfléchir à son influence sur les transformations politiques.

L'approche en termes de culture politique[32] a donné lieu à un premier type d'études avec les travaux de G. Almond et S. Verba sur la *civic culture*[33]. On sait qu'après avoir effectué une première enquête portant sur cinq pays, ces auteurs distinguaient la culture parochiale, la culture de sujétion et la culture de participation, cette dernière étant la plus conforme à un fonctionnement démocratique. Cette approche a suscité, à juste titre, de nombreuses critiques qui portaient tant sur la méthode employée[34], que sur l'illusion du consensus qu'elle entretenait, ou sur le caractère ethnocentrique (la mise en exergue du modèle américain) et développementaliste de l'analyse[35], établissant une coupure trop radicale

---

[32] La culture politique peut être appréhendée comme l'ensemble des valeurs, des sentiments, des croyances, des représentations et des attitudes, d'un groupe ou d'un individu, à l'égard de la politique. Elle « *est constituée d'un ensemble de connaissances et de croyances permettant aux individus de donner sens à l'expérience routinière de leurs rapports au pouvoir qui les gouverne, et aux groupes qui leurs servent de références identitaires* ». Philippe Braud, *Sociologie politique*, Paris, LGDJ, 1998, 4e ed., p. 212.

[33] Gabriel Almond et Sidney Verba, eds., *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1963, 562 p.

[34] Guy Hermet relève que l'approche « *repose sur des enquêtes, basées elles-mêmes sur des questionnaires qui reflètent avant tout le système de valeurs de leurs auteurs. (…) Si le propos, déjà discutable en soi, consiste à mesurer le degré d'aliénation ou d'adhésion des membres de chaque échantillon national vis-à-vis de leur régime de gouvernement, il n'aboutit dans la réalité qu'à dresser un palmarès qui est non pas celui du civisme, mais celui du conformisme des citoyens* ». Guy Hermet, *Sociologie de la construction démocratique*, Paris, Economica, 1986, p. 86.

[35] Sur ces critiques, voir Bertrand Badie, *Culture et Politique*, Paris, Economica, 1993, pp. 41-55 où il évoque « *la malheureuse aventure du concept de culture politique* ». Cette approche, selon Daniel Cefaï, « *fabriquait un* homo politicus *désincarné, manquant d'épaisseur anthropologique et de profondeurs historiques ; elle*

entre ces différentes cultures et analysant le passage linéaire de l'une à l'autre. Dans le même ordre d'idées, il faut mentionner les études en termes de préconditions à la démocratie. Selon ces analyses déterministes, un système pluraliste et compétitif ne pourrait fonctionner qu'à la seule condition qu'un certain nombre de prérequis, particulièrement ici culturels, mais aussi économiques, soient réunis au préalable. Forgées dans les années 1960, en particulier avec les études de S. Lipset sur la relation entre le développement économique et la légitimité politique, ces approches ont été reprises dans l'analyse des récents processus de changement politique[36]. Un régime démocratique aurait d'autant plus de chance de se consolider qu'il existerait, au niveau de la population, une culture démocratique. Si l'on peut admettre les lourdes contraintes qui pèsent sur les expériences démocratiques et estimer qu'effectivement le partage de valeurs de tolérance ou de compromis est nécessaire, celles-ci apparaissent en fait bien plus comme la conséquence et le résultat d'un processus de socialisation démocratique, qu'un préalable nécessaire - dont on perçoit mal au demeurant comment il pourrait émerger *ex-nihilo* d'un régime souvent de nature autoritaire.

Dans ces approches des facteurs culturels de la démocratie, une attention est portée au religieux, présenté comme un obstacle potentiel, mais souvent vu comme réel, à la démocratisation. D'abord, certaines religions, porteuses de germes anti-démocratiques, sont désignées comme étant, en elle-même, incompatibles avec l'émergence d'une culture civique[37] : du catholicisme à l'islam, en passant par l'orthodoxie ou le confucianisme, toutes, ou presque, à l'exception du protestantisme, ont pu être citées dans la littérature. De manière plus générale, un régime démocratique aurait plus de chance de s'affermir dans un contexte d'effacement du religieux, ou du moins avec son confinement dans la seule sphère privée.

On rejoint ici, dans un registre sensiblement différent, mais dans une optique finalement tout aussi développementaliste, les théories de la sécularisation qui ont fortement imprégné la sociologie religieuse. A partir de l'évolution occidentale, elles associaient la modernisation à un processus historique de perte d'emprise du religieux, c'est-à-dire d'autonomisation des institutions et des pratiques sociales par rapport à la religion : des secteurs de plus en plus nombreux de l'activité et de la pensée humaines se détachaient de l'influence des institutions religieuses, sous l'effet de la modernité, de l'urbanisation, de

---

promouvait une évaluation des régimes démocratiques, fondée sur la combinaison de quelques paramètres formalisables et quantifiables ». Daniel Cefaï, dir., *Cultures politiques*, Paris, PUF, 2001, p. 9

[36] Voir par exemple Seymour Martin Lipset, Kyoung-Ryung Seong et John-charles Torres, « Une analyse comparative des prérequis sociaux de la démocratie », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 136, mai 1993, pp. 181-205.

[37] Voir par exemple Samuel Huntigton, *The third Wave : Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.

l'industrialisation, etc… « *Nous entendons par sécularisation* », écrivait Peter Berger, « *le processus par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux* »[38]. Jusque dans les années 1970, il semblait admis que ce processus allait nécessairement se poursuivre là où, comme en Occident, il était entamé, et s'enclencher, avec un décalage plus ou moins grand, mais de manière certaine, dans tous les autres pays : modernisation, sécularisation et démocratie iraient alors de pair.

Les analyses, qui insistent sur l'existence de préconditions culturelles à l'enracinement démocratique ont été fortement relativisées, parce que l'observation empirique les contredisait souvent[39] et parce que la confusion que ce type d'approche entretenait entre les causes et les conséquences était trop forte[40] : « *le sens démocratique se présente comme une conséquence de la démocratisation, non comme son exigence préalable* » précise Guy Hermet[41]. L'inexistence, à un moment donné d'une culture démocratique et la persistance de valeurs contradictoires aux vertus qui caractérisent un système pluraliste, libéral et compétitif, ne signifient pas que la démocratie soit irrémédiablement condamnée à l'échec. « *Il n'y a pas* », précise R. Otayek, « *de sociétés promises, par leur culture politique, à la modernité démocratique, et d'autres vouées à l'autoritarisme* »[42].

Concernant le débat sur l'incompatibilité entre des religions et les principes démocratiques, il faut se rappeler que la mise en évidence d'affinités entre le protestantisme, ou certains courants protestants, et ces valeurs, avait conduit à douter même de la capacité des sociétés catholiques à se démocratiser, du fait du poids de l'autorité et de la hiérarchie. Mais, le succès des transitions dans des pays fortement catholiques, pensons aux cas relativement récents de l'Espagne et du Portugal, conduit a rejeter cette lecture. Cet exemple doit nous amener à discuter et à relativiser les discours sur la prétendue incompatibilité, de type congénital, qui concernerait certains systèmes de croyance. Tout jugement définitif sur l'islam

---

[38] Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Editions du Centurion, 1971, p. 174.

[39] René Lemarchand, « African transitions to democracy : An interim (and mostly pessimistic) assessment », *Africa Insight*, 22 (3), 1992, pp. 178-185.

[40] Terry Lynn Karl écrit : « *Patterns of greater economic growth and more equitable income distribution, higher levels of literacy and education, and increases in media exposure may better be treated as the products of stable democratic processes, rather than as the prerequisites of their existence. A civic culture, characterised by high level of mutual trust, a tolerance for diversity, and a propensity for accommodation and compromise could be the result of the protracted functioning of democratic institutions that generate appropriate values and beliefs rather than a set of cultural norms that must be present before these institutions emerge* ». Terry Lynn Karl, « Dilemmas of democratization in Latin America », in Dankwart Rustow and Kenneth P. Erickson, eds., *Comparative political dynamics : Global research perspectives*, New-York, Harper Collins, 1991, p. 168.

[41] Guy Hermet, « Un concept et son opérationnalisation : la transition démocratique en Amérique latine et dans les anciens pays communistes », *Revue internationale de politique comparée*, 1 (2), 1994, p. 276.

[42] René Otayek, « Démocratie, culture politique, sociétés plurales : une approche comparative à partir de situations africaines », *Revue française de science politique*, 47 (6), décembre 1997, p. 805.

ou le confucianisme qui, soit parce qu'il rejetterait toute distinction entre le politique et le religieux, soit parce que l'individu serait étouffé dans le groupe, constitueraient des handicaps insurmontables à une démocratisation des sociétés[43], doit être discuté. On peut certes admettre que chaque religion présente une incompatibilité originelle avec l'idée de souveraineté populaire et que « *les dieux se révèlent toujours assez peu démocrates* »[44]. Mais, les exemples de l'hindouisme en Inde ou du shintoïsme au Japon sont là pour rappeler qu'il n'y a pas d'incompatibilité de principe entre des croyances et une démocratie durable. Dans une étude de la littérature portant sur la consolidation démocratique, David Beetham discute justement cette hypothèse : « *The problem with this 'negative' hypothesis in turn is that it treats religions as monolithic, when their core doctrines are typically subject to a variety of schools of interpretation ; and as immutable, when they are notoriously revisionist in the face of changing circumstances and political currents. (…) It is thus not so much the doctrinal content of any religion, as the manner in which it is practised and politically organised that is relevant to the fate of democracy* »[45].

Par ailleurs, les manifestations de résurgence du religieux observées à partir des années 1970, y compris dans les sociétés occidentales, ont entraîné un renouveau du questionnement sur la sécularisation, pouvant amener parfois à une remise en cause du concept[46].

---

[43] Samuel Huntington, *The third Wave : Democratization in the Late Twentieth Century*, op. cit.

[44] Guy Hermet, *Les désenchantements de la liberté. La sortie des dictatures dans les années 90*, Paris, Fayard, 1993, pp. 243-253.

[45] David Beetham, « Conditions for Democratic Consolidation », *Review of African Political Economy*, n° 60, 1994, pp. 168-169. Voir aussi David Beetham, « Problems of Democratic Consolidation », pp. 61-73 in GIFFRD Paul Gifford, ed., *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden, Brill, 1995.

[46] David Martin, « Remise en question de la théorie de la sécularisation », pp. 25-42 in Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger, dir., *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996. En fait, plusieurs lectures s'opposent ici. Certains valident l'hypothèse du « *retour du religieux* », observable au sein des trois monothéismes (Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991, 288 p.) et appellent à rejeter le « *scénario triomphaliste de la sécularisation* » (voir l'introduction dans James A. Beckford et Thomas Luckmann, eds., *The Changing Face of Religion,* Londres, SAGE, 1991, 178 p.). A l'inverse, par exemple, pour Patrick Michel, les phénomènes observés ne remettent pas en cause la logique sécularisante « *Ce "retour" ne doit pas être pris au sens premier et ne constitue en rien le gage d'un ré-enchantement religieux du monde. Il dessine les contours d'un espace recomposé où va pouvoir se poursuivre, dans des conditions nouvelles, adaptées à un contexte en mutation, le processus de désenchantement* ». (Patrick Michel, « Religion, nation et pluralisme. Une réflexion fin de siècle », *Critique internationale*, n° 3, printemps 1999, p. 84). Enfin, une autre perspective consiste à appréhender ces manifestations contemporaines de regain religieux, en particulier dans leur variante chrétienne, comme, selon la formule de Danièle Hervieu-Léger, « *des productions religieuses de la modernité* », c'est-à-dire comme relevant d'« *un type de religiosité compatible, voire même en affinité élective, avec la société moderne, au moins dans certaines de ses caractéristiques* ». L'accent est alors mis sur les « *réaménagements du croire* » (Danièle Hervieu-Léger (avec Françoise Champion), *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, p. 217).

Une autre façon d'aborder le sujet, consiste à s'interroger sur l'influence des dynamiques culturelles, sur les répercussions des systèmes de valeurs et de croyances, au niveau de l'évolution économique, sociale et politique, c'est-à-dire à rechercher dans des conceptions religieuses, une matrice des comportements et des attitudes. On retrouve là une approche développée par Max Weber. Avant lui, Tocqueville a mis en relation directe le christianisme et le développement de la démocratie aux États-Unis[47]. Il établit des correspondances entre les croyances chrétiennes et des principes démocratiques, « *le christianisme qui a rendu tous les hommes égaux devant Dieu, ne répugnera pas à voir tous les citoyens égaux devant la loi* »[48], tout en distinguant le catholicisme, ayant plus de connivence avec le principe d'égalité, du protestantisme, mettant davantage l'accent sur l'autonomie et l'indépendance. Il souligne aussi que l'influence de la religion sur la société est surtout indirecte, en particulier au niveau du maintien de la morale, qui permet une vie commune[49]. Avec Max Weber, apparaît l'idée que la religion peut être productrice d'innovation et de changement. Dans l'un de ses plus célèbres ouvrages, il s'interroge sur la contribution des influences religieuses à la formation d'un « *esprit du capitalisme* »[50]. Pour ce faire, il recherche s'il existe des « *affinités électives* » entre une forme de croyance religieuse et une éthique professionnelle, tout en veillant à « *évaluer la part des motifs religieux dans les origines de la civilisation et celle qui revient à d'autres éléments* »[51]. Son étude l'amène à établir une relation étroite entre l'éthique puritaine et un type de comportement économique : la relation directe au divin, le salut individuel, la prédestination favorisent une conduite ascétique, une sanctification du travail et légitiment la réussite personnelle, vue comme un signe d'élection divine. Ce type d'approche conduit donc à s'interroger sur l'influence des systèmes de croyance et de valeurs sur la modernité et la démocratie.

Ernst Troeltsch[52] a précisé quelque peu les thèses de Weber, en insistant plus fortement sur les différences profondes entre luthéranisme (fondé sur une conception anti-

---

[47] « *La plus grande partie de l'Amérique anglaise a été peuplée par des hommes qui, après s'être soustraits à l'autorité du pape, ne s'étaient soumis à aucune suprématie religieuse ; ils apportaient donc dans le nouveau monde un christianisme que je ne saurai mieux dépeindre qu'en l'appelant démocratique et républicain : ceci favorisera singulièrement l'établissement de la république et de la démocratie dans les affaires* ». Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, tome I, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, p. 392.

[48] Ibid., p. 60.

[49] « *On ne peut donc pas dire qu'aux États-Unis la religion exerce une influence sur les lois ni sur le détail des opinions politiques, mais elle dirige les mœurs, et c'est en réglant la famille qu'elle travaille à régler l'État* ». Ibid., p. 397.

[50] « *Notre unique souci* » explique Max Weber « *consistera à déterminer dans quelle mesure des influences religieuse ont contribué, qualitativement, à la formation d'un pareil esprit et, quantitativement, à son expansion à travers le monde ; à définir en outre quels sont les aspects concrets de la civilisation capitaliste qui en ont découlé* ». Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Presse Pocket, 1990, p. 103.

[51] Ibid.

[52] Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991, 170 p.

démocratique de l'État et une obéissance absolue) et calvinisme (plus en phase, en tout cas en dehors de la République de Genève, avec les évolutions politiques, qui a pu accompagner le courant libéral)[53]. Il distingue surtout deux époques dans le développement du protestantisme : l'ancien qui « *reste entièrement circonscrit par la culture ecclésiastique du Moyen Âge* » et qui « *entend subordonner l'État, la société, l'économie aux critères supranaturels de la Révélation* » et le moderne, qui se développe au XVIIIe siècle, qui « *a accepté sur le fond, à côté de lui l'existence d'un monde séculier émancipé de la tutelle religieuse, qu'il n'entend plus dominer par la médiation de l'État* »[54]. Ce néo-protestantisme apparaissait en fait plus comme un produit que comme une cause de la modernité. Enfin, il précise que le rôle du protestantisme dans l'émergence du monde moderne fut, au mieux, « *indirecte* » et « *involontaire* ». Cette attention portée au protestantisme, ne doit cependant pas, nous rappelle Guy Hermet, faire oublier l'influence catholique dans la genèse de la citoyenneté moderne[55].

L'approche en termes d'affinités parait donc judicieuse en ce qui concerne les liens historiques entre le protestantisme et l'avènement démocratique : la relation directe de l'individu à la Bible, la conception personnelle de la foi, l'existence de petites communautés, sans vraie hiérarchie, la pratique de l'élection des responsables de culte, le primat de l'individu ont été des éléments allant dans le sens des évolutions politiques alors en cours. Mais, une telle lecture ne doit pas être systématique. Certes, comme le précise Alain Dieckhoff, « *l'avènement de l'âge démocratique ne s'est pas opéré sur une* tabula rasa *religieuse, mais au contraire le fait religieux a joué, par des processus complexes et contradictoires, dans cette maturation politique* »[56]. Cependant, si « *le christianisme recelait donc des potentialités inédites pour instaurer un espace politique autonome dans le cadre duquel les citoyens exerceraient directement leur souveraineté* », il fallut, « *pour que la correspondance christianisme/démocratie devienne historiquement signifiante, que se nouent des interactions complexes entre société, instances religieuses et État qui permirent au développement politique occidental de déboucher sur l'épanouissement démocratique* »[57]. Et

[53] Le premier, soumis à la suprématie du pouvoir politique, entraînera la structuration de confessions d'État (comme en Allemagne et en Scandinavie), et le second semblera plus porté sur les libertés individuelles (Pays-Bas, Suisse, France).
[54] Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, op. cit., p. 47.
[55] Par une participation « *involontaire* » à l'émergence de l'État nation, en jouant de la séparation du temporel et du spirituel, en favorisant le développement des assemblées, en participant à un processus de socialisation politique par le biais des partis confessionnels. Voir Guy Hermet, *Sociologie de la construction démocratique*, op. cit.
[56] Alain Dieckhoff, « Logiques religieuses et construction démocratique » in Patrick Michel, dir., *Religion et Démocratie*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 318.
[57] Ibid., pp. 324-325.

l'auteur de poursuivre : « *une religion est d'autant plus susceptible d'accepter le jeu démocratique que, sous la pression d'un processus de modernisation multiforme (social, économique, culturel…) elle connaît des mutations qui transforment son dispositif traditionnel (croyance, rapport au monde…) et qui facilitent dès lors son insertion dans la société démocratique* »[58]. Cette optique est pertinente, car elle permet, en tenant compte de l'impact de changements sociaux et en reconnaissant la dimension dynamique du religieux, d'expliquer pourquoi un même code culturel peut renvoyer à des modes d'organisations politiques très différents.

Si, comme le rappelle Guy Hermet, « *nul argument trop compréhensif ne doit invalider l'interrogation sur d'éventuelles incompatibilités culturelles, sociales ou spirituelles avec la démocratie entendue comme cadre d'autonomisation de l'individu aussi bien que d'action collective* »[59], il convient d'abord de ne pas présenter *a priori* certains systèmes de croyance comme des obstacles irrémédiables à toute évolution démocratique, ni à l'inverse de surestimer les affinités existantes entre celle-ci et d'autres systèmes religieux.

On peut tirer à ce stade deux enseignements de cette rapide lecture théorique. D'abord, la prudence s'impose à l'égard d'un ensemble d'approches, qui ne sont pas toujours validées empiriquement, qui tendent à opposer *a priori* religion et démocratie[60] : les analyses en termes de prérequis culturels à la démocratisation, les réflexions autour de l'incompatibilité supposée de certaines expressions religieuses avec la démocratie, une lecture étroite du lien entre modernisation, sécularisation et démocratie. Quant à l'analyse des effets politiques des dynamiques culturelles, et, par exemple, des affinités entre systèmes de croyance et évolutions démocratiques, tout en y accordant une attention privilégiée, et en se situant dans cette perspective, il est nécessaire d'insister sur les relations qui s'établissent dans les deux sens et sur les effets « *indirects* » qui se produisent.

---

[58] Ibid., p. 330.

[59] Guy Hermet, « Le temps de la démocratie ? », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 128, mai 1991, p. 268.

[60] « *A condamner toutes les manifestations de la vie religieuse comme antidémocratiques, on risque de s'enfermer dans un rationalisme extrême qui aboutit à nier le rôle des acteurs sociaux, de leurs orientations culturelles, comme de leurs conflits sociaux dans l'invention de la démocratie* ». Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Livre de Poche, 1997, p. 284. (1ère édition Fayard, 1994)

Les termes du débat dans la littérature consacrée à la démocratisation au Bénin

A la faveur du mouvement de contestation politique et de revendication démocratique qui touche, avec des effets radicalement différents une grande partie des États africains[61], se pose de nouveau la question des interactions entre les religions et la démocratie[62], d'autant plus que ces évolutions politiques se produisent dans un contexte de « *prolifération du divin* »[63] marqué, pour certains pays, par une poussée des courants évangéliques et pentecôtistes. Des analyses voient dans cette prégnance des croyances une des causes d'un inévitable échec de la « *greffe démocratique* »[64], tandis que d'autres auteurs, développant des approches en termes de société civile, distinguent surtout un signe de vitalité, pouvant permettre de diffuser une culture démocratique[65]. De nombreuses études ont été réalisées sur l'implication politique des Églises chrétiennes, en particulier du fait de la participation effective d'acteurs précis à la contestation ou à la gestion des transitions. Mais, ces analyses ont le plus souvent porté sur la seule Église catholique, voire sur les Églises protestantes historiques, en portant des jugements réservés sur leur influence[66], ou plus positifs[67], et se sont

---

[61] Pour un bilan de la littérature, voir Rob Buijtenhuijs et Elly Rijnierse, *Démocratisation en Afrique au sud du Sahara, 1989-1992 : un aperçu de la littérature*, Leiden, Afrika Studie Centrum, 1993 ; Rob Buijtenhuijs et Céline Thiriot, *Démocratisation en Afrique au sud du Sahara, 1992-1995, un bilan de la littérature*, Bordeaux / Leiden, CEAN / CEA, 1995, 218 p. Des études de cas se trouvent dans Jean-Pascal Daloz et Patrick Quantin, éds., *Transitions démocratiques africaines*, Paris, Karthala, 1997, 320 p. Un bilan critique, mais réaliste, est proposé par Patrick Quantin, « La difficile consolidation des transitions démocratiques africaines des années 1990 », pp. 479-507 in Christophe Jaffrelot, dir., *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d'Occident*, Paris, Karthala, 2000.

[62] René Otayek souligne que « *le religieux n'occupe paradoxalement qu'une place relativement marginale dans la littérature dominante sur la démocratie, comme si la science politique avait encore du mal à se remettre de l'échec radical, sur ce plan, des théories du développement et de la modernisation* ». René Otayek, « Démocratie, culture politique, sociétés plurales : une approche comparative à partir de situations africaines », art. cit., p. 813.

[63] Achille Mbembé, « La prolifération du divin en Afrique sub-saharienne », pp. 177-201 in Gilles Kepel, dir., *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993.

[64] Francis Akindés observe « *une multitude d'obscurantismes de masse dont la floraison dans les villes africaines et même dans les campagnes est inquiétante* » et qui « *pose à court comme à long terme, un réel problème au projet de démocratisation. Car les chances de réussite de ce dernier sont incompatibles avec l'excès de religions, marchandes d'illusions, de tranquillisants spirituels et propagatrices d'une soumission sans condition. Des religions qui prêchent plutôt la catastrophe, la fin du monde, qu'elles n'aident à assumer la modernité et à vivre avec elle* ». Francis Akindés, *Les mirages de la démocratie en Afrique sub-saharienne francophone*, Dakar / Paris, CODESRIA / Karthala, 1996, p. 152

[65] « *Participation in religious organization is the most prevalent form of associational life in Africa today (…) Religious institutions became important vehicles for the expression of popular discontent and for the elaboration of alternative survival strategies*». Naomi Chazan, Robert Mortimer, John Ravenhill et Donald Rothchild, *Politics and Society in Contemporary Africa*, Boulder, Lynne Rienner, 1992, p. 96.

[66] Par exemple, Florence Boillot, « L'Église catholique face au processus de changement politique du début des années quatre-vingt dix », *Année africaine 1992-1993*, Bordeaux, CEAN, pp. 115-144 et Jeff Haynes, *Religion and Politics in Africa*, London, Zed Books, 1996.

[67] Richard Joseph, « The Christian Churches and Democracy in Contemporary Africa » in John Witte Jr., ed., *Christianity and Democracy in Global Context*, Boulder, Westview Press, 1993, p. 237. et Joseph Roger de Benoist, « Les "clercs" et la démocratie », *Afrique contemporaine*, n° spécial, 4ième trimestre 1992, pp. 178-193.

limitées le plus souvent au rôle des seuls responsables religieux, aux prises de position publiques des institutions. Les études sur les relations au politique des Églises évangéliques et pentecôtistes se sont largement développées au cours de la dernière décennie à propos de pays anglophones où ces évolutions religieuses ont été précoces[68]. Ce type d'interrogation a également donné lieu à un nombre important de travaux concernant l'Amérique latine.

La littérature consacrée spécifiquement aux relations entre le religieux et le changement démocratique au Bénin est pratiquement inexistante, à l'exception notable de travaux portant sur les cultes *vodun*[69]. Des interrogations plus récentes, mais encore marginales, ont émergé à propos des mouvements chrétiens[70]. C'est donc essentiellement à travers des études plus globales sur le processus de démocratisation qu'il faut rechercher les différentes analyses proposées jusque là[71]. On peut distinguer deux approches radicalement opposées, la seconde fournissant des bases intéressantes.

Un premier groupe d'auteurs voient dans le développement des manifestations religieuses une entrave à l'enracinement des principes démocratiques. Ce type d'analyse se retrouve par exemple chez Philippe Noudjenoume, qui distingue, parmi les « *pesanteurs et obstacles à la démocratisation au Bénin* », la « *prégnance des idéologies mythiques et religieuses* » : « *Notre peuple est toujours soumis à un archaïsme qui limite son champ démocratique car en effet la démocratie ne peut exister au sein d'une société sans la culture démocratique ; et celle-ci ne peut acquérir un caractère irréversible que si elle s'inscrit dans la modernité. (…) Or l'archaïsme est le vivier le plus solide de la prégnance religieuse et*

---

[68] Les études sont désormais relativement conséquentes sur le Nigeria, le Ghana, les pays d'Afrique australe et de l'Est. Voir par exemple les contributions réunies dans des ouvrages collectifs comme Paul Gifford, ed., *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden, Brill, 1995, 302 p. et François Constantin et Christian Coulon, dir., *Religion et transition démocratique en Afrique*, op. cit.

[69] Voir Emmanuelle Kadya Tall, « De la démocratie et des cultes *vodun* au Bénin », art. cit. ; Ulrike Sulikowski, « "Eating the flesh, eating the soul", Reflections on politics, sorcery and *vodun* in contemporary Benin », pp. 379-392 in Jean-Pierre Chrétien, dir., *L'invention religieuse en Afrique*, op. cit. et Cédric Mayrargue, « Démocratisation politique et revitalisation religieuse. L'exemple du culte *vodun* au Bénin » pp. 135-161 in François Constantin et Christian Coulon, dir., *Religion et transition démocratique en Afrique*, op. cit. Les travaux de Denise Brégand sur l'islam dans le Nord du pays fournissent également des éléments sur les relations des musulmans à la politique. Voir Denise Brégand, « Des titans et des mosquées. Les *Alhadji* transporteurs de Parakou, héritiers des *Wangara* ? », *Islam et société au sud du Sahara*, n° 11, novembre 1997, pp. 39-53 et Denise Brégand, « Les Wangara du Nord-Bénin face à l'avancée du fondamentalisme : étude comparative à Parakou et Djougou », art. cit.

[70] Signalons les articles de Camilla Strandsbjerg, « Kérékou, God and the Ancestors : Religion and the Conception of Political Power in Benin », *African Affairs*, n° 99, 2000, pp. 395-414 et d'Albert de Surgy, « Le choix du monde spirituel comme espace public. L'exemple du Bénin », pp. 41-59 in André Corten et André Mary, éds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001.

[71] Il faut signaler que dans deux des études réunies dans un ouvrage analysant les enjeux et les conflits politiques au niveau local, le rôle des Églises chrétiennes est abordé. Thomas Bierschenk et Jean-Pierre Olivier de Sardan, éds., *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala, 1998, 296 p.

mythique »[72]. John Igué relève, lui, des « *forces rétrogrades* », parmi lesquelles le « *fondamentalisme chrétien de toute obédience qui se développe de façon extraordinaire, et par le biais duquel sont encadrées une bonne partie de la jeunesse et des femmes béninoises, en particulier dans les populations pauvres des villes. Les actions de ce fondamentalisme chrétien empêchent l'évolution correcte de la société autour de valeurs républicaines garantes de l'unité et de la cohésion nationale* »[73]. Bien entendu, ces remarques traduisent plus des jugements de valeurs et des positions de principe qu'elles ne sont le résultat d'un réel travail d'analyse ; elles ignorent que « *la permanence du fait religieux en Afrique n'a rien à voir avec la répétitivité qui serait propre aux sociétés traditionnelles* » et que la « *religion est une forme d'expression majeure et un des agents principaux du changement en Afrique noire* »[74]. Emanant d'observateurs béninois, impliqués dans la vie politique (le premier était l'un des animateurs du Parti communiste, le second fut ministre de l'Industrie entre 1998 et 2001), elles méritent cependant d'être relevées.

Dans son étude comparative sur la presse au Bénin et au Niger dans les premières années du changement démocratique, Marie-Soleil Frère souligne que, pour les journalistes béninois, « *"les croyances" ne sont pas considérées comme des menaces pour le processus de démocratisation* », tout en soulignant l'ambiguïté de leurs positions : « *ils affirment la nécessaire sécularisation de l'État, dénoncent la trop grande imbrication du politique et du religieux* », mais l'analyse de leurs écrits montre « *qu'ils n'échappent pas eux-mêmes à ce qu'ils dénoncent par ailleurs comme vaines superstitions et comme manipulations* »[75]. Elle déduit de son analyse des textes, tout en soulignant l'importance des articles consacrés aux pratiques occultes, que « *la tolérance religieuse constitue sans doute un élément favorable à*

---

[72] Philippe Noudjenoume, *La démocratie au Bénin : 1988-1993 : bilan et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 328. « *Cette invasion de l'irrationnel, du religieux sur le terrain politique est* », explique-t-il, « *liée à l'inculture, à la misère physique et morale d'une population en désarroi dont les seules références du salut demeurent l'au-delà, Dieu* » et « *on imagine mal une implantation démocratique définitive dans un corps social si celui-ci se trouve avec des mœurs et pratiques patriarcales ou moyenâgeuses, si les citoyens se trouvent pour l'essentiel dans l'inculture et l'analphabétisme* ».

[73] Il poursuit en dénonçant également « *l'intégrisme musulman qui recrute aussi ses adhérents dans le mêmes milieux pauvres des villes et développent les valeurs d'exclusion et d'intolérance* » ainsi que « *l'émergence des sectes spirituelles ou philosophiques d'origine étrangère [qui] ravagent aussi la jeunesse tout autant que le fondamentalisme chrétien ou l'intégrisme musulman* ». John Igué, « État et société face à la mondialisation de l'économie », in Paulin Hountondji, dir., *Economie et société au Bénin. D'hier à demain*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 168.

[74] Christian Coulon, « Religions et politique », in Christian Coulon et Denis-Constant Martin, dir., *Les Afriques politiques*, Paris, La Découverte, 1991, p. 88 et 95.

[75] Marie-Soleil Frère, *Presse et démocratie en Afrique francophone. Les mots et les maux de la transition au Bénin et au Niger*, op. cit., p. 399 et p. 355.

l'implantation de la démocratie dans ce pays où se côtoient paisiblement chrétiens, musulmans et adeptes du vaudou »[76].

L'analyse proposée par Mamoudou Gazibo n'est pas loin de cette dernière lecture mesurée. Il estime qu'« *au Bénin, la religion n'est pas porteuse d'un message antidémocratique* » et explique ce fait par deux éléments : d'une part, la coexistence de trois confessions religieuses, qui limite les prétentions hégémoniques de chacun de ces cultes et, d'autre part, « *l'utilitarisme démocratique que les pratiques de la période marxiste ont créé chez tous les religieux* », la démocratie constituant « *dès le départ, une alliée des religions en quête d'autonomie* ». Ainsi, les différentes confessions « *ont plus à gagner à évoluer dans le cadre démocratique qu'à le subvertir et c'est là une des conditions de cristallisation de la démocratie* »[77]. Le religieux n'apparaît pas davantage comme un obstacle à la consolidation démocratique pour Richard Banégas qui propose une analyse cependant plus ambitieuse de cette question. Evoquant surtout l'omniprésence du *vodun* dans les discours et les pratiques politiques, il s'intéresse à la place qu'il occupe dans la nouvelle configuration politique, ainsi que celle des représentations traditionnelles du pouvoir. La diffusion de vertus civiques passe par un relatif « *apprivoisement* » de l'occulte et de l'invisible, mais sans se traduire par un refoulement de ces imaginaires. Au contraire, c'est aussi paradoxalement par le bais de ces valeurs et de ces langages, *a priori* bien éloignés des principes attendus, que s'effectue le processus de « *domestication de la modernité démocratique* »[78].

Eléments conceptuels

Avant de présenter les concepts qui seront utilisés au long de ce travail, il me parait nécessaire de revenir sur la socialisation africaniste et politiste qui fut la mienne, pendant plusieurs années et qui, d'une certaine façon, est perceptible dans l'orientation même de cette étude. Je fais ici allusion à la fréquentation d'un ensemble de recherches, parfois disparates, qui visaient à appréhender le politique en Afrique selon d'autres voies que celles qui étaient alors la norme, en particulier en se plaçant du point de vue des acteurs subordonnés : ceux-ci ne faisaient pas que subir la domination des gouvernants, mais pouvaient développer leurs propres stratégies de contournement, de détournement, d'échappement. Pour saisir ces logiques, il fallait déplacer le regard et se placer à ce niveau d'observation. Influencé par la

[76] Ibid., p. 360.
[77] Mamoudou Gazibo, *La problématique de la consolidation démocratique : les trajectoires comparées du Bénin et du Niger*, op. cit., pp. 157-159.
[78] Richard Banégas, *La démocratie "à pas de caméléon". Transition et consolidation démocratique au Bénin*, op. cit., pp. 553-579.

sociologie historique et l'anthropologie, ce courant permit de renouveler largement l'étude des dynamiques politiques du continent, en rejetant les approches développementalistes ou dépendantistes[79]. Les recherches menées dans les années 1980 autour du « *politique par le bas* » ou des « *modes populaires d'action politique* » avec Jean-François Bayart, Christian Coulon, Achille Mbembé ou Comi Toulabor[80], complétées par l'étude des OPNI, les « *objets politiques non identifiés* », de Denis-Constant Martin[81], donnèrent lieu à un certain nombre de travaux, portés en particulier par la revue *Politique africaine*, créée au début de la décennie. Ces études traduisaient une prise en compte de l'historicité des sociétés, une volonté de dépasser les oppositions entre tradition et modernité, éléments endogènes et exogènes, ainsi qu'une attention particulière portée aux cultures politiques, aux représentations sociales ou aux identités. La volonté était aussi d'étudier le politique à partir de sites et d'objets dont on ne percevait pas jusque là la portée politique, comme les chansons, les fêtes ou les oeuvres artistiques. Afin d'éviter une coupure, que ces auteurs estiment d'ailleurs purement artificielle, entre le « haut » et le « bas », la réflexion put être précisée en termes d'« *énonciation* » ou d'« *invention* » du politique[82], et l'on insista alors plus sur les médiations et les langages politiques[83]. Le « *politique par le bas* » constituait bien un mode d'analyse des relations de pouvoir et de domination, qui privilégiait les logiques propres aux sociétés africaines et leur historicité. Des critiques furent émises, portant sur le bien fondé de l'approche ou jugeant finalement les résultats relativement décevants, en particulier au niveau de la production empirique, par rapport aux intentions initiales[84]. Dans ce cadre global, l'étude du religieux, plus exactement la sociologie politique du fait religieux, occupa dès le départ une position importante, presque uniquement d'ailleurs avec des études consacrées à l'islam[85]. Dans les années 1990, au fur et à mesure que cette approche semblait se

---

[79] Voir Jean-François Médard, « L'Afrique et la science politique », pp. 276-285 in Christian Coulon et Denis-Constant Martin, dir., *Les Afriques politiques*, op. cit. et Daniel Bourmaud, *La politique en Afrique*, Paris, Montchrestien, 1997, pp. 43-68.

[80] Voir Jean-François Bayart, « Le politique par le bas en Afrique noire », *Politique africaine*, n° 1, 1981, pp. 53-82 et Jean-François Bayart, Achille Mbembé et Comi Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire. Contribution à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992

[81] Denis-Constant Martin, « A la quête des OPNI. Comment traiter de l'invention du politique ? », *Revue française de Science politique*, 39 (6), décembre 1989, pp. 793-815.

[82] Jean-François Bayart, « L'énonciation du politique », *Revue française de Science politique*, 35 (3), juin 1985, pp. 343-373.

[83] Denis-Constant Martin, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, Paris, Karthala/IFRA, 1998, 301 p.

[84] Voir les remarques de Peter Geschiere, « Le politique en Afrique : le haut, le bas et le vertige », *Politique africaine*, n° 39, septembre 1990, pp. 155-160 et Peter Geschiere, « Le politique "par le bas". Les vicissitudes d'une approche » in Piet Konings, Wim Van Binsbergen et Gerti Hesseling, dir., *Trajectoires de libération en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, pp. 93-107.

[85] Sur l'islam Christian Coulon, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1988 et sur le christianisme Achille Mbembé, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris,

« normaliser », faute de nouvelles études de cas, et se « diluer », des recherches portant sur les expressions chrétiennes se développèrent plus nettement[86]. La maturation, la réalisation et l'orientation de ce travail ont été grandement influencées par cet ensemble de réflexions, d'approches et d'études sur les dynamiques politiques contemporaines en Afrique.

De la construction démocratique à la formation d'un espace public

Dès que l'on aborde la question de la démocratie se pose un problème évident de définition. La démocratie est-elle, selon une conception formelle et minimale, une simple procédure, un ensemble de techniques, une méthode de dévolution du pouvoir impliquant une participation populaire, ou bien correspond-elle à une culture, un ensemble de valeurs et de principes, voire un type de société ? Dans le premier cas, il est possible définir des règles et des critères précis[87], tandis que la seconde approche, plus ambitieuse[88], se laisse plus difficilement cerner. Les réflexions sur la construction démocratique posent aussi le même type de problème, en particulier avec les approches en termes de « *transition* » et de « *consolidation* ». Pour que ces concepts soient opérationnels, il importe de fixer des critères précis (des élections fondatrices, une alternance..) qui risquent de réduire la démocratie à sa seule dimension procédurale, car il est bien moins évident de mesurer ou quantifier ce qui relève de la culture démocratique. La réflexion risque alors de se limiter aux élites et aux arrangements institutionnels, ne prenant en compte les citoyens qu'au moment des consultations électorales. De plus, la vision linéaire, déterministe, qui en résulte, fixant des étapes à atteindre et des séquences précises (libéralisation / transition / consolidation), ne permet pas la prise en compte de dynamiques parfois ambiguës et paradoxales, de trajectoires heurtées, de situations où se mêlent et s'imbriquent des logiques anciennes et des nouveaux comportements. Or, il n'y a pas plus de fatalités démocratiques qu'autoritaires et les voies conduisant à la démocratie ne peuvent se réduire à des modèles uniques, d'ailleurs construits

---

Karthala, 1988, 222 p., ainsi que les textes réunis dans Jean-François Bayart, dir., *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993, 312 p.

[86] Comi Toulabor, « Mouvements religieux et processus de démocratisation au Ghana », pp. 263-278 in Jean-Pascal Daloz et Patrick Quantin, dir., *Transitions démocratiques africaines*, op. cit. ; Comi Toulabor, « Quand le diable lit la Bible. Nouvelles Églises, modernité et socialisation à Accra (Ghana) », pp. 27-49 in François Constantin et Christian Coulon, dir., *Religion et transition démocratique en Afrique*, op. cit. ; René Otayek, dir., *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, CEAN, 1999, 172 p.

[87] On trouve ici l'approche de Joseph Schumpeter : « *La méthode démocratique est le système institutionnel aboutissant à des décisions politiques dans lequel des individus acquièrent le pouvoir de statuer sur ces décisions à l'issue d'une lutte concurrentielle portant sur le vote du peuple* ». Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1963 (1ère ed. 1947), p. 367.

[88] « *Le régime démocratique est la forme de vie politique qui donne la plus grande liberté au plus grand nombre, qui protège et reconnaît la plus grande diversité possible* » écrit, par exemple, Alain Touraine. A. Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, op. cit., p. 25.

a posteriori. Pour ces différentes raisons, et malgré la diversité des approches, la « *transitologie* » qui, en particulier dans son versant africaniste, n'échappe pas à une visée développementaliste et téléologique, oubliant que la démocratie n'était pas l'objectif initial de tous les acteurs de ces processus, doit être abordée avec prudence, car elle ne permet pas de rendre compte de la complexité et de l'ambivalence des dynamiques. Les trajectoires suivies, tout au long des années 1990, par les États africains engagés dans des processus de changement politique, ont montré à la fois la diversité des évolutions (de l'approfondissement des expériences démocratiques aux guerres civiles, en passant par les restaurations autoritaires) et l'emprunt de voies multiples et paradoxales pour ceux, comme le Bénin, qui poursuivaient tant bien que mal leur expérience. C'est pourquoi, on suivra Denis-Constant Martin, lorsqu'il précise qu'« *il convient de laisser de côté, au moins pour un moment, le mot démocratie afin de se pencher sur les rapports effectifs du citoyen au gouvernement de sa cité et, indissociablement, sur les représentations qu'il se construit de cette cité, de ce gouvernement et de la place qu'il y occupe* »[89].

Pour ces raisons, on retiendra ici que la construction démocratique, en même temps qu'elle correspond à des mécanismes institutionnels, renvoie d'abord à la formation d'un espace public[90]. Cette approche que l'on préfère aussi, même si elle n'en est pas très éloignée, au concept de société civile fortement présente dans la littérature anglo-saxonne[91], semble avoir plusieurs avantages. D'abord, elle ne réduit pas la démocratie à un ensemble de procédures, en particulier électorales, comme c'est trop souvent le cas, et ne présuppose pas de coupure entre les élites et la population : l'espace public concerne à la fois la sphère étatique, la sphère politique et l'ensemble de la société ; il est un lieu d'interactions et de médiations entre les citoyens et le pouvoir. L'approche retenue permet de réintroduire les acteurs non étatiques, les mouvements sociaux et les citoyens, leurs mobilisations et leur participation étant un élément central de la démocratisation[92]. Celle-ci ne peut aboutir qu'avec

---

[89] Denis-Constant Martin, « Saisir les changements (I), de la "démocratie" à l'engagement du citoyen » in Denis-Constant Martin, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, op. cit., p. 9.

[90] Formation et non construction, car il est le résultat, non pas d'un projet conçu et mis en œuvre de manière délibérée, mais d'un processus inconscient et contradictoire. Voir la distinction proposée par B. Berman et J. Lonsdale entre la construction et la formation de l'État au Kenya. Bruce Berman et John Lonsdale, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*, London, James Currey, 1992.

[91] Voir, par exemple, John W. Haberson, Donald Rothchild et Naomi Chazan, eds., *Civil Society and the State in Africa*, Boulder/London, Lynne Rienner, 1994, 312 p.

[92] Pour Jean Grugel, « *Creating democracy means the elimination not only of authoritarian institutions but, just as importantly, of authoritarian social practices. (…) Democracy has to be seen to operate at the micro-level of social relationships, nor just at the macro-level of institutions* ». Jean Grugel, « Contextualizing democratization. The changing significance of transnational factors and non-state actors » in Jean Grugel, ed., *Democracy without Borders. Transnationalization and conditionality in new democracies*, Londres / New-York, Routledge, 1999, p. 12.

la participation de la population si, en son sein, des relais peuvent « embrayer » sur les transformations qui affectent le sommet. On peut ainsi considérer avec Christophe Jaffrelot que « *l'entreprise démocratique sera d'autant plus facilement couronnée de succès qu'elle trouvera dans la société des forces organisées propre à structurer l'espace public* »[93].

L'espace public s'oppose d'abord à l'espace privé, celui de la famille. Il constitue donc un espace collectif, mais il ne se limite pas à cela : il renvoie aux mobilisations et aux prises de paroles « *sur la place publique* » ; c'est un lieu où l'on peut exprimer une opinion critique. L'État y exerce son pouvoir de régulation, mais d'autres forces interviennent pour appuyer, contester ou limiter ce pouvoir : les organisations politiques, les mouvements syndicaux, les associations, les groupes culturels, la presse, les Églises. L'espace public constitue « *la scène sur laquelle s'expriment les opinions et les débats d'une société, le lieu où se vivent les rapports entre gouvernants et gouvernés* »[94]. C'est un lieu symbolique, qui relève de l'imaginaire, mais qui peut se matérialiser dans des lieux physiques, comme l'Assemblée nationale. C'est un lieu de conflit et de confrontation mais qui fonctionne sur un certain nombre de principes démocratiques : le pluralisme, la tolérance, la participation, le débat, la négociation, le compromis. Dans cette optique, les citoyens sont des individus qui ont la capacité et la possibilité de participer effectivement, selon différentes modalités, à cet espace public.

Réfléchir, à partir de cet idéal type de l'espace public - conçu comme le lieu où s'exerce la démocratie et où une communauté politique se constitue, plutôt qu'en termes de transition et de consolidation démocratique - paraît plus pertinent pour saisir les transformations qui se sont produites, et la façon dont le religieux a pu y contribuer. On retiendra la nécessité, pour que l'on puisse effectivement parler de démocratisation, de voir émerger un espace public pluraliste, auquel prennent part des citoyens, ou, si l'on préfère, qui permette la structuration d'une société civile forte et autonome.

Cultures et imaginaires politiques

Ce travail s'appuie, par ailleurs, sur l'idée que l'on ne peut réduire le politique à de l'instrumental ou du stratégique. Il est aussi question de culture, de symbolique[95],

[93] Christophe Jaffrelot, « Comment expliquer la démocratie hors d'Occident ? », in Christophe Jaffrelot, dir., *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d'Occident*, op. cit, p. 49.
[94] Pierre Bréchon, Bruno Duriez et Jacques Ion, dir., *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 287.
[95] Lucien Sfez, *La symbolique politique*, Paris, PUF, 1988, 128 p.

d'émotion[96], d'affects, de passion[97], de croyances, de valeurs, de pratiques culturelles. Il s'agit par là de souligner des manières d'appréhender les relations de pouvoir, les modes de légitimité, l'exercice de la domination ou les prises de décisions, complémentaires d'autres démarches.

Dans cette perspective, on pense au récent regain d'intérêt de la notion de culture politique, débarrassée de ses présupposés développementalistes et évolutionnistes. Mais, il convient de distinguer entre plusieurs approches, qui reposent sur des conceptions différentes. Ainsi, dans la démarche d'historiens, les cultures politiques « *constituent des ensembles cohérents traduisant une véritable vision du monde pour ceux qui adhèrent à leurs principes* »[98]. A chaque courant politique correspondrait alors une culture politique spécifique, caractérisée par l'homogénéité et la permanence. On retrouve ce lien étroit, mécanique, entre culture et groupe politique dans une approche politologique, qui insiste cependant sur les recompositions, mais qui « mesure » uniquement à partir de données quantitatives issues de sondages, les évolutions des cultures politiques[99]. Daniel Céfaï préfère ne pas s'enfermer dans une définition, mais souligne les traits communs à de nombreux autres travaux contemporains : une approche plus anthropologique et une démarche qualitative, une prise en compte de l'inscription de la culture politique « *dans des espaces et des temps, dans des lieux de socialisation et de sociabilité* » et un retour aux « *contextes d'expériences et d'activités* » des acteurs [100]. Dans cette optique, et en relevant les acquis d'un certain nombre de travaux africanistes[101], on retiendra tout l'intérêt d'une approche des cultures politiques, considérées comme des constructions historiques, ni immuables, ni étanches, mais dynamiques et en transformations permanentes, soumises à des logiques de métissage et d'hybridation.

On utilisera plus souvent dans ce travail les concepts de représentations ou d'imaginaires politiques. Le premier renvoie à la façon dont les individus se figurent les

---

[96] C'est à dire, « *tout état affectif qui s'écarte de ce degré zéro qu'est l'indifférence absolue envers un objet* ». Philippe Braud, *L'émotion en politique. Problèmes d'analyse*, Paris, Presses de la FNSP, 1996, p. 8.
[97] Pierre Ansart, *La gestion des passions politiques*, Lausanne, L'âge d'homme, 1983, 204 p.
[98] Serge Berstein, « Les cultures politiques à la fin du XXe siècle » in Serge Berstein, dir., *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, 1999, p. 391.
[99] Pierre Bréchon, Annie Laurent et Pascal Perrineau, dir., *Les cultures politiques des Français*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2000, 426 p.
[100] Voir en particulier l'introduction dans Daniel Cefaï, dir., *Cultures politiques*, Paris, PUF, 2001, pp. 5-31.
[101] En particulier Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, Paris, Presses de la FNSP/Karthala, 1988, 318 p. ; Denis-Constant Martin, *La découverte des cultures politiques. Esquisse d'une approche comparative à partir des expériences africaines*, Paris, CERI, 1992, 36 p. ; René Otayek, « Démocratie, culture politique, sociétés plurales : une approche comparative à partir de situations africaines », *Revue française de science politique*, art. cit. ; René Otayek, *Identité et démocratie dans un monde global*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2000, 228 p.

relations de pouvoir, aux significations qu'ils leur donnent[102]. Le concept d'imaginaire est assez proche de la notion de langage politique, si celle-ci ne se limite pas juste aux seules modalités d'énonciation du politique. Il offre un cadre d'interprétation du monde, constitue une matrice de compréhension des évolutions[103]. L'imaginaire circule, renvoie aux principes de fluidité et de dissémination. Un imaginaire peut-être commun à plusieurs cultures et transcender des frontières. Un même imaginaire est souvent partagé par le « *haut* » et le « *bas* » de la société, sans que l'on puisse distinguer une coupure, contrairement à ce que des approches de la société civile peuvent laisser parfois supposer, qui insistent sur la distinction entre des cultures politiques élitaires et populaires[104]. Il ne s'oppose pas à la réalité, mais est fabriqué par elle, et influe à son tour dessus. L'imaginaire joue « *un rôle central dans la formation de l'État et plus généralement dans la production du politique* »[105], et aussi du religieux.

Une approche en termes d'imaginaire paraît ici pertinente. Les transformations politiques intervenues au Bénin peuvent aussi s'appréhender en étudiant les changements observables au niveau des représentations que des individus ont du pouvoir et de l'autorité, ou bien en soulignant l'émergence de nouveaux imaginaires (de la transparence, de la responsabilité), tout en notant aussi la récurrence d'imaginaires anciens (liés à l'occulte[106]). De plus, avec le développement évangélique, un nouvel imaginaire va se diffuser dans les lieux de culte, mais aussi circuler par le biais de livres, de prêches, de cassettes, etc… Enfin, ce concept permet de rendre compte de l'imbrication du politique et du religieux, avec, par exemple, on le montrera, l'émergence de représentations associant étroitement la réussite du

---

[102] Une représentation est « *le produit et le processus d'une activité mentale par laquelle un individu ou un groupe reconstitue le réel auquel il est confronté et lui attribue une signification spécifique* », J.-C. Abric, « L'étude expérimentale des représentations sociales » in Denise Jodelet, dir., *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1993, p. 188.

[103] Dans un article sur le crash d'un avion au Cameroun en 1995, Gilles Séraphin montre comment un tel événement donne lieu à de multiples interprétations et à la mobilisation d'un imaginaire, en particulier occulte : « *Dévoiler l'imaginaire, sorte de matrice de perception et d'interprétation du vécu quotidien qui révèle et donne sens à toute sensation, pensée et événement, c'est plonger au cœur de la société, pour en extraire son mode de fonctionnement ; car c'est seulement en sachant comment les acteurs perçoivent et interprètent tout ce qui les entoure que l'on peut comprendre leurs attitudes, leurs stratégies, leurs désirs et leurs rêves* ». Gilles Séraphin, « L'interprétation du crash du "Nyong" comme révélateur des tensions politiques et de l'imaginaire », *Politique africaine*, n° 66, juin 1997, p. 126.

[104] Cette vision est défendue par Naomi Chazan qui distingue deux dimensions dans les cultures politiques africaines : une liée aux élites, l'autre plus populaire. Naomi Chazan, « Between Liberalism and Statism : African Political Cultures and Democracy », pp. 59-97 in Larry Diamond, ed., *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Boulder/London, Lynne Rienner, 1994.

[105] Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 231.

[106] Stephen Ellis et Gerrie ter Haar insiste sur l'existence d'une croyance centrale en Afrique, celle d'un continuum entre le monde visible et l'univers invisible, d'où la nécessité pour les hommes politiques de se protéger et de recourir à des pouvoirs spirituels. Stephen Ellis et Gerrie ter Haar, « Religion and politics in Sub-Saharan Africa », *The Journal of Modern African Studies*, 36 (2), 1998, pp. 175-201.

processus de transition démocratique à une intervention divine et à un miracle, ce que la formule « *Dieu aime le Bénin* » exprime. Comprendre les changements politiques intervenus, ainsi que les mutations religieuses, nécessite donc de s'intéresser aussi aux représentations qui en ont résulté au niveau des individus et aux imaginaires qui les ont accompagnés.

Communauté et individu : questions d'identité

Que l'on traite du religieux ou du politique, surgit nécessairement la question de l'identité, et il n'est pas surprenant de voir ce concept utilisé ici. On n'insistera pas sur sa grande ambiguïté et les multiples lectures auxquelles il a donné lieu, dans l'ensemble des sciences sociales, et en particulier en science politique depuis plusieurs années. On retiendra ici une conception dynamique et plurielle : les identités ne sont pas immuables[107], elles se construisent dans le relationnel, chaque individu ne peut être enfermé dans une seule identité. « *L'identité est un mode de relation affectif de l'individu à son environnement : chaque individu est donc doté de plusieurs identités potentielles à partir desquelles il va afficher, dans une situation donnée, en fonction de ses objectifs, de ses stratégies et des réseaux dans lesquels il opère, une identité, voire un jeu d'identités composites* »[108]. Ainsi, « *l'identification qu'effectue un acteur social est toujours contextuelle, multiple et relative* » [109].

Dans la question identitaire, deux aspects méritent d'être précisés par rapport à notre sujet. D'abord, il convient de ne pas considérer *a priori* toute éventuelle mobilisation communautaire, en particulier ici religieuse, comme un signe d'échec de la démocratisation. Au lieu d'être approchées en termes de dangerosité et d'instabilité, les identités et les mobilisations communautaires doivent être appréhendées comme des phénomènes modernes, banalisées et considérées comme constituant « *des paramètres ordinaires du politique* », en situation de transition[110], voire comme pouvant éventuellement être des vecteurs de démocratisation[111]. Il importe cependant de ne pas lire la réalité africaine à partir du seul

---

[107] « *L'identité n'est pas un état : les identités ne sont ni immanentes ni immuables : elles sont des constructions dont les fondations et les superstructures sont déterminées par les situations dans lesquelles elles sont érigées, par les rapports de pouvoir qui sont alors noués et les efforts entrepris pour les modifier. (...) L'identité, loin d'être un état qui caractériserait un isolat, est un construit évolutif* ». Denis-Constant Martin, « Le choix d'identité », *Revue française de Science politique*, 42 (4), août 1992, p. 583.

[108] Denis-Constant Martin, *La découverte des cultures politiques. Esquisse d'une approche comparative à partir des expériences africaines*, op. cit., p. 19

[109] Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, op. cit., p. 98

[110] René Otayek, « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'État : y a-t-il une "exception" africaine ? », *Autrepart*, n° 10, 1999, pp. 5-22.

[111] « *La division de la société en communautés ethniques et religieuses peut donc être un atout pour la démocratie lorsque les élites communautaires y voient un moyen de résoudre leurs conflits de façon pacifique* » même si « *au-delà d'un certain seuil, les antagonismes entre communautés religieuses, linguistiques, etc. bloquent cependant la bonne marche des institutions et font peser l'hypothèque de la violence, rendant toute*

prisme communautaire, mais de s'intéresser aussi aux dynamiques d'individualisation, qui se développent sur le continent, et qui correspondent à un processus « *de prise de distance, objective et subjective, de la personne vis-à-vis de ses inscriptions et déterminations sociales* »[112], allant de pair avec des mécanismes de recompositions des solidarités communautaires. Cette dimension paraît importante dans le succès rencontré par les mouvements évangéliques et pentecôtistes. Dès lors, il faut s'intéresser aux trajectoires personnelles, aux parcours individuels des convertis, aux stratégies élaborées par les acteurs[113], dont les attitudes et les comportements ne sont jamais totalement déterminés par les groupes auxquels ils appartiennent, y compris dans le cadre de structures religieuses pouvant avoir une prétention totalisante et exclusiviste. Poser la question identitaire conduit alors à étudier l'articulation entre des trajectoires individuelles et des dynamiques communautaires, en prenant soin de ne pas enfermer les convertis dans leur seule appartenance chrétienne.[114]

Les articulations entre le religieux et le politique

Dans une perspective classique de la sociologie religieuse, depuis Max Weber, on considérera que le religieux peut être un vecteur de changement, que les croyances, et les pratiques, peuvent participer à, ou médiatiser, des transformations sociales et politiques, même si un tel processus ne répond pas nécessairement à un projet explicite, mais se produit de manière indirecte et involontaire. Pour ce faire, il faut d'abord appréhender le fait religieux « *pour ce qu'il est fondamentalement, à savoir un fait social, objet de connaissance sociologique, et non le monopole exclusif du théologien* »[115]. Ensuite, on admettra que le politique et le religieux ne forment pas deux univers séparés, mais sont réunis par des relations complexes et des influences réciproques car, comme le précise Patrick Michel, « *tous deux concourent à structurer des univers de sens, différents les uns des autres, mais en*

---

forme de démocratie impossible ». Christophe Jaffrelot, « Comment expliquer la démocratie hors d'Occident ? », art. cit. p. 55.

[112] Alain Marie, « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine », in Alain Marie, éd., *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997, p. 73.

[113] c'est-à-dire aux « *procédures mises en œuvre (de façon consciente ou inconsciente) par un acteur (individuel ou collectif) pour atteindre une, ou des, finalités (définies explicitement ou se situant au niveau de l'inconscient), procédures élaborées en fonction de la situation d'interaction, c'est-à-dire en fonction des différentes déterminations (socio-historiques, culturelles, psychologiques) de cette situation* ». Carmel Camilleri et al., *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, 1990, p. 24.

[114] Et donc en les considérant aussi comme des « *acteurs pluriels* ». Voir Bernard Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998, 271 p.

[115] François Constantin et Christian Coulon, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », in François Constantin et Christian Coulon, dir., *Religion et transition démocratique en Afrique*, op. cit., p. 10.

constant rapport de recouvrement et d'emboitement, de complémentarité et d'opposition, voire de juxtaposition. Le religieux comme le politique sont parties prenantes d'une matrice commune, au sein de laquelle s'organise leur mise en relation, qui fonctionne pour l'essentiel sur la base de redistributions ponctuelles et de recharges réciproques »[116]. Il apparaît aussi que les modalités d'intervention du religieux en politique sont plurielles et qu'il n'y a pas d'orientations politiques intrinsèques à une religion. En fonction des circonstances et des acteurs, des usages politiques différenciés des mêmes représentations religieuses peuvent être faits[117].

Les relations entre le religieux et le politique ne doivent également pas être appréhendées uniquement en termes d'instrumentalisation, de manipulation ou de relations clientélaires, même s'il convient de ne pas négliger ce qui relève des stratégies élaborées par les acteurs politiques lorsqu'ils cherchent à conquérir ou à se maintenir au pouvoir : le religieux est aussi un instrument de légitimation, comme les exemples des relations entre N. Soglo et le *vodun* et, plus tard, entre M. Kérékou et la nébuleuse pentecôtiste, le montreront. De même, certains leaders chrétiens en souhaitant s'impliquer plus fortement dans l'espace public, à partir du milieu des années 1990, ont des objectifs précis de visibilité ou d'accès aux ressources que procure la proximité avec le pouvoir. Mais il semble, dans le processus auquel je vais m'intéresser dans cette étude, que le religieux joue d'abord au niveau de la culture politique et de l'imaginaire. L'intervention du religieux dans l'espace public renvoie à la fois à l'implication d'institutions et d'acteurs précis, à l'organisation de manifestations, mais aussi à la circulation de représentations, à la diffusion d'imaginaires et de valeurs, à l'emploi de langages religieux.

Hypothèses de recherche

Une fois précisés ces différents outils conceptuels, et en appui sur les réflexions théoriques développées précedemment, il est possible d'émettre plusieurs hypothèses de recherche complémentaires, qu'il s'agira de vérifier au cours de cette étude.

- Le processus démocratique a été accompagné d'un retour du religieux dans la sphère publique. Ce réinvestissement a pris des formes multiples et a impliqué différents acteurs (Église catholique, responsables *vodun*…). Il a contribué à la formation du nouvel espace

[116] Patrick Michel, *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 99.

[117] « *La religion apparaît bien, d'un point de vue sociologique, comme un instrument de jeux de pouvoir susceptible d'être réquisitionné aussi bien au service de pouvoirs conservateurs ou réactionnaires qu'au service de la contestation de l'ordre politique et de la libéralisation* ». François Constantin et Christian Coulon, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », art. cit., p. 13.

public pluraliste, en particulier par la diffusion d'un imaginaire associant la réussite pacifique du processus à une intervention divine ou à l'effet d'un miracle. Une lecture religieuse des transformations politiques a contribué à les médiatiser, à renforcer leur légitimité, à rendre crédible le changement politique. Le religieux fonctionne alors plus comme un langage, comme une grille d'interprétation, donnant un sens au changement politique, que comme un instrument de mobilisation ou de structuration de clivages partisans.

- Le développement du pentecôtisme constitue un phénomène moderne, participant de recompositions sociales, lié à des dynamiques locales, tout en étant connecté à des phénomènes transnationaux. L'expansion des nouvelles expressions chrétiennes n'est, en elle-même, ni un signe de l'échec de la démocratisation, ni un obstacle au processus politique en cours.

- Les dynamiques politiques et religieuses qui ont marqué les années 1990 peuvent être étudiées en parallèle. Au-delà de l'évidente concomitance de ces évolutions, il existe des traits communs, des influences réciproques, des affinités, qui ne doivent cependant pas être appréhendés en termes de causalité ou de dépendance mécanique. Ces affinités sont perceptibles, par exemple autour de thématiques comme l'individualisation ou la prise de parole. L'expansion pentecôtiste participe de l'ouverture de l'espace public, s'inscrit dans le contexte de libéralisation, traduit aussi des désillusions et des attentes politiques. Des représentations, puis des procédures évangéliques, ont orienté la symbolique et, plus marginalement, avec l'accession d'un converti au pouvoir, l'action politique.

- L'influence politique du pentecôtisme n'est ni certaine, ni univoque, elle doit être appréhendée à plusieurs niveaux, en tenant compte de la diversité et de la fluidité qui caractérisent ces processus et en fonction des usages différenciés et ambivalents que font différents acteurs (pasteurs, hommes politiques, fidèles) de leur appartenance religieuse. La contribution de ces expressions chrétiennes à la formation d'un espace public peut alors se réaliser selon des modalités contradictoires et paradoxales.

Démarche de recherche et éléments méthodologiques

Avant de détailler précisément les conditions dans lesquelles le travail de terrain a été effectué et les outils méthodologiques utilisés, il me paraît nécessaire d'apporter quelques précisions sur la démarche qui a guidé l'ensemble de ce travail.

La démarche globale

L'analyse des interactions entre le religieux et le processus démocratique implique à la fois d'étudier les dimensions religieuses du politique (repérables dans la symbolique, dans la

légitimation ou dans l'action des gouvernants) et aussi d'effectuer une sociologie politique du religieux (par exemple au niveau du mode de pouvoir au sein des Églises). Le choix a été fait ici de s'intéresser à l'ensemble des institutions et des acteurs (les Églises et leurs leaders, les fidèles, les hommes politiques et les gouvernants) impliqués dans ces relations. Pour appréhender ces différents aspects, il a semblé nécessaire de recourir à un pluralisme méthodologique. La démarche suivie est donc pluridisciplinaire : elle vise à proposer une réflexion de science politique en s'appuyant aussi sur des instruments privilégiés dans d'autres disciplines comme la sociologie ou l'anthropologie, tels que l'observation de type ethnographique ou la réalisation d'entretiens biographiques et de récits de vie. Il s'agit aussi d'éviter un enfermement dans un cadre théorique, mais d'accepter d'emprunter des méthodes et des outils intellectuels à différents courants et disciplines pouvant offrir un éclairage particulier sur le développement des dynamiques religieuses[118].

Cette étude n'est pas en tant que telle une analyse comparative, en ce sens que le travail se limite à un unique terrain. Cependant elle possède une telle dimension, non pas tant parce que le suivi de différentes Églises pourra permettre, par exemple, de mettre en lumière la diversité de leurs influences politiques, mais, surtout, parce que l'on essaiera de recourir tout au long de ce travail à une démarche qui se veut tout de même comparative. Autrement dit, si l'on cherchera à bien contextualiser et privilégier les dynamiques locales, il sera nécessaire de se référer régulièrement, en particulier dans les deux dernières parties, à des études menées sur d'autres terrains, mais concernant des mouvements identiques ou similaires à ceux suivis au Bénin. Un premier niveau comparatif est constitué par des analyses portant sur l'expansion des mouvements pentecôtistes dans des pays africains voisins, ou peu éloignés, du Bénin, comme le Nigeria, le Ghana ou, plus marginalement, le Togo ou le Burkina-Faso. Le développement de ces Églises a été plus précoce dans les pays anglophones et a précédé d'une à deux décennies les phénomènes observables par la suite dans d'autres États. Du fait aussi d'une tradition universitaire plus favorable à l'étude du religieux dans les milieux anglo-saxons, on dispose d'un certain nombre d'études, réalisées par des chercheurs étrangers mais aussi nationaux. L'intérêt de ces travaux est encore renforcé par le fait que bien souvent les Églises qui se sont diffusées au Bénin soit ont transité et se sont d'abord implantées dans ces pays, soit, pour un nombre croissant d'entre-elles, y ont été créées. Enfin, la question de la construction démocratique s'est, selon des modalités souvent différentes,

[118] Véronique Boyer relève « *les préoccupations analogues* » de sociologues, anthropologues ou politologues ayant travaillé sur le pentecôtisme en Amérique latine, malgré des approches, et des conclusions, différentes. Véronique Boyer, « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, janvier-mars 1997, pp. 33-47.

posée à peu près dans la même période. Ensuite, il faut élargir la comparaison à une autre zone, sur laquelle on dispose désormais d'un nombre important de travaux : l'Amérique latine. La progression des expressions évangéliques y a été à ce point massive que certains se sont interrogés pour savoir si tout le sous-continent n'était pas en train de devenir protestant[119]. C'est surtout à la suite de l'entrée en politique, au Guatemala et au Brésil puis dans d'autres pays, d'évangéliques et de pentecôtistes, à partir du milieu des années 1980, que l'interrogation sur l'influence politique de ces courants est devenue récurrente dans la littérature. De récents ouvrages se sont d'ailleurs essayés à une mise en parallèle des évolutions chrétiennes contemporaines en Afrique et en Amérique latine[120].

Cette recherche possède ensuite une dimension empirique forte. Elle repose sur un travail de terrain relativement long, effectué en particulier à Cotonou auprès de différentes communautés religieuses. Elle mêle ainsi une étude micro-sociale, autour de sites d'observation comme des Églises particulières, des cérémonies religieuses spécifiques, des manifestations politiques précises, des trajectoires individuelles, et une approche plus macro-sociale, en cherchant à appréhender les reconfigurations des liens entre le politique et le religieux à un niveau plus global. On a privilégié une approche relativement ouverte qui permettait aussi bien d'étudier des objets identifiés politiquement comme les tracts, les meetings, et des sites moins explicitement reconnus comme politiques tels que les chansons (qui ont accompagné la transition démocratique ou qui ont circulé dans la mouvance chrétienne), les œuvres artistiques et la littérature populaire religieuse (comme les témoignages de conversion)[121], à partir du moment où tous ces éléments pouvaient s'avérer utiles.

Une autre orientation qui apparaîtra de plus en plus manifeste à la lecture des chapitres qui vont suivre est liée à l'importance accordée aux convertis dans le fil de l'analyse. On sait que trop souvent, si ce n'est systématiquement, les analyses sur le rôle du religieux dans les transitions politiques se limitent à la participation d'institutions ou d'acteurs bien identifiés (dans le cas béninois on peut penser à l'archevêque catholique de Cotonou, Mgr de Souza) ou

[119] David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant ? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press, 1990 et David Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell, 1990.

[120] André Corten et Ruth Marshall-Fratani, eds., *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, London, Hurst & Co, 2001, 311 p. et André Corten et André Mary, éds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001, 368 p.

[121] Sur ces textes religieux et la lecture politique que l'on peut en faire, voir Stephen Ellis et Gerrie Ter Haar, « Religion and politics in Sub-Saharan Africa », art. cit.

aux relations qui se nouent entre le pouvoir et certaines communautés religieuses[122]. En général, trop peu d'attention est accordé aux fidèles, à leurs trajectoires, leurs motivations, leurs pratiques religieuses ou leurs représentations politiques, au nom d'une vision unanimiste (les fidèles se trouvant dans une relation totale de subordination à leurs leaders religieux et adoptant des opinions et des comportements uniformes). On se situera dans une démarche très éloignée de ces présupposés en s'intéressant à la façon dont les convertis vivent leur appartenance religieuse et à la signification qu'ils en donnent, en essayant d'approcher leurs relations au politique et leurs représentations de la démocratie. Pour ce faire, il faudra s'intéresser à la religion telle qu'elle est vécue, à ses multiples « *formes sensibles* »[123], et procéder, on y reviendra, par observations et entretiens. C'est donc à travers une démarche qualitative, préférée ici à une approche plus quantitative, que l'on pourra approcher ces vécus et ces significations. Ce type d'enquête est par ailleurs plus à même saisir la diversité, l'ambivalence, la mobilité, la complexité, tant des dynamiques politiques que religieuses.

Reste posée la question du positionnement du chercheur à l'égard de son objet d'étude[124]. Peut-être plus encore que lorsque la recherche porte sur d'autres sujets, cette interrogation est prégnante dans l'analyse des phénomènes religieux. Pourtant, « *il faut d'abord poser une condition méthodologique de départ : le travail en terrain religieux n'est pas plus facile, ni plus difficile que sur tout autre terrain, plus précisément il n'a pas à être considéré à part* »[125]. Quelle attitude suivre alors ? Faut-il adopter une position d'« *athéisme méthodologique* », selon l'expression de P. Berger[126], chercher à préserver une « *neutralité*

---

[122] Ruth Marshall insiste justement sur la nécessité de ne pas limiter l'analyse aux seules élites religieuses : « *when confronted with the problem of democratisation, many researchers concentrate on the narrow sphere of elite politics, considering the church only in its institutional sense, focusing on leaders' statements, and the churches' place in a vaguely defined "civil society". Churches are expected to take on a role similar to that of human rights groups, and little attention is paid to the huge body of believers, to popular forms of Christian beliefs and practice. (…) The churches' role in political change is analysed in terms of leaders' public statements concerning government actions, party politics, public and political morality – a discourse which is often inaccessible to the majority of the population, but is rather directed to an elite and international audience* ». Ruth Marshall, « "God is Not a Democrat" : Pentecostalism and Democratisation in Nigeria », in Paul Gifford, ed., *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, op. cit., p. 240.

[123] « *Les religions ne relèvent pas seulement (ni peut-être principalement) d'attachement à des valeurs, d'opinions, de façons de dire ; elles constituent aussi (et peut-être surtout) des façons de faire, des traditions festives, le goût de sonorités, d'éclairages, d'images…des préférences esthétiques, une affectivité…mais aussi des pratiques domestiques, relationnelles, des façons de se vêtir, de se nourrir, un rapport au corps… en un mot des cultures !* ». Françoise Lautmann, « Des formes sensibles de la religion », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 111, juillet/septembre 2000, p. 5.

[124] Sur ce sujet, voir les contributions réunies dans Yves Lambert, Guy Michelat et Albert Piette, *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, 256 p.

[125] Albert Piette, « Le fait religieux : détour, contour, retour » in Yves Lambert, Guy Michelat et Albert Piette, *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, op. cit., p. 40.

[126] « *Toute enquête en matière religieuse qui se limite à ce qui est empiriquement saisissable doit nécessairement se situer dans la perspective d'un athéisme méthodologique* ». Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, op. cit., p. 166.

métaphysique » totale ou, au contraire, procéder à une « *conversion méthodologique* »[127] ? Le cas de la conversion de Benetta Jules-Rosette, lors de son enquête menée au milieu des années 1970 au Zaïre et en Zambie, auprès d'une Église prophétique locale, l'Église apostolique de John Maranke, est une situation extrême. Bien qu'il y ait eu une certaine pression du milieu local, cette conversion relevait plus d'un choix personnel, que d'une posture méthodologique, même si elle pu faciliter les conditions de son travail[128]. Puisqu'il s'agissait ici surtout d'étudier les effets politiques et sociaux de l'appartenance à un mouvement chrétien, et non pas de vivre une expérience personnelle, une telle démarche ne s'imposait pas. Mais, s'il faut tendre à maintenir une stricte délimitation entre ses jugements et le travail de recherche, il apparaît illusoire de prétendre à une totale neutralité. L'essentiel demeure en fait de témoigner d'une curiosité et d'un intérêt, de faire preuve d'une empathie pour les groupes étudiés, ainsi que de prendre au sérieux les phénomènes observés et les opinions recueillies.

Eléments méthodologiques

Puisque ce travail repose sur une étude empirique, il convient maintenant d'apporter des éclairages sur les outils utilisés et sur le déroulement de l'enquête. Dans le cadre de cette recherche, j'ai effectué trois séjours, de durée variable, au Bénin, mais c'est surtout au cours du dernier qu'un travail approfondie a été mené auprès de différents groupes chrétiens[129].

Quelques mois après la réalisation d'un mémoire de DEA, qui constituait une première approche des liens entre le changement politique et le religieux[130], je me rendis au Bénin pour un premier séjour d'une durée de deux mois (janvier-mars 1995), qui me donna l'occasion de m'intéresser à l'ensemble du paysage religieux, d'en avoir une vue globale, et de collecter de plus amples renseignements sur les liens avec le politique. Je procédai à un certain nombre d'entretiens auprès de responsables de différents cultes et de quelques acteurs politiques. C'est à ce moment que je pus observer, parmi les nombreuses dynamiques religieuses qui affectaient le pays, l'influence croissante que semblaient prendre, surtout en milieu urbain, les

---

[127] Pour un débat entre ces différentes attitudes, voir plusieurs des articles réunis dans Jan Platvoet, James Cox et Jacob Olupona, eds., *The Study of Religion in Africa: past, present and prospects*, Cambridge, Roots & Branches, 1996, 393 p.

[128] Voir Bennetta Jules-Rosette, « The conversion experience, the apostles of John Maranke », *Journal of Religion in Africa*, 7, 1976, pp. 132-164.

[129] Le premier séjour a bénéficié d'une aide financière du CREPAO (Université de Pau et des pays de l'Adour) et le second de l'IRD (ex-ORSTOM). Le troisième correspondait à une affectation en tant que coopérant, auprès de l'IRD, en partenariat avec le Centre béninois de la recherche scientifique et technique (CBRST). Ces différents séjours ont été rendus possible grâce au soutien de Christian Coulon, François Constantin et, tout particulièrement, Jean-Claude Barbier.

[130] Cédric Mayrargue, *Religions et changement politique au Bénin*, mémoire de DEA d'Études africaines, Bordeaux, CEAN / Université Bordeaux I, 1994, 117 p.

mouvements évangéliques. J'assistai en particulier à plusieurs croisades d'évangélisation. C'est à l'occasion de l'élection présidentielle de mars 1996 que je suis retourné sur place l'année suivante. Pendant un mois, je pus assister à la campagne de l'entre deux tours, au déroulement des opérations de vote et à la période de tension qui, pendant plusieurs jours, précéda la proclamation des résultats et l'acceptation par le président sortant, N. Soglo, de sa défaite. Ce fut l'occasion d'observer de l'intérieur un moment fort de la vie politique béninoise, d'autant plus intéressant que c'est en converti que l'ancien dictateur, M. Kérékou, accédait de nouveau au pouvoir, multipliant, dans ses discours, les citations bibliques. Enfin, en 1997-1998, je passai dix-huit mois au Bénin, la moitié de ce temps étant en grande partie consacrée à mon travail de terrain. Tout en poursuivant des investigations sur l'ensemble du champ religieux et en rencontrant des acteurs politiques, je pus alors mener une étude beaucoup plus approfondie des dynamiques chrétiennes, en particulier en sélectionnant trois groupes pentecôtistes actifs à Cotonou, témoignant de la diversité qui anime cette nébuleuse : l'Église de Pentecôte au Bénin (EPB), la Mission internationale d'évangélisation et de réveil spirituel (MIERS) et l'Église Sagesse de Dieu en Christ (ESDC), qui constituent mes principaux sites d'observation[131]. Comme je le montrerai dans la deuxième partie, le choix de ces trois structures se justifie par des critères précis, mais est également lié à des raisons plus subjectives, à des rencontres ou des facilités obtenues.

Plusieurs instruments ont été utilisés : la collecte de documents, l'observation et l'entretien. J'ai essayé d'abord de repérer les travaux scientifiques produits localement, et auxquels je ne pouvais accéder depuis la France. De façon générale, il faut reconnaître la quasi-inexistence de publications scientifiques (hors travaux universitaires) éditées sur place, à l'exception de quelques ouvrages, de rares revues qui n'ont connu que peu de numéros et, surtout, de publications émanant d'ONG locales ou de fondations étrangères[132]. J'utiliserai cependant ponctuellement un certain nombre de mémoires réalisés par des étudiants de l'Université nationale du Bénin, dans différentes disciplines des sciences sociales, qui témoignent d'un potentiel de recherche non négligeable. Une source importante est, par ailleurs, constituée par la presse écrite. De multiples quotidiens et hebdomadaires ont vu le jour au cours des années 1990, témoignant de la vitalité de la presse locale, mais aussi de ses

[131] L'accueil et la disponibilité des responsables, des pasteurs et des fidèles de ces trois structures ont grandement facilité la réalisation de ce travail. Ces mouvements sont présentés en détail dans le chapitre 4. Afin de ne pas trop alourdir le texte, j'utilise fréquemment leur seul sigle pour les désigner.

[132] Preuve bien réelle de cette « *extraversion scientifique* » dénoncée régulièrement par le philosophe Paulin Hountondji. Voir Paulin Hountondji, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 1997, 300 p.

problèmes structurels, en particulier la dépendance économique, qui pèsent sur le respect des échéances de publication ou sur la qualité rédactionnelle. Ces journaux fournissent cependant une importante source d'informations, non seulement pour suivre l'actualité politique, mais aussi religieuse, les grands événements qui touchent les principales confessions y étant régulièrement abordés. Dans le même ordre d'idées, il faut signaler les dépêches quotidiennes de l'*Agence Bénin-Presse* et les informations collectées auprès du Service cultes et coutumes du ministère de l'Intérieur. Enfin, une importante catégorie de documents est constituée de sources primaires : documents officiels, publications et déclarations émanant de partis politiques, contributions écrites à la Conférence nationale, tracts recueillis pendant la campagne électorale de 1996, etc.. Mais, ce sont surtout des documents provenant de la sphère chrétienne qui ont été collectés et analysés : ouvrages, brochures, fascicules d'évangélisation, journaux et bulletins d'Églises… Des statuts et des constitutions d'Églises, des comptes-rendus et les actes de certaines réunions ont également été recueillis, en particulier auprès de la principale organisation regroupant des mouvements évangéliques et pentecôtistes, le Conseil des Églises protestantes et évangéliques du Bénin (CEPEB).

J'ai mené auprès des trois mouvements religieux sélectionnés, un travail d'observation, que l'on peut éventuellement qualifier de « participante », dans la seule mesure où j'ai assisté à de nombreux cultes, veillées de prière et autres manifestations organisées régulièrement par ces structures (rassemblements annuels, campagnes d'évangélisation) et qu'il m'est arrivé de me rendre dans ces assemblées en dehors de toute cérémonie. Cette pratique de l'observation est surtout nécessaire pour repérer ce qui se dit, ce qui se montre et ce qui se fait lors de ces réunions, tant au niveau des officiants, de l'encadrement de l'Église que des fidèles. Elle a aussi une autre fonction, non négligeable, celle de témoigner de son intérêt pour les manifestations observées, et de faciliter la prise de contact. J'ai suivi par ailleurs de nombreuses autres manifestations proposées par différentes Églises, souvent des croisades d'évangélisation, des « *séminaires* », des « *programmes spéciaux* », animés par des pasteurs africains, en particulier nigérians, ainsi que plusieurs grands rassemblements inter-dénominationnels à Cotonou et, épisodiquement, à Porto-Novo.

Enfin, les entretiens constituent la base de ce travail. Il faut distinguer une première catégorie qui comprend ceux effectués avec des responsables des principales confessions religieuses présentes au Bénin (*vodun*, islam, catholicisme, méthodisme, christianisme céleste), au cours desquels il était surtout question de leurs relations au politique et de leur positionnement par rapport à l'expansion évangélique, et ceux réalisés avec des acteurs politiques. D'autres ont été effectués avec un certain nombre de responsables de la nébuleuse

évangélique (les dirigeants des grandes fédérations inter-dénominationnels, des pasteurs ayant développé des réflexions sur le politique, etc…). Enfin, j'ai interrogé de manière plus systématique, parfois à plusieurs reprises, les fondateurs et/ou les responsables actuels de l'EPB, de la MIERS et de l'ESDC, à la fois pour obtenir des éléments d'information (sur l'histoire, le développement, l'organisation, les activités de leur mouvement) et pour discuter de leurs représentations et relations au politique.

Mais, c'est surtout auprès d'adeptes de ces trois mouvements que j'ai réalisé des entretiens approfondis, de type semi-directif[133]. Il s'agissait d'entretiens biographiques, visant à recueillir des récits de vie, des histoires individuelles, autour de l'expérience de la conversion. Ils se déroulaient en deux séquences successives[134]. La première cherchait à appréhender les trajectoires des convertis, à retracer leurs parcours religieux, souvent complexes et chaotiques, à le mettre en relation avec des épisodes de leur vie, à saisir les motivations et les raisons de leurs choix religieux, à les faire parler de leur croyance et de leur pratique… La seconde partie de l'entretien était axée autour de questions visant à apprécier leurs représentations de l'autorité et du pouvoir, leurs conceptions et leurs opinions de la démocratie, leurs jugements sur M. Kérékou, à mesurer leur implication et leur participation électorale… Dans ce travail, j'utiliserai ainsi, par le biais de citations, une vingtaine d'entretiens, qui n'ont pas une prétention de représentativité, qui ne revendiquent pas une valeur statistique, mais qui ont à voir avec des trajectoires, des comportements et des représentations individuels, participant plus largement de dynamiques collectives. J'ai essayé tout de même de respecter la diversité que l'on peut observer *a priori* en termes de composition sociologique, en interrogeant des femmes et des hommes, essentiellement âgés de 20 à 40 ans. Il s'est avéré, au fur et à mesure des entretiens qu'en ce qui concerne, par exemple, les dates d'arrivée à Cotonou, la position familiale ou l'activité professionnelle, je parvenais à obtenir une palette assez large de situations. Le recours à l'entretien m'a paru préférable au questionnaire, en particulier pour saisir ce qui a trait aux représentations, et pour pouvoir rendre compte en termes émiques de ces trajectoires[135]. Bien entendu, l'utilisation de

[133] Ces entretiens se sont déroulés, à la convenance des personnes, en français ou en langue fon ou gun. Dans ces cas, rares, j'ai du passer par l'intermédiaire d'un interprète, comme cela avait aussi été le cas avec les leaders *vodun*. Je remercie pour leur disponibilité et leur aide précieuse Luc Assogba et Théodore Hounkpatin. Certains de ces entretiens ont été enregistrés sur cassette, puis retranscrits, pour d'autres j'ai procédé par prise de note. Ils se sont déroulés le plus souvent au domicile des personnes, quelquefois dans les lieux de culte, alors vides. La liste complète de tous les entretiens se trouve en annexe. Je n'indique les références précises de chaque entretien qu'à la première citation dans le texte.

[134] Voir le guide d'entretien en annexe.

[135] Ce qui signifie que « *the observer must initially suspend judgment by allowing the believers being studied the right to express matters in the terms they think appropriate* ». Voir Stephen Ellis et Gerrie Ter Haar, « Religion and politics in Sub-Saharan Africa », art. cit., p. 182.

cet instrument pose de nombreux problèmes sur lesquels je reviendrai ultérieurement[136], mais il faut donner quelques précisions sur le choix des interlocuteurs. A chaque fois, j'ai proposé, à l'issue d'un culte auquel je venais d'assister, à des personnes de les rencontrer ultérieurement, en leur explicitant rapidement ma démarche. Dans le cas de l'EPB, il m'est arrivé de me présenter au terme d'une veillée de prière devant l'Assemblée d'Agla en expliquant à l'auditoire (réduit) que je souhaitais effectuer des entretiens avec certains fidèles ; plusieurs se sont proposés rapidement. En règle générale, je n'ai pas essuyé de refus, mais je notais plutôt à la fois une curiosité par rapport aux questions que je pourrai leur poser, et une satisfaction de se sentir utiles, peut-être même d'être pris en considération.

Enfin, je dois mentionner, un dernier élément, dont l'influence est moins aisément mesurable. Il s'agit de tout ce que la fréquentation d'une société, l'insertion dans un milieu pendant une période relativement longue, apporte, en termes d'information, de connaissance et de compréhension. Sans pouvoir en repérer l'effet direct sur ce travail, il me semble que, par exemple, les discussions avec des conducteurs de *zemidjian* (taxi-motos), les rencontres dans des buvettes ou des maquis, les déplacements dans le pays, une certaine considération pour les débats locaux, ont contribué à nourrir et orienter ce travail.

Pour conclure sur ce thème, il me reste à évoquer certains problèmes rencontrés ou à souligner des interrogations liées à ce travail de terrain. En règle générale l'accueil par les responsables religieux fut très satisfaisant, j'obtenais des entretiens avec eux facilement et ils m'apportèrent des renseignements utiles. Les pasteurs que je rencontrais, ou croisais souvent, étaient parfois intrigués au départ, mais surtout étonnés, puis souvent flattés, de voir qu'un chercheur venu de France pouvait ainsi s'intéresser à leur Église. L'ESDC constitue une exception liée au fonctionnement hiérarchisé et autoritaire de la structure. Je ne pus rencontrer le fondateur J. Abiodun, qu'une seule fois et l'entretien fut peu fructueux. Il y mit un terme puisque je refusais devant lui « *de reconnaître Jésus comme mon sauveur* ». Cette difficulté était en fait révélatrice du type de fonctionnement de cette Église et constituait donc un paramètre de la recherche. Plus généralement, l'obtention de documents fut parfois compliquée, mais plus pour des questions matérielles que par mauvaise volonté. Un autre problème tient à la non-maîtrise des langues utilisées le plus fréquemment lors des cultes (fon, gun, yoruba), même si des passages sont régulièrement prononcés en français, cela dépend en

[136] Voir l'introduction au chapitre 5.

fait des Églises. Je pus parfois bénéficier de la traduction informelle effectuée par un de mes voisins, voire par un fidèle désigné par les animateurs de la séance.

Plus encore que leurs pasteurs, les fidèles se montraient ouverts et disponibles pour me rencontrer et parler de manière extrêmement libre. Un malentendu devait cependant être levé, car ils me prenaient souvent - m'ayant vu assister à un office - soit pour un pasteur, soit pour un converti, mais, je précisai rapidement quel était mon statut et mon objectif. L'entretien non directif étant une situation d'échange, plusieurs de mes interlocuteurs en profitaient pour me poser, à leur tour, des questions et, plus rarement, dans une logique de témoignage et d'évangélisation, pour essayer de me convertir. Ainsi, me demandaient-ils fréquemment quelle était mon Église, d'ailleurs plus que ma religion, tant il est vrai qu'un Français ne pouvait être, à leurs yeux, que chrétien. De même, cherchaient-ils à savoir ce que je pensais de leur Église, si je la trouvais « *bien* ».

Un autre question importante est celle de la réciprocité, présente en particulier dans la relation avec les pasteurs et les cadres des Églises qui, parfois, attendent quelque chose en retour des informations, des documents, de l'accueil qu'ils ont pu me fournir ou du temps qu'ils m'ont consacré. Dans de très rares cas, un ou deux interlocuteurs m'ont demandé de les aider, en leur trouvant un emploi ou en leur apportant une aide financière. La principale demande était surtout de faire connaître l'Église à mon retour en France et, lorsqu'il s'agit d'un mouvement local, de l'aider à obtenir des aides financières, de le mettre en relation avec des structures susceptibles de lui apporter un soutien matériel[137].

Organisation de la thèse

Ce travail s'organise en trois parties qui contribuent à saisir les articulations entre le religieux et la démocratisation, autour de la question du pentecôtisme.

Il s'agira tout d'abord d'étudier l'influence du religieux sur le processus de transition politique et de formation d'un espace public, en insistant particulièrement sur la façon dont une lecture religieuse de ces transformations s'est construite et largement diffusée. Pour ce faire, il est nécessaire de replacer ces recompositions contemporaines dans une perspective historique qui tienne compte de la prégnance des représentations occultes et du poids de l'Église catholique dans la vie politique béninoise (chapitre 1). Je m'intéresserai ensuite précisément aux étapes de la transition et de la mise en place du Renouveau démocratique, en

[137] Dans des remarques méthodologiques en complément à sa très riche étude sur la religion à Calabar (Nigeria), Rosalind Hackett souligne également cette dimension. Rosalind Hackett, *Religion in Calabar. The Religious Life and History of a Nigerian Town*, Berlin / New-York, Mouton de Gruyter, 1989, pp. 369-374.

étudiant les modalités d'intervention des acteurs religieux dans le passage au pluralisme et les nouvelles relations qui se sont alors constituées avec les élites politiques et les gouvernants (chapitre 2). Mais, ce retour du religieux dans la sphère publique se manifeste plus encore dans la formation, la diffusion, puis la matérialisation d'un imaginaire associant la réussite du processus de sortie de l'autoritarisme à un miracle ou à une intervention divine (chapitre 3).

La seconde partie renverse l'optique en partant de l'expansion de la mouvance pentecôtiste, pour en proposer une lecture sociale et politique, à partir de trois sites d'observation. L'étude des structures (Églises et mouvements) permet de saisir les logiques de la diffusion de ce courant dans l'espace urbain et de restituer des trajectoires précises (chapitre 4). L'analyse, à partir des entretiens effectués avec des fidèles, des parcours religieux et des motivations des convertis rend compte de la signification sociale que revêt cette dynamique chrétienne (chapitre 5). Quant au processus de construction communautaire et de diffusion de nouvelles identités, il témoigne surtout de la fluidité, de la fragilité et de l'incertitude qui caractérisent ces évolutions (chapitre 6).

Dans la troisième partie, une mise en relation plus directe entre les dynamiques religieuses et politiques est proposée, autour d'une interrogation sur la participation du pentecôtisme à la formation de l'espace public. Afin de saisir des logiques contradictoires et ambivalentes, je commencerai par étudier les relations au politique des Églises, en soulignant l'implication croissante, et ambiguë, de certains acteurs (chapitre 7). Puis, avec l'exemple de la conversion de M. Kérékou, sera étudié le processus de christianisation de la symbolique et de l'action politique autour de référentiels évangéliques (chapitre 8). Enfin, à partir d'une analyse des représentations que les fidèles ont de la démocratie et de la politique, j'essaierai de montrer comment l'expérience pentecôtiste peut, pour certains individus, constituer un vecteur paradoxal d'apprentissage démocratique (chapitre 9).

PREMIÈRE PARTIE

RENOUVEAU DÉMOCRATIQUE, MOBILISATION DU RELIGIEUX ET IMAGINAIRE POLITIQUE

Introduction à la première partie

Depuis la fin des années 1980, de nombreux exemples témoignent de la présence de signes religieux dans la vie politique béninoise. L'objectif de cette première partie n'est pas de se livrer à une recension de ceux-ci, mais de comprendre le sens et la signification de ces multiples manifestations et, à partir de là, de montrer comment un processus de changement politique a pu être interprété et vécu en termes religieux, par l'ensemble des acteurs impliqués et concernés, du simple citoyen électeur au chef de l'État. Plus précisément, les développements qui suivent traitent à la fois de ce qui relève des pratiques politiques, de l'action du Pouvoir et de ce qui est de l'ordre des représentations, de l'imaginaire, de la culture politique. Le processus de changement politique ne consacre pas seulement une visibilité et une influence croissante du religieux dans la vie politique, il voit émerger une lecture et une compréhension des événements, empruntant essentiellement à un registre divin.

Il ne s'agit donc pas seulement d'étudier comment les liens entre le religieux et le politique se sont reconfigurés dans le contexte du « Renouveau démocratique », ni même de montrer uniquement que la sortie de l'autoritarisme et la mise en place d'un nouveau régime se sont accompagnées d'un retour du religieux (c'est-à-dire, et de manière différenciée, d'acteurs, d'institutions ou de symboles qui lui sont associés...) dans la vie politique. Au-delà de l'intervention d'acteurs religieux dans l'espace public, il convient d'analyser comment un nouvel imaginaire politique, nourri de représentations religieuses, a pu émerger, se diffuser et accompagner la trajectoire du Bénin tout au long des années 1990. Une compréhension partagée des événements en termes d'intervention divine ou de miracle témoigne des transformations des représentations politiques. Il n'est pas indifférent que la mise en place du nouveau régime, la tenue régulière d'élections pacifiques, l'effectivité des alternances au pouvoir en 1991 et 1996, aient été interprétées dans un langage religieux.

Pour saisir ces changements dans l'articulation entre le religieux et le politique, et comprendre l'émergence de nouvelles représentations, il est nécessaire d'adopter, du moins partiellement, une perspective historique ou, plus exactement, une démarche mettant l'accent sur l'historicité de ces dynamiques. Le premier chapitre analyse la structuration des relations entre les sphères politiques et religieuses, en mettant en avant le rôle joué dans la vie politique nationale depuis l'époque coloniale par les composantes traditionnelles et occultes d'une part, et l'Église catholique, d'autre part. Ces deux forces ont un rôle structurant dans la vie

politique, à la fois au niveau de l'exercice du pouvoir (surtout pour l'Église catholique) et des représentations associées à celui-ci (c'est plus particulièrement le cas des croyances en l'occulte). Il ne s'agit pas seulement de montrer l'influence que ces éléments ont pu avoir à différentes époques (la perspective est plus thématique que chronologique), mais d'abord de mettre en lumière l'ancrage historique de ces dynamiques, la profondeur de ces lignes de force, que le régime révolutionnaire issu du coup d'État de M. Kérékou, le 26 octobre 1972, ne parvient pas à remettre en cause. Il sera plus aisé ensuite de mesurer les éléments de continuité et de rupture dans les interactions observées dans les années 1990 entre le religieux et le politique.

Dans le chapitre 2, je m'intéresse aux évolutions survenues à partir de la fin des années 1980, avec la disparition du régime révolutionnaire, la période de transition politique suite à la Conférence nationale de février 1990 et la mise en place du nouveau régime à partir des élections « fondatrices » de 1991. Les influences directes d'acteurs et d'institutions religieuses sont ici privilégiées : elles constituent un phénomène visible et massif, qui contribue au renforcement de l'espace public, mais il convient d'évaluer précisément leur impact. Le processus démocratique a été marqué par un retour du religieux sur la scène publique et dans la vie politique, selon des modalités très différentes (participation directe d'acteurs religieux, utilisation du religieux comme ressource politique, encadrement symbolique du processus...). Cette imbrication du politique et du religieux a des conséquences sur la construction et l'évolution du régime issu de la transition, mais aussi au niveau des représentations et de la culture politique.

Le chapitre 3 est justement consacré à la formation et au développement d'un nouvel imaginaire associant étroitement la réussite pacifique du processus politique à une intervention d'ordre divin. A partir de différents sites d'études, je montrerai que cette lecture religieuse des événements est partagée aussi bien par l'élite politique, par les acteurs religieux, quelle que soit leur confession, que par la population. Le succès de la formule « *Dieu aime le Bénin* » et la reconnaissance du caractère « *miraculeux* » de l'évolution politique du pays en témoignent. L'insertion dans le processus de négociation politique, puis de construction démocratique, d'acteurs, de références, de rituels religieux s'accompagne donc d'une compréhension partagée des événements qui se fait en termes religieux. Se développent aussi des discours et des représentations plus spécifiquement chrétiens.

Chapitre 1

L'historicité des relations entre le religieux et le politique

La perspective retenue dans ce chapitre est double. Il s'agit d'abord, en ayant une approche qui privilégie le temps long et l'historicité, d'étudier la structuration dans la durée des relations entre le politique et le religieux. Des acteurs émergent, des représentations se diffusent, des procédures sont mises en œuvre, dont certaines seront réactivées au cours des années 1990. Évoquer l'historicité des liens entre le religieux et le politique, c'est aller au-delà de l'événementiel ou du récit chronologique, pour montrer l'influence que les forces religieuses ont eue, sur la longue durée, dans les processus d'émergence d'un pouvoir central, de construction étatique ou de développement d'une vie politique nationale. Dans cette optique, deux forces religieuses semblent avoir eu un rôle prépondérant. D'abord ce qui relève des croyances et des religions traditionnelles, c'est-à-dire celles que la majorité des Béninois ont aujourd'hui en héritage, quand bien même se sont ils tournés vers d'autres religions. Au sein ou en marge de ces cultes, comme le *vodun*, on retrouve tout un ensemble de croyances et de pratiques : culte des ancêtres, système de géomancie, confection de protections matérielles et spirituelles, qui peuvent receler une dimension politique. Le catholicisme constitue le second élément ayant eu un impact fort. La christianisation du Bénin a anticipé puis a accompagné le processus de colonisation, mais dans une logique qui lui était cependant propre. Très tôt, l'Église catholique s'est posée comme une autorité morale, ses clercs n'hésitant pas à intervenir dans le débat politique, voire à se présenter aux élections. La nébuleuse traditionnelle et le catholicisme ont ainsi, selon des trajectoires et des modalités différentes, participé à la formation de l'État béninois, à la structuration de la vie politique et à la diffusion de représentations politiques spécifiques.

Mais, à cette approche dans la longue durée, il convient d'ajouter une analyse précise des influences entre le politique et le religieux au cours de la période révolutionnaire,

à laquelle va succéder le régime du « Renouveau démocratique » : non seulement parce que des modifications importantes, qui pourront s'avérer paradoxales, se produisent avec la mise en place d'un pouvoir autoritaire, y compris en ce qui concerne sa gestion du religieux, mais aussi parce que l'influence que des acteurs auront, à partir de la fin des années 1980, dans l'avènement du nouveau régime, peut être analysée comme une réaction à cette période ou un prolongement des évolutions qui y ont été observées.

Section 1 : Le religieux traditionnel et l'occulte au centre des constructions et des représentations politiques

Il est nécessaire d'opérer une distinction entre les cultes traditionnels, essentiellement le *vodun* (dans le centre et le sud du pays, ailleurs ces cultes revêtent d'autres formes d'expression), en tant qu'institution religieuse, et des croyances et des pratiques associées (divination, confection de « gris-gris ») qui relèvent du mystique ou de l'occulte. Le *vodun*, en tant qu'organisation religieuse - avec ses prêtres, ses lieux de culte et ses cérémonies - est d'abord une institution sociale que le pouvoir politique va chercher à contrôler et à utiliser pour se légitimer. Les responsables politiques, des rois pré-coloniaux aux politiciens contemporains, vont essayer de se soumettre ces institutions religieuses. Par ailleurs, les pratiques divinatoires, la possibilité d'obtenir des protections « mystiques » et le système de croyance qui leur est associé, constituent une arme pour les acteurs politiques dans leur conquête ou leur maintien au pouvoir. Dans les représentations du pouvoir, il est entendu que ceux-ci vont utiliser à leurs fins personnelles la puissance attribuée à certaines forces. Enfin, le religieux est apparu aussi comme un vecteur d'expression et de protestation pour la population.

1) La soumission et le contrôle politique des cultes traditionnels

A l'époque précoloniale, le territoire de l'actuel Bénin est occupé par des unités politiques très variées : royaumes structurés et centralisés dans le sud ou le centre, comme ceux du Danhomé ou d'Hogbonou (Porto-Novo), royaumes bariba au Nord-est (Nikki, Kouandé) ou sociétés morcelées et acéphales de l'Atakora au Nord-ouest. Même les royaumes voisins du sud et du centre du pays appartiennent à des ensembles culturels différents : si les royaumes d'Allada, du Danhomé et d'Hogbonou ont une origine commune qui les relient à l'aire adja tado, ceux de Savé et de Kétou font partie de l'espace yoruba, dont ils forment la

limite occidentale. Ces entités politiques sont pourtant en relation les unes avec les autres : les guerres et les conquêtes territoriales, favorisées par le développement de la traite négrière et l'expansionnisme de certains de ces royaumes, comme les relations commerciales, multiplient les occasions de contacts, d'affrontements ou d'échanges. Parmi tous ces ensembles, le royaume du Danhomé est celui qui a le plus retenu l'attention des observateurs. Les administrateurs coloniaux et les ethnologues l'ont prioritairement étudié, fascinés par sa farouche résistance à la conquête française[1] et son organisation étatique centralisée et développée.

L'exemple des royaumes du Danhomé et de Kétou va permettre de montrer la position ambiguë des cultes : très proches du pouvoir royal, ils lui sont le plus souvent soumis et apparaissent comme des structures le légitimant[2]. Les anciennes royautés possèdent certes une dimension sacrée[3], qui se retrouve d'abord dans les récits mythiques de fondation des royaumes. L'ancêtre des fondateurs du royaume d'Allada (d'où proviendront ceux du Danhomé et d'Hogbonou) est issu de la relation entre une fille du roi de Tado (en pays adja dans l'actuel Togo) et une panthère, *Agasù*, incarnant un esprit. La fondation de la ville de Kétou par le roi Ede s'accompagne de l'enterrement d'un talisman magique, sensé protéger la ville des attaques ennemies, et d'un sacrifice humain. Les cérémonies d'intronisation des rois renvoient aussi à cette dimension sacrée[4]. Dans le royaume de Kétou, les rites d'intronisation s'étalent sur une année et comprennent des consultations de l'oracle, des sacrifices, des libations, des visites rituelles et des bains purificatoires, autant de manifestations qui contribuent à renforcer l'aura du roi.

Mais, les souverains vont surtout essayer d'organiser et de contrôler les cultes. Durant le règne d'Houegbadja (1645-1685), les bases du royaume du Danhomé, non seulement politiques mais aussi religieuses (codification de certaines cérémonies et du culte des

---

[1] Alors que Toffa, le roi de Porto-Novo, accepte le protectorat français en 1890 (des traités avaient déjà été signés en 1863 et 1883, dans un souci de protection contre les attaques du Danhomé et la progression des anglais), le Royaume du Danhomé refuse de se soumettre. Après avoir subi une sévère défaite militaire en 1892, les troupes françaises, conduites par le Général Dodds viennent en 1894 à bout de la résistance danhoméenne et obtiennent la reddition du roi Béhanzin. Arrêté, ce dernier est déporté en en Martinique, puis à Blida où il décède en 1906. Le Dahomey est devenu une colonie française.

[2] Les données générales sur le royaume du Danhomé proviennent de M. A. Glélé, *Le Danxomé, du pouvoir aja à la nation fon*, Paris, Nubia, 1974, 282 p. Celles concernant le royaume de Kétou sont issues de E. G. Parrinder, *Les vicissitudes de l'histoire de Ketu*, Cotonou, Les Editions du flamboyant, 1997, 151 p. (traduction française de *The Story of Ketu*, Ibadan, Ibadan University Press, 1956).

[3] Georges Balandier rappelle que « *les notions servant à qualifier la substance du pouvoir ne relèvent pas seulement du vocabulaire politique, mais aussi du lexique religieux, elles se réfèrent au domaine du sacré ou de l'exceptionnel* ». Georges Balandier, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967 (4ième édition 1984), p. 120.

[4] Georges Balandier écrit que « *le roi est censé réaliser, lors de son accession au pouvoir, un acte sacré, qui le qualifie tout en rappelant l'acte de fondation* ». Georges Balandier, *Anthropologie politique*, op. cit., p. 134.

ancêtres), sont mises en place. L'autorité religieuse est confiée à un *agasuno*, « gardien du totem *agasu* » (l'ancêtre fondateur de la lignée royale), chargé de faire des prières pour le royaume et seul habilité à procéder aux cérémonies et offrandes[5]. Les rois vont alors utiliser le religieux comme instrument de légitimation et de contrôle de la population, en intervenant sur la sélection des divinités, en s'entourant comme conseillers de dignitaires religieux, et enfin en cherchant à surveiller étroitement les prêtres et les cultes.

Pour renforcer leur pouvoir, les rois d'Abomey imposent à la fois le culte dynastique et font de *Zomadonu*, divinité issue de l'ancêtre mythique, une divinité première dans le royaume, un *vodun* public. Lors des conquêtes territoriales, les rois s'emparent des *vodun* locaux et ramènent les chefs religieux dont ils s'assurent la protection. La guerre permet d'acquérir de nouveaux *vodun*, d'intégrer de nouvelles divinités, renforçant la puissance du roi. D'autres sont achetés, comme *Sakpata*, introduit à Abomey pour enrayer le fléau de la variole qui décimait l'armée.

Le roi est, d'autre part, entouré à la cour d'un certain nombre de personnages, qui vont renforcer sa puissance, mais qui lui sont entièrement soumis. Les *bokonon* (devins) sont chargés de consulter le Fa avant toutes décisions importantes du roi, mais ils ne peuvent pas s'opposer aux initiatives du monarque[6]. Le roi s'appuie aussi sur d'autres dignitaires religieux comme les *kpamegan*, charges de la pharmacopée, des « *gris-gris* » et des pouvoirs magiques, pour renforcer son charisme. Comme les *vodunon* du palais, ils bénéficient de privilèges considérables qu'ils tirent de la bienveillance du monarque à leur endroit.

Enfin, la mainmise du pouvoir royal sur les cultes religieux s'est traduite par un véritable contrôle politique de la sphère religieuse. A Abomey, l'*ajaxo*, le « ministre » des cultes, chefs de tous les *vodun*, est responsable de toutes les activités religieuses du territoire. Il fait introniser par le roi les chefs de culte, qui lui font serment d'allégeance. Aucune cérémonie ne peut se dérouler sans autorisation préalable du monarque. La soumission des forces religieuse est alors totale[7]. L'*ajaxo* est à la fois en charge des cultes mais aussi de la

---

[5] M. A. Glélé note que « *le roi s'est dépouillé de ses attributs religieux et n'a conservé que le pouvoir politique (…). Il ne pouvait se réclamer d'aucune origine divine (…). Le recours ni à une légitimité d'essence divine, ni à quelques caractères religieux que ce soit n'est avancé* ». M. A. Glélé, *Le Danxomé, du pouvoir aja à la nation fon*, op. cit., p. 67.

[6] Dans son étude classique sur la géomancie, Bernard Maupoil écrit : « *Rôle parfois mystérieux, dans la mesure où le devin, pour les périlleux honneurs d'une cour, savait lier, voire subordonner, sa force religieuse aux intérêts temporels de la monarchie et du peuple. Rôle toujours délicat de confident et de conseiller – tantôt protégé, tantôt desservi par ses fonctions sacrées et par le passé - de conseiller écouté, mais toujours contrôlé* ». Bernard Maupoil, *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1943, p. XII (3e ed., 1988).

[7] « *Il n'y avait donc pas interférence entre religion et pouvoir politique ; ce dernier s'était soumis toutes les forces et autorités religieuses dans le royaume. Il s'agissait d'un contrôle de police administrative. Mais, les*

police secrète : la surveillance des activités religieuses s'avère un bon moyen de contrôler la population.

L'exemple du Royaume du Danhomé montre ainsi une volonté des souverains d'utiliser à leur profit les ressources religieuses, et de surveiller étroitement toutes les activités qui s'y rapportent, la puissance des *vodunon* représentant un danger potentiel[8]. Cette tentative de soumission et de subordination du religieux au politique se retrouve dans les autres entités précoloniales bien structurées, comme les royaumes yoruba de l'est du pays. A Kétou en particulier, les principaux conseillers du roi ont souvent des responsabilités religieuses. L'*elegba*, chargé de la vie spirituelle, est responsable des différents sanctuaires. Quant à l'*ajina*, il supervise certaines cérémonies religieuses et contrôle l'une des plus importantes sociétés secrètes, *Oro*. On retrouve la même configuration dans le Royaume d'Hogbonou (Porto-Novo) : l'*aplogan*, le « *ministre* » des cultes, est le deuxième conseiller du roi et l'*ajagan*, le responsable des cérémonies rituelles, est le cinquième dans la hiérarchie.

Sous la colonisation, la position de l'administration face aux religions traditionnelles est ambiguë. D'un côté, elle se prévaut du respect des coutumes et la laïcité affichée est censée limiter ses interventions. De l'autre, beaucoup d'administrateurs coloniaux ont une vision négative de ces cultes[9]. Si le pouvoir colonial ne cherche pas spécialement à s'appuyer sur les chefs de cultes comme relais de son action, l'administration prend parfois des mesures à l'encontre de féticheurs soupçonnés de crimes et intervient surtout dans la nomination de chefs religieux[10]. Les chefs religieux, dont certains recouvrent une autonomie par rapport au roi d'Abomey, sont le plus souvent tenus à l'écart des chefferies mises en place par le colonisateur. De façon générale, ils ne s'opposent cependant pas à la domination étrangère et ne participent pas à la contestation de l'ordre imposé depuis la métropole.

---

autorités religieuses ne devaient pas se mêler des affaires politiques, ne prenaient pas part aux conseils et n'étaient pas dans les secrets d'État ». M. A. Glélé, *Le Danxomé, du pouvoir aja à la nation fon*, op. cit., pp. 75-76.

[8] Pour K. Elwert-Kreschmer, la politique religieuse des rois d'Abomey se développait sur 3 niveaux : un contrôle des prêtres, un processus d'incorporation qui permettait d'apaiser les dieux des peuples conquis, et surtout une utilisation de la force des *vodun* comme légitimation du pouvoir de l'État. Voir K. Elwert-Kretschmer, « *vodun* et contrôle social au village », *Politique africaine*, n° 59, octobre 1995, pp. 102-119 et K. Elwert-Kretschmer, *Religion und Angst. Soziologie der Voodoo-Kulte*, Frankfurt, Campus Verlag, 1997, 220 p.

[9] L'administrateur Jouanin écrivait ainsi en 1924 : « *Le fétichisme est un ensemble de superstitions invraisemblables, saugrenues, malfaisantes et parfois criminelles asservissant les peuplades les plus arriérées du monde* ». Cité in Claude Tardits, *Porto-Novo, les nouvelles générations africaines entre leur tradition et l'occident*, La Haye, Mouton & co, 1958.

[10] Des exemples sont fournis dans les documents d'archives de la période coloniale rassemblés et présentés dans « Spécial religions », *Mémoire du Bénin (matériaux d'histoire)*, n° 3, 1994, 118 p.

Lorsque le Dahomey accède à l'indépendance en 1960 et qu'une vie politique rythmée par des échéances électorales se met en place, les *vodunon*, dont le poids sur les populations est encore appréciable, au point que certains les voient jouer un rôle de « *directeur de conscience des masses rurales* »[11], au même titre que les prêtres catholiques ou les instituteurs, entrent dans des logiques clientélistes. Les acteurs politique vont en effet chercher à courtiser les responsables de culte : en l'échange de rétributions (dons, offrandes), ils sont censés amener en bloc les voix de leurs fidèles. Chaque leader politique se créé ainsi dans sa région une clientèle de *vodunon* mobilisable en période électorale.

Au niveau national, des acteurs politiques organisent de grandes rencontres avec des *vodunon*, dans le but d'obtenir leur soutien public. L'une des plus célèbres de ces réunions a lieu le 29 mai 1962 à Allada. 1832 représentants des cultes traditionnels sont invités par le président de l'Assemblée nationale, Valentin Djibodé Aplogan, en présence de divers députés et personnalités politiques. L'opération vise, explique M. Glélé, « *à obtenir le concours des "fétiches et féticheurs" pour juguler l'opposition UDD de M. Ahomadégbé appuyé sur les grands "féticheurs d'Abomey"* »[12]. En avril 1966, une nouvelle conférence des *vodunon* est organisée à Abomey par un responsable du gouvernement, afin de faire descendre la bénédiction des dieux sur les militaires alors au pouvoir[13].

Tout comme les rois du Danhomé contrôlaient étroitement les responsables des cultes, les acteurs politiques de l'Indépendance essaient ainsi de placer sous leur dépendance les chefs religieux traditionnels. Lors des campagnes électorales, ils participent à des cérémonies, font des libations et des sacrifices, et tentent d'obtenir le soutien de tel *vodunon*. L'assujettissement des autorités religieuses n'est pas automatique, les clientèles sont mouvantes et les hommes politiques doivent régulièrement entretenir « leurs » féticheurs.

Une des caractéristiques essentielles de l'articulation entre les cultes traditionnels et le politique réside bien dans ces tentatives de contrôle de la sphère religieuse par le pouvoir. En tant qu'institution religieuse, et institution de contrôle social, les cultes *vodun* ont constitué des relais précieux pour les différents pouvoirs qui se sont succédés au Bénin. Il est une autre dimension de la sphère religieuse traditionnelle fortement présente dans le champ politique, celle qui relève de l'occulte et qui marque, surtout, de façon décisive les imaginaires.

---

[11] Cette expression, sujette à caution car elle postule une passivité et une soumission des adeptes à leur *vodunon* qui n'est pas prouvée, est de M. A. Glélé, *Naissance d'un État noir. L'évolution politique et constitutionnelle du Dahomey, de la colonisation à nos jours*, Paris, LGDJ, 1969, p. 303.

[12] Maurice Glélé, *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris, Economica/Présence africaine, 1981, p. 145.

[13] Maurice A. Glélé, *Naissance d'un État noir. L'évolution politique et constitutionnelle du Dahomey, de la colonisation à nos jours*, op. cit., pp. 306-309.

2) Présence de l'occulte en politique. Croyances et pratiques du bo dans la sphère publique

Parmi les nombreuses croyances et pratiques qui se situent en marge du culte *vodun*, certaines relèvent de l'occulte, c'est à dire de la croyance en l'existence de forces invisibles et en la possibilité d'intervenir par leur biais sur le destin, suivant des modalités extra humaines. Par exemple, l'idée que la confection de protections matérielles et spirituelles va permettre de protéger ou de renforcer la puissance de celui à qui elles sont destinées ou, au contraire, de nuire à ses ennemis. Les exemples abondent qui renvoient à ce que l'on nomme en langue fon, le *bo* (on parle de *tii* en pays bariba) et qui est traduit généralement par « *gris-gris* ». L'expression « *avoir de la chimie* » est aussi utilisée pour désigner ceux qui possèdent de tels pouvoirs occultes.

Faire une analyse sociologique de ces phénomènes semble difficile. L'objet d'étude renvoie au domaine de l'irrationnel ou du surnaturel ; toute tentative de démonstration ou de recherche de preuves est condamnée à l'échec ; les témoignages sont rares et difficilement utilisables. Mais ce poids de l'occulte dans les discours sur le politique est tel qu'il mérite d'être étudié, avec toute la rigueur nécessaire[14]. Il convient d'éviter deux écueils. Le premier est le rejet à priori de ces discours dans le domaine des superstitions et des fantasmes, au nom d'une certaine rationalité[15]. La foi aveugle et sans réserve en l'effectivité et en l'efficacité de ces protections constitue le second danger[16]. Avant d'étudier les représentations et les pratiques auxquelles le *bo* est associé en politique, il convient de définir cet objet et de percevoir sa place dans la société béninoise.

---

[14] Les études sur l'influence de l'occulte en politique sont souvent inversement proportionnelles aux discours tenus dans les sociétés africaines. Signalons cependant des articles récents : Véronique Faure, « L'occulte et le politique en Afrique du Sud », pp. 175-205 in Véronique Faure, dir., *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Paris, Karthala, 2000 ; Comi Toulabor, « Sacrifices humains et politique. Quelques exemples contemporains en Afrique » in Piet Konings, Wim Van Binsbergen et Gerti Hesseling, dir., *Trajectoires de libération en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, pp. 207-221. Sur les analyses contemporaines de la sorcellerie, voir Peter Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995, 304 p. ; le numéro de *Politique africaine* sur « *les pouvoir sorciers* » et l'article de F. Bernault et J. Tonda, « Dynamiques de l'invisible en Afrique », *Politique africaine* n° 79, octobre 2000, pp. 5-16.

[15] Tout en insistant sur les problèmes méthodologiques rencontrés, Michael Schatzberg appelle à ne pas se limiter à l'étude des phénomènes empiriques facilement observables et à ne pas réduire les informations sur le monde invisible à de simples anecdotes, mais à les prendre au sérieux. M. Schatzberg, « La sorcellerie comme mode de causalité politique », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, pp. 33-47. Le jésuite camerounais Meinrad Hegba insiste lui sur la rationalité des discours tenus à ce sujet. M. Hegba, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998, 264 p.

[16] La thèse de l'anthropologue béninois Jean-Marie Apovo sur l'anthropologie du *bo* constitue un bon exemple de ce manque de distanciation par rapport à l'objet d'étude. Très détaillé, ce travail ne développe malheureusement aucune approche critique du *bo*. Jean-Marie Apovo, *Anthropologie du bo (théorie et pratique du gris-gris)*, thèse de doctorat d'État en Anthropologie, Paris, Université Paris V, 1993, 438 p.

- Définition, croyances et manifestations du *bo*

On ne peut pas comprendre le poids de l'occulte dans la vie politique, les discours et les pratiques qui lui sont associés, si l'on ne tient pas compte de deux dimensions de l'imaginaire béninois qui, profondément enracinées, se manifestent et se renouvèlent dans un contexte social marqué par l'incertitude et l'insécurité. D'abord, l'existence de phénomènes apparemment inexplicables, de manifestations étranges, bizarres, est régulièrement associée à l'intervention de forces obscures et invisibles, en particulier quand il est question de maladies, de décès, de disparitions. L'idée est partagée qu'il existerait des puissances contre lesquelles on ne peut rien. La seconde caractéristique à prendre en considération est la dureté des rapports humains et sociaux. Les relations quotidiennes inter-individuelles sont souvent tendues, violentes et un climat de jalousie, de médisance, de peur règne. Ceux qui réussissent, qui s'élèvent socialement sont autant enviés que stigmatisés. Une expression est abondamment utilisée, qui relève d'une innovation lexicale : la « *béninoiserie* ». Elle renvoie à l'idée de méchanceté, de jalousie, de mesquinerie et semble être apparue à la fin des années 1970[17]. Le choix de ce terme, loin d'être anecdotique, est signifiant. Privilégiant une lecture culturaliste, il enferme des phénomènes et des comportements dans une spécificité nationale. Certains se sont d'ailleurs publiquement élevés contre son emploi, sans remettre en cause la réalité des faits auxquels il renvoie[18]. La croyance en des forces invisibles qui se manifestent quotidiennement et le climat d'insécurité, de peur, de « *béninoiserie* », expliquent que des individus cherchent à intervenir, par le biais de l'occulte, sur la réalité, à s'en servir de manière offensive ou en guise de protection. C'est dans ce cadre qu'il faut appréhender le *bo*.

Le *bo* possède une double dimension, matérielle et immatérielle. Il se présente comme un objet banal qui ne pourra agir que par le biais d'une parole, d'une incantation spécifique : « *tout objet naturel doté d'un pouvoir surnaturel, miraculeux, merveilleux* » précise Jean-Marie Apovo[19]. Son élaboration renvoie à une technique, mais c'est une parole incantatoire (*bogbé*) qui lui donne son efficience. L'activation d'un *bo* est censée avoir des conséquences concrètes, observables, mesurables. Le *bo* est généralement fabriqué à partir d'éléments

[17] Définition et information données par Denis Avimadjessi et Philemon Hounkpatin, lors d'une conférence intitulée « *Propos sur la béninoiserie* », organisée par *l'Association des écrivains et gens de lettre du Bénin* à Cotonou le 14 janvier 1998.

[18] « *La réalité qu'elle évoque est omniprésente et envahissante. Lorsque vous entreprenez quelque chose, le Béninois ne cherchera pas à vous imiter pour réussir lui aussi. Il mettra plutôt toute son énergie, tout son génie et même toutes ses forces occultes à vous anéantir, soit pour exercer votre activité, ou même par simple plaisir de vous voir tomber (…). L'usage de ce mot taillé sur mesure pour notre nationalité constitue un dangereux héritage que nous laissons à nos descendants* ». Denis Avimadjessi, « Le mot "béninoiserie" est une injure pour notre nationalité », *Le Citoyen*, n° 479, 26 mai 1998, p. 12.

[19] Jean-Marie Apovo, *Anthropologie du bo*, op. cit., p. 152.

provenant d'animaux ou d'oiseaux (plumes, griffes, dents, morceau de peau, os, sang…) et de végétaux (plantes, feuilles, écorces, racines…) mélangés entre eux. Il peut se présenter dans une calebasse, sous forme d'amulette, de bracelet, de ceinture, de poudre, de pommade, de savon[20]. Le *boto* est spécialement chargé de sa fabrication et de son activation, mais la plupart des bokonon et des *vodunon* sont aussi capables de le faire. Ils doivent posséder une parfaite connaissance de la nature, des plantes ainsi que des symboles associés aux composants qui entrent dans la fabrication (la plume du perroquet renvoie à la brillance, l'éclat ; le chat symbolise l'agilité ; la colombe le bonheur) et des paroles qui vont donner l'efficience à ces *bo*.

On peut distinguer deux catégories de *bo* : le *ylo* et le *glo*. Le premier (*ce qui fait venir*) est utilisé par un individu pour bénéficier de chance, de succès, de réussite, de bonheur, pour s'attirer des avantages, des honneurs, alors que le second (*éviter, échapper*) est utilisé face à un concurrent, un adversaire : les *glo* offensifs permettent d'attaquer, d'empoisonner, de rendre malade ou de tuer une personne (c'est ce qu'on appelle les « *missiles* ») ; les *glo* défensifs permettent de se protéger des attaques ennemies, de se défendre, de se rendre invisible. Si la confection de *bo* ne relève pas du religieux - il n'est pas directement question de transcendance ou de divinités - il convient de distinguer aussi cette activité de la sorcellerie, œuvres des *azeto*, même si la démarcation est parfois difficile à définir.

Si l'on en croit les discours, le recours à l'occulte est quotidien dans la société béninoise. Il est effectivement fréquent d'apercevoir, déposée au milieu d'un chemin ou sur le bord d'une route, une calebasse comprenant une étrange mixture dans laquelle on devine de l'huile rouge, des morceaux de bois, des pattes de poulets. Dans les marchés, des étals proposent d'ailleurs la plupart des ingrédients nécessaires à la confection des *bo*. Mais, c'est bien plus dans les représentations que l'on sent le poids de l'occulte et à propos de tous les domaines : vie privée et familiale, activités professionnelles, affaires de justice ou encore compétitions sportives, bref dans toutes les activités sociales. Par exemple, mais la liste est inépuisable, des *bo* facilitent la conquête d'une personne désirée ou permettent de s'assurer la fidélité de son/sa partenaire, l'utilisation d'une plante garantit de revenir vivant d'un voyage à l'étranger, tandis qu'une autre empêchera toute lame de rentrer dans le corps, les chauffeurs de taxi se servent de bo pour éviter les accidents, etc… Nous sommes là dans le domaine de la croyance, même s'il est évident que ces discours s'accompagnent de pratiques concrètes et

[20] Maximilien Quenum donnait, dans les années 30, la définition suivante du *bo* : « *C'est une pièce de métal, un morceau de bois, un cordon, une chaînette… garnis de divers objets (plumes d'oiseaux, dents de reptiles ou de fauves) sur lesquels on prononce des formules obscures pour les faire agir* ». M. Quenum, *Au pays des fons, us et coutumes du Dahomey*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983 (1ère éd. 1936), p. 78.

observables : confection de *bo*, port d'amulettes, de bracelets magiques, absorption de poudres etc... L'efficacité de ces pratiques est une autre question, qui n'est pas centrale ici. Si l'occulte, dans les interprétations comme dans les recours effectifs, est si présent dans la société béninoise, qu'en est-il dans la sphère politique ?

- L'occulte dans la politique contemporaine

Dans son roman *L'Initié*, l'écrivain béninois Olympe Bhêly-Quenum raconte le déroulement d'une campagne électorale qui « *suivait un rythme plutôt magique. Chacun voulait avoir la poupée en bois de son rival pour y conjurer des puissances infernales : à Djên'Kêdjê, seuls les dieux détenaient les pouvoirs véritables : le succès ou l'échec d'un candidat ne saurait dépendre que d'eux, aussi fallait-il, pour triompher, réduire d'abord les adversaires et ce, bien plus dans les insondables ténèbres que sur les places publiques* »[21]. Le recours au magique désorganise la campagne électorale, des candidats se trouvent incapables d'haranguer la foule, d'autres tombent malade, etc.… Le pouvoir politique, parce qu'il est question de rivalités, de concurrence, de domination, apparaît en effet comme un des lieux privilégiés d'expression de l'occulte. Les œuvres littéraires, mais aussi les articles de journaux comme les discours quotidiens sur le politique, en rendent abondamment compte et des acteurs politiques sont dénoncés par leur féticheur[22]. On parle fréquemment de la nécessité de « *se blinder* », c'est-à-dire d'être suffisamment protégé pour résister aux attaques, qui prennent souvent la forme de « *missiles* » envoyés par des adversaires.

Pour essayer de comprendre le phénomène au-delà de ces bruits et de ces rumeurs, il m'a fallu rencontrer les acteurs de cette économie de l'occulte : les deux grands *vodunon* du pays, Sossa Guédéhoungué et Daagbo Hunon, qu'une lutte pour la direction de la communauté *vodun* et le monopole de la parole légitime oppose depuis une décennie[23], un « féticheur » de base, Mosa Féjo, qui exerce dans la périphérie de Porto-Novo ainsi que des hommes politiques.

Les acteurs politiques reconnaissent l'existence d'un climat particulier, spécialement en période électorale. Tous ont entendu des récits de phénomènes étranges survenant en ces occasions qui les laissent souvent perplexes et parfois convaincus. Certains ont été directement et personnellement confrontés à des phénomènes que le recours à l'occulte leur

---

[21] Olympe Bhêly-Quénum, *L'Initié*, Paris, Présence africaine, 1979, p. 150.

[22] Voir « les révélations du féticheur du colonel Azonhiho », *Tam-Tam Express*, n° 155, 20 février - 5 mars 1995, pp. 8-9. Selon le féticheur Pierre Kahé, l'ancien ministre du PRPB lui aurait demandé en 1993 de tuer ou de rendre malade par des moyens occultes la quasi-totalité de la classe politique. Le journal reproduit « *la liste des personnes à éliminer ou à rendre handicapées écrite de la main du colonel Azonhiho* ».

[23] Voir chapitre 2, section 2.

semble seul expliquer. Un ancien député (1991-1995) affirme : « *Nous ne pouvons pas dire tout ça, c'est des histoires ! On est confronté à des réalités peut-être extra rationnelles. Voilà des réalités de notre pays. On ne peut pas totalement dire la sorcellerie, c'est des histoires ! (…) Je ne peux pas dire de manière certaine si les hommes politiques vont se blinder. Ce qui est sûr, il y a du vrai dans cela. Même converti, on porte le poids d'une culture, c'est difficile de rompre totalement avec cette culture. Il y a une peur, on vit là dedans* »[24]. Un autre député insiste sur l'aspect générationnel de ces pratiques : « *C'est surtout vrai pour les hommes politiques d'une certaine génération et d'une culture, élevés dans cette réalité. Partout, ils voient des menaces, ils pensent qu'ils doivent se protéger, vont vers les gens censés avoir des pouvoirs pour les protéger, pour leur donner plus de chances, gagner des élections, se maintenir en poste. Le charlatanisme, celui qui a des pouvoirs magiques, ne doit pas être confondu avec la religion. Un homme politique qui va voir un magicien pour obtenir tel pouvoir, ne va pas forcément vers un homme religieux, il va vers un individu qui fait des choses* »[25].

Certains, comme cet ancien ministre et candidat à l'élection présidentielle, confient avoir été témoin ou acteur, malgré eux, de tels phénomènes : « *Lorsque je suis rentré de France, je n'y croyais pas, je disais : foutez-nous la paix ! J'ai été obligé de déchanter, de me dire y a des choses que la science n'a pas appréhendées. Je l'ai essuyé, j'ai vu des bizarreries. Par prudence, on est obligé d'en tenir compte. (…) Y a des choses bizarres ici, pendant la campagne électorale, des choses bizarres arrivent parfois. Moi-même, j'en ai vécu, un cas. Est-ce que c'était une coïncidence… Non, je vais vous donner le cas de quelqu'un d'autre. Il allait faire un meeting quelque part, un gros bœuf est tombé sur sa voiture, il n'y avait pas de troupeau ! Il a fait demi-tour, est rentré à Cotonou. Dans l'ensemble de la société, il y a des choses qui interpellent, qui intriguent* »[26].

Tout semble opposer Daagbo Hunon et Sossa Guédéhoungué : le premier tire sa légitimité de la tradition, le second de ses relations avec des personnalités et d'une structure bureaucratique, mise sur pied au début des années 90, la Communauté nationale du Culte *vodun* du Bénin. L'un réside dans une ancienne concession, à Ouidah, remplie de temples *vodun* ; l'autre s'est fait construire une somptueuse demeure moderne, dans son village du Mono. Je discute avec Daagbo Hunon, assis près d'un fétiche dans une pièce décorée de peintures *vodun* alors que Sossa Guédéhoungué me fait prendre place dans un confortable

[24] Entretien personnel.
[25] Entretien personnel.
[26] Entretien personnel.

fauteuil en cuir dans une pièce climatisée, sans référence apparente à son univers religieux. Cependant, c'est dans les mêmes termes que l'un et l'autre, qui sont devenus des personnages publics, affirment d'abord ne pas s'intéresser à la politique et ne pas travailler avec des hommes politiques.

S. Guédéhoungué précise que même si un homme politique vient solliciter ses services, « *mon devoir sera de prier pour tous les candidats, ce sera maintenant au vodun de choisir parmi tous ces candidats celui qui est vraiment capable de diriger le pays, de gouverner. Moi, je ne peux pas me mettre à prier mon vodun pour que telle personne réussisse, non !* »[27]. Il a cependant acquis une partie de sa renommé et de sa fortune en travaillant avec des personnalités de premier plan, du Bénin au Gabon en passant par le Togo. Il réaliserait en particulier des ceintures protectrices permettant d'éviter les balles en cas d'attentats ou de tentatives de coups d'État. Pour Daagbo Hunon, les politiques sont des clients comme les autres « *si un de "mes fils" vient à moi pour me demander par exemple de faire une bague ou des gris-gris pour sa protection, cela ne me gêne pas, je le ferai pour tout le monde. Ce sont tous "mes fils"* »[28]. Mais, il sera impossible d'en savoir plus.

Mosa Féjo n'a lui jamais eu à faire à des personnalités politiques, seulement parfois des délégués de quartier sont venus le voir. S'il devait rendre service à un ministre ou un candidat, il procèderait de la façon suivante : « *D'abord, je vais le laver, il va prendre un bain rituel, je vais le laver de ses impuretés. Je vais lui préparer un savon avec lequel il va se laver jusqu'au terme des échéances. Et je vais lui préparer aussi une corne de puissance, ashé, qu'il va toucher avec la langue chaque fois qu'il veut sortir pour aller aux grandes réunions. Chaque fois, c'est son mot qui sera le dernier mot. Je suis sûr que comme ça, il va passer toujours premier* »[29].

On pourrait dresser une liste des pouvoirs reconnus à certains *bo* dans la vie politique, autour de la conquête ou de la conservation du pouvoir. Des *ylo* sont censés aider à gagner une élection, obtenir un poste ministériel, faire triompher ses idées, être informé de tout ce qui se passe autour de soi, etc.… Des *glo* auraient pour résultat d'empêcher un adversaire de tenir un meeting et de s'exprimer, de faire en sorte que son auditoire ne l'écoute pas, de le rendre malade, etc.… J.-M. Apovo fournit la recette d'un *bo*, par exemple, pour faire triompher son opinion : « *arracher vivement de la gueule d'un mouton un vêtement ou un chiffon qu'il vient*

[27] Entretien avec Sossa Guédéhoungué, Sahoue Doutou, 7 octobre 1997.
[28] Entretien avec Daagbo Hunon, Ouidah, 26 août 1997.
[29] Entretien avec Mosa Féjo, Porto-Novo, 28 août 1997.

de prendre et qu'il est en train de mâcher. Brûlez-le et en pétrir les cendres dans du beurre de vache. Prendre la pâte obtenue dans le creux d'une main et frotter énergiquement les deux mains l'une contre l'autre, puis faire passer la main sur la figure »[30].

Parmi les différents « *missiles* » auxquels on fait souvent référence, l'un mérite toute notre attention, car il jouera un rôle important au début du Renouveau démocratique, lorsque le Président Soglo tombera gravement malade[31]. Le *tchakatou* se manifeste par l'extraction du corps de la victime de tessons de bouteille, de clous, de cailloux, d'épines etc… qui ont pénétré de façon mystérieuse, sans trace physique apparente. Une simple poignée de main avec la victime peut suffire pour l'activer.

Dans le nord du pays, on retrouve le même type de croyances et de pratiques. Dans une étude menée à Fonougo, N. Bako-Arifari écrit : « *La menace de représailles avec des forces occultes est ici une véritable psychose sociale. Nul ne peut exercer une fonction publique s'il n'a pas le tii, expression locale pour désigner tout ce qui est supposé conférer à son détenteur une puissance protectrice, mais aussi offensive. Ainsi, on pense que tous les délégués, chefs de village ou de quartier, ont tous eu les moyens de se "fortifier" pour pouvoir parer aux "attaques chimiques" éventuelles* »[32].

Résumons-nous. L'opinion selon laquelle les acteurs politiques recourent à des pratiques occultes pour les aider à conquérir le pouvoir ou à s'y maintenir est répandue dans le corps social ; des hommes politiques expliquent un certain nombre de phénomènes qu'ils observent, parfois directement, par le recours à l'occulte ; les faiseurs de « *gris-gris* » prennent un malin plaisir à esquiver les questions, tout en faisant étalage de leur puissance ; et… des anthropologues adhèrent à cette vision des choses, sans toujours faire preuve de la distanciation nécessaire[33] : tout est en place pour justifier et renforcer une croyance partagée. Il est alors entendu que la vie politique possède une face cachée, occulte.

Il convient donc de porter une attention particulière aux représentations et aux pratiques liées à l'occulte, sans pour autant rentrer dans un débat sur le bien fondé de ces

---

[30] Jean-Marie Apovo, *Anthropologie du bo*, op. cit., p. 307.
[31] Voir chapitre 3, section 1.
[32] N. Bako-Arifari, « La démocratie à Founougo (Borgou) : paysans et "déscolarisés" en compétition pour le pouvoir local » in Thomas Bierschenk et Jean-Pierre Olivier de Sardan, éds., *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala, 1998, p. 81.
[33] J.-M. Apovo écrit par exemple, sans donner d'exemples convaincants et de manière quelque peu péremptoire : « *Dans la course au pouvoir, le plus puissant en bo l'emporte sur les autres candidats* », « *Il suffisait d'avoir un bon Boto pour être nommé ministre* », « *Nous savons que c'est le* Bo *qu'un* Boto *d'Abomey a fait au président Kérékou qui lui a permis de rester 17 ans au pouvoir malgré le mécontentement des citoyens* ». Voir J.-M. Apovo, *Anthropologie du bo*, op. cit., p. 301 et p. 304.

croyances ou sur l'efficacité de ces techniques. Elles demeurent présentes à toutes les étapes importantes de la vie politique et laissent peu de personnes indifférentes. En ce sens, elles participent avant tout d'une certaine perception du pouvoir.

3) Le religieux traditionnel comme répertoire d'action collective

Les institutions religieuses traditionnelles ne furent pas partie prenante de la contestation de l'ordre colonial. Certes, l'une des premières révoltes coloniales, celle de Sakété en 1905, eut pour origine l'interruption par l'administration d'une cérémonie funéraire et, surtout, la destruction par les forces de l'ordre du sanctuaire d'*Oshugbé*, divinité tutélaire de la localité. Cet acte entraîna un soulèvement de la population, qui fut sévèrement réprimé. Mais, les causes de cette révolte populaire apparaissent bien plus profondes et le facteur religieux ne semble avoir joué qu'un rôle déclencheur dans ces affrontements[34]. Les soulèvements qui vont se multiplier à partir des années 1910, celui des Holli, au nord de Porto-Novo en 1914 et surtout les insurrections menées par Bio Guerra dans le Borgou (nord-est) en 1916 et par Kaba dans l'Atakora (nord ouest) en 1917, n'ont pas non plus de connotation religieuse forte[35].

Les militants nationalistes ne s'appuyaient pas davantage sur les forces religieuses traditionnelles. Ils puisaient au contraire leur inspiration et leur programme dans des idéologies issues de la rencontre avec le colonisateur, qu'il s'agisse des mouvements révolutionnaires ou du christianisme. Louis Hounkarin, fondateur de la première section dahoméenne de la Ligue des droits de l'Homme, auteur de nombreux articles anti-coloniaux, créateur pendant la Première guerre mondiale d'un journal clandestin, *Le Récadère*, critiquant le gouverneur du Dahomey, se réfère dans son combat à la pensée de 1789 et à l'idée républicaine. Une autre partie de l'élite, moins hostile à la présence française, mais critique de certaines pratiques coloniales, se retrouve dans le milieu catholique, autour du père Aupiais et de la revue *La Reconnaissance africaine*. L'écrivain Paul Hazoumé en est la figure la plus emblématique[36].

---

[34] Voir Dadjo Koôvi Michel Videgla & Abiola Félix Iroko, « Nouveau regard sur la révolte de Sakété en 1905 », *Cahiers d'Études africaines*, n° 93, XXIV (I), 1984, pp. 51-70.

[35] Sur ces différentes révoltes, voir Sylvain Coovi Anignikin, *Les origines du Mouvement national au Dahomey 1900-1939*, thèse de doctorat de troisième cycle en Histoire, Paris, Université Paris VII, 1980, 457 p. et Luc Garcia, « Les mouvements de résistance au Dahomey », *Cahiers d'Etudes africaines*, X, 37, 1970, pp. 144-178.

[36] Il est l'auteur d'une étude ethnologique sur les pactes de sang : Paul Hazoumé, *Le Pacte de Sang au Dahomey*, Paris, Institut d'Ethnologie/Musée de l'Homme, 1937 et d'un roman : Paul Hazoumé, *Doguicimi*, Paris, Larose, 1938.

Le religieux a cependant pu, marginalement, servir de vecteur à la contestation de l'ordre colonial. Tel semble être le cas d'un mouvement déclenché en pays somba (nord-ouest) en août 1931 par un cultivateur, féticheur investi des pouvoirs de circoncire, Soba Mouhti, mais qui resta géographiquement très limité[37]. L'apparition et le succès de nouveaux cultes *vodun* à partir des années 1930 dans le sud du pays, comme *atingali* d'origine ghanéenne, peut aussi s'analyser comme une réponse à une situation de crise, même si la domination coloniale n'était pas explicitement visée.

S'il apparaît difficile de voir dans les formes traditionnelles religieuses un instrument de mobilisation sociale et de contestation politique, le recours à la notion de répertoire d'action collective peut être en revanche particulièrement utile. Utilisée par Charles Tilly, elle suggère en effet l'existence de répertoires qui fournissent aux acteurs sociaux engagés dans des mobilisations collectives des capacités particulières d'action[38]. « *Tout mouvement social est confronté à une palette préexistante de formes protestataires plus ou moins codifiées, inégalement accessibles selon l'identité des groupes mobilisés* » précise Érik Neveu[39]. Une étude des formes de la contestation sociale et politique au Bénin permet d'observer l'utilisation de manifestations et de symboles religieux. Le cas de l'*Oma* est le plus révélateur. L'*Oma* (« la révolte », « la folie ») se présente comme un rite expiatoire, qui prend la forme d'une sorte de carnaval : les animateurs de la manifestation sont déguisés et maquillés, tous les participants dansent, chantent et agitent des rameaux, des branchages ou des bâtons. L'*Oma* a d'abord une signification religieuse : il s'agit à l'origine d'une manifestation organisée par des *vodunon* qui, s'estimant offensés, manifestent publiquement leur colère et leur mécontentement. A travers eux, c'est la divinité qu'ils servent qui se trouve profanée. En ce sens, l'*Oma* est d'abord « *la révolte des prêtres* »[40]. Il peut-être aussi activé pour dénoncer les pratiques d'un couvent ou contester le pouvoir d'un prêtre *vodun*.. Une fois les préparatifs effectués, la manifestation se répand dans la cité en suivant un itinéraire choisi au préalable.

L'*Oma* peut se manifester dans les moments critiques de la vie sociale, la parade ayant alors une fonction d'exorcisme collectif. L'*Oma* peut ainsi revêtir une signification plus politique, lorsqu'il est utilisé dans l'espace public comme instrument d'une mobilisation

[37] Sur cet épisode, voir Sylvain Coovi Anignikin, *Les origines du Mouvement national au Dahomey 1900-1939*, op. cit., p. 356.
[38] Voir Charles Tilly, *La France conteste de 1600 à nos jours*, Paris, Fayard, 1986 et Charles Tilly, « Les origines du répertoire de l'action collective contemporaine en France et en Angleterre », *Vingtième Siècle*, n° 4, 1984, pp. 89-104.
[39] Érik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 1996, p. 21.
[40] Pour une description très complète de ce rituel, voir Paul Hazoumé, « La révolte des prêtres », *Présence africaine*, n° 8-9-10, 1956. Réédité in *vodun*, Paris, Présence africaine, 1993, pp. 95-111.

collective. Comme le précise Richard Banégas, « *cette forme de manifestation de rue s'est perpétuée à travers la période coloniale et post-coloniale en se politisant et en prenant un sens un peu différent* », elle « *a été réappropriée, en effet, par les acteurs sociaux pour exprimer sur la scène publique leur désaveu du pouvoir, manifester leur colère et articuler leurs griefs* »[41]. En 1963, l'*Oma* accompagne à Porto-Novo le mouvement qui renverse le gouvernement Maga et amène le colonel Soglo à prendre le pouvoir. On observe de nouveau l'utilisation de l'*Oma* dans les manifestations de 1989-1990, qui amèneront à la chute du régime révolutionnaire. Si elle a certes perdu une grande partie de sa dimension ritualisée, religieuse, elle a gardé néanmoins une signification de révolte radicale.

Les sociétés secrètes et les sociétés de masque peuvent aussi servir de vecteurs à des contestations. Interdites à Abomey par la royauté qui n'admettait pas d'organisations qui risquaient de concurrencer son pouvoir, elles jouèrent un rôle bien plus important dans l'espace yoruba, en remplissant une fonction de régulation et de contrôle social. Les plus importantes demeurent les sociétés de *zangbéto* (la seule d'origine fon), *gélédé*, *égun* et *Oro*. Les *zangbéto*, ces « *fantômes de la nuit* », constituent une société secrète, qui telle une milice était chargée de la sécurité nocturne dans le Royaume de Porto-Novo. En petits groupes, ils arpentaient les rues de la cité, veillant à ce que l'interdiction de circuler fut respectée par tous, garantissant ainsi le calme de la nuit. Les éventuels contrevenants étaient soumis à des brimades parfois sévères. Aujourd'hui encore, des *zangbéto* se déplacent régulièrement la nuit à Porto-Novo. Les *zanbgbéto* peuvent aussi être mobilisés dans le cadre de protestations politiques. C'est le cas lorsque, traduisant le mécontentement de la population, ils bloquent l'entrée de bâtiments publics, comme des préfectures ou des sous-préfectures, en empêchant l'accès, ou la sortie, aux représentants de l'État. Ceux-ci peuvent ainsi trouver un matin deux ou trois zangbéto assis devant la porte des bâtiments administratifs, leur interdisant symboliquement et physiquement le passage, comme cela est arrivé plusieurs fois ces dernières années. La signification de la sortie des *zangbéto* est claire pour tous les acteurs. Tout comme contrevenir à l'interdiction nocturne de circuler entraîne une punition, passer outre au barrage que les *zangbéto* forment conduit à s'exposer à de lourdes représailles. Il convient surtout de voir dans ce type d'action l'activation de représentations symboliques, liées à l'interdit et à la punition.

[41] Richard Banégas, *La démocratie "à pas de caméléon". Transition et consolidation démocratique au Bénin*, op. cit., p. 210.

Les relations entre la sphère religieuse traditionnelle et le politique se manifestent dans une pluralité de registres. Les coupures historiques habituellement retenues (époque pré-coloniale, période coloniale, indépendance) s'avèrent souvent peu pertinentes pour en rendre compte. Les tentatives de contrôle étatique des cultes *vodun*, en tant qu'institutions de contrôle social et source de légitimation, s'observent autant à l'époque où le royaume du Danhomé était un État puissant que dans les années qui suivirent l'Indépendance. Les références à l'occulte sont omniprésentes dans les représentations anciennes du pouvoir comme dans les discours contemporains sur le politique. Le religieux fournit enfin des répertoires d'action collective pour les acteurs engagés dans des processus de contestation. De même, l'impact politique de l'Église catholique doit être appréhendé dans une perspective historique, qui permet de souligner certaines continuités.

Section 2 : L'Église catholique, puissance sociale et influence politique

Dès les débuts de l'évangélisation au Bénin, l'Église catholique s'est sentie comme investie d'une mission particulière pour ce pays. Avec le travail de ses missionnaires, son maillage territorial, ses nouvelles valeurs, son action éducative et sanitaire, on peut la considérer comme l'une des matrices de l'État colonial. Parce qu'elle est devenue une puissance sociale de première importance, elle a pu, par la suite, développer une parole politique propre et intervenir par ses prêtres directement dans le jeu électoral.

1) L'Église catholique : genèse et caractéristiques d'une puissance sociale

La puissance de l'Église catholique s'est construite progressivement et repose sur différents éléments qui, cumulés les uns aux autres, font d'elle une structure unique dans le champ religieux comme dans tout l'espace social béninois. Certaines caractéristiques, telle l'organisation unitaire et hiérarchique ou la dimension internationale, sont liées à la nature même de l'institution catholique. D'autres relèvent plus des conditions du développement et du succès du catholicisme au Bénin. Toutes contribuent à donner un retentissement aux discours et aux actes politiques du clergé. On peut distinguer d'une part les éléments qui participent de la puissance sociale de l'Église et qui vont contribuer à légitimer son action publique, de ceux qui, d'autre part, vont plus directement faciliter son intervention dans la vie politique. L'importante implantation territoriale de l'Église et ses multiples actions sociales relèvent du premier point. La dimension unitaire et hiérarchique de l'institution, son

implication historique dans la formation et la socialisation des élites, et l'existence de relais médiatiques à son action contribuent plus spécifiquement à son immixtion dans la sphère politique.

- Une organisation implantée sur tout le territoire béninois et qui s'est africanisée

Des églises, des chapelles, des séminaires, des monastères, des lieux de pèlerinage, mais aussi des écoles, des hôpitaux : 140 ans après le début de son action missionnaire, l'Église catholique a d'abord marqué de son empreinte le territoire. L'évangélisation ne commence réellement qu'avec l'arrivée du père italien Francesco Borghero, de la SMA, la Société des missions africaines, à Ouidah à la fin de l'année 1860. La progression des missionnaires est très lente dans les zones côtières, même si leur action bénéficie de la présence de nombreuses familles « *brésiliennes* », ces descendants d'esclaves affranchis revenus au cours du XIXe siècle, parfois christianisées. Les régions du Nord ne sont réellement atteintes que près de 80 ans plus tard. Pendant près d'un demi-siècle, l'action missionnaire ne rencontre en fait qu'un écho limité. C'est seulement à partir des années 1920 que l'on observe une accélération dans l'implantation des postes missionnaires et une augmentation forte du nombre de conversions, bref que la mission connaît enfin un succès[42]. Progressivement un maillage du territoire se met en place, par l'implantation de stations missionnaires et d'églises, qui constituent des « *dispositifs de contrôle du territoire* »[43], selon un axe sud-nord, qui est le même que celui suivi lors de la conquête militaire et de l'implantation des structures administratives de l'État colonial. A partir des années 1940, toutes les régions sont couvertes (la mission de Porto-Novo est ouverte dès 1864, Cotonou en 1901, Abomey en 1902, Natitingou en 1941, Parakou en 1944[44]), mais de manière inégale. En 1998, l'Église catholique est présente à travers 168 paroisses (auxquelles sont rattachées de nombreuses stations), 267 prêtres dahoméens et une centaine de missionnaires[45].

---

[42] Ce qui permet à Jérôme Alladaye de noter que « *Des territoires de l'AOF, le Dahomey est certainement celui où l'action des missionnaires a été la plus marquante* » (p. 416). Il estime que le nombre annuel des conversions qui était de 150 à la fin du XIXe siècle, passe à 2 470 entre 1920 et 1940, enfin à 13 000 par an entre 1945 et 1955 (p. 427). Voir Jérôme Alladaye, « Les mouvements de jeunesse catholique au Dahomey (actuel Bénin) d'hier à aujourd'hui » in Hélène d'Almeida-Topor, Catherine Coquery-Vidrovitch, Odile Goerg et F. Guitart, dir., *Les jeunes en Afrique, la politique et la ville*, tome 2, Paris, L'Harmattan, 1992.

[43] Ces thématiques sont développées dans J. F. Vincent, D. Dory et R. Verdier, eds., *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, 1995, 379 p. Les religions permettent de penser les territoires, elles interviennent dans leur organisation, elles participent de leur contrôle.

[44] Dates extraites de Robert Cornevin, *La République populaire du Bénin, des origines dahoméennes à nos jours*, op. cit., pp. 434-448 et de Jean Bonfils, *La Mission catholique en République du Bénin. Des origines à 1945*, Paris, Karthala, 1999, 276 p.

[45] D'après *Annuaire de l'Église catholique du Bénin*, 1998, 176 p.

L'extension territoriale s'est accompagnée de l'africanisation du clergé. C'est en 1914 qu'un premier grand séminaire, pour la formation de prêtres noirs, est ouvert à Ouidah. Les premiers prêtres locaux, Thomas Mouléro et Gabriel Kiti, sont ordonnés respectivement en 1928 et en 1929. En février 1957, a lieu au Vatican le sacre du premier évêque dahoméen, Bernardin Gantin, âgé seulement de 34 ans. Il est alors le plus jeune évêque au monde. Lorsque Mgr Parisot démissionne de sa charge d'évêque de Cotonou en 1960, c'est lui que le Pape nomme à sa succession, premier archevêque noir. Symboliquement, il prend la tête de l'évêché de Cotonou quelques mois avant l'accession du pays à l'Indépendance. C'est en fait une génération de jeunes prêtres, nés dans les années 1920 et âgés parfois de moins de 40 ans au moment de leur nomination, qui vont progressivement succéder aux premiers évêques blancs ou bien être nommés à la tête des nouveaux diocèses créés, et y demeurer parfois pendant plusieurs décennies. La création des nouveaux diocèses au milieu des années 1990 et la succession des évêques de la « première génération » permet un rajeunissement de l'équipe épiscopale béninoise.

- Une structure qui a développé de multiples activités pour toucher la population et encadrer les fidèles

L'action de conversion des missionnaires s'est rapidement accompagnée d'un fort investissement dans des activités éducatives et sanitaires. Celles-ci étaient conçues comme des instruments d'évangélisation et devaient aussi participer à l'imposition de nouvelles valeurs et de nouvelles pratiques, car les missions avaient aussi comme objectif la formation d'un nouveau « *type d'homme* »[46]. En 1864, le père Borghero, procédant à un bilan de ses trois années d'activités missionnaires, observait déjà que le soin des malades était « *la partie la plus brillante du ministère de charité. Tous les matins, le vestibule est encombré de gens couverts de plaies… Cela donne un grand crédit à la mission et facilite l'entrée de notre parole* »[47]. Par la suite, les implantations de stations missionnaires amenaient souvent la construction de petits dispensaires. Aujourd'hui, l'Église possède de grands hôpitaux et des centres de santé plus modestes répartis sur tout le territoire.

[46] Pour reprendre l'expression de Max Weber utilisée par Didier Péclard, qui précise : « Le *projet missionnaire contenait en lui-même tous les éléments d'une nouvelle société reposant sur la formation de sujets chrétiens disciplinés et travailleurs, organisée autour de la famille nucléaire, du foyer et de son âme féminine* ». Didier Péclard, « "Amanhà par ser homem". Missions chrétiennes et formation du sujet colonial en Angola central au XXe siècle », *Politique africaine*, n° 74, juin 1999, p. 128.

[47] Renzo Mandirola et Yves Morel, éds., *Journal de Francesco Borghero, premier missionnaire du Dahomey, 1864-1866*, Paris, Karthala, 1997, p. 151.

On sait qu'au Dahomey les premières écoles ont été l'œuvre des missionnaires et que l'enseignement catholique a longtemps joué un rôle important dans l'ensemble du système éducatif, celui-ci étant plus développé que dans les autres colonies[48]. L'ouverture d'écoles constitue d'abord pour les missionnaires un outil d'évangélisation, facilitant à terme l'enseignement du catéchisme et la formation d'auxiliaires. Dès la fin de l'année 1862, 100 enfants fréquentent l'école ouverte un an auparavant à Ouidah. En 1931, la mission compte 76 classes et 3 585 élèves, soit plus du tiers de l'effectif scolarisé, en particulier grâce à l'action du père Aupiais[49]. A l'Indépendance en 1960, 38 159 jeunes sont scolarisés dans le primaire, alors que plus d'un millier d'élèves poursuivent leurs études dans des établissements secondaires catholiques[50].

L'Église est aujourd'hui impliquée dans de nombreux projets de développement, soit qu'elle en ait la maîtrise d'œuvre par le biais par exemple des services d'action diocésains, ou bien qu'il s'agisse de projets gérés et financés par des organisations caritatives catholiques. Ces opérations font écho aux activités de soin et d'éducation développées depuis des décennies par l'Église. Elles constituent un vecteur d'évangélisation, en permettant de toucher des populations jusqu'alors peu ou pas évangélisées, à l'exemple du département du Borgou, et contribuent grandement au prestige de l'Église catholique au Bénin, qui dispose d'une influence qui s'étend bien au-delà du cercle des fidèles.

Outre la mobilisation des fidèles, au travers de la multiplication des cérémonies et des processions ou du développement du culte marial et du culte du Saint sacrement[51], de nouvelles formes d'action voient le jour à partir des années 1930 et des mouvements de jeunesse sont constitués pour encadrer les fidèles. La première fédération de la Jeunesse catholique du Dahomey, qui s'inspire de l'Action catholique, est créée en 1935. La Jeunesse ouvrière catholique (JOC) commence à travailler sur la paroisse St Michel de Cotonou en 1939. D'autres mouvements à destination des jeunes, comme le scoutisme, voient le jour[52].

---

[48] En 1922, le nombre d'élèves par rapport à la population était de 1 élève sur 176 habitants au Dahomey, de 1 sur 195 au Sénégal, 1 sur 600 au Soudan [Mali], 1 sur 1231 en Mauritanie, 1 sur 1782 en Haute Volta. Chiffres cités par C. B. Codo, *L'enseignement colonial au Dahomey (1903-1945)*, mémoire de maîtrise d'Histoire, Paris, Université Paris VII, 1973, 113 p.

[49] Chiffres cités par Robert Cornevin, *La République populaire du Bénin, des origines dahoméennes à nos jours*, op. cit., p. 438.

[50] Ibid, p. 444.

[51] Ces manifestations participaient de ce que Laurent Fourchard qualifie, à propos du Burkina-Faso, de « *catholicisme ostentatoire* » et de « *baroque colonial* ». Voir Laurent Fourchard, « Naissance du baroque colonial. Les cérémonies catholiques à Ouagadougou 1900-1945 », in Odile Goerg, dir., *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Paris, Karthala, 1999, pp. 149-165.

[52] Voir Jérôme Alladaye, « Les mouvements de jeunesse catholique au Dahomey (actuel Bénin) d'hier à aujourd'hui », art. cit.

Dès 1930, la CFTC est introduite au Dahomey, se développant parmi les cheminots et les employés de la fonction publique[53].

- Une institution fortement structurée

L'expansion territoriale du catholicisme s'est accompagnée d'une restructuration institutionnelle. Après l'Indépendance, de nouveaux diocèses sont institués, en plus de ceux de Cotonou et de Porto-Novo, suivant le découpage administratif en six départements : le diocèse d'Abomey est érigé en 1963, ceux de Parakou et de Natitingou en 1964, celui de Lokossa, enfin, en 1968. Il faut attendre le milieu des années 90 pour que l'Église catholique, anticipant en quelque sorte le projet de redécoupage territorial, alors en préparation, institue de nouveaux diocèses dans le centre et le nord du pays, à Kandi en 1994 et à Dassa-Zoume et Djougou en 1995.

L'Église catholique est, par tradition, une institution fortement structurée et hiérarchisée, que ce soit au niveau de l'organisation interne des diocèses ou à l'échelon national. La Conférence épiscopale du Bénin (CEB) est composée des évêques des neuf diocèses. L'archevêque de Cotonou n'en est plus systématiquement le président. Elle est désormais dirigée, à tour de rôle, par un prélat différent, élu pour trois ans, même si les « *anciens* » semblent disposer d'un certain poids. Ainsi, en 1998, les deux doyens, Mgr Agboka (évêque d'Abomey) et Mgr Sastre (évêque de Lokossa) en étaient respectivement le président et le vice-président. Avec l'archevêque de Cotonou, ils formaient le conseil permanent de la CEB. Celle-ci permet à l'Église de parler d'une seule voix, la structure verticale favorisant la diffusion rapide de ces avis ou de ces textes dans les paroisses implantées sur tout le territoire.

La dimension internationale du catholicisme offre de nombreux avantages. D'abord, elle permet à l'Église béninoise de bénéficier directement, pour son action religieuse, de soutiens. Les contacts avec des associations ou des interlocuteurs étrangers facilitent ensuite la recherche et l'obtention de financements pour les activités sociales et les projets de développement. Nombreuses sont en effet les Organisations non gouvernementales (ONG) confessionnelles, le plus souvent européennes, impliquées dans de telles opérations : Caritas, Cathwell, Miséor, CCFD etc... En cas de difficultés sur le plan intérieur, l'Église béninoise peut enfin bénéficier de l'aide et du soutien des autres communautés catholiques et de l'institution vaticane. Les relations diplomatiques établies entre l'État béninois et le Vatican

[53] Euloge Hinvi, *L'Église catholique romaine et la Mouvement national au Bénin, 1861-1972*, mémoire de maîtrise de Sciences juridiques et politiques, Cotonou, FASJEP-UNB, 1980, p. 117.

sont un moyen de faciliter les rapports locaux entre l'Église et les autorités politiques. C'est en 1971, suite à la demande du gouvernement d'envoyer un ambassadeur au Vatican, qu'est institué un échange de représentations diplomatiques[54].

- Un instrument de formation et de socialisation des élites

La facilité avec laquelle l'Église catholique va peser sur la vie politique nationale ne peut être comprise que si l'on tient compte de son rôle dans la formation et la socialisation des élites, dans la constitution d'une nouvelle couche sociale. Son investissement dans le secteur éducatif n'est pas seulement appréciable de manière quantitative, il l'est aussi d'un point de vue qualitatif. L'encadrement des élites, le suivi des cadres ont également été un des axes de la politique de l'Église.

A partir de 1919, lorsqu'il prend la direction de l'école de la Mission de Porto-Novo, le père Aupiais cherche à former des moniteurs indigènes auxiliaires[55]. Une partie de l'élite dahoméenne fut formée là. Les meilleurs élèves poursuivaient ensuite leur scolarité dans le système public, à l'école primaire supérieure Victor Ballot de Porto-Novo qui formait les cadres locaux, les interprètes et préparait les candidats aux écoles fédérales de l'AOF. Après la Seconde guerre mondiale, deux institutions scolaires secondaires sont créées à Cotonou par les missionnaires : le collège père Aupiais pour les garçons et le cours secondaire Notre Dame des apôtres pour les jeunes filles, qui deviennent rapidement deux des établissements les plus réputés du pays. Le collège père Aupiais, qui ouvre ses portes en 1948 est le premier établissement secondaire d'enseignement général implanté à Cotonou[56]. Il sera successivement dirigé par des religieux et son encadrement sera composé majoritairement de prêtres, jusqu'à sa nationalisation en 1978. Un processus de rétrocession de l'établissement à l'Église catholique est engagé à partir de 1990. Par la position centrale qu'elle a occupée dans le système éducatif colonial et post-colonial, la filière scolaire confessionnelle a pu fonctionner comme une des « *instances de l'assimilation réciproque des élites* » et participer ainsi à la formation d'un « *bloc social relativement homogène* »[57].

---

[54] Alexis Cossi Aitcheou, *Réflexion sur l'évolution des relations entre le Bénin et le Vatican*, mémoire de maîtrise de Sciences juridiques, option science politique et relation internationale, Cotonou, FASJEP-UNB, 1993, 58 p.

[55] Voir Martine Balard, *Dahomey 1930 : mission catholique et culte vodoun. L'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945), missionnaire et ethnographe*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 75-87.

[56] Les informations sur l'historique du collège père Aupiais sont tirées de Justin Amoule, *Le Collège Père Aupiais dans la formation et l'éducation de la jeunesse au Bénin (1948-1990) : contribution à l'histoire sociale*, mémoire de maîtrise d'Histoire, Cotonou,FLASH-UNB, 1994, 83 p.

[57] Jean-François Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, pp. 198-208.

Parmi les nombreuses actions du père Aupiais, la création et l'animation de la revue *La Reconnaissance africaine* mérite ici d'être mentionnée parce qu'elle constitua un outil favorable à l'élite dahoméenne[58]. Les 45 numéros publiés entre 1925 et 1927, entre des comptes-rendus de la vie paroissiale et des leçons de catéchisme, contenaient surtout des articles sur l'histoire et les traditions du pays, dans une optique de promotion de la culture indigène, par l'intermédiaire d'une « ethnologie de l'intérieur ». Le père Aupiais s'était entouré pour cette entreprise de rédacteurs africains, de cette élite qui avait été scolarisé à Porto-Novo. L'écrivain Paul Hazoumé comme les deux premiers prêtres béninois, T. Mouléro et G. Kiti, publièrent des études dans la revue. La socialisation par l'Église catholique de l'élite en devenir se poursuit après guerre dans des structures associatives comme la Jeunesse étudiante catholique (JEC) à partir de 1955. Cependant, les principales associations regroupant les étudiants béninois n'étaient pas de nature confessionnelle, ni l'AED (Association des étudiants dahoméens), qui regroupait les étudiants en métropole, ni l'UGED (Union générale des étudiants du Dahomey), surtout, créée à Cotonou en 1956[59]. Plus tard, l'apostolat du monde universitaire et des cadres sera confié aux dominicains, qui s'installent au Dahomey en 1973.

- Une institution qui dispose de relais et de moyens de communication

L'Église catholique dispose depuis longtemps d'instruments lui permettant de diffuser des informations sur la vie de l'institution, mais aussi des prises de position ou des documents sur des sujets sociaux ou politiques. Plusieurs bulletins sont d'abord rédigés dans les différents diocèses, qui servent de lien entre les autorités ecclésiales et les pratiquants. Le premier numéro de *La quinzaine religieuse de Cotonou* paraît le 1er avril 1960. Ce bimensuel se transforme en *Église de Cotonou* à partir du 1er avril 1963. Le bimensuel *La Croix du Bénin* permet de toucher un public plus large, qui se limite cependant à la seule frange de la population qui maîtrise la lecture du français. C'est le plus ancien des journaux béninois encore en activité, à paraître régulièrement. Son tirage atteint, en 1999, 4 500 exemplaires, ce qui lui permet de touche un public nombreux, difficile à évaluer. *La Croix au Dahomey*, dont le premier numéro paraît en avril 1946, est dirigée par des missionnaires français jusqu'au milieu des années 1960. Le journal se présente au départ comme un instrument d'information

[58] Sur la revue *La Reconnaissance africaine*, voir Martine Balard, *Dahomey 1930 : mission catholique et culte vodoun. L'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945), missionnaire et ethnographe*, op. cit., pp. 96-103 et *Pour une reconnaissance africaine, Dahomey 1930*, Boulogne, Musée Albert Kahn, 1996, 260 p.

[59] Voir Antoinette Ahovi, *Le mouvement syndical estudiantin et scolaire au Dahomey : 1956-1974*, mémoire de maîtrise d'Histoire, Cotonou, FLASH- UNB, 1988.

pour l'Église. A partir de 1965, le journal connaît plusieurs évolution. Sa direction et sa rédaction s'africanisent et se laïcisent. La direction du journal échoit à un Béninois et ce sont des journalistes laïcs qui rédigent les articles. *La Croix au Dahomey* devient un journal de doctrine et d'information, abordant, en plus d'articles sur l'histoire ou sur la vie de l'Église, des problèmes sociaux ou politiques. En avril 1970, il est suspendu pendant 3 mois par décret du directoire militaire qui dirige alors le pays, après une série de prises de position du clergé hostile aux gouvernants. Si les journalistes ont aujourd'hui l'entière responsabilité du contenu rédactionnel, et si la hiérarchie n'exerce pas une réelle censure, l'Église est toujours considérée comme le « *responsable moral du journal* »[60].

Enfin, l'institution catholique a accès aux médias nationaux audiovisuels, ce qui lui permet de toucher, en particulier à travers la radio, un auditoire plus important. Dès le début des années 60, l'émission hebdomadaire *Si tu savais* est diffusée sur Radio Dahomey. La radio publique qui retransmet également en direct chaque semaine la messe du dimanche. A la télévision nationale, une émission mensuelle est diffusée (en alternance avec d'autres cultes) et les cérémonies les plus marquantes sont retransmises (Messes de Noël, Pâques…). L'Église catholique a plus récemment profité de la fin du monopole étatique sur les médias audiovisuels pour obtenir une fréquence radiophonique dans le sud et Radio Immaculée Conception a été inaugurée le 19 avril 1998.

L'Église catholique occupe bien une position centrale dans l'espace social béninois. Présente sur pratiquement tout le territoire, avec un clergé très largement indigénisé, elle a converti environ un quart des Béninois et touché une partie importante de la population par ses activités sociales. Bien entendu, l'emprise de l'Église catholique sur les fidèles n'est pas absolue, en ce sens que les convertis parviennent aussi à mettre en échec sa prétention hégémonique, recourant aux ruses de l'insubordination, de l'indocilité, de l'instrumentalisation[61]. Mais, son organisation centralisée et unitaire lui permet de parler d'une seule voix et elle dispose de nombreux relais pour diffuser cette parole. Sa proximité avec une grande partie de l'élite, qu'elle a formée et socialisée, constitue un atout supplémentaire pour intervenir sur la scène politique. En tant qu'institution, par l'intermédiaire de ses prêtres ou de groupes laïques, elle a su utiliser la puissance sociale

[60] L'expression est du directeur de la publication de *La* Croix du Bénin, Barthélemy Assogba Cakpo. Entretien, Siège du journal, Cotonou, 10 mars 1998.
[61] Achille Mbembé, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, 222 p.

qu'elle constitue et mobiliser les différents canaux à sa disposition pour se penser et agir comme acteur politique, marquant de son empreinte la formation de l'État béninois.

2) L'Église catholique : une puissance politique associée à la formation de l'État béninois

Il convient maintenant de s'interroger sur les modalités d'intervention de l'Église dans la vie politique. Si son attitude a oscillé entre plusieurs pôles, en fonction de l'époque, du contexte politique ou des personnalités qui la dirigeaient, une ligne directrice semble néanmoins se dégager, qui deviendra plus perceptible après l'Indépendance. L'institution catholique n'est d'abord jamais restée indifférente face à l'évolution politique, prenant publiquement position, diffusant des documents, conseillant ses fidèles, intervenant directement dans le jeu électoral. Elle a en fait manifesté très tôt une forte propension à se poser en autorité morale, à délivrer dans l'espace public une parole qui s'affirmait légitime, comme si la construction de l'État béninois ne pouvait pas se réaliser sans elle, comme si elle n'avait finalement pas totalement renoncé au vieux rêve du premier missionnaire du Dahomey. Tout commence en effet par une tentation théocratique :

« *Il existe sur ces côtes des terrains vides, ou qu'on pourrait obtenir des chefs voisins ; si les missionnaires pouvaient ramasser sur ce terrain une petite population chrétienne, ils en seraient les directeurs en qualité non seulement de missionnaires, mais aussi de chefs temporels ; bref, ils formeraient un petit État chrétien qui deviendrait bientôt l'exemple et le refuge des fidèles dispersés (…) Qu'un gouvernement soit d'autant plus parfait qu'il se rapproche de l'élément théocratique, car il suit plus de près le grand gouverneur de l'univers, nous le savons tous* »[62].

Pour le Père Borghero l'évangélisation pourra difficilement progresser dans un pays gouverné par des « *païens* » et où les « *féticheurs* » apparaissent tout puissants. Seul un État chrétien, théocratique permettra à l'œuvre missionnaire de s'épanouir pleinement. La conquête coloniale ne permettra pas la réalisation de ce rêve. Jusqu'à l'Indépendance et avant que ne se structure un clergé béninois, les missionnaires prennent peu de positions publiques, mais ils inaugurent des modes d'intervention dans la sphère politique qui se perpétueront par la suite : la médiation, la consultation, la participation directe… A partir de l'Indépendance, l'épiscopat interviendra très régulièrement pour accompagner toutes les étapes de l'évolution du pays.

---

[62] Extrait des « *documents* » de F. Borghero rédigés en 1863. Cité in Renzo Mandirola et Yves Morel, éds., *Journal de Francesco Borghero, premier missionnaire du Dahomey, 1864-1866*, op. cit., pp. 272-273.

Cette propension à se poser en conscience morale du devenir politique du Bénin va se traduire essentiellement de trois manières, les deux premières étant héritées de l'époque coloniale : un rôle de médiation et de consultation ; des formes d'intervention plus directes comme la participation au jeu électoral ; la diffusion régulière, à partir des années 60, de prises de position et d'opinions relatives aux événements politiques.

- Une force religieuse consultée et appelée à jouer les médiateurs

La première forme d'intervention directe dans les débats publics de responsables catholiques s'observe lorsque des clercs sont invités à jouer un rôle de médiateur ou qu'ils sont consultés par les autorités. Dans ce cas, c'est leur « neutralité », leur statut d'« autorité morale » qui est mis en avant. Le plus souvent, il est fait appel à eux, mais certains religieux peuvent être à l'origine de telles initiatives. Deux exemples remontant au début de la présence catholique au Dahomey montrent la précocité de ces pratiques, même s'il convient de bien contextualiser ces cas et de ne pas nécessairement voir en eux de lointains précurseurs au rôle que joueront certains prêtres dans le Bénin indépendant. En février 1863, raconte le Père Borghero dans son journal[63], on fait appel aux missionnaires pour régler un conflit entre les chefferies d'Agoué et de Grand Popo. Les prêtres qui parviennent, après avoir menacé le chef de Grand Popo de la colère de Dieu, à ramener le calme, inaugurent avec cette médiation - sans en avoir conscience - une première forme d'intervention politique appelée à se généraliser par la suite. Quelques années plus tard, en 1890, un autre missionnaire, le Père Dorgère, fait office de négociateur entre les Dahoméens et les Français, lors de la première crise de Cotonou consécutive aux divergences concernant l'application des accords de 1868 et de 1878[64].

A la veille de l'indépendance, c'est un abbé, Moïse Durand, qui prend l'initiative d'organiser le 12 mars 1960 une table ronde contre la violence. Il invite à y participer les responsables des principales confessions religieuses (Mgr Gantin, Mgr Chopard - préfet apostolique de Parakou -, le représentant des missions protestantes, l'Imam de Cotonou, le chef suprême de Porto-Novo) et les leaders des partis politiques, dont le premier ministre Hubert Maga[65]. Les gouvernants peuvent aussi prendre l'initiative de consulter les représentants des différentes familles religieuses, et même les faire participer à des instances

[63] Ibid., pp. 122-128.
[64] Jean Bonfils, *La Mission catholique en République du Bénin. Des origines à 1945*, op. cit., p. 112 et Euloge Hinvi, *L'Église catholique romaine et le mouvement national au Bénin de 1861 à 1972*, op. cit., pp. 47-49.
[65] Voir Maurice Glélé, *Naissance d'un État noir. Evolution politique et constitutionnelle du Dahomey de la colonisation à nos jours*, op. cit., p. 308.

politiques. Les responsables de l'Église sont dans ces cas les premiers à être mobilisés. En 1964, des prêtres participent à l'élaboration de la nouvelle constitution avec des dignitaires des autres cultes. En 1967, certains sont membres d'un Comité de Rénovation nationale instauré par le gouvernement militaire.

Ces formes de participation de clercs, et avec eux de l'institution catholique, au pouvoir, sous forme de médiation ou de consultation, s'enracinent dans des pratiques coloniales et se sont poursuivies dans les années 1960. Nous verrons qu'elles n'ont jamais vraiment cessé, même le régime de M. Kérékou a pu avoir recours à ce type de collaboration et le rôle de Mgr de Souza lors de la Conférence nationale s'inscrit dans cette logique.

- Des formes d'intervention plus directes : la participation aux élections

La participation directe à l'exercice du pouvoir, plus rare, a surtout marqué l'immédiat après guerre, car la position officielle du clergé à partir de 1960 fut la non-implication des prêtres dans les compétitions électorales ou les gouvernements. Ce type d'engagement reste bien sûr associé à la figure du père Aupiais[66]. On a vu comment celui-ci avait fortement développé l'œuvre scolaire de la mission catholique, participé à Porto-Novo dès les années 20 à la formation et à la socialisation d'une partie de l'élite dahoméenne. Il se lança également dans une vaste entreprise de réhabilitation et de promotion des cultures africaines (organisant des expositions et des conférences à son retour en France, réalisant des films ethnographiques), qui lui valut bien des déboires de la part de ses supérieurs, en particulier un exil dans les Landes, dans les années 1930.

Bien qu'il ne soit plus retourné au Dahomey depuis près de quinze ans, c'est vers lui que se tourne une partie des « *évolués* », avec Paul Hazoumé à leur tête en 1945, lorsqu'il est de nouveau question d'élections[67]. Alors que les modalités exactes de la consultation électorale ne sont pas encore connues, il écrit au père Aupiais : « *l'élite dahoméenne veut mettre à l'épreuve votre amour pour elle (…) Voici de quoi il s'agit : une délégation de mes compatriotes est venue me prier d'intervenir auprès de vous afin que vous acceptiez de poser votre candidature aux prochaines élections du Conseil Supérieur des Colonies. Le choix de l'élite dahoméenne s'est porté sur vous parce qu'elle ne veut plus de ses délégués qui nous*

[66] Sur la vie et l'œuvre du père Aupiais, la thèse de Martine Balard est une étude très complète et très riche, qui met bien en lumière la singularité, pour l'époque et le milieu, de la démarche d'Aupiais, les difficultés auxquelles il fut confrontées et aussi les contradictions de son action. Martine Balard, *Dahomey 1930 : mission catholique et culte vodoun. L'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945), missionnaire et ethnographe*, op. cit.

[67] Sur l'épisode de la candidature du père Aupiais aux élections d'octobre 1945, voir Martine Balard, *Dahomey 1930 : mission catholique et culte vodoun. L'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945), missionnaire et ethnographe*, op. cit., pp. 310-318.

dupent »[68]. Pour cette élite dahoméenne et catholique, qui ne souhaite pas remettre en cause la souveraineté de la France, le père Aupiais apparaît comme le porte-parole idéal, celui qui pourra défendre leurs droits à Paris. L'évêque du Dahomey, Mgr Parisot, donne son accord à la participation du missionnaire, les partisans de celui-ci ayant rattaché sa candidature à la question de la sauvegarde des subventions aux écoles religieuses. Le père Aupiais accepte d'être candidat et reçoit l'investiture du MRP (Mouvement républicain populaire).

Les élections à l'Assemblée constituante se déroulent le 21 octobre 1945. Pour la première fois, une petite partie de la population dahoméenne participe au scrutin, avec la mise en place du double collège. Ce système non démocratique consiste en l'existence de deux collèges électoraux, l'un pour les « *citoyens* », c'est-à-dire uniquement les Français, donc également les Africains naturalisés, l'autre pour les « *non-citoyens* », les « *évolués* » autochtones (fonctionnaires, chefs coutumiers, militaires, religieux…), toujours considérés comme sujets. Dans la circonscription Dahomey-Togo, chacun des deux collèges élit un député. Le père Aupiais est candidat dans le premier collège et l'un de ses anciens élèves à la Mission de Porto-Novo, Sourou Apithy, se présente dans le second collège. Tous les deux sont élus au second tour, mais le missionnaire décède le 14 décembre 1945 à Paris, avant d'avoir pu siéger à l'Assemblée constituante.

La disparition de l'ancien missionnaire n'entraîne pas la fin de l'implication directe d'ecclésiastiques dans le jeu politique. D'autres prêtres vont à leur tour participer à des scrutins. Le 2 juin 1946, lors des nouvelles élections à l'Assemblée constituante, suite au rejet par référendum du premier projet de constitution de la IVième République, c'est un jeune missionnaire qui se présente dans le premier collège en remplacement du père Aupiais. Le père Bertho, seul candidat, est élu dès le premier tour. Dans le second collège, le disciple d'Aupiais, S. Apithy est réélu avec 90 % des suffrages. Réélu de nouveau lors des élections législatives du 10 novembre 1946, il sera le seul député de la circonscription, après la suppression du système du double collège. A l'occasion des premières élections au conseil général, deux nouveaux prêtres sont élus, un Français et un Dahoméen.

Les prêtres qui se présentent aux élections ne sont officiellement pas les candidats de l'Église, mais ils obtiennent l'autorisation de leurs supérieurs et bénéficient d'un soutien certain de l'institution catholique. A l'Indépendance, le cardinal Gantin interdit aux prêtres d'être candidats à des élections. Le relais est de toutes façons pris par une élite largement

[68] Correspondance P. Hazoumé/F. Aupiais 15 mai 1945. Ibid., p. 289.

christianisée, formée dans des écoles missionnaires et socialisée par des organisations catholiques. Le parcours politique de S. Apithy, dès la fin des années 1940, montre cependant que cette élite catholique n'était pas nécessairement soumise au clergé. Parrainé par le père Aupiais, soutenu par le MRP, il s'apparente cependant au Parti communiste une fois élu à l'Assemblée nationale en 1946, avant de rejoindre le Rassemblement Démocratique africain[69] et, au grand dam du clergé, vote la loi contre l'enseignement privé.

A l'occasion de la première élection du président de la République et des députés, le 27 novembre 1960, l'archevêque de Cotonou diffuse un texte, intitulé « *Face aux élections* », dans lequel il délivre ses consignes au clergé et aux fidèles[70]. En ce qui concerne les prêtres et les religieuses, « *nous fixons comme règle absolue de conduite la stricte abstention de toute participation à la lutte politique* ». B. Gantin leur interdit explicitement « *de traiter en public des questions politiques de parti et surtout d'agiter de pareils sujets dans leurs sermons, ce qui serait convertir la chaire sacrée en tribune profane ; de faire partie de comités, listes, assemblées ou réunions ayant un caractère politique* »[71]. Pourtant, quelques lignes plus loin, le prélat donne ses consignes, « *à lire (sans commentaire) dans les Églises et chapelles du Diocèse le dimanche 20 novembre qui précèdera celui des élections* », qui restent relativement neutres, mis à part une allusion à la liberté scolaire. A partir de 1960, plus aucun prêtre ne participera à la compétition électorale, mais le clergé suivra et accompagnera toutes les étapes importantes de l'État béninois, prenant position à de nombreuses occasions.

- Une prétention à se poser en guide moral de l'évolution du Bénin

L'étude des documents officiels diffusés par la hiérarchie catholique depuis le début des années 1960, c'est-à-dire à la fois depuis que l'État est sur le plan politique indépendant et depuis que le clergé est dirigé par des Béninois, servira de base à cette analyse[72]. Ces documents peuvent prendre plusieurs formes : lettres pastorales ou épiscopales, messages ou sermons. On s'aperçoit d'abord qu'après avoir diffusé un message à la veille de l'Indépendance, la hiérarchie catholique a systématiquement rédigé un document à toutes les étapes importantes de la vie politique (élections, changements de régime, nouvelles constitutions). Et, comme l'histoire politique fut particulièrement agitée jusqu'en 1972, il ne

[69] Robert Cornevin, *La République populaire du Bénin, des origines dahoméennes à nos jours*, op. cit., p. 510.
[70] B. Gantin, « Face aux élections », *La Quinzaine religieuse de Cotonou*, n° 15, 1er novembre 1960, pp. 9-14.
[71] Ibid., pp. 11-12.
[72] Cette étude repose sur le dépouillement complet de la revue *Église de Cotonou*, publiée depuis 1960. Les textes émanant de l'ensemble des évêques ou du seul archevêque de Cotonou y sont systématiquement reproduits. Ce travail a été effectué aux archives de la SMA (Société des Missions Africaines) à Akpakpa (Cotonou). Je remercie le père Trichet pour m'avoir permis de réaliser ce travail, que j'ai accompli avec la collaboration de Luc Assogba.

se passe pratiquement pas d'années sans que l'on ne voit diffusées de telles prises de position. La hiérarchie catholique n'est pas restée silencieuse, elle est intervenue régulièrement, le plus souvent pour tenir un discours d'ordre général, et parfois pour dénoncer des situations qu'elle jugeait graves. La plupart de ces documents offrent une tonalité identique, restent politiquement assez neutres et suivent un cheminement que l'on peut découper en plusieurs étapes.

Dans un premier temps, la non implication politique l'Église est souvent (ré)affirmée. Le 22 octobre 1964, lors d'une cérémonie à la veille de l'anniversaire du "Réveil populaire", et en présence du Président du conseil, chef du gouvernement, du président de l'Assemblée nationale, du maire de Cotonou, le vicaire général, Mgr Adimou rappelle : « *l'Église ne fait pas de politique, mais elle n'a pas le droit de se désintéresser de la politique, considérée comme organisation, défense, répartition, prise en charge du bien commun des citoyens* »[73]. En 1970, Mgr Gantin, alors qu'il s'en prend violemment au directoire militaire, précise : « *En aucune façon nous ne voulons intervenir dans le jeu des partis politiques, ni défendre ou attaquer une politique ou un gouvernement. Nous avons déjà insisté plus d'une fois sur la liberté du chrétien à opter comme il l'entend parmi toutes les voies qui s'offrent à lui pour la réalisation du bien commun et qui se conforme au respect de la personne et de ses droits* »[74].

Puis, sont dénoncés les dangers ou les risques liés à une situation particulière (élection, changement brutal de régimes), que les catholiques doivent éviter : l'usage de la violence, la corruption, la circulation d'argent, le régionalisme. Dans le message diffusé à l'occasion de l'accession à l'Indépendance, il est écrit « *vos évêques, tout en partageant vos sentiments, doivent cependant vous mettre en garde contre la tentation d'une joie effrénée, naïve ou factice, feu de paille qui ne dure que quelques jours de congé, de bruits, de chants, d'éclat et d'étourdissement* »[75]. A la veille des élections de 1968, l'évêque de Cotonou réaffirme que : « *le choix que nous sommes appelés à faire ne peut en aucun cas être motivé par le régionalisme ou le tribalisme, moins encore par des intérêts d'argent, nous devons juger les candidats à partir d'un programme politique* »[76].

---

[73] « Allocution prononcée à la cathédrale de Cotonou à l'occasion du premier anniversaire de la journée de "Réveil populaire"» par le vicaire général Mgr Adimou le 22 octobre 1964 , *Église de Cotonou*, 5ième année, n° 10, 9 novembre 1964, p. 10.

[74] « Dieu fera », texte de Mgr Gantin, le 5 janvier 1970, pour son 10ième anniversaire d'archevêque de Cotonou. *Église de Cotonou*, 10ième année, n° 13, 8 janvier 1970, p. 4.

[75] Message des évêques, « Au clergé et aux fidèles de tout le Dahomey », *La Quinzaine religieuse de Cotonou*, n° 9, 1er août 1960, p. 2. Ce message a été lu dans toutes les églises et chapelles du pays le 31 juillet 1960.

[76] « Lettre pastorale de Mgr Gantin à l'occasion des prochaines consultations populaires », *Église de Cotonou*, 8ième année, n° 18, 17 avril 1968, pp. 99-101.

Dans un troisième temps, les auteurs en appellent à la défense de certaines valeurs : l'honnêteté, le patriotisme, la non violence, l'ordre… « *Cette prise en charge du Pays et de son destin par lui-même sera réelle, efficace et bénéfique pour tous si c'est tous les citoyens qui s'unissent dans la vérité, la justice, le respect mutuel autour d'un même programme et d'un même idéal constructif* » écrivent les évêques en 1960[77]. Dans la lettre pastorale de 1968, Mgr Gantin demande à ses fidèles de favoriser les candidats qui proposent un « *programme de développement intégral et solidaire de la nation* » et qui offrent en plus « *de solides garanties de compétence, d'honnêteté, d'indépendance* », qui « *refusent la violence, la haine, le mensonge* »[78]. Enfin, ces documents définissent le comportement que les fidèles sont appelés suivre sur le plan religieux (prières, cérémonies, messes d'action de grâce). « *Priez pour qu'il [Dieu] protège et garde notre Patrie, surtout à ce moment important de son histoire, qu'il éclaire et guide les chefs responsables de notre Pays, afin qu'il nous conduise par des chemins paisibles vers l'Honneur et la prospérité* » écrivent les évêques en 1960[79].

Cette apparente neutralité ne doit pas masquer des prises de position de la hiérarchie plus affirmée dans l'espace public, ce qui a pu l'amener à s'opposer au pouvoir. Parfois, il s'agit juste de clarifier sa conception du pouvoir, de prôner le respect du pouvoir établi et de l'autorité légitime mais, avec la présence au pouvoir de militaires et le maintien de régimes autoritaires, les réactions de l'Église se font plus virulentes. En 1968, elle prend position contre le régime présidentiel fort et le système de parti unique qui se met en place. Mgr Gantin écrit : « *L'Église n'est pas opposée à priori au parti unique, surtout dans nos pays qui cherchent à concilier la démocratie avec les exigences d'un développement harmonieux et rapide. En tant qu'organisation, le parti unique est en soi politiquement viable. Mais l'histoire nous apprend qu'il conduit presque toujours à un régime systématiquement totalitaire où disparaît toute liberté au bénéfice exclusif des dirigeants ensuite acculés d'ailleurs à une politique de prestige à l'intérieur et à l'extérieur en général nuisible au vrai bien du pays et à la paix internationale* »[80]. C'est sous le directoire militaire, que les évêques s'engagent le plus fortement. Mgr Gantin diffuse le 5 janvier 1970, un texte intitulé « *Dieu fera* » qui attaque frontalement le pouvoir alors en place : « *Nous estimons que la suppression du système démocratique, soit par des partis politiques ou des groupes terroristes, soit par l'armée, porterait de graves tort à la nation, à ses institutions et à ses organisations nées de*

[77] Message des évêques, « Au clergé et aux fidèles de tout le Dahomey », art. cit., p. 5.
[78] « Lettre pastorale de Mgr Gantin à l'occasion des prochaines consultations populaires », art. cit. pp. 99-101.
[79] Message des évêques, « Au clergé et aux fidèles de tout le Dahomey », art. cit., p. 5.
[80] « Lettre pastorale de Mgr Gantin à l'occasion des prochaines consultations populaires », art. cit., pp. 99-101.

la libre volonté de nos concitoyens. Il nous paraît donc indispensable de rappeler la valeur profondément humaine du style de vie démocratique. Comment un groupe, quel qu'il soit, peut-il s'attribuer la représentation de tout un peuple ? L'autorité politique vient du peuple qui élit ses représentants »[81]. Quelques jours plus tard, après l'exécution sans jugement d'individus et l'exposition publique de leur cadavre, le ton est le même : « *Aucun citoyen ne peut plus se sentir en sécurité en face d'un pouvoir de fait qui se place au-dessus de toute loi. (…) Nous nous engageons sur une voie qui nous conduit vers l'injustice, l'arbitraire et l'insécurité* »[82].

On le voit, l'institution catholique n'est pas restée silencieuse, elle ne s'est pas non plus contentée de cautionner les régimes en place. Certes, ses propos restent le plus souvent généraux et son discours politique demeure conservateur. Mais, elle s'est parfois engagée ouvertement, comme aucun autre mouvement religieux ne l'a alors fait, dans le refus du parti unique ou le rejet de la présence des militaires au pouvoir. Les discours tenus par le clergé, comme les modalités d'intervention de l'Église catholique dans la vie politique, témoignent de la volonté de l'institution de se poser en autorité morale, voire en guide. « *Notre devoir demeure, celui d'éclairer la conscience des chrétiens et de tous les hommes de bonne volonté* » ; « *nous manquerions à notre devoir si nous ne mettions en garde notre pays et ses dirigeants de l'heure* » peut-on lire dans des documents datant de 1968 et de 1970. L'appareil ecclésiastique étant à l'époque très personnalisé autour de l'évêque de Cotonou, la figure de B. Gantin semble avoir joué un grand rôle dans cette orientation. Il rejoint en février 1971 le Vatican où le pape Paul VI le nomme secrétaire adjoint de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples.

Le retour sur le devant de la scène publique d'acteurs catholiques à la fin des années 1980 et au cours de la période de transition politique constituera une réactivation de ces pratiques et discours. L'Église utilisera un registre et des modalités d'intervention très similaires à celles qu'elle utilisait dans les années 1960. Plusieurs lettres épiscopales seront diffusées et rythmeront l'avènement du nouveau régime ; Mgr de Souza présidera le præsidium de la Conférence nationale, puis le Haut conseil de la République jusqu'en 1993.

---

[81] « Dieu fera », texte de Mgr Gantin, le 5 janvier 1970, pour son 10ième anniversaire d'archevêque de Cotonou. art. cit., pp. 2-6.

[82] « Message de Mgr Gantin à propos de ce qui s'est passé à Cotonou le 3 février, l'exécution sans jugement des 5 criminels du 16 janvier ». *Église de Cotonou*, 10ième année, n° 15, 6 février 1970, pp. 34-35.

L'accent mis dans ces deux sections, d'une part sur le *vodun* et la galaxie traditionnelle et, d'autre part, sur l'Église catholique, ne signifie pas que les interactions entre les autres acteurs religieux et le politique ont été inexistantes. Tout mouvement religieux est nécessairement confronté au pouvoir en place, aucune autorité politique ne reste indifférente aux expressions religieuses qui s'affirment sur un territoire. Mais, ni l'islam, ni les autres mouvements chrétiens, n'ont à ce point marqué les processus de construction de l'État, de formation et de socialisation d'une élite « moderne » ou de diffusion de représentations politiques soit que leur poids était plus faible, soit que leur structuration était moins poussée, ou encore pour la raison qu'ils n'ont pas cherché à se positionner sur un plan politique et ont privilégié d'autres modes de présence dans la société. Une fois cela écrit, il faut cependant apporter des nécessaires nuances.

La mission protestante méthodiste, implantée au Bénin depuis 1843, a également joué un rôle dans la scolarisation et la formation d'une partie de l'élite politique. En 1976, lors de la nationalisation des établissements scolaires, elle possède neuf écoles primaires et, surtout, deux collèges supérieurs protestants[83]. Des cadres et des hommes politiques sont sortis des institutions scolaires méthodistes, mais ils sont bien moins nombreux que leurs homologues formés dans des établissements catholiques. L'Église méthodiste n'a surtout jamais cherché à avoir un rôle politique affirmé. Ses relations avec l'administration coloniale ont parfois été tendues, ce que ses responsables expliquent, par son origine étrangère et la présence de pasteurs anglais. Dans les années 1920, ils se plaignent au gouverneur du Dahomey de la différence de traitement avec « *l'autre mission* », catholique[84].

L'influence de l'islam dans la vie politique, qui ne s'appréhende pas prioritairement en termes de formation de l'élite, a certainement été plus importante que ce qu'on en retient habituellement. L'islam a localement participé à la structuration du pouvoir, comme dans le Borgou (nord-est). Etudiant les populations du cette région, Denise Brégand a récemment montré combien l'islam y a été central dans la construction sociale du pouvoir[85]. Déjà, Jacques Lombard, dans son étude classique sur les populations bariba[86], avait mis en lumière les particularités de cette société, « *dominée par une aristocratie animiste, au contact d'une*

[83] Voir Marguerite Fassinou, Matthieu Fassinou et Joseph Djivo, *Histoire de l'Église Protestante Méthodiste du Bénin 1843-1993*, op. cit.
[84] Voir des documents d'archive publiés dans « Spécial religions », *Mémoire du Bénin*, n° 3, 1994, pp. 89-118.
[85] Voir Denise Brégand, *Commerce caravanier et relations sociales au Bénin. Les Wasangari du Borgou*, Paris, L'Harmattan, 1998.
[86] Jacques Lombard, *Structures de type « féodal » en Afrique noire. Etude des dynamismes internes et des relations sociales chez les baribas du Dahomey*, Paris/ La Haye, Mouton & Co, 1965, 544 p.

minorité islamisée importante, dont l'influence religieuse était faible »[87]. Il notait que la classe dirigeante bariba ne s'était pas convertie à l'islam, alors même que la religion musulmane jouait un grand rôle dans la vie sociale. D. Brégand explique qu'un contrat tacite unit les *wangara*, des marchands caravaniers venus du nord, qui ont introduit l'islam dans la région et qui forment une classe religieuse et commerçante, aux *wassangari*, possédant la puissance guerrière et politique. Les commerçants musulmans ne participaient pas directement à l'exercice du pouvoir, mais avaient un rôle central, celui de légitimer par les idées, le rituel et le droit islamique, le pouvoir d'une classe guerrière et politique, marquée par les croyances locales.

De l'époque précoloniale à l'Indépendance, deux pôles religieux ont eu une influence politique perceptible : les cultes traditionnels et le catholicisme. Les premiers ont été appréhendés par les différents pouvoirs comme des instruments de légitimation et ont été utilisés comme relais à leur politique de contrôle de la population. Les aspects mystiques et occultes apparaissent toujours, dans les représentations du pouvoir, comme un moyen de renforcer la puissance individuelle des acteurs engagés dans la compétition politique. L'intervention de l'Église catholique s'est faite soit directement par la participation de clercs à la vie politique ou par des prises de paroles régulières, soit indirectement, par l'intermédiaire d'une élite qu'elle a largement contribué à former et à socialiser.

Section 3 : Régime révolutionnaire et régulation politique du religieux

Pour saisir les évolutions dans les relations entre le religieux et le politique qui vont se produire avec le processus de changement politique initié à la fin des années 1980, il convient, après le recours au temps long, de s'intéresser maintenant plus précisément à la période révolutionnaire. L'analyse des relations entre le régime Kérékou et les mouvements religieux s'avère intéressante à plusieurs titres. D'abord, parce qu'il semble y avoir, dans un premier temps, une rupture dans l'attitude de l'État, avec l'élaboration et la mise en œuvre d'une politique clairement antireligieuse. Ensuite, parce que le résultat de cette lutte s'avère finalement paradoxal, le Bénin connaît un certain dynamisme religieux dans les années 1980 qui peut être, partiellement, mis en relation avec l'échec du régime, et contribue à préparer les évolutions qui surgiront à la fin de la décennie.

[87] Ibid., p. 50.

1) L'État révolutionnaire face aux acteurs religieux : une politique évolutive

L'évolution de la politique à l'égard de la sphère religieuse menée par Mathieu Kérékou rend compte des différentes phases d'évolution du régime issu du coup d'État du 26 octobre 1972. Ce jour là, des militaires prennent le pouvoir à Cotonou et renversent le président J. Ahomadegbé. Le conseil présidentiel, le gouvernement et l'Assemblée nationale sont dissous. Le lieutenant colonel M. Kérékou conclut sa proclamation en affirmant que « *l'armée s'engage solennellement à donner au peuple dahoméen l'espoir d'une Aube réellement Nouvelle* »[88]. Il prend la direction du gouvernement militaire révolutionnaire qui se met en place. Dans son discours programme du 30 novembre 1972, transparaît une forte tonalité nationaliste et révolutionnaire, même si aucune référence idéologique n'est clairement exprimée. Pendant deux années, les différents groupes qui soutiennent le nouveau régime vont s'opposer, cherchant à influencer les dirigeants militaires et à éliminer leurs concurrents. Le 30 novembre 1974, à Abomey, M. Kérékou annonce à ses concitoyens, dans son discours d'orientation nationale, qu'il fait le choix de l'idéologie marxiste-léniniste, proclamant solennellement que « *la Société Nouvelle où il fera bon vivre pour chaque Dahoméenne et pour chaque Dahoméen, sera une société socialiste. Nous déclarons donc que la seule voie de développement historiquement juste pour le peuple dahoméen est la voie socialiste de développement et que c'est dans cette voie que la Révolution dahoméenne s'engage irréversiblement* »[89]. S'il n'est pas encore ouvertement question de lutte anti-religieuse, l'une des tâches de la Révolution sera de « *considérer la croyance ou la non croyance à une religion comme des manifestations propres à chaque individu face auxquelles la Révolution dahoméenne garde une stricte neutralité tant que leurs expressions ne constituent pas une entrave au développement de notre Révolution. En terme clair, nul n'a le droit de prêcher contre la Révolution dahoméenne, sous prétexte de défendre une religion et ses intérêts particuliers et égoïstes* »[90]. Quelques jours auparavant, le 18 novembre, un décret précise que pour pouvoir être membre du bureau politique du Conseil national de la Révolution, il ne faut « *appartenir ni à une secte religieuse telle que Rose-croix, la Franc-maçonnerie, la*

---

[88] « Proclamation du 26 octobre 1972 » in *Dans la voie de l'édification du Socialisme. Recueil des discours de notre grand camarade de lutte, le Président Kérékou*, Cotonou, Direction de l'Information et de la propagande, 1987, p. 8. *L'Aube nouvelle* est le titre de l'hymne national dahoméen.

[89] « Discours d'orientation nationale du 30 novembre 1974 » in *Dans la Voie de l'édification du Socialisme. Recueil des discours de notre grand camarade de lutte, le Président Kérékou*, op. cit., pp. 19-20.

[90] Ibid., p. 22.

Théosophie, le Christianisme céleste, les Témoins de Jéhovah, etc…, ni à une religion dirigée ou téléguidée par des puissances étrangères »[91].

- État intégral et politique antireligieuse : répression et cooptation

La nouvelle orientation du régime entraîne un durcissement politique et une gestion de plus en plus personnalisée du pouvoir[92]. Le 30 novembre 1975, le Dahomey devient la République populaire du Bénin et un parti unique est instauré, le PRPB, Parti de la révolution populaire du Bénin. Son Comité central, présidé par M. Kérékou, également chef de l'État et du gouvernement, devient rapidement le lieu central de la vie politique, au détriment des institutions étatiques, comme le gouvernement révolutionnaire ou l'Assemblée nationale révolutionnaire élue pour la première fois en 1979. Le Bénin possède bientôt toutes les caractéristiques d'un État autoritaire : parti unique, absence de pluralisme, poids central de l'armée, non reconnaissance des libertés d'association et d'expression, répression de toute opposition, élimination physique ou politique des rivaux potentiels de M. Kérékou... L'orientation socialiste est affirmée par des nationalisations et des réalignements diplomatiques vers les pays d'Europe de l'Est, Cuba et la Chine. L'État révolutionnaire est aussi un État intégral[93], en ce sens qu'il aspire à l'hégémonie parfaite, cherchant à imposer une domination sans restriction sur la société. Le pluralisme et l'autonomie de la société civile apparaissent alors comme des obstacles à sa volonté d'emprise politique et sociale. Toutes les énergies doivent être mobilisées pour la réalisation des objectifs fixés par les autorités, aucune composante de la société ne peut échapper à la prétention hégémonique du pouvoir. Dans une logique corporatiste, des structures sont instituées pour prendre en charge les différents secteurs de la société, la jeunesse, les femmes, les paysans, les travailleurs. Une fois le choix de l'orientation idéologique du nouveau régime effectué, l'État béninois se pense bien comme un État théologien, c'est-à-dire, explique Achille Mbembé, un État « *dont le but final est de faire admettre par les autres agents que le monopole de la proclamation de la vérité lui revient (…) C'est aussi celui qui aspire explicitement à définir, pour les agents sociaux, la manière dont ils doivent se voir, s'interpréter et interpréter le monde* »[94].

---

[91] Décret n° 74-301 du 18 novembre 1974.

[92] Voir Chris Allen, « Benin » in Chris Allen et M. Radu, *MarxistsRregimes : Benin, the Congo, Burkina-Faso. Economics, Politics and Society*, London/New-York, Printer Publishers, 1989, 300 p.

[93] Voir Christian Coulon, *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone, 1981, pp. 189-192. Et pour une application à l'État béninois, Mamoudou Gazibo, *La problématique de la consolidation démocratique : les trajectoires comparées du Bénin et du Niger*, op. cit., p. 232.

[94] Achille Mbembé, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, op. cit., pp. 127-128.

Dans un tel système, les organisations religieuses, comme toutes les autres composantes de la société voient leur action encadrée. Ou bien elles se glissent dans le cadre ainsi défini, acceptant de collaborer au projet hégémonique et de renoncer à leur autonomie, ou bien elles deviennent pour l'État des adversaires de la Révolution, qu'il convient alors de combattre. Tel est le fondement de la lutte anti-religieuse qui va se développer à partir de 1974. Celle-ci va concerner l'ensemble du champ religieux, mais plus particulièrement les cultes traditionnels, assimilés au « *féodalisme* ». Cette politique va se dérouler autour de deux axes qui répondent à une même logique de soumission des forces religieuses : la répression et la maîtrise du champ religieux, par la cooptation de certaines élites[95].

Interdiction et répression des structures religieuses

La lutte contre la « *féodalité* », au même titre que le combat contre les forces néo-coloniales, est érigée en priorité de la Révolution, et c'est dans ce cadre que la répression à l'égard des cultes traditionnels trouve sa justification. Lutter contre ces cultes, en tout cas les encadrer et les réguler, constitue aussi, et peut-être surtout, pour le pouvoir un moyen de contrôler les populations villageoises. Dans les discours du chef de l'État, les *hunon*, souvent associés à la figure du sorcier, constituent, au même titre que les autorités traditionnelles et les membres des familles royales, des forces rétrogrades, anti-révolutionnaires. En 1975, Mathieu Kérékou précise que « *le fétichisme, le charlatanisme, les couvents et toutes les pratiques rétrogrades et obscurantistes en cours dans les campagnes, sont les manifestations concrètes de l'emprise totale de l'idéologie féodalo-réactionnaire chez nous* »[96]. Ces discours se sont traduits de façon violente : abattage d'arbres sacrés, destructions de couvents, saisies de biens, arrestations de féticheurs. Localement ces persécutions prennent parfois une tournure dramatique[97], en particulier lorsque des individus sont accusés de sorcellerie, emprisonnés ou

[95] Jean-François Bayart note, de façon générale, que « *l'État s'efforce d'absorber les hommes de Dieu, toujours suspects de pouvoir en enrôler les enfants et d'incarner à leurs yeux un autre modèle de la cité.(…) Un peu partout le pouvoir central espère incorporer à son architecture les cadres religieux* ». Jean-François Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, op. cit., pp. 236-237.

[96] « Conférence des cadres et agents du commandement », discours du 20 décembre 1975 in *Dans la Voie de l'édification du Socialisme. Recueil des discours de notre grand camarade de lutte, le Président Kérékou*, op. cit., p. 49.

[97] Evoquant la situation précise de Dassa-Zoumé (centre du pays), R. Akpaki écrit que « *six ou sept années durant, la lutte contre la féodalité et les traditions a été régulièrement ponctuée par la démolition des couvents, la destruction des lieux sacrés voués à des divinités, l'abattage d'arbres considérés comme abritant de mauvais esprits, l'incendie de forets supposées maléfiques. Pour couronner le tout, des individus, généralement des femmes accusées de sorcellerie, furent traqués, molestés, isolés* ». R. Akpaki, « Regards croisés des pouvoirs et des populations : la fête annuelle dite Iru chez les Idaashas (République du Bénin) » in O. Goerg, dir., *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs,* op. cit., p. 59.

tués ; la mise en œuvre de cette politique permet aussi de régler des comptes ou d'asseoir des positions de pouvoir[98].

La nationalisation de l'ensemble du système éducatif et la politique de « *l'école nouvelle* » s'inscrivent dans la logique de l'État autoritaire : contrôle étatique de toutes les activités et changement d'orientation générale. Mais, étant donné l'importance des établissements confessionnels catholiques, cette politique enlève à l'Église un instrument constitutif de sa puissance sociale. En septembre 1974, toutes les écoles primaires privées ex-catholiques sont prises entièrement en charge par l'État. La nationalisation du système éducatif se fait de façon progressive et c'est en mars 1978 que les établissements secondaires privés passent de façon effective sous le contrôle de l'État. Le collège père Aupiais devient un collège public, les prêtres sont renvoyés de l'institution et les cours de religion supprimés[99].

Peu après la proclamation du 30 novembre 1974, le clergé béninois subit de multiples vexations et intimidations de la part du pouvoir. L'abbé Alphonse Quénum est condamné à mort le 17 mars 1975 par le tribunal révolutionnaire, pour une prétendue tentative de complot, en même temps que six autres personnes, dont le capitaine Janvier Assogba, l'un des artisans du putsch du 26 octobre 1972. L'évêque de Lokossa, Robert Sastre, est retenu trois semaines au commissariat central de Cotonou en janvier 1977 et l'archevêque de Cotonou, Mgr Adimou est gardé au Commissariat de Bohicon, localité où il se trouvait alors, quelques heures après l'échec de la tentative de débarquement des mercenaires le 16 janvier 1977. En juin, la décision est prise de supprimer du calendrier des fêtes légales, toutes les fêtes religieuses, chrétiennes et musulmanes. En juillet de la même année, B. Gantin, en visite officielle au Bénin, peu après avoir été nommé président de la Commission pontificale Justice et paix, et élevé à la dignité de cardinal, est assigné à résidence à l'archevêché de Cotonou et se voit interdire de prendre la parole en public et de célébrer les offices.

Dans sa politique de soumission des organisations religieuses, l'État dispose d'une arme décisive, celle de l'interdiction. Elle fut utilisée à l'encontre des Témoins de Jéhovah en 1976. Leur refus d'utiliser les slogans et de chanter les hymnes révolutionnaires ou de saluer

---

[98] Sur l'application de cette politique au niveau local, à travers l'étude de cas concrets, et sur les différentes lectures possibles de sa mise en œuvre, voir la thèse de Samuel B. Ayo, *L'administration locale et le développement rural en République du Bénin de 1960 à 1981*, thèse de doctorat de 3ième cycle en Études africaines, Bordeaux, CEAN/Université Bordeaux I, 1982, pp. 359-379, et les études monographiques de Pierre-Yves Le Meur, « Empilements et chevauchements. Pouvoirs et histoire à Ahouannonzoun (Atlantique) » et de Pierre-Yves Le Meur et Cyriaque Adjinacou, « Les pouvoirs locaux à Gbanlin (Zou) entre migration, commerce et religion », in T. Bierschenk et J.-P. Olivier de Sardan, eds., *Les pouvoirs au village. Le Bénin entre démocratisation et décentralisation*, op. cit.

[99] Voir Justin Amoule, *Le collège Père Aupiais dans la formation et l'éducation de la jeunesse au Bénin (1948-1990) : contribution à l'histoire sociale*, op. cit., pp. 46-52.

le drapeau a entraîné à partir de la fin 1975 l'arrestation de membres du mouvement, la fermeture de lieux de culte et l'interdiction de la prédication de maison en maison, outil essentiel du prosélytisme jéhoviste. Le 27 avril 1976, le mouvement est interdit par décret sur tout le territoire et les dix missionnaires présents dans le pays sont expulsés le lendemain[100]. En août 1981, une décision d'une toute autre ampleur est prise, avec l'interdiction des activités de l'Église du Christianisme céleste[101]. En 1976, le prophète fondateur S. Oschoffa avait quitté le Bénin, dans des conditions confuses, craignant pour sa sécurité, pour rejoindre le Nigeria, où il demeurera jusqu'à sa mort. La prolifération des paroisses et l'activisme de l'Église sont dénoncés, mais on accuse aussi le prophète d'avoir eu une vision concernant le débarquement des mercenaires en janvier 1977 et de ne pas en avoir informé les autorités.

Mobilisation et cooptation des acteurs religieux

Le second aspect de la politique de l'État intégral à l'égard de la sphère religieuse, parallèlement à l'utilisation d'instruments répressifs, se manifeste dans la volonté de contrôler complètement le champ religieux. Confronté à des mouvements religieux nombreux, l'État à prétention hégémonique se doit de trouver des interlocuteurs dans chaque organisation. Si la situation est claire pour l'Église catholique, institution centralisée et hiérarchisée, il n'en est pas de même pour les autres courants religieux. La mouvance protestante est éclatée, les communautés musulmanes ne sont pas unifiées au plan national, les cultes traditionnels sont multiples et les Églises indépendantes revendiquent leur autonomie. L'État va imposer ou favoriser la mise en place de structures lui permettant de disposer d'interlocuteurs. C'est dans cette optique que vont voir le jour, dans la mouvance chrétienne le CIPB (Conseil interconfessionnel des Églises protestantes du Bénin), et l'UIB (Union islamique du Bénin) du côté musulman.

Le projet de créer une organisation regroupant l'ensemble des Églises chrétiennes - à l'exception de l'Église catholique - est une idée ancienne dans les milieux méthodistes, où elle circule dès les années 1960. Il faut cependant attendre le milieu des années 1970 pour la voir se matérialiser, à la demande des autorités politiques. C'est en effet l'État qui impose la création de cette structure. Dirigé par le pasteur méthodiste Henry Harry[102], le CIPB, né

[100] Pour une présentation, par les Témoins de Jéhovah, des événements ayant conduit à leur interdiction et plus généralement de l'histoire de leur présence dans le pays, voir l'article consacré au Bénin dans *Annuaire des Témoins de Jéhovah 1997*, Boulogne-Billancourt, Association les Témoins de Jéhovah, 1997, pp. 67-123.

[101] Voir Albert de Surgy, *L'Église du Christianisme céleste. Un exemple d'Église prophétique au Bénin*, op. cit., pp. 25-31.

[102] Figure marquante de la vie religieuse béninoise, H. Henry est né en 1922. Consacré pasteur en 1957, il est aumônier des étudiants africains protestants en France de 1963 à 1966, puis devient président du district

officiellement en 1976, regroupe de nombreuses Églises, jusqu'à une trentaine : l'Église méthodiste, des Églises évangéliques mais aussi indépendantes[103]. Les fonctions d'une telle organisation sont multiples. Pour l'État, il s'agit de mieux contrôler le champ chrétien et de disposer d'interlocuteurs représentatifs. Pour la mouvance chrétienne, le regroupement permet de voir son importance reconnue et de présenter un visage uni face aux éventuelles persécutions (des réouvertures de paroisses d'Églises fermées localement ont été obtenues dans ce cadre). Les petites Églises, enfin, conçoivent le Conseil comme un refuge, un espace de protection susceptible de les aider et de les protéger.

L'État a également favorisé et soutenu la création de l'UIB en 1984, en tant qu'unique structure représentative des musulmans auprès des autorités[104]. La naissance de l'UIB est aussi une conséquence de la demande d'adhésion du Bénin à l'Organisation de la Conférence islamique. Sur le plan interne à la communauté musulmane, la création de l'UIB a eu un rôle unificateur, c'est elle, par exemple, qui annonce les dates de début du jeûne et des fêtes sur l'ensemble du territoire. Dans les années 1960, existait une Union Islamique du Dahomey qui a périclité au début de la décennie suivante, en partie à cause de conflits entre son président et les imams. C'est pourquoi à la création de l'UIB, il a été décidé que l'association serait présidée par un imam, celui de Cotonou, entouré par des imams des principales villes comme vice-présidents.

La cooptation d'élites religieuses dans les institutions politiques s'inscrit dans cette volonté de contrôle de la sphère religieuse par le Pouvoir, mais elle traduit aussi l'amorce d'un changement d'attitude. Les religions ne sont plus, ou plus seulement, appréhendées comme des ennemis du régime contre lesquels il faut lutter, mais aussi comme des composantes de la société dont il faut plutôt essayer d'obtenir le concours. La première élection à l'Assemblée nationale révolutionnaire, organisée selon un principe non concurrentiel avec une liste unique corporatiste soumise à ratification populaire, se déroule en 1979. Des représentants des cultes figurent sur la liste : trois animistes, un catholique, un protestant et un musulman deviennent commissaire du peuple. Le rôle de ces délégués se limite essentiellement à entériner des décisions préparées ailleurs et à faire de la figuration dans les débats. Au cours des discussions, chacun fait bien attention à ne pas dévier, il faut,

---

Dahomey-Togo de l'Église méthodiste en 1968, fonction qu'il occupe jusqu'à son départ à la retraite en 1993, année de la proclamation de l'autonomie de l'Église. Il eut également des responsabilités au sein d'organismes internationaux comme la CETA et le COE. Voir Marguerite Fassinou, Mathieu Fassinou et Joseph Djivo, *Histoire de l'Église protestante méthodiste du Bénin (1843-1993)*, op. cit., pp. 66-67.

[103] Le premier bureau du CIPB comprenait ainsi des membres de l'Église méthodiste, de l'Église évangélique universelle, de l'Église de Pentecôte au Bénin, des Chérubins et Séraphins, de l'Église Elédja...

[104] La plupart des renseignements concernant l'historique et le fonctionnement de l'UIB m'ont été fourni par Mouhamadou Nourou Kelani. Entretien, Cotonou, 20 octobre 1997.

comme me l'explique Abel Dossou, le représentant du CIPB à cette première assemblée, « *suivre la ligne et voter dans ce sens là, quand tu dévies de la ligne, tu as des problèmes* »[105]. Lui ne garde pas un grand souvenir de cette expérience et reconnaît : « *on est en train de tromper la population, mais on est contraint de la faire pour avoir un peu la paix, pour protéger l'Église, c'est pour ça qu'on est resté... Moi, je n'avais pas ma place là-bas* ».

- Pragmatisme étatique et ouverture religieuse

Il est difficile de dater précisément le changement d'attitude du pouvoir à l'égard des religions. Il n'y a pas une transformation radicale de politique, mais plutôt un glissement progressif dans le sens d'une décrispation[106]. La propagande idéologique laisse la place à une gestion plus pragmatique[107]. Des premiers signes apparaissent dès 1977, mais c'est à partir du début des années 1980 que la nouvelle orientation est affirmée plus nettement, sans qu'elle soit toujours ressentie au niveau local. Ce réajustement s'inscrit en tout cas dans un contexte marqué par une timide ouverture économique et un léger relâchement de la pression politique, derrière des discours idéologiques immuables et une répression toujours violente des opposants. On peut penser aussi que, confronté à une réalité qui faisait échec à leurs prétentions hégémoniques, les gouvernants ont fait le constat de l'inefficacité de la lutte menée contre les forces religieuses. Un autre facteur, avancé par Ulrike Sulikowski, semble avoir joué un rôle, en particulier dans la pacification des rapports entre M. Kérékou et les dignitaires *vodun*. La sécheresse de 1976 fut en effet interprétée par la population comme un signe de la colère du *vodun* à l'encontre de la politique de persécution et comme une manifestation de la puissance de leurs prêtres[108]. La constitution adoptée en 1977 réaffirme, certes, dans son article 12, que « *nul n'a le droit de prêcher contre la révolution béninoise sous prétexte de défendre une religion et ses intérêts particuliers et égoïstes* », mais reconnaît aussi que « *la croyance ou la non croyance, l'appartenance ou la non appartenance à une*

[105] Entretien avec Abel Dossou, Cotonou, 6 novembre 1997. A l'époque où il était le représentant du CIPB à l'ANR (1979-1984), Abel Dossou était pasteur de l'Église Eledja. Lorsque je l'ai rencontré, il était le responsable de l'Alliance biblique du Bénin.

[106] Guy Hermet rappelle que pour un régime autoritaire, et pour sa survie, il est préférable de libéraliser dans le domaine de la culture ou de la religion plutôt que de procéder à une ouverture politique, qui peut s'avérer beaucoup plus risquée. Guy Hermet, *Les désenchantements de la liberté. La sortie des dictatures dans les années 90*, Paris, Fayard, 1993, p. 88.

[107] Selon Adolphe Dansou, cette phase correspond à l'émergence d'un discours technique (1982-1990), après les périodes de discours nationaliste (1972-1974), puis radical-nationaliste (1974-1982). Cette évolution n'efface pas la stabilité d'un discours d'« *ordre* ». Voir Adolphe Dansou, *Le discours politiques béninois de 1972 à 1990*, thèse de doctorat en Science politique, Montpellier, Université Montpellier I, 1992, tome 1, 349 p.

[108] Ulrike Sulikowski, « "Eating the flesh, eating the soul". Reflections on politics, sorcery and *vodun* in contemporary Benin », in Jean-Pierre Chrétien, dir., *L'invention religieuse en Afrique*, op. cit., pp. 379-392.

religion sont des manifestations propres à chaque individu face auxquelles la Révolution béninoise garde une stricte neutralité » (alinéa 1).

Dans ce processus de normalisation des relations de l'État avec la sphère religieuse, la visite du Pape Jean-Paul II en 1982 constitue un événement clé, surtout par sa dimension symbolique. Ce rapide séjour papal fournit certes à M. Kérékou l'occasion d'exploiter politiquement cette visite : à l'arrivée du Pape, il fait l'apologie du système révolutionnaire et présente l'événement comme un encouragement à la Révolution béninoise. Cette visite entérine cependant la nouvelle orientation du pouvoir à l'égard de la sphère religieuse, marquée par une nette décrispation : levée de l'interdiction des émissions chrétiennes et musulmanes à la radio, rétablissement des fêtes religieuses sur le calendrier des fêtes légales, libération le 1er août 1984 de l'abbé Alphonse Quenum, maintenu en prison depuis 1977. Le 24 avril 1983, le Grand Bénin de la République du Bénin, l'obédience maçonnique nationale, reprend ses activités, après neuf années de « *mise en sommeil* ». A la même époque, l'État autorise aussi la reprise des activités de l'Église du Christianisme céleste, mais avec des conditions restrictives, en limitant le nombre des paroisses et en restreignant les horaires de culte.

La mobilisation des forces religieuses est réaffirmée par M. Kérékou. A la fin de l'année 1985, il exhorte les « *catégories confessionnelles* » à « *s'atteler résolument et sans relâche, dans la discipline révolutionnaire librement consentie, avec enthousiasme et saine émulation, à l'exécution correcte et diligente des grandes tâches permanentes de la Révolution béninoise* »[109]. Lors de l'élection en 1984 de la nouvelle Assemblée nationale révolutionnaire, toujours sur le mode de la liste unique et nationale, les « *corps religieux* » disposent de quatre sièges de Commissaire du peuple[110]. Cette recherche de soutien à l'intérieur se double d'une dimension extérieure. L'annonce de la conversion de M. Kérékou à l'islam, lors d'un séjour officiel en Libye, en octobre 1980, rapidement suivie d'un démenti, s'apparente à une opération plus diplomatique que religieuse, à une forme de clientélisme international. De fait un accord de coopération est conclu entre les deux pays à l'issue de cette visite[111].

---

[109] « L'année 1986 marquera le point de départ lumineux de la deuxième décennie du PRPB et de la RP du Bénin », discours du 31 décembre 1985 in *Dans la Voie de l'édification du Socialisme. Recueil des discours de notre grand camarade de lutte, le Président Kérékou*, op. cit., p. 420.

[110] La liste soumise à approbation comprend des représentants du PRPB, des organisations de masse et des différentes catégories socio-professionnelles (paysans-artisans-ouvriers ; enseignants ; agents de santé ; agents permanents de l'État ; étudiants ; retraités ; bourgeois nationaux ; corps religieux ; militaires). La liste définitive de 196 commissaires est arrêtée par le Comité central du parti.

[111] *Le Monde*, 3 octobre 1980.

C'est surtout à l'égard des cultes *vodun*, qui avaient le plus souffert de la lutte anti-religieuse, que le changement est le plus marquant. Certes, ce n'est pas encore la revitalisation qu'ils connaîtront avec le Renouveau démocratique dans les années 1990, mais les persécutions cessent et les relations qu'entretient le chef de l'État avec des dignitaires *vodun* se renforcent. Il ne s'agit plus de lutter contre les *vodunon*, mais, au contraire, de les mobiliser et d'en coopter les représentants, réactivant le système clientéliste des années 1960 entre les leaders politiques et les prêtres *vodun*.

Dans sa gestion symbolique du pouvoir, M. Kérékou su utiliser des signes, aux nombreuses interprétations, comme le caméléon, l'emblème qu'il choisit dès 1973, reprenant l'animal et la célèbre formule associée au roi danhoméen Akaba, « *la branche ne se cassera pas dans les bras du caméléon* » et doucement le caméléon arrive en haut du fromager. Mais cet animal revêt aussi une dimension religieuse, dans la cosmologie du sud Bénin, il est la représentation de *Lissa*, divinité centrale. Le chef de l'État s'entoura aussi de marabouts, comme le malien Ahmadou Cissé, devenu un des dignitaires les plus importants du régime, ministre d'État chargé de la sécurité à partir de 1987[112].

Si M. Kérékou utilisa des ressources locales ou exogènes pour renforcer, par le biais de l'occulte, son pouvoir, il n'y a cependant pas eu autour du personnage de construction d'un culte de la personnalité. Dans d'autres situations autoritaires, la figure du chef de l'État était souvent parée d'une aura quasi-mystique. Ce fut le cas au Togo où, comme l'a montré Comi Toulabor, « *à force de manipulations, le pouvoir Eyadéma en est arrivé à se produire et à se manifester comme une religion* »[113]. De même avec la figure d'Houphouët-Boigny en Côte d'Ivoire. Le chef d'État fut entouré de son vivant d'un halo prophétique, c'est-à-dire, explique Jean-Pierre Dozon, « *de références constantes à sa personne dont les termes laissaient signifier qu'il appartenait au cercle des prophètes et, mieux encore, qu'il était considéré par eux comme le meilleur de tous* »[114]. Tout au plus est-il admis que, pour s'être maintenu au

---

[112] Tidiane Diallo, « Pouvoir et marabouts en Afrique de l'Ouest », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n°2, 1988, pp. 7-10. L'auteur souligne que la défense du régime est la principale mission assignée par les chefs d'État aux marabouts, ce qui n'empêche pas ceux-ci d'utiliser leur proximité du pouvoir comme source d'enrichissement. Voir aussi « West Africa : the men of power », *Africa confidential*, vol. 28, n° 24, 2 décembre 1987, pp. 5-6.

[113] Comi Toulabor précise aussi que « *le culte Eyadéma procède d'un syncrétisme remarquable entre des pratiques religieuses endogènes (vodu, sorcellerie, culte des ancêtres, etc.) et des apports exogènes (le christianisme et ses prostaglandines : la franc-maçonnerie et le rosicrucianisme)* ». Comi Toulabor, « Le culte Eyadéma au Togo » in Jean-François Bayart, dir., *Religion et modernité politique en Afrique noire*, op. cit., p. 277.

[114] Jean-Pierre Dozon, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1995, p. 202. Robert Jackson et Carl Rosberg précise : « *In practice, it is often the "charisma" of the leader - his charm, mystique, and personality - that counts most in a prophetic regime - that is, not the ideology that he*

pouvoir pendant 17 ans, dans un pays réputé pour ses alternances et ses coups d'État, M. Kérékou devait certainement disposer de bonnes protections.

2) La sphère religieuse face aux interventions étatiques : entre repli et renouveau

La question du positionnement des mouvements religieux, dans un contexte de politique affirmée à leur égard, peut s'appréhender sous deux angles. D'une part, il faut s'interroger sur l'attitude qui a été celle de ces organisations, leurs réponses et leurs réactions face à la politique hostile, puis plus conciliante du Pouvoir. D'autre part, il faut étudier l'impact réel, parfois paradoxal, des discours et des pratiques étatiques, à la fois sur des mouvements précis et sur l'ensemble de la sphère religieuse, mettre en lumière les procédures de récupération, de détournement, de contournement mises en œuvre par des acteurs religieux et observer les phénomènes de renouveau religieux.

- Face à l'attitude hostile du Pouvoir, les mouvements religieux choisissent le repli et le silence

Le coup d'État militaire du 26 octobre 1972 n'a pas suscité de réprobation dans une très grande partie de la population. Les communautés religieuses ne se sont pas plus mobilisées pour s'y opposer. Jusqu'à la proclamation du marxisme-léninisme comme philosophie du nouveau régime le 30 novembre 1974, c'est l'attentisme qui prévaut de leur côté. Rappelant une formule de consultation pratiquée dans les années 1960, les principales forces religieuses sont mises à contribution par le Gouvernement militaire afin d'apporter leur contribution à l'élaboration d'une idéologie pour la Révolution dahoméenne. Une réunion est organisée entre le chef de l'État et des représentants des religions traditionnelles, de l'islam, du catholicisme et du protestantisme et une déclaration commune, préparée par ces mêmes responsables religieux, est déposée à la présidence le 25 novembre 1974. Affirmant « *être très sensibles à l'attitude de notre gouvernement qui veut tenir compte des valeurs religieuses dans l'élaboration d'une idéologie dahoméenne* », les auteurs du court texte, après avoir défendu la liberté religieuse, c'est-à-dire « *le droit de réunion, d'expression d'un culte public et communautaire et de contribution à l'éducation de notre jeunesse* », concluent sur ces mots : « *nous sommes convaincus que travailler à l'instauration d'une "Société où il fera bon*

---

enunciates, but the fact that he enunciates it ». R. Jackson et C. Rosberg, *Personnal Rule in Black Africa. Prince, Autocrat, Prophet, Tyrant*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1982, p. 79.

vivre" c'est accomplir le dessein de Dieu sur notre Pays »[115]. Cinq jours plus tard, M. Kérékou officialise le choix du marxisme-léninisme, annonciateur de la lutte anti-religieuse.

Face à une politique hostile et combative de l'État, les acteurs religieux ont le choix entre un certain nombre d'attitudes : l'acceptation qui conduit à la soumission et risque de poser la question de la pérennité de l'organisation ; à l'opposé, la confrontation directe s'avère tout aussi dangereuse pour l'avenir de l'institution ; la « *voice option* », c'est-à-dire la prise de parole ; enfin, l'« *exit option* », la défection, qui se manifeste par un repli et une fermeture. Ces deux derniers concepts sont repris des analyses développées par Albert Hirschman, dans un tout autre contexte - l'étude des réactions des consommateurs, confrontés à un état de déception[116]. Face à une situation de mécontentement, il définit trois catégories de comportements : la défection (« *exit* »), c'est-à-dire la mise en retrait et en silence, la prise de parole (« *voice* ») pour exprimer une protestation, et la loyauté (« *loyalty* ») qui fait primer le sentiment de fidélité et de devoir envers une institution au-dessus du mécontentement[117]. L'auteur a également montré la pertinence de ces concepts dans l'analyse de la participation aux affaires publiques et des crises politiques. Nous les utilisons ici pour analyser la réaction des mouvements religieux face à la politique menée par l'État béninois.

Des quatre attitudes ideal-typiques présentées ci-dessus, la plus radicale, la confrontation, ne s'est pas observée. La nature comme le fonctionnement et les ressources des organisations religieuses permettent très difficilement un tel passage à l'acte, qui plus est dans un contexte particulièrement répressif. Certes, comme l'écrit J.-P. Olivier de Sardan, « *toute forme "religieuse" attaquée par le pouvoir (au nom d'une stratégie politique nécessairement contingente, et donc relevant de l'événement) tend à se défendre et entre par là dans la "résistance" par le simple fait qu'elle se refuse à disparaître (…) Mais, une telle "politisation" du religieux reste conjoncturelle, "artificiellement" induite, et ne relève pas de facteurs intrinsèques imputables à sa dynamique symbolique* »[118]. Du côté musulman, si l'UIB et les principales communautés ont adopté un profil bas, un événement survenu à la fin du régime Kérékou mérite cependant d'être relevé. En 1988, six tentatives de coup d'État, réelles ou imaginaires, sont déjouées. La plus sérieuse pour le pouvoir, parce qu'elle révèle de nouveau au chef de l'État que l'armée ne le soutient plus unanimement, et l'une des rares avérée, est conduite en juin par deux officiers proche de M. Kérékou : Amadou

[115] Déclaration commune reproduite in *Église de Cotonou*, 15ième année, n° 4, 21 décembre 1974, pp. 105-106.
[116] Voir Albert Hirschman, *Face au déclin des entreprises et des institutions*, Paris, Les Editions ouvrières, 1972 et Albert Hirschman, *Bonheur privé, action publique*, Paris, Fayard, 1982.
[117] A. Hirschman, *Défection, prise de parole et loyauté*, Paris, Fayard, 1995 (Harvard University Press, 1970).
[118] Jean-Pierre Olivier de Sardan, « La surinterprétation politique : les cultes de possession *hawka* du Niger » in Jean-François Bayart, dir., *Religion et modernité politique en Afrique noire*, op. cit., p. 205.

Abdourhamane, son aide de camp, et Gomina Fousseni, le chef du « petit palais », les services de renseignement. Cette tentative, déjouée avant son déclenchement, avait comme objectif affirmé de voir, pour la première fois, un musulman accéder au pouvoir. Lors du procès où il est jugé pour « *complot contre la sécurité intérieure de l'État* », A. Abdourhamane précisa qu'un « *musulman à la tête de l'État béninois serait d'un grand avantage dans la perspective de relations avec le monde arabe* »[119]. Il s'agissait là d'une initiative émanant de quelques individus, n'impliquant aucune autorités ou organisations musulmanes.

La posture inverse à la confrontation, c'est-à-dire l'acceptation de la soumission au pouvoir et de sa politique globale, ne fut pas non plus la norme, même si elle permettait, d'un point de vue stratégique, de sauvegarder ses intérêts. Ce fut le cas des leaders religieux cooptés par le pouvoir, comme Yaoutcha Gankpe, prêtresse *vodun* de Porto-Novo, commissaire du peuple à l'ANR. Une Église chrétienne indépendante, l'Église d'Evangélisation de la Parole du Christ au Monde (EEPCM)[120] diffusa plusieurs fascicules traduisant l'acceptation de l'orientation idéologique du pouvoir. L'un d'entre eux, daté de mai 1984, intitulé *l'amour chrétien ou socialisme ecclésiastique*, tente de trouver un fondement biblique, longues citations à l'appui, à l'orientation communiste. En août 1988, dans un document sur *l'obéissance aux autorités qui gouvernent l'État*, il est rappelé que « *ceux qui se révolteraient contre les autorités attireront d'abord la condamnation du pouvoir public sur eux-mêmes et ensuite la colère de Dieu qui les conduira en enfer* »[121].

La *voice option*, c'est-à-dire la prise de parole, qui apparaissait comme dangereuse et risquée fut très peu utilisée, sauf dans les cas où elle permettait aux institutions religieuses de protéger leurs intérêts ou de défendre leurs membres. Elle fut peu utilisée, y compris par la hiérarchie catholique, du moins avant 1989. L'arrivée de M. Kérékou au pouvoir suit d'un an l'accession de C. Adimou à la tête de l'évêché de Cotonou, en remplacement de B. Gantin appelé à Rome. Lors du débat sur l'élaboration d'une idéologie pour la Révolution, l'Église catholique joint à la déclaration commune des autorités religieuses, son propre texte. Plus long que le document commun, qu'il a visiblement fortement influencé, il s'en différencie cependant en ce qu'il traite ouvertement, au-delà de l'aspect religieux, de questions politiques et économiques. La tonalité générale s'inscrit dans le projet révolutionnaire puisqu'il est affirmé que « *construire la nouvelle société où il fera bon vivre pour tout le monde, libérer*

[119] Dossier du procès.
[120] L'Église d'évangélisation de la parole du Christ au monde fut fondée en 1969 par un béninois, le « *serviteur de Dieu* » Paul Sonounameto, né vers 1940, ancien adepte du Christianisme céleste. A l'époque de la diffusion de ces différents documents, l'Église comptait environ une quarantaine de paroisses, essentiellement réparties dans le département du Zou.
[121] *L'obéissance aux autorités qui gouvernent l'État*, document de l'EEPCM publié en août 1984, pp. 4, 6 et 7.

l'homme dahoméen de la domination et de l'exploitation d'où qu'elles viennent et rétablir l'homme dahoméen dans sa dignité en lui redonnant l'initiative et la responsabilité dans les domaines politique, économique, culturel et religieux, sont l'objectif que nous poursuivons »[122]. Mais des mises en garde sont rapidement apportées à cet énoncé de départ. Ainsi, dans le paragraphe consacré à la vie politique, le risque de voir la révolution « *dégénérer en un embrigadement irrespectueux de la dignité des citoyens qui doivent devenir des Révolutionnaires convaincus et non de simples rouages d'une machine politique* »[123] est dénoncé.

A partir du 30 novembre 1974 et face à la multiplication des déclarations hostiles et des provocations policières, Mgr Adimou choisit d'adopter une position extrêmement prudente, refusant l'affrontement direct avec les gouvernants, mais au risque d'apparaître trop timide aux yeux de certains fidèles. Des lettres ouvertes demandant au Chef de l'État de faire usage de son droit de grâce sont rédigées après la condamnation à mort en mars 1975 de sept personnes, dont l'abbé A. Quenum. Le choix de la prudence et du silence sera cependant la norme, dès lors que les intérêts de l'Église ou de ses prêtres ne sont pas directement mis en cause. La hiérarchie catholique ne parlera pas ouvertement de politique jusqu'à la crise de 1989, adoptant une attitude de repli dans les sacristies. En 1988, Mgr Adimou, s'adressant au Pape, dresse d'ailleurs un tableau presque idyllique des relations entre l'Église et l'État béninois : « *Le Président lui-même ne manque aucune occasion maintenant de montrer sa sympathie pour l'Église catholique. C'est avec un grand respect et une grande vénération qu'il parle du pape* »[124]. A la même époque, le chef de l'État offre un terrain de 5 ha pour construire une nouvelle cathédrale. L'Église catholique, en tant qu'institution, n'a pas été partie prenante de la contestation ouverte du régime révolutionnaire[125]. Les mouvements d'action catholique ou de réflexion qui ont subsisté sont restés aussi très silencieux, mais, dans le même temps des laïcs et des intellectuels catholiques commençaient à réfléchir sur l'après régime révolutionnaire[126].

---

[122] « Texte de la communauté catholique », *Église de Cotonou*, 15ième année, n° 4, 21 décembre 1974, p. 107.
[123] Ibid., p. 108.
[124] Adresse de Mgr Adimou au Pape, lors de la visite *ad limina*, le 07 mars 1988 au Vatican in *Église de Cotonou*, 28ième année, n° 3, mars/avril 1988, p. 5.
[125] Dans son étude sur la troisième vague de démocratisation qui concerne une trentaine de pays entre 1974 et 1990, Samuel Huntington distingue cinq facteurs explicatifs de ces processus de transition, parmi lesquels « *the changes in the doctrine and activities of the Catholic Church* ». Il évoque « *a new church that almost invariably came into opposition to authoritarian governments* ». Cette vision ne correspond pas au positionnement de l'Église béninoise sous le régime révolutionnaire. Samuel Huntington, *The Third Wave*, op. cit., p. 79.
[126] Il faut signaler la création d'une section béninoise de l'ACAT (Action des chrétiens pour l'abolition de la torture), en 1988 à l'initiative d'un avocat, Jean-Florentin Féliho, qui sera ministre dans le gouvernement de transition en 1990.

Finalement, l'attitude la plus communément partagée fut l'*exit option*, ce comportement qui consiste pour un acteur à faire défection, à se retirer du jeu, en particulier lorsqu'il pense que la prise de parole n'est plus d'aucune utilité. Ce choix s'est manifestée par un repli sur les lieux de culte, par l'accent mis sur les rites et les cérémonies religieuses, par une fermeture vis-à-vis de la société globale. Une telle attitude fait de l'institution un espace relativement autonome par rapport au Pouvoir, à même de se poser en contre-société, même de façon non revendiquée.

- Les effets paradoxaux : récupération des discours étatiques et renouveau religieux

Une fois décrit l'éventail des attitudes qu'ont eu les forces religieuses face au régime révolutionnaire, il faut s'intéresser à l'influence de la lutte anti-religieuse menée par le pouvoir. Si sa propagande et son action n'ont pas eu les conséquence escomptées, elles ont entraîné des effets paradoxaux.. La nouvelle orientation du régime a d'abord été utilisée comme source de légitimation par des acteurs religieux précis. Par ailleurs, cette politique semble surtout avoir eu un effet opposé à celui recherché par ses inspirateurs, en ce sens qu'elle a n'a pas conduit à un affaiblissement de la pratique religieuse, mais semble plutôt avoir été confrontée à des formes de réveil et de renouveaux, de plus en plus perceptibles tout au long de la décennie 1980. Une lecture politique de ces manifestations d'effervescence religieuse peut être proposée.

L'orientation nationaliste et révolutionnaire va, tout d'abord, avoir des effets sur le fonctionnement même de certains mouvements et déboucher sur des recompositions dans le champ religieux.

L'Église de Pentecôte au Bénin (EPB) a connu dans son histoire de multiples scissions, débouchant sur la création d'Églises concurrentes[127]. La première d'entre elle se produit au milieu des années 1970 et est liée aux évolutions politiques de l'époque. L'argument nationaliste a en effet été central dans le processus ayant conduit à une importante scission. En 1975, des animateurs béninois de l'Église ont, profitant de l'orientation nationaliste du régime, contesté le lien de dépendance avec la structure mère, la Church of Pentecost ghanéenne. Ils ont justifié leur démarche, arguant que les fonds collectés au Bénin étaient envoyés au Ghana et ne profitaient pas à l'Église locale. Les initiateurs de la rébellion se seraient présentés à l'époque, pour obtenir gain de cause auprès des autorités, comme les membres d'un Comité de Défense de la Révolution interne à l'Église. Après plusieurs

[127] Voir Chapitre 4, section 3.

rebondissement, l'affaire s'est terminée par l'exclusion de l'EPB des deux meneurs, qui sont partis créer une Église rivale. Les orientations politiques, en l'occurrence la thématique nationaliste, sont susceptibles d'être instrumentalisées dans une querelle de leadership interne à une institution religieuse.

C'est au début du régime Kérékou que se produit également la transformation de la SIM (*Sudan Interior Mission*, devenue ensuite Société internationale missionnaire) en UEEB (Union des Églises évangéliques du Bénin), c'est-à-dire la nationalisation ou plus exactement l'autonomisation d'une importante structure missionnaire implantée essentiellement dans le Nord du Bénin, depuis 1946[128]. Le déclenchement de la Révolution va sérieusement affecter la vie des églises de la SIM. Les discours nationalistes tenus par les autorités à partir de 1972 font craindre aux missionnaires d'être obligés de devoir quitter le pays et de voir les biens de l'Église confisqués. La nécessité de passer le relais à une structure autonome et à des leaders nationaux, mieux à même de négocier avec le nouveau pouvoir et de protéger les intérêts de l'Église, s'impose alors. Cette solution apparaît aussi, pour les pasteurs locaux, comme une opportunité leur permettant de prendre en charge leur destinée. Les discours nationalistes coïncident ainsi en quelque sorte avec leurs intérêts. Il est ainsi décidé, en 1974, de créer une organisation qui réunirait l'ensemble des églises issues de la SIM, sous le nom d'UEEB.

Avec cet exemple, on perçoit bien comment un changement d'orientation du régime peut avoir des répercussions dans le champ religieux et dans le fonctionnement interne des mouvements. Les discours nationalistes des autorités sont indirectement à l'origine de la transformation de la SIM en UEEB. Cette opération a permis de sauvegarder les intérêts de l'institution, mais a aussi été un moyen pour des acteurs, en l'occurrence des pasteurs autochtones, d'accéder à la responsabilité au sein de leur Église.

Le phénomène le plus inattendu sur le plan religieux réside pourtant moins dans ces phénomènes d'instrumentalisation que dans les effets paradoxaux de la politique poursuivie. Non seulement l'État n'est pas parvenu à prendre le contrôle du champ religieux mais, loin d'une baisse de la ferveur spirituelle, on observe au contraire une effervescence dans les années 1980, allant croissant jusqu'à la chute du régime. Tous les acteurs religieux semblent unanimes sur ce point et une observatrice avisée de l'effondrement du régime révolutionnaire, Béatrice Gbado, remarque aussi que « *les Béninois retournent vers les lieux de culte. Au*

[128] Sur cet épisode de la vie de la SIM et de l'UEEB, voir « Histoire de la mission SIM et l'Église UEEB au Bénin » pp. 33-36 et Michel Alokpo, « L'histoire des Églises et missions évangéliques au Bénin », pp. 55-56 in James Krabill, dir., *Nos racines racontées : récits historiques sur l'Église en Afrique de l'Ouest*, Abidjan, Presses bibliques africaines, 1996.

paroxysme de la crise, les églises et les mosquées sont submergées par l'affluence des fidèles. Avait-on perdu boulot, enfant, femme, ou craignait-on mourir de faim, c'est à Dieu qu'on se confiait, on lui confiait le présent, les lendemains incertains »[129].

L'effervescence religieuse qui accompagne le déclin de l'État autoritaire se manifeste à la fois au sein des grandes organisations et dans l'expansion de micro-structures autonomes. Dans les deux cas, on observe le développement de nouvelles formes de religiosité et une forte implication des fidèles dans les activités.

L'essor du mouvement charismatique au sein de l'Église catholique à partir de la fin des années 1970 paraît fortement lié au contexte politique qui prévalait alors[130]. C'est en 1976 que des catholiques qui fréquentent l'église Bon Pasteur à Cotonou décident, à la demande du curé de la paroisse, de se réunir de façon informelle, au domicile des uns et des autres, pour partager la lecture de la Bible et prier en groupe. Un an plus tard, suite à la lecture d'un ouvrage, ils entrent en relation avec des membres du Renouveau charismatique français. L'un des animateurs du groupe de Bon Pasteur, Jean Pliya, fait son « *cheminement* » en France et reçoit l'effusion de l'Esprit. Ses compagnons l'imiteront par la suite et le Renouveau charismatique béninois qui naît officiellement en 1977 va se propager d'abord dans les autres paroisses de Cotonou au cours des années 1980, puis plus tard à travers tout le pays. Sa naissance se situe à l'époque où l'autoritarisme est à son apogée et la répression féroce après la tentative de renversement du pouvoir par les mercenaires. Les conditions de l'apparition du Renouveau charismatique au Bénin et la position sociale des premiers participants montrent ce qu'a pu représenter un tel mouvement, dans un contexte politique autoritaire. La paroisse Bon Pasteur se situe en effet à l'entrée des quartiers Haies vives et Cocotiers, là où résident les cotonois les plus fortunés, où se concentre une bonne partie de l'élite du pays. Les premières personnes qui se regroupent courant 1976, il n'y a au départ qu'une douzaine de participants, puis celles qui les rejoignent à partir de 1977, sont des professeurs, des intellectuels, des hauts cadres de l'administration. La figure de celui qui sera le premier à recevoir l'effusion de l'Esprit et qui restera le berger national du mouvement pendant plus de vingt ans est à cet égard révélatrice. Écrivain, professeur, Jean Pliya participa à l'élaboration du projet d'Ecole nouvelle en 1974, avant de prendre ses distances avec le régime. Même si

[129] Béatrice Lalinon Gbado, *En marche vers la liberté, Tome 2. La période transitoire, chronique et analyse*, s. e., 1996, p. 128.

[130] Les informations sur l'historique du Renouveau charismatique sont issues d'un entretien avec Barthélemy Soviguidi, berger diocésain du RC à Cotonou, (siège national du mouvement, Cotonou, 17 novembre 1997) et de la lecture de *Buisson ardent*, le trimestriel publié depuis 1993 par le Renouveau charismatique béninois.

les parcours individuels de ces personnes sont souvent associés à des questions de maladie ou à la recherche d'un épanouissement spirituel, le Renouveau charismatique a fonctionné comme un lieu permettant temporairement d'échapper à la réalité de la situation sociopolitique, de trouver dans l'imaginaire et dans des cérémonies particulièrement animées une échappatoire. Ce que l'un des animateurs du mouvement formule à sa manière lorsqu'il me précise que « *le Renouveau charismatique est né, on en a pris conscience après, pour enlever de notre tête la peur. L'obstacle le plus grave qui maintient en place les régimes dictatoriaux, c'est la peur* »[131].

D'autres formes de piété ou de dévotion, plus populaires, se sont développées dans les années 1980 dans la sphère catholique. Le 20 avril 1984, un vendredi saint, dans un quartier de Porto-Novo, par exemple, du sang se met à suinter d'un crucifix et une jeune fille de seize ans saigne du front[132]. Plus que la véracité des faits, c'est l'interprétation qui en est faite qui importe ici. Une connotation prophétique, dans un contexte de décrispation politique (quelques mois plus tard, les anciens présidents placés en résidence surveillée depuis 1972 seront libérés et l'Abbé A. Quenum sortira de prison) est facilement attribuée à ce genre de phénomène.

Il semble en effet que l'on peut faire une lecture politique du développement du Renouveau charismatique ou de l'écho rencontré par des formes de religiosité plus populaire, comme les stigmates de la jeune fille de Porto-Novo, ou l'importance croissante du pèlerinage annuel du 15 août à la grotte mariale d'Arigbolo, à Dassa Zoumé. Dans un contexte d'État à prétention intégrale qui cherche à contrôler toutes les sphères d'activités collectives (syndicats, partis, médias, et même mouvements religieux), ces manifestations montrent qu'il existe un espace qui ne se laisse pas réduire aussi facilement, elles expriment un espoir et sont souvent revêtues d'un sens prophétique. Lorsque l'emprise étatique se fait moins pressante, elles en accentuent les failles et contribuent à rejeter l'image d'un État tout puissant, en proposant un contre-modèle de société[133].

La période révolutionnaire a par ailleurs vu l'arrivée ou la naissance au Bénin de nouveaux mouvements religieux, et particulièrement d'Églises chrétiennes, contribuant fortement à l'effervescence religieuse. Certaines sont de provenance étrangère et s'implantent

[131] Entretien avec Barthélemy Soviguidi, Berger diocésain du RC, Cotonou, 17 novembre 1997.
[132] Voir la description de cet « événement » que fait Albert Tévoédjré, qui a vu en août 1984 la jeune fille saigner du front. Albert Tévoédjré, *Mes certitudes d'espérance*, Paris, Les éditions ouvrières, 1984, pp. 134-135.
[133] René Otayek et Comi Toulabor, « Innovations et contestations religieuses », *Politique africaine*, n° 34, septembre 1990, pp. 109-123.

souvent depuis les pays côtiers frontaliers, d'autres ont une origine endogène, et naissent souvent par scission. Pour certaines d'entre elles, le CIPB a facilité l'implantation, en les « parrainant » auprès des pouvoirs publics et en rendant ainsi plus facile leur acceptation. Je reviendrai plus largement dans la seconde partie de ce travail sur ces dynamiques. Comme les institutions présentes au Bénin depuis plus longtemps, ces nouveaux mouvements ne se sont pas explicitement posés en pôle de résistance, mais ont souvent constitué des espaces où était formulé un autre discours que celui asséné par les autorités[134]. Ils ont ainsi contribué au « *minage de l'absolu étatique* »[135] et, dans un contexte où les espaces collectifs autonomes par rapport au Pouvoir étaient réduits, voire inexistants, sont devenus des lieux où une contre-société était imaginée et mise en œuvre. D'une certaine façon, le développement de nouvelles Églises a anticipé le mouvement de contestation sociale et politique, et le retour du multipartisme[136].

La politique anti-religieuse menée, souvent de façon très violente, par le régime révolutionnaire à partir de 1974 fut rapidement vouée à l'échec. Les mouvements et les acteurs religieux adoptèrent en général une attitude de repli et refusèrent la confrontation directe avec les gouvernants. Il convient de relativiser, à propos du Bénin, ce qu'écrit Paul Gifford, *« in general, it could be said that it is the mainline churches that have challenged Africa's dictators ; the newer evangelical and pentecostal churches that have provided the support* »[137] : non seulement l'Église catholique n'a pas eu un rôle de contestation du régime avant 1989, mais les autres Églises chrétiennes ne se sont pas engagées dans une politique de soutien actif du pouvoir. A la fin des années 1980, alors que la crise économique et politique se fait plus pressante et que le régime commence à vaciller sous l'effet de la contestation sociale interne, on peut surtout constater que les lieux de culte sont apparus comme des espaces autonomes, capables de fournir un autre modèle à leurs fidèles. Plus largement,

---

[134] Guy Hermet note que, dans des régimes autoritaires, « *les organisations religieuses sont souvent seules en mesure d'offrir des structures d'accueil, des cadres de formation, des moyens d'expression distincts de ceux contrôlés par le pouvoir* ». G. Hermet, « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », *Revue française de Science politique,* 23 (2), juin 1973, p. 440.

[135] Christian Coulon, « Religions et politique », art. cit., p. 101.

[136] Jean-Pierre Dozon démontre, de manière très convaincante, à propos de la Côte d'Ivoire, la dimension anticipatrice des évolutions religieuses et le rôle *effectivement* prophétique de certains prophètes. Voir Jean-Pierre Dozon, *La cause des prophètes*, op. cit. et pour l'étude « *d'une "vérité" prophétique comme anticipation politique* », Jean-Pierre Dozon, « Gbahié Koudou Jeannot. Le prophète annonciateur de la crise », *Cahiers d'Études africaines*, n° 138-139, XXXV (2-3), 1995, pp. 305-331.

[137] Paul Gifford, « Democratisation and the Churches » in Paul Gifford, ed., *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden, Brill, 1995, p. 5.

l'importance des représentations associées aux phénomènes occultes dans l'imaginaire politique et le poids historique de l'Église catholique dans la vie politique vont également influer sur l'orientation du processus.

Chapitre 2

La mobilisation du religieux dans le processus de construction démocratique

La construction d'un nouvel ordre politique à partir de la fin des années 1980, autour de bases et de référentiels démocratiques, s'est accompagnée, non pas tant d'un « retour du religieux », que d'un renouveau du religieux dans la sphère politique[1]. Des acteurs religieux utilisent différentes modalités d'intervention, de la diffusion de textes et de la prise de parole dans l'espace public à la participation directe à la gestion du processus politique, tandis que le religieux redevient aussi une ressource utilisée par les acteurs politiques dans leur lutte pour l'accès et le maintien au pouvoir.

Il apparaît cependant nécessaire de procéder à une réévaluation du poids du facteur religieux dans la chute de l'ancien régime et dans la période de transition, puis dans la phase de consolidation des nouvelles institutions. Cette relecture de l'influence des organisations, des acteurs et des discours religieux permet de relativiser l'importance de certains actes, tout en mettant en lumière d'autres dynamiques. La reformulation des interactions entre le religieux et le politique, est tout à la fois marquée par la réactivation d'anciennes modalités d'intervention et de participation, mais aussi par l'émergence de nouvelles procédures et de nouveaux acteurs. Ces dynamiques de réinvestissement de l'espace public par le religieux vont fortement marquer l'ensemble du processus de transformation démocratique, en participant à la construction d'un imaginaire politique fortement imprégné de religieux, qui

[1] On rejoint en ce sens l'observation formulée par Stephen Ellis et Gerrie Ter Haar, évoquant un retour du religieux dans l'espace public : « *... since there is no reason to suppose that religious belief has ever declined in Africa, it is incorrect to speak of a revival. It would be most accurate to refer to the revival of public religion, or the revival of religion in the occupation of public space* ». S. Ellis et G. Ter Haar, « Religion and politics in Sub-Saharan Africa », *The Journal of Modern African Studies*, 36 (2), 1998, p. 187.

sera l'objet du chapitre suivant. Elles créent les conditions rendant possible l'élaboration et la diffusion de cet imaginaire.

Section 1 : Le retour du religieux dans l'espace public béninois : la Conférence nationale et la période transitoire (1990-1991)

Il convient de rappeler ici les grandes étapes qui ont conduit à la tenue de la Conférence nationale. L'année 1989 est marquée par le développement d'une contestation généralisée, liée à une crise politique, économique et sociale[2]. Des mobilisations collectives multisectorielles se développent dans la fonction publique, l'enseignement et à l'Université. En août, M. Kérékou procède à un remaniement ministériel et décide d'une amnistie partielle des prisonniers politiques, tandis que les exilés volontaires sont conviés à revenir dans le pays. Le 7 décembre, à l'issue de la session conjointe spéciale du Comité central du PRPB, du Comité permanent de l'ANR et du Conseil exécutif national, la renonciation officielle au marxisme-léninisme est officialisée. Par ailleurs, une Conférence nationale est convoquée pour le mois de février « *regroupant les représentants authentiques de toutes les forces vives de la nation, quelles que soient leurs sensibilités politiques* », afin de permettre « *l'avènement d'un renouveau démocratique* ».

Il faut aussi rappeler ici que les acteurs religieux n'ont pas réellement participé à cette contestation[3]. L'Église catholique est restée silencieuse jusqu'au printemps 1989, sa hiérarchie préférant garder une attitude prudente, voire complaisante, dans ses relations avec le pouvoir. A l'occasion du carême, les évêques diffusent cependant une lettre pastorale, intitulée *Convertissez-vous et le Bénin vivra* qui connaîtra un grand retentissement dans tout le pays. La tonalité du document est cependant encore très modérée. Certes, les évêques font un

---

[2] Voir Richard Banégas, « Mobilisations sociales et oppositions sous Kérékou », *Politique africaine*, n° 59, octobre 1995, pp. 25-44 ; Théophile Vittin, « Bénin : du "système Kérékou" au renouveau démocratique" », pp. 93-115 in Jean-François Médard, dir., *États d'Afrique noire : formations, mécanismes et crises*, Paris, Karthala, 1991 ; Richard Banégas, « Retour sur une "transition modèle". Les dynamiques du dedans et du dehors de la démocratisation béninoise », pp. 23-94 in Jean-Pascal Daloz et Patrick Quantin, dir., *Transitions démocratiques africaines*, Paris, Karthala, 1997.

[3] Contrairement à une certaine vision reconstruite *a posteriori* par des acteurs religieux ou véhiculée par des hommes politiques. Adrien Houngbédji, alors président de l'Assemblée nationale, écrit par exemple : « *C'est aussi un lieu commun d'évoquer le rôle joué dans l'avènement de ce Renouveau démocratique par la presse, les étudiants, les travailleurs, les autorités spirituelles et la diaspora (…) Il faut souligner également l'extraordinaire courage et la lucidité de nos autorités religieuses, de toutes confessions, qui dénoncèrent le régime honni* ». A. Houngbedji, « Le Renouveau démocratique du Bénin. Genèse, enjeux et perspectives », *Revue juridique et politique, indépendance et coopération*, 48ième année, n° 1, janvier-avril 1994, p. 19. Un observateur comme Joseph Roger de Benoist peut écrire, faisant directement référence à l'exemple béninois, que le réveil des revendications démocratiques « *a été directement provoqué dans plusieurs pays par des déclarations des Églises* ». Une telle affirmation ne correspond pas à la réalité chronologique des faits. J. R. de Benoist, « Les "clercs" et la démocratie », *Afrique contemporaine*, n° spécial, 4ième trimestre 1992, p. 185.

constat des maux qui affectent la société béninoise « *régionalisme, détournement, corruption, népotisme, gabegie, défaut de conscience professionnelle, paresse, individualisme, incompétence notoire, etc.* », mais ils refusent l'opinion qui consiste « *à rejeter toute la responsabilité de notre malheur sur ceux qui détiennent le pouvoir politique et administratif* », et préfèrent évoquer une commune responsabilité : « *nous sommes tous acteurs, donc tous responsables à différents niveaux, de la situation ; tous sans exception aucune (…) La racine des causes de notre situation réside dans le fait que nous n'aimons pas réellement notre pays et que nous ne nous aimons pas les uns et les autres* ». Mais, si les responsabilités sont à ce point partagées, alors plus personne n'est vraiment coupable. Comme le montre Florence Boillot, cette attitude était commune à tous les évêques africains qui ont pris la parole à partir de la fin des années 80. Ceux-ci « *préfèrent d'ailleurs éviter d'attribuer la faute aux gouvernants et responsables politiques, et adoptent la thèse de la culpabilité collective qui consiste à dire que tout le monde est responsable de la crise politique* »[4]. Pour changer la situation, il convient alors d'« *accepter de se remettre en question (…) Avant de vouloir changer les hommes et les structures, il est nécessaire que chacun s'engage résolument dans la voie du changement intérieur* », de « *revenir à Dieu* » ce qui est « *la condition imprescriptible d'un véritable changement* ».

Cette prise de position de l'épiscopat béninois apparaît finalement très modérée dans ses critiques. Elle est, par exemple, beaucoup moins virulente que ne l'étaient certaines interventions de B. Gantin à la fin des années 1960. Les termes de « *démocratie* », de « *pluralisme* » ou de « *droits de l'homme* », ne figurent pas dans la lettre pastorale. Cette prudence peut s'expliquer par le poids (réel ou imaginaire) du PCD dans la contestation sociale[5]. Le document épiscopal, en restant très général, en ne faisant pas référence aux mobilisations alors en cours, et en se livrant à un partage des responsabilités, qui atténue forcement la culpabilité des détenteurs du pouvoir, joue sur un registre très éloigné du PCD. L'influence de la lettre pastorale paraît moins liée à son contenu réel qu'à son poids symbolique. Elle constitue la première intervention publique d'acteurs religieux, et l'une des plus retentissantes de la société civile courant 1989, alors que les mouvements sociaux se

[4] Florence Boillot, « L'Église catholique face aux processus de changement politique du début des années quatre-vingt-dix », *L'Année africaine 1992-1993*, Bordeaux, CEAN, 1992, p. 122. Dans cette étude, l'auteure montre clairement que les lettres pastorales ont très rarement anticipé les processus de transition et que l'Église a plus accompagné et commenté les changements politiques en Afrique noire qu'elle ne les a précédés et suscités.

[5] Créé le 31 décembre 1977 dans la clandestinité, le Parti communiste du Dahomey initia, parfois par des méthodes violentes, des campagnes de désobéissance civile et appela au soulèvement populaire. A la fin de l'année 1988, il met en place une Convention du peuple. Il initie une manifestation rassemblant des dizaines de milliers de personne le 11 décembre 1989 à Cotonou. Son influence exacte reste cependant difficile à évaluer.

développent[6]. Avec les premiers signes d'apaisement du régime, des prises de position de plus en plus critiques voient le jour dans les milieux catholiques. En décembre, dans un message « *aux chrétiens et à tous les hommes de bonnes volontés* » lu dans toutes les paroisses, les évêques justifient leur intervention dans le débat public : « *en ces circonstances décisives, vos évêques ont une conscience encore plus vive de leurs responsabilités. Un silence même priant, de leur part, constituerait une démission* »[7]. Début février 1990, *La Croix* se montre encore plus offensive : « *Veut-on vraiment aboutir à un consensus national ou s'agit-il tout simplement d'une mascarade ? Le peuple a soif de démocratie, il la veut, il y court et il l'obtiendra contre vents et marées* »[8].

Il faut en effet attendre la convocation de la Conférence nationale pour voir de nombreux acteurs religieux sortir des églises, temples, mosquées ou couvents. Car, si le religieux n'a pas joué de rôle décisif dans la contestation du régime, la Conférence nationale, puis la période transitoire qui va lui succéder, vont lui permettre de réinvestir la sphère publique et d'accompagner tout le processus de changement politique, selon différentes procédures. Certaines d'entre elles réactivent des pratiques d'intervention remontant à l'époque coloniale ou à l'Indépendance, d'autres s'inscrivent en réaction à la politique conduite par le régime révolutionnaire ou encore relèvent de la contingence et de l'incertitude qui ont caractérisé tout le processus.

1) La Conférence nationale et le surgissement du religieux dans la sphère publique

La Conférence nationale, qui s'est tenue du 19 au 28 février 1990, reste pour les Béninois l'évènement fondateur du nouveau régime, celui qui a permis le passage pacifique d'un régime révolutionnaire agonisant à un régime pluraliste et démocratique[9]. L'implication des acteurs religieux autour de cet événement se manifeste d'abord par une prise de parole

---

[6] Ceux-ci se poursuivent, sans qu'aucune force religieuse n'y soit mêlée. La symbolique utilisée, qui parfois fait référence à l'*Oma* traditionnel, n'emprunte pas au registre chrétien. A Madagascar, note Marc Spindler, pour les marches de protestation, « *un modèle biblique a été invoqué dans le feu de l'action par le pasteur R. Andriamangato, à savoir les marches de processions conjuratoires des Hébreux tournant autour de la ville de Jéricho jusqu'à la chute de ses murailles (Livre de Josué 6 : 1-21)* ». M. Spindler, « Les embarras d'Antananarivo ou l'économie politique des trottoirs », *Politique africaine*, n° 63, octobre 1996, p. 45.

[7] Document reproduit dans *La Croix*, n° 530, décembre 1989, p. 10.

[8] Article de *La Croix*, n° 532, 4 février 1990, p. 12.

[9] Voir Richard Banégas, « Action collective et transition politique en Afrique : la conférence nationale du Bénin », *Cultures et conflits*, n° 17, printemps 1995, pp. 137-175 ; Francis Laloupo, « La Conférence nationale du Bénin : un concept nouveau de changement de régime politique », *Année africaine 1992-1993*, Bordeaux, CEAN, 1992, pp. 89-114 ; John Heilbrunn, « Social Origins of National Conference in Benin and Togo », *The Journal of Modern African Studies*, 31 (2), 1993, pp. 277-299 ; Kathryn Nwajiaku, « The National Conferences in Benin and Togo Revisited », *The Journal of Modern African Studies*, 32 (3), 1994, pp. 429-447

sans précédent de certains d'entre eux, qui rompent le silence qu'ils observaient jusqu'alors. Elle se traduit ensuite par la participation directe à la Conférence nationale d'acteurs religieux, dont l'un, Mgr de Souza, jouera un rôle central. Mais, au-delà des interventions des uns et des autres, c'est toute une ambiance religieuse qui va entourer la préparation et le déroulement de la Conférence nationale.

- La prise de parole et l'élaboration d'un discours politique par des acteurs religieux

La prise de parole des acteurs religieux dans les semaines qui précèdent la tenue de la Conférence nationale est un phénomène qui touche pratiquement toutes les confessions et tranche avec la prudence et le silence qui caractérisaient quelques mois auparavant les mouvements religieux dans leur relation avec le politique. Il témoigne de l'effervescence qui règne alors dans le pays, d'un contexte favorable à la prise de parole publique, pour l'ensemble des acteurs de la société civile, et rappelle que les mouvements religieux peuvent avoir une parole explicitement politique. Mais, il traduit aussi la nécessité stratégique pour des institutions ou des acteurs individuels religieux de se positionner dans un contexte particulièrement mouvant. A l'exception des lettres pastorales, largement commentées, cette prise de parole a souvent été passée sous silence, alors qu'un certain nombre de documents méritent une réelle attention. Des colloques et des séminaires sont organisés, des textes sont rédigés, des brochures sont diffusées, des prises de position sont rendues publiques. Il convient cependant de faire une distinction selon la nature de ces documents.

Des communiqués ou des brochures sont d'abord diffusés par des mouvements religieux, à leur propre initiative. Ils peuvent avoir été rédigés par les responsables ou bien être le résultat d'une discussion collective, parfois publique. Dans cette catégorie, figurent un document de l'obédience maçonnique Grand Bénin, une déclaration très virulente du CIPB, et deux documents émanant des évêques : un *message aux chrétiens et à tous les hommes de bonne volonté* lu fin décembre dans toutes les églises et une nouvelle lettre pastorale, intitulée *Au service du redressement de notre pays*, diffusée en février 1990[10]. Dans ces cas là, il s'agit au sens propre d'une réelle prise de parole : « *le Grand Bénin ne peut se taire quand la nation est en danger, il se doit de prendre position, de dire publiquement son point de vue sur la*

[10] Reprenant une tonalité voisine de celle qui caractérisait la précédente lettre pastorale (réflexions générales sur l'amour du pays ou sur la responsabilité de chacun et de tous), ce texte s'appuie cette fois sur de nombreux extraits d'encycliques. Il ne comporte bizarrement pas de référence explicite aux enjeux immédiats et à la Conférence nationale qui s'ouvrait pourtant quelques jours après.

situation nationale »[11]. D'autres documents, au contraire, sont des réponses à la demande du Comité préparatoire de la Conférence nationale. Celui-ci a appelé toutes les organisations politiques, sociales, professionnelles, les associations de développement, les groupements culturels ainsi que les cultes et associations religieuses à lui faire parvenir leurs analyses, propositions et projets de sociétés. 487 contributions seront reçues en janvier 1990. Parmi toutes ces contributions écrites, seize émanent de cultes et d'associations religieuses[12]. Ces documents sont extrêmement variés, de part leur taille (de la simple lettre d'une page à la longue réflexion détaillée et argumentée d'une vingtaine de feuillets) et leur contenu (plus ou moins critiques et virulents vis-à-vis du pouvoir en place). Certains émanent d'autorités religieuses (documents de l'Église protestante méthodiste, de l'UIB), d'autres d'associations rattachées à de grandes organisations religieuses (Union des laïcs catholiques du Bénin, Union des jeunes musulmans du Bénin), d'autres encore de groupes plus informels (Association de prière et de solidarité de la paroisse catholique Ste Rita), voire même de structures inconnues (Association pour la défense de la cause de Dieu).

Tous les acteurs religieux qui prennent la parole ou répondent à une sollicitation au début de l'année 1990, alors que le processus politique engagé demeure encore très incertain, dressent un constat sombre de la situation du pays. Les contributions envoyées au comité préparatoire composent un tableau accablant de la politique menée par le régime révolutionnaire. « *Après examen de la situation politique, économique et sociale que traverse le pays* », l'Union des laïcs catholiques du Bénin (ULCB), « *constate que dans tous les secteurs de la vie nationale, le désastre est total* »[13]. Plus loin, l'organisation évoque une « *politique de destruction et de catastrophe* ». L'UIB estime que « *nous devons tous reconnaître que le bilan sur le plan du développement économique, social et culturel a été négatif* » et énumère tous les maux caractéristiques de cette situation : « *abus d'autorité, gabegie, corruption, malversation, détournements, confiscation de liberté d'opinion, d'expression* »[14]. Dans sa déclaration du 13 février 1990, le CIPB pointe du doigt les

[11] *Réflexions des francs-maçons du Grand Bénin de la république populaire du Bénin sur la situation nationale. Introduction*, par Euloge Rey, 31 décembre 1989, p. 5. Cette brochure a été diffusée à plusieurs centaines d'exemplaires avant et pendant la Conférence nationale.
[12] Elles ont été regroupées dans le tome IV, « Correspondance des cultes et associations d'obédience religieuse », des *Correspondances reçues par le Comité*, Janvier 1990. La répartition par religion de ces seize contributions est la suivante : 2 catholiques, 5 autres chrétiens, 2 chrétiens célestes, 5 musulmans, 1 mouvement spirituel (l'Assemblée spirituelle nationale des Baha'is), 1 divers.
[13] Déclaration de l'ULCB, 6 janvier 1990, p. 1.
[14] Contribution de l'Union islamique du Bénin à la réforme politique-institutionnelle-économique et sociale de la République populaire du Bénin, signée par le président du bureau exécutif national, El-Hadj Abdou Liamidi Kelani

responsables de cette crise : « *l'Église ne peut manquer de stigmatiser les abus intolérables devenus habituels depuis plus de 15 ans d'un pouvoir sans partage, et qui ont fini par précipiter le pays dans la crise actuelle* »[15].

La volonté de changement revendiquée par le Pouvoir est logiquement approuvée par tous, même si beaucoup demeurent prudents quant à la réalité des transformations. Sur les objectifs et le déroulement même de la Conférence nationale, des propositions sont formulées. L'ULCB « *exige que cette conférence soit souveraine, qu'elle désigne librement son præsidium et adopte librement son ordre du jour et ses conclusions* ». L'Union des jeunesses chrétiennes de Porto-Novo (UJCP) propose aussi, pour la réussite de ce forum, que les participants élisent librement le præsidium qui dirigera les débats. Par ailleurs, à la fin des travaux, « *il serait indiqué qu'une structure sera immédiatement mise en place par la conférence pour l'adoption par référendum de la nouvelle constitution et son application effective* ». Pour le CIPB, dans sa déclaration de Porto-Novo, les décisions prises lors du forum devront « *être immédiatement exécutoires et s'imposer souverainement à tous. (…) La Conférence devra établir un calendrier précis et prendre toutes les dispositions pratiques en vue d'une consultation électorale libre, sans fraude et sans truquage, destinée à fonder une nouvelle légitimité* ».

Le Comité préparatoire ayant explicitement demandé de faire des propositions, les mouvements religieux se sont aussi attelés à élaborer des projets de société généraux, à tracer des perspectives pour l'avenir et, pour certains, à émettre des propositions très concrètes quant à la future organisation politique du pays[16]. La référence à la démocratie, notion très rarement définie, se retrouve souvent. Pour l'ULCB, il faut « *un régime de liberté et de démocratie (..) faire du Bénin le laboratoire exemplaire d'une vie démocratique, saine et réussie sur le continent africain* ». L'Union des jeunes musulmans du Bénin (UJMB) abonde dans le même sens, précisant que « *seule la démocratie est capable de résoudre les problèmes de ce pays, car elle seule permet à des hommes de différentes tribus, de langues et de religions différentes, de cohabiter en paix, sans s'exclure* »[17]. L'Organisation de la jeunesse islamique de l'Ouémé (OJIO) a intitulé sa contribution de seize pages *Pour l'édification d'un Bénin véritablement démocratique* : ses deux priorités sont « *le pluralisme politique [qui], quelle*

[15] Déclaration du Conseil interconfessionnel des Églises protestantes au Bénin, colloque des 12 et 13 février 1990.

[16] Une minorité, comme l'Église méthodiste est restée dans ce débat très en retrait. Son président, le pasteur H. Harry précise que l'Église « *n'a pas compétence pour proposer un modèle particulier de gestion de la société (…) En conséquence, l'EPMB ne saurait produire à l'attention du Comité préparatoire le document politique qu'il demande* ».

[17] Lettre de l'UJMB, signé par le Comité directeur le 8 janvier 1990.

que soit sa forme, est nécessaire pour une vie démocratique et pour l'avènement de la primauté du droit et du règne de la transparence dans la gestion des affaires publiques » et « *la liberté d'expression et la liberté de la presse [qui] sont des exigences de la démocratie* ».

Allant au-delà de ces bonnes intentions, certains formulent des propositions plus concrètes. L'Alliance islamique pour le progrès et la paix (AIPP), pour qui il s'agit de « *sortir de la confusion et lancer notre pays dans une ère nouvelle de Solidarité nationale, de Progrès et de Paix* », propose une méthode en plusieurs étapes clairement formulées : suppression du PRPB, instauration d'un nouveau gouvernement, récupération des fonds mal acquis, adoption d'une nouvelle constitution puis organisation des élections législatives et présidentielles. L'Association de prière et de solidarité (APS), qui regroupe des fidèles de la paroisse catholique Ste Rita de Cotonou, préconise la création d'un parlement composé de deux chambres, l'une représentant toutes les catégories et couches sociales du pays, l'autre composée de « *juristes, d'économistes, d'avocats et autres intellectuels dont la compétence pourra être bénéfique aux activités parlementaires* ». A côté du parlement, une troisième chambre, « *composée uniquement de personnes âgées et qui seront de préférence d'anciens politiciens ayant une certaine sagesse et une certaine moralité* » interviendra « *dans les grands débats nationaux qui n'auront pas pu trouver de solutions valables au niveau de l'Assemblée elle même* ».

Certains points reviennent avec insistance. C'est le cas de la nécessité de mieux lutter contre la corruption. Dans ce but, le Groupe biblique des élèves et étudiants du Bénin (GBEEB) propose que « *les biens de tout aspirant à un poste politique ou administratif soient recensés avant et après sa nomination en vue d'éviter la corruption effrénée et éhontée qui a entraîné le déclin économique de notre pays* »[18]. C'est aussi la question de la place de l'armée dans la vie politique. L'ULCB « *exige (…) que l'armée, qui est au service de la nation, respecte le jeu démocratique* ». L'UJCP rappelle que « *l'armée est apolitique et son rôle doit se limiter à assurer la défense et la sécurité des citoyens* ». Enfin, la question du nombre de partis semble passionner certains responsables religieux. Si tous sont opposés au parti unique, ils rejettent aussi le multipartisme intégral, à cause des risques de dérives régionalistes. Il faut « *éviter un pluralisme débridé qui nous conduirait à la dysharmonie et à la cacophonie politique déjà vécues par notre pays* » selon l'OJIO. Alors combien de partis faut-il autoriser ? Le GBEEB souhaite simplement que « *les partis politiques soient réduits au maximum* ». L'UJCP est aussi favorable au bipartisme avec lequel « *on pourra réunir en deux*

[18] Lettre du Groupe biblique des élèves et étudiants du Bénin , 19 janvier 1990, signée de Raphaël Edou.

grandes tendances toutes les sensibilités ». Le Comité national de la Jeunesse chrétienne (CONAJEC) précise que, « *Dieu ayant donné à l'homme une liberté de choix, nous sommes pour une pluralité des Partis politiques. Surtout, que le nombre de ces partis soit limité à trois au maximum [sic]* »[19]. Pour l'Association de Prière et de Solidarité, le doute existe encore, « *il faut au moins trois partis politiques et au plus quatre* ».

Si certains documents ont une tonalité religieuse très affirmée, d'autres ne font aucune mention de telles considérations. Dans sa lettre adressée au Comité préparatoire en janvier, le président du CIPB, le pasteur H. Harry, fournit une explication de l'échec du régime révolutionnaire - « *cette politique qui, depuis 17 ans a mis Dieu et sa vérité de côté, ce qui aux yeux de Dieu ne pouvait rester sans conséquence* » [20] - mais sans en tirer de conclusions. Plusieurs mouvements réclament la réouverture des établissements scolaires confessionnels. Certains insistent sur la garantie des libertés religieuses ou l'obtention de facilités. Le GBEEB souhaite « *que la liberté soit accordée aux jeunes chrétiens de tenir des rencontres d'études bibliques et d'autres manifestations publiques (à caractère religieux) en vue de leur édification spirituelle* ».

Les auteurs de ces textes s'interrogent sur le rôle des croyants dans le processus politique. Pour le CIPB, si « *l'Église, communauté des disciples de Jésus-Christ, ne se reconnaît aucune compétence spéciale pour proposer elle-même, en tant que corps constitué, un projet de société déterminé, conseiller une forme de gouvernement ou une constitution plutôt qu'une autre (…) les membres de l'Église, par contre, sont appelés à prendre parti, de manière directe et responsable, sur le terrain politique, selon ce que leur dicte leur conscience* ». La même idée transparaît de la lettre pastorale du clergé catholique, les fidèles sont appelés à « *s'engager en chrétien lucide au service du relèvement de notre pays (…) le chrétien doit s'engager dans l'arène de la politique parce que c'est sur ce terrain spécialement que se joue leur destin* ».

Plus intéressantes sont cependant les demandes, minoritaires, de voir des acteurs religieux être associés plus étroitement à la vie politique. Le CONAJEC réclame l'instauration d'un Conseil consultatif religieux, lequel, « *afin d'éviter les erreurs du genre de celle des quinze années de Socialisme (…) se chargera d'instruire les dirigeants dans leurs prises de décisions et d'apporter leurs concours à l'application de ces dernières* ». La même idée se

[19] Projet de société du Comité national de la jeunesse chrétienne, signé Jules Kakpo. Ce mouvement regroupait des jeunes chrétiens de différentes confessions protestantes. Ce document a été rédigé sur du papier à en tête de l'Alliance biblique universelle.

[20] Lettre du pasteur Harry Henry, président du CIPB, adressée le 15 janvier 1990 au Président du comité préparatoire.

retrouve avec le GBEEB qui propose « *qu'un conseil consultatif religieux chargé de donner son point de vue sur les décisions importantes à prendre dans le pays soit créé pour éviter certaines erreurs* ».

Ces documents sont-ils révélateurs d'un engagement profond des acteurs religieux béninois pour un changement politique ? La dimension stratégique et instrumentale de ces documents est certaine. D'une part, parce que rédiger une contribution était, surtout pour des petites structures, un moyen d'être invité et de participer à la Conférence nationale. L'UJMB et l'UIB joignent même chacune à leur contribution une liste de personnes, membres de leur structure, qu'elles souhaitent voir participer au forum. De fait, tous les groupes religieux ayant envoyé un document au Comité préparatoire ont été invités à prendre part aux débats, quelle que soit leur représentativité et leur légitimité. D'autre part, parce que tenir un discours démocratique est un moyen de faire allégeance, dans un contexte de changement et de garantir la survie de l'institution. L'élaboration d'une contribution à la Conférence nationale donne aussi l'occasion à certaines organisations religieuses, récentes ou groupusculaires, de sortir de l'anonymat, de se faire (re)connaître par les autorités. On a cependant vu des organisations exprimer des opinions très critiques vis-à-vis du comité préparatoire ou réclamer des changements beaucoup plus profonds que ce qui était alors imaginé par les initiateurs de la Conférence nationale. La dimension stratégique n'est pas suffisante pour expliquer ces nombreuses prises de position.

Ces réflexions et ces projets politiques participent plus largement de l'effervescence et de la volonté de prise de parole qui animaient de nombreux acteurs sociaux. Bien que ces documents fassent très peu référence aux mobilisations sociales alors en cours, ils s'inscrivent cependant dans cette dynamique[21]. Les propositions peuvent certes être formulées maladroitement, les projets être emprunts de naïveté, les constructions politiques apparaître intenables et contradictoires, les conceptions de la démocratie peu développées, il n'empêche que des mouvements religieux, quand ils ne se sont pas octroyés le droit de parler de politique, comme la hiérarchie catholique, ont saisit la possibilité qui leur était offerte pour le faire.

[21] Les évêques béninois parlent, dans leur deuxième lettre pastorale, du « *bouillonnement de la prise de parole que connaît notre pays* » et se réfèrent explicitement à la déclaration de l'ordre national des avocats du 16/10/1989 sur l'État de droit. Ils semblent cependant prendre leurs distances avec une partie du mouvement social, en évoquant « *la grève qui sévit et quelques soubresauts qui ne décontenancent pas la population* ». L'action du Parti communiste est clairement visée par ces propos.

On voit en décryptant *a posteriori* ces textes, comment certains mouvements avaient anticipé les changements, et on perçoit l'influence particulière que l'un d'entre eux aura directement sur le processus, en l'occurrence l'ULCB évoquant déjà la question de la souveraineté de la Conférence nationale. On voit aussi, pour la première fois, avec le GBEEB et le CONAJEC, des organisations évangéliques prendre publiquement position. Certes, il s'agit de structures peu influentes, mais une parole autonome est prononcée. Il est intéressant de remarquer que ce sont là les seuls mouvements qui, dans leurs propositions, souhaitent voir les acteurs religieux être associés officiellement à la gestion politique.

- La participation directe d'acteurs religieux à la gestion du processus

La présence de dignitaires religieux dans des lieux de décision ou de représentation politique ne constitue pas une réelle nouveauté. Plusieurs fois, au cours des années 1960, des responsables de cultes ont participé à des commissions chargées d'élaborer les constitutions successives et, sous le régime de M. Kérékou, les principales confessions bénéficiaient de représentants à l'Assemblée nationale révolutionnaire. L'invitation à participer à la Conférence nationale s'inscrit dans cette logique. Si officiellement, les communautés religieuses disposaient de dix-huit représentants (respectivement quatre pour l'Église catholique, pour le CIPB, pour la religion musulmane, pour les cultes traditionnels et deux pour l'Église du christianisme céleste), les associations ayant adressées une contribution écrite au Comité préparatoire ont cependant également été conviées à participer à la Conférence nationale, qui s'ouvre le 19 février à hôtel PLM Alédjo de Cotonou[22]. Pour autant, les différentes obédiences n'ont pas eu le même impact sur le déroulement des débats. En fait, seule l'Église catholique a eu une incidence décisive, en particulier grâce au rôle de Mgr de Souza et au petit groupe de laïcs qui l'entouraient.

On a vu précédemment l'importance du catholicisme dans la formation et la socialisation, puis dans l'encadrement des élites politiques. C'est aux dominicains arrivés au Bénin en 1973, que l'apostolat des cadres et des intellectuels, comme celui des étudiants, a été confié[23], une organisation, le Groupe des intellectuels catholiques, étant mise sur pied. Durant les années 1980, cet espace de réflexion reste plus axé sur le domaine spirituel que sur des interrogations politiques. C'est donc en marge que certains laïcs vont engager une réflexion

[22] Voir la liste des participants à la Conférence nationale in Fondation Friedrich Naumann, *Les actes de la Conférence nationale*, Cotonou, Editions ONEPI, 1994, pp. 191-209.

[23] Outre le groupe des intellectuels catholiques du Bénin, les dominicains ont en charge l'aumônerie de la Communauté Emmaüs des étudiants catholiques et du Laïcat dominicain, regroupant des personnes fortement engagées dans le domaine religieux.

vraiment politique et nettement contestataire, en restant dans l'ombre jusqu'à la convocation de la Conférence nationale. Ce groupe de réflexion d'abord informel, prendra alors le nom de Club Perspectives 21[24]. Regroupant des cadres et des hauts fonctionnaires, le groupe travaille en étroite relation avec l'évêque coadjuteur de Cotonou, Mgr de Souza. La présence de membres de ce groupe à des postes importants dans la haute administration lui permettait de disposer de nombreuses informations. Les principaux animateurs du groupe participeront à la Conférence nationale. Alain Adihou sera le secrétaire général de l'Union des laïcs catholiques du Bénin, structure mise en place en décembre 1989 afin de représenter les laïcs aux assises et Lydie Pognon représentera les femmes laïques. L'idée de créer un parti politique chrétien, regroupant des hommes politiques catholiques est à cette époque évoquée.

Après l'annonce de l'organisation d'une Conférence nationale, d'autres composantes de la sphère catholique prennent la parole pour réclamer une présence plus massive des fidèles dans la vie politique. Le Sillon noir, un mouvement de réflexion théologique sur l'inculturation, organise un colloque sur « *Église, culture et politique* », au cours duquel deux prêtres en appellent à une participation active et directe des fidèles au changement politique alors envisagé. Ils estiment que, non seulement « *la présence des chrétiens est requise, même comme force diffuse, dans l'élaboration des décisions* », mais qu'« *il est temps de penser un front chrétien !* ». Ils suggèrent ainsi la création d'une Union de chrétiens ouverte « *à tous ceux qui veulent œuvrer sur la plate-forme d'un minimum chrétien ou croyant* », qui serait « *engagée dans le combat de la cité* » et se voudrait « *le creuset et le phare d'une action politique concertée et affiché* »[25]. Le Groupe des intellectuels catholiques du Bénin, prendra position tardivement, en se déclarant favorable à l'organisation de la Conférence nationale pour « *définir un projet de société et créer une commission chargée d'élaborer un projet de constitution* »[26].

---

[24] Voici comment CP 21 se présente : « *Au début de l'année 89, quelques laïcs chrétiens et quelques prêtres décidèrent de rassembler un groupe de travail informel et le plus discret possible en vue d'une réflexion sur la situation sociale, économique et politique du pays. Ils partageaient leurs informations sur la situation, mettaient en relief les secteurs de la vie nationale où il fallait réagir pour défendre les droits de la personne humaine, où il était urgent d'analyser certains faits qui portaient grave préjudice à la Nation, où il importait d'informer le mieux possible leurs autres frères chrétiens et plus spécialement leurs responsables* ». Brochure du CP 21 intitulée *L'Église a-t-elle le droit de parler politique (1ère partie)*, septembre 1990, liminaire, p. 3.

[25] Etienne Soglo et Cyprien Tindo, « Les chrétiens comme force vive de la nation au rendez-vous politique du premier trimestre 1990 » intervention au colloque sur Église, culture et politique, 26 au 28 décembre 1989. Les deux abbés sont respectivement curé de Savé et de Dassa. Texte reproduit dans Sillon noir, *Une expérience africaine d'inculturation*, Cotonou, Quartier de l'intellectuel communautaire, 1992, pp. 41-49.

[26] *La Croix*, n° 532, 4 février 1990, p. 2.

C'est lors de la Conférence nationale que des acteurs catholiques vont jouer un rôle central. Si la réussite de ce forum ne peut s'expliquer par la seule présence de Mgr de Souza, l'évêque coadjuteur de Cotonou[27], (ce serait négliger l'impact des mobilisations collectives, l'évolution des rapports de force politique, l'attitude de l'armée ou le comportement du chef de l'État), il n'en est pas moins vrai que son influence, en tant que président, fut grande sur le déroulement du forum. A l'origine, il n'était pas prévu qu'il participe à la Conférence, mais il est finalement préféré à Mgr Adimou, malade, et, semble-t-il, à Mgr Sastre, jugé trop contestataire, ce qui révèle les divergences internes à la hiérarchie catholique.

Le lendemain de l'ouverture des débats, le 20 février, Mgr de Souza, après le retrait des 12 autres candidats, est élu à la quasi unanimité des délégués président du præsidium de la Conférence, l'organe composé de treize membres et chargé de diriger les débats. Plusieurs facteurs, qui tiennent à la fois à l'image générale de l'Église et à la personnalité du prélat, ont été avancés pour expliquer ce choix : la neutralité politique, la non compromission avec le régime révolutionnaire mais aussi l'implication dans des activités sociales du prêtre. Bref, la double image d'autorité morale et d'engagement social a semble-t-il joué en faveur de l'évêque. Il faut ajouter que Mgr de Souza disposait d'autres atouts personnels : bon orateur, il est aussi bien informé de la situation de son pays. Finalement, et pour des raisons diverses, le choix du prélat était acceptable pour les différents acteurs. L'Église étant restée silencieuse pendant longtemps, le choix d'un évêque pour présider la Conférence nationale pouvait apparaître aux yeux du pouvoir comme un gage de docilité[28]. Le choix de Mgr de Souza pouvait aussi, à l'inverse, satisfaire les quelques cadres et intellectuels catholiques contestataires, qui l'entouraient depuis plusieurs mois, en particulier ceux réunis autour de CP 21. Les seuls à rester sceptiques sur le choix d'une personnalité religieuse furent les représentants protestants et musulmans. Derrière le philosophe Paulin Hountondji, délégué

[27] Isidore de Souza est né le 4 avril 1934 à Ouidah. Il est issu d'une famille « *afro-brésilienne* », c'est-à-dire de cette société composée essentiellement de descendants d'esclaves affranchis, arrivés sur la côte dahoméenne au cours du XIXe siècle, mais aussi de métis brésiliens, de commerçants blancs ou noirs de diverses nationalités. Le fondateur de cette dynastie familiale, Don Francisco Félix de Souza, fut le plus important négrier jusqu'au déclin définitif de la traite vers les années 1860 et un homme de pouvoir, conseiller du roi du Danhomé, Guézo. Sur l'histoire de cette puissante famille, très fortement impliquée dans l'esclavagisme, voir Simone de Souza, *La famille de Souza du Bénin-Togo*, Cotonou, Les Editions du Bénin, 1992, 324 p. Ordonné prêtre en juillet 1962, Isidore de Souza part à Rome avant de revenir pour enseigner au grand séminaire de Ouidah de 1965 à 1970. En 1971, il se rend à l'Institut supérieur de culture religieuse (qui deviendra l'ICAO) en Côte d'Ivoire, dont il sera le recteur. Dans le même temps, il obtient une maîtrise en droit à l'Université d'Abidjan. De retour au Bénin, il est vicaire général de Cotonou avant d'être ordonné évêque coadjuteur de Cotonou en décembre 1981. I. de Souza est décédé le 13 mars 1999.

[28] Marc-Éric Gruénais et Jean Schmitz défendent cette idée en écrivant qu'en « *Afrique, les Églises chrétiennes ont peut-être joué le rôle d'institutions, certes contestataires, mais qui pouvaient canaliser l'opposition dans des limites acceptables, notamment pour les anciens dirigeants* ». Gruénais Marc-Eric et Schmitz Jean, « L'Afrique des pouvoirs et la démocratie », *Cahiers d'Études africaines*, n° 137, XXXV-1, 1995, p. 13.

protestant, qui craignait une atteinte à la laïcité, ils préférèrent s'abstenir lors de l'élection du prélat.

Tous les participants reconnurent que Mgr de Souza sut bien diriger les débats, parfois très tendus et incertains, et contribua ainsi à la réussite de la Conférence. A plusieurs reprises, il invoqua la puissance divine, appela au recueillement de tous, prôna le pardon et la réconciliation. Il semble cependant que son influence sur le déroulement du forum tienne moins à son statut de prélat qu'à sa personnalité et à son attitude à l'égard de M. Kérékou. Durant tout le déroulement de la Conférence, il resta en effet en contact étroit avec le chef de l'État, qui n'assistait pas à l'ensemble des discussions, se déplaçant à son domicile, le soir, pour lui rendre compte de l'avancée des travaux[29]. Ces discussions fréquentes sont pour beaucoup dans l'acceptation par M. Kérékou de la tournure prise par les événements. Pour Mgr Lucien Agboka, évêque d'Abomey, la réussite de la Conférence s'explique d'abord par l'habilité de Mgr de Souza, qui a réussi à rester en permanence en contact avec M. Kérékou tout en étant écouté de tous[30]. Ainsi, après avoir rejeté toute idée de souveraineté pour la Conférence nationale, qui est cependant proclamée par l'Assemblée le 25 février[31], il s'engagera à la fin des travaux à mettre en œuvre toutes les décisions issues de la Conférence nationale. La réussite de l'évêque à la tête de l'assemblée s'explique aussi par l'action des fidèles laïcs de CP 21, qui l'ont en effet entouré et conseillé tout au long des débats et ont pu peser sur les décisions issues de la Conférence.

Mais la réussite de la Conférence nationale ne tient pas à l'action d'un homme et ne peut s'expliquer que par différents facteurs, à relier aux rapports de force existants alors dans le pays et au processus global de négociation. Autrement dit, rien ne permet, bien au contraire, d'affirmer que le choix d'une autre personne pour présider les débats n'aurait pas conduit au même résultat ou que, se trouvant dans un contexte différent, Mgr de Souza aurait pu jouer un rôle équivalent[32]. Un pouvoir qui ne dispose plus de capacités redistributives significatives,

---

[29] « *Les moments les plus importants pour moi, à première vue, ce sont les rencontres que j'ai eues avec le chef de l'État à la présidence. Ça, personne ne l'a su. J'ai été un peu celui qui essayait de faire contrepoids aux pressions intérieures et extérieures qu'il subissait* ». Entretien avec G. Delbrel, *L'Afrique de toutes les façons*, émission n° 2, la transition démocratique au Bénin (cité par Stéphane Bolle, *Le nouveau régime constitutionnel du Bénin : Essai sur la construction d'une démocratie africaine par la Constitution*, thèse de doctorat en Droit public, Montpellier, Université Montpellier I, 1997, p. 83.)

[30] Entretien, Abomey, 19 novembre 1997.

[31] « *La conférence nationale (..) proclame solennellement sa souveraineté et la force exécutoire de ses décisions ; lance un appel au peuple béninois pour qu'il appuie activement les décisions et mesures conformes à ses intérêts qui seront issues de ces travaux ; demande à toutes les forces vives de la nation de contribuer pleinement à l'application diligente et intégrale de ses décisions et mesures* », Déclaration sur les objectifs et les compétences de la Conférence. *Ehuzu*, n° 3 630, 26 février 1990, p. 6.

[32] « *La qualité d'un seul acteur ne suffit pas si les autres protagonistes ne sont pas disposés au compromis* » écrit M. Gazibo, op. cit., p. 356. Il fait référence à Kathryn Nwajiaku qui souligne que « *même si Mgr de Souza*

une armée divisée et démotivée, des mobilisations sociales fortes, des acteurs politiques qui font le choix du refus de la violence : toutes ces données ont pesé certainement plus que la personnalité du président de la Conférence nationale car elles ont structuré l'espace de la négociation.

Quoi qu'il en soit, Mgr de Souza est apparu comme l'artisan principal de la réussite de la Conférence nationale et l'institution catholique a pu en retirer des bénéfices symboliques. Alors que celle-ci s'engageait fortement dans le processus, les autres mouvements religieux restaient silencieux et peu actifs, en particulier les Églises chrétiennes, qu'il s'agisse des Églises indépendantes (les responsables de l'Église du Christianisme céleste étaient cependant présents à la Conférence nationale) ou des mouvements évangéliques et pentecôtistes. En ce qui concerne ces derniers, plusieurs éléments peuvent alors expliquer cette attitude : leur division en de multiples et petites dénominations sans unité, l'absence d'une réelle organisation centrale et hiérarchisée, le faible ancrage historique et l'impact limité de ces mouvements sur la population, l'absence de relais au niveau des élites politiques ou administratives. Tout ce qui caractérise le fonctionnement interne et le positionnement social de l'Église catholique faisait alors défaut à la mouvance chrétienne. A ces éléments organisationnels s'ajoutent des considérations théologiques qui débouchent généralement sur une attitude de méfiance, voire de rejet du politique, d'apolitisme déclaré, se mêlant au respect strict des autorités en place[33].

La présence du religieux ne s'est pas traduite seulement par les prises de parole de certains acteurs religieux ou par la participation d'autres aux débats. Elle s'est manifestée, de façon plus diffuse, à travers toute une ambiance qui a accompagné la Conférence nationale.

- De la mobilisation du religieux autour de la Conférence nationale à son usage discursif

La Conférence nationale s'est déroulée dans un contexte de fortes mobilisations sociales et dans un climat beaucoup plus tendu et incertain que l'image euphorique véhiculée a *posteriori* n'en rend compte. Dans ce contexte, les manifestations religieuses sont alors

---

avait présidé la conférence nationale togolaise, sa personnalité charismatique et sa droiture morale n'auraient pas rendu Eyadéma plus conciliant ». K. Nwajiaku, *An exploration of the democratization process through the medium of the conférence nationale in Benin and Togo*, MA Area studies, University of London, 1993, p. 23.

[33] Le pasteur Michel Alokpo explique par trois raisons l'absence d'intervention des Églises évangéliques dans le domaine politique : « *les premiers dirigeants étaient des étrangers et ne se sentaient pas directement concernés* », « *les nouveaux dirigeants et ceux des Églises autochtones n'avaient pas reçu de formation intellectuelle leur permettant de prendre la parole au niveau nationale* », « *l'idée répandue selon laquelle le chrétien en doit pas faire la politique a amené l'Église à se replier sur elle même* ». M. Alokpo, « L'histoire des Églises et missions évangéliques au Bénin », art. cit., p. 97.

revêtues d'une signification particulière, lorsqu'elles ne sont pas explicitement orientées vers l'événement politique qui cristallise toutes les attentes. C'est dans ce sens que Fabien Eboussi-Boulaga, dans son étude sur les Conférences nationales, analyse les multiples manifestations religieuses qui se sont développées avant et pendant les débats, en termes de « *prophylaxie religieuse* » destinée à éviter toute éventuelle déconvenue politique[34]. A la fin de l'année 1989, l'Église catholique appela l'ensemble de ses fidèles et « *tous les hommes de bonne volonté* » à organiser dans leurs paroisses respectives, trois jours de jeûne, de prière et de célébration liturgique[35]. Une grand-messe, organisée le 30 décembre à la paroisse Saint Michel de Cotonou et présidée par le cardinal B. Gantin, a couronné cette opération. Ailleurs, dans les couvents, les mosquées ou les temples, on pria aussi, on fit des sacrifices ou des libations, on récita des sourates ou des psaumes.

Ce recours à la piété religieuse se justifiait d'autant plus que les rumeurs se multipliaient sur les manœuvres auxquelles M. Kérékou se livrerait afin de préserver son pouvoir et de faire échouer la Conférence nationale. La rumeur selon laquelle il aurait sollicité des indiennes pour « *protéger son fauteuil* » s'est répandue à Cotonou : de jeunes indiennes auraient débarqué de nuit à l'aéroport et se nourriraient de sang de jeunes vierges. Les militaires de la garde présidentielle se livreraient la nuit à la chasse à l'homme afin de trouver des victimes à sacrifier. A la veille de l'ouverture des débats, c'est la présence d'un marabout dans un hôtel prestigieux qui était signalée[36].

Durant la Conférence nationale, cette pression ne fut pas relâchée, d'autant plus qu'un prélat dirigeait les débats, une Bible à portée de main. On continua donc à prier et à veiller jour et nuit dans les lieux de culte jusqu'à ce que l'incroyable se produise : en une dizaine de jours, pacifiquement, sans qu'un seul coup de feu ne soit échangé, la conférence avait proclamé sa souveraineté et le chef de l'État acceptait finalement les décisions du forum. Un régime de transition était mis en place avec un premier ministre, Nicéphore Soglo, élu par les participants et l'instauration d'un Haut Conseil de la république. Le pluralisme, les libertés

---

[34] Fabien Eboussi-Boulaga, *Les conférences nationales en Afrique noire, une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993.

[35] Les homélies des cérémonies de ces trois jours constituaient de réelles prises de position de la part de l'Église puisqu'elles abordaient des thèmes comme « *le rôle de l'Église dans les bouleversements socio-politiques* » ou « *l'engagement du chrétien dans la vie socio-politique* ». Entretien avec P. Legendre, aumônier (français) de la paroisse du Sacré cœur, Cotonou, 18 janvier 1995.

[36] Ces exemples sont fournis par Gérard Tognimassou, « Le téléphone arabe pendant la période de transition au Bénin : mythes et réalités d'un système de communication », *Propos et Positions - Cahiers d'études et d'analyse*, n° 1, janvier 1992, pp. 58-62. L'allusion aux indiennes est à situer par rapport aux négociations concernant un prêt du gouvernement indien pour l'achat de matériels de la société Tata. *D'après La lettre du Continent*, Samba Gaye, présenté comme le nouveau marabout de Kérékou, est logé à l'hôtel Sheraton depuis le 22 janvier 1990. *La Lettre du continent*, n° 144, 05 avril 1990.

d'association et d'expression étaient proclamés, une constitution allait être élaborée et des élections organisées. Bien sûr, la réalité était plus compliquée et moins glorieuse. Il y eut des tractations incessantes et des menaces de recours à la force armée, une mainmise des politiciens et des nécessaires compromis. Mais la Conférence nationale était vécue comme une grande réussite.

Cette omniprésence du religieux autour de la Conférence, avant et pendant son déroulement, accentué à l'intérieur même du forum par l'influence de Mgr de Souza, eut un écho particulier dans les discours des acteurs politiques. Ceux-ci utilisèrent les références religieuses comme une ressource discursive. Dès l'ouverture des débats, le 19 février, alors qu'il s'était mis à pleuvoir depuis la veille, de façon précoce pour la saison, le président du comité préparatoire, Robert Dossou, dans son allocution de bienvenue, interpréta cette pluie comme un signe de bénédiction. Le 21 février, M. Kérékou faisait acte de contrition, en s'adressant publiquement à Mgr de Souza : « *au lieu de rassembler tous les fils de ce pays... nous avons réussi à les disperser... J'ai honte... Monseigneur, nous pensons que vous n'hésiterez pas à accepter de nous confesser* »[37]. Elu premier ministre par les conférenciers le 27 février, Nicéphore Soglo commence sa première déclaration en précisant qu'« *il faut avant tout remercier Dieu, Allah, Mahou, etc.. comme aime à la répéter Mgr de Souza* »[38]. Le rapport général de la Conférence, préparé et présenté à la fin des débats par Albert Tévoédjré, comprend, lui aussi, de fortes intonations religieuses. Il y est question de résurrection, de foi, de croyance, il est longuement fait référence aux personnages bibliques d'Abel et de Caïn ainsi qu'aux « *structures qui portent des valeurs, nos églises, nos temples, nos mosquées (…) qui trouvent généralement les moyens d'agir et de servir la collectivité* »[39]. Le texte se conclut par une prière : « *Dieu de nos Pères, Dieu des innocents, nous te confions ce peuple que tu as réveillé : c'est vers Toi qu'il marche, en marchant vers son destin. Dans ce nouvel exode, arrête tout bras vengeur, éloigne tout imposteur, retiens tout criminel* »[40].

La présence du religieux autour et au cœur même de la Conférence nationale ne signifie cependant pas qu'elle a fonctionné sur le modèle d'un quelconque rituel religieux. La différence est grande avec la Conférence nationale du Congo qui, ouverte le 25 février 1991, s'achève plus de trois mois plus tard, avec une grande cérémonie de lavement de mains. Présidée également par un évêque, Mgr Ernest Nkombo, ce forum s'est surtout caractérisé,

[37] PV de la Conférence nationale. Cité par Stéphane Bolle, *Le nouveau régime constitutionnel du Bénin : Essai sur la construction d'une démocratie africaine par la Constitution*, op. cit.
[38] Déclaration de N. Soglo, après son élection par la Conférence nationale, *Ehuzu*, n° 3 632, 28 février 1990, p. 6.
[39] « Rapport général de la Conférence » présenté par A. Tévoédjré. Texte reproduit in Fondation Friedrich Naumann, *Les actes de la Conférence nationale*, op. cit., p. 42.
[40] Ibid., p. 48.

selon Marc-Eric Gruénais, Florent Mouanda Mbambi et Joseph Tonda, plus que par une coloration chrétienne, « *par un déroulement sur le modèle des conjurations familiales organisées pour traiter d'un problème de sorcellerie* »[41]. Inspiré des rituels traditionnels de guérison, « *tout le déroulement de la Conférence suggère une mise en parallèle* »[42]. La réalité s'est éloignée quelque peu des modèles, puisque « *Mgr Nkombo n'était pas détenteur des attributs dont doivent se parer les aînés de lignage dans ces circonstances* »[43]. Patrice Yengo met, lui, en relation le déroulement de la Conférence congolaise avec le rite de l'herbe (rite Kimbanzia) qui comprend trois étapes : un lavement des mains, des ablutions au cimetière et la neutralisation du *nkisi*[44]. Ces différentes étapes furent suivies par l'évêque, mais dans un ordre différent. La confusion entre les registres traditionnel et catholique, Mgr Kombo faisant office de ngunza (prophète, médiateur entre le monde invisible et celui des vivants), entraîna une « *mésinterprétation de la ritualisation* ». Celle-ci n'a de ce fait pas fonctionné d'autant plus que le principal accusé, le président Sassou Nguesso, était absent[45].

La Conférence nationale fut avant tout une grande liturgie politique, dont la portée symbolique est évidente : en consacrant la fin définitive de l'ancien régime, elle amorce le processus de construction d'un nouveau pouvoir sur des bases démocratiques. Elle est à l'origine de changements symboliques au niveau de l'État et de ses emblèmes. La République du Bénin perd son qualificatif de populaire et le drapeau instauré sous le régime révolutionnaire (vert avec une étoile rouge) est remplacé par celui de l'Indépendance (vert, jaune, rouge) auquel il avait succédé. On revient aussi à l'hymne (*L'Aube nouvelle*) et à la devise (Fraternité, justice, travail) de 1960. Le 1er août (jour anniversaire de l'Indépendance) est réhabilité comme fête nationale.

L'intervention d'acteurs religieux et l'engagement de l'Église catholique dans le processus de libéralisation politique sont à situer dans une conjoncture fluide et relèvent de la contingence, en ce sens que ces manifestations n'étaient pas programmées. Si le religieux a pu

---

[41] Marc-Eric Gruénais, Florent Mouanda Mbambi et Joseph Tonda, « Messies, fétiches et lutte de pouvoirs entre les "grands hommes" du Congo démocratique », *Cahiers d'Etudes africaines*, 137, XXXV-I, 1995, p. 170.
[42] Ibid., p. 172.
[43] Ibid., p. 176.
[44] Patrice Yengo, « La conférence nationale congolaise entre contraintes économiques et fascination du passé : la "démocratisation" piégée » in Sophia Mappa, dir., *Développer par la démocratie ? Injonctions occidentales et exigences planétaires*, Paris, Karthala, 1995, pp. 327-354.
[45] Contrairement aux auteurs précédents, qui se livrent à une certaine surinterprétation religieuse, Patrice Yengo n'explique cependant pas l'échec de la démocratisation congolaise par une mauvaise ritualisation. Pour lui, en effet, « *la démarche liturgique n'est pas superposable au tracé politique conduisant à la démocratie* ». P. Yengo, « La conférence nationale congolaise entre contraintes économiques et fascination du passé : la "démocratisation" piégée », art. cit., p. 352.

réinvestir la scène publique, c'est, peut-être, pour reprendre les analyses développées par Patrick Michel, à partir d'études portant sur la Pologne et l'Europe de l'Est, parce qu'il y avait un « *déficit du politique* », « *une carence du politique* » : dans ces situations, le religieux redevient le lieu privilégié du politique[46]. Mais, si les Églises sont apparues comme étant les « *seules en mesure de parler l'unique langage - celui du religieux - compréhensible et acceptable aussi bien par le pouvoir que par l'opposition* »[47], c'est d'abord parce que ces dynamiques s'inscrivent dans une histoire. De ce point de vue, la nouveauté que constitue l'intervention d'acteurs religieux en général et le rôle de l'Église catholique en particulier est à relativiser et à situer dans un temps plus long. Cependant, deux éléments sont à relever. D'une part le rôle central joué par Mgr de Souza : jamais depuis l'Indépendance - il faudrait remonter à l'élection du père Aupiais en 1945 - un acteur religieux n'avait eu un rôle politique aussi majeur. D'autre part, la Conférence nationale se déroula dans un climat de grande ferveur religieuse, ce qui se traduisit au niveau des acteurs politiques par l'utilisation discursive et symbolique de multiples références religieuses. Ces deux caractéristiques vont profondément marquer la période de transition, qui commence avec la fin des travaux de la Conférence nationale.

2) La transition politique et les influences religieuses

La Conférence nationale débouche sur la mise en place d'un régime transitoire. Le chef de l'État, M. Kérékou, est maintenu en fonction à la présidence de la République, mais l'essentiel du pouvoir exécutif est confié au Premier ministre élu par les conférenciers, N. Soglo, et au gouvernement de transition, comprenant quinze membres, formé par celui-ci quelques jours plus tard. Un Haut conseil de la République (HCR) de 28 membres[48] présidé par Mgr de Souza, faisant office d'assemblée législative, est instauré, ainsi qu'une Commission constitutionnelle chargée de rédiger une nouvelle loi fondamentale, dont les principales orientations sont fixées à la clôture des travaux de la Conférence nationale. Ces institutions provisoires ont un an pour élaborer et faire adopter par référendum la nouvelle constitution, organiser des élections locales, législatives et présidentielle, tout en résolvant les

[46] Voir Patrick Michel, *Politique et religion. La grande mutation*, op. cit. et Patrick Michel, « Religion et démocratie : nouvelles situations, nouvelles approches » in Patrick Michel, dir., *Religion et Démocratie*, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 9-26.
[47] René Otayek, *Identité et démocratie dans un monde global*, op. cit., p. 182.
[48] Le HCR était composé des 13 membres du présidium de la Conférence nationale, des 3 présidents des commissions de cette Conférence, des 6 anciens président de la République et d'un représentant de chacune des 6 provinces.

problèmes sociaux à l'origine de la chute du régime révolutionnaire (en particulier la question des arriérés de salaires des fonctionnaires, atteignant une dizaine de mois). A la suite de la Conférence nationale, cette période transitoire est à la fois marquée par un retour des référents religieux dans la sphère politique et par un encadrement religieux du processus de transition.

- Le retour des référentiels religieux dans la vie politique

Cette nouvelle prise en compte du facteur religieux par les pouvoirs publics et les acteurs politiques se manifeste de diverses manières. Elle s'observe à fois dans l'attitude des autorités face aux institutions religieuses, dans les débats autour de la constitution, et dans l'usage du religieux fait par les acteurs politiques.

L'État adopte d'abord une nouvelle attitude vis-à-vis des mouvements religieux. La mesure d'interdiction décidée en 1976 à l'encontre des Témoins de Jéhovah est ainsi levée par décret le 23 janvier 1990. Depuis la fin des années 1980, ceux-ci pouvaient dans certaines régions, se réunir ouvertement, mais leurs activités n'étaient pas officiellement autorisées. L'organisation récupère les propriétés saisies lors de l'interdiction et un premier couple de missionnaires revient en novembre 1990, avant que la filiale du Bénin ne reprenne complètement ses activités en septembre 1991[49].

De façon plus générale, le gouvernement de transition va chercher à mobiliser les communautés religieuses, en particulier dans la préparation des consultations référendaire et électorales. Le 3 août, le ministre de l'Intérieur, Jean-Florentin Fèliho, invite les représentants nationaux de plus d'une cinquantaine de mouvements religieux, enregistrés ou non d'ailleurs, ainsi que les responsables d'associations spirituelles et philosophiques. L'objectif est qu'ils sensibilisent leurs fidèles à l'importance des enjeux électoraux car « *le gouvernement de transition est conscient de la force sociale que constitue la religion dans notre pays* »[50].

La constitution du 2 décembre 1990, dont l'article 2 proclame que « *la République du Bénin est une et indivisible, laïque et démocratique* », réaffirme les principes de la laïcité et de la séparation des religions et de l'État. Elle s'inscrit en cela dans la continuité à la fois des textes constitutionnels rédigés dans les années 1960, eux-mêmes marqués par un fort mimétisme avec le droit français, et aussi de la constitution révolutionnaire de 1979 qui proclamait des principes identiques. La liberté religieuse et l'autonomie des organisations

[49] Voir la présentation des faits par les Témoins de Jéhovah dans l'article consacré au Bénin dans *Annuaire des Témoins de Jéhovah 1997*, op. cit., pp. 114-123.
[50] Propos du ministre rapporté par Maxime Videgla, « Le Ministre de l'Intérieur lance un appel aux Communautés religieuses », *La Nation*, 6 août 1990, p. 3.

cultuelles sont reconnues : « *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion, de culte, d'opinion et d'expression dans le respect de l'ordre public établi par la loi et les règlements. L'exercice du culte et l'expression des croyances s'effectuent dans le respect de la laïcité de l'État. Les institutions, les communautés religieuses ou philosophiques ont le droit de se développer sans entraves. Elles ne sont pas soumises à la tutelle de l'État. Elles règlent et administrent leurs affaires d'une manière autonome* » (art. 23). Enfin, l'article 5 interdit implicitement la création de partis politiques sur une base religieuse, ceux-ci devant respecter la laïcité de l'État.

Lors de l'élaboration, puis de la popularisation et de l'adoption de ce texte, aucune prétention hégémonique religieuse ne se manifesta, aucun acteur ne remit en cause le principe de la laïcité, contrairement à ce qui s'est produit, par exemple, au Niger. Pour Mamoudou Gazibo, le pluralisme religieux béninois et l'implication démocratique de nombreux acteurs religieux expliquent la différence entre les deux pays. Au Niger, dont la quasi totalité de la population est musulmane, des groupes minoritaires islamistes ont obtenu la suppression du terme « *laïcité* » du texte constitutionnel, sans pour autant réussir à influencer réellement la rédaction de la constitution, qui affirme nettement la séparation des religions et de l'État et ne fait aucune référence à l'islam[51]. Au Bénin, les acteurs religieux les plus impliqués dans le processus de transition politique, comme les cadres catholiques de CP 21 et Mgr de Souza, ont toujours défendu les principes de la laïcité.

Cependant, des références spirituelles sont présentes dans le texte constitutionnel et, surtout, le chef d'État élu doit prêter serment le jour de son investiture. Cet acte d'allégeance à l'égard de la constitution est aussi un acte symbolique qui marque l'entrée en fonction du président. C'est le président de la Cour constitutionnelle qui reçoit le serment, en présence des députés et des membres de la Cour suprême. Le texte à prononcer commence ainsi : « *Devant Dieu, les Mânes des Ancêtres, la Nation et devant le Peuple béninois, seul détenteur de la souveraineté, Nous, ……, président de la République, élu conformément aux lois de la République, jurons solennellement…* »[52]. Les termes retenus et l'ordre dans lequel ils se

[51] Voir Mamoud Gazibo, *La problématique de la consolidation démocratique : les trajectoires comparées du Bénin et du Niger*, op. cit., pp. 157-163.

[52] Suite du texte mentionné dans l'article 53 de la Constitution :
« - de respecter et de défendre la Constitution que le Peuple béninois s'est librement donné ;
- de remplir loyalement les hautes fonctions que la Nation nous a confiées ;
- de ne nous laisser guider que par l'intérêt et le respect des droits de la personne humaine, de consacrer toutes nos forces à la recherche et à la promotion du bien commun, de la paix et de l'unité nationale ;
- de préserver l'intégrité du territoire national ;
- de nous conduire partout en fidèle et loyal serviteur du peuple ;
En cas de parjure, que nous subissions les rigueurs de la loi ».

succèdent ne sont pas anodins. En première place se trouve la figure de Dieu, qui renvoie aux religions monothéistes, mais aussi peut-être aux cultes traditionnels, dont on a pu montrer qu'ils se référaient souvent à un Dieu suprême[53]. L'expression « *mânes des ancêtres* », c'est-à-dire les âmes des morts, est plus directement associée aux religions traditionnelles et aux cultes des ancêtres. C'est seulement après ces deux références religieuses, qu'apparaissent les notions de Nation et de Peuple béninois, celui-ci étant pourtant présenté comme le seul détenteur de la souveraineté. L'affirmation du caractère laïc de l'État va ainsi de pair avec l'adoption d'un serment qui réintroduit des références religieuses au cœur même des procédures de légitimation et d'accès au pouvoir.

Durant toute la période transitoire, et en particulier dans les semaines précédents l'organisation des scrutins législatifs et présidentiel, de nombreux acteurs politiques vont également faire un usage public du religieux, en participant à de nombreuses cérémonies religieuses (fête de Pâques et célébration de la fin du Ramadan, toutes deux en avril 1990, installation officielle de Mgr de Souza à la tête de l'archidiocèse de Cotonou en février 1991).

La question religieuse, on le perçoit, n'est pas absente des débats autour de la nouvelle architecture politique à construire et se retrouve même au cœur des stratégies préélectorales des différents acteurs politiques. Plus encore, on assiste à un accompagnement du processus transitoire par le religieux.

- L'encadrement religieux du processus politique

La mobilisation de certains acteurs religieux dans le champ politique, comme l'organisation spécifique de cérémonies cultuelles dans le contexte électoral à leur initiative, traduit une forme d'encadrement du processus par le religieux.

Mgr de Souza reste l'un des hommes clés de la transition. Porté à la tête du HCR, l'organe législatif de transition, le prélat veillera à maintenir l'esprit de la conférence nationale et à rappeler à l'ordre les hommes politiques, observant, à la veille des élections que « *le consensus cède le pas à l'ambition personnelle, à la haine, à la rancœur, aux règlements de compte, toutes choses contraires à l'unité nationale (…) Nous devons au plus tôt parer à cette ambiance si nous ne voulons sombrer dans la déchéance et faire échouer notre*

[53] L'idée selon laquelle un dieu supérieur, « *Mawu* », existait dans le culte *vodun* avant le contact avec les missionnaires chrétiens est cependant fortement remise en cause par Yai Olabiyi Babalola. Il estime qu'il s'agit là d'une construction *a posteriori*. Voir Y. B. Olabiyi, « From *vodun* to Mawu : monotheism and history in the Fon cultural area », pp. 241-265 in J.-P. Chrétien, dir., *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, op. cit.

expérience démocratique »[54]. La mobilisation en faveur du changement démocratique des acteurs catholiques ne faiblit pas et se renforce même. Les évêques diffusent, le 25 novembre, une troisième lettre pastorale intitulée *Béninoises et Béninois face au défi du Renouveau démocratique*[55]. Plus courte que les précédentes, elle traite surtout plus directement et plus explicitement des enjeux politiques du moment, au détriment des grands thèmes comme la conversion ou l'amour de la patrie qui étaient au centre des autres textes. Pour la première fois, il est ouvertement question dans le document de démocratie ou de citoyenneté. Les évêques estiment que « *le chrétien non seulement peut, mais il doit dans certains cas, faire acte de candidature (…) Le chrétien qui aime son pays et qui est réellement capable de servir doit pouvoir trouver sa place dans les structures politiques de la Nation* ». Ils précisent ensuite le comportement à suivre par les fidèles, qui ont l'obligation d'aller voter, « *un devoir de conscience pour tout bon croyant* » et par les candidats, qui doivent « *se plier loyalement au verdict du peuple* ».

Par ailleurs, des cadres catholiques créent l'Association des chrétiens dans la vie politique (ACVP) en mars 1990. Présidée par le recteur de l'Université nationale du Bénin, Jean-Pierre Ezin, l'objectif du mouvement est de diffuser l'Evangile dans la haute administration publique, dans la vie politique et dans le monde des affaires. Des conférences publiques sont organisées, l'une sur « *Evangile et pouvoir* », en février 1991, deux semaines avant le premier tour de l'élection présidentielle en présence de quatre candidats[56]. D'autres laïcs constituent le Groupe d'action et d'appui au Renouveau démocratique (GAARD), lieu de formation à la démocratie car « *l'édification d'un État de droit passe nécessairement par la formation d'un type nouveau de citoyens capable d'analyse critique, conscient de ses droits et de ses devoirs* »[57]. Le Club Perspective 21 sort de l'ombre et diffuse en septembre 1990 sa première brochure intitulée *L'Église a-t-elle le droit de parler politique ?*.

Ces différentes interventions d'acteurs religieux dans le contexte de transition s'accompagnent d'une autre forme de mobilisation, à travers les cérémonies et les cultes.

Avec le Renouveau démocratique, les grandes fêtes religieuses connaissent un nouvel éclat et une visibilité dans l'espace public parfois inédite. On assiste, selon un article de presse

---

[54] « Un appel pathétique aux hommes politiques », *La Nation*, n° 187, 4 février 1991 p. 4.
[55] Lettre pastorale des évêques du Bénin, « Béninoises et Béninois face au défi du Renouveau démocratique », imprimerie Notre-Dame, 25 novembre 1990, 10 p.
[56] Voir les comptes-rendus de ces conférences, par A. Quénum : « Evangile et forces occultes, la démocratie aux antipodes de l'occultisme », *La Nation*, 23 juillet 1990, p. 3 et « Evangile et pouvoir : la politique n'exclut pas les valeurs spirituelles », *La Nation*, n° 203, 26 février 1991, p. 3.
[57] *La Croix*, n° 536, 28 avril 1990

aux « *retrouvailles d'une frange plus grande des cotonois avec la foi religieuse en général. Le Renouveau démocratique apparaît comme avoir suscité chez les cotonois le renouveau de la ferveur religieuse* »[58]. La célébration de Pâques à la mi-avril est un bon exemple de ce phénomène. La procession dans les rues de Cotonou, à laquelle ont participé des milliers de fidèles catholiques, la veillée pascale et les différentes messes, ont attiré une foule importante. Cette visibilité nouvelle est accentuée par la place consacrée à l'événement dans les programmes de la radio et de la télévision nationale, qui retransmettent en direct les cultes. Quelques jours plus tard, le 26 avril, la fin du jeûne du Ramadan est célébrée par la communauté musulmane dans la même ambiance. Les changements politiques en cours sont au cœur des préoccupations des fidèles qui, dans leurs prières, ont « *remercié Allah d'avoir permis qu'une ère nouvelle s'instaure dans notre pays sans violence et sans division* »[59].

Mais des cérémonies religieuses vont aussi encadrer le processus transitoire, lors de toutes ses étapes clé. Le 13 mars, une messe d'action de grâce est célébrée en la cathédrale de Cotonou à l'occasion de la présentation officielle du gouvernement provisoire de N. Soglo. Les acteurs de la transition reçoivent une première bénédiction, avant de se mettre à l'œuvre. Le 31 juillet, à la veille de la fête nationale, c'est une messe à l'occasion du trentième anniversaire de l'Indépendance du Bénin qui est célébrée, en présence du Premier ministre, des membres du gouvernement et de ceux du HCR.

Au cours de la cérémonie d'installation de Mgr de Souza à la tête de l'archidiocèse de Cotonou, le 2 février 1991, le prélat propose aux chrétiens de toute obédience, mais aussi aux musulmans et aux *vodunsi*, l'organisation d'une journée de réconciliation avant la tenue des élections législatives, « *une journée de jeunes, de prières et d'abstinence* ». La date du 13 février, marquant le début du carême pour les catholiques, est proposée par l'archevêque de Cotonou, qui appelle cependant les autres cultes à se joindre à cette initiative « *pour la paix au Bénin* ». Cette proposition révèle le poids de l'Église catholique à l'origine de cette initiative, proposant certes aux autres cultes de se joindre à elle. Cette journée nationale de réconciliation se déroule le mercredi des cendres[60]. Durant les semaines qui précèdent les consultations électorales, de nombreuses églises organisent des campagnes de prière, des célébrations liturgiques, des chemins de croix, pour appeler la protection de Dieu sur le pays.

[58] « Célébration de la fête de Pâques », *Ehuzu*, n° 3 665, 17 avril 1990.
[59] « Première fête du Ramadan du Renouveau démocratique », *Ehuzu*, n° 3 672, 27 avril 1990.
[60] « Jeûnes, prières et abstinence pour la paix au Bénin », *La Nation*, n° 124, 13 février 1991, pp. 1-3.

Le consensus né à la Conférence nationale se maintient tout au long de la période transitoire, les accrocs entre la présidence de la République, le gouvernement et le HCR sont rares. Les mobilisations sociales s'atténuent et les mouvements de grèves sont suspendus. Les fonctionnaires, qui accumulaient d'importants arriérés de salaires, voient leur rémunération de nouveau versée régulièrement. La collaboration réussie entre les différentes institutions et la décrispation sociale permettent l'organisation d'élections locales les 10 et 11 novembre 1990[61], puis l'adoption par référendum de la constitution le 2 décembre[62], enfin, avec un peu de retard sur le calendrier fixé initialement, la tenue des élections fondatrices, les législatives le 17 février 1991[63] et la présidentielle en mars. Aucun parti, ni aucune alliance ne sort réellement vainqueur du scrutin législatif, qui se traduit par un éparpillement des voix et des élus. L'UTR (Union pour le triomphe du Renouveau) qui regroupe des partis soutenant le Premier ministre, alors candidat déclaré à l'élection présidentielle, arrive en tête avec 12 élus. Beaucoup de partis n'obtiennent qu'un ou deux députés.

Le climat qui conduit à l'élection présidentielle est plus incertain. Au dernier moment, M. Kérékou a en effet annoncé sa candidature, créant un effet de surprise, voire d'inquiétude. A l'issue du premier tour, Nicéphore Soglo arrive en tête avec 36, 86 % des suffrages exprimés, devançant Mathieu Kérékou (26, 06 %) et Albert Tévoédjré (14, 48 %)[64]. *La Croix* met en garde après le bon score du chef de l'État : « *que resterait-il de la Conférence nationale, si le "candidat des candidats" tant décrié par son peuple en 1988 et surtout en*

[61] Il s'agissait d'élire respectivement les chefs de village ou de quartier (dans les villes) et les 563 maires des communes. Les taux de participation furent de 62, 37 % et de 61, 13 %. Pour beaucoup d'électeurs, il s'agissait de la première élection pluraliste à laquelle ils participaient.

[62] La constitution instaure un régime de type présidentiel, avec une séparation stricte des pouvoirs entre l'exécutif, un président de la République élu au suffrage universel direct pour cinq ans, chef du gouvernement, et le législatif, composé d'une unique assemblée de 64 députés. Les membres du gouvernement ne sont politiquement pas responsables devant l'Assemblée, laquelle ne peut être dissoute par le chef de l'État. Une Cour constitutionnelle disposant de pouvoirs élargis et pouvant être saisie directement par les citoyens est instituée. Les électeurs ont par ailleurs choisi de fixer une limite d'âge pour les postulants à l'élection présidentielle, qui doivent avoir entre 40 et 70 ans. La proposition, fortement discutée par les rédacteurs de la constitution, avait pour but premier d'empêcher les leaders historiques, les anciens présidents de la République, alors âgés de plus de 70 ans, d'être de nouveau candidat, et par là même, pensait-on d'éviter un retour aux pratiques politiques des années 1960 et à l'instrumentalisation des oppositions régionales. Les électeurs avaient ainsi le choix entre trois bulletins : le bulletin blanc (oui avec la limitation d'âge), le bulletin vert (oui sans la limitation) et le bulletin non. Sur les 63, 8 % de participants, le « *oui blanc* » obtint 73, 3 %, le « *oui vert* » 19, 19 % et le « *non* » seulement 6, 8 %.

[63] Les 64 députés sont élus pour un mandat de 4 ans au scrutin proportionnel, avec répartition des sièges restant au plus fort reste. 14 listes regroupant 21 partis s'affrontent dans les dix-huit circonscriptions électorales. Le scrutin se déroule dans une ambiance calme, mais il sera invalidé et repris dans deux circonscriptions du Borgou.

[64] Ils sont suivis par Bruno Amoussou (5, 88%) et Adrien Houngbédji (4, 70 %). Les huit autres candidats obtiennent chacun entre 3, 5 et 0, 7 %.

1989 venait à être réélu par la voie des urnes, un an seulement après ? »[65]. Mgr de Souza se contente d'appeler les Béninois à prier pour le pays et à aller voter, sans donner d'indications[66]. Lors du second tour, des actes de violence se produisent dans le Nord à Parakou, créant une certaine psychose parmi les ressortissants originaires du Sud installés dans ces villes. Nicéphore Soglo l'emporte largement à l'issue du second tour le 24 mars avec 67, 6% des suffrages exprimés. Le 26 mars, Mgr de Souza adresse un message pathétique à la nation, appelant au calme, demandant à M. Kérékou de sortir de son silence, et proposant aux autres membres du HCR de lui accorder une immunité. Le prélat négocie l'acceptation par M. Kérékou du résultat des urnes en échange de l'octroi d'une immunité personnelle. Pendant ce temps, Nicéphore Soglo, qui est tombé gravement malade entre les deux tours, se trouve en France pour recevoir des soins. Officiellement victime d'une sciatique et d'une crise de typhoïde, la rumeur prétend qu'il a été atteint d'un mal plus mystérieux[67]. De retour au Bénin, c'est un nouveau président affaibli qui prête serment le 4 avril, avant de regagner la France où il restera encore en traitement plusieurs semaines.

La transition politique, cette période comprise entre la fin de la Conférence nationale en février 1990 et l'investiture du nouveau président élu en avril 1991, se caractérise par un double phénomène : un intérêt renouvelé de l'État et des hommes politiques pour les considérations religieuses, souvent dans une logique instrumentale et stratégique, et une implication de certains acteurs religieux, essentiellement catholiques, dans la gestion, politique et symbolique, du changement. A l'issue de cette période, le religieux a acquis une visibilité nouvelle sur la scène publique et en particulier l'Église catholique, le succès de la transition étant, en grande partie, porté au crédit de Mgr de Souza.

Section 2 : État, acteurs politiques et institutions religieuses : entre discours démocratiques et recherche de légitimité

Le régime du Renouveau démocratique, issu de la Conférence nationale et mis en place durant la période de transition, est né, non seulement dans un environnement social marqué par la visibilité croissante de nombreuses manifestations cultuelles, mais surtout sous

[65] *La Croix*, n° 553, 15 mars 1991.
[66] Il n'y eut pas de soutiens visibles et massifs du clergé en faveur d'un candidat, comme cela a pu être le cas en Pologne, après la chute du régime communiste, ou aux Philippines en 1986. Voir G. Hermet, *Les désenchantements de la liberté. La sortie des dictatures dans les années 90*, op. cit., pp. 156-157.
[67] Voir chapitre 3.

d'incontestables auspices religieux. Les discours démocratiques, les changements institutionnels comme les nouvelles bases de la vie politique, ont modifié l'articulation entre le religieux et le politique Dans cette section, je propose d'explorer les voies par lesquelles se sont opérées ces transformations et d'en saisir les logiques. Il s'agit d'analyser les liens entre la construction d'un nouvel ordre démocratique et la sphère religieuse, en portant le regard successivement sur l'action du nouveau pouvoir, les croyances et les pratiques des élites politiques, et enfin l'implication des structures religieuses. En étudiant ces différents aspects, on se rend compte que le référentiel démocratique a été utilisé par l'ensemble de ces acteurs, comme un instrument de légitimation. L'État justifie ses consultations auprès des responsables religieux ou son action en faveur du renouveau du *vodun* au nom des principes démocratiques. La reprise de ce discours par les élites religieuses et leur implication dans la socialisation démocratique constituent des moyens de légitimer leur action et d'accroître leur visibilité. La démocratie a été un discours, légitimant les actions et les positionnements des différents acteurs.

1) La politique religieuse du nouveau régime

L'action du président Soglo vis-à-vis des mouvements religieux ne marque pas une rupture fondamentale avec les pratiques suivies par les différents pouvoirs depuis l'Indépendance. Une fois encore, l'État va à la fois chercher à organiser, maîtriser et contrôler le champ religieux, tout en utilisant les acteurs religieux comme source de légitimation et comme relais à son action, en portant une attention particulière au culte *vodun*. Dans son programme présidentiel, les références aux questions religieuses étaient cependant très peu nombreuses[68]. Un premier acte symbolique fort est posé avec l'arrestation et le jugement pour détournement de fonds publics, de M. Cissé, l'ancien marabout de M. Kérékou qui, à la fin du régime était devenu un des personnages les plus craints du pays. Ses pouvoirs occultes ne lui permirent pas d'échapper une condamnation à dix ans de prison. Une loi de restitution par l'État des établissements d'enseignement privé confessionnel fut votée en 1992[69], mais le

[68] Dans son programme présidentiel, *Construire le Bénin du Renouveau*, les références au religieux sont à chercher dans la partie consacrée à la dimension culturelle du développement. N. Soglo affirme la nécessité de promouvoir et d'enrichir les identités culturelles, les échanges culturels régionaux et le dialogue interculturel. C'est dans cette perspective qu'il préconise l'organisation de manifestations à caractère religieux (festival international du *vodun* à Ouidah, festival régional de la Gaani à Nikki, festival des guélédés et des egun-guns dans l'Ouémé). La question religieuse n'est pas un point central de son programme. Voir *Construire le Bénin du Renouveau, programme présidentiel de N. Soglo*, Cotonou, ONEPI, juillet 1991, pp. 27-28.

[69] Loi n° 92-028 du 6 août 1992 portant restitution par l'État des établissements d'enseignement privé confessionnel à leurs propriétaires.

processus avait été enclenché dès le début de la transition. En janvier 1991, les premiers élèves du cours secondaire Notre-Dame des Apôtres et du collège père Aupiais firent leur rentrée

C'est autour de deux axes que va structurer la politique du nouveau pouvoir à l'égard de la sphère religieuse. La recherche de légitimité et la nécessité de trouver des relais à son action vont expliquer d'une part le recours croissant aux acteurs religieux, vus comme des intermédiaires auprès des populations, et d'autre part la tentative, qui s'avèrera inaboutie, de constitution d'une force religieuse légitimiste.

- La recherche de légitimation et d'intermédiation

Si le président Soglo va chercher à s'appuyer, durant son mandat, sur les acteurs religieux, c'est d'abord parce que le contexte immédiat a joué un rôle important. La présidence Soglo succède à la période de transition, au cours de laquelle les mouvements religieux sont apparus, ou plus exactement réapparus, comme des forces sociales majeures, capable de toucher la plus grande partie de la population. Cette donnée se double d'un constat lié plus directement à la situation politique.

Le président Soglo ne peut s'appuyer à l'Assemblée nationale, élue quelques semaines avant lui, que sur une majorité parlementaire très instable. Aux élections législatives de février 1991, l'alliance qui soutenait l'action du Premier ministre de la transition, l'UTR, est arrivée en tête des quatorze listes qui concouraient à ce scrutin proportionnel, mais avec seulement douze députés sur les soixante-quatre[70]. Après la victoire de N. Soglo et la formation du gouvernement, un groupe parlementaire minoritaire, composé de vingt et un membres, soutenant l'action du nouveau président réussit à se constituer sous l'appellation de *Nouvelle République*[71]. Dans ce contexte, le chef de l'État ne réussit pas à faire élire à la présidence de l'Assemblée son candidat, l'avocat Joseph Kéké, et c'est Adrien Houngbédji, qui deviendra l'un des leaders de l'opposition, qui accède à cette fonction. En mai 1992, un nouveau groupe parlementaire soutenant l'action gouvernementale est formé. *Le Renouveau*, composé à partir des membres de *Nouvelle République*, regroupe cette fois une majorité, faible, de trente quatre députés, issus de dix partis[72]. Le gouvernement va dès lors obtenir

[70] *Résultat des élections référendaires, législatives et présidentielles*, Cotonou, Institut national de la statistique et de l'analyse économique (INSAE), mars 1991.
[71] Deux autres groupes parlementaires se forment alors : *Démocratie et Solidarité* (24 élus) et *Convergence* (15 députés). Il y a 4 députés non inscrits.
[72] Selon son président, Théophile Paoletti, ce groupe se fixe comme objectif de « *soutenir sans calcul le processus démocratique et l'action du gouvernement* ». *Le Nouvel Afrique-Asie*, n° 53, février 1994, p. 12.

pour ses projets le soutien d'une majorité, souvent large, de parlementaires. Cette conjoncture favorable au Président ne va pas durer longtemps. Officiellement pour dénoncer l'absence de démocratie au sein de la majorité, mais plus sûrement suite au remaniement ministériel du 8 septembre 1993, et aux espoirs déçus de ceux qui se pensaient déjà ministres, quinze membres du *Renouveau* démissionnent et constituent un nouveau groupe baptisé *les Indépendants*. Il ne se trouve alors plus que dix-neuf parlementaires, regroupés au sein du *Renouveau* pour soutenir l'action de N. Soglo.

Face à cette précarité et à cette instabilité parlementaire, N. Soglo va rechercher des appuis politiques en dehors de l'Assemblée. D'abord par la création d'une structure partisane, Renaissance du Bénin (RB), en mars 1992. Fondée et dirigée par son épouse, Rosine Soglo, ce parti soutient et valorise l'action du président qui y adhère formellement en juillet 1993. Quelques mois avant les élections législatives de mars 1995, N. Soglo appellera tous les hommes politiques et tous les partis soutenant son action et sa majorité à rejoindre la Renaissance du Bénin. Cet « *appel de Goho* », du nom de la place d'Abomey où il fut prononcé, rencontrera une certaine hostilité de la part d'acteurs politiques préférant maintenir une autonomie - toujours négociable lors de la constitution d'une future majorité après les élections - plutôt que de se fondre dans une structure unique.

C'est ce contexte précis - un gouvernement ne disposant pas de relais importants à l'Assemblée, où l'émiettement et les revirements empêchent la constitution d'une majorité solide soutenant son action ; l'absence d'une structure partisane de grande envergure, du moins jusqu'à la montée en puissance de la RB - qui va pousser N. Soglo à rechercher des soutiens en dehors du monde politique et des relais hors des circuits partisans. Les organisations religieuses, par leur visibilité et leur poids social retrouvés, vont être mobilisées par le chef de l'État, qui va essayer de les utiliser comme intermédiaires entre le pouvoir et la population. Le religieux apparaît alors bien pour le chef de l'État, comme une ressource politique, c'est-à-dire, selon Jean-Patrice Lacam, comme « *un moyen à la disposition d'un entrepreneur politique dont l'activation, en faisant reculer les frontières de ses contraintes, élargit son champ des possibles, c'est-à-dire augmente son autonomie initiale et facilite le développement de ses stratégies* »[73].

L'activation de cette ressource politique va emprunter plusieurs voies. Les religions vont d'abord être présentées comme des alliés et les responsables de culte vont se voir confier

[73] Jean-Patrice Lacam, « Le politicien investisseur. Un modèle d'interprétation de la gestion des ressources politiques », *Revue Française de Science Politique*, 38 (1), février 1988, p. 27.

une fonction d'intermédiaire, mais le pouvoir va également chercher à structurer le champ religieux et organiser de grandes manifestations politico-religieuses.

La présence de N. Soglo aux grandes manifestations des principales communautés religieuses lui fournit la possibilité de rappeler que le Renouveau démocratique donne la liberté à chaque citoyen de pratiquer le culte de son choix, et de définir clairement le rôle qu'il souhaite voir jouer par les acteurs religieux. Ceux-ci sont appelés explicitement à devenir les alliés du pouvoir politique. Dans un discours prononcé en mars 1993 à l'occasion des cérémonies marquant le cent cinquantième anniversaire de l'Église protestante méthodiste, N. Soglo en appelle ouvertement à la collaboration des forces religieuses : « *dans son effort pour promouvoir le respect des droits de l'homme, moraliser la vie publique, consolider l'État de droit et renforcer l'unité nationale, l'État trouve dans les différents cultes religieux de précieux alliés* »[74]. Dans le même ordre d'idées, les actions éducatives, sanitaires et les projets de développements portés par des structures religieuses sont encouragés, afin de suppléer aux carences étatiques.

Au-delà de ces appels à une collaboration entre les mouvements religieux et les pouvoirs publics autour de principes et d'actions partagés, N. Soglo a surtout mis en place une pratique visant à associer le plus souvent possible des dignitaires religieux à la prise de décision. De fréquentes réunions dites de « *sensibilisation* », de « *concertation* », autour de sujets d'actualité, de dossiers politiques ou sociaux, ont été organisées entre 1991 et 1996 au Palais présidentiel, auxquelles étaient conviés les responsables de différents cultes. Participent à ces séances non seulement des représentants des principaux groupes religieux implantés sur le territoire béninois, mais aussi d'Églises ou de communautés de très petite taille. Trois critères étaient pris en considération dans le choix des mouvements invités par les services du ministère de l'Intérieur : la taille du groupe et l'importance estimée du nombre de fidèles, l'enregistrement régulier au niveau du ministère de l'Intérieur et l'absence de problèmes et de plaintes, enfin, un critère moins objectif, la facilité à contacter les responsables du mouvement[75]. S'il n'y a jamais eu de refus de participer à ces réunions - qui permettent aussi de légitimer des acteurs religieux -, des groupes non conviés ont, au contraire, protesté, en demandant à assister à ces rencontres.

De telles rencontres furent organisées, par exemple, pour évoquer les conséquences de la dévaluation du franc CFA, décidée en janvier 1994. Pendant près de quatre heures, et en

[74] *La Nation*, n° 683, 10 mars 1993, p. 5.
[75] Entretien avec Justine Sénouvo, chef du service « cultes et coutumes » au ministère de l'Intérieur. Cotonou, janvier 1995.

présence de soixante dignitaires religieux, N. Soglo explique les raisons ayant conduit à cette décision ainsi que les mesures prises par son gouvernement pour en limiter les effets. Quelques mois plus tard, en août 1994, c'est pour exposer les motifs de sa décision d'exécuter le budget de l'État par ordonnance, qu'il convoque les chefs religieux. Dans ce cas précis, il s'agissait, sous couvert « *d'apporter aux populations des éléments d'appréciation et de compréhension du débat qui se mène actuellement autour du vote du budget général de l'État exercice 1994* »[76], de donner une version du conflit qui opposait alors l'exécutif à l'Assemblée, laquelle refusait de voter le projet de budget.

L'organisation de telles réunions ne constitue certes pas une nouveauté. On peut dresser un certain parallèle avec les « *consultations* » par des administrateurs coloniaux des chefs traditionnels, des sages et des responsables de culte. Durant les premières années de l'Indépendance, plusieurs tables rondes, auxquelles étaient conviés des acteurs religieux, furent organisées par les différents pouvoirs qui se sont succédés. Mais, d'une part ces réunions avaient un caractère exceptionnel, étant directement liées à des situations de crise politique, et d'autre part, les responsables religieux étaient présents parmi d'autres acteurs de la société civile. Cette pratique s'est en quelque sorte institutionnalisée, par la répétitivité de la procédure durant la présidence, bien que ces réunions furent souvent organisées de manière très informelle. Il est vite apparu qu'elles n'avaient cependant pas pour fonction essentielle de recueillir les avis et les conseils des dignitaires religieux, mais plutôt d'utiliser ceux-ci comme des relais et des intermédiaires de l'action gouvernementale auprès de la population[77]. La volonté de mobilisation transparaît nettement derrière la sensibilisation affichée. Si des participants à ces réunions acceptaient de rentrer dans le jeu du pouvoir (« *l'État ne veut pas négliger les responsables religieux qui rendent compte aux fidèles. S'il y a des décisions à prendre, on en fait part à la masse des fidèles, pour les conditionner* »), la plupart de ceux que j'ai rencontrés par la suite étaient interrogatifs, voire suspicieux (« *quand nous intervenons, nous disons ce que nous pensons. On ne sait pas comment ils prennent ça en compte. On ne voit pas le résultat* » ; « *Je ne sais pas tous les motifs qu'il [N. Soglo] a pour faire ça. Ça n'a pas une grande utilité* »[78]. Conçues comme un moyen pour le chef de l'État de faire passer un

[76] Lettre d'invitation, signée par A. Gbégan, ministre de l'Intérieur, adressée le 9 août 1994 aux responsables de culte.

[77] Ces lignes rendant compte de la réunion du 27 janvier 1994 et extraites du quotidien gouvernemental, *La Nation*, sont à cet égard explicite : « *Prélats, pasteurs, " vodunon" et autres musulmans sont maintenant acquis à la cause du chef de l'État et ont promis, une fois retournés chez eux, de sensibiliser leurs adeptes et autres fidèles sur les problèmes qu'entraînera cette dévaluation* ». Le titre de l'article est tout aussi limpide : « les confessions religieuses solidaires des mesures prises par le gouvernement et son chef ». *La Nation*, n° 910, 28 janvier 1994, p. 3.

[78] Propos de pasteurs d'Églises chrétiennes recueillis à Cotonou entre janvier et mars 1995.

message à la population, ces réunions fonctionnaient comme un élément important du dispositif par lequel « *le pouvoir central espère incorporer à son architecture les cadres religieux* »[79].

Confronté à des communautés religieuses éclatées et ne disposant pas toujours de mécanismes de représentation, le pouvoir va, par ailleurs, intervenir directement en favorisant la structuration de ces groupes, afin de dégager des interlocuteurs. La mise sur pied de la Communauté nationale du culte *vodun* du Bénin (CNCVB), fortement soutenue par les autorités, répond parfaitement à ces exigences (cf. supra). Quant à la tentative de regrouper les associations et les groupes musulmans au sein d'une structure centrale, bien qu'elle n'ait pas abouti, elle est cependant révélatrice de cette volonté étatique de ne pas rester indifférent aux évolutions qui affectent le champ religieux.

En novembre 1992 se tient à Cotonou, le congrès constitutif de la Conférence nationale des associations islamiques du Bénin (CONAIB), une organisation créée en marge de l'UIB, la structure officielle représentant les musulmans du pays. Le promoteur de cette initiative, Yacouba Fassassi, chef de la cellule macroéconomique de la Présidence, est alors un proche conseiller de N. Soglo. Affirmant regrouper plusieurs dizaines d'associations musulmanes, la CONAIB développe un discours axé sur les valeurs de la démocratie, comme en témoigne l'adjonction du terme Shoura (« *consultation* ») au sigle de l'association. Avec la CONAIB, il s'agit de contester le leadership de l'UIB et de ses dirigeants, en montant une organisation rivale, bénéficiant de la bienveillance du chef de l'État. Parallèlement à cette tentative, Yacouba Fassassi initia en 1994 la création d'un mouvement politique, Campagne pour la moralité et la démocratie (CMD). Ce parti, créé pour soutenir ouvertement l'action du président Soglo, n'eut aucun écho électoral. Ses promoteurs se sont défendus de constituer un parti musulman[80]. Aucun lien formel n'existait entre la CONAIB et CMD, mais l'organisation religieuse et le parti politique étaient tous deux dirigés par Yacouba Fassassi. Ces deux structures connurent d'ailleurs un destin similaire. La CONAIB ne réussit jamais à s'imposer face à l'UIB et finit par disparaître tandis que CMD resta un parti confidentiel, sans aucun élu.

---

[79] Jean-François Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, op. cit., p. 237. Par ailleurs, ces réunions peuvent être l'occasion pour des acteurs religieux de tenter de nouer des relations clientélistes avec le pouvoir. Ainsi, lors d'une réunion organisée quelques mois avant les élections législatives de mars 1995, le responsable d'une Église a remis une lettre destinée du Président, dans laquelle il sollicitait une aide financière, en échange de laquelle il aurait appelé ses fidèles à voter pour le parti présidentiel.

[80] Selon Yacouba Fassassi, « *c'est un parti qui intègre toutes les couches, tous les peuples et toutes les religions de notre pays ; un parti fondé sur la foi quelles que soient les croyances* ». *La Nation*, n° 1050, 22 août 1994, p. 4.

Enfin, l'organisation de grandes manifestations nationales religieuses conforte le prestige du chef de l'État. La visite du Pape Jean-Paul II en février 1993 et le festival Ouidah 92, qui se déroule quelques jours plus tard, ont un profond retentissement et une forte connotation politique[81]. Le Pape se rend pour la seconde fois au Bénin du 3 au 5 février 1993[82]. Tout a changé depuis son premier passage en 1982 : le régime marxiste s'est effondré et l'Église catholique a retrouvé un prestige et une position centrale. Pour N. Soglo, la visite papale apparaît comme un élément de légitimation. Tout a été mis en œuvre pour donner à cet événement un retentissement maximal : mobilisation des autorités nationales et locales, des médias publics, de la population (le jour de l'arrivée de Jean-Paul II a été décrété férié), opérations d'embellissement de la ville (réfection de l'artère menant à l'évêché). Dans son discours de bienvenue, le chef de l'État alterne les références aux actions du Pape et les allusions au changement politique béninois et aux actions qu'il a entreprises.

Pour le pouvoir issu des élections pluralistes de 1991, le religieux est apparu comme une donnée qu'il convenait de prendre en compte, dans une perspective de légitimation ou de recherche d'intermédiaires avec la population, d'autant plus que les soutiens politiques du nouveau régime s'amenuisaient d'années en années. Ces initiatives, en particulier l'organisation de séances de sensibilisation et de mobilisation des acteurs religieux, ne privilégiaient pas un culte en particulier. Toute autre est la logique qui va conduire N. Soglo à développer une politique de collaboration étroite avec les représentants d'une des composantes du paysage religieux béninois.

- La participation étatique au renouveau du *vodun*

La réhabilitation des cultes *vodun* est un des phénomènes les plus marquants des premières années du Renouveau démocratique[83]. Le changement politique a créé les conditions permettant une tentative d'*aggiornamento* : des changements structurels vont se produire et des discours novateurs vont être tenus par les élites *vodun*. L'État sera directement engagé dans ces transformations et dans ce processus de valorisation de la religion, le président Soglo s'investissant personnellement dans cette dynamique.

---

[81] Pour une analyse plus détaillée de ces deux manifestations, voir C. Mayrargue, *Religions et changement politique au Bénin*, op. cit., pp. 84-94.

[82] Le séjour fut aussi marqué, outre les cérémonies religieuses, par une rencontre avec des dignitaires musulmans à Parakou et, surtout, une autre rencontre à Cotonou avec les principaux responsables *vodun*. C'était la première fois que le Pape rencontrait des dignitaires des religions traditionnelles en Afrique.

[83] Voir Emmanuelle Kadya Tall, « De la démocratie et des cultes *vodun* au Bénin », art. cit. et C. Mayrargue, « Démocratisation politique et revitalisation religieuse. L'exemple du culte *vodun* au Bénin », art. cit.

D'abord, une structure nationale va voir le jour, la Communauté nationale du culte *vodun* du Bénin (CNCVB), qui ambitionne de représenter une religion éclatée en de multiples cultes. La CNCVB va prétendre regrouper au niveau national tous les *hunon*, même si l'ensemble de ceux-ci et tous les fidèles ne se reconnaissent pas dans une structure qui n'a pas de légitimité religieuse. L'idée même d'un chef du *vodun* est fortement critiquée, eu égard à la diversité des rites qui caractérise cet univers religieux. Pourtant, le 28 mars 1992, l'élection du chef suprême des *hunon* est organisée ; Sossa Guédéhoungué l'emporte par quatre voix contre deux pour Daagbo Hunon. Le conflit entre les deux hommes pour le leadership religieux ne cessera jamais, malgré diverses tentatives de réconciliation. Des discours sur la nécessaire adaptation des pratiques *vodun* à la démocratie et à la modernité sont tenus

Dès l'élection de N. Soglo à la présidence de la République, le pouvoir a encadré le processus de structuration du *vodun*. Énarque, inspecteur des finances, administrateur à la Banque mondiale, l'intérêt de N. Soglo pour le *vodun* a beaucoup surpris au Bénin. Certes, le président, originaire d'Abomey, a manifesté un certain intérêt pour des thèmes comme la dimension culturelle du développement, ou la survivance en Amériques de pratiques religieuses originaires de la Côte des esclaves. La nécessité d'élargir le champ de ses soutiens politiques et de trouver des relais en dehors des circuits partisans ne doit cependant pas être négligée. Surtout, un événement survenu lors de la campagne électorale de mars 1991 a joué un rôle déterminant dans son attitude vis-à-vis du culte *vodun* : le mal mystérieux qui l'a atteint entre les deux tours, et le processus de guérison qui sera mis en œuvre. Cet événement lui rappellera l'importance des croyances et des pratiques endogènes et constitue un élément important dans l'intérêt qu'il manifestera pour le *vodun*.

C'est sous l'égide de l'État que le processus de modernisation et de réorganisation du *vodun* a été impulsé. Cette évolution n'est donc pas le résultat d'une prise de conscience à la base, ni de la seule initiative d'élites religieuses qui l'auraient initiée par le haut, mais de l'intervention d'acteurs étatiques. Les autorités vont s'investir, en particulier dans le processus de création de la CNCVB. L'État se trouve à l'origine de cette structure : « *nous voulons une hiérarchie à qui s'adresser quand il y a des problèmes* » explique simplement un responsable du ministère de l'Intérieur[84]. Des ministres et des représentants du président de la République sont présents lors des différentes réunions préparatoires à la création de la CNCVB. Lorsque l'opposition entre Daagbo Hunon et Sossa Guédéhoungué devient manifeste et risque de

[84] Selon un cadre du ministère de l'Intérieur.

bloquer le projet, des tentatives de médiation entre les deux protagonistes seront organisées par le ministre d'État Désiré Vieyra, puis au niveau du ministère de l'Intérieur.

L'organisation du festival des cultures *vodun* « *Ouidah 92* » a donné lieu à de vifs débats. Ce projet très ambitieux à l'origine, par les personnalités qui devaient être présentes et le retentissement attendu, recouvrait plusieurs dimensions, historique, religieuse et culturelle : à la fois lieu de mémoire autour du souvenir de la traite et de l'esclavage, espace de rencontre avec la diaspora noire et de retrouvailles entre Africains et Américains, lieu d'échange entre les adeptes du *vodun* et ceux de religions américaines qui en sont historiquement issues, comme le candomblé brésilien ou le vaudou haïtien, enfin manifestation culturelle devant valoriser la créativité artistique. Le premier « *Festival des cultures vodun, retrouvailles Amériques-Afriques* » se déroula du 8 au 18 février 1993 dans l'ancien port négrier, mais l'aspect culturel de la manifestation pris progressivement le pas sur la dimension religieuse.

Cette initiative gouvernementale a suscité plusieurs critiques : une controverse entre intellectuels autour de la notion même de « *culture vodun* » (Paulin Hountondji exliquant que « *le vodun est un culte, pas une culture, et c'est une composante parmi d'autres au Bénin* »[85]) et, surtout des critiques émanant des milieux catholiques et d'une partie de l'opposition, dénonçant le caractère électoraliste de l'opération, beaucoup de responsables catholiques, interprétant la tenue de cette manifestation comme une atteinte à la neutralité de l'État[86], oubliant souvent la forte implication de ce même État dans l'organisation de la visite du Pape, quelques jours auparavant. Cette manifestation entrait aussi en concurrence avec un projet plus vaste et ayant une portée internationale, initié par l'UNESCO et le gouvernement haïtien, *La Route de l'esclave*, que le gouvernement a semblé peu soutenir[87].

On pourrait facilement voir dans la création de la CNCVB une volonté d'assimiler les élites religieuses et dans l'organisation de Ouidah 92 une simple stratégie de conquête de l'électorat *vodun*. C'est ce que pense cet acteur politique : « *Soglo ne croit à rien selon moi ! Il est vodun si ça lui rapporte. Si pour rester au pouvoir, il faut s'allier au diable, il le fera ! C'est la raison pour laquelle, il a trouvé que la majorité étant du vodun, il faut donner au*

---

[85] V. Mortaigne, « Un festival africain », *Le Monde*, 22 février 1993.

[86] Le père Jacob Agossou, curé de la paroisse Bon Pasteur de Cotonou pense que « *le festival peut porter un coup fatal à la laïcité qui invite l'État béninois à rester indépendant des confessions religieuses et de leur propagande* ». « Ouidah 92 vue par un prêtre : un entretien avec le père Jacob Agossou », *Le Courrier*, n° 1, 5-11 février 1993, supplément Ouidah 92, p. IV.

[87] Sur les enjeux contemporains liés à la mémoire de l'esclavage, voir Nassirou Bako-Arifari, « La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », *Journal des Africanistes*, 70 (1-2), 2000, pp. 221-231. Et, plus généralement, sur les lieux de mémoire, Jean-Pierre Chrétien et Jean-Louis Triaud, dir., *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 1999, 503 p.

vodun une grande importance. C'est tout simplement électoraliste selon moi »[88]. La forte présence dans les couloirs ministériels de *hunon* a pu conduire certains à se demander si ceux-ci ne formaient pas au Bénin le « *cinquième pouvoir* »[89]. Sans aller jusque là, un opposant politique estime que « *le président a été happé par l'influence de la religion traditionnelle. Il a dû résister pendant un temps, mais il a cédé (...). Les hunon trouvent dans ce régime une ère favorable à l'épanouissement de leur religion. Aucun régime n'a accordé autant de faveur au vodun* »[90].

Il semble bien que des relations de type clientélistes se soient effectivement nouées entre le pouvoir et certains responsables *vodun*[91]. Les élections législatives de mars 1995 s'annonçaient très délicates pour N. Soglo : des soutiens minoritaires à l'Assemblée nationale, l'échec de « *l'Appel de Goho* », plusieurs des composantes de la mouvance présidentielle allant en ordre dispersé à la bataille, et une nouvelle loi électorale à laquelle il s'est opposé. Le pouvoir a alors recherché le soutien des *hunon*, avec le même objectif qui le conduisait à mobiliser fortement les médias publics et à mettre à la disposition de son parti les moyens étatiques. « *On va donner des consignes. On supporte déjà le président Soglo, compte tenu de ses activités qui sont les meilleures pour nous. On va dire : son parti doit obtenir la majorité à l'Assemblée, sinon la tâche sera difficile pour lui* »[92]. Ce soutien s'est cependant avéré inefficace pour le chef de l'État. Avec une petite vingtaine de députés, son parti est apparu comme le grand perdant du scrutin législatif. Quelques semaines avant le scrutin, Rosine Soglo avait pourtant annoncé qu'il y aurait désormais une journée nationale du culte *vodun*, férié et chômée sur tout le territoire. Ce n'est qu'un an plus tard que cette promesse se réalise, le 10 janvier 1996.

L'attitude de N. Soglo a été guidée à la fois par la volonté de mettre en œuvre une politique de reconnaissance à l'égard du *vodun*, longtemps marginalisé, mais aussi par les conséquences de la guérison du mal qui l'avait atteint en mars 1991 et par des considérations purement clientélistes. Les tentatives de constitution par le haut d'une force religieuse légitimiste avec la CNCVB et de mobilisation politique des élites *vodun*, et par leur intermédiaire, des adeptes, témoignent de stratégies politiques qui se sont avérées inefficaces, en particulier parce qu'elles reposaient sur des représentations désormais en partie dépassées comme, par exemple, l'image de fidèles suivant aveuglément les consignes de vote que leur

[88] Entretien, 1995.
[89] *L'Horizon*, n° 3, février 1992, p. 8.
[90] Entretien, 1995.
[91] Sur ce point précis, voir C. Mayrargue, « Démocratisation politique et revitalisation religieuse. L'exemple du culte *vodun* au Bénin », ibid., pp. 156-160.
[92] Entretien , Cotonou, 1995.

transmettent leurs *hunon*. Elles ne tenaient pas compte non plus des critiques et des résistances qui sont parfois opposées par les populations aux cultes et institutions *vodun*[93].

De 1991 à 1996, le président Soglo a cherché à s'appuyer sur les acteurs religieux, ceux-ci étant appréhendés comme de possibles relais à l'action gouvernementale. Dans le même temps, une politique active de réorganisation et de réhabilitation du *vodun* était engagée. Le référentiel démocratique a servi de justificatif à ces deux initiatives, qui s'inscrivaient avant tout dans une stratégie de recherche de légitimation et de soutiens, qui s'est cependant avérée peu productive. Les acteurs religieux, critiques par rapport aux tentatives d'instrumentalisation, ne sont pas devenus des intermédiaires du pouvoir et la relation étroite avec le *vodun* ne s'est pas transformée en soutiens politiques massifs.

La visibilité retrouvée du religieux n'a pas seulement eu des effets au sommet de l'État, elle a aussi modifié le comportement de nombreux acteurs politiques.

2) Elites politiques et appartenances religieuses

L'utilisation du religieux par les acteurs politiques du Renouveau démocratique constitue une nette rupture avec les pratiques observées sous le précédent régime. L'orientation démocratique des nouvelles institutions, le choix d'un système représentatif, implique, par définition, la désignation des gouvernants selon des procédures électives. Les acteurs politiques doivent alors conquérir les suffrages des électeurs pour accéder à des positions de pouvoir. Le poids social du religieux et son importance retrouvée dans l'espace public justifient qu'il devienne, dans la compétition électorale et dans les mécanismes d'ascension politique, une ressource importante. Les hommes politiques en tiennent compte, faisant des usages différenciés du religieux, amenant à s'interroger sur les allégeances religieuses des élites béninoises.

- Les usages publics du religieux

Je m'intéresse ici aux usages publics du religieux, c'est-à-dire, non pas à la question des croyances et des pratiques individuelles des acteurs politiques, mais à l'utilisation que ceux-ci font de la ressource religieuse dans leur lutte pour l'accès ou le maintien au pouvoir,

[93] Voir Karola Elwert-Kretschmer, « *vodun* et contrôle social au village », art. cit., pp. 105-108.

et tout particulièrement dans le cadre de la compétition électorale, l'élection étant devenue depuis 1990 le mécanisme légitime de dévolution du pouvoir.

Certains acteurs politiques mettent clairement en avant leur appartenance religieuse. Le cas le plus marquant est celui d'Albert Tévoédjré. Grande figure de la vie béninoise, il fut avant l'Indépendance un des responsables du Mouvement de libération nationale et militant actif dans des syndicats étudiant africain et chrétien en France, comme la FEANF et la JEC. Après avoir été ministre de l'Information en 1960 et directeur général adjoint du Bureau international du Travail à Genève jusqu'en 1980, il est revenu au Bénin, où, il a mis en place une ONG, le Centre panafricain de prospective sociale à Porto-Novo (CPPS), avant de se tourner de nouveau vers l'activité politique à partir de la fin des années 1980. Il fonde Notre cause commune (NCC), est élu député avec cinq autres membres de son parti et arrive en troisième position, avec 14 % des suffrages, à l'élection présidentielle de 1991. Il met souvent en avant sa foi catholique[94] et sa proximité avec le clergé. Lorsque je lui demandais en 1995 son jugement sur l'évolution du régime depuis 1991 et les raisons de ses violentes critiques à l'encontre de l'action du gouvernement de N. Soglo, il me renvoyait à la lecture de la dernière lettre pastorale publiée par les évêques du Bénin. Proche de l'archevêque de Cotonou, A. Tévoédjré tentait ainsi une appropriation des discours du clergé, même s'il les reprenait souvent de manière plus virulente.

Rares sont cependant les hommes politiques à mettre en avant leur appartenance religieuse, à évoquer publiquement leur croyance comme le fait si facilement A. Tévoédjré[95]. Nombreuses sont pourtant les personnalités engagées dans des mouvements chrétiens ou proches du clergé à avoir accédé à des postes de responsabilité politique à partir de 1990. Aux côtés d'A. Tévoédjré, deux autres hommes, Alain Adihou et Robert Dossou, sont considérés comme des proches de Mgr de Souza à la fin des années 1980. Les trois se lanceront dans la vie politique et se sépareront rapidement. Le président de la section béninoise de l'ACAT, J.-F. Féliho, est devenu ministre de l'Intérieur pendant la transition, avant d'être le responsable de la Défense après l'accession de N. Soglo à la présidence de la République.

---

[94] « *De temps à autre, mon sommeil s'interrompt en pleine nuit, j'en profite pour dire un chapelet. Je suis chrétien et je remets toujours ce repos sous le regard de Dieu (..). J'ai été élevé, éduqué, formé par les parents qui étaient très croyant et très liés à des missionnaires. A un certain moment, j'ai même pensé devenir prêtre* ». « Une vie en un jour, Albert Tévoédjré », *Jeune Afrique*, n° 1738-1739, 29 avril-11 mai 1994, pp. 26-27.

[95] Le guide du militant RDL (Rassemblement des démocrates libéraux) énumère une liste de questions et de réponses destinées à la formation des membres du parti. On peut lire en réponse à la question n° 25 bis, sur les conceptions religieuses de S. Adjovi : « *Le président Séverin Adjovi est un catholique. Il est un croyant et un pratiquant. Dieu occupe une grande place dans sa vie. Il aime souvent répéter "Il n'y a que Dieu qui donne le pouvoir". Si c'est écrit, rien ne peut l'empêcher* ». *Guide du militant RDL*, p. 27. Document collecté à Cotonou en février 1995.

Le religieux est plus souvent encore mobilisé dans la compétition électorale, sous différentes formes[96]. D'abord, de nombreux discours politiques sont alimentés de références religieuses, d'allusions divines, quand bien même celles-ci n'ont pour seule fonction que de valoriser le candidat. Lors d'un meeting, à la veille des législatives de 1995, ouvert par trois prières (chrétienne, musulmane et *vodun*), « *quelle que soit notre confession religieuse, nous commençons généralement par une prière* », on pouvait entendre de la voix du directeur de campagne, faisant référence au leader du parti : « *Que Dieu tout puissant lui accorde de sortir victorieux de cette compétition électorale pour qu'il puisse réaliser son vœu : voir s'instaurer une cité juste et prospère* »[97].

Faire acte de présence à des cérémonies religieuses, surtout lorsque celles-ci sont de grande envergure, est aussi un geste symbolique et politique fort. L'Église du christianisme céleste organise un pèlerinage annuel à la plage de Sémé les 24 et 25 décembre. Temps fort dans la vie de l'Église, mobilisant des dizaines de milliers de fidèles, il s'agit certainement, avec le pèlerinage catholique qui se déroule à la grotte mariale d'Arigbolo à Dassa-Zoumé, chaque 15 août, de la manifestation religieuse réunissant, en un même lieu, le plus de personnes au Bénin. Adrien Houngbédji, alors président de l'Assemblée nationale, s'est rendu au rassemblement de Sémé lors de l'édition 1994. Cette présence, à quelques mois des élections législatives de mars 1995, avait une signification d'autant plus forte que l'implantation originelle de la communauté religieuse, autour de Porto-Novo, recoupe la base électorale d'A. Houngbédji[98]. En décembre 1995, ce sont encore des députés du PRD qui entourent Benoît Agbaossi, lorsque celui-ci arrive pour célébrer le culte.

Des acteurs politiques vont intervenir plus directement en finançant les travaux de construction ou de réfection de lieux de culte, en faisant des dons à des groupes religieux ou en parrainant certaines de leurs manifestations publiques. En 1995, le RDL diffuse à l'entrée d'un meeting organisé à Cotonou, un « *Répertoire des œuvres sociales humanitaires et micron [sic] projets réalisés sur fonds propres* »[99]. Présenté comme le bilan de Séverin Adjovi et des députés du parti, ce document fournit la liste de 330 projets ayant bénéficié

[96] Pour un développement des exemples liés à la campagne électorale de 1995, voir C. Mayrargue, « Le religieux et les élections législatives de mars 1995 au Bénin », *Politique africaine*, n° 58, juin 1995, pp. 157-162.
[97] Meeting du Rassemblement des démocrates libéraux (RDL) de Séverin Adjovi, Hall des Arts de Cotonou, 5 février 1995.
[98] Aux élections législatives de mars 1995, le PRD réalise le meilleur score sur le plan national, avec 14, 24 % des voix. Dans l'Ouémé, il obtient 39, 01% des suffrages et y réalise ainsi 54, 45 % de son score national. Chiffres extraits de Kouassi Degboe, *Elections et réalités sociologiques au Bénin*, Cotonou, Intermonde, 1995, p. 24 et p. 28.
[99] Document collecté à Cotonou, meeting du RDL, 05 février 1995.

d'une aide financière directe. Parmi ceux-ci, plusieurs concernent des groupes religieux, le plus souvent pour la construction de lieux de culte musulmans, catholiques, céleste ou *vodun*.

Au delà de leurs professions de foi à forte connotation religieuse, de leur présence à des cérémonies cultuelles et de l'aide financière qu'ils apportent à certaines activités, certains hommes politiques vont vouloir jouer un rôle de médiation dans des conflits internes à des mouvements religieux, espérant retirer des bénéfices politiques d'un éventuel succès. Parfois, des initiatives peuvent se concurrencer, comme lors des tentatives de résolution de l'interminable crise que vit l'Église du Christianisme céleste. Depuis le décès, en septembre 1985, du prophète fondateur béninois, Samuel Joseph Oschoffa, cette Église est traversée par un conflit de leadership opposant le béninois Benoît Agbaossi et le nigérian Alexander Bada, qui convoitent tous deux la succession du fondateur. Plus que d'un conflit de nationalité, il s'agit tout à la fois d'un affrontement entre deux conceptions de l'institution religieuse et d'une querelle liée à la question des onctions et des grades, c'est-à-dire aussi la gestion des retombées financières de ces opérations. Dans l'attente de la manifestation de l'Esprit saint, qui seul permettra de désigner le futur responsable, le conflit entre les deux sénior-évangélistes se répercute dans toutes les paroisses. En février 1995, N. Soglo organise une rencontre entre les deux parties à la Présidence qui se solde par un échec. Quelques semaines auparavant, c'est le député S. Adjovi qui, de façon originale, avait tenté de réconcilier les deux parties. Selon sa propre version, il lui aurait été demandé dans un songe d'intervenir pour aider l'Église à se réconcilier. Mais, après avoir prédit en janvier 1995, que « *la réconciliation devrait aboutir d'ici courant février 1995* »[100], - soit juste quelques semaines avant les élections législatives ! - il ne réussira pas non plus à régler le conflit.

Le religieux fonctionne le plus souvent comme une simple ressource mobilisée dans le combat électoral et les stratégies d'ascension politique, au même titre que d'autres facteurs. Il y a des références religieuses dans les discours politiques, comme il peut y avoir des allusions à des solidarités régionales ; les acteurs politiques se montrent dans des manifestations cultuelles et ils participent aussi à des cérémonies royales ; ils financent la construction de lieux de cultes, mais aussi d'autres équipements communautaires ; ils interviennent comme médiateur dans des crises internes à des Églises, mais ils le font aussi lorsque des conflits naissent, par exemple, au sein d'une association de développement . Ces usages publics du religieux n'ont pas toujours les retombées politiques attendues, mais ils constituent, pour les

[100] *Le Détective*, n° 16, janvier 1995, p. 3.

candidats en campagne, un passage privilégié, le religieux apparaissant comme un instrument de mobilisation politique. Pour d'autres élites, souvent issues de l'ancien régime, le Renouveau démocratique s'est traduit par des phénomènes de conversions, voire de reconversions.

- Conversion, reconversion et activisme religieux

C'est en m'intéressant aux mouvements spiritualistes et aux loges, mais aussi aux nouvelles religions mondiales, ces grandes entreprises à tendance sectaire qui pénètrent le Bénin depuis quelques années, que je me suis aperçu de la présence massive d'élites, et en particulier d'acteurs politiques, dans ces organisations. Elites de l'ancien régime reconverties dans l'activisme religieux ou spiritualiste, mais aussi acteurs du Renouveau démocratique engagés en parallèle dans ces mouvements.

Le recrutement des loges et des mouvements initiatiques (franc-maçonnerie, mouvements rosicruciens...), qui se fait par cooptation et suivant un long processus d'initiation, très souvent accessible aux seuls lettrés, s'avère particulièrement sélectif. L'accès à la « *vérité* », à la « *connaissance* » ou aux « *pratiques permettant de maîtriser sa vie* » n'est réservé qu'à une élite sélectionnée, socialement et économiquement privilégiée. D'anciens responsables du régime marxiste sont aujourd'hui d'éminents membres de mouvements initiatiques, ils y occupent parfois même des postes de direction. Le responsable du Mouvement du Graal, un mouvement ésotérique qui fonde ses enseignements sur le *Message du Graal* d'Abd-Ru-Shin, est François Dossou, militaire en retraite, et ancien ministre des Transports et de la Communication, puis à partir de 1983 de la Justice populaire dans les gouvernements marxistes. Sans engagement politique depuis la chute de l'ancien régime, il refusait d'évoquer ses engagements politiques passés[101]. La conversion du marxisme au spiritualisme peut sembler radicale et être vécue comme un moyen de rédemption, elle témoigne surtout des positionnements successifs, ou concomitants, qui sont ceux d'une partie de l'élite politique.

La pénétration du mouvement Moon, l'Église de l'unification mondiale, au Bénin a connu une très forte accélération sous le Renouveau démocratique. L'élite semble constituer une des cibles privilégiées des opérations de recrutement. Les activités religieuses ne sont jamais mises en avant, et même souvent complètement occultées dans un premier temps. C'est par l'intermédiaire de multiples associations, présentées comme des ONG, sans aucune

[101] Entretien au Siège du Mouvement du Graal, Cotonou, juillet 1997.

référence religieuse et encadrées par des missionnaires coréens, que le mouvement s'est implanté au Bénin. Ces structures (la Fédération des femmes pour la paix mondiale, la Fédération de la jeunesse pour la paix mondiale, la Fédération des familles pour la paix et l'unité dans le monde, la Fédération inter-religieuse pour la Paix dans le monde (FIRPM)...) organisent sur l'ensemble du territoire des conférences, centrées sur la défense des valeurs morales et familiales. Ces actions qui se déroulent parfois en présence des autorités locales, sont largement relayées dans la presse écrite quotidienne, grâce à l'invitation de journaliste et à l'achat de « *publi-reportages* »[102], mais aussi à la télévision publique, qui, après de multiples reportages, consacra une émission de promotion, à « *la problématique du développement et la vision du Révérend Moon* »début 1998.

Le mouvement Moon peut aussi s'appuyer sur des acteurs politiques de premier plan, comme l'ancien président de la République, membre de la cour constitutionnelle, Hubert Maga, présenté comme conseiller supérieur de la FIRPM, qui a prononcé le message d'ouverture de la convention inaugurale de FIRPM Chapitre Bénin, le 15 février 1997. Mais ce sont surtout deux noms connus qui ont attiré mon attention : Ali Houdou et Damien Alahassa. Le premier fournit un nouvel exemple de reconversion du marxisme militant au religieux sectaire. Plusieurs fois ministre durant le régime marxiste (en charge des sports en 1988, il participe, déjà, à une réunion à l'étranger organisée par le mouvement Moon) et président de l'Organisation de la jeunesse révolutionnaire du Bénin (OJRB), la structure unique d'encadrement de la jeunesse jusqu'en 1990, Ali Houdou est l'un des très rares acteurs politiques à ne pas avoir abandonné la rhétorique qui était de rigueur sous l'ancien régime. Fin 1991, il crée le Parti béniniste de la Révolution, qui devient le Parti pour le travail et la construction, avant d'être finalement rebaptisé Parti socialiste du Bénin, à l'occasion des élections législatives de 1999. Se réclamant ouvertement de l'héritage du PRPB, l'ancien parti unique, et multipliant les références au marxisme-léninisme, Ali Houdou, n'a jamais pu s'imposer comme un acteur politique central. Musulman, il a fait le pèlerinage à la Mecque, son discours politique est fortement marqué par une tonalité religieuse et il définit « *l'idéologie révolutionnaire du béninisme* », comme « *l'union théorique et scientifique entre les vérités universelles du marxisme-léninisme et la réalité béninoise, notamment la personnalité profondément religieuse du peuple béninois* »[103]. C'est donc cet acteur politique

[102] Voir, par exemple, M.-G. Gayet, « Pour la renaissance de la famille », *Les Echos du jour*, n° 117, 20 janvier 1997, p. 9 ou R. Badila « Une marche de sensibilisation », *Le Point au quotidien*, n° 1, 11 août 1997, p. 9.

[103] Il poursuit : « *Le béninisme est le système de vérités fondé sur trois convictions philosophiques : la foi en la puissance bienfaisante de Dieu qui a fait de l'homme son lieutenant sur la terre ; la foi en l'invincibilité de la force du peuple lorsque celui-ci s'engage dans la révolution pour assumer son destin de maître collectif et*

qui se réfère toujours au marxisme, qui ne parvient pas à s'imposer sur la scène nationale, qui devient un des prosélytes moonistes les plus ardents, participant aux réunions, rédigeant des appels, allant dans les médias défendre la cause.

Président du Centre national des œuvres universitaires (CENOU) pendant trois ans, Damien Alahassa est limogé le 1er mars 1995 par décret pris en conseil des ministres. Un an auparavant, il avait fondé un mouvement, le Parti du Salut, et ses activités politiques ne sont pas sans lien avec son renvoi. Présent aux élections législatives de 1995 (coalition avec le RNPJ d'El Hadja Mouinatou), puis de 1999, le parti obtient cette année là un élu, Nestor Ezin. Nommé ministre de la Jeunesse, des Sports et des Loisirs en 1996, après le retour au pouvoir de M. Kérékou, Damien Alahassa s'occupe à partir de 1998 de l'Education nationale et de la Recherche scientifique. Assistant, comme Ali Houdou, à des rencontres moonistes, il participe également aux cérémonies de mariage collectif. La nature des liens entre le Parti du Salut et l'Église de l'unification mondiale demeurent obscures.

Ces exemples sont révélateurs de processus de conversion ou de reconversion du militantisme politique à l'activisme religieux. Ils témoignent aussi du cumul de positions, et de ressources, religieuses et politiques. Ils invitent à repenser la question des allégeances religieuses des acteurs politiques.

- Pluralité et fluidité des allégeances religieuses

Etudier les appartenances et les pratiques religieuses des acteurs politiques a un intérêt, lorsque ces affiliations sont mobilisées comme ressource dans le combat politique, mais aussi parce qu'elles peuvent avoir une influence sur l'exercice même du pouvoir. Il s'agit ici de s'interroger sur les mécanismes d'allégeance religieuse des élites politiques.

Jusqu'à la période du Renouveau démocratique, l'élite s'affiche comme chrétienne, du fait du rôle de l'Église catholique dans la formation et la socialisation de générations de jeunes Béninois. Les chefs d'États successifs et la grande majorité des ministres, même à l'époque du régime révolutionnaire, ont été scolarisés dans des établissements confessionnels. Les députés élus dans les régions très islamisées ou dominées par les cultes traditionnels étaient majoritairement catholiques. L'appartenance religieuse des ministres n'était pas un élément pris en compte dans la formation des gouvernements, alors qu'une représentation des différentes régions, allant dans le sens d'un équilibre, a souvent été recherchée. Plusieurs

---

suprême de la société ; et la foi en la capacité illimitée de l'homme d'acquérir sans cesse la science et la technique pour la réalisation de son bonheur matériel, culturel et spirituel ». Le programme des partis politiques au Bénin, Cotonou, Fondation K. Adenauer, 1994, p. 274.

facteurs contribuent à une remise en cause de ce modèle : l'émergence de nouveaux acteurs religieux, la diversification des filières de formation, la perméabilité aux influences extérieures, l'acceptation du jeu électoral nécessitant la mobilisation de ressources.

Les allégeances religieuses des hommes politiques peuvent se décliner sur plusieurs registres : on peut distinguer ce qui relève de la croyance personnelle, de la recherche de protection, de la mobilisation de ressources dans le cadre d'une compétition électorale ou encore de l'insertion dans des réseaux de relations et d'entraide. A ces différents registres peuvent correspondre des identifications distinctes. Un individu peut être un catholique pratiquant, aller consulter le devin ou obtenir la fabrication d'un *bo*, et être membre d'une loge franc-maçonne. Ces différentes pratiques répondent à des besoins distincts. Un comportement de cumul du religieux, de l'occulte et de l'ésotérique n'est donc nullement irrationnel, mais fait, au contraire, sens pour les acteurs. Le recours aux pratiques magiques va permettre de se « *blinder* », de se protéger des attaques qui ne manquent pas pendant une campagne électorale. La loge, outre la dimension spirituelle qu'elle offre, constitue un lieu de rencontre et de sociabilité entre élites, entraînant la formation de réseaux d'entraide et d'échanges généralisés de services, qui peuvent s'avérer utiles pour l'obtention de postes ou d'avantages divers. Selon un responsable du Grand Bénin, des listes de membres de l'obédience susceptibles d'être ministre ont circulé au début des années 90. Les gouvernements successifs ont comporté des francs-maçons, que l'on retrouve dans les différents partis[104]. Par ailleurs, une « *fraternelle* » regroupant les élus membres du Grand Bénin a été mis en place. Il s'agissait, en présence des responsables de l'obédience, d'un cadre de discussion politiques, autour, par exemple, des débats alors en cours à l'Assemblée nationale[105].

Dans un contexte où la lutte pour l'accès au pouvoir est régie par les règles de la compétition électorale, les acteurs politiques redécouvrent que le religieux constitue une ressource. Celle-ci s'avère cependant complexe, ce qui explique la pluralité des pratiques et

---

[104] Les francs-maçons sont appelés dans un document confidentiel signé du Grand maître à « *aider notre obédience à répandre dans la discrétion et la tolérance les valeurs qui nous sont chères* ». Ils « *ne seront réellement présents politiquement dans la nation que, si dans les partis que chacun d'eux a librement choisi d'intégrer ils occupent des postes de responsabilité qui leur permettent d'influencer positivement les décisions qui y sont prises* ». Document interne signé du Grand maître Euloge Rey, 31 décembre 1989. Documentation personnelle.

[105] Entretien, Cotonou, 1997. « *Le rôle de cette fraternelle des élus consiste à discuter des problèmes - clés qui agitent la vie politique nationale, à élaguer les différences partisanes et à trouver un juste milieu, un terrain d'entente qu'ensuite les FF.:. MM.:. s'emploieront à faire partager aux hommes politiques profanes de leurs différents partis* ». Document interne, 31 décembre 1989. A l'époque où ce texte est rédigé il ne s'agit encore que d'un projet.

des usages religieux mais aussi occultes ou ésotériques, auxquels un individu est susceptible de se livrer.

3) Institutions religieuses et Renouveau démocratique

Les mouvements religieux ont, eux aussi, pris en compte les changements fondamentaux qui ont affecté l'ordre politique national, dans un contexte de forte perméabilité entre les domaines politique et religieux. Un premier constat peut être fait, celui du sensible déclin de l'influence politique de l'Église catholique après la période transitoire. Après la Conférence nationale, les laïcs ne parviennent pas à maintenir un front commun, plusieurs proches de Mgr de Souza créant dans les semaines qui suivirent leur propre parti. L'unité des cadres chrétiens n'aura pas résisté bien longtemps au pluralisme. Elle fut d'abord une alliance de conjoncture, autour d'une plate-forme minimale, dans un contexte précis. Le mouvement CP 21 a disparu, ses initiateurs ayant des engagements politiques opposés. L'éparpillement des acteurs politiques catholiques dans de multiples partis, la virulence des affrontements entre eux, la perpétuation de comportements répréhensibles, en termes de corruption et de malversation, sont autant d'éléments qui traduisent l'incapacité des élites catholiques à modifier les pratiques politiques. Dans le même temps, les prises de position officielles, émanant en particulier de Mgr de Souza, se font de plus en plus critiques à l'égard du nouveau régime en général, et du président Soglo en particulier. Pendant les cinq années de la présidence Soglo, Mgr de Souza va exprimer une déception croissante, à travers textes et discours. L'échec de la moralisation de la vie publique, « *la corruption est plus grande que sous Kérékou* » et la perpétuation de certaines pratiques autoritaires « *la dictature est encore à nos portes. Elle est partie par la fenêtre, mais elle tape à la porte. Elle a changé de visage !* »[106] reviennent souvent parmi les griefs, de même que la lenteur dans la mise en œuvre des institutions, en particulier des contre pouvoirs, comme la Cour constitutionnelle. La démission de Mgr de Souza de la présidence du HCR le 15 mai 1993 fut également une étape dans ce processus de distanciation. Le HCR, qui faisait office d'Assemblée législative durant la période transitoire, s'était transformé en Cour constitutionnelle provisoire après l'installation effective du parlement élu en 1991. Toujours présidée par le prélat, cette institution devait assurer la transition jusqu'à l'entrée en fonction de la Cour constitutionnelle. Or, deux ans après l'accession au pouvoir de N. Soglo, celui-ci n'avait toujours pas installé

[106] Entretien avec Mgr de Souza, Cotonou, 17 février 1995.

l'organe chargé de veiller au respect des principes et des normes constitutionnelles, pas plus d'ailleurs que la Haute autorité de l'audiovisuel et de la communication[107]. L'attention portée par le pouvoir aux cultes *vodun*, qui culmine avec l'organisation du festival Ouidah 92, a également suscité de très vives réactions dans les milieux catholiques et contribué à élargir le fossé entre le clergé, et tout particulièrement l'archevêque de Cotonou, et le Président Soglo. Le clergé continua à suivre attentivement l'évolution politique, en publiant régulièrement, et particulièrement à chaque échéance politique des messages ou des lettres pastorales. Alors, que le texte intitulé *Exigences de la démocratie* avait en 1992 une tonalité plutôt optimiste, *Pour un nouvel essor de notre pa*ys dresse en 1995 un bilan assez négatif de la situation : « *Il suffit d'un regard sur les quatre années de notre expérience démocratique, pour constater l'échec de la grande campagne pour la moralisation de la vie publique et pour la transparence dans la gestion des biens publics, la résurgence de partis politiques, les crises sociales à tous les niveaux etc. Tout cela montre à l'évidence, peut-on dire, un arrêt, un frein, ou tout au moins une stagnation* »[108].

L'institution catholique va ainsi progressivement voir sa capacité à peser sur l'évolution politique remise en cause. Elle sera aussi l'objet de critiques pour certaines de ses prises de position, émanant à la fois de l'extérieur (de la presse et des partis de la mouvance présidentielle soutenant l'action de N. Soglo), mais aussi de l'intérieur de l'Église. Certains n'hésitent pas à retourner au clergé une partie des critiques adressées par ceux-ci aux acteurs politiques, en particulier en termes de corruption et d'autoritarisme, se demandant, avant de répondre par l'affirmative, si « *les défaillances qui affectent l'autorité politique sont absentes dans la vie religieuse ?* »[109]. Certes, l'Église catholique bénéficie toujours d'un certain crédit pour sa participation au processus de changement politique et Mgr de Souza est resté une figure respectée. Mais l'institution n'a pas pu avoir l'influence que certains en son sein auraient souhaitée[110]

---

[107] La Cour constitutionnelle sera installée 7 juin 1993, le Conseil économique et social le 17 mai 1994 et la Haute autorité de l'audiovisuel et de la communication le 14 juillet 1994.

[108] « Pour un nouvel essor de notre pays », Lettre pastorale des Evêques du Bénin, 11 février 1995, p. 5.

[109] Des auteurs, dominicains et béninois, dénoncent ouvertement « *une gérance parfois scandaleuse des biens de l'Église, des investissements énormes décidés et engagés par une minorité toute puissante à l'insu des autres membres de la famille chrétienne, une vie de confort jurant avec la misère environnante* » ainsi que des « *procédures parfois scandaleuses de renvoi des personnes consacrées ou bien admission unilatérale des candidats à la vie religieuse ; élections manipulées sur fond de campagne de dénigrement ; centralisation excessive du pouvoir par une minorité qui décide tout à l'avance, règne par décrets, par la "loi du silence" ou du secret...* ». Auguste Bandeira et Maurice Yèlomé, « Tous vous êtres des frères. Autorité et démocratie », *Pentecôte d'Afrique*, n° 27, mars 1997, pp. 50-62.

[110] Elle a échoué à « *transformer le champ social et politique en une vaste sacristie et en un lieu d'authentique dévotion* », comme l'espérait en mars 1991 Edouard Adé, « Les fidèles laïcs et la politique au Bénin » in Le sillon noir, *Une expérience africaine d'inculturation*, Cotonou, Quartier de l'intellectuel communautaire, p. 56.

Les acteurs religieux vont s'intéresser à la question démocratique dans deux directions : par un investissement mesuré dans des activités d'éducation civique et de socialisation démocratique, et parce qu'elle va servir, au sein de certains mouvements, de référentiel mobilisé pour justifier la mise en œuvre de réformes institutionnelles, l'accession de nouvelles élites aux responsabilités, voire l'émergence de nouvelles pratiques.

- Mouvements religieux et socialisation démocratique

Les principaux acteurs religieux ont développé une attitude légitimiste par rapport au nouveau régime, qui se traduit par des prises de position approuvant les changements en cours. Les prières collectives du Ramadan 1990 avaient déjà pour but de « *remercier Allah d'avoir permis qu'une ère nouvelle s'instaure dans notre pays sans violence et sans division* » et à « *veiller au chevet de la démocratie afin de permettre au Bénin d'aller de l'avant dans la concorde et la paix* »[111]. Deux ans après, l'Imam Kélani Liamidi de la Mosquée centrale de Cotonou affirme que « *les Béninois doivent être très satisfaits de ce qui se passe dans notre pays* »[112].

Si les grandes religions ont pris acte des changements politiques et ont multiplié les engagements à respecter et à approfondir le contexte démocratique[113], leur contribution directe au processus de consolidation démocratique est restée souvent assez limitée. Il faut d'abord distinguer les initiatives purement religieuses, visant, par des actes rituels ou des cérémonies particulières, à assurer le déroulement transparent des scrutins électoraux et la gestion pacifique des conflits politiques. Avant chaque consultation électorale, l'Église catholique appelle à l'organisation de campagnes de prières et de jeûnes. A l'occasion du scrutin législatif de 1995, l'archevêque de Cotonou demandait ainsi qu'une prière pour le Bénin soit prononcée lors de chaque célébration liturgique, que des journées d'adoration du Saint sacrement soient organisées chaque semaine dans toutes les paroisses, ainsi que des chemins de croix tous les vendredis jusqu'à l'installation de la nouvelle Assemblée, enfin, que chaque association et chaque mouvement organisent des veillées de prière[114].

---

[111] *Ehuzu*, n° 3672, 27 avril 1990, p. 1.
[112] *La Nation*, n° 494, 12 juin 1992, p. 3
[113] « *L'Église protestante méthodiste essaie de conscientiser chacun de ses membres sur le fait qu'il a le devoir de construire ce pays et de favoriser le développement du processus démocratique en cours chez nous* ». H. Henry, président sortant de l'EPMB, *La Croix*, n° 592, 7 mai 193, p. 9.
[114] I. de Souza, « Lettre à mes frères », *Église de Cotonou*, 34ième année, n° 1, janvier 1995.

Les opérations d'éducation civique ont essentiellement été l'œuvre d'ONG locales ou de fondations étrangères, comme la Fondation Konrad Adenauer, dépendante de l'Union démocrate chrétienne allemande, qui organise en septembre 1993 un séminaire national autour de « *la problématique de l'éducation civique* », avec des contributions de l'Union islamique du Bénin, des femmes méthodistes et de religieuses enseignantes catholiques[115]. Un programme d'éducation civique à l'école primaire a été ensuite élaboré et mis en œuvre en partenariat avec l'évêché de Cotonou[116]. Ce programme a été expérimenté durant une année avant d'être étendu à toutes les écoles catholiques du département de l'Atlantique, avec l'objectif, d'être à terme mis à la disposition du ministère de l'Education nationale. Fruit d'un partenariat entre une organisation religieuse et une structure non gouvernementale, c'est à la demande de Mgr de Souza, que le projet a été élaboré. L'Église catholique est aussi à l'origine de la création de l'Institut des droits de l'homme et de promotion de la démocratie - la démocratie au quotidien. Dirigée par le juriste et membre de la cour constitutionnelle, M. Glélé, hébergé dans un bâtiment appartenant à l'évêché de Cotonou, cet institut organise des conférences (« *politique et morale* »), des séminaires de formation (sur « *le processus électoral* » en janvier 1995) et, surtout, un système de cours du soir débouchant sur l'octroi d'un diplôme. Auparavant, en 1992, l'Association des Chrétiens dans la vie publique avait organisé des conférences débats à travers le Bénin, autour du thème « Ethique et civisme dans un État de droit », avec, entre autres, des interventions de Mgr R. Sastre, l'évêque de Lokossa, et de l'Imam Ligali, de la Mosquée de Cadjéhoun à Cotonou[117].

S'il est possible de repérer d'autres initiatives ponctuelles (comme ces conférences organisées par la Ligue islamique des droits de l'homme à l'occasion du Ramadan 1995/1415 sur « *la foi, la prière et les recommandations du prophète Mouhammad sur l'humilité, la consultation mutuelle, la souveraineté, la participation à la gestion démocratique de la communauté* »), l'intervention d'acteurs religieux non catholiques dans la socialisation démocratique est restée assez relative. Leurs contributions se limitent souvent à des prises de position ponctuelles, en particulier en période électorale (appel aux Béninois à remplir leurs devoirs de citoyens, à veiller au déroulement pacifique et transparent des élections, etc...). Les responsables musulmans de la LIDH et du CERID ont diffusé à la veille du scrutin législatif

[115] Les actes de ce séminaire ont été publiés par la Fondation Konrad Adenauer en 1995, dans leur collection Société & Education, document n° 3, 127 p.

[116] D'après des renseignements fournis par Sylvain Zinsou, chargé de programme à la Fondation K. Adenauer. Voir le *Programmes d'éducation civique à l'école primaire*, publié par la fondation, collection Société & Education, n° 8, 1995, 203 p.

[117] Les textes des conférences ont été publiés dans la collection Société & Education de la Fondation K. Adenauer, document n° 5, 68 p.

de 1995 une déclaration intitulée Dialogue et tolérance réciproque, exhortant « *tous nos citoyens à l'humilité, à la tolérance, au dialogue, à la simplicité, à la sincérité et à la solidarité, afin que la Démocratie soit un code moral, au risque de cultiver les tares et vices pouvant entraîner des manifestations négatives ou des dérapages graves à la bonne marche du processus démocratique* »[118].

Seule l'Église catholique s'est vraiment investie dans la mise en œuvre de programmes de socialisation démocratique, mais ceux-ci sont restés relativement limités. Dans le même temps, de multiples initiatives émanaient de la société civile, souvent financées par des bailleurs de fonds étrangers. Un réseau béninois des ONG pour des élections pacifiques et transparentes, regroupant une vingtaine d'associations locales, vit le jour à l'occasion des élections législatives de 1995. Aux activités de formation et de sensibilisation, s'ajoutaient une observation du vote, et, surtout, un décompte parallèle des voix, quelque peu problématique dans sa mise en œuvre[119]. Aucun acteur religieux ne participa à cette initiative, contrairement à ce qui s'est observé ailleurs dans des situations comparables. En Zambie, explique Jérôme Lafargue, ce sont les Églises chrétiennes de différentes obédiences qui ont impulsé et animé la FODEP (Foundation for Democratic Progress), un organisme indépendant qui surveilla le déroulement des élections, puis développa un important travail d'éducation civique[120]. En Afrique du Sud, Ivan Crouzel note que les Églises ont également participé au programme d'éducation des électeurs lors de la préparation des premières élections démocratiques du pays en avril 1994, certains bureaux de vote étant même installés dans des églises[121].

- Référentiel démocratique et transformations religieuses

Si des organisations religieuses sont amenées à faire acte d'allégeance au nouveau régime, voire à participer à des actions en matière d'éducation civique, les changements politiques ont aussi eu des répercussions importantes sur leur structure même, leur discours ou leur fonctionnement. L'utilisation du référentiel démocratique va permettre de justifier la mise

---

[118] « Dialogue et tolérance réciproque », déclaration conjointe de la LIDH et du CERID, publiée dans *La Lumière de l'Islam*, n° 35, février 1995, p. 8.

[119] Cédric Mayrargue, « Sur l'élection présidentielle au Bénin et son observation locale : analyse d'une expérience indépendante nationale », *Polis (Revue camerounaise de science politique*), 3 (1), août 1997, pp. 107-123.

[120] Voir Jérôme Lafargue, « Les organisations chrétiennes zambiennes au service de l'éducation civique » in François Constantin et Christian Coulon, dir., *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, pp. 285-314.

[121] Voir Ivan Crouzel, « L'acte de vote en Afrique du Sud. Remarques à partir des premières élections démocratiques d'avril 1994 », *Politique africaine*, n° 69, mars 1998, pp. 29-39.

en œuvre de réformes institutionnelles, l'accession de nouvelles élites à des postes de responsabilité, ou l'émergence de pratiques inédites. On voit très clairement dans ces évolutions l'influence directe des changements intervenus dans le champ politique sur la sphère religieuse, et en particulier la reprise du discours dominant, autour de l'idée de démocratie, qui permet à des mouvements de se positionner dans l'espace public, mais aussi à des acteurs précis de se légitimer, dans le cadre de stratégies de pouvoir internes à ces organisations religieuses. La transition démocratique a crée les conditions d'un renouveau, au sein même de certains mouvements, comme l'Église méthodiste et les cultes *vodun*, qui ont été concernés par ces tentatives de « *perestroïka* », au niveau des structures, des élites et des pratiques cultuelles [122].

Ce n'est qu'au début des années 1990, que l'Église protestante méthodiste du Bénin (EPMB) accède à une indépendance pleine et entière par rapport à la tutelle britannique. A l'occasion de son treizième synode général en février 1992, des réformes institutionnelles sont entreprises, dans une perspective affichée de démocratisation. Une nouvelle constitution est élaborée qui limite la durée du mandat du président ainsi que les possibilités de renouvellement. Des changements sont également introduits dans la structure du mouvement en instaurant un nouveau partage des pouvoirs. La mise sur pied de la Communauté nationale du culte *vodun* du Bénin, qui correspond à une logique de centralisation et de rationalisation du culte, est directement reliée à la construction d'un nouvel ordre politique et a bénéficié de l'aide directe de l'État. La procédure électorale est retenue pour la désignation du président de cette structure, mais dans le cadre d'un scrutin auquel ne participe qu'un représentant de chacun des six départements.

Ces nouvelles structures permettent à des personnalités d'émerger. Harry Henri, qui dirigea l'EPMB durant près de 25 ans, laisse sa place de président de l'Église à un pasteur âgé de 44 ans, Moïse Sagbohan, qui est élu par ses pairs en 1992, puis investi le 7 mars 1993. Sossa Guédéhoungué est, lui, choisi pour être le président de la CNCVB le 29 mars 1992, par quatre voix contre deux à Daagbo Hounon. Ce dernier, grand *hunon* de Ouidah, avait été coopté par l'ancien pouvoir qui en fit l'un des représentants du culte *vodun* à l'ANR. Avec la victoire de S. Guédéhoungué, c'était aussi l'émergence d'un représentant d'un nouveau culte

[122] Ce que reconnaît ce pasteur de Porto-Novo, Esaïe Ategbo, relevant que « *dans le cadre de l'Église protestante méthodiste du Bénin, il apparaît clairement que le Renouveau démocratique à l'œuvre dans la société a été l'occasion d'un déclic* ». E. Ategbo, « L'EPMB, rajeunissement ou conformisme ? », *Mission*, n° 24, 1992.

vodun au détriment d'un *hunon* s'inscrivant dans une très ancienne lignée[123]. Estimant être plus légitime que son concurrent, Daagbo Hunon n'acceptera pas sa défaite et continuera de jouer un rôle de premier plan, sans que jamais cette querelle de leadership ne puisse être réellement réglée.

C'est par rapport à l'évolution des pratiques cultuelles que le référentiel démocratique est le plus souvent utilisé par les dignitaires *vodun*. Sossa Guédéhoungué affirme vouloir moderniser les pratiques religieuses et les mettre en conformité avec les exigences de la démocratie. Il s'agit là d'un véritable *aggiornamento*. « *Le monde évolue et il faut évoluer avec lui (...). La religion sera passée au peigne fin et toutes les pratiques obsolètes seront purement et simplement élaguées* », affirmait-il en 1992[124], avant de présenter un programme en dix points, dans lequel il recommande de « *codifier les activités de tous les couvents* » *et d'« entreprendre une réorganisation doctrinale en profondeur* »[125]. Il évoquait alors, parmi les actions qu'il souhaitait entreprendre, la limitation des durées d'initiation et d'enfermement dans les couvents, l'interdiction des séquestrations forcées, la limitation des marquages corporels, comme les scarifications ou les tatouages, la réduction de la longueur des cérémonies, car « *les paysans doivent aller aux champs, les artisans dans les ateliers, les marchands dans les marchés* » [126], etc... Quelques années plus tard, force est de constater la faible application de ces recommandations. L'autonomie des *hunon* au niveau local et l'absence d'une réelle hiérarchie rendaient la mise en œuvre de ce projet assez illusoire. Ces discours ont constitué une ressource à un moment donné, utilisée par des acteurs dans des stratégies de conquête de pouvoir à l'intérieur d'un groupe religieux, mais aussi pour se légitimer et se positionner par rapport au nouveau régime. Il s'agissait, par le recours au référentiel démocratique et à un discours modernisateur, de donner l'impression d'aller dans ce qui apparaissait alors comme le sens de l'histoire. Ces évolutions n'ont donc pas eu une grande profondeur, mais elles ont pu contribuer, serait-ce de manière paradoxale, à la diffusion de principes démocratiques et à la légitimation du nouvel ordre politique.

C'est en référence aux principes démocratiques que le chef de l'État élu en 1991 développe une pratique de consultation des leaders religieux et participe à la réhabilitation du *vodun*, même s'il s'agit aussi de trouver des relais et de construire une relation de type

[123] Sur cette dimension du conflit, voir Emmanuelle Kadya Tall, « De la démocratie et des cultes *vodun* au Bénin », art. cit. et de la même auteur, « Dynamique des cultes *vodun* et du Christianisme céleste au Sud-Bénin », art. cit.
[124] Dans un entretien publié par le journal *Tam-Tam Express*, n° 87, 12-25 avril 1992.
[125] *Bulletin ABP*, n° 359, 18 mai 1992.
[126] *La Nation*, n° 586, 19 octobre 1992, p. 3.

clientéliste. Les acteurs politiques, à la recherche de soutien, se tournent vers les mouvements religieux, dans l'espoir d'en retirer des bénéfices symboliques et électoraux. Quant aux acteurs religieux, enfin, ils essaient de peser sur les évolutions en cours et les utilisent aussi dans des stratégies de légitimation. Les discours démocratiques sont ainsi, en fonction des différents acteurs, mobilisés dans le cadre de stratégies. Ces dynamiques qui, pour certaines d'entre-elles, s'enracinent dans des pratiques anciennes, témoignent cependant toutes de la place importante qu'occupe le religieux dans la sphère politique[127].

Le processus démocratique s'est ainsi caractérisé par une visibilité retrouvée du religieux dans la vie politique, se traduisant par la réactivation d'anciennes modalités d'intervention, comme pour le clergé catholique, recourant à des instruments qu'il utilisait par le passé, et une certaine continuité dans l'attitude des gouvernants, cherchant à réguler, à instrumentaliser ou à s'appuyer sur le religieux. Cette analyse en termes de ressource et d'instrumentalisation, à partir des usages que les acteurs font du religieux, masque cependant un phénomène plus profond. Les dynamiques de transition et de consolidation démocratique doivent aussi être appréhendées à partir de l'étude des modifications induites au niveau des représentations et de la culture politique. Déplacer le regard vers l'imaginaire politique permet de mettre en lumière la centralité du religieux dans l'ordre politique post transitoire.

[127] Ce qui explique l'étonnement de ce journaliste, constatant, en 1995, l'absence de tout acteur religieux dans la composition de la Commission électorale nationale autonome (CENA) : « *L'habitude avait semblé ancrée en nous désormais que toutes manifestations ou actes qui engagent toute la nation soient ponctués de cultes au niveau de toutes confessions religieuses. Pour des opérations aussi délicates, graves qu'importantes, comment le gouvernement et l'Assemblée nationale presque unanimement ont pu passer dans l'oubli, dans la désignation des membres de la CENA, la valeur spirituelle ou religieuse ?* ». F. Agbanglano, « CENA : Et la part du bon Dieu ? », *Le Forum de la semaine*, n° 247, 1-7 février 1995, p. 9.

Chapitre 3

« *Dieu aime le Bénin* »

La formation d'un imaginaire politico-religieux

La visibilité du religieux dans la trajectoire politique du Bénin au cours des années 1990 s'avère paradoxale. Le recours au religieux dans les discours et dans les pratiques des acteurs politiques est un phénomène marquant, mais il s'accompagne d'une absence de tout débat politique autour de la question religieuse. La neutralité des institutions, la laïcité de l'État, la place accordée aux cultes, ne constituent pas des enjeux opposant différents acteurs politiques. Ces questions ne sont pas mises sur l'agenda politique. Au niveau des citoyens, l'appartenance religieuse ne constitue pas non plus un critère explicatif du vote, à la différence, par exemple, de l'appartenance régionale[1]. La centralité du religieux dans la vie politique ne paraît cependant pas devoir seulement s'appréhender en termes d'instrumentalisation et de ressource politique. C'est toute une culture politique, imprégnée de religieux, qui se reconstruit, un nouvel imaginaire collectif qui émerge, qui se développe, associant étroitement à la réussite pacifique de la sortie de la dictature, de la transition, puis des différentes élections et des alternances successives, des considérations religieuses et des références divines. Si l'on peut penser avec Philippe Braud, que « *l'activité politique est d'abord un travail sur des représentations* »[2], alors on mesure tout l'enjeu de ce qui se joue à

[1] Des phénomènes localisés amènent à relativiser cette formulation globale. Ainsi, Denise Brégand note qu'en 1996 à Djougou, les alhadji wahhabite était engagés dans un soutien à N. Soglo. Ils ne souhaitaient pas revenir au temps de Kérékou, qui avait, sans succès, essayé d'interdire la claustration des femmes. Voir D. Brégand, « Des titans et des mosquées. Les *Alhadji* transporteurs de Parakou, héritiers des *Wangara* ? », art. cit. et D. Brégand, « Les Wangara du Nord-Bénin face à l'avancée du fondamentalisme : étude comparative à Parakou et Djougou », art. cit.

[2] Philippe Braud, *Le jardin des délices démocratiques. Pour une lecture psycho-affective des régimes pluralistes*, Paris, Presses de la FNSP, 1991, p. 19.

ce niveau. Le terme de « *miracle* », associé aux évolutions politiques, et l'expression, très souvent entendue sur place, « *Dieu aime le Bénin* », témoignent de la force de ce langage, que l'on retrouve dans l'univers musical, sous la forme de chansons et, évidemment, au cœur des campagnes électorales. Cet imaginaire religieux n'est pas directement rattaché à un culte en particulier. Il est assez éloigné de représentations traditionnelles associant la politique à des pratiques occultes, relevant de l'ordre de l'invisible. Il apparaît d'abord relever du domaine chrétien : il se construit à partir de références bibliques et est porté par des acteurs majoritairement socialisés par le catholicisme. Avec eux, le genre chrétien devient un genre discursif majeur du politique, comme cela a pu être observé en Afrique du Sud, dans la période post-apartheid. A la différence cependant de ce pays, où la transaction politique a également emprunté au registre religieux, le processus s'est déroulé d'une manière moins volontariste au Bénin, alors que le religieux a été « *un mode de structuration de la transition démocratique sud-africaine* »[3].

L'analyse portera dans un premier temps sur les mécanismes d'émergence d'une lecture religieuse des événements politiques, l'interprétation que l'on peut en faire à partir des arguments avancés par les acteurs pour la légitimer et les différentes significations qu'elle recouvre (le « haut » et le « bas » partageant ces représentations). Dans un second temps, j'étudierai la diffusion et la matérialisation de cet imaginaire, à partir de sites d'observation comme les chansons, les tracts ou les meetings, en soulignant le développement d'une lecture plus spécifiquement évangélique.

Section 1 : « *Dieu aime le Bénin* » ou la trajectoire politique conçue en termes de miracle

C'est bien d'abord dans la réussite pacifique de la Conférence nationale, puis de la période transitoire, que s'enracine ce nouvel imaginaire. Un autre événement, ayant joué un rôle important, est la guérison du président Soglo, victime d'un mal mystérieux au cours de la campagne précédant son accession à la Présidence de la République en mars 1991. A côté de ces actes fondateurs et de la lecture qui va en être faite, le déroulement des scrutins législatif de 1995 et de 1999, puis présidentiels de 1996, voire celui, beaucoup plus controversé, de 2001, ainsi que les alternances successives au pouvoir qui découlent des résultats de ces élections, vont contribuer à le renforcer. Le recours à la notion de « *miracle* » et l'expression

[3] Jean-Michel Dolbeau, « Églises chrétiennes et démocratisation en Afrique du Sud », *Autrepart*, n° 10, 1999, pp. 91-103.

« *Dieu aime le Bénin* » sont deux éléments discursifs qui donnent à voir, ou plus exactement à entendre, cet imaginaire. Ces expressions ne recouvrent cependant pas une compréhension unique et peuvent être interprétées différemment par les acteurs. Formulées d'abord par les élites politiques ou religieuses, elles sont rapidement partagées par les acteurs du « *bas* », qui vont développer leur propre compréhension de cet imaginaire. Il s'agit ici d'étudier d'abord comment ces représentations sont apparues et quelles significations les acteurs leur ont donné, puis de montrer ensuite comment les Béninois se les sont réappropriés et pourquoi elles ont pu faire sens pour eux.

1) L'apparition d'une lecture du politique en termes de miracle et d'intervention divine

La lecture des événements politiques intervenus depuis la tenue de la Conférence nationale en termes de miracle et d'intervention divine est le fait des principaux acteurs politiques et intellectuels engagés dans ces évolutions (M. Kérékou, N. Soglo, A. Tévoédjré, etc...), ainsi que des personnalités religieuses, dont certaines ont été directement impliquées dans la gestion du processus de transition (Mgr de Souza). Ce sont eux qui, les premiers, ont fait référence au « *miracle* » et lancé la formule « *Dieu aime le Bénin* ». Avant d'analyser ce qui fait la force de ces expressions et les significations données par les acteurs, étudions de façon chronologique l'apparition des références à des influences divines dans les propos publics des acteurs, leurs discours étant ici déterminants. Qui emploie ces expressions, à quel moment et pour dire quoi ?

- La Conférence nationale comme élément fondateur

C'est dans les premiers jours de la Conférence nationale que des acteurs politiques font référence à une intervention divine. Le lendemain de la nomination de Mgr de Souza à la présidence du præsidium, M. Kérékou affirme que « *Dieu veut sauver notre pays et nous ne pensons pas que c'est par hasard qu'un Monseigneur a été nommé pour diriger cette conférence* », alors que pour l'un des participants, s'adressant à l'évêque : « *Monsieur le président, le choix de votre personne pour diriger les travaux de notre conférence est un signe du bon Dieu qui n'échappe à personne* »[4]. Dans le Rapport général de la Conférence nationale, présenté en clôture des débats, A. Tévoédjré évoque directement l'intervention divine, qui aurait eu un rôle déclencheur : « *Dieu de nos pères, Dieu des innocents, nous te*

[4] Procès verbaux de la Conférence nationale, p. 134 et p. 193. Cité par Stéphane Bolle, *Le nouveau régime constitutionnel du Bénin : Essai sur la construction d'une démocratie africaine par la Constitution*, op. cit., p. 79. Les passages soulignés dans ces citations et les suivantes le sont par CM.

confions ce peuple que tu as réveillé : c'est vers Toi qu'il marche, en marchant vers son destin »[5]. Pour l'ancien président Emile Derlin-Zinsou, « *nous sentions, nous palpions la présence de Dieu dans la salle* »[6]. A l'occasion de son investiture comme Premier ministre le 12 mars 1990, N. Soglo abonde dans le même sens : « *Dieu qu'on l'appelle Allah, Mahou, la Providence ou les Mânes des ancêtres l'a voulu. Notre peuple l'a souhaité. La conférence l'a décidé* »[7]. Cette dernière formule instaure une hiérarchie (Dieu, le peuple, la Conférence), la volonté divine apparaissant comme déterminante par rapport au souhait de la population et à la décision des acteurs engagés dans la négociation. Un an plus tard, Mathieu Kérékou débute sa déclaration de candidature à l'élection présidentielle par ces propos : « *Par la volonté insondable du Tout-Puissant qui tient en mains et régit souverainement nos destinées individuelles et collectives, et grâce à sa mansuétude incommensurable, le cours de l'histoire de notre pays qui paraissait s'orienter dangereusement vers l'impasse et le chaos, a été miraculeusement infléchi, avec la tenue, du 19 au 28 février 1990 de la Conférence des forces vives de la nation, s'engageant ainsi dans la voie du Renouveau démocratique, celle de l'espérance et des perspectives radieuses d'une aube véritablement nouvelle* »[8].

L'écrivain, mais aussi ancien ministre, Jean Pliya, écrira en 1995 : « *une Conférence nationale conduite de façon exemplaire et bouclée en dix jours : un miracle ! Les ratés congolais, zaïrois ou togolais sont là pour nous le rappeler* »[9]. Cette référence au miracle revêt un sens particulier pour celui qui fut l'initiateur du Renouveau charismatique catholique dans le pays.

Il est moins étonnant de retrouver ce type de discours dans la bouche de prêtres ou de pasteurs. Mgr Adimou, alors encore archevêque de Cotonou, n'hésite pas à recourir à une image biblique forte pour saluer l'événement, évoquant « *un mystérieux vent de Pentecôte qui, du Palais de la République, a soufflé de Cotonou sur tout le Bénin subitement réconforté. Chacun de nous a retrouvé joie, confiance, espoir dans l'avenir. Nous sommes en plein carême, et je n'ai pas hésité un instant à me référer au temps de Noël, au temps de grandes*

[5] Rapport général de la conférence nationale présenté par A. Tévoédjré. Texte reproduit in Fondation F. Naumann, *Les actes de la Conférence nationale*, op. cit., p. 48.
[6] Selon Mgr de Souza, entretien, Cotonou, 17 février 1995.
[7] Discours de N. Soglo lors de son investiture comme Premier ministre. Texte reproduit in *Ehuzu*, n° 3641, 13 mars 90, p. 3.
[8] « Déclaration de candidature du général Mathieu Kérékou aux élections présidentielles », *La Nation*, n° 196, 18 février 1991, p. 1. La dernière expression de la phrase constitue une référence directe à *L'Aube nouvelle*, l'hymne national, réhabilité avec le Renouveau démocratique.
[9] « Entretien avec Jean Pliya », *Sépia*, n° 19, 1995, p. 8.

bénédictions »[10]. Revenant sur le consensus de la Conférence nationale, Mgr de Souza estime un an après que « *c'est un don de Dieu que nous ne devons pas minimiser, et dont l'importance semble échapper à chacun de nous* »[11]. Préfaçant la publication en 1994 des actes de la Conférence nationale, il se demande de nouveau si le peuple béninois est le seul responsable de cet événement : « *je suis persuadé que non, et nombre de Béninois sont du même avis* ». Il évoque son « *intime conviction* », à savoir « *que Dieu était avec nous, et que nous devons lui rendre grâce sans cesse* »[12]. L'abbé Barthélemy Adoukonou note, en 1996, que « *Dieu nous a donné il y a six ans une nation par une voie qui semble tenir du miracle. Aujourd'hui comme hier, le miracle veut compter avec l'exercice responsable de notre liberté* ».[13]

Cette lecture ne se limite pas à la seule sphère catholique, mais est partagée par l'ensemble des responsables religieux. Evoquant le parcours du Bénin quatre ans après la grande réunion de Cotonou, un évangéliste se demande : « Est-il besoin encore de nous rappeler l'amour de Dieu de toujours pour le Béninois (le noir béni) qui s'est manifesté de façon éclatante depuis la Conférence nationale souveraine à nos jours, lorsque nous voyons ou entendons tout autour de nous, de loin ou de près, les foyers de tension qui s'allument ici et là, les conflits qui sévissent dans certains États ? »[14].

Dans un message diffusé à la veille de l'élection présidentielle de 1996, Kélani Liamidi, l'Imam de Cotonou, évoque « *une nation comme la nôtre où Dieu a déjà fait des miracles et est encore prêt à en faire (...). Dieu nous aime et nous devons tout faire pour mériter cet amour dont nous ne pouvons qu'être fiers parce qu'en train de faire de nous un des rares peuples élus de ce bas monde* »[15]. Benoît Agbaossi, le responsable de l'Église du Christianisme céleste abonde dans le même sens : « *Le Bénin est une terre bénie de Dieu, le tout puissant (...). Personne ne peut imposer, à une nation bénie comme le Bénin, un destin*

---

[10] « Homélie de Mgr Adimou » prononcée lors de la messe d'action de grâce à l'occasion de la présentation du gouvernement provisoire le 13 mars 1990, en présence du Chef de l'État et des ministres. Texte reproduit dans *Église de Cotonou*, 30ième année, n° 4, avril 1990, pp. 1-7.

[11] *La Nation*, 4 février 1991, n° 187, p. 4.

[12] Mgr de Souza, « En guise de préface » in Fondation F. Naumann, *Les actes de la Conférence nationale*, op. cit., p. 1.

[13] Barthélemy Adoukonou, « Un entretien manipulé », *La Nation*, n° 1445, 15 mars 1996, p. 2.

[14] Evangéliste Raphaël Adounkpe, « Bénin : le grand rendez-vous des "forces armées de l'Eternel" », *L'Agneau*, n° 6, juin 1994, p. 4. Il s'agit d'une publication de la MIERS.

[15] « Message des responsables des cultes religieux du Bénin ». Texte de Kélani Liamidi, Imam Djamiou du Bénin, *La République*, n° 5, 29 février 1996, p. 12.

autre que le sien. Dieu a choisi d'être avec nous dans ce pays et nous nous devons, en ces instants exceptionnels, tout faire pour qu'il se sente à l'aise chez nous »[16].

On voit donc des hommes politiques et des responsables religieux, les premiers avant même les seconds, diffuser conjointement une vision du succès de la transition politique en termes explicitement religieux, et ce dès la fin de la Conférence nationale. La réussite pacifique de celle-ci occupe une place centrale dans ces représentations et apparaît comme l'événement fondateur dans la construction de cet imaginaire. Si elle s'est déroulée de façon non violente et a finalement abouti à des résultats perceptibles, c'est, semblent-ils dire parce qu'il y a eu intervention, ou bienveillance divine. Son succès est interprété comme la manifestation d'un miracle, l'action de la providence. Comme me l'explique Mgr de Souza, tout en montrant une légère distance par rapport à une lecture trop magique des événements, « *dans la mentalité des Béninois, la Conférence nationale, qui a été l'événement essentiel, est vue par tout le monde comme étant le fait de la providence (...) Il y a un peu de superstition, un rôle magique attribué à la Bible. La prière a pris une grande place dans la réussite de la Conférence* »[17]. Pour le philosophe et ancien ministre Paulin Hountondji, c'est aussi la réussite des assises de Cotonou qui explique la diffusion de ces représentations : « *Le succès de la Conférence a paru tellement inattendu qu'on a pris l'habitude de dire "Dieu aime le Bénin". Cette expression est entrée dans le discours officiel du nouveau pouvoir. Le même type de discours revient : "c'était un miracle". Tout le monde a le mot Dieu sur les lèvres depuis le succès de la Conférence* »[18]. Cette perception a encore cours bien des années plus tard lorsque l'on fait référence à la Conférence nationale. Elle se trouve même renforcée par le bon déroulement, ce qui signifie essentiellement qu'il n'y a pas eu d'actes de violence, des scrutins successifs, législatifs comme présidentiels, et de l'effectivité des alternances en 1991 et en 1996.

- La guérison de N. Soglo ou l'autre « *miracle* »

Un autre événement, qui se produit quelques mois après la grande réunion de Cotonou, a eu une influence dans l'enracinement de cet imaginaire : la guérison de N. Soglo de la maladie qui l'avait frappé au cours de la campagne présidentielle de mars 1991. La dimension mystérieuse de cet événement résulte à la fois de la nature même du mal et du processus de

[16] « Message des responsables des cultes religieux du Bénin ». Texte du Révérend pasteur Benoît Agbaossi, président de l'Église du Christianisme céleste, *La République*, n° 5, 29 février 1996, p. 12.
[17] Entretien avec Mgr De Souza, Cotonou, 17 février 1995.
[18] Entretien avec Paulin Hountondji, Cotonou, 07 mars 1995.

guérison mis en œuvre pour le soigner. Elle témoigne, cette fois, du poids des représentations de l'occulte dans la vie politique.

C'est entre les deux tours de scrutin que le candidat Soglo tombe brutalement et gravement malade. Ses derniers jours de campagne sont particulièrement éprouvants, la télévision le montrant lors des meetings, fatigué et soutenu par son épouse. Evacué en urgence à l'hôpital du Val de Grâce à Paris entre les deux tours, il revient au Bénin pour assister à la cérémonie d'investiture, avant de rejoindre l'hôpital parisien où il se fait soigner durant plusieurs semaines, pendant que son beau-frère, le ministre d'État Désiré Vieyra, assure l'intérim à Cotonou. Très vite, l'hypothèse d'un envoûtement ou d'un empoisonnement se répand et on évoque le fameux *tchakatou*. Ce phénomène se manifeste par l'extraction brutale de la peau de la victime de différents éléments, morceaux de verre, cailloux, clous, épingles, lesquels ont été introduits et ressortent de manière inexpliquée du corps humain. Il s'avère être un élément important dans les représentations associées à la lutte politique. L'explication officielle - une fièvre typhoïde, une crise de sciatique, une gangrène à une jambe, provoquées par la fatigue et la faiblesse consécutives à la campagne électorale - a du mal à convaincre au Bénin, où l'on pense plutôt que le *tchakatou*, commandité par un adversaire politique qui ne souhaitait pas voir N. Soglo accéder à la magistrature suprême, aurait été déclenché par une poignée de main échangée au cours d'un meeting. N. Soglo entretiendra le doute sur la nature réelle de ce mal, refusant de parler d'envoûtement, en reconnaissant pourtant alors que « *tout est possible* »[19]. L'hypothèse du *tchakatou* était cependant à ce point crédible qu'elle s'imposa rapidement. Ce n'est qu'en 2001, à l'occasion de la campagne électorale qu'il évoque clairement le sujet : « *J'ai été empoisonné lors de la campagne présidentielle de 1991, il n'y a aucun doute la dessus (...). D'après les experts, c'est un poison redoutable, capable de foudroyer un éléphant. J'ai eu beaucoup de chance (...). Ce sont des professionnels qui ont fait le coup. Je l'ai échappé belle* ». Sur les circonstances exactes de l'empoisonnement, il se souvient en particulier « *d'un meeting au cours duquel il a fallu que je me batte un quart d'heure pour traverser la foule et accéder au podium. Autant que je m'en souvienne, j'ai ressenti la première douleur peu après. J'ai eu le bras paralysé, ensuite j'ai eu un abcès de la grosseur d'une pomme dans le dos et une fièvre de cheval* »[20].

Le processus de guérison, qui a permis au chef de l'État de recouvrer la santé, est lui aussi entouré de mystère, au point de revêtir une dimension miraculeuse. Il semble admis

[19] D'après Kiever Abo, « Union government ? », *West Africa*, n° 3851, 1-7 july 1991, p. 1071. Ses proches défendent cependant la thèse du *tchakatou*. Voir « Le tchakatou : mythe ou réalité ? », *L'opinion*, 22 mai 1991.
[20] Entretien réalisé par F. Kpatindé avec N. Soglo : « Les béninois, ma famille et moi », *Jeune Afrique-L'Intelligent*, 27 février 2001.

qu'en plus des soins prodigués à Paris, un traitement mis en œuvre par le roi de Kétou, Adetutu, aidé de *hunon* et de guérisseurs, ait été prodigué à N. Soglo. J'ai rencontré à Cotonou en mars 1995 un *hunon*, qui m'a affirmé avoir assisté à l'opération de guérison du Président de la République. Celui-ci serait resté une semaine à Kétou, en présence de membres de sa famille. « *Un traitement à base de produits de la pharmacopée, de plantes médicinales, de sacrifices de poulet et de cabris, de mots incantatoires* » a été mis en œuvre. « *On a fait beaucoup de choses, compte tenu de l'urgence, on a mélangé beaucoup de choses. Pour nous, il faut qu'il soit guéri* »[21]. Le Roi de Kétou, à la question de savoir comment il a procédé, reste plus évasif : « *C'est Dieu qui a guéri le président. C'est tout (...). Je n'ai pas de détails à donner. Ne cherchez donc pas à savoir comment cela s'est passé. C'est Dieu qui a voulu que le Président survive à cette maladie. Je n'ai plus d'autres explications à donner* »[22]. Le rôle d'un docteur béninois installé dans la région parisienne, et spécialisé dans la lutte contre ce genre d'attaques a également été évoqué[23]. Quelques mois après sa guérison, N. Soglo aurait reçu des protections de la part de l'*alafin* d'Oyo, au cours d'une visite officielle au Nigeria[24] et aurait déclaré, à son retour : « *Maintenant, je suis blindé* »[25].

Si la maladie de N. Soglo pouvait être interprétée par ses adversaires comme un signe de faiblesse et de vulnérabilité, sa guérison montrait au contraire toute sa force, laquelle lui permettait de surmonter une grave crise (« *un poison redoutable, capable de foudroyer un éléphant* ») et de sortir conforté de l'épreuve. Cet épisode pouvait alors s'insérer dans une stratégie de légitimation d'un acteur politique (ce qui impliquait d'entretenir le doute sur la maladie exacte et le processus de guérison), tout en revêtant une signification particulière dans le contexte incertain de l'époque. Pour beaucoup, cette guérison quasi miraculeuse, quels qu'en aient été les mécanismes, venait témoigner qu'une nouvelle fois, Dieu aimait le Bénin. D'ailleurs, la maladie suscita des mobilisations religieuses, des séances de prière furent organisées et une messe d'action de grâce pour la guérison du président se déroula à l'Église St Michel de Cotonou. Mgr de Souza y insista sur la gravité de la situation : « *vous étiez parti*

---

[21] Entretien, 1995.
[22] « Entretien avec le Roi de Kétou », *Afrique Education*, n° 10, février-mars 1995, p. 47.
[23] Selon *La lettre du Continent*, qui évoque « *un empoisonnement lié à une coupure au rasoir chez son barbier-coiffeur, ayant généré une gangrène gazeuse* », N. Soglo aurait consulté lors de ses séjours parisiens le docteur Zinzindahoué, « *qui a la réputation, outre ses talents médicaux, de posséder un pouvoir de résistance aux maléfices* ». *La Lettre du Continent*, n° 139, 25 avril 1991, p. 4.
[24] Jean-Pascal Daloz, « L'itinéraire du pionnier : sur l'évolution politique béninoise », *Politique africaine*, n° 46, 1992, pp. 132-137.
[25] D'après un responsable politique de l'opposition. Entretien, Cotonou, février 1995.

très loin, mais vous êtes revenu de très loin encore. Vous étiez entre la vie et la mort »[26]. « *Nous avons prié pour vous, le Seigneur a exaucé nos prières et vous êtes là aujourd'hui parmi nous* » déclara encore l'archevêque de Cotonou[27]. N. Soglo évoquera, plus tard, au cours d'un entretien télévisé en 1996, le moment où il était dans le coma et le rôle des prières dans sa guérison[28]. Chacun avait conscience que son décès aurait entraîné, sinon l'interruption du processus démocratique, du moins sa remise en cause momentanée et ouvert une période de forte incertitude. Le chef de l'État, guéri, pouvait alors reprendre à son compte la désormais célèbre formule et déclarer à son tour publiquement que « *Dieu aime le Bénin* ».

Cet épisode renvoie cette fois à un double imaginaire : des représentations liées à l'occulte sont mobilisées pour expliquer le phénomène, mais aussi pour rendre compte du processus de guérison, se mêlant à une lecture en termes plus religieux, acceptable par l'ensemble des cultes. Cet exemple est ainsi révélateur de la coexistence de ces deux cadres explicatifs, la diffusion d'une approche centrée sur l'intervention divine ne se substituant pas à une autre privilégiant le recours aux forces invisible comme facteur causal. Le poids de l'occulte reste en effet important dans les représentations du politique.

- Des représentations construites dans un contexte précis

Le recours à la thématique de l'intervention divine et du miracle peut se comprendre par rapport au climat de religiosité qui a accompagné l'ensemble du processus politique. Le regain des pratiques religieuses a guidé la chute du régime révolutionnaire et la naissance d'un nouvel ordre politique. « *En 1990, tout le monde priait* », aime-t-on à rappeler. Mais, deux éléments semblent expliquer plus précisément le succès de ce référentiel : l'évolution pacifique de la situation dans un climat d'extrême tension et la comparaison du Bénin avec d'autres pays engagés également dans des processus de transition. Ces deux explications ressortent explicitement des extraits de discours mentionnés ci-dessus.

Cette lecture pouvait d'autant mieux faire sens sur le moment, que la situation était incertaine. L'image selon laquelle le processus se serait déroulé de manière harmonieuse, non conflictuelle, a été construite *a posteriori*, comme l'a montré Richard Banégas[29]. Dans les faits, la tension était perceptible à toutes les étapes clés du processus. Lors de la Conférence

---

[26] Il poursuit : « Je *dois vous avouer que la majorité des béninois, de ceux qui aiment leur pays et veulent son bonheur, se sont mis en prière pour que vous soyez guéri* ». Voir « Le Seigneur ne regrettera pas de nous avoir redonner Mr N. Soglo », *La Croix*, n° 559, 28 juin 1991, p. 10.
[27] In *La Gazette du Golfe*, 1-15 avril 1991.
[28] *L'invité du dimanche soir*, ORTB, 22 janvier 1996.
[29] R. Banégas, *La démocratie « à pas de caméléon ». Transition et consolidation démocratique au Bénin*, op. cit.

nationale, elle le fut à propos de l'acceptation par M. Kérékou de la souveraineté du forum, et par l'armée des résultats des débats, des menaces de coup d'État furent ouvertement proférées par M. Kouandété, un ancien chef de l'État. Les élections de 1991, clôturant la phase de transition, se sont également déroulées dans un climat tendu, non seulement du fait de la maladie de N. Soglo et de son évacuation en France, mais aussi par les événements survenus à Parakou et qui ont entraîné panique et inquiétude chez de nombreux ressortissants du Sud installés dans la principale ville du Nord du pays. La question de l'acceptation par M. Kérékou du résultat, c'est-à-dire de sa défaite, n'était pas acquise. Par la suite, toutes les consultations électorales se sont déroulées dans un climat mêlant dimension festive et signes de tension, forte participation populaire et extrême incertitude. Ce fut particulièrement le cas lors du scrutin présidentiel de 1996. La campagne fut marquée par l'enlèvement du représentant de la Renaissance du Bénin à Natitingou, l'arrestation de l'ancien président Maurice Kouandété soupçonné d'être mêlé à cette affaire, une fusillade mortelle à Tanguiéta entre forces de l'ordre et militaires fuyards. La Cour constitutionnelle, énumérant une quinzaine de types d'irrégularités constatées lors du premier tour, procéda à l'annulation de près d'un quart des suffrages exprimés (22,8 %). Cette fois-là, c'est N. Soglo qui tarda à reconnaître sa défaite et le fit dans une ambiance de fin de règne propice à toutes les rumeurs. C'est au cours d'un meeting, au Hall des Arts de Cotonou, et dans une atmosphère surchauffée, plusieurs jours après la communication des résultats par la Cour constitutionnelle, qu'il admit finalement la victoire de son adversaire.

Si la référence au miracle se comprend par rapport au caractère incertain des événements vécus et à leur déroulement pacifique, elle s'explique aussi par la comparaison de la trajectoire béninoise avec l'évolution d'autres pays africains, parfois engagés eux aussi dans des processus de libéralisation politique. Il apparaît alors qu'entre les transitions bloquées, les restaurations autoritaires ou les situations anarchiques, le Bénin fait figure d'exception, avec quelques autres pays[30]. La comparaison, à laquelle tout individu peut se livrer facilement, en particulier avec les pays voisins comme le Togo, dont la transition s'acheva brutalement dans la répression et le maintien d'un régime autoritaire, renforce *a posteriori*, dans les représentations, la dimension miraculeuse associée à la réussite pendant près d'une décennie de l'expérience béninoise.

[30] Pour un bilan de ces différentes trajectoires à la fin des années 1990, voir P. Quantin, « La difficile consolidation des transitions démocratiques africaines des années 1990 », art. cit. 7 pays ont connu une transition avec alternance consolidée, 2 non consolidée. Le Bénin, comme Madagascar, est classé à part, du fait du retour de l'ancien dictateur lors des secondes élections. Dans 28 États, soit il n'y eut pas de transition, soit celle-ci fut avortée, ne déboucha pas sur une alternance ou entraîna une restauration autoritaire.

Interrogeant plusieurs années après la période de transition, des leaders religieux sur la signification que recouvrait alors pour eux l'expression « *Dieu aime le Bénin* », tous prenaient au sérieux cette formulation (« *C'est réel* », « *C'est pas un problème en l'air !* », « *C'est très profond, ça vient de la conscience du peuple, les petites gens, c'est pas une conviction philosophique, pas une affaire d'intellect. Y a le peuple qui vit, qui sent, ça vient de là* »[31]). Tous se référaient explicitement à la Conférence nationale et aux évolutions politiques advenues depuis la fin des années 1980, et mettaient en avant pour justifier cette formule à la fois l'évolution pacifique du pays et la comparaison avec d'autres situations. L'idée que le Bénin avait échappé miraculeusement à la violence, contrairement à ce que d'autres pays ont connu, et continuait sur cette voie était formulée par mes interlocuteurs. Pour l'évêque d'Abomey, Mgr Agboka : « *Quand nous nous comparons aux autres nations africaines, quand nous voyons le chemin dangereux que nous avons parcouru... A la conférence nationale, le Bénin était au bord du gouffre. [...] Après les 17 ans de marxisme, qu'on s'en soit sorti comme ça, et avec les dernières élections ...* »[32]. Même idée chez un jeune pasteur méthodiste : « *On est passé à côté de beaucoup de désastres que les autres pays ont vécu. Ce que le Congo Brazzaville a vécu, on aurait pu vivre ça en 1990. Nous croyons que ce n'est pas l'œuvre d'un homme, mais l'œuvre de Dieu. On est passé à côté des affrontements, des bains de sang. Les pays qui nous entourent sont passés par des bains de sang. Ici, on se contente de se lancer des mauvaises paroles* »[33]. L'Apôtre Coco, responsable de l'Église de Pentecôte au Bénin : « *Nous voyons tout ce qui se passe autour de nous. Nous avons vu ce qui s'est passé en 89/90. En ce moment là, tous les chrétiens s'étaient mobilisés pour prier. Le pays était tout près de glisser dans la guerre civile. Mais, à la dernière minute et à la surprise de tout le monde, il y a eu un changement pacifique, ce qu'on n'a pas vu dans les autres pays. Donc réellement Dieu nous aime. Depuis ce temps là, ce n'est pas que le Bénin n'ait pas eu de problèmes, mais à chaque fois, ça se règle pacifiquement, d'une manière ou d'une autre. Sans Dieu, cela ne pourrait pas. Parce que c'est Dieu qui contrôle ce que les hommes font. Sinon, les dernières élections, c'était moins une ! Mais là aussi, on a vu que Dieu a agit. Ce que l'homme a pensé faire, il n'a pas pu le faire. Pour nous, chez nous, nous apprécions la chose selon ce qui se passe chez nous. Il nous a particulièrement aimé* »[34].

---

[31] Entretien avec Mgr Lucien Agboka, évêque d'Abomey, Abomey, 19 novembre 1997.
[32] Ibid.
[33] Entretien avec Joey Arraye, EPMB, Cotonou, 27 février 1998.
[34] Entretien avec l'Apôtre Coco, EPB, Cotonou, 05 mai 1998. La réflexion sur « *ce que l'homme a pensé faire* » vise peut-être l'attitude hésitante de N. Soglo après la proclamation des résultats.

Cette mise en récit des événements politiques, autour de l'intervention miraculeuse, débouche donc sur une lecture partagée, qui ne peut que satisfaire ces acteurs religieux. On comprend qu'ils la reprennent à leur compte et l'utilisent parfois dans une perspective plus religieuse. Pour Mgr de Souza, cette « *illumination* » permet juste de rappeler que « *Dieu aime le Bénin comme il aime tous les hommes. Il y a des moments qui frappent notre attention et on peut prendre conscience de cet amour de Dieu pour nous. A un moment donné, nous avons une illumination* »[35]. D'autres, engagés dans un combat permanent contre le mal, développent une compréhension plus prosélyte et combative de l'expression « *Dieu aime le Bénin* ». C'est le cas du pasteur Raphaël, de la Mission internationale d'évangélisation et de réveil spirituel : « *Quand on parle du Bénin, la première idée, c'est le vodun. On est 1er dedans ! Quand on parle vodun, on parle sorcellerie. Un pays trop marqué. C'est ça qui est à la base du sous développement. Le sous développement est beaucoup plus spirituel qu'économique. Cet arrière plan idolâtrique a amené beaucoup de conséquences dans l'arriération sociale, politique, économique, culturelle de ce pays. Le peuple a été beaucoup marqué. La sorcellerie peut détruire toute une famille. Dieu a eu pitié de son peuple, c'est la miséricorde de Dieu qui appelle l'amour. Dieu veut sauver ce peuple là. Quelque part dans la Bible, il est dit : "le peuple assis dans les ténèbres a vu de grandes lumières". C'est ce qui explique l'amour profond de Dieu pour le Bénin* »[36]. Pour cet évangéliste, le miracle est avant tout celui de la victoire du Dieu de la Bible sur le *vodun*.

Des acteurs politiques et religieux ont diffusé une vision de la transition politique où il est question de miracles et d'interventions divines, comme si un plan spécial était mis en œuvre. Cette lecture ne se réduit pas à une simple ressource discursive ou légitimante utilisée par les uns ou les autres, même si les structures religieuses peuvent tirer bénéfice de ce type de discours. Elle repose sur une mise en récit des événements, et en premier lieu de la Conférence nationale, célébrée pour son issue pacifique. Cette approche a même pu générer une relecture d'événements historiques. Ainsi, à propos de l'agression armée du 16 janvier 1977, un observateur peut écrire en 1997, bien loin de la rhétorique marxiste et nationaliste qui prévalait à l'époque, que « *si Dieu n'avait pas été avec nous, le Bénin aurait été réduit à*

[35] Entretien avec Mgr de Souza, Cotonou, 24 avril 1998.
[36] Entretien avec le pasteur Raphaël, MIERS, Cotonou, 29 mai 1998.

feu et à sang et le vide que la mort aurait créé de part et d'autre n'aurait pas été comblé jusqu'ici. Quel amour ce Dieu a particulièrement pour les Béninois »[37].

Cette représentation qui émerge n'est cependant pas qu'une simple construction des élites politiques, intellectuelles, religieuses, des acteurs sociaux « *autorisés* », des « *régulateurs de sens* », pour reprendre l'expression de Philippe Braud[38]. Elle acquiert une force parce qu'elle fait sens pour l'ensemble de la population, parce qu'elle est à son tour reprise et interprétée par les citoyens. Le « *haut* » et le « *bas* » partagent ici un même imaginaire, quand bien même de multiples significations peuvent être associées à ces représentations.

2) Des significations partagées autour de cette représentation

Cette lecture « *miraculeuse* » des événements politiques est en effet partagée par la population. L'imaginaire des élites et l'imaginaire populaire se rejoignent ici. Avant de se demander pourquoi de telles représentations ont pu faire sens et fonctionner aussi largement comme une grille de lecture, il fallait s'interroger sur la compréhension que des citoyens avaient de ces représentations. Il importait de déplacer le regard des élites et des institutions religieuses vers les fidèles, de passer de l'étude des déclarations et des interventions des leaders religieux aux jugements des simples chrétiens. Pour ce faire, j'ai systématiquement demandé aux adeptes des Églises chrétiennes que j'ai rencontrés en 1998, d'abord s'il connaissait l'expression « *Dieu aime le Bénin* », et, surtout, ce qu'elle signifiait pour chacun d'entre eux[39].

- Lecture politique, lecture religieuse

Tous avaient eu connaissance de cette formulation, beaucoup l'avaient entendu prononcer plusieurs fois, certains l'utilisaient personnellement. Mes interlocuteurs acquiesçaient positivement lorsque je la prononçais. Deux lectures différentes étaient cependant proposées de cette expression. L'une que l'on pourrait qualifier de politique, l'autre de religieuse. La première se réfère explicitement au changement politique : il y est question de la conférence nationale, des élections, de la paix civile, de la démocratie. La seconde met

[37] Pour Théophile Atta, retraité de la police, Dieu est intervenu à trois occasions (le 16 janvier 1977, lors de la Conférence nationale, le jour de la proclamation des résultats des élections de mars 1996), dans un article publié dans *La Nation*, n° 1669, 10 février 1997, p. 2.
[38] Philippe Braud, *L'émotion en politique. Problèmes d'analyse*, Paris, Presses de la FNSP, 1996, p. 101.
[39] Pour une présentation précise de ces entretiens, voir le chapitre 5.

plutôt en avant la croissance des Églises, du nombre de « serviteurs de Dieu » ou de convertis, bref la progression du christianisme, essentiellement dans une opposition au *vodun*. Ces deux lectures spontanées se rejoignent pour expliquer les changements et les évolutions, politiques comme religieux, par l'action divine sur le Bénin. Beaucoup mêlaient les deux explications, comme si les changements politiques intervenus et les évolutions religieuses qu'ils percevaient avaient partie liée.

La lecture politique de cette expression renvoie toujours à une évolution politique perçue comme pacifique. La Conférence nationale reste l'événement de référence, même si certains, comme Michel, élargissent et généralisent la réflexion dans le temps. « *La guerre civile qui secoue les pays africains, ça n'a jamais secoué le Bénin, ça n'est jamais arrivé. La seule guerre que je connais, c'est quand les mercenaires étaient venus*[40]*. Le peuple béninois ne s'est pas levé un jour pour commencer à s'entretuer, c'est déjà l'amour de Dieu. Ils peuvent s'insulter en politique, mais vous allez les voir après autour de la même table pour manger. C'est déjà l'amour de Dieu* ». La même idée est développée par Cyprien : « *Ici au Bénin, les hommes politiques peuvent s'injurier, n'importe comment, Dieu fait qu'ils sont tenus de collaborer ensemble. A part la période coloniale, on ne peut pas dire qu'un homme politique s'est levé et a dit : "je tue". Notre pays est pauvre, mais faudrait pas qu'on tue* ».

La Conférence nationale n'en demeure pas moins le moment clé, comme le dit Mireille, si on proclame que « *Dieu aime le Bénin* », c'est « *à cause de la conférence nationale qu'on avait eue en ce temps là. Mgr de Souza est arrivé sur le pouvoir, a pris le pouvoir chez Kérékou et a donné ça chez Soglo. En ce temps là, y a trop de problèmes* ». Oscar rappelle qu'« *au début de la démocratie, le Bénin a été le premier pays africain qui a commencé. Ca s'est bien passé chez nous, sans effusion de sang. Quand les autres ont voulu imiter le Bénin, jusqu'à prendre comme président des évêques, ça n'a pas marché. C'est pas parce que le Bénin a choisi un évêque comme président, c'est parce que Dieu aime le Bénin* ». L'attitude du chef de l'État d'alors est mise en avant, par exemple par Léon : « *Au temps de la Conférence nationale, s'il allait suivre les conseils de ses ministres, il allait tuer les gens au PLM. Ce même homme a laissé le pouvoir sans rien dire. Nous pouvons dire Dieu aime le Bénin. Le sang n'a pas coulé, peut-être que si le sang coulait, si une balle perdue m'avait touché, je ne pourrai pas parler avec toi* » et Patrice : « *On avait à peu près le même système*

[40] Référence au débarquement raté de mercenaires conduits par Bob Denard le 16 janvier 1977 à Cotonou. Confronté à une forte résistance des militaires béninois, les envahisseurs furent stoppés après quelques kilomètres de progression depuis l'aéroport. Ils durent se replier au bout de quelques heures.

qu'en URSS, quand quelqu'un ouvrait la bouche, on le prenait, on l'envoyait à Ségbana[41]*. A un moment donné, les gens n'avaient plus peur de la mort, ils réagissaient, ils voulaient le départ de Kérékou. Tout ce qui a été arrêté a été accepté par Kérékou, c'est pour ça qu'on a dit Dieu aime le Bénin, y a pas eu de bains de sang. Il a perdu les élections, il les a acceptées, y a pas eu de guerre civile. Si y avait eu guerre civile, y aurait pas d'Église de Sagesse au Bénin, et vous seriez pas arrivé !* ».

Mais, c'est tout au long des années 1990 que cette intervention divine paraît s'être fait sentir. « *On a frôlé la catastrophe plusieurs fois* », explique Samuel, « *en 1989, beaucoup de personnes étaient décidées à rentrer dans le maquis et à prendre les armes*[42]*. En 1991, lors des élections, on a frôlé également la catastrophe. En 1996, ça a failli réellement basculer. C'est les prières qui ont permis de ne pas basculer comme au Rwanda* ». Oscar rappelle que « *dans les élections, y a toujours des effusions de sang. Ça fait déjà deux fois que ça s'est passé au Bénin, rien de pareil. Les deux fois tout le monde disait que ce que nous avons vu dans les pays limitrophes, ça va se passer ici. Tout le monde était dans l'inquiétude. Donc, Dieu aime le Bénin* ». Pour Thomas, l'élection présidentielle de 1996 constitue également un signe : « *Au moment où on allait réélire l'actuel président, entre Soglo et Kérékou, si l'amour n'était pas entre nous comme prescrit dans la Bible, là on aurait dit que jamais Kérékou ne reviendra plus, et les militaires pourraient descendre, on irait aux armes... Voilà que nous nous aimons nous mêmes, que Dieu aime le pays, rien de pareil ne s'est produit* ». Bref, comme le résume Eugène, « *Dire que Dieu aime notre pays, c'est dire qu'il n'y a pas de guerre, d'assassinat au niveau des hommes politiques, le président ne se tue pas. Même quand quelqu'un a été président auparavant il peut toujours être président à nouveau. Aucun conflit n'alimente la guerre dans le pays. Au moment des élections, tout se passe de manière pacifique* ».

La comparaison avec d'autres pays, pour justifier l'intervention divine sur le Bénin, est très souvent utilisée. Pour Line, « *c'est vrai, parce que les problèmes qui se passent ailleurs, on sent que Dieu aime le Bénin, les pays voisins disaient ça aussi : dans le pays, pendant les élections, y aura la guerre, les gens vont mourir. Chez nous, quand le moment de l'élection est venu, on sent rien* ». « *Nous apprenons par ailleurs ce qui se passe dans d'autres pays, dans notre entourage même. Si Dieu n'a pas encore voulu que de pareils*

[41] Sous-préfecture située au nord-est du pays, près de la frontière nigériane, assez difficile d'accès. Un camp militaire était installé qui recevait des prisonniers durant la période du régime révolutionnaire. Plusieurs actes de torture et des meurtres y ont été commis.

[42] Allusion à l'action clandestine du Parti communiste du Dahomey et aux mobilisations populaires qu'il a favorisées à la fin 1989.

choses se produisent dans ce pays... Voilà pourquoi je peux dire que Dieu aime le Bénin. L'exemple que je peux donner, nous apprenons que réellement y a la guerre par-ci, par-là, la famine, mais Dieu nous prend nous autres en pitié, cela ne sa passe pas tellement au Bénin » selon Justine. Pour Antoine, « *à Lomé, à côté, quand on a parlé de changement là, ce qui s'est passé là, c'est tout le monde qui a vu ça. Au Nigeria, c'était pareil. Au Burkina Faso avec Thomas Sankara, le Niger aussi. Y a pas ce genre de choses au Bénin ici, c'est pour ça que les gens disent ça selon moi. Y a pas la guerre, des rancunes. On a faim, mais on a la paix* ».

La compréhension religieuse de l'expression « *Dieu aime le Bénin* » se fonde sur une opposition entre le monde des ténèbres, incarné par le *vodun* et le christianisme. On met alors en avant la progression du nombre de fidèles, la croissance des Églises pour expliquer que Dieu a effectivement un plan pour le Bénin. « *Auparavant, tout le Bénin, nous étions tous voduisants et nous nous sommes rendus compte que venant d'ailleurs, on est venu nous évangéliser de l'extérieur et dès cet instant le peuple de Dieu s'agenouille et ça a amené des changements au niveau de tout le pays* » explique Eugène. Pour Antoine, « *Dieu nous aime parce que nous sommes sur sa voie. Les Béninois adorent beaucoup Dieu (...) Aujourd'hui, quand on calcul le nombre de féticheurs, ça ne va pas atteindre le nombre de chrétiens : les catholiques, toutes les Églises évangéliques, si c'est pas les protestants c'est des catholiques, ou des chrétiens célestes* ». « *Avant, y a trop de fétiches, mais par sa puissance, Dieu a envoyé des Églises, maintenant il a régné avec sa puissance au Bénin. S'il envoie une Église, et il voit qu'elle mène pas l'œuvre, il envoie une autre* » selon Eric. La visibilité des mouvements chrétiens est aussi mise en avant par Rémy : « *Il y a plusieurs signes qui montrent que Dieu aime le Bénin. Dans n'importe quel quartier on doit rencontrer soit une église évangélique, un lieu où on entend la parole de Dieu... On peut dire que c'est déjà éparpillé sur toute l'étendue du territoire béninois* ». Sophie insiste sur l'apport des prédicateurs étrangers : « *Le seigneur envoie ses serviteurs dans notre pays pour prêcher aux âmes qui ne connaissent pas Dieu, il envoie des gens afin que les chrétiens de notre pays puissent être en réveil. Le Seigneur donne aussi des prophéties pour notre pays. C'est pourquoi on peut dire que Dieu aime le Bénin* ».

Ces deux compréhensions se rejoignent autour de la figure de M. Kérékou. Lorsque j'ai réalisé ces entretiens en 1998, celui-ci, depuis la campagne électorale de 1996 où il s'est présenté comme un homme nouveau, multipliait les références bibliques dans ses discours (voir supra). « *Si aujourd'hui on voit qu'un président est chrétien, ça suffit pour qu'on dise Dieu aime le Bénin* » affirme de façon péremptoire Michel. Pour Victorine, « *Dieu aime trop*

le Bénin. S'il n'aimait pas le Bénin : comment il peut mettre un président chrétien pour prêcher, il dit à ses collaborateurs : "repentez-vous car le temps est proche". Dieu aime trop le Bénin. Là où il est, si on lui dit de partir, il va repartir ». Constance peut alors, jouant sur la proximité entre les termes Bénin et béni, m'affirmer que « *c'est un peuple béni, le nom Bénin, y a le mot "béni" dedans, c'est le Seigneur qui bénit, comme y a le mot "béni" dedans, ça signifie Bénin, donc c'est le seigneur même qui l'a voulu comme ça...* »[43].

Les significations politiques et religieuses de l'expression « *Dieu aime le Bénin* » sont intimement liées. Pour ces adeptes, si Dieu fait des miracles sur le plan politique, c'est parce que le christianisme progresse dans le pays, la conversion du chef de l'État venant parachever ce processus, comme s'il existait un dessein divin sur le pays. Ce que Simon explique clairement : « *On n'adorait pas le Seigneur comme ça dans ce pays, on adorait le vodun, c'était le pays du vodun. Quand tu entends "Dahomey", tu avais peur, il y a les gris gris... Aujourd'hui, il y a plusieurs Églises ici. Aujourd'hui tout le monde adore Dieu et encore la démocratie a réussi dans ce pays. Y a la paix au Bénin. Et en plus, le président s'est donné au seigneur Jésus Christ. Dieu a un plan particulier pour ce pays* ».

On voit ainsi une expression, et derrière elle toute une compréhension de l'évolution politique, construite et diffusée d'abord par des acteurs politiques et religieux, être reprise par la population, et même partiellement réinterprétée par des fidèles d'Églises évangéliques. Ceux-ci en font essentiellement une lecture politique, qui ne diffère pas de celle effectuée par des élites. Ils l'orientent aussi, à partir de leurs croyances, dans un sens plus spécifiquement chrétien, de façon parfois très explicite. Ils mêlent parfois leur histoire personnelle avec l'évolution du pays. Bogumil Jewsiewicki évoque, à partir du récit d'événements tragiques survenus au début des années 1990 au Zaïre, la construction de la conscience historique, « *un ensemble de représentations qui articulent les vécus individuels avec ce qui est admis en tant que destin collectif* »[44]. D'une certaine manière, la compréhension chrétienne que les fidèles sollicités font de l'évolution nationale s'inscrit dans cette perspective, en leur permettant de s'approprier ces événements politiques. Quoi qu'il en soit, on voit les acteurs du haut et du bas partager un même imaginaire, avoir accès à une même grille de lecture religieuse du

[43] Ce type de jeu sur les mots est souvent utilisé par des prédicateurs, pour insister sur la « *singularité* » du Bénin. Par exemple, le pasteur burkinabé M. Karambiri : « *Le nom de chaque pays a une signification devant Dieu. Quand nous prenons Bénin, B signifie Béni, E signifie de l'Eternel, N sur le plan national et I International* ». Cérémonie d'ouverture de COEF 5, Cotonou, 19 août 1997.

[44] Bogumil Jewsiewicki, Flory-Kante Mbuyamba et Marie Daniella Mwadi Wa Ngombu, « Du témoignage à l'histoire, des victimes aux martyrs : la naissance de la démocratie à Kinshasa », *Cahiers d'Études africaines*, 137, XXXV (1), 1995, p. 221.

politique. Il convient maintenant de se demander pourquoi cette lecture peut à ce point faire sens.

- La culture politique comme grille d'analyse

L'analyse doit en effet dépasser les éléments qui justifient pour les acteurs cette lecture en termes religieux, même si elle repose sur des réalités vécues, afin de comprendre pourquoi celle-ci fait effectivement sens pour eux. Autrement dit, si l'issue pacifique de la Conférence nationale, le bon déroulement de la transition et l'effectivité des alternances de 1991 et de 1996, dans un contexte d'incertitude et de fortes tensions, tout comme la comparaison avec d'autres situations africaines, sont mis en avant pour justifier le fait que « *Dieu aime le Bénin* », cela ne permet pas d'expliquer le recours au religieux comme grille de lecture de ces événements. Patrick Michel avance l'idée selon laquelle « *l'incapacité du politique* », le « *déficit global du politique* » expliquerait les mobilisations religieuses et le recours à des catégories religieuses pour dire le politique, celui-ci apparaissant « *peu croyable* » : « *le déficit du politique [est] à ce point présent, massif et cruel que manqueraient même les mots politiques qui permettraient de le dire. D'où le recours au religieux, comme registre de discours, comme langage* »[45]. Certes, mais la question reste posée : pourquoi justement le religieux ?

Il convient tout d'abord d'éviter deux erreurs qui risquent de rendre impossible la compréhension. La première serait de ne pas prendre au sérieux ces discours, de les considérer comme de simples formules, comme des éléments irrationnels, tout simplement sous prétexte que, comme l'écrit justement Dominique Darbon, « *pour l'observateur français, la référence au miracle renvoie plutôt à l'incompréhension, au déni d'interprétation, liée à l'absence de ce registre explicite dans sa culture politique* »[46]. Il serait également erroné de ne voir dans ces références au miracle que la simple imposition de références construites et diffusées par les élites politiques ou religieuses, puis reprises de manière passive par la population.

Le recours à l'imaginaire et à la culture politique permet de comprendre pourquoi ces représentations font sens. La comparaison avec l'Afrique du Sud peut ici s'avérer utile. Bien que les trajectoires politiques de ce pays et du Bénin, avant comme après le tournant des années 1990, soient très différentes, des similitudes apparaissent au niveau des

[45] Patrick Michel, *Politique et religion. La grande mutation*, op. cit., p. 108.
[46] Dominique Darbon, « Le pays de l'arc-en-ciel », *Hérodote*, n° 82-83, 1996, p. 10.

représentations. La thématique du miracle est, par exemple, apparue dans un cas comme dans l'autre. C'est que, pour un Béninois, comme « *pour un sud-Africain, évoquer le miracle ne revient pas à rejeter dans l'inexplicable les mutations en cours, mais bien au contraire proposer une explication rationnelle parce que toute sa culture politique lui permet de donner sens aux transformations sociales en cours sur ce registre* »[47]. La culture politique béninoise est en effet imprégnée de représentations religieuses. Celles-ci relèvent d'abord de l'occulte, comme on l'a vu dans le chapitre 1, mais sont aussi, dans un autre registre, liées au christianisme, même si, à la différence du cas sud africain, le messianisme ne constitue pas un élément fondamental de la culture politique béninoise. Les religions chrétiennes y ont toujours été minoritaires, alors que, dans leur diversité et leur opposition, qui n'empêche pas le partage de références communes, elles ont occupé une position centrale en Afrique du Sud. Les références chrétiennes ont été utilisées aussi bien pour justifier la mise en œuvre de la politique d'apartheid que pour légitimer sa contestation[48]. Si certaines Églises et certains acteurs religieux (théologiens, pasteurs) se sont fortement mobilisés dans la contestation et la délégitimation du système d'apartheid ainsi que dans la gestion de la sortie de l'autoritarisme et la construction d'un nouveau régime, voire d'une nouvelle nation (la *Truth and Reconciliation Commission* a été présidée par Mgr Desmond Tutu)[49], ce ne fut que de manière plus tardive et plus modérée, le cas au Bénin avec la figure de Mgr de Souza. Il n'y a cependant pas eu au Bénin de volonté délibérée de bâtir une nouvelle nation, de fonder de nouvelles croyances avec le Renouveau démocratique. Certes, le drapeau, l'hymne ou le jour de la fête nationale issus du régime révolutionnaire ont été abandonnés, mais l'on est simplement revenu à ceux en vigueur à l'Indépendance. Le miracle fonctionne plus ici comme une grille de lecture que comme une stratégie d'acteurs politiques cherchant à créer de nouveaux rituels et de nouveaux mythes afin de légitimer le régime, comme ce fut le cas avec la « *nouvelle Afrique du Sud* »[50]. C'est par rapport à une culture politique influencée par le religieux et à un processus de transition marqué par le rôle de références et d'acteurs

[47] Ibid., p. 9.

[48] Dominique Darbon écrit que « *toute la vie politique, depuis les années 60, est systématiquement réinterprétée par rapport aux Écritures saintes. La juste lutte, la conversion, la réconciliation, la mission divine du peuple sud-africain toutes catégories confondues, ont façonné les mythes propres à chaque communauté, puis dans la période moderne, ont imprégné toutes les années de lutte contre l'Apartheid au point d'en faire une histoire commune à tous les groupes* ». D. Darbon, « Une transaction démocratique : le "miracle" de la refondation », *Les Temps modernes*, n° 585, nov-dec 1995, p. 309.

[49] Sur la Commission réconciliation et vérité, voir Dominique Darbon, « La Truth and Reconciliation Commission. Le miracle sud-africain en question », *Revue française de science politique*, 48 (6), déc. 1998, pp. 707-724.

[50] « *L'instrumentalisation du discours religieux dans la nouvelle Afrique du Sud vise à formuler une "religion civile", qui repose sur ses archétypes bibliques, ses rites, et encadre moralement le nouvel ordre politique* ». Jean-Michel Dolbeau, « Églises chrétiennes et démocratisation en Afrique du Sud », art. cit., p. 95.

chrétiens, que la lecture en termes d'intervention divine et de miracle s'avère rationnelle et recevable.

Mais, cette lecture religieuse joue également un autre rôle, par sa dimension performative. Parce qu'elle est diffusée, répétée, reprise, l'expression « *Dieu aime le Bénin* » s'impose, acquiert une force : puisqu'on le dit, alors c'est, d'une certaine façon, vrai[51]. Elle participe de la « *construction discursive de la réalité* »[52], celle-ci étant aussi constituée par le langage qui la désigne. L'énoncé vise aussi à faire advenir ce qui est énoncé, à contribuer à la réalité de ce qu'il annonce. Cette expression permet ainsi à la population de conjurer les menaces qui pèsent sur l'évolution du pays. En croyant et en répétant que le Bénin est un pays béni et qu'il s'y produit des miracles politiques, on ne fournit pas seulement une lecture recevable des changements politiques observés et vécus. On espère aussi que les prochaines élections se dérouleront de manière pacifique, que tous les candidats accepteront le résultat, que, pour reprendre les termes de Victorine, les politiciens continueront à « *dormir correctement* » - et l'ensemble des Béninois avec. L'énoncé ne s'apparente pas seulement à un constat, il est aussi un programme, une espérance, il recèle une fonction sécurisante[53]. Le recours au religieux permet ainsi d'exorciser le présent, d'avoir confiance en l'avenir. Les multiples références à la Conférence nationale dans les discours, savants comme populaires, participent de cette même logique, où le rappel de l'événement a une fonction surtout contemporaine. Nombreuses sont les proclamations selon lesquelles il faut maintenir, ou plus souvent retrouver, l'ambiance et l'esprit de la Conférence nationale, fait d'harmonie et de consensus. Bien que cette vision ne corresponde qu'imparfaitement à la réalité, elle s'impose comme un référentiel, par rapport auquel la situation vécue peut-être comparée et qui permet de tracer une voie à suivre. De même, rappeler la dimension « providentielle » de l'événement fondateur, comme de l'ensemble du processus, c'est aussi souhaiter implicitement de nouveaux miracles.

Témoin d'une culture politique imprégnée de religieux, la lecture providentielle se comprend aussi par rapport aux enjeux du moment. Si la population reprend à son compte cette grille de lecture forgée par des acteurs politiques et religieux, c'est parce qu'en évoquant

---

[51] « *Le discours religieux permet de faire accepter l'inacceptable, de faire entériner dans l'interprétation du politique l'idée de miracle* » Dominique Darbon, « L'institutionnalisation du miracle sud-africain », *Hérodote*, n° 82-83, 3ième et 4ième trim. 1996, p. 120.

[52] Dans cette perspective, « *la réalité politique n'existe plus en dehors des flux de discours qui la construisent socialement* ». Christian Le Bart, *Le discours politique*, Paris, PUF, 1998, p. 117.

[53] Philippe Braud, *Le jardin des délices démocratiques*, op. cit.

les « *miracles* » qui se sont produits, on espère surtout que de nouveaux auront lieu, on croit en la puissance performative de ces discours.

Le recours à la thématique de l'intervention divine contribue cependant à masquer les procédures réelles qui ont permis la construction et le fonctionnement du nouveau régime. Car, si miracle il y a, celui-ci est bien entendu construit, « *c'est-à-dire produit, non pas par une intervention extérieure, qu'il s'agisse d'une divinité ou d'un "effet de système", mais par l'interaction des intervenants dans l'espace social* » comme l'analyse D. Darbon à propos du cas sud-africain[54]. Cette lecture particulière contribue à occulter la réalité d'un processus de négociation, de transaction qui permet l'acceptation par les élites politiques des nouvelles règles du jeu et par la suite des résultats des élections successives. Loin d'être le fruit d'un quelconque miracle, la construction d'un nouvel ordre résulte de multiples tractations, de négociations successives, associant essentiellement des acteurs politiques, au détriment des autres forces sociales qui ont pourtant pu jouer un rôle central dans la délégitimation de l'ancien régime et la revendication démocratique. Le schéma béninois s'apparente plus à un processus de négociation entre élites, acceptant les compromis, parce que ceux-ci autorisent les uns et les autres à espérer un jour accéder au pouvoir. La composition des organes de transition, comme le HCR, puis des Commissions électorales nationales autonomes, chargées de l'organisation et du suivi de chaque scrutin à partir des élections de 1995, témoigne de ce contrôle du processus démocratique par le milieu politique « professionnel ». Négociation et transaction ont été au cœur de l'ensemble du processus. Les résolutions de la Conférence nationale sont approuvées par M. Kérékou, parce que celui-ci est maintenu en place durant toute la période transitoire. Son acceptation du résultat de l'élection présidentielle de 1991 est aussi le fruit d'une tractation. C'est en échange d'une immunité personnelle pour tous les crimes et délits commis sous son règne, qu'il reconnaît sa défaite et félicite le nouveau président élu, N. Soglo[55]. Cette décision, négociée par Mgr de Souza, interdit de fait tout jugement pour des actes commis sous l'ancien régime. Elle générera par la suite un sentiment d'impunité et l'on verra en 1996, N. Soglo réclamer à son tour une amnistie pour lui-même et les siens, arguant du précédent de 1991[56].

---

[54] D. Darbon, « Une transaction démocratique : le "miracle" de la refondation », art. cit., p. 294.

[55] La loi 91-013 du 12 avril 1991 promulguée par le HCR comprend 2 articles. Article 1er : « *Il est accordé au président Mathieu Kérékou une immunité personnelle couvrant tous les actes qu'il a accomplis du 26 octobre 1972 au 1er avril 1991 inclus* ». Article 2 : « *Le Président Kérékou ne peut comparaître devant aucune juridiction en qualité de témoin, de complice, d'auteur ou de coauteur pour des actes spécifiés à l'article 1er* ».

[56] « *Conformément à la tradition de paix et de tolérance de notre peuple, j'ai accordé l'amnistie en 1991 à mon adversaire et je l'ai laissé vivre en paix, dans un bâtiment administratif, en même temps que tous ses anciens*

Tractations encore dans le ralliement, toujours en 1996, de A. Houngbédji (PRD) et de B. Amoussou (PSD), les candidats arrivés en troisième et quatrième position à l'issue du premier tour, à M. Kérékou. C'est en ayant négocié la création de la fonction de Premier ministre, qui lui sera réservée, ainsi que l'octroi de trois autres postes ministériels, d'un certain nombre de direction d'ambassades et de sociétés nationales pour des membres de son parti, que le leader du PRD, se désista en faveur de l'ancien dictateur et contribua grandement à son retour au pouvoir. C'est d'ailleurs dans ces possibilités de négociations, de tractations, d'alliances que réside une des raisons de la stabilité des nouvelles institutions. Toutes les principales forces politiques ont au cours de la décennie 1990 eu accès directement au pouvoir, soit seule, soit en formant des alliances. Les quatre principaux leaders, ceux qui ont obtenu, ensemble, 97 % des voix au premier tour de l'élection présidentielle de 1996, puis 93 % en 2001, ont tous occupé des fonctions de premier plan et participé au pouvoir exécutif : N. Soglo fut Président de la République de 1991 à 1996, M. Kérékou l'est depuis 1996, A. Houngbédji a été président de l'Assemblée nationale de 1991 à 1995, il l'est de nouveau depuis 1999 après avoir été Premier ministre de fait de 1996 à 1998, B. Amoussou a dirigé l'Assemblée nationale de 1995 à 1999, avant de devenir le ministre d'État en 1999.

Le respect des nouvelles règles du jeu, l'intériorisation des procédures comme des temporalités électorales, par les acteurs politiques s'explique principalement par le fait que tous avaient effectivement la possibilité d'accéder au pouvoir. On retrouve ici la notion d'« *incertitude organisée* », chacun pouvant espérer arriver au pouvoir par le biais de l'élection (seule certitude) qui caractérise la démocratie, selon A. Przeworski[57]. Mais cette incertitude se doublait en fait d'une certitude : non pas seulement l'espoir d'accéder au pouvoir, mais la possibilité réelle d'y accéder, plus par le jeu des alliances, que par la compétition électorale en elle-même. Aucun des leaders politiques ne pouvant arriver seul au pouvoir, dans un pays où le vote est orienté par l'appartenance régionale des électeurs et où chaque leader possède son fief électoral, des coalitions s'avéraient indispensables. Le jeu des alliances contribua à ce qu'aucune grande force politique ne reste dans l'opposition durant de longues années. La culture de l'impunité, partagée par toute la classe politique, eut pour effet de renforcer l'acceptation du nouveau régime par les élites. Non seulement il était réellement

---

collaborateurs, en faisant fi du passé. Je souhaite, et je prends la nation, ainsi que la communauté internationale à témoin, que cette tradition de paix et de tolérance soit maintenue pour que tous mes compatriotes puissent continuer l'œuvre de redressement commencée depuis la Conférence nationale. C'est la condition sine qua non pour que le Bénin retrouve le calme, la sérénité, la liberté et la prospérité ». Discours de N. Soglo, Cotonou, 25 mars 1996. Enregistrement personnel.

[57] A. Przeworski, *Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Europe and Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

possible d'accéder au pouvoir, mais en plus, on pouvait espérer en faire un usage patrimonial, sans crainte de sanction réelle. Cette grande latitude explique aussi la floraison de multiples petits partis politiques, dont toute l'activité est concentrée autour du seul leader, le président-fondateur[58]. L'unique objectif de ces organisations partisanes est de pouvoir utiliser un quelconque poids électoral, puis la présence parfois d'un unique député, dont le ralliement pourra s'avérer déterminant pour la formation d'une majorité, afin de bénéficier de rétributions.

La diffusion d'une lecture des événements en termes de miracle est le témoin d'une culture politique imprégnée de références religieuses. Comme le précise Philippe Braud, « *l'efficacité symbolique résulte d'un travail opéré par "des régulateurs de sens", travail lui-même inscrit dans un univers déjà construit de symboles et de croyances* »[59]. Sans cet univers préexistant, l'activité des acteurs politiques, religieux, intellectuels qui ont forgé ces représentations n'aurait pas eu la même efficacité. Autrement dit, et en s'inspirant de l'approche de Cornélius Castoriadis, c'est parce que le religieux constitue une « *signification imaginaire sociale* » centrale, qu'il va pouvoir structurer les représentations[60].

La compréhension du processus politique en termes de miracle et d'intervention divine repose sur une mise en récit des événements, et en tout premier lieu de la Conférence nationale, qui ne correspond qu'imparfaitement à la réalité du processus. On voit apparaître une « analyse triomphale » : toute la population rassemblée, l'unité et l'harmonie retrouvée, la recherche permanente du consensus. Mais cette lecture est d'autant plus compréhensible que l'incertitude et la tension ont caractérisé l'ensemble du processus, que rien n'était joué d'avance, que tout pouvait être remis en question. « *Le miracle des miracles n'est-il pas, au fond, que nous soyons encore là, que nous puissions nous parler, que nous parvenions à garder, contre vents et marées, la volonté d'agir, et l'espérance têtue qui nous arrache au non-sens quotidien ?* » écrit P. Hountondji à la veille des scrutins de 1991[61].

---

[58] Les partis sont « *des clubs électoraux constitués autour d'une personnalité qui tire généralement sa force de son statut social initial ou de sa richesse (...) L'influence du patron - et son pouvoir - croît avec sa capacité de mobilisation de rentes, de prébendes et de postes à distribuer ou à accumuler* ». L. Séhouéto, *La démocratie commence à la maison... La question de la démocratie au sein des partis et des associations au Bénin*, Cotonou, Fondation Friedrich Ebert, 1997, p. 20 et p. 39.

[59] Philippe Braud, *L'émotion en politique. Problèmes d'analyse*, op. cit., p. 101.

[60] Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 (5ième édition 1992), 504 p. et sur la question de la religion, C. Castoriadis, « Institution de la société et religion », *Domaines de l'Homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 364-384.

[61] P. Hountondji, « Dieu : mode d'emploi », *L'Opinion*, n° 15, 1er-15 janvier 1991, p. 16.

Pour les élites politiques, cette lecture religieuse des événements contribue à occulter, plus exactement à mettre quelque peu dans l'obscurité, la réalité des procédures de négociations et de transactions qui ont pourtant déterminé grandement la construction et l'évolution du nouvel ordre politique. Elle conforte la position des acteurs religieux : si « *Dieu aime le Bénin* », alors la centralité des mouvements religieux, des Églises, des responsables de cultes est renforcée, et leurs interventions dans l'espace public reçoivent une justification. Mais, elle fait aussi sens pour une population pour qui le religieux s'avère être à la fois un instrument de lecture du politique et aussi un vecteur d'espérance. Elle constitue le religieux en langage politique, « *interprétable par la plupart des acteurs en presque toutes les instances de la réalité sociale nationale* »[62]. S'interrogeant sur la façon dont les individus « comprennent » et interprètent le politique en Afrique, M. Schatzberg définit le concept de « *mode de causalité politique* » comme « *un paradigme mental qui privilégie un facteur causal spécifique* »[63]. Il semble bien que, dans le contexte du début des années 1990, le religieux ait été l'un des modes centraux de compréhension des événements politiques alors intervenus. Sans se substituer entièrement à une approche du politique en références à des pratiques occultes, lesquelles demeurent fortement présentes[64], cette lecture montre cependant que les transformations du régime sont plus particulièrement associées à des représentations religieuses positives. Avec le changement démocratique, le pouvoir politique n'est plus seulement conçu en termes de manipulation de forces invisibles, mais renvoie aussi à l'intervention, heureuse et miraculeuse, du divin.

---

[62] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, Paris, Presses de la FNSP/Karthala, 1988, p. 248.

[63] Michael Schatzberg, « La sorcellerie comme mode de causalité politique », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, p. 35. Dans les discours publics contemporains, il voit la combinaison de trois de ces modes : une forme de compréhension moderne, rationnelle et scientifique ; une perspective religieuse et spirituelle ; un imaginaire sorcier et occulte.

[64] Par exemple en référence aux élections : « *Après avoir harangué les foules le jour, [les hommes politiques] s'adonnent la nuit à cœur joie à des messes noires pour s'attirer la générosité de l'électorat. Chacun y va de ses moyens* » (B. Bisi et A. Hountondji, « Charlatanisme et lutte pour le pouvoir », *Le Pays*, n° 37, 12-19 avril 1996, p. 3). Les références aux pratiques occultes servent aussi à expliquer d'autres phénomènes politiques, comme la disparition de ce jeune militaire parti au Ghana, dont le père « *avait cru comme beaucoup, que les "gens de Soglo" avaient fait disparaître son fils* » et avait accusé un ministre « *d'avoir, lui et son "patron", sacrifié son fils à un vaudoun pour que Soglo soit réélu* » (E. Loko, « Le député Ali Sabi n'a pas dit la vérité », *Les Echos du jour*, n° 273, 5 juillet 1997, p. 4). On retrouve du reste ces explications dans des documents officiels : en 1997, la cellule de moralisation de la vie publique dresse le bilan semestriel de ses activités, dans un document de la Présidence de la République adressé à la Banque mondiale. Y sont énumérés les obstacles et les blocages que rencontrent les membres de la cellule dans leurs activités de contrôle, en particulier le refus de la majorité des personnes de collaborer. « *Les contraintes sociologiques qui soulèvent constamment l'omniprésence des pouvoirs maléfiques* » sont clairement évoquées. *Les Echos du jour*, 10 avril 1997.

Section 2 : La diffusion et la matérialisation de cet imaginaire

Les représentations politiques qui se construisent tout au long du Renouveau démocratique demeurent au cœur même de l'activité politique tout au long des années 1990, et dépassent aussi largement le cadre strict de la vie politique, se diffusant, par exemple, par le biais d'œuvres artistiques. C'est pourquoi, pour analyser la diffusion et la matérialisation de cet imaginaire, je vais prendre deux sites d'observations très différents. D'abord, la production d'œuvres culturelles, afin de montrer, en particulier à partir d'un corpus de chansons béninoises, comment un certain nombre d'artistes contemporains ont participé à la popularisation de ces représentations. Ensuite, je m'intéresserai au déroulement d'une campagne électorale, celle du scrutin présidentiel de 1996, en analysant en détail deux éléments précis, issus de la scène politique officielle, mais aussi officieuse : le déroulement de meetings et la production de tracts, à partir desquels il est possible de repérer le poids des représentations religieuses. Le religieux apparaît bien comme un répertoire privilégié d'énonciation du politique.

1) Imaginaire politico-religieux et chansons contemporaines

Le Renouveau démocratique s'est accompagné d'un regain culturel, favorisé par le climat de libéralisation, mais aussi encouragé et soutenu par le nouveau pouvoir. Celui-ci facilita l'organisation de grandes manifestations comme le FITHEB (Festival international de théâtre du Bénin) qui a lieu tous les deux ans à travers tout le pays, et passa des commandes publiques à des artistes, en particulier à l'occasion du festival Ouidah 92. Ce dynamisme culturel fut aussi aidé par des initiatives extérieures nombreuses (soutien d'agences et de missions de coopération ou d'ONG étrangères), mais il fut d'abord le fruit d'artistes, en particulier des peintres et des sculpteurs, rarement aidés et opérant souvent de façon complètement autonome, dans un contexte pourtant peu propice. Alors que les musiques et les danses dites traditionnelles connaissent un grand succès, la production musicale contemporaine est nombreuse et variée, autour de quelques stars (Angélique Kidjo, Stan Tohon, Gnonnas Pédro, Nel Oliver, Vivi l'internationale...) et de plus jeunes vedettes (Madou, Im'Rane, La Panthère noire, les Sakpata Boys...). En écoutant attentivement ces cassettes, on remarque que certains chanteurs abordent les évolutions politiques nationales. L'étude d'un

« *objet politique non identifié* », pour reprendre l'expression de Denis-Constant Martin[65], est un moyen de percevoir les changements intervenus au niveau de la culture et de l'imaginaire politique. La chanson fait partie de ces « *domaines investis* » du politique que D.-C. Martin a repéré, ces lieux qui « *paraissent anecdotiques et dénués de signification politique* », mais qui constituent « *des instances de production de sens politique* », des « *points d'observation du politique* »[66]. Dans cette perspective, M. Schatzberg note de son côté l'intérêt qu'il convient de porter aussi aux œuvres des chanteurs et des musiciens[67].

- Des chansons comme instruments de socialisation démocratique

Dans le contexte de libéralisation, de nombreux artistes, chanteurs alors reconnus ou nouveaux talents émergents, ont composé et interprété des chansons évoquant directement la situation politique et sociale du pays, et défendant la démocratie, les droits de l'homme, etc...[68]. Certaines sont parfois réalisées à la demande d'ONG dans le cadre de programme d'éducation civique, en particulier dans les périodes préélectorales, mais la plupart témoignent de l'intérêt manifesté par les auteurs de ces textes pour les changements politiques qui ont marqué leur pays. Elles traduisent une certaine forme de mobilisation et d'engagement de ces artistes pour le processus alors en cours. Comme le précise Denis-Constant Martin, « *pratiques et œuvres culturelles ne peuvent être comprises en dehors de la situation politique où elles existent ; elles sont conditionnées par cette situation et en rendent compte* ». *Elles* « *recèlent un considérable potentiel politique* », même si « *elles ne sont pas pour autant porteuses d'orientations politiques intrinsèques* »[69]. En tant qu'œuvres culturelles, elles témoignent des changements socio-politiques intervenus, car « *l'imaginaire n'est pas l'opposé de la réalité : d'elle, il est fabriqué, nourri* »[70]. Les titres de certaines chansons sont explicites, comme l'un des plus célèbres morceaux de Nel Oliver, *Démocratie*, et un de Gnonnas Pédro s'intitule *Je suis républicain*. Des extraits de deux textes sont analysés ci-dessous. Le premier est une chanson écrite et interprétée par Oscar Kidjo en 1991, alors que la

---

[65] Denis-Constant Martin, « A la quête des OPNI. Comment traiter de l'invention du politique ? », art. cit.

[66] Denis-Constant Martin, *La découverte des cultures politiques. Esquisse d'une approche comparative à partir des expériences africaines*, Paris, CERI, 1992, p. 21.

[67] M. Schatzberg écrit que l'étude de la culture politique comprend « *works of novelists, dramatists, poets, musicians, journalists, theologians, philosophers, social scientists, proverbs, fables and oral literature* ». *M. Schatzberg, « Power, Legitimacy and "Democratisation" in Africa* », *Africa*, 63 (4), 1993, p. 445.

[68] Les chansons citées et utilisées dans cette section ont été collectées sur le terrain et retranscrites par mes soins, à l'exception des textes des chansons de Vivi l'internationale et d'Oscar Kidjo (1991) mentionnés dans B. Lalinon Gbado, *En route vers la liberté*, tome 2, op. cit., pp. 95-96.

[69] Denis-Constant Martin, « Cherchez le peuple... Culture populaire et politique », *Critique internationale*, n° 7, avril 2000, p. 179.

[70] Arlette Farge, « Ville désolée et subie, ville inventée, XVIIIe siècle », *Journal des anthropologues*, n° 61-62, 1995, p. 89.

transition politique est en cours. La seconde chanson a été réalisée par une ONG, Inclure, dans le cadre de la préparation des élections législatives de 1995. Intitulé *Nous sommes les mêmes*, il s'agit d'une œuvre à vocation pédagogique, largement diffusée à la radio, dont des cassettes ont été distribuées dans les espaces collectifs, comme, les buvettes, les maquis et les boîtes[71].

Dans sa chanson, O. Kidjo célèbre l'avènement d'un nouveau régime. Il y est question d'« *un nouveau jour* », d'« *un nouveau départ* », de la fin d'« *un long calvaire* ». Le ton reste prudent et interrogatif ; nous sommes en 1991 et les changements démocratiques en cours apparaissent alors fragiles et réversibles :

« Mon pays a besoin d'exister
Le Bénin a besoin de s'affirmer
Aujourd'hui doit être un nouveau jour
Un nouveau départ pour nous tous ».
« Peut-on aujourd'hui espérer ?
Peut-on aujourd'hui dire ?
Peut-on aujourd'hui affirmer ?
Que notre long calvaire est fini ?
Dois-je déjà chanter la liberté ?
L'égalité la dignité retrouvée ?
Ou alors dois-je vivre l'incertitude,
Miné par la peur ? »[72].

Prenant acte des évolutions advenues, *Nous sommes les mêmes* célèbre les vertus associées, ou supposées telles, à la démocratie, en particulier les valeurs de tolérance et de non-violence :

« L'élection d'un homme à la tête du pays
ne doit pas être l'objet de violence (..)
La violence est l'arme des faibles
Elle conduit à la guerre, à la misère
pour le bonheur des futures générations
recherchons le bien de la nation
le droit à la différence dans l'union
le vote dans la tolérance et sans passion »[73].

---

[71] *Nous sommes les mêmes*, chanson conçue et réalisée par l'ONG Inclure à l'occasion des élections de 1995 et 1996. La chanson est interprétée successivement en plusieurs langues nationales sur une même cassette par N. Adjovi, J. Bizengor, A. Zenabou, B. d'Almeida, R. Tchando, Z. Mawla et I. de Souza
[72] Refrain et 1er couplet, Oscar Kidjo, 1991.
[73] *Nous sommes les mêmes*, extrait du 1er couplet, intégralité du 4ième couplet.

A travers cette chanson, on cherche aussi à mobiliser la participation citoyenne des Béninois, en diffusant une représentation du « bon » comportement attendu de l'électeur, une attitude non violente et tolérante, rejetant la haine :

« *La démocratie, c'est l'alternance*
quelle que soit ton appartenance
œuvre pour que vive, pour que vive le Bénin
oublie la haine et construit demain »[74].

On relève dans ces textes de fréquentes mises en garde contre les risques de « régionalisme » ou de « tribalisme », qui apparaissent comme les principaux dangers. En conséquence, des appels à l'unité nationale sont lancés :

« *Il faut aujourd'hui tout effacer*
Tous les stigmates du tribalisme
Nous ne devons jamais tomber
Dans le piège du régionalisme
Si tous les enfants de ce pays
Ensemble bouchaient la jarre trouée[75]
Nous pourrions nous tourner vers l'avenir
Heureux de l'Unité retrouvée »[76].

Ces plaidoyers répétés pour l'unité nationale font parfois appel à de grandes figures historiques, issues d'entités politiques pré-coloniales diverses :

« *Behanzin, Bio Guerra, Kaba, Toffa*
nous ont laissé un héritage
que nous devons à tout prix préserver
Le Bénin ne sera jamais divisé
ni par le tribalisme, ni par le régionalisme
Ensemble, ensemble, nous vaincrons le fatalisme »[77].

Peu importe ici, semble-t-il, que les royaumes de Danhomé et de Porto-Novo se soient longtemps combattus ou que Toffa ait signé un protectorat avec la France alors même que Béhanzin luttait énergiquement contre le colonisateur. Les voici tous deux réunis et convoqués comme symbole de l'unité nationale, avec Kaba et Bio Guerra, qui ont animé dans l'Atakora (Nord-est) et dans le Borgou (Nord-ouest) des révoltes locales anti-coloniales dites

---

[74] *Nous sommes les mêmes*, extrait 2ième couplet.
[75] La référence à la jarre trouée renvoie à une formule attribuée au roi danhoméen Guézo, qui régna de 1818 à 1858, « *si tous les fils du pays, par leurs doigts assemblés, venaient à boucher les trous de la jarre, le pays serait sauvé* ». La formule est régulièrement utilisée pour appeler à la mobilisation de tous et à l'unité nationale.
[76] 2ième couplet, Oscar Kidjo, 1991.
[77] *Nous sommes les mêmes*, 3ième couplet.

« primaires » dans les années 1910. Ces petits arrangements avec l'histoire semblent ici secondaires. L'essentiel, c'est de répéter - et de croire - que :

« *Nous sommes les mêmes, du Nord au Sud,*
tous frères et sœurs
Oui, nous sommes les mêmes, de l'Est à l'Ouest,
pour bâtir le Bénin nouveau »[78].

Ces chansons participent d'un processus de socialisation démocratique, par la promotion et la diffusion d'un certain nombre de valeurs. C'est évidemment le cas d'un texte comme *Nous sommes les mêmes*, qui a été réalisé dans une perspective d'éducation civique. Mais, cette chanson, comme celle d'O. Kidjo, comme d'autres, témoigne surtout des représentations associées à la démocratie (tolérance, non-violence, unité nationale, refus du « régionalisme » etc...) par les auteurs des textes. Ceux-ci sont des « *transmetteurs* », des « *commentateurs indigènes* », dont les discours doivent être pris en considération, comme ceux des acteurs politiques et des citoyens, car, précise Denis-Constant Martin, « *tous ces récits font prendre la mesure de perceptions, d'entendements, de manières d'exprimer le politique dont la connaissance est indispensable pour donner du relief, de la couleur, de la vie aux paroles des acteurs premiers et des citoyens* »[79].

- Des chansons comme vecteurs de diffusion d'un imaginaire religieux

Parmi ces chansons qui abordent directement les transformations politiques, certaines comportent des références religieuses, des interpellations divines, témoignant de la prégnance d'une lecture religieuse des événements politiques. Dans le contexte particulièrement tendu de l'année 1991, Vivi l'internationale compose un texte qui développe d'abord une compréhension de la réussite de la Conférence nationale en termes d'intervention divine, reprenant ainsi une représentation des événements largement partagée :

« *A genoux devant toi,*
Je t'implore, ô mon Dieu
Je suis sur mes genoux
Et je t'implore ô Maître de la vie.
Tu as beaucoup fait pour nous
A la Conférence nationale, à travers
Monseigneur de Souza
Seigneur Jésus, pour les prodiges

[78] *Nous sommes les mêmes*, refrain.
[79] D.-C. Martin, « A la quête des OPNI. Comment traiter de l'invention du politique ? », art. cit., p. 799.

Que tu as accomplis pour notre nation
Nous te rendons grâce ».

Puis, c'est encore à l'aide et à la bénédiction divine qu'en appelle l'artiste, face aux risques qui menaceraient le pays en cette période électorale. Ces risques ne sont pas définis clairement dans la chanson :

« *Vois la calamité qui s'annonce*
Le Bénin est mon pays !
Vois la fatalité qui nous menace
Le Bénin est notre pays !
Ne permets pas que les mouches
S'amoncèlent sur les restes du pays
N'est-ce pas là, qui pointe ce qui
S'est passé en Angola ? Au Mozambique ?
Pitié épargne-nous
Je pressens là le drame somalien
Pitié épargne-nous
Je vois à l'horizon le drame libérien
Pitié épargne-nous ».

Le dernier couplet commence par une interpellation, « *Et vous !* », qui semble d'abord s'adresser aux acteurs politiques, rejetant finalement sur eux la responsabilité de ce qui pourrait advenir :

« *Et vous ! Ne gâchez donc pas tout*
Ne permettez pas que ce pays sombre
Que les mères soient désolées
Que l'avenir de nos enfants soit abîmé
Nos lendemains malheureux »[80].

Cette chanson de Vivi l'Internationale, de son vrai nom Victorine Agbato, fut très souvent diffusée à la télévision nationale, sous forme de clip filmé, pendant les périodes préélectorales.

Cette relation entre avènement de la démocratie et intervention divine se retrouve dans la célèbre chanson de Nel Oliver au titre évocateur, *Démocratie*. L'artiste en appelle lui aussi directement à Dieu :

« *S'il te plait, Dieu, ne laisse plus jamais*
souffrir ton peuple

[80] Chanson de Vivi l'Internationale, 1991.

Seigneur, seigneur Jésus
Change l'esprit des chefs d'États
Plus de dictateur, plus de ségrégation, plus d'oppression
La démocratie est tout ce dont nous avons besoin »[81].

Ces chansons témoignent de la force d'une vision associant étroitement la réussite de la transition et les transformations démocratiques à des références religieuses. Elles constituent à la fois la manifestation d'un imaginaire et un vecteur de sa diffusion.

Jusqu'à présent, j'ai évoqué des chansons profanes. Il existe aussi tout un secteur de musiques et de chansons religieuses contemporaines, en particulier dans l'univers évangélique. De nombreuses Églises possèdent leur chorale et leurs groupes musicaux. D'autres chanteurs, indépendants de toute structure religieuse, participent à des animations dans différents mouvements chrétiens ainsi qu'à de grands concerts. Leurs cassettes ne sont pas seulement en vente dans les lieux de culte, mais aussi sur les étalages des boutiques, les étals des marchés ou par les vendeurs ambulants. Parmi ces chanteurs, deux connaissent un grand succès dans le milieu chrétien : Raoul Adamon, un ancien directeur général d'une entreprise publique, « *né de nouveau* », ex-président au Bénin de la Communauté internationale des hommes d'affaires du plein évangile, accompagné par « *les Etoiles du Seigneur* », et John Migan qui se produit avec les musiciens du groupe « *Un peuple acquis* ». Entre louanges et prières, la situation du Bénin est aussi évoquée.

Raoul Adamon est la vedette d'un grand concert spirituel moderne organisé au Hall des Arts de Cotonou le 31 juillet 1997, la veille de la fête nationale. Dans une salle faiblement remplie le chanteur évoque cette coïncidence de date avec la célébration de l'Indépendance. Il explique alors qu'il va débuter son récital par une chanson intitulée *le Bénin sera sauvé*. C'est que, comme il le précise, « *Dieu aime tellement le Bénin, malgré ce que nous en faisons* ». Il entonne alors le chant :

« *Le Bénin sera sauvé, alléluia...*
Au nom du Seigneur Jésus-christ, alléluia...
L'Atlantique sera sauvé, alléluia...
Au nom du seigneur Jésus-christ, alléluia... »

Le même refrain est repris en citant successivement tous les départements du pays.

[81] *Démocratie*, texte (en anglais et en fon), musique et interprétation de Nel Oliver, Nel Oliver Production, 1998.

Des chants chrétiens qui en appellent à la bénédiction divine pour « *sauver le Bénin* », des chansons profanes qui célèbrent la démocratie en l'associant à des images et à des interventions elles-aussi divines : chansons religieuses et profanes semblent se faire écho. Elles diffusent des représentations proches, témoignent que le religieux est bien un répertoire privilégié de l'énonciation du politique. Mais, alors que la diffusion des œuvres de R. Adamon ou de J. Migan reste tout de même limitée au cercle des fidèles des mouvements chrétiens, les chansons de Vivi l'internationale ou, surtout, de Nel Oliver touchent un public beaucoup plus large.

Cet imaginaire qui emprunte les voies du miraculeux, de l'intervention divine va revêtir une dimension chrétienne de plus en plus évidente. Il est d'abord porté par des acteurs (prêtres, pasteurs, chanteurs) engagés dans des mouvements chrétiens. Avec les chansons, on perçoit l'importance de la fonction de symbolisation et de socialisation de l'imaginaire. La campagne électorale est l'un des moments où celui-ci est le plus à même de se matérialiser.

2) La matérialisation et l'évolution de cet imaginaire : l'élection présidentielle de 1996

La campagne électorale en 1996 s'est déroulée dans une ambiance à la fois festive et passionnelle[82], mais aussi tendue et menaçante[83]. Des cortèges de jeunes, vêtus de T-shirt et tenant des affiches dans leurs mains à l'effigie de leur candidat, parcouraient, en musique, la ville. Des voitures recouvertes d'affiches sillonnaient aussi les voies, allant jusque dans les *von* les plus reculés. De nombreux *zémidjian*, monnayant leurs services, participaient à de fréquents défilés en l'honneur d'un candidat. Les meetings se déroulaient dans une ambiance de fête, avec des animations musicales. L'intensité des discussions politiques dans les buvettes ou les maquis, dans les taxis collectifs, était observable. La participation électorale élevée confirma cette impression de fort intérêt de la population pour ce scrutin. La mobilisation de la société civile fut importante[84], en particulier autour du Réseau béninois des ONG pour des élections pacifiques et transparentes, qui procéda à un décompte parallèle des voix. Dans le même temps, des rumeurs de fraudes massives, de complots, voire de tentatives d'assassinat ou même de coup d'État circulaient, répandues par les journaux, les tracts, les

[82] Pierre Ansart rappelle que « *c'est bien durant les périodes électorales que les émotions politiques sont avivées, proclamées, portées à leur paroxysme et où l'on peut suivre au mieux leur rôle dans le déroulement de la vie politique* ». Pierre Ansart, *La gestion des passions politiques*, Lausanne, L'âge d'homme, 1983, p. 191.
[83] Dans un ouvrage précis, Emmanuel Adjovi rend bien compte de ce climat. E. Adjovi, *Une élection libre en Afrique. La présidentielle du Bénin (1996)*, op. cit.
[84] Emmanuel Adjovi, relevant le rôle de la société civile lors de cette élection, estime qu'elle « *assagit* » la classe politique. Ibid., p. 72.

acteurs politiques eux-mêmes. Les frontières fermées, les forces de police et l'armée sur le qui vive, le second tour, surtout, se déroula dans une atmosphère incertaine. Les résultats définitifs se firent attendre et ne furent pas acceptés immédiatement par le vaincu.

L'imaginaire politico-religieux né avec la Conférence nationale, diffusé, entre autres, par un ensemble de chansons, cette croyance partagée au miracle politique, cette représentation du changement politique construite autour de références essentiellement religieuses, se matérialisa durant la campagne. Car, si les représentations sociales sont des « *objets socialement construits* », elles « *participent en retour à la constitution du social qui les a produit* »[85]. On vit également apparaître, en particulier avec l'un des candidats, M. Kérékou, un imaginaire plus spécifiquement chrétien, à partir de l'utilisation de références bibliques. Pour repérer cet imaginaire et ses transformations, je vais m'intéresser à deux composantes fortes de la campagne électorale : les tracts et les meetings[86]. Les premiers, souvent anonymes, donnent à voir les non-dits, la trame souterraine de la campagne, la scène politique officieuse[87]. Les seconds constituent au contraire un moment fort de la scène politique officielle, lieu privilégié d'émotion et d'expression des passions politiques.

- Les tracts

L'étude détaillée de tracts collectés durant cette campagne présidentielle, plus particulièrement entre les deux tours du scrutin, s'avère doublement instructive[88]. D'abord, parce que ces documents témoignent de la virulence des affrontements politiques, des mises en cause publique des personnalités, bien loin de l'image d'une « *démocratie apaisée* ». Ensuite, parce que si le religieux n'occupe qu'une position assez marginale dans l'argumentaire de ces tracts, il n'en demeure pas moins quelques fois mobilisé à des fins partisanes.

---

[85] Pierre Mannoni, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1998, p. 120.

[86] Les bulletins de vote des candidats et les logos des partis témoignent aussi de la symbolique utilisée : l'image de la renaissance ou de la résurrection sur le bulletin de N. Soglo, le soleil se lève au loin, ses rayons éclairent une carte du Bénin dessinée au premier plan, au centre de laquelle se dégage le visage du candidat, l'utilisation de la figure de l'arc-en-ciel par le PRD et A. Houngbédgi, etc...

[87] Dans son étude sur l'élection présidentielle de 1992 au Congo, Fabrice Weissman distingue « *la mobilisation manifeste* » de la « *campagne de l'ombre* », cette dernière renvoyant aux « *pratiques muettes, voire invisibles qui, pour rester dans l'ombre, n'en sont pas moins déterminantes* ». Fabrice Weissman, *Election présidentielle de 1992 au Congo. Entreprise politique et mobilisation électorale*, Bordeaux, CEAN, 1993, p. 6.

[88] J'ai recueilli, le plus souvent directement (lors de meetings ou de défilés dans les rues), parfois indirectement (ils ont alors été collectés par d'autres personnes qui me les ont remis), 23 tracts diffusés lors de cette campagne électorale. Il y aurait d'ailleurs toute une étude à effectuer sur les conditions de fabrication et de diffusion, mais aussi de collecte de ces documents. Au cours du meeting du Hall des Arts (voir supra) plusieurs tracts ont circulé, souvent en nombre réduit. Pour en avoir un exemplaire, il fallait en faire une copie dans les petites boutiques de photocopie. Celles-ci étaient prises d'assaut et il fallait attendre un certain moment. Les copies étaient ensuite revendues aux personnes intéressées par les heureux possesseurs de tracts originaux. Un petit commerce se mettait ainsi en place.

Tous les tracts sont rédigés uniquement en français. Ils se composent le plus souvent d'un simple texte, quelques fois accompagné d'une illustration, très rarement d'une photographie. Anonymes dans la plupart des cas, ils sont parfois revêtus de la signature d'un parti ou de la mention d'un groupe difficilement identifiable.

C'est d'abord la violence des propos, la virulence de l'argumentaire qui ressort à la lecture de ces documents (« *lorsqu'un gouvernement en arrive à ce point là, il est disqualifié, en quoi est-il donc différent du nazisme ?* »[89]). La lutte politique y apparaît âpre et tous les coups semblent permis, par exemple, mettre dans la bouche d'un adversaire, un propos qu'il n'a jamais tenu. Un tract fait ainsi dire à M. Kérékou : « *Je sais conserver mon pouvoir. Il suffira de liquider physiquement quelques opposants comme ce fut le cas au Togo et au Zaïre* »[90]. Les tracts n'ont pas comme objectif de défendre un candidat ou un programme mais, au contraire, d'attaquer un adversaire, souvent sur un plan personnel, de le déstabiliser, de lui enlever tout crédit. A quelques exceptions près, les tracts émanant de partis politiques clairement identifiés proposent un argumentaire cohérent et solide, ils ne permettent pas une confrontation d'idées ou de propositions. Ils font ressortir des arguments absents du débat politique officiel, comme les considérations régionalistes par exemple. « *Il semblerait que l'histoire nous échappe. Tado origine des peuples Adja, Houéda, Fon et Goun. Unissons-nous pour sauver le peuple béninois* » lit-on dans un de ces tracts[91]. Un autre exacerbe les rivalités régionalistes, en mettant cette phrase dans la bouche de M. Kérékou : « *je n'ai aucune confiance en l'homme du Sud et une fois au pouvoir je me vengerai de ces sudistes qui m'ont arraché le pouvoir* ». Alors, se demandent les auteurs du tract, « *n'est-il pas temps que tout le Sud soutienne désormais un seul candidat ?* »[92].

Les mises en cause sont fréquentes et ne portent pas principalement sur le bilan ou le programme politique du concurrent, mais sur sa personnalité, dont toutes les facettes sont évoquées, y compris les plus intimes. Un tract intitulé *De qui a besoin le peuple ?* propose un comparatif des quatre principaux candidats, tout à la gloire de N. Soglo. Les rubriques successives sont intitulées « *gestion* », « *ambition* », « *niveau intellectuel et profession* », « *attitude* » (M. Kérékou est présenté comme « *brouillon, écarquille les yeux tout rouge donnant l'impression d'être sous l'effet d'un stimulant* », B. Amoussou comme « *flegmat [sic], rusé, peu convaincant* », A. Houngbédji comme « *inconstant, hésitant, manque*

[89] « Au secours Kérékou ! Noubiyoyo soutenu par Soglo menace. Danger de mort ! », tract signé du Groupe des anciens dissidents de l'UTR, Cotonou, mars 1996.
[90] Tract sans titre, signé du Comité de coordination de la jeunesse du PSD, diffusé entre les deux tours, Cotonou, mars 1996.
[91] « Réveillons nous », tract anonyme, Cotonou, mars 1996.
[92] Tract sans titre, signé du Comité de coordination de la jeunesse du PSD, Cotonou, mars 1996.

d'initiative, accapareur » alors que N. Soglo est « *calme, serein, pondéré, aborde les problèmes avec compétence et aisance* ») et, tout en haut du tract, « *situation matrimoniale* » (M. Kérékou apparaît comme un « *célibataire endurci, polygame invétéré, fait usage du pouvoir et de l'argent pour détourner les jeunes filles élèves* », A. Houngbédji est « *instable, remarié pour la circonstance, rend cocu ses parents et proches collaborateurs* », B. Amoussou « *marié et remarié, discret et hypocrite dans ses multiples envolés extra-conjugaux* » alors que N. Soglo est « *marié monogame, père de deux enfants* »)[93]. Un autre tract, hostile à A. Houngbédji, précise que « *ce qui s'est passé entre toi, ton frère et ta femme ne regarde pas le peuple béninois. Il semblerait que chez vous la trahison soit le maître mot de toutes vos actions* »[94].

Une autre technique consiste à ressortir d'anciennes affaires pour déstabiliser un adversaire ou montrer l'incohérence de son comportement. Après le ralliement pour le second tour d'A. Houngbédji à M. Kérékou, c'est la une de *Daho-Express* du 7 mars 1975, « *Quand la vérité éclate, les menteurs se sauvent, la révolution triomphera* », qui est diffusée. Arrêté pour complot contre le régime de M. Kérékou, l'avocat A. Houngbédji s'était à l'époque évadé de prison, avant de trouver refuge à l'étranger.

Ces tracts témoignent aussi d'un climat emprunt de rumeurs (Cissé, l'ancien marabout de M. Kérékou, condamné à 10 ans de prison en 1991, « *a donné 3 milliards pour la campagne de son grand camarade de lutte. Celui-ci lui a promis qu'une fois au pouvoir sa première action sera de sortir son vieil ami de prison* »[95]), où il est question de complots (la thématique du complot international a été particulièrement développée par les partisans de N. Soglo, un tract affirme qu'« *une puissance étrangère et des pays voisins ont cru acheter le peuple béninois et faire échec à sa démocratie* »[96]), de machinations en préparation, de réunions secrètes (évoquant la constitution d'une milice, un tract prétend, que « *lors d'une réunion organisée chez Désiré Vieyra en compagnie du ministre de l'Intérieur Alabi Gbegan et dont compte rendu a été fait à Soglo, il fut décidé pour contenir les opposants pendant la campagne électorale d'armer de fusils à lunettes, de stylos à rayon X, de pistolets silencieux ces dangereux miliciens* »[97]), de vérités cachées (« *Nous ne disons rien jusqu'à présent mais*

---

[93] « De qui a besoin le peuple ? », tract signé du Front uni des élèves et étudiants pour la réélection du président Soglo (FUEERPS), Cotonou, mars 1996.
[94] « Lettre ouverte à Adrien Houngbédji », tract signé Le comité de vigilance, diffusé avant le 2nd tour, Cotonou, mars 1996.
[95] « Et revoilà Cissé Amadou Djin le diable pour nous narguer », tract anonyme, Cotonou, mars 1996.
[96] « Le complot international échoue et la démocratie triomphe », tract anonyme, diffusé entre le 2nd tour et la proclamation officielle des résultats, Cotonou, mars 1996. La puissance étrangère incriminée ici est la France.
[97] « Au secours Kérékou ! Noubiyoyo soutenu par Soglo menace. Danger de mort ! », tract signé du Groupe des anciens dissidents de l'UTR, Cotonou, mars 1996. Noubiyoyo, présenté comme un bandit, est accusé de diriger

nous savons bien des choses. C'est ce respect traditionnel qui nous a jusqu'à présent imposé ce respect et ce silence. Mais si "trop c'est trop", nous passerons outre ce respect et ferons éclater la vérité au grand jour »[98]). Des manipulations supposées sont dénoncées, des adversaires sont accusés d'avoir procédé à des fraudes massives[99], de vouloir truquer les résultats[100]. Des chiffres, souvent incontrôlables, sont fournis, des actes invérifiables portés sur la place publique, des citations sujettes à caution retranscrites.

Beaucoup de ces documents sont d'ailleurs des manipulations, les signatures doivent être prises avec prudence[101]. Un tract contestant l'appel d'A. Houngbédji à voter pour M. Kérékou au second tour est signé d'une mystérieuse « *équipe de contestation du PRD* »[102]. Un autre, sans titre, portant la mention du « *comité de coordination de la jeunesse du PSD* », et diffusé après que le leader de ce parti, B. Amoussou, se fût également désisté en faveur de M. Kérékou, s'en prend violemment à ce dernier[103]. A l'inverse, un « *groupe des anciens dissidents de l'UTR* », l'Union pour le triomphe du Renouveau, la coalition ayant soutenu N. Soglo en 1991, appelle à voter pour M. Kérékou, car « *toute la vie du régime de Soglo n'a été que parjure* »[104] et « *les défenseurs de la paix branche de la Renaissance du Bénin révoltée contre Soglo et son équipe* » signe une « *alerte au peuple béninois* » hostile au chef de l'État sortant[105].

---

les services de sécurité du candidat N. Soglo, par l'intermédiaire d'une société de vigiles, baptisée Ouégbadja, qu'il a créé.

[98] « Lettre ouverte à Mgr de Souza », tract anonyme, Cotonou, mars 1996.

[99] *« A Porto-Novo, M. Albert Tévoédjré a été surpris en flagrant délit de fraude électorale en distribuant de l'argent aux électeurs avec des consignes de vote favorables à Mathieu Kérékou ». « Quelques cas de fraudes orchestrées par les partisans du général », tract anonyme, diffusé entre le 2d tour et la proclamation officielle des résultats, Cotonou, mars 1996. Autre exemple, un tract sans titre, signé « le comité de coordination de la jeunesse du PSD* », diffusé entre les deux tours, affirme que dans le Nord, au 1er tour, « *des mineurs, des malades, des togolais, des nigériens et même des cadavres ont voté* ».

[100] « *Nous savons que Kérékou, Amoussou, Adjovi, Houngbédji et autres ont pris des contacts avec la cour constitutionnelle dont la plupart des membres sont achetés, dans le sens de recruter des informaticiens en vue de truquer les résultats par des invalidations et des annulations des bulletins de vote de Soglo* ». « Non au truquage des élections par la Cour constitutionnelle », tract anonyme diffusé entre le 2d tour et la proclamation officielle des résultats, Cotonou, mars 1996.

[101] Dans son étude sur les tracts et la démocratisation au Niger, A. Niandou Souley, observant le grand nombre de documents anonymes, avait relevé la dimension stratégique de ces tracts devenus une « *ressource à tranchants multiples et à manipulations diverses », un « instrument stratégique de la compétition politique* ». A. Niandou Souley, « Tracts et démocratisation au Niger », *Année africaine 1991*, Bordeaux, CEAN, 1991, pp. 431-443.

[102] « *Désolidarisons-nous de notre président Houngbédgi et de sa bande d'hommes d'affaires à la solde de la France, avides de pouvoir et d'argent (...) Durant sa campagne, le président du PRD nous a ridiculisés avec ses propos démagogiques et mensongers* ». « Aux camarades du PRD », tract signé Pour l'équipe de contestation du PRD, diffusé entre les deux tours, Cotonou, mars 1996.

[103] Tract sans titre, signé du comité de coordination de la jeunesse du PSD, diffusé entre les deux tours, Cotonou, mars 1996.

[104] « Au secours Kérékou ! Noubiyoyo soutenu par Soglo menace. Danger de mort ! », tract signé du Groupe des anciens dissidents de l'UTR, Cotonou, mars 1996.

[105] « Alerte au peuple béninois », tract signé par « *les défenseurs de la paix branche de la renaissance du Bénin révoltée contre Soglo et son équipe* », diffusé après le 2nd tour, Cotonou, mars 1996.

La thématique de la mort est présente dans plusieurs tracts. Tout un imaginaire fait d'annonce de mort, d'enterrement, de cercueil, de cérémonie mortuaire est mobilisé. Un « *Comité de vigilance* », dans une lettre ouverte à A. Houngbédji, lui annonce que « *Kérékou a déjà programmé ta mort. Il te laissera quelques jours pour jouir de ce pouvoir que tu cherches désespérément depuis des années (..) Sous le couvert d'un coup d'État manqué, Kérékou va simplement te faire assassiner toi, ton fils et tous tes ministres dans son gouvernement (...) La date est déjà arrêtée, Adrien tu as exactement 8 mois et 2 semaines pour jouir de tes 4 milliards* »[106]. Mort physique annoncée, mais aussi mort symbolique, représentée et mise en scène. En bas d'un tract hostile à l'ancien dictateur, un cercueil est dessiné, avec la mention « *Adieu Kérékou* » et des caméléons représentés dessus : « *Que la terre te soit légère avec tes caméléons* » est-il mentionné[107]. Un autre reproduit un avis de décès de N. Soglo, identique aux annonces traditionnelles, et le programme précis de ses obsèques[108].

Une virulence des propos, des attaques personnelles, des dénonciations publiques, des complots, des menaces de mort[109] : on est là bien loin d'un climat apaisé, d'une démocratie pacifiée et consensuelle, mais aussi, a priori, de principes religieux.

Si l'argumentaire religieux n'apparaît pas comme central dans ces documents, il est cependant utilisé parfois directement. Un tract « *Comparaison peut donner raison* », mettant en parallèle cette fois les seuls mérites des candidats Kérékou et Soglo, toujours dans une orientation favorable à ce dernier, compare leur croyance et leur pratique religieuse. Concernant, M. Kérékou : « *séparé de son marabout il proclame qu'il est devenu chrétien. "Le tigre ne proclame pas sa tigritude"*[110]*. Il existe bien une différence entre la foi et la profession de foi. Suffit-il de brandir la bible pour que Jésus nous habite ?* ». N. Soglo est

---

[106] « Lettre ouverte à Adrien Houngbedji », tract signé le comité de vigilance. Les 4 milliards font référence à la somme qu'aurait reçue A. Houngbédji en échange de son appel à voter pour M. Kérékou.

[107] « Réveillons nous », tract anonyme, Cotonou, mars 1996. Voir la reproduction de ce tract en annexe. J'ai eu connaissance de deux enterrements symboliques qui se seraient effectivement produits. A Porto-Novo, des jeunes auraient loué un corbillard et un cercueil jusqu'au cimetière pour représenter l'enterrement de N. Soglo. Le même événement se serait déroulé à Abomey, avec l'ancien président Justin Ahomadegbé, pour le punir de son refus de soutenir le candidat « *de la région* », N. Soglo.

[108] Tract sans titre et anonyme, diffusé après le second tour, Cotonou, mars 1996.

[109] L'observation d'A. Niandou Souley selon lequel « *au fur et à mesure que la démocratisation va s'enraciner sociologiquement, et que la transparence va s'imposer, le tract perdra un peu de sa valeur symbolique, dissuasive, persuasive ou contraignante, et donc de son instrumentalité originelle* » ne se vérifie pas pour le Bénin. Les tracts n'ont cependant plus la même fonction de contestation que lorsqu'il était impossible de parler publiquement et qu'il constituait alors un instrument central de délégitimation du pouvoir. A. Niandou Souley, « Tracts et démocratisation au Niger », art. cit., p. 442.

[110] Allusion à la célèbre formule de C. Achebe, critiquant la notion de négritude développée par L. S. Senghor.

simplement présenté comme « *catholique fervent* »[111]. Au plus fort de la crise, alors que N. Soglo n'a pas encore reconnu sa défaite, un tract tente de mobiliser l'imaginaire religieux de chaque électeur : « *je sais que la nature t'a doté d'une arme unique au monde quant à son efficacité : la prière. Alors "réarme toi de plus belle" pour dissuader à jamais celui qui par son comportement s'avoue aujourd'hui plus que ton ennemi* »[112]. Le tract, évoqué ci-dessus, présentant la défaite de N. Soglo sous la forme d'un avis traditionnel de décès - « *les familles parentes, alliées et amies ont la profonde douleur de vous annoncer le décès tragique de leur cher et regretté...* » - annonce sur un mode humoristique les cérémonies religieuses liées aux obsèques du défunt : « *mercredi 03 avril 1996 : Veillée de prières et de chants à l'Église Magouilles sans succès par la chorale "privatisation". Jeudi 04 avril 1996 : 10 heures : Chapelle ardente à l'Assemblée nationale à Porto-Novo, 16 heures : Inhumation au cimetière de la dévaluation du Franc CFA après messe corps présent par Monseigneur Kekereke*[113] *en l'Église de l'Unité nationale au Palais des gouverneurs à Porto-Novo ; samedi 06 avril 1996 : Messe de huitaine en l'Église fosses et pavés pour la privatisation des sociétés d'État* »[114]. Le traitement est certes ici ironique, mais en calquant le texte précisément sur les formulations utilisées et les cérémonies programmées lors d'un décès (veillées de prières, messe de huitaine...), ce document renvoie à toute une symbolique de la mort, de l'inhumation, et du rituel, ici chrétien, des obsèques. L'utilisation de la symbolique de la mort et du rituel chrétien de l'enterrement, malgré le ton apparemment léger du tract, en font un document qui témoigne surtout de la dureté de l'affrontement politique.

Un tract, intitulé « *Soglo a oublié Dieu or tout le monde ne peut pas être vodounsi !* », s'avère particulièrement intéressant et mérite une analyse plus approfondie[115]. Signé d'une mystérieuse Association des Chrétiens d'Afrique et consacré presque exclusivement à des considérations religieuses, il s'agit d'un réquisitoire contre l'attitude de N. Soglo à l'égard du culte *vodun* et d'un appel aux chrétiens à voter en faveur de M. Kérékou. Rappelant la guérison du chef de l'État en 1991, « *tout le monde avait prié et invoqué Dieu pour que cet homme retrouve santé et vigueur* », le document relève que « *sitôt guéri il tourna le dos à Dieu et vira progressivement vers le fétichisme et le Vodoun* ». Evoquant ensuite l'organisation du festival Ouidah 92, l'octroi d'un jour férié et la « *confiscation des médias*

[111] « Comparaison peut donner raison », tract signé du Front uni des élèves et étudiants pour la réélection du président Soglo (FUEERPS), Cotonou, mars 1996. Voir la reproduction de ce tract en annexe.
[112] « Alerte au peuple béninois », tract signé par « les défenseurs de la paix branche de la renaissance du Bénin révoltée contre Soglo et son équipe », Cotonou, mars 1996. Voir la reproduction de ce tract en annexe.
[113] Cri de ralliement des partisans de M. Kérékou.
[114] Tract sans titre et anonyme, Cotonou, mars 1996. Voir la reproduction de ce tract en annexe.
[115] « Soglo a oublié Dieu or tout le monde ne peut pas être vodounsi ! », tract signé de l'Association des chrétiens d'Afrique, Cotonou, mars 1996. Voir la reproduction de ce tract en annexe.

d'État au profit des chefs traditionnels du culte vodun », Soglo y est accusé d'avoir « *réveillé les choses inertes* » et de les utiliser « *à des fins aveuglantes de manipulation des consciences, dans le seul but de pérenniser au pouvoir [sic]*». Puis, le texte évoque des événements plus récents, comme un meeting de la Renaissance du Bénin au cours duquel un « *bœuf a été immolé et où certaines adeptes d'un culte vodun ont sans vergogne plongé la bouche dans le sang frais récitant des incantations et des louanges en l'honneur du chef de l'État* ». Des coïncidences - « *ou le signe d'un destin tragique ?* » est-il précisé dans le tract - sont aussi relevées. Un accident de la circulation sur la route d'Abomey qui aurait coûté la vie à la sœur et aux neveux de N. Soglo est expliqué par le fait que quelques semaines auparavant celui-ci avait reçu « *des pouvoirs maléfiques des chefs traditionnels* » au Nigeria. La présence de chefs « *fétichistes* » lors de la cérémonie d'ouverture du Sommet de la francophonie en décembre 1995 est mise en relation directe avec l'accident d'un avion de la Camair qui s'est écrasé à Douala « *après avoir quitté Cotonou dans une atmosphère lourde, négative et maléfique* ». Le tract précise ensuite que « *beaucoup de chrétiens désemparés devant cette démesure de Soglo Nicéphore s'en remettent à Dieu* », pour finalement conclure, après deux citations bibliques (« *"on reconnaît un arbre par la qualité des fruits qu'il porte. Un bon arbre ne peut porter de mauvais fruits et un mauvais de bons fruits. Tout arbre qui ne porte de bon fruit sera coupé et jeté au feu". Matthieu 7 : 17-20* ») que, comme « *Nicéphore a trahi et humilié il ne mérite plus notre confiance. Changeons le dans la paix et la prière, remplaçons le par Kérékou qui a retrouvé le chemin de Jésus* ».

L'argumentaire et la composition de ce tract me paraissent justifier cette lecture précise. Il traite d'abord uniquement de considérations religieuses, ce qui est assez rare : la politique mise en œuvre dans ce domaine par N. Soglo, les croyances et les pratiques supposées de celui-ci. Il oppose N. Soglo et M. Kérékou sur ce seul terrain, dans une perspective manichéenne : la magie, le fétichisme et l'occulte d'un côté, « *le chemin de Jésus* » de l'autre. Pour ce faire, il mobilise un double imaginaire, relevant d'une part de l'occulte, d'autre part de l'univers chrétien. Il témoigne ainsi de la force de ces représentations et de leur utilisation en politique. Les allusions à l'accident de la circulation de proches parents de N. Soglo et à la catastrophe aérienne de Douala relèvent d'ailleurs plus de l'univers magique et sorcellaire que du *vodun*, mais les rédacteurs du tract semblent vouloir assimiler ces deux phénomènes. En intégrant des représentations traditionnelles à leur argumentaire, ils admettent paradoxalement leur véracité et contribuent à leur diffusion, tout en leur opposant la vérité chrétienne. Le crash de l'avion de la Camair a d'ailleurs donné lieu au Cameroun à différentes interprétations relevant également de l'occulte et mettant en œuvre

tout un imaginaire[116]. Ce document se révèle aussi important parce qu'il rend compte d'une évolution majeure. Pour la première fois on observe un groupe se revendiquant comme chrétien prendre clairement position dans une campagne électorale à moins, car on ne peut pas exclure que la signature soit fausse, qu'il s'agisse de l'œuvre de partisans de M. Kérékou ayant construit tout un argumentaire autour du religieux. Dans un cas comme dans l'autre, c'est une lecture spécifiquement chrétienne qui est développée, mise en avant, utilisée dans le combat électoral. Chrétienne mais pas catholique. Le ton est virulent et le tract fait référence aux « *associations évangéliques [qui] ont toutes les difficultés du monde à faire passer leur communiqué dans les organes de presse d'État* ». Il s'agit d'une des premières manifestations du surgissement d'un discours spécifiquement évangélique dans le débat politique.

Alors que les tracts favorables à N. Soglo mettent en avant ses compétences et la réussite de son action au pouvoir depuis 1991, les partisans de M. Kérékou insistent peu sur l'action politique passée de leur candidat, même si certains essaient de réhabiliter le régime révolutionnaire. En revanche, ils contribuent à diffuser une image nouvelle du personnage, celle de l'homme humble et du pécheur repenti. Cette représentation contribua à réhabiliter l'ancien dictateur et facilita son retour au pouvoir. Ici, on relève qu'« *avec humilité, il a demandé pardon pour toutes les erreurs du passé et les souffrances que cela a entraînées pour tout le peuple. Il ne peut donc pas laisser faire de nouveau ce pour quoi il a demandé pardon* »[117]. Là, on insiste sur « *l'humilité et la patience sans limite du président Kérékou qui a su opposer un silence digne et responsable à toutes les provocations stériles dont il est l'objet* »[118]. On retrouve ici un discours qui n'est pas formulé explicitement en termes religieux, mais qui s'inspire largement de références chrétiennes[119].

Ces tracts électoraux traduisent une expression virulente des passions politiques, manifestent une certaine violence, mobilisent des représentations (comme l'argumentaire régionaliste ou l'imaginaire de la mort) qui n'apparaissent pas dans le débat politique

---

[116] Gilles Séraphin, « L'interprétation du crash du "Nyong" comme révélateur des tensions politiques et de l'imaginaire », *Politique africaine*, n° 66, juin 1997, pp. 121-126.

[117] « Pourquoi choisir le général Mathieu Kérékou », tract anonyme, Cotonou, mars 1996.

[118] « Notre réquisitoire et notre choix », tract signé de G. O. Abidjo, président du Mouvement des jeunes béliers du Parti Social-démocrate le Bélier (PDS-Bélier), Cotonou, mars 1996.

[119] Parmi « *les vingt raisons pour soutenir Mathieu Kérékou* », proposées par *L'Horizon*, on trouve celles-ci : « *1. Le président Kérékou est un homme humble et intègre, il est d'une probité exemplaire. Son silence pendant plus de 5 ans sans aucune injonction de quelque nature que ce soit, malgré les multiples attaques, provocations et injures dont il fait fréquemment l'objet de la part du régime Soglo, en est la parfaite illustration. 4. C'est un croyant fervent, qui sait demander pardon à son peuple et à Dieu ; il en a donné la preuve à la Conférence nationale* ». Firmin Noutaïs, « Les vingt raisons pour soutenir Mathieu Kérékou », *L'Horizon*, n° 31, 1-7 février 1996, p. 8.

officiel[120]. Des références religieuses sont parfois utilisées et, pour la première fois, on perçoit clairement l'influence d'un discours chrétien, qu'il s'agisse de dénigrer N. Soglo ou de présenter M. Kérékou sous un jour nouveau. Alors que les tracts constituent un mode d'action politique relativement souterrain, les meetings représentent au contraire un des moments clés de la fête électorale.

- Les meetings

Dans toute campagne électorale, les meetings constituent des moments forts, seuls lieux du contact direct, physique, entre les candidats et les électeurs. Ils activent aussi toute une symbolique, offrent une mise en scène - et en son - du politique, génèrent des échanges, qui s'avèrent inégalitaires, entre acteurs politiques et spectateurs[121]. Les discours qui y sont tenus, justement parce qu'ils sont prononcés dans cet espace précis, revêtent une dimension particulière. Organisés à Cotonou dans des lieux publics (stade, Palais des sports, Hall des arts) où se déroulent habituellement des manifestations sportives ou culturelles, ils témoignent largement de la dimension festive de la campagne électorale[122]. Le chant et la musique, traditionnelle comme moderne, y occupent une place importante. Des orchestres et des chorales participent à l'animation, les mêmes musiciens pouvant d'ailleurs passer d'un rassemblement à un autre, du soutien d'un candidat à un autre, en fonction de la demande et des rétributions. A l'entrée du stade « René Pleven » de Cotonou II, où se déroulait le 16 mars l'ultime meeting de M. Kérékou à la veille du second tour, en présence des candidats qui avaient appelé leurs électeurs à voter en faveur de l'ancien chef de l'État, c'est une foule nombreuse et joyeuse qui affluait et entrait lentement dans l'enceinte. Des véhicules bâchés et des camions recouverts d'affiches et de photos de M. Kérékou débarquant des grappes de partisans du général, revêtus de T-shirt à son effigie, des *zémidjian* mobilisés en nombre, eux

---

[120] Les slogans des candidats, par exemple, mettent en avant les qualités individuelles des leaders : « *La force du courage et le poids de l'expérience* » (M. Kérékou), « *Plus qu'un président, c'est un patriote* » (M. Kérékou), « *Il connaît le pays* » (B. Amoussou), ou sont orientés vers l'avenir : « *Avec sa nouvelle équipe, le Bénin progresse* » (M. Kérékou), « *L'assurance d'une vie meilleure* » (N. Soglo), « *Le Bénin avance, n'arrêtons pas le mouvement* » (N. Soglo).

[121] Le meeting « *est ce lieu très particulier d'organisation de l'espace où les corps, où les regards sont disposés pour converger sur l'estrade ; où le lieu exhaussé du pupitre suggère l'éminence de celui qui parle ; lieu de rassemblement où sont construits les face à face et les côte à côte, légitimant la docilité de l'écoute et freinant les échanges d'une rangée à l'autre. Lieu de rassemblement ordonné qui dessine les approbations et les objets de respect. Dans cet espace construit vont se dérouler des échanges spécifiques, des interactions déterminées entre l'orateur chargé d'expliquer et d'émouvoir et, d'autre part, le public invité seulement à manifester ses approbations et désapprobations, masse invitée à applaudir* ». Pierre Ansart, *La gestion des passions politiques*, op. cit. p. 22.

[122] Les meetings auxquels j'ai assisté en 1996 se sont tous déroulés à Cotonou. Dans des petites villes, les conditions d'organisation sont différentes. De même en ce qui concerne les langues utilisées : alors que les intervenants s'exprimaient presque uniquement en français à Cotonou, les langues nationales sont plus souvent employées en dehors des grandes agglomérations.

aussi parfois ensevelis sous les posters du « *candidat des candidats* », des curieux se pressant aux alentours du stade, des vendeuses d'eau et d'arachides s'installant aux endroits stratégiques. Quelques groupes musicaux s'affairaient, faisant patienter la foule avant l'arrivée dans le stade du cortège de véhicules amenant les intervenants. Lorsque M. Kérékou apparaît enfin, une ovation, mélange de cris et d'applaudissements, retentit depuis les gradins.

Mais, tout comme les tracts, les meetings peuvent aussi souligner la tension et l'âpreté de la lutte politique. C'est dans une atmosphère lourde que se déroule, le lendemain de la proclamation provisoire des résultats par la Cour constitutionnelle, le 25 mars, un meeting de N. Soglo au Hall des Arts. Une foule nombreuse prend d'assaut les tribunes, à la recherche de places de plus en plus rares, plusieurs centaines de personnes resteront à l'extérieur du bâtiment. Des bousculades pour un siège dégénèrent en mini affrontements, les esprits s'échauffent. « *Le peuple a trahi...* », « *Si on pouvait dire : "sortez vos cartes de la RB "... Ils ont voté Kérékou mais ils sont venus pour écouter !* » entend-t-on. Un speaker galvanise les partisans rassemblés : « *Soglo, dix ans !* », « *Soglo, au secours !* ». Installé en haut des tribunes bondées, je fus témoin d'une scène qui attestait de ce climat tendu. Un individu se glissant dans une rangée pleine est rejeté violemment. On commence à dire qu'il n'est pas de la Renaissance du Bénin et il est sommé de prouver son appartenance au parti présidentiel. Après avoir sorti sa carte de membre, les visages se décrispent, on le fait monter et tout le monde se sert pour lui laisser une petite place.

Enfin, au delà de la dimension festive et du climat de tension, qui peuvent paradoxalement tout à fait cohabiter, les meetings rendent également compte de la forte personnalisation du combat électoral pour l'accès à la Présidence de la République. La foule vient voir et entendre M. Kérékou ou N. Soglo, et non les autres acteurs politiques également présents. Attendant sagement l'arrivée de l'ancien dictateur à un meeting organisé en soirée place Lénine à Cotonou le 15 mars, les sympathisants et les curieux patientent avec la musique qui sort de la sono, un concours de danse (avec comme récompense des posters et des T-shirts) qui déclenche l'hilarité de l'assistance, et une intervention de Gatien Houngbédji. Lorsque celui-ci annonce finalement que M. Kérékou ne pourra pas venir - après une fausse alerte, un brouhaha et des « *il arrive, il arrive* » qui ont parcouru la foule - il suffit de quelques minutes pour que la place se vide. Un individu, visiblement très déçu, s'exclame devant moi : « *Général au diable !* », ce qui est assez cocasse, eu égard aux élans mystiques du candidat. Les meetings sont ainsi ces lieux de communion intense, fervente, ces moments d'échange entre le leader et ses sympathisants, où l'émotion et les affects sont mobilisés. Les métaphores religieuses sont souvent utilisées pour décrire le dispositif et le fonctionnement de

ces manifestations : communion donc, mais aussi grand-messe, cérémonie, liturgie politique... Plus encore, trois aspects de ces meetings, qui ont effectivement pris parfois l'allure de cérémonie religieuse, montrent qu'une symbolique et qu'un imaginaire emprunt de religieux sont fortement mobilisés : la mise en scène, les discours tenus et les chansons qui y sont diffusées.

C'est le 12 janvier 1996 que M. Kérékou met un terme à sa traversée du désert. Pendant près de cinq ans, depuis sa défaite électorale face à N. Soglo et son retrait du pouvoir, il a gardé un silence complet, ne s'exprimant pas une seule fois en public et n'intervenant pas dans le débat politique. Restant calfeutré dans la résidence administrative qu'il occupe à Cotonou, se rendant de temps en temps dans le Nord à Natitingou, il effectue quelques sorties publiques, toujours silencieuses, comme à l'occasion de la visite du Pape en février 1993, qui lui ont permis de tester sa popularité. Le lieu retenu pour effectuer sa rentrée politique, deux mois avant le premier tour n'est pas anodin. Le choix de l'hôtel PLM Aledjo a valeur de symbole, c'est là que s'est déroulée la Conférence nationale en 1990. Il s'agit pour M. Kérékou de se situer dans la lignée de la Conférence, de rappeler l'esprit de consensus, l'esprit miraculeux, qui régnait alors, pour mieux stigmatiser les « *dérives* » du pouvoir de N. Soglo, de mettre en avant le Kérékou qui acceptait la souveraineté et les résultats de ces assises, et non celui qui dirigea de manière autoritaire le régime pendant 17 ans. Il vient présenter son livre programme, *Préparer le Bénin du futur*, sans annoncer explicitement sa candidature à l'élection présidentielle, même s'il conclut son intervention de ces mots : « *nous étions en haut, nous sommes venus en bas, nous remonterons en haut* »[123]. Il n'apparaît ni en tenue « traditionnelle », ni en costume cravate à l'occidental, ni, bien sûr, en vêtement militaire, mais habillé avec une veste classique et une chemise blanche à col droit, ainsi qu'on le verra sur les affiches électorales quelques semaines plus tard[124]. Tel un pasteur en chaire, il se tient à la tribune, le regard intense, dans une mise en scène qui accentue l'image nouvelle, « *le Kérékou nouveau est arrivé* » comme il est proclamé sur des posters, qu'il entend

[123] Cette formulation renvoie à la symbolique du caméléon, utilisée par M. Kérékou, depuis son accession au pouvoir en 1972. Son bulletin de vote représente un caméléon grimpant dans un arbre inséré dans les frontières du Bénin, le visage du candidat apparaissant au sommet.

[124] Evoquant « *les symboliques vestimentaires du politique* », Jean-François Bayart note que « *le vêtement, à l'instar de tout répertoire culturel, est instrumentalisé par les acteurs politiques. Ces derniers l'utilisent pour émettre des messages d'autorité, de proximité ou de contestation, ou encore pour peaufiner leur style* ». J.-F. Bayart, *L'illusion identitaire*, op. cit., p. 200.

désormais donner de lui. Image nouvelle que les gestes, l'allure, les vêtements sont chargés de crédibiliser, par un travail de présentation de soi, par « *des jeux d'images et de rôles* »[125].

La cérémonie d'investiture qui se déroule le 4 avril après la victoire électorale de M. Kérékou, en présence de nombreux invités et pour la première fois depuis longtemps à Porto-Novo, dans l'enceinte de l'Assemblée nationale, a aussi pris des allures de croisade religieuse[126]. Retransmise en direct à la radio et à la télévision, elle a été marquée par l'oubli de l'expression « *mânes des ancêtres* » dans la formule de prestation de serment de M. Kérékou[127], et un discours de celui-ci au terme duquel il place son mandat « *sous le signe de la protection de Dieu* ». Cette manifestation obéit à un rituel très précis et s'apparente à une liturgie politique[128] : arrivée des invités (responsables politiques, chefs religieux et traditionnels, corps diplomatique...), des membres de la Cour constitutionnelle, du nouveau chef de l'État, proclamation des résultats, prestation de serment, coups de canon, remise du grand collier du grand maître de l'Ordre national du Bénin, discours d'Elisabeth Pognon, la présidente de la Cour constitutionnelle, hymne national, discours de M. Kérékou. Les représentants des différentes institutions et les personnalités invitées viennent ensuite saluer celui-ci un par un sur l'estrade. Chemise blanche, toujours sans cravate, il apparaît l'air absent et le regard ailleurs lorsque sont proclamés les résultats, avant de faire son discours, très en verve, de manière théâtralisée, avec d'amples gestes des mains et un regard de nouveau perçant.

C'est surtout en étudiant les discours tenus par M. Kérékou, mais aussi par d'autres candidats, que l'on perçoit la mobilisation d'un imaginaire religieux et l'apparition d'un nouveau langage politique, spécifiquement évangélique

Ce 12 janvier 1996, sortant de sa retraite politique, M. Kérékou surprend beaucoup de Béninois par les propos qu'il tient : les références à Dieu sont nombreuses, l'ensemble du discours est imprégné d'un langage chrétien inédit dans sa bouche. Après avoir rappelé que « *toute l'écriture a été inspirée de Dieu, et est utile pour enseigner, pour convaincre, pour corriger et pour instruire utilement afin que l'ordre de Dieu soit accompli* », il continue,

---

[125] Philippe Braud distingue cinq grandes catégories d « *objets* » autour desquels « *l'activité symbolique se déploie sur la scène politique* » : les mythes, les valeurs, les jeux d'images et de rôles, les liturgies, les objets matériels. Philippe Braud, *Le jardin des délices démocratiques. Pour une lecture psycho-affective des régimes pluralistes*, op. cit., p. 21.

[126] Ces éléments sont tirés du visionnage de la cassette vidéo de la cérémonie d'investiture, effectué en 1997 à Cotonou.

[127] Voir le chapitre 7. M. Kérékou sera contraint, par la Cour constitutionnelle, de refaire une prestation de serment le 6 avril.

[128] Claude Rivière, *Les liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988, 253 p.

brandissant le livre qu'il présente : « *ça, ce n'est pas la Bible. Mais celui qui a consigné ces réflexions dans ce petit ouvrage est une créature de Dieu* » [129]. Revenant sur le passé, il reconnaît : « *nous nous sommes rendu compte que l'homme, en tant qu'être, ne peut rien faire sans la protection de Dieu (...). Aujourd'hui, je vous parle en tant qu'homme nouveau. Car aujourd'hui, nous ne pouvons pas dire : "comptons sur nos propres forces"*[130]*. Nous avons fait la révolution en mettant Dieu de côté, et il nous a sanctionné. Nous lui rendons grâce* ». Ce nouveau langage puise dans des thématiques spécifiquement évangéliques, par exemple lorsque M. Kérékou affirme qu'actuellement, « *nous vivons dans un monde satanique, et le prince de ce monde est le démon* ». Il présente enfin ses vœux au peuple béninois, en en appelant à Dieu : « *de par sa surabondante grâce, que cette nouvelle année 1996 voit la nation béninoise toute entière faire l'expérience de son amour infini, de sa puissante protection, de sa paix qui surpasse toute intelligence et de sa prospérité dans tous les secteurs d'activité de la vie nationale. Il n'y a pas de vœu qui appartienne à l'être humain sans être béni par Dieu* ». De tels propos auraient pu être tenus par un pasteur au cours d'un office. Il ne s'agit donc pas seulement ici de l'utilisation dans un discours de références religieuses, du recours à des citations bibliques, ce à quoi beaucoup d'acteurs politiques se livrent, mais de la construction d'un langage religieux sur le politique, autour d'un principe directeur : Dieu qui a inspiré l'Ecriture, qui a fait le monde. Ce discours permet alors d'expliquer l'échec du régime révolutionnaire (par la mise de côté de Dieu), d'analyser la situation contemporaine (le monde satanique, les démons), de tracer des perspectives heureuses d'avenir (par la puissante grâce de Dieu). Il se propose de fournir une lecture complète, englobante du politique. La salle, acquise à la cause de l'ancien chef de l'État, est plutôt amusée de voir l'ancien marxiste rendre aujourd'hui grâce à Dieu dans son discours. Quelques ovations viennent saluer les points saillants de son intervention. Ce discours se nourrit de l'imaginaire politico-religieux des années 1990, tout en lui donnant une connotation spécifique.

De nouveau, lors de son dernier grand meeting à la veille du second tour, le 16 mars, M. Kérékou prononce un discours offrant une lecture religieuse. Passant du coq à l'âne, multipliant les allusions souvent confuses, envoyant des piques à ses propres alliés, n'évoquant pratiquement pas son programme politique, il emploie cette fois un ton beaucoup plus agressif à l'égard de son adversaire. « *Je ne crois pas qu'il ait des sentiments sataniques* » dit-il à propos de N. Soglo[131], avant d'ajouter plus loin, en faisant référence au

[129] Les passages retranscrits du discours du 12 janvier sont extraits de *Le Matin*, 13 janvier 1996, pp. 4 et 5.
[130] Il s'agit d'un des slogans utilisés sous le régime révolutionnaire.
[131] Enregistrement du discours et transcription par CM.

second prénom, Dieudonné, de son concurrent : « *Nous ne voulons pas la mort d'un pécheur. Tout ce qui menace son prochain, il faut... même s'il porte un beau nom, un joli prénom, car Dieu l'a dit "aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimé", il va se mettre en travers de cette recommandation. Nous serons jugés à titre individuel et que chacun prépare ici son dossier. Et s'il y a quelqu'un qui doit les punir, c'est Dieu lui-même qui les sanctionnera* ». Enfin, dans un passage particulièrement confus, établissant un lien entre 666, le chiffre de l'Apocalypse, et la Renaissance du Bénin, le parti de N. Soglo, il s'en prend à ceux qui « *sont sous la coupe de Satan et vivent le régime d'un antéchrist qui n'a pas de nom* ». Sentiments sataniques, forces occultes, pécheur[132], antéchrist : les termes employés, dans un discours en grande partie improvisé, sont forts. Dans un meeting à l'intérieur du pays, il affirme : « *Vous étiez dans les ténèbres, et maintenant vous avez la lumière* »[133]. Ces propos témoignent d'une lecture approfondie de la Bible, basée sur une connaissance du texte, qui lui permet de citer des extraits du livre. Ce n'est pas seulement la figure du pécheur repenti en voie de rédemption qui apparaît[134], mais aussi celle du prosélyte qui se fait prêcheur.

N. Soglo essaya de répondre à de tels discours. Dans une intervention radiotélévisée avant le second tour, appelant au « *sursaut des électeurs* », et présentant un profil humble, « *je ne suis pas insensible aux reproches que vous m'avez adressés de diverses manières au premier tour (...). Nous avons pu commettre des erreurs et heurter des susceptibilités* », il colore son discours d'intonations religieuses : « *nous faisons appel à votre indulgence et à votre compréhension et nous demandons chaque jour à Dieu, le tendre, le généreux, le miséricordieux, de nous pardonner nos torts et de nous aider à nous améliorer pour mieux servir notre pays* ». Affirmant à son tour que « *Dieu ne nous abandonnera pas* », que « *l'Eternel veille* », il ne propose pas une lecture religieuse du politique contrairement aux discours de M. Kérékou. Surtout, il s'en différencie en insistant explicitement sur la dimension laïque de l'État et sur la nécessaire préservation de son indépendance : « *si, comme je le crois fermement, vous me renouvelez votre confiance, je m'efforcerai, avec l'aide de l'Eternel, d'être le président de tous les Béninois, de toutes conditions, de toutes origines, de*

---

[132] Autre exemple : « *Les injures, le mensonge, la démagogie en campagne électorale constituent des péchés et nous avons dit que le salut du pécheur, c'est la mort* ». Citation de M. Kérékou, *Le Tandem*, n° 15, 10 février 1996.

[133] Séquence diffusée au journal télévisé (ORTB) du 15 mars.

[134] A la question posée par un journaliste de *La Croix*, « *en quoi, mon général êtes vous devenu un homme nouveau ?* », M. Kérékou répond : « *L'être humain est perfectible à l'infini. C'est une caractéristique qui le distingue des autres créatures de Dieu. Par ailleurs, il est dit que l'homme est faible et pécheur. Seulement sa valeur intrinsèque réside dans sa capacité à reconnaître d'abord ses erreurs, ses péchés devant Dieu et les hommes pour ensuite avoir le courage et la détermination de se corriger, de se parfaire dans l'amour de Dieu* ». Entretien avec M. Kérékou, *La Croix*, février 1996.

toutes confessions, dans la tolérance et le strict respect des lois de notre État laïc et républicain ».

Enfin, lors de la cérémonie d'investiture, M. Kérékou conclut son intervention en ces termes « *Il faut que tous ceux qui décident de l'avenir du peuple béninois craignent leur créateur : Dieu. Il a été dit que le monde est condamné, que la terre est crucifiée. A partir de ce moment là, vous me pardonnerez, je sais que notre pays, le Bénin, est un État républicain, laïc, que toutes les confessions religieuses sont permises. C'est pourquoi étant donné que toutes les confessions reconnaissent un nom, Dieu, je vais vous demander avec votre autorisation, l'autorisation solennelle et légitime du peuple béninois, seul détenteur exclusif de la souveraineté d'État, de bien vouloir nous permettre de placer notre mandat sous le signe de la protection de Dieu* ». Une longue ovation vient saluer ces propos[135].

On a vu précédemment que la musique et les chansons jouaient un rôle important dans le déroulement de tout meeting. Des groupes et des orchestres sont mobilisés pour participer à l'animation de ces manifestations, des chants peuvent aussi s'élever de la foule, sans que l'on en distingue clairement les initiateurs. Alors que l'on attend l'arrivée de N. Soglo dans un Hall des Arts bondé, le 25 mars, un chant, dirigé par un speaker, micro à la main, s'élève lentement d'une partie des tribunes :

L'animateur : « *plus haut, plus haut...* »,

la foule répond : « *Soglo est plus hau*t »,

l'animateur : « *plus bas, plus bas...* »,

la foule : « *Kérékou est plus bas* ».

L'air et les paroles rappellent ceux d'un chant que j'ai souvent entendu au cours des campagnes et des croisades d'évangélisation : « *Jésus est plus haut, plus haut... Satan, est plus bas, plus bas...* ». Comme dans les manifestations évangéliques, l'animateur joint le geste à la parole, mains et pouces levés en l'air, ou au contraire, pointés vers le sol. Je ne sais pas si les spectateurs qui reprennent en chœur ce chant et répondent avec enthousiasme à l'animateur en connaissent tous l'origine. On a là en tout cas un exemple de circulation d'un chant du registre religieux dans l'univers politique, par un processus de réappropriation et

[135] Après ces applaudissements, il met un terme à son intervention, retrouvant d'anciens réflexes de langage : « *Vive le Renouveau démocratique, vive le Bénin, vive le processus révolutionnaire béninois* » et commence à partir... Un militaire, placé juste derrière lui, lui souffle « *processus démocratique* ». Il revient pendant que le militaire lui redit à voix basse « *vous parlez de la révolution démocratique* » et reprend la parole : « *quand je dis le mot révolutionnaire, ça signifie pour nous quelque chose, c'est un changement qualitatif. Il ne s'agit pas de changer les hommes et les institutions, si nous ne changeons pas nos mentalités, et ces mentalités ne peuvent pas être changées sans que nous craignions Dieu. Dieu aussi fait sa révolution* ».

d'adaptation du texte. Il témoigne de la porosité des sphères politiques et religieuses, des emprunts réciproques de ressources symboliques et discursives. Par ailleurs, la lecture religieuse de la vie politique formulée explicitement par M. Kérékou dans ses discours lui est ici renvoyée : cette fois c'est lui qui est assimilé à Satan, son adversaire étant comparé à la figure du Christ, pour qui connaît le texte initial de ce chant.

La cérémonie d'investiture de M. Kérékou pris vraiment l'allure d'une croisade religieuse, lorsque à la fin, après tous les discours et alors que le nouveau chef de l'État terminait de recevoir les félicitations des invités, un chanteur présent dans l'enceinte de la manifestation, micro à la main, entonna en direct : « *Glory, glory, alleluia, glory, glory alleluia, Jésus est adoré.... glory, glory, alleluia, Jésus nous a sauvé* » qu'il repris plusieurs fois. Un hymne religieux, chrétien, était introduit au cœur même de l'une des plus importantes cérémonies politique, celle qui inaugure le mandat du nouvel élu et qui est là aussi pour rappeler aux citoyens à qui ils doivent désormais obéir. Clôturant une cérémonie au cours de laquelle M. Kérékou plaça son mandat « *sous le signe de la protection de Dieu* », elle mettait un terme à une campagne électorale qui vit surgir, de manière éclatante, un référentiel chrétien. Terminant la retransmission la chaîne de télévision diffusa, ensuite, en guise de générique la fameuse chanson de Nel Oliver, créant ainsi une correspondance entre *Glory alleluia* et *Démocratie*.

L'imaginaire politico-religieux, imprégné de références chrétiennes, qui a accompagné le processus de construction démocratique, diffusé par des acteurs politiques et religieux, mais aussi popularisé par l'intermédiaire de nombreuses chansons, se matérialise lors des campagnes électorales. Il est opératoire, parce qu'en dépit des tensions et de l'âpreté du combat politique, l'élection débouche sur une nouvelle alternance pacifique au pouvoir, à même de le renforcer[136]. On voit dans le même temps se développer essentiellement avec M. Kérékou de nouvelles références religieuses, plus spécifiquement chrétiennes évangéliques.

Alors que l'effondrement de l'ancien régime et la construction d'un nouvel ordre politique s'étaient accompagnés d'un retour du religieux dans la vie publique et que la réussite de la Conférence nationale et de la transition avait facilité le développement d'une lecture religieuse des événements, formulée en termes de miracle et d'intervention divine,

[136] Dans une déclaration publié par le Réseau béninois des ONG pour des élections pacifiques et transparentes quelques jours après le second tour, la campagne qui vient de s'achever est présentée « *comme une fête où joyeusement les adversaires confrontaient leurs arguments pour ensuite chanter et danser ensemble leur appartenance à une seule et même patrie* ». Déclaration du Réseau des ONG au lendemain des élections du 18 mars 1996, Cotonou.

appuyée fortement par l'Église catholique, la campagne électorale de 1996, apporte en effet des éléments nouveaux. Elle montre certes le poids important des représentations religieuses dans la vie politique. Mais, les discours de M. Kérékou, le langage spécifiquement chrétien qu'il emploie, le choix précis des références bibliques qu'il utilise, l'insistance à se présenter comme un homme neuf, tout ceci participe de représentations, associées à la conversion et à la naissance de nouveau, spécifiques des mouvements évangéliques et éloignées des discours catholiques. Ce nouveau comportement de M. Kérékou a été pourtant interprété sur le moment par la presse et les observateurs comme un signe de sa proximité avec Mgr de Souza, d'autant plus que celui-ci se montrait assez élogieux à son égard et très critique vis-à-vis du régime de N. Soglo[137]. En fait, le registre utilisé par M. Kérékou relève d'une lecture évangélique. Dans le même temps, on voit pour la première fois circuler un tract signé d'une organisation évangélique appelant à voter pour M. Kérékou. Enfin, on peut aussi relever que le CEPEB (Conseil des Églises protestantes évangéliques du Bénin) a appelé toutes les Églises membres à « *rechercher ensemble la voix du Seigneur par le jeûne et la prière* » en organisant une veillée de prière dans la nuit précédant le scrutin. Il s'agit, certes, de prier pour que le scrutin « *se déroule dans la paix, le calme, la sérénité et la transparence* »[138], mais il semble bien qu'il y ait eu un parti pris en faveur de M. Kérékou et que l'on ait beaucoup prié et chanté, plus ou moins ouvertement, pour son élection.

Le religieux a fonctionné comme un langage permettant une lecture de la transition politique et de la mise en place du nouveau régime, compréhensible pour le plus grand nombre, comme un genre discursif du politique. Un nouvel imaginaire, associant étroitement la réussite du processus politique à des interprétations religieuses, s'est développé et a

[137] Dans différents entretiens, au bimensuel béninois *La Croix*, à *Jeune Afrique* et, surtout, au quotidien français *La Croix* (propos recueillis par Fabienne Pompey, n° 34351, 6 mars 1996). Ce dernier article, à l'origine d'une grande polémique, fut largement repris dans la presse nationale, photocopié et diffusé sous forme de tract par les adversaires politiques du Chef de l'État sortant. Dans cet entretien Mgr de Souza tient des propos très durs à l'égard de N. Soglo, faisant part de sa déception (« *aujourd'hui, neveux, femme, fils, beau-frère sont au pouvoir. C'est pire que pendant l'ancien régime. Avant il fallait appartenir au parti-État pour avoir un poste, maintenant il faut appartenir à la Renaissance du Bénin* »), et semble soutenir explicitement M. Kérékou, dont il reconnaît les qualités (« *Je ne le regarde plus avec les mêmes yeux (...) C'est un homme de dialogue qui sait écouter* »). L'évêque de Cotonou estimera par la suite avoir été piégé par la journaliste française et sera obligé de publier un communiqué pour démentir les propos qui lui étaient prêtés : « *quelle que soit mon opinion personnelle, je n'ai aucune consigne de vote à donner en faveur de qui que ce soit* ». Des prêtres feront part de leur étonnement dans des tribunes publiées par la presse, l'abbé Adoukonou évoquera « *un entretien manipulé* » mais aussi « *une erreur* » de la part de Mgr de Souza (*La Nation*, n° 1445, 15 mars 1996, p. 2). Interrogé à ce sujet, lors de la soirée télévisée consacrée au second tour, Mgr Sastre, l'évêque de Lokossa, rappellera que Mgr de Souza n'est qu'« *un conseiller dans la conférence épiscopale, il n'est pas au-dessus des autres évêques* ».

[138] Message diffusé sur Radio-Bénin le 16 mars 1996.

accompagné la transformation du régime. Il s'agit là de ce que Jean-Marc Ela qualifie de « *travail culturel* », dans ces moments où les individus « *relisent leur situation présente à la lumière de leur imaginaire* »[139]. Mais, si les « *stocks culturels* » à la disposition des acteurs, leur procurent des répertoires d'énonciation, des genres discursifs, ceux-ci sont « *constamment produits, en même temps que reproduits* »[140]. On voit ainsi l'apparition et la diffusion de nouvelles grilles de compréhension. Le pouvoir politique n'est plus uniquement conçu en relation avec des pratiques occultes, mais aussi, avec le processus démocratique, associé à des références religieuses plus bénéfiques. Des représentations plus spécifiquement chrétiennes, perceptibles au niveau de certains discours, de la symbolique utilisée ou de la mise en scène du politique, ont par ailleurs progressivement émergé. On observe ainsi d'une part, et à travers « *les langages politiques permettant l'échange* », que « *dans les relations de pouvoir, par delà l'opposition entre gouvernants et gouvernés, les mêmes codes symboliques se retrouvent pour l'essentiel* »[141], tout en relevant, d'autre part, la capacité d'innovation, de production, d'invention et de réinvention des représentations sociales.

[139] Yao Assogba, *Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 74. Dans ce livre d'entretiens, Jean-Marc Ela indique que « *les sociétés africaines relisent leur propre histoire, leur propre situation en référence à un fond d'imaginaire traversé par des mythes et un système de croyance* ».
[140] Jean-François Bayart, « L'énonciation du politique », art. cit., p. 358.
[141] Denis-Constant Martin, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, op. cit., p. 270.

Conclusion de la première partie

La trajectoire du Bénin du « Renouveau démocratique », depuis la chute du régime autoritaire, en passant par la période de transition et la présidence de N. Soglo, jusqu'au retour au pouvoir de M. Kérékou en 1996, a été accompagnée par une nouvelle visibilité du religieux dans la vie politique. Ce phénomène s'est manifesté à la fois par la prise de parole d'acteurs religieux dans l'espace public, la participation effective de certains d'entre eux à la gestion du changement politique, des mobilisations plus spécifiquement cultuelles en relation directe avec les événements. Par la suite, des institutions religieuses se sont investies dans des activités de socialisation démocratique, tandis que les nouvelles autorités mettaient en œuvre une politique volontariste à leur égard, et que le religieux devenait un argument mobilisé dans le cadre des compétitions électorales. Si certains de ces éléments réactivent des procédures et des pratiques anciennes, remontant jusqu'à l'époque coloniale, en s'inscrivant dans l'historicité de la formation de l'État béninois, d'autres témoignent des capacités d'innovation en période de changement politique. Mais, au-delà de ces manifestations, c'est aussi au niveau des représentations et de l'imaginaire que le religieux a été associé aux évolutions politiques du Bénin, celles-ci étant appréhendées comme relevant du miracle et d'une intervention divine. Cette lecture, qui fait appel à toute une symbolique religieuse, est partagée aussi bien par les élites que par les citoyens et s'est diffusée suivant différents canaux. Elle projette un imaginaire du politique, fortement éloigné des représentations l'associant traditionnellement à des pratiques occultes et à des forces invisibles.

On observe donc que la visibilité croissante du religieux n'est pas apparue comme un une entrave au processus démocratique, mais que certaines de ses composantes l'ont accompagné, encadré et qu'il a servi plus globalement de mode d'interprétation des événements. Cela conduit à relativiser aussi bien les approches mettant en parallèle démocratisation et sécularisation et celles soulignant une quelconque incompatibilité entre la prégnance du religieux dans la société béninoise et le processus de construction démocratique. La présence du religieux dans la sphère publique peut constituer une modalité, non seulement de la transformation politique, mais aussi de l'interprétation de celle-ci. D'une certaine façon, « *Dieu aime le Bénin* » est un énoncé qui pourrait s'inscrire dans une « *religion civile* », en s'inspirant du sens donné à ce concept dérivé du *Contrat social* de J.-J. Rousseau, par Robert Bellah à propos des États-Unis. Celui-ci utilise cette notion pour souligner l'omniprésence de

la foi dans la sphère publique et, surtout, ce mélange de foi et de laïcité, caractéristique de la culture politique américaine[1]. Cette « *religion civile* » s'y exprime à travers des énoncés, des croyances partagés par la population, au-delà des différences d'Églises, et même de religions (l'idée que l'Amérique est une nation privilégiée, élue par Dieu, qu'elle a un rôle à jouer sur la scène mondiale) et se manifeste dans des cérémonies associant symboles nationaux et religieux (le serment sur la Bible lors de l'investiture présidentielle). On observe au Bénin tout de même certaines caractéristiques qui ne sont pas sans rappeler cette « *religion civile* » : une lecture religieuse diffuse, reprise par de nombreux acteurs politiques et religieux, centrée autour d'une relation spécifique entre Dieu et le Bénin, des références religieuses de plus en plus présentes dans la sphère publique (encadrement du processus de transition par des cérémonies, serment présidentiel…).

Progressivement, on assiste cependant à des signes qui témoignent d'une pénétration lente de l'univers politique par des thématiques plus spécifiquement chrétiennes, évangéliques, alors même que les Églises de cette mouvance sont restées discrètes et silencieuses face aux évolutions politiques. La campagne électorale de 1996 offre les premières manifestations visibles de cette dynamique : un candidat, M. Kérékou, se présentant en chrétien converti, multipliant les allusions et les citations bibliques dans ses discours, ou mieux encore, construisant ceux-ci autour d'un raisonnement religieux ; des tracts dont l'argumentaire oppose christianisme et *vodun* ; des meetings au cours desquels des chants de campagne d'évangélisation sont réinterprétés ; une cérémonie d'investiture qui, hymne évangélique à l'appui, prend les allures de croisade.

Pour interpréter le passage d'une interprétation religieuse à une lecture chrétienne des événements, pour comprendre la signification de cette poussée évangélique dans la vie politique et analyser ses conséquences en relation avec le processus de construction démocratique, il importe de déplacer le regard vers les dynamiques religieuses et sociales qui ont accompagné la mise en place du nouveau régime. Dans le même temps où se produisaient ces changements politiques, des évolutions affectaient le champ religieux, témoignant des recompositions sociales à l'œuvre, tout particulièrement en milieu urbain. Les mouvements d'obédience évangélique et pentecôtiste ont connu une forte expansion se traduisant par une plus grande visibilité dans l'espace public. La nouveauté, la modernité, l'efficacité qu'incarne cette mouvance chrétienne ont contribué à favoriser l'émergence de nouvelles communautés.

[1] R. N. Bellah, « La religion civile en Amérique », *Archives de Sciences sociales des religions*, n° 35, 1973, pp. 7-22.

Dans un contexte politique en mutation, caractérisé par le développement d'une lecture religieuse de l'évolution du régime, il convient de s'interroger sur la signification sociale et politique de la diffusion de ces nouveaux genres chrétiens. C'est l'objet de la deuxième partie.

DEUXIÈME PARTIE

LES DYNAMIQUES SOCIALES ET POLITIQUES DE L'EXPANSION PENTECÔTISTE : MOUVEMENTS, INDIVIDUS, COMMUNAUTÉS

Introduction à la deuxième partie

Le succès rencontré par de nouvelles formes du christianisme, à dominante pentecôtiste, est un phénomène marquant de l'espace social béninois au cours de la décennie 1990. De nouveaux mouvements se sont diffusés, souvent à partir de pays anglophones, d'autres ont été créés localement à l'initiative de promoteurs béninois, d'autres encore, présents depuis parfois de longues années, voire des décennies, ont alors connu une forte croissance. Présentant une grande hétérogénéité, cette effervescence a généré toute une ambiance chrétienne inédite, perceptible surtout en milieu urbain, et tout particulièrement à Cotonou. Un imaginaire pentecôtiste s'est progressivement développé, en parallèle à la croissance des conversions. Ce sont les implications religieuses, sociales et politiques de ce phénomène que cette partie se propose d'explorer. L'ampleur et la modernité de cette dynamique, la forte imprégnation de l'espace urbain, et même de l'espace public, qui en résulte, sont significatives d'évolutions importantes. Cette expansion de la mouvance chrétienne se produit en période de changement politique : amorcée à la fin des années 1980, elle se renforce durant la décennie suivante. Au miracle politique qu'a constitué, pour beaucoup, la transition pacifique et la mise en place d'un nouveau régime, s'est ajouté pour certains, la recherche d'autres miracles, vécus de manière plus personnelle et plus émotionnelle.

La démarche retenue dans cette partie - parce qu'il s'agit d'abord d'étudier des dynamiques individuelles et communautaires - se fonde sur une approche microsociale. L'analyse sera centrée sur des itinéraires de mouvements précis et des trajectoires d'acteurs individuels. Elle mobilisera comme matériaux principaux des récits de vie et des entretiens que j'ai réalisés ainsi que des observations que j'ai effectuées en suivant les activités et le fonctionnement de différentes structures installées à Cotonou. Tout au long de cette partie, on essaiera de garder à l'esprit la diversité, l'hétérogénéité, la complexité et l'ambivalence qui caractérisent ces expressions chrétiennes, en veillant à toujours prendre au sérieux les dynamiques, les mouvements et les paroles des individus. A partir du travail de terrain, il faudra aussi avoir un regard comparatif, en se référant à des études portant sur d'autres situations, essentiellement africaines ou latino-américaines. J'essaierai de faire une lecture à la fois religieuse, sociale et politique de ces dynamiques, en mettant le plus souvent possible en relation ce renouveau chrétien avec des évolutions sociales contemporaines.

Les trois chapitres suivants vont appréhender cette dynamique, en offrant chacun un angle d'approche différent. La structure de cette partie peut en fait se lire à plusieurs niveaux.

Il s'agit d'abord de comprendre les logiques de diffusion et de fonctionnement du pentecôtisme, en se demandant successivement *comment* se produit cette expansion (1), *pourquoi* elle rencontre un tel succès (2) et quelles *conséquences* cela implique (3).

Mais, le découpage correspond aussi à une analyse successive des différents acteurs qui participent de cette dynamique : les *mouvements* chrétiens et leurs responsables (1), les *individus* qui se convertissent (2) et les *communautés* qui naissent de la rencontre entre des stratégies de mouvements et des trajectoires individuelles (3).

Enfin, on peut présenter la structure de cette partie en fonction de l'analyse sociale et politique que j'essaierai de privilégier, en montrant que l'expansion pentecôtiste possède, *en elle-même*, des significations et des implications politiques. D'abord, les courants évangéliques acquièrent une visibilité dans l'espace urbain, à laquelle peu d'autres acteurs sociaux peuvent prétendre, à travers une *occupation de l'espace public matériel et symbolique*, par la circulation de mouvements, mais aussi d'objets, de symboles et de références (1). Ensuite, le succès rencontré auprès d'une partie de la population citadine s'explique aussi par *un affaiblissement de l'État et une faillite du projet politique* (2). Enfin, c'est parce qu'émergent des communautés, qui prétendent se situer « *en dehors du monde* », même si cette inscription est problématique, et que se construisent de nouvelles identités collectives, que la question même des *influences et des mobilisations politiques* s'avère légitime (3).

Chapitre 4

Mouvements pentecôtistes et conquête de l'espace urbain

L'une des originalités de l'expansion de ces formes nouvelles de christianisme se trouve dans la profonde diversité et l'ambivalence qui caractérisent ce phénomène. On ressent une impression d'émiettement, avec une multitude de micro-initiatives désordonnées et concurrentes, sous la forme d'Églises, de missions, de mouvements, mais aussi de librairies ou d'ONG, ce que certains évoquent, de manière un peu dépréciative, en termes de « *pullulement* » ou de « *prolifération* ». L'action de ces groupes ne se limite d'ailleurs pas à leurs seules activités internes, mais marque fortement l'espace urbain et imprègne le champ social, leur influence s'étendant par-là bien au-delà du cercle des convertis et des fidèles.

Pour rendre compte de cette dynamique, portée par des organisations et des mouvements bien identifiés, peut-être convient-il de distinguer trois niveaux d'observation, qui permettent, à travers différents regards, de saisir l'ampleur du phénomène.

D'abord, cette vitalité se donne à voir, au niveau de la société globale, au travers d'une multitude d'initiatives évangélisatrices et prosélytes, plus généralement d'une ambiance chrétienne, d'une atmosphère urbaine inédite, d'un imaginaire qui puise dans les références et symboles diffusés par différents acteurs chrétiens. Ensuite, à un second niveau, on observe plus précisément de nombreuses organisations qui composent ensemble une mouvance, une nébuleuse aux contours flous, marquée par la diversité et l'ambivalence, dont la croissance est faite de rivalités et de concurrences, mais aussi d'initiatives communes. Enfin, en resserrant encore l'approche, apparaissent les mobilisations de mouvements et d'acteurs bien précis, dont il faut appréhender les origines, les modalités de développement et les logiques de fonctionnement.

Section 1 - Une ambiance urbaine chrétienne : initiatives évangéliques et diffusion d'un imaginaire

Une métropole comme Cotonou[1] constitue un site d'observation large, qui témoigne, par l'intermédiaire des multiples initiatives et des nombreux signes qu'il est possible d'y repérer, d'une atmosphère urbaine imprégnée par les acteurs et les références chrétiennes. Cette ambiance rend compte, au-delà des manifestations spécifiquement cultuelles, de la pénétration d'images, de symboles, d'idées liés à la nouvelle vague d'évangélisation. Autrement dit, à une présence désordonnée dans l'espace public matériel s'ajoute une occupation d'espaces moins matérialisables, qui témoigne d'une reformulation de l'imaginaire de la ville[2]. Ces deux dimensions participent du dynamisme des expressions chrétiennes au cours de la dernière décennie.

1) L'occupation de l'espace urbain

Le regain chrétien des années 1990 se matérialise d'abord dans la ville. Son ampleur, son hétérogénéité, son succès y sont perceptibles par une inscription même dans l'espace, à travers le développement des lieux de culte, l'organisation de croisades en plein air, la multiplication des manifestations dans des lieux publics ou, enfin, le déroulement de grands rassemblements interdénominationnels, impliquant différentes Églises.

L'occupation de l'espace renvoie d'abord à la multiplication des lieux de culte qui prennent des formes multiples, de l'apatam le plus simple jusqu'au bâtiment « en dur », souvent une construction inachevée. Des espaces sont aménagés dans des concessions privées, ou alors des parcelles sont prêtées, louées ou achetées. Tous les quartiers sont concernés, avec une prédilection pour les zones en marge, périphériques, là où les terrains sont à la fois disponibles et meilleur marché que dans les quartiers plus centraux. De nombreuses pancartes,

---

[1] La ville de Cotonou se développe à partir du milieu du XIXe siècle, autour d'un petit village de pêcheurs, grâce à l'économie de traite. Par les traités de 1868 et de 1878, ce territoire est « *cédé* » aux français. Les maisons de commerce, d'abord implantées à Ouidah et Grand-Popo, s'y installent progressivement. Un canal est creusé pour relier la lagune à la mer en 1885 et un wharf est mis en service en 1893. Les premiers gouverneurs s'installent cependant à Porto-Novo. A partir du milieu des années 1950, elle est la plus peuplée des villes du pays et connaît dès lors une très forte croissance démographique. Voir S. Sotindjo, *Cotonou : l'explosion d'une capitale économique (1945-1985)*, thèse de doctorat d'histoire, Paris, Université Paris VII, 1995. Cotonou offre « *une structure typique des villes coloniales : un centre commercial autour du wharf et des équipements, l'habitat africain à la périphérie urbaine et une zone industrielle à l'Est* » est-il précisé dans une brochure *Cotonou, Une métropole en devenir*, Cotonou, Circonscription urbaine de Cotonou, 1998, p. 7. La population est estimée en 2002 à 800 000 habitants.

[2] L'imaginaire de la ville est un lieu de confrontation de plusieurs imaginaires. Voir le dossier sur « L'imaginaire de la ville », *Journal des anthropologues*, n° 61-62, 1995.

positionnées sur les grands axes de circulation et à l'entrée des *von*, les voies sablonneuses de Cotonou, indiquent la présence des Églises et renforce leur visibilité. Ce n'est pourtant pas seulement le nombre de ces paroisses et leur dissémination jusque dans les zones les plus reculées qui constituent une spécificité, par rapport au catholicisme, à l'islam ou au *vodun*, mais surtout, l'occupation de l'espace public et de lieux non destinés à l'origine à un usage religieux. De nombreux groupes chrétiens louent des emplacements, dans des lieux publics, pour leurs activités régulières. Le Centre de promotion de l'artisanat, par exemple, dispose d'une grande salle et de paillotes qui sont réservées prioritairement aux associations d'artisans et aux syndicats, pour des réunions ou des stages. Bien que la location des locaux par des organisations religieuses soit « *une activité annexe* » selon le gestionnaire du site[3], douze mouvements utilisaient périodiquement (de trois fois par semaine à une fois par mois) en octobre 1997, les bâtiments, dont dix groupes d'obédience évangélique. Très rares sont cependant les bâtiments, à avoir été réinvestis par des Églises pour les utiliser comme lieux permanents de culte, à la différence de ce que l'on observe assez fréquemment au Nigeria et au Ghana, avec, par exemple, d'anciennes salles de cinéma ou de vieux entrepôts.

Au-delà de la multiplication de ces lieux de culte, il ne se passe pas une journée sans que des manifestations évangéliques diverses ne se produisent en ville. Deux catégories d'endroits sont privilégiées pour accueillir ces rassemblements : des espaces en plein air et des lieux, souvent publics, susceptibles d'accueillir des centaines ou des milliers de personnes. Dans la première catégorie, c'est certainement la Place Lénine, à Akpakpa (la zone de Cotonou située à l'est de la lagune), qui est le plus souvent utilisée, mais d'autres terrains ont aussi accueilli des manifestations, comme le terre-plein de Missebo ou la cité Houéyiho. Parmi les infrastructures utilisées pour des manifestations exceptionnelles, ce sont des bâtiments prévus initialement pour des activités culturelles (le Hall des Art et loisirs, le Ciné Vog), sportives (le Palais des sports du Stade de l'Amitié), éducatives (des collèges d'enseignement généraux durant les périodes de vacances) ou associatives (la salle de l'Unafrica, le Centre de promotion de l'artisanat) qui sont fréquemment mobilisés.

[3] Entretien avec F. Chabi, Cotonou, 9 octobre 1997. A l'époque, la grande salle était louée de 10 000 à 35 000 F CFA par séance, les paillotes 5 000 F CFA.

- La croisade : emblème urbain de la nouvelle évangélisation

La croisade est devenue l'un des dispositifs d'évangélisation et de prosélytisme les plus fréquemment utilisés par les milieux chrétiens[4]. Il s'agit d'une manifestation qui se déroule dans un espace ouvert, le plus généralement en plein air, destinée à attirer une foule nombreuse et à générer le plus grand nombre de conversions. Souvent organisée par une Église particulière (c'est une étape essentielle dans toute stratégie d'implantation d'organisation d'origine étrangère cherchant à s'établir au Bénin), elle est parfois préparée à l'occasion de la venue d'un prédicateur étranger et peut alors, organisée par un regroupement d'Églises, constituer un événement d'une grande ampleur. La croisade offre une mise en scène et en son du message évangélique, en propose un traitement spectaculaire et miraculeux, fondé sur une mobilisation des affects, des corps et de l'émotion

L'allemand Reinhard Bonnke est certainement l'un des prédicateurs les plus célèbres en Afrique. C'est dans le cadre de son agence d'évangélisation, *Christ for All Nations*, qu'il organise des rassemblements, souvent dans des stades, pouvant drainer des foules considérables de plusieurs dizaines ou centaines de milliers de personnes, comme en Afrique de l'Est ou au Nigeria[5]. Il se produit une première fois à Cotonou en décembre 1990, en pleine période de transition politique. La manifestation, déjà fortement médiatisée, rencontre un succès relatif, de nombreux curieux sont attirés par les miracles et les guérisons que cet homme prétend accomplir au nom de Dieu. L'événement est important : jamais un tel rassemblement n'avait été organisé au Bénin. Par son ampleur, la collaboration de nombreuses Églises locales, son retentissement médiatique, l'importance de la foule qui se déplace, cet événement constitue une première et une réussite, qui permet à la mouvance évangélique d'acquérir une plus grande visibilité. Elle suscite aussi des commentaires parfois critiques dans la presse[6]. Lorsqu'il revient à Porto-Novo en janvier 1995, l'événement est tout aussi important et draine une foule plus nombreuse. Avec son équipe, R. Bonnke propose au

---

[4] On fait remonter l'origine de ces grandes croisades modernes aux séances d'évangélisation organisées par le pasteur baptiste Billy Graham, en 1949 à Los Angeles, sous un immense chapiteau, durant deux mois. Voir Jean Baubérot et Jean-Paul Willaime, *Le protestantisme*, Paris, M. A. Editions, 1987, 208 p. et Isabelle Richet, *La religion aux Etats-Unis*, Paris, PUF, 2001, 128 p.

[5] Sur les croisades de R. Bonnke, voir Paul Gifford, « "Africa shall be Saved". An appraisal of Reinhard Bonnke's Pan-African Crusade », *Journal of Religion in Africa*, XVII (1), 1987, pp. 63-92 et Paul Gifford, « Reinhard Bonnke's Mission to Africa and his 1991 Nairobi Crusade », in Paul Gifford, dir., *New Dimensions in African Christianity*, Ibadan, Sefer, 1993, pp. 186-215.

[6] « *De notre côté, nous avons plutôt vu un public de malades déçus, désorientés, un public railleur qui a qualifié la grande campagne de pur folklore, de mensonge* ». « *Miracles* à la cité Houéyiho. Point de vue d'une résidente », *L'Opinion*, n° 15, 1er-15 janvier 1991, p. 12. Dans ce même journal, une caricature représente, face à un public enthousiaste, R. Bonnke affirmant : « *…Et vous guérirez probablement… euh… certaine*ment », tout en se disant à lui-même « *Pourvu que ça marche* ». Dessin de Nassara, en illustration d'un article intitulé « Reinhard Bonnke et les miracles de la cité Houéyiho », p. 11. Voir la reproduction de ce dessin en annexe.

Stade Charles de Gaulle plusieurs soirs de suite un véritable spectacle. Cet exemple va permettre de décrypter le fonctionnement de ce type de manifestation[7].

La logistique mise en oeuvre est impressionnante : montage d'une grande tribune surélevée, installation de bancs de projecteurs, de haut-parleurs, d'un écran géant, d'un promontoire permettant de filmer l'événement. Des techniciens blancs, qui accompagnent le prédicateur allemand dans sa tournée africaine veillent aux derniers réglages, alors que des élèves, dans leur uniforme kaki, celui des établissements publics, viennent, à la sortie des classes, par curiosité, jeter un œil. Des banderoles et des affiches apposées en ville, des messages publicitaires diffusés à la radio et à la TV (montrant une foule en délire, des béquilles et des chaises roulantes abandonnées) : rien n'a été oublié et nul ne peut ignorer qu'un spectacle d'un genre particulier aura lieu le soir dans la paisible capitale du Bénin. Autour de l'espace aménagé, des vendeuses d'arachides ou d'eau s'installent, développant en marge de la croisade leurs petites activités commerciales.

Le déroulement de cette manifestation témoigne d'une volonté de mise en scène, destinée à mobiliser les émotions et les corps, à faire monter l'intensité dramatique, et à captiver les spectateurs, jusqu'à la séquence finale, celle des miracles et des guérisons. Sur l'estrade, sous une grande banderole qui proclame « *Jésus vous rend libre* », sont disposés les pasteurs des Églises organisatrices de l'événement, et sur le côté des malades, handicapés, aveugles, lépreux, tous venus dans l'espoir d'une guérison. Plusieurs milliers de personnes, enthousiastes, assisteront à cette croisade, au cours de laquelle la musique et la chanson occuperont une place centrale, les interventions des chorales présentes sur scène faisant patienter le public et rythmant les différentes séquences de la cérémonie. Ce n'est qu'une heure après le début de la manifestation, que R. Bonnke fait son entrée, accompagné de trois assistants blancs. Avant qu'il ne parle, un autre pasteur prend la parole pour expliquer que différents livres sont en vente, ainsi que des cassettes vidéo, « *pour voir les miracles que le Seigneur a déjà faits* ».

Les spectateurs sont invités à participer activement, par les chants, les louanges, mais aussi en allant déposer leurs intentions de prière dans deux caisses qui se trouvent à côté de l'estrade. Il leur est également demandé de placer dans un tonneau situé au pied de la tribune leurs gris-gris, leurs amulettes et leurs fétiches. Le feu y sera mis plus tard : la destruction d'objets associés aux cultes traditionnels n'est pas que symbolique, elle est aussi physique.

[7] Observation de la manifestation, Porto-Novo, 26 janvier 1995.

C'est dans un profond silence que R. Bonnke prend la parole. Ses propos en anglais, sont traduits en gun. Le prêche sera ce soir là, consacré au sang de Jésus-Christ. Le prédicateur martèle ses sentences, multiplie les « *amen !* », crie dans le micro puis, l'instant d'après, réclame une attention particulière, joue avec le public, lui demande de répondre ou de répéter ses phrases, le séduit par des « *you're marvelous. People of Porto-Novo, I'm happy to be here* », évoque les miracles qu'il a déjà accomplis en Afrique et ceux qui vont se produire. L'ensemble est cependant parfaitement minuté et le dispositif est entièrement contrôlé – la situation est fondamentalement inégalitaire - face à une foule qui semble vivre de façon intense cette cérémonie. Les « *conseillers* » des différentes Églises organisatrices, présents au milieu de la foule, distribuent un petit guide intitulé *Maintenant que vous êtes sauvé* et font remplir aux dizaines de futurs convertis qui se manifestent une *Carte de suivi d'Église*, indiquant les coordonnées du lieu de culte dans lequel ils devront se rendre prochainement, puisque, comme il est précisé, la personne a « *accepté Jésus-Christ comme sauveur aujourd'hui* ».

Puis, c'est la séquence finale, celle qui justifie l'ensemble du dispositif, et durant laquelle l'émotion culmine, celle de la délivrance et des prodiges. Les « *miraculés* » sont appelés à se rendre sur la tribune. Ce jour là, trois cas de guérison seront présentés à la foule : une femme sourde et muette qui s'est mise à parler durant la soirée, une petite fille dans le même cas, un petit garçon aveugle d'un œil et qui s'est mis à voir des deux yeux. A chaque fois R. Bonnke démontre à la foule l'effectivité des guérisons, mais sans qu'il soit possible de vérifier l'état préalable des personnes : la femme se met à répéter « *one, two* », la petite fille ne parvient cependant pas à parler, ce qui ne déstabilise pas le prédicateur, le petit garçon, enfin, suit de son œil guéri un mouchoir agité par R. Bonnke. A chaque miracle proclamé et vérifié, la foule manifeste son approbation, par des cris et des applaudissements. Peu importe alors que des dizaines ou des centaines de malades repartent sans que leur situation n'ait évolué.

Ce type de croisade donne lieu à une forte rivalité entre les différentes Églises qui participent à l'organisation de la manifestation. L'objectif commun, celui de toucher le plus de personnes possibles, se double d'une intense concurrence pour la captation par chacun des mouvements des futurs adeptes. On voit ainsi les « *conseillers* » des différentes Églises remettre et faire signer à un maximum de personnes les *Cartes de suivi* qu'ils distribuent au cours du rassemblement.

La croisade a constitué un élément important dans ce que certains auteurs ont qualifié de quatrième réveil religieux de l'histoire des États-Unis et a joué un rôle central dans les

stratégies d'évangélisation développées alors[8]. Rapidement, ce dispositif est utilisé, avec succès, en Amérique latine, où se déroulent à partir de la fin des années 50 des croisades organisées et financées par des organisations nord-américaines, avant de se répandre sur les autres continents. Le prédicateur itinérant, figure traditionnelle du christianisme, redevient alors un personnage important du paysage évangélique : il voyage désormais en avion, utilise les techniques modernes de communication, s'adresse en même temps à un nombre très important de personnes.

Les années 1990 ont vu se multiplier ces manifestations au Bénin : d'autres prédicateurs occidentaux, américains ou européens, ont fait le déplacement[9], puis de plus en plus d'évangélistes africains sont arrivés, en particulier du Nigeria. L'organisation d'une croisade est facilitée par le faible coût de la location d'un espace en plein air ou d'une salle publique, et par la simplicité d'obtention d'une autorisation de la part des responsables publics.

- D'autres types de présence dans l'espace urbain

Au-delà de ces grandes croisades, des manifestations de différentes natures, qui ne sont pas des cultes, se sont diffusées à partir du milieu des années 90. Elles correspondent soit à des temps forts dans la vie des Églises implantées au Bénin, qui viennent se rajouter aux activités régulières et leur permettent de toucher de nouvelles personnes, soit, surtout, à de nouvelles tentatives d'implantation pour des mouvements d'origine étrangère. Dans ce cas, c'est de pays anglophones, Nigeria et aussi Ghana, que la plupart des pasteurs proviennent. On observe aussi, et de façon croissante, des francophones, originaires de Côte-d'Ivoire, du Cameroun ou de l'ex-Zaïre.

Parfois les organisateurs utilisent différents vocables pour des réunions fonctionnant en fait sur des principes identiques (prédications suivies de séquences de délivrance et de guérison). Les expressions de « *séminaire* » ou de « *nuits de miracles* » sont souvent utilisées. En l'espace de quelques semaines en 1997, par exemple, les habitants de Cotonou étaient informés, par des affiches collées sur des murs et des banderoles apposées aux carrefours, et

[8] Ce quatrième réveil aurait commencé dans les années 60. Les trois grands réveils qui ont marqué l'histoire des États-Unis remontent respectivement aux années 1730-1760, puis 1800-1830, et enfin 1890-1920. Voir Mokhtar Ben Barka, *Les nouveaux rédempteurs. Le fondamentalisme protestant aux États-Unis*, Paris / Genève, Les Editions de l'atelier / Labor et Fides, 1998, pp. 24-31.

[9] Carlo Brugnoli, Maurice Cerullo, Jim Smith, etc… Alors que je l'interrogeais sur sa venue pour animer une croisade à Porto-Novo en mars 1997, le pasteur français Jacques Chlekpo justifiait sa présence, m'expliquant qu'en Afrique, « *le blanc est quand même écouté, il fait toujours un peu référence. C'est resté dans l'esprit africain, c'est plus sûr. Pourquoi ne pas utiliser cette possibilité pour communiquer la parole de Dieu ?* ». Entretien, Porto-Novo, 29 mars 1997.

parfois, pour les organisations les plus riches, par des annonces dans les journaux, à la radio et à la télévision, d'initiatives chrétiennes diverses qui se déroulaient parfois successivement dans les mêmes lieux. Sur les affiches, on découvre les noms et les photos des officiants, souvent la liste des maux qui seront traités ainsi que des indications sur les lieux et les horaires des manifestations. Lorsqu'il s'agit d'initiatives d'organisations anglophones, l'affiche est bilingue, avec une traduction approximative du texte original en français. La liste suivante est loin d'être exhaustive, elle rend simplement compte de la floraison des initiatives : « *Nuit de miracles* » avec l'évangéliste ivoirien Zacharie Adetola (« *Venez expérimenter la différence avec Jésus-Christ* ») ; « *Conflit des puissances'97* » de la Christian Pentecostal Mission (« *Pendant ce programme, la puissance de Dieu va écraser toutes les puissances du diable qui marche contre vous. Jésus-Christ est l'autorité suprême* ») ; « *Grand rassemblement prophétique* » organisé par le Ministère du ruisseau de la vie, avec deux orateurs ghanéens (« *4 jours de guérison miraculeuse et de délivrance* ») ; « *Clinique du Saint-Esprit (Holy Ghost Clinic)* » proposée par l'Intercesor's Prayers Camp Intl ; « *Croisade de miracles* » par le Ministère international de réconciliation de Jésus qui propose « *trois jours de croisade pour changer votre vie par la puissance de Jésus* » ; « *Séminaire de percée* » sur le thème « *les clés de la protection divine. Venez découvrir le secret de la victoire* » par l'Agence de la mission mondiale ; « *Grande croisade de la dé*livrance » de l'Église sagesse de Dieu en Christ « *thème : la délivrance du joug de Satan et des forces des ténèbres (…) Les paralytiques marcheront, les aveugles recouvreront la vue, les sourds entendront, tous les malades seront guéris* »[10].

Par delà la grande variété des intitulés des mouvements et des rassemblements proposés, on observe une forte similitude dans le fonctionnement de ces manifestations : une célébration (prédication, chant, délivrance) tous les soirs, pendant quelques jours. On rencontre également des activités plus originales, comme les « *camps* » de prière ou d'intercession. Le Ministère évangélique de la Divine grâce[11] a organisé du 9 au 12 juillet 1997 au collège Segbaya un « *camp de conférence tous chrétiens interconfessionnel* », sur le thème « *gloire et victoire* ». Une partie de l'établissement a été réaménagé pour l'occasion, les salles ont été transformées en dortoirs (« *dortoir de la délivrance* », « *dortoir du St Esprit*»…) et en salles de prières, une estrade est montée dans la cour, un système de sécurité est mis en place avec des jeunes portant des badges sur lesquels est inscrit le mot « police ».

[10] Voir la reproduction de ces affiches en annexe.

[11] Le Divine Grace Outreach Ministry est une organisation interdénominationnelle fondée à Cotonou en 1994 par un pasteur nigérian, John Okoro Akanu, révérend de la Presbyterian Church, qui touche un public composé majoritairement de Nigérians, en particulier des ibos.

L'hébergement et la nourriture étaient fournis aux participants en échange d'une contribution libre, dont le montant était mentionné sur les feuilles d'inscription (en général autour de 200 ou 250 CFA). Les différentes séquences de la journée étaient intitulées : « *l'heure de la guerre* », « *l'heure de la domination* », « *l'heure des miracles* », etc... Le terme « *camp* » n'est pas sans rappeler ces gigantesques lieux aménagés par des Églises au Nigeria, visibles, par exemple, sur la route reliant Lagos à Ibadan, accueillant régulièrement des milliers de fidèles. De tels espaces permanents n'existent pas au Bénin.

L'évangéliste ivoirien Zacharie Adetola organise, lui, à Cotonou, à partir de janvier 1997, régulièrement, des « *nuits de miracles* » et des « *séminaires de victoire* ». Le fondateur de la Mission Ephrata propose en septembre 1997 au Hall des Arts, avec un révérend nigérian, Abraham Chigbundu, une manifestation sur le thème « *Délivrance : déliez-le et laissez-le aller ; découvrez et recouvrez. (...) Venez avec les malades, les affligés et les désespérés. C'est l'onction qui brise le joug. Venez expérimenter la différence avec Jésus-Christ* ». Le discours tenu, en français et en anglais, sans traduction en langues nationales, est virulent, il est question de combat, de confrontation, « *ce soir, il faut dire au diable : assez, ça suffit* » affirme-t-il en faisant répéter aux spectateurs : « *assez, assez, assez !* ». La participation de ceux-ci est extrêmement forte, les gens crient, tendent les mains, lorsqu'il s'agit de répéter : « *Satan, tu es un menteur* ». C'est pendant la séquence de la délivrance que l'émotion est la plus forte. « *Quand je vais commencer à prier, il va y avoir des choses, n'ayez pas peur, des choses partiront, par l'air, par bâillement, vomissement, larmes, cela peut sortir des oreilles, par l'anus, laissez partir (…). Il y a la puissance qui descend sur vous, vous allez détruire tout ce qui vous afflige. Je libère l'onction sur vous (…). Je vous ordonne de sortir, laissez sortir. Ça sort, laissez sortir, libérez par la bouche* ». De nombreux cris retentissent alors dans le Hall, tout le monde cherchant à « *faire sortir* ». Adetola impose les mains violemment sur les personnes descendues des gradins, plaquant sa paume sur leur front et les entraînant sur le sol. Certaines restent allongées par terre, d'autre gesticulent convulsivement. Un autre pasteur fait d'amples gestes de la main au-dessus d'elles, comme extrayant quelque chose de leur corps, jusqu'à ce qu'elles retrouvent leur calme.

A ces initiatives isolées, il convient aussi d'ajouter un dernier type de manifestations chrétiennes publiques : les grands rassemblements organisés par un regroupement d'Églises ou une structure interdénominationnelle, mêlant enseignements, activité de formation en ateliers, veillées de prière, séances de prédication et de délivrance. Ces événements permettent à la communauté évangélique nationale de s'afficher et de faire œuvre de prosélytisme, mais

c'est aussi l'occasion pour de nombreux prédicateurs étrangers, européens, américains ou originaires d'autres pays africains, de venir au Bénin.

La MIERS (Mission internationale d'évangélisation et de réveil spirituel) organise tous les deux ans à Cotonou la COPAGEF, la « Conférence panafricaine des géants de la foi ». La première édition s'est déroulée au Palais des sports en octobre 1994, avec la présence de célébrités du milieu évangélique, comme l'américaine Rebecca Brown[12], ainsi que le pasteur burkinabé Mamadou Karambiri[13] et son homologue camerounais Samuel Obaker. Parmi les thèmes traités en atelier : « *la formation du disciple* », « *le pasteur un instrument dans la main du Seigneur* », « *fondements bibliques et pratique de la délivrance* ».

En 1997, se tient la première conférence chrétienne régionale francophone de COEF 5 (Communion des Oeuvres et Églises dans la Francophonie sur les 5 continents), version francophone des grands programmes internationaux d'évangélisation[14]. Réunissant un millier de participants, destinés d'abord aux pasteurs, aux responsables de ministères et aux cadres chrétiens fortement engagés dans la vie des Églises, ce forum alternait des ateliers et de séminaires sur différents thèmes (« *le rôle de la femme dans le ministère* », « *nouvelle stratégie d'évangélisation efficace* », « *comment créer sa propre entreprise* ») et des séances de prédication avec des orateurs africains et européens .

A travers une grande diversité d'initiative émanant d'Églises, de prédicateurs, de missions ou d'organisations interdénominationnelles, on assiste au cours des années 1990 à une présence de plus en plus visible, active et désordonnée, d'expressions chrétiennes dans l'espace urbain[15]. Ces rassemblements peuvent prendre une forme plus démonstrative, avec,

---

[12] Rebecca Brown, qui se plait à dénoncer les activités satanistes aux États-Unis et les pratiques de l'occultisme et de la sorcellerie, est l'auteur de plusieurs ouvrages traduits en français, comme *Il est venu libérer les captifs* (« *l'histoire vraie de la vie et de la conversion de la grande prêtresse de Satan pour tous les États-Unis* ») ou *Préparez la guerre* (sur « *le ministère de délivrance des démons* »).

[13] Ancien adepte des Assemblées de Dieu, Mamadou Karambiri s'en est séparé et a fondé son propre mouvement, le Centre interdénominationnel international d'évangélisation (CIIE), dont le siège, situé en périphérie de Ouagadougou, témoigne, selon Mahamadou Diawara, « *avec éclat de la réussite du pasteur Karambiri* ». Celui-ci est présenté comme « *l'archétype de l'entrepreneur religieux indépendant qui ne doit sa position de chef d'Église qu'à ses ressources personnelles et relationnelles* ». M. Diawara, « Réseaux confessionnels de développement, pouvoirs locaux et décentralisation. Esquisse d'un modèle d'interprétation général », in René Otayek dir., *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, CEAN, 1999, pp. 98-99.

[14] Créé en 1992 en France, COEF 5 a pour objectif de soutenir l'évangélisation dans les pays francophones, en développant les relations et les échanges entre les partenaires de cette zone. Des conférences ont été organisées à Bordeaux (1993), Yamoussoukro (1995) et Ouagadougou (1999). Ce projet s'inscrit dans la logique des grandes campagnes d'évangélisation mondiale, souvent l'œuvre d'anglo-saxons, comme le programme Dawn 2000.

[15] Cette présence touche aussi le campus universitaire d'Abomey-Calavi, situé en périphérie de Cotonou. Outre l'implantation de plusieurs mouvements, Théodore Hounkpatin note la multiplication des séances de prière et d'évangélisation et la présence régulière de certains évangélistes. « *Le restau U, la station de bus, les résidences universitaires* » sont devenus « *des lieux de prédilection pour ces évangélistes* ». Théodore Hounkpatin,

par exemple, les *Marches pour Jésus*, organisées chaque année, à l'initiative du projet mondial d'évangélisation AD 2000 and Beyond[16]. Initiée en Europe en 1987 et mise en œuvre au Bénin à partir de 1994, cette manifestation consiste en un défilé à travers la ville se terminant par une séance publique de prières et de bénédictions. Le 30 mai 1998, l'itinéraire retenu permettait de traverser la ville d'est en ouest, en parcourant de nombreux quartiers. Le cortège partait de la place Lénine, franchissait la lagune par le Nouveau Pont, empruntait le boulevard Saint-Michel, rejoignait la place de l'Étoile rouge, avant d'arriver au Stade de l'Amitié, où des animations (prêches et musiques) étaient prévues. Une nouvelle occasion de gagner en visibilité, d'étaler sa force et de prendre possession - physiquement - de la rue[17].

On assiste ainsi à une prise de possession de l'espace urbain par de multiples organisations, proposant quotidiennement de nombreuses activités : de grandes croisades en nuits de miracle, de rassemblements interdénominationnels en défilés, sans oublier les activités régulières dans les différents lieux de culte. Les pancartes, les affiches, les séances en plein air, le son transmis par haut-parleurs, la musique, le type de religiosité qui s'exprime, la médiatisation croissante, tout concourt à renforcer la visibilité de ces rassemblements, à attirer, lorsqu'ils se déroulent en plein air, les regards et les oreilles des riverains et des passants.

C'est donc à une occupation, voir à une conquête de l'espace public que l'on peut qualifier d'urbain[18], de collectif, de matériel que se livrent, de façon désordonnée et concurrentielle, ces nouvelles formes de christianisme. Cette vitalité participe d'une ambiance urbaine nouvelle, accompagnant le développement tous azimuts d'une religiosité populaire. Il

---

Dynamique religieuse au sein du campus universitaire d'Abomey-Calavi : contribution à une analyse sociologique du phénomène, mémoire de maîtrise de Sociologie, Cotonou, FLASH-UNB, 1998, 93 p. Dans son étude sur les campus nigérians, Yann Lebeau observe aussi, à partir d'un terrain effectué à Ibadan, que « *l'activité religieuse du campus mobilise au total des milliers d'étudiants. Aucun autre projet associatif étudiant ne canalise une telle énergie* ». Yann Lebeau, *Etudiants et campus du Nigeria. Recomposition du champ universitaire et sociabilités étudiantes*, Paris, Karthala, 1997, p. 247.

[16] Il s'agit d'un vaste programme mondial d'évangélisation, coordonnant les initiatives de nombreuses structures, dont le slogan est : « *A Church for Every People and the Gospel for Every Person by the year 2000* ». Il cible particulièrement la « *fenêtre 10/40* », c'est-à-dire les zones de l'Afrique de l'Ouest à l'Asie, en passant par le Moyen-Orient, situées entre les latitudes de 10 et 40 degrés nord, comprenant les « *peuples les moins atteints* » par l'évangélisation.

[17] « *La rue est très souvent perçue comme une ressource, un espace à prendre, qui n'appartient à personne en particulier, et est donc virtuellement à tout le monde en général* » écrit Pierre Janin, « Une géographie sociale de la rue africaine (Bouaké, Côte-d'Ivoire) », *Politique africaine*, n° 82, juin 2001, p. 179.

[18] François Leimdorfer, en reconnaissant la difficulté de l'exercice, définit l'espace public urbain comme « *un espace commun à une pluralité d'acteurs, mais dont un pouvoir (État, président, ministères, mairies, communautés ethniques) est garant de l'accès et de l'usage* ». Il s'agit à la fois de l'espace matériel (l'espace de circulation, des espaces ouverts communs comme les gares routières, des espaces fermés d'usage public, comme les écoles), d'espaces moins directement matérialisables (transport, ramassage des déchets), de certains espaces privés mettant en œuvre un usage public (certains commerces). François Leimdorfer, « Enjeux et imaginaires de l'espace public à Abidjan », *Politique africaine*, n° 74, juin 1999, p. 53.

faut aussi s'intéresser à cette composante de ce dynamisme, à travers les processus de participation et de réappropriation mis en œuvre par la population. Car cette expansion chrétienne se donne à voir à travers une double dimension : dans une occupation de l'espace urbain, certes, mais aussi au niveau de l'imaginaire et de la production culturelle.

2) La diffusion d'un imaginaire chrétien

La diffusion des nouvelles expressions chrétiennes dans la société se perçoit aussi à travers l'adoption par de nombreux citadins de tout un ensemble de pratiques, de comportements, de propos et de gestes. Ces manières de dire et de faire témoignent de la dissémination dans la vie quotidienne d'objets, de signes et de symboles façonnés par les acteurs chrétiens, que ceux-ci ne parviennent pas toujours à contrôler complètement, et qui participent des transformations de la culture populaire. La circulation de « produits » évangéliques et les procédures de réappropriation témoignent de la construction d'un nouvel imaginaire.

- La circulation de « produits » évangéliques

L'évangélisation s'accompagne d'une large circulation de produits, comme des brochures, des livres, des cassettes, voire des programmes audio-visuels. La diffusion, ici également désordonnée, de ces ressources témoignent de la dimension transnationale[19] de ces manifestations et renvoie aux liens, plus ou moins structurés, qui unissent parfois des organisations locales à des mouvements étrangers. Le plus souvent, il s'agit de réseaux assez lâches qui permettent la diffusion de ces ressources matérielles ou symboliques, par exemple entre des Églises béninoises et des missions d'évangélisation nord-américaines ou des éditeurs français. On assiste cependant, qu'il s'agisse des brochures, des publications, des cassettes ou des programmes audiovisuels, à une indigénisation croissante.

Les brochures constituent un instrument de prosélytisme destiné d'abord à un public alphabétisé. Elles sont diffusées lors des campagnes d'évangélisation et au cours des croisades, mais on peut les trouver dans certaines Églises, et plus encore dans des missions ou

[19] Sur la montée des flux transnationaux, y compris dans le domaine religieux, voir Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, Presses de la FNSP/Dalloz, 1995 (2e édition), pp. 69-109 et Ariel Colonomos, dir., *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus : lien social et système international*, Paris, L'Harmattan, 1995, 300 p. Plus spécifiquement sur la dimension transnationale du pentecôtisme, André Corten et Ruth Marshall-Fratani, eds., *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, op. cit.

des librairies chrétiennes[20]. Il existe à Cotonou une librairie dénommée Publications évangéliques, et une succursale de la libraire évangélique de l'UEEB, dont le siège se trouve à Parakou. Cette dernière structure dispose en plus d'une librairie mobile, sous la forme d'une camionnette qui se déplace dans le pays.

Il s'agit de fascicules de petits formats, souvent composés d'une page repliée. Parfois, le document est plus élaboré, les feuillets sont agrafés et forment un petit livret de plusieurs dizaines de pages. Une attention est apportée au titre qui doit attirer le regard ainsi qu'à l'éventuelle illustration en couleur qui se trouve parfois sur la première page. Celle-ci est inspirée de passages bibliques ou adaptée au contexte local ou au sujet abordé par le document (par exemple, un africain, les pieds et les mains enchaînés, et autour duquel s'est enroulé un serpent, est poussé vers un précipice). Les textes sont toujours en français, très souvent traduits de versions originales rédigées en anglais. Ils font une grande place à des citations et à des références bibliques. Les auteurs compilent parfois des passages entiers des Écritures, construisent leur argumentaire en reliant la situation contemporaine à un précédent biblique (« *Jeunes, quand votre cause semble perdue* », rapprochant le récit de Daniel au désarroi de la jeunesse), en se centrant sur un thème (« *la prière* ») ou, plus souvent, autour d'une interrogation (« *La grande question* », « *Qui me délivrera ?* », « *Puis-je être sauvé ?*», « *Voulez-vous connaître votre avenir ?* », « *Que va-t-il arriver ?* », « *Votre vie a-t-elle un sens ?* »). Plus rarement, le tract est entièrement construit autour de la dénonciation de la franc-maçonnerie, de la sorcellerie, des cultes africains ou du Vatican. Pendant longtemps, ces fascicules provenaient uniquement de l'étranger, de nombreuses organisations nord-américaines (*World Missionary Press* aux États-Unis, *Gospel Tract and Bible Society* et *Christ est la réponse* au Canada), européenne (*Diffusion de la Bible* à Privas, *Diffusion de l'Evangil*e à Marseille, *Bibles et publications chrétiennes* à Valence, *Diffusion de traités chrétiens* en Suisse). Progressivement, des structures, comme l'Alliance biblique du Bénin, ont conçu et imprimé localement ces documents. Outre les circuits de diffusion que sont les Églises et les manifestations chrétiennes, ces fascicules circulent de manière plus informelle, passant de la main à la main, des fidèles en distribuant à leurs voisins ou leurs collèges de travail. Aux Publications évangéliques, un conducteur de taxis-motos d'Abomey achète cent brochures de deux séries à 1 Francs CFA pièce, car, m'explique-t-il, « *Dieu a dit d'être les colporteurs* »[21].

[20] Tous les fascicules dont il est ici fait référence ont été effectivement collectés à Cotonou en 1997 et 1998.
[21] Observation, Cotonou, 10 décembre 1997.

Dans les librairies chrétiennes de Cotonou et au siège de certaines missions, sont également diffusés des ouvrages, qui sont aussi vendus en marge des grands rassemblements chrétiens. Outre des versions de la Bible en français courant ou fondamental, dans les différentes langues nationales (il existe des traductions totales ou partielles du texte en fon, gun, yoruba, dendi, bariba...), on y trouve surtout toute une littérature évangélique, le plus souvent là aussi d'origine américaine ou européenne (les ouvrages d'auteurs évangéliques anglo-saxons, comme Rebecca Brown, Derek Prince, Billy Graham sont disponibles dans des traductions publiées en français), mais avec une présence croissante d'œuvres africaines. Ces publications appartiennent à différents registres, dont les plus répandus sont d'une part, les enseignements et les manuels d'évangélisation, abordant un thème particulier, et d'autre part, surtout, les témoignages et les récits. Dans la première catégorie, figurent les ouvrages de Derek Prince, proposant commentaires et méthodes basés sur une analyse du texte biblique[22] ou, pour prendre un exemple africain, la publication de Z. Adetola, *Délivrance, secrets pour une victoire absolue*. L'évangéliste ivoirien se propose « *d'expliquer, à travers ce manuel, comment obtenir et garder la délivrance par la proclamation de la Parole, comment renoncer aux puissances infernales qui perturbent la croissance spirituelle et physique des individus, (…) d'offrir toute une gamme de secrets extraits des profondeurs mêmes de la parole vivante de Dieu* »[23]. Mais, c'est certainement le genre du témoignage qui a le plus d'impact[24]. Ces récits d'Africains fonctionnent sur un schéma similaire, en deux principales séquences : d'abord, le récit d'un parcours fait d'événements tragiques et d'une succession de malheurs, liés à la fréquentation des forces maléfiques, à un séjour dans le monde des ténèbres, à un pacte avec les sorciers. Ensuite, vient le moment de la délivrance et de la conversion, qui marque le début d'une vie nouvelle, axée sur le témoignage. L'un des récits les plus largement diffusé est celui d'un Nigérian, « *ancien grand sorcier* », Emmanuel Eni, sous le titre *Délivré des puissances des ténèbres*. Le camerounais Martin Tsala Essomba, « *ancien responsable de toute l'Afrique pour Satan* », est l'auteur de *Va et raconte ce que j'ai fait pour toi*. Il développera des activités au Bénin à partir de 1995. Sous le titre *Du couvent au salut de Dieu*, est proposé le récit de « *la conversion à Jésus-Christ d'une religieuse catholique*

[22] D'origine anglaise, Derek Prince fut « *confronté à la réalité de Jésus-Christ* » durant la seconde guerre mondiale. Suite à cet événement, il a fondé un ministère d'enseignement de la Bible et de prophétie, publié une trentaine de livre, traduits en de nombreuses langues, et animé une émission radio diffusée dans plusieurs pays. Ses ouvrages, publiés par Derek Prince Ministries, s'intitulent : *Démonologie*, *La série des fondements de la foi*, *Le combat spirituel*, *Le Saint-Esprit oui ! mais….*

[23] Zacharie Adetola, *Délivrance. Secrets pour une victoire absolue*, Abidjan, Mission Ephrata, 1996, pp. 5-6.

[24] Sur l'importance de ces témoignages populaires, voir Stephen Ellis et Gerrie Ter Haar, « Religion and Politics in Sub-Saharan Africa », art. cit., pp. 183-186.

rosicrucienne et magicienne », une rwandaise, Françoise Lutala, dont la délivrance entraîna « *l'expulsion de 210 démons de son corps* »[25].

Outre les brochures et les ouvrages, il faut signaler, même si leur parution est en général assez aléatoire et leur circulation limitée, les bulletins et les journaux. Certains mouvements autochtones possèdent leur propre publication : *L'Agneau* pour la MIERS, *La sagesse de Dieu en Christ* pour l'ESDC. D'autres sont distribuées dans une zone plus large, comme *Fontaine de la Vie*, diffusé par l'Église chrétienne de la vie profonde dans les pays francophones où elle est implantée. On trouve aussi dans les librairies et les missions, des cassettes enregistrées de prédication ou d'enseignement, des calendriers chrétiens, etc..

La chanson évangélique a au cours des années 90, acquis une visibilité, en quittant les Églises et en entrant dans les circuits classiques de diffusion des produits commerciaux. Le succès populaire des chanteurs chrétiens est devenu une réalité. Dans les campagnes d'évangélisation ou les cultes, la musique et le chant occupent une place importante. Beaucoup d'Églises possèdent leur chorale et leur groupe. Des cassettes sont produites et vendues par certains mouvements : la groupe *La voix dans le désert* de l'EPB, le chanteur Emmanuel Davi de l'Église de Pentecôte de la Foi. Mais le succès vient surtout de chanteurs, qui ne sont pas rattachés à une Église en particulier, mais qui sont amenés à participer à l'animation de la plupart des grandes manifestations chrétiennes et à se produire également dans le cadre de concert spirituel. C'est le cas de Raoul Adamon et son groupe, Les étoiles du Seigneur, présents dans la plupart des grands événements, ou de John Migan. Tous deux sont des chrétiens nés de nouveau, convertis au cours des années 1980. Le premier est un ancien cadre d'une grande entreprise publique. Il fut le premier président de la Communauté internationale des hommes d'affaires du plein Evangile au Bénin[26]. John Migan, né de parents béninois, a vécu de longues années au Ghana et en Côte-d'Ivoire[27]. Musicien de profession, il a accompagné, comme batteur, de nombreuses vedettes. En 1984, « *le Seigneur [l]'a saisi* » et après sa délivrance, il œuvre pendant plusieurs années en tant que missionnaire, allant évangéliser avec des instruments de musique, abandonnant le maquis dont il s'occupait jusque

[25] Ces différents récits ont été publiés en français par les Éditions Parole de Vie. Le témoignage d'Emmanuel Eni a d'abord largement circulé en anglais au Nigeria.

[26] La CIHAPE (Full Gospel Business Men's Fellowship International) n'est pas une Église, mais un mouvement fondé en 1952 aux États-Unis par Demos Shakarian, qui est présent au Bénin depuis 1989. Les membres, des hommes laïcs chrétiens engagés dans la vie professionnelle, se regroupent au sein de « *chapitres* » et de « *noyaux* » (en 1998, il y en avait respectivement 7 et 4 au Bénin) et organisent des séances de témoignage et d'évangélisation, souvent dans des hôtels.

[27] D'après l'entretien avec l'artiste « Conversion d'un grand musicien béninois : John Migan », publié dans *L'Agneau*, n° 7 (avril 95) et 8 (août 1995).

là à Abidjan et la vie qu'il menait auparavant (« *drogue, alcool, boîtes de nuit* »). A partir de 1992, il écrit et compose des chansons et se lance dans la réalisation de cassettes (« *Nous serons couronnés* », « *Victoire* », « *Jésus, c'est la vie* ») avec son groupe musical, Un peuple acquis. C'est aussi la réception d'un « *message divin* », qui conduit Zondjakou Bénie à réorienter sa carrière et à se consacrer à la musique spirituelle. Il abandonne, lui aussi, « *bars et restaurants* », fonde un groupe, Princes de la paix, et sort en 1999 une première cassette intitulée « *Give Jesus your heart* », inspirée de paroles bibliques[28].

Leurs cassettes sont diffusées par les circuits classiques de commercialisation (marché, vendeurs ambulants, petites boutiques), ce qui leur assure une influence qui va au-delà du cercle des fidèles. Ces chansons sont également popularisées par la radio et la télévision. Même Golfe FM, la station jeune de Cotonou, premier opérateur privé à avoir émis dans le pays à partir de 1998, propose le dimanche matin, une émission composée uniquement de chants chrétiens. Des clips musicaux sont aussi diffusés sur la télévision nationale[29].

En revanche, la circulation de cassette vidéo de films d'inspiration chrétienne est assez marginale, contrairement à ce qui se passe au Ghana ou au Nigeria. Dans ces deux pays, la production cinématographique, destinée de plus en plus en fait à une diffusion sous forme de cassettes, est un instrument de popularisation des thèmes évangéliques, présentés souvent dans une perspective apocalyptique[30]. Ces films, influencés par un discours et un imaginaire pentecôtistes, y rencontrent un grand succès.

Après la circulation de brochures, d'ouvrages ou de cassettes, la radio et la télévision constituent des vecteurs permettant d'accroître la visibilité de ces expressions chrétiennes. Jusqu'à la fin des années 1990, la communauté évangélique ne dispose d'aucun relais dans les médias audio-visuels alors toujours sous monopole étatique. A la radio nationale, seules des cérémonies catholiques, protestantes méthodistes et musulmanes sont retransmises, ces trois cultes disposant également d'émissions régulières. Le schéma est à peu près identique à la télévision : une heure d'antenne le dimanche après-midi est successivement occupée par ces groupes, auxquels il faut ajouter le mouvement Eckankar au milieu des années 1990. Après des années de tergiversations, et alors que les demandes se font de plus en plus pressantes (Golfe FM émet ainsi illégalement à Cotonou à l'occasion de la fête de l'Indépendance le 1er

[28] *Le Matinal*, 27 août 1999.
[29] « *Il faut reconnaître Jésus (…) Tu es catholique… Tu es protestant…. Tu es christianiste céleste (…) Quand tu meurs, y a plus méthodiste, vie profonde, y a plus renaissant… On est tous chrétiens* ». Vidéo clip musical diffusé en septembre 1997.
[30] Voir Birgit Meyer, « Prières, fusils et meurtre rituel. Le cinéma populaire et ses nouvelles figures du pouvoir et du succès au Ghana », *Politique africaine*, n° 82, juin 2001, pp. 45-62.

août 1997), c'est finalement la loi du 20 août 1997 qui enclenche le mécanisme de libéralisation de l'audiovisuel, en consacrant la démonopolisation des ondes et en fixant les conditions dans lesquelles des opérateurs privés peuvent être autorisés à émettre. C'est la Haute autorité de l'audiovisuel et de la communication (HAAC) qui est chargée de contrôler ce processus et d'attribuer les fréquences aux différents postulants sélectionnés. A côté des radios privées commerciales, d'autres, à vocation communautaire et locale, sont autorisées. C'est dans ce cadre que trois projets de stations confessionnelles, dont une évangélique, sont retenus en 1998[31].

Radio Maranatha émet à Cotonou à partir de juillet 1998 et permet à la mouvance chrétienne de faire entendre sa voix minoritaire à un public plus large. Son programme se compose essentiellement de musiques religieuses, d'informations et d'annonces de manifestations, ainsi que de témoignages, sur le modèle des radios évangéliques qui fonctionnent déjà depuis plusieurs années au Togo ou au Burkina-Faso[32].

Aucun opérateur religieux ne s'est lancé dans un projet télévisuel, et seule une chaîne commerciale, LC2, a été autorisée. Ailleurs, des prédicateurs et des Églises louent, parfois quotidiennement, des temps d'antenne sur des chaînes, suivant l'exemple des réseaux câblés religieux et des télévangélistes américains, dont certains programmes sont d'ailleurs repris sur le continent[33]. On perçoit une timide évolution dans cette direction au Bénin. A l'occasion des fêtes de fin d'année en 1996, la télévision nationale diffuse un message « *spécial Noël* » de l'évangéliste américain Billy Graham et, en 1998, un partenariat est établi avec un réseau chrétien américain, CBN, *Christian Broadcasting Network*, pour la diffusion de différents programmes au cours de la semaine de Pâques.

Cette visibilité croissante dans les médias constitue un nouvel instrument de prosélytisme qui favorise la circulation des images et des messages chrétiens. Elle permet en particulier la diffusion de témoignages de conversion qui, lorsqu'ils concernent des célébrités, peuvent avoir un certain impact[34].

---

[31] Sur la libéralisation des ondes, voir André-Jean Tudesq, *L'Afrique parle, l'Afrique écoute. Les radios en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala, 2002, 315 p.

[32] Elle est dirigée par le pasteur Clovis Kpade, l'un des animateurs du CEPEB. A l'occasion du premier anniversaire de la radio, il rappelait les objectifs : « *l'évangélisation, l'enseignement biblique, l'édification spirituelle et le développement communautaire* ». *Le Matinal*, 2 juillet 1999.

[33] Sur le phénomène des télévangélistes aux États-Unis, le développement des programmes télévisés de prédicateurs et des réseaux câblés religieux, voir Jacques Gutwirth, *L'église électronique. La saga des télévangélistes*, Paris, Bayard, 1998, 312 p.

[34] En juillet 1999, sur les ondes de Radio Maranatha, Steve Facia, l'une des vedettes de la télévision, témoigne, un an et demi après avoir arrêté ses activités professionnelles (il présentait l'émission phare Télé Millions), de sa conversion. « *Le monde dans lequel je vivais avant, je l'ai vécu réellement, je l'ai vécu à fond (…). C'est un monde où l'on est plutôt à la recherche des choses périssables : l'argent, la gloire, le succès, l'orgueil, les*

C'est donc tout un ensemble de « produits » évangéliques (brochures, ouvrages, journaux, cassettes, programmes audio-visuels) qui se trouvent en circulation, diffusant représentations et valeurs. On peut ici se référer à l'expression de « *pentecôticité* », utilisée par Birgit Meyer, à propos du Ghana, et à partir du succès rencontré par les films d'inspiration pentecôtiste. Elle désigne ainsi « *un espace hébergeant une profusion d'expressions culturelles diffusées par de multiples canaux et médias qui adoptent un style de représentation pentecôtiste* »[35]. Cette évolution est renforcée par le fait que l'on assiste à une dissémination dans l'espace social béninois de ces références, de ces signes, de ces symboles. Ceux-ci sont utilisés et réappropriés par des individus, contribuant ainsi à leur diffusion, tout en participant de la construction d'un nouvel imaginaire.

- Dissémination et réappropriation par les individus

L'imaginaire chrétien qui se développe dans la décennie 1990, porté par de multiples manifestations, mais aussi par la circulation de tout un ensemble de « produits » émanant de la sphère évangélique, se matérialise par un processus de dissémination, de dilution dans l'espace urbain. Une partie de la population opère une réappropriation de ces idiomes et de ces symboles, et contribue à leur diffusion. C'est dans la rue même que cette évolution est la plus perceptible, dans les situations de la vie quotidienne, ainsi que par l'utilisation que des artistes en font.

Un premier site d'observation de ces processus est constitué par des objets *a priori* très anodins, malgré leur grande visibilité. Il s'agit des nombreuses plaques peintes que les individus apposent sur leur voiture ou leur moto (parfois les inscriptions sont marquées directement sur la carrosserie de l'engin) voire à l'entrée de leur domicile, ainsi que des autocollants du même style qu'ils placent sur leur mobylette, à l'intérieur de leur véhicule, sur des mallettes ou des objets personnels, etc[36]… Les plaques, en fers - elles remplacent sur les motos les plaques d'immatriculation - ou en bois, sont en générale réalisées sur mesure. Les autocollants, fabriqués au Nigeria, sont vendus par quelques commerçants ambulants, qui disposent d'un large stock et proposent de nombreux modèles de vignettes. Ils se composent souvent d'une inscription en français, courte, mais incisive. Les formule reproduites ont

---

femmes (…). C'est un monde que Satan a réellement peint, réellement coloré, a réellement transformé pour nous détourner de la grandeur du Christ, de l'autre monde (…). Je pense que désormais le Seigneur Jésus m'a appelé réellement pour le servir à sa façon et je suis sûr qu'il me donnera la force de l'inspiration (...). Le Seigneur a fait des choses extraordinaires pour moi ».

[35] Birgit Meyer, « Prières, fusils et meurtre rituel. Le cinéma populaire et ses nouvelles figures du pouvoir et du succès au Ghana », art. cit., p. 48.

[36] Des formes d'expressions populaires équivalentes se retrouvent dans l'islam, par exemple au Sénégal.

souvent une connotation religieuse fortement marquée, plus spécifiquement chrétienne. Elles sont parfois agrémentées, comme certaines plaques peintes, d'une représentation figurée du Christ ou de la croix. Ces inscriptions constituent à la fois des signes d'identification, des sortes de marqueurs identitaires, des instruments de prosélytisme, par la mise en exergue de formules péremptoires, mais peuvent aussi revêtir une dimension protectrice, et ce n'est pas un hasard si elles sont autant présentes sur les véhicules. Les expressions suivantes ont été relevées à Cotonou. Certaines sont très laconiques : « *Dieu-Merci* », « *Emmanuel* », « *Psaume 28* ». D'autres sonnent comme des professions de foi : « *L'éternel est mon berger* », assènent des sentences définitives : « *L'homme ne peut rien* », « *Rien ne peut contre la volonté de Dieu* », ou posent des questions faussement naïves : « *Si Dieu dit oui, qui peut dire non ?* ». Plusieurs semblent s'adresser aux passants : « *Fais ta prière* », « *Crois et tu seras sauvé* », quelques-unes unes, enfin, gardent une part de mystère quant à la lecture qu'il est possible d'en faire : « *Ponce Pilate* »[37].

Dans le même ordre d'idées, il faut mentionner les noms donnés aux commerces et aux entreprises. Une grande inventivité langagière se déploie dans ce domaine aussi, et le religieux semble constituer une importante source d'inspiration, beaucoup plus d'ailleurs pour les boutiques et les petites échoppes de vente de « divers » et d'import-export, que pour les sociétés plus importantes. C'est aussi le cas de deux secteurs, l'éducation et la santé, qui ont connu une forte libéralisation de leurs activités au cours des années 1990. Les ouvertures d'établissements scolaires et de centres de soin privés se sont multipliées, dans un contexte de dépérissement des infrastructures étatiques et de retour des investissements privés, mais en l'absence de toute réelle régulation. Sans que cette liste soit exhaustive, certains items reviennent souvent : espoir (« *Collège de l'espoir* », « *Imprimerie Bel Espoir* »), espérance (« *Cabinet médical de l'espérance* », « *Espérance photo* »), providence (« *Pharmacie la providence* », « *Ecole primaire La Providence* »), grâce (« *Clinique les grâces* », « *Ets La Grâce de Dieu* », CEG « *La Grâce* »), Dieu (« *Imprimerie Don de Dieu* », « *Ets Dieu Fera* », « *Ets Dieu merci* », « *les Merveilles de Dieu* »), sans oublier une école privée « *les Apôtres* », une clinique « *le Bon samaritain* », une auto école « *l'Eternel* » et une boutique « *le bon berger* ».

Autre signe de cette dilution, les affiches qui sont apposées sur les murs des bureaux, dans les lieux de travail. Si certaines émanent clairement d'une Église en particulier, d'autres

[37] D'autres inscriptions n'ont pas de connotations religieuses particulières : « *J'ai peur de mes amis même toi* », « *Laissez-les dire* », « *Tais toi jaloux* »…

sont non signées : « *Seigneur, toi qui sais comment je serai occupé aujourd'hui, si je t'oublie, ne m'oublie pas* » ; « *Et le Seigneur regarda notre travail, cela lui plut beaucoup. Il demanda à voir notre salaire, se retourna et se mit à pleurer* »[38].

Cette ferveur chrétienne se ressent aussi dans un certain nombre de situations quotidiennes, ou plus exceptionnelles. Par exemple, en octobre 1997, un jeune candidat à Télé millions, jeu télévisé de la Loterie nationale du Bénin, remporte la somme maximale de 20 Millions de Francs CFA. Aussitôt, il entonne un chant : « *Oui son nom, c'est Jésus. Le Seigneur, son nom est Jésus. Jésus, oh, il est le roi* ». L'animateur demande au frère du vainqueur ses impressions : « *Ce que l'homme veut, Dieu veut. Je remercie Dieu pour lui avoir donné cette chance* », puis interroge le jeune sur ses projets : « *Je n'ai pas de projets. C'est le Seigneur qui donne ses projets* ».

Des créations culturelles participent également de ce dynamisme. Il s'agit ici essentiellement de pièces de théâtre populaire, comme celle intitulée *Le chrétien et le sorcier*, qui raconte un conflit interne à une famille, entre un oncle et son neveu, où il est question d'accidents et de décès, opposant clairement la figure du chrétien, à l'action, d'ailleurs plus suggérée que montrée, du sorcier[39].

Si, dans un premier temps, c'est effectivement la multiplicité des initiatives religieuses dans l'espace urbain, la circulation de produits évangéliques ou encore la dilution de symboles dans la vie quotidienne - l'émergence d'une « *pentecôticité* » en gestation - qui témoignent de l'expansion de nouvelles expressions chrétiennes, il est nécessaire, à un second niveau, de centrer l'analyse sur les acteurs précis de ce dynamisme, qui en sont à l'origine : en fait, une pluralité de mouvements, qui témoignent de la diversité des formes contemporaines du christianisme, constituant une nébuleuse aux contours flous.

Section 2 - La nébuleuse chrétienne contemporaine : diversité et homogénéisation

Lorsque l'on s'intéresse plus précisément aux acteurs qui participent de ce dynamisme, on est d'abord frappé par le foisonnement et la grande diversité des structures impliquées. Un recensement effectué par un projet évangélique évaluait, en 2001, à plus de 430 le nombre total de dénominations chrétiennes, dont 271 n'ayant qu'une seule paroisse[40].

[38] Affiches relevées dans des locaux du ministère de l'Intérieur, Cotonou, 1995.
[39] « Le chrétien et le sorcier », pièce de la compagnie féminine *Qui dit mieux*, Cotonou, Hall des Arts, août 1997.
[40] Projet ARCEB, *Lève-toi et va !!*, op. cit., p. 39.

Seulement sept structures évangéliques possédaient plus de 100 Églises locales[41]. Certaines sont présentes au Bénin depuis plus de 50 ans, comme l'Église apostolique, d'autres sont de création ou d'importation beaucoup plus récente. La multiplicité des initiatives et l'hétérogénéité des mouvements témoignent de l'existence d'une mouvance chrétienne, aux contours incertains, à la définition problématique et dont le repérage n'est pas aisé. L'ensemble constitue en effet une nébuleuse de groupes extrêmement divers, que ce soit donc par leur taille ou leur ancienneté, mais aussi par leur structure et leurs activités, leur origine ou même leur orientation[42]. Ils ont cependant en commun de se revendiquer du christianisme, de toucher, au cours des années 1990, un public de plus en plus nombreux et d'être à dominante pentecôtiste.

La multiplicité et la diversité de ces procédures d'énonciation du christianisme sont ainsi des éléments caractéristiques de cette mouvance et participent de la nature même de cette nébuleuse. Pourtant derrière cette atomisation, transparaît une certaine unité, perceptible peut-être plus dans la similitude des registres symboliques activés par ces différents acteurs, dans leur orientation pentecôtiste ou à travers leur dimension transnationale, que sur un plan plus organisationnel ou de collaboration au quotidien. Des tendances se dégagent ainsi qui, non seulement caractérisent ces évolutions, mais aussi les mettent en relation avec des mutations sociales plus profondes.

1) Des structures diverses et un poids croissant de l'interdénominationnel

Des Églises, des missions, des structures interdénominationnelles, des mouvements d'évangélisation : c'est une pluralité de structures qui compose le paysage du christianisme.

Les Églises, où sont organisés des cultes réguliers et administrés des sacrements, dont le baptême par immersion, sont les institutions les plus nombreuses. D'origine béninoise ou étrangère, disposant d'un seul ou de centaines de lieux de culte, présente uniquement à Cotonou ou sur l'ensemble du territoire, l'Église est le lieu de rattachement de base des fidèles. Il en naît, ou en arrive au Bénin, de nombreuses chaque année. Plusieurs éléments peuvent expliquer l'existence d'un si grand nombre d'Églises distinctes. L'implantation sur le

[41] Il s'agit respectivement des Assemblées de Dieu (488), de l'Église apostolique du Bénin (415), d'Union renaissance d'hommes en Christ (310), de l'Union des Églises évangéliques du Bénin (260), de l'Église de Pentecôte au Bénin (212), de l'Église de Pentecôte de la foi (130) et de l'Union des Églises protestantes baptistes (123). Par comparaison, et selon la même étude, l'Église catholique a 1268 lieux de culte et l'Église protestante méthodiste, et ses dérivés, 384 ; l'Église du Christianisme céleste en a 1158, et l'Église des Chérubins et Séraphins 159. Projet ARCEB, *Lève-toi et va !!*, op. cit., p. 59. Voir les tableaux reproduits en annexe.

[42] Pour des éléments historiques, voir Albert de Surgy, *Le phénomène pentecôtiste en Afrique noire. Le cas béninois*, op. cit., pp. 17-62.

sol béninois d'Églises d'origine exogène répond à des logiques de diffusion et de croissance, d'universalisation dans le cas de grandes structures mondiales. En ce qui concerne celles qui apparaissent localement, à l'initiative d'un pasteur, d'un prophète béninois, la justification se fait souvent en termes de révélations, de visions ou d'appel divin. En fait, elles sont très souvent issues de scissions au sein d'une Église préexistante. Les motifs qui peuvent entraîner le départ de responsables ou de membres pour créer une nouvelle communauté sont nombreux : les questions financières et les éventuelles malversations (problème de gestion et de redistribution des ressources issues des quêtes, des dîmes et des offrandes, question du rapatriement des fonds à l'étranger lorsqu'il existe de forts liens de dépendance avec une Église mère située dans un autre pays), les rivalités de pouvoir (abus d'autorité, concurrence entre pasteurs autour du leadership au sein de l'institution, conflit autour des affectations dans les différentes paroisses), la recherche d'autonomie vis-à-vis d'une mission étrangère, les divergences doctrinales, les problèmes de comportements personnels, souvent liés à des cas de dénonciation de pratiques adultères, etc..[43] C'est donc le plus souvent par scissiparité et dissidence que naissent de nouvelles Églises. On peut ainsi à la fois retracer le parcours religieux de ces fondateurs d'Églises et construire des généalogies complètes d'Églises.

Prenons l'exemple d'Union renaissance d'hommes en Christ (URHC) - estimation : 310 lieux de culte en 2000, selon le projet ARCEB - une Église fondée en 1973 par trois personnes, Pierre Loukoya, Justin et Raphaël Kossoko appelés apôtres, avec quatre autres individus qui les rejoindront peu de temps après. Auparavant, les fondateurs ont successivement été catholiques, puis chrétiens célestes, avant de quitter cette communauté pour rejoindre l'Église d'évangélisation de la Parole du Christ au monde, formée en 1969 également par un dissident de Christianisme céleste. Ils abandonnent ce groupe pour fonder leur propre Église, URHC, qui va connaître un grand succès, mais dont l'existence sera à son tour émaillée de très nombreuses scissions. Plusieurs Églises vont en sortir, lors des crises successives qui affecteront le mouvement. Les responsables se verront en effet accusés à plusieurs reprises, par des fidèles, de pratiques magiques, de gestion personnelle des ressources financières, puis d'introduction d'un « *esprit de repentance* » en 1992. En 1998, c'est un curieux « *trouble d'amour* » qui suscitera des interrogations. Des poursuites judiciaires ont été engagées et les activités de l'Église ont été suspendues, par décision du

[43] Pour limiter ces conflits, le pasteur Michel Alokpo propose plusieurs solutions, comme par exemple : « *séparer le ministère pastoral de la gestion financière* », « *assurer une formation en matière de leadership* », « *veiller à ce que la mission soit séparée de l'Église dès que possible* », « *établir au niveau de chaque dénomination une base doctrinale claire, précise, compréhensible par tous et accessible à tous* ». M. Alokpo, « L'histoire des Églises et des missions évangéliques au Bénin », art. cit., pp. 104-107.

ministère de l'Intérieur, pendant plusieurs mois en 1993. A la toute fin des années 1980, suite à un nouveau conflit avec les apôtres, plusieurs fidèles fortement engagés dans l'Église la quittent. C'est le cas de Jean-Carmel Agbahozou, directeur des impôts, et de Patrice Viaho, instituteur, qui fut successivement animiste, catholique, « *mais on doit être à l'abri de toutes les attaques diaboliques ; dans l'Église catholique, on est vulnérable* »[44], puis renaissant à partir de 1982, mais « *on a vu que les pratiques ne sont pas tellement bibliques, on a senti la magie dans cette Église là, on l'a raconté, nous l'avons quittée* ». L'idée de créer une nouvelle structure prend forme en 1991, mais ce n'est qu'en septembre 1996 qu'est enregistrée l'Église évangélique Vie nouvelle (EEVN) et inauguré le siège de Cotonou. Lorsque les « *pratiques magiques* » ont été découvertes au sein de l'URHC, et avant que J.-C. Agbahozou et P. Viaho ne quittent le mouvement, un premier groupe de dissidents a fondé l'Assemblée des disciples du Christ. Plus tard, d'autres initieront l'Église évangélique de la délivrance et du salut, l'Église de Dieu des sanctifiés dans le Christ, l'Église évangélique la Source d'eau vive et l'Église évangélique de la foi en Jésus. Quant à l'EEVN, des groupes de fidèles ou des paroisses entières, en particulier en zone rurale, se sont désaffiliés de l'URHC et l'ont rejoint, lui permettant d'avoir en 1998, 22 paroisses dont 2 à Cotonou.

A côté de ces différentes Églises, on trouve quelques missions, c'est-à-dire des structures dépendantes d'un centre basé à l'étranger, effectuant un travail d'évangélisation en générale préalable à l'implantation d'une Église. Mais, on retrouve aussi sous cette appellation des mouvements interdénominationnels.

Ceux-ci sont beaucoup plus nombreux que les simples missions et constituent une caractéristique organisationnelle importante du christianisme *born again*. Ils n'organisent pas de culte, mais proposent aux chrétiens, quelle que soit leur Église de rattachement, des activités complémentaires : veillées de prière, campagnes d'évangélisation, prédications, séances d'étude biblique, etc... Ces organisations ont connu une forte progression au cours des dernières années. Le Ministère de la Grâce divine, fondé à Cotonou par un pasteur nigérian propose chaque semaine quatre types d'activités, axées sur la prière et la résolution des problèmes : « *Heure de domination* » (lundi), « *Clinique du Saint-Esprit* » (mardi), « *Heure de la délivrance* » (jeudi), « *Nuit de puissance* » (vendredi). Ambassadeurs pour Christ organise des colonies de vacances, par exemple en 1997 sur le thème : « *ne crains pas la*

[44] Entretien avec Patrice Viaho, siège de l'EEVN, Cotonou, 18 septembre 1997.

tempête », ouvertes à « *toute personne physique âgée de 16 à 30 ans, sans distinction confessionnelle* »[45].

La revendication nondénominationnelle permet aux entrepreneurs religieux qui initient ces mouvements de toucher un public potentiellement large, sans entrer en concurrence directe avec les nombreuses Églises. La frontière est cependant parfois bien fragile entre ces deux types de structures : l'organisation d'activités régulières, le rôle central du prédicateur (qui est - ou a été - très souvent aussi pasteur dans une Église), la pratique de la quête et des offrandes, entre autres, rapprochent certains de ces mouvements des Églises. Cependant, leurs responsables maintiennent, dans les discours, une distinction très stricte, comme on pourra le voir avec l'exemple de la MIERS.

Une autre catégorie d'acteur évangélique est constituée par des mouvements, également interdénominationnels, spécifiquement orientés vers l'évangélisation de secteurs particuliers de la société : les jeunes, les étudiants, les hommes d'affaires, les femmes… Jeunesse pour Christ est l'une de ces organisations, destinée à l'évangélisation des élèves. Liée à une structure internationale, elle est présente depuis le milieu des années 1990 au Bénin. En 1998, des cellules étaient installées dans quatre collèges ou lycées de Cotonou. Les séances (chants, études bibliques, débats, prières), organisées dans l'enceinte de l'établissement, en dehors des heures de cours, étaient animées par des enseignants et des étudiants. Au Lycée technique Coulibaly, c'est près d'une centaine de jeunes qui assistent, deux fois par semaine, de 12h00 à 13h00, à la réunion dirigée par un professeur de l'établissement et un étudiant en première année au Collège polytechnique universitaire. Si les enseignements restent assez généraux, les méthodes (être le premier à trouver et lire à haute voix un passage de la Bible), les intentions de prière (succès aux examens), les anecdotes de l'animateur (autour d'événements liés à la vie scolaire) sont plus particulièrement adaptées à l'auditoire. Sur le campus universitaire d'Abomey-Calavi, où l'on observe un dynamisme religieux tous azimuts, deux mouvements chrétiens destinés uniquement aux étudiants sont présents : Campus pour Christ et le Groupe biblique universitaire, également connu sous le nom de Groupe biblique des élèves et étudiants du Bénin (GBEEB) implanté dès 1977[46]. La Communauté internationale des hommes d'affaires du plein évangile (CIHAPE), est présente

[45] Publicité parue dans *Le Matin*, n° 935, 10 juillet 1997, p. 13.

[46] Par ailleurs, de nombreux cultes ont des branches, ou des organisations destinées aux étudiants, qui sont présentes sur le campus d'Abomey-Calavi. Par exemple, CSEE, Communion pour le succès des élèves et étudiants, a été mis sur pied en 1994 par des étudiants de Deeper Life, et sert de relais à cette Église. Voir Théodore Hounkpatin, *Dynamique religieuse au sein du campus universitaire d'Abomey-Calavi : contribution à une analyse sociologique du phénomène*, op. cit.

au Bénin depuis 1989 et s'adresse, en particulier grâce à des réunions publiques au cours desquelles des hommes d'affaires viennent témoigner de leur conversion, à ceux qui exercent une activité professionnelle.

D'autres structures indépendantes échappent à ces classifications. C'est le cas de Publications évangéliques qui est d'abord une librairie diffusant des Bibles et des ouvrages. C'est aussi un centre de formation qui propose des cours bibliques, sous formes de brochures en français, et imprimées en France, à remplir et à renvoyer ou à ramener au local. Des jeunes viennent deux fois par semaine réciter leur leçon et obtenir les nouveaux fascicules. Enfin, les animateurs de la librairie se réunissent au sein d'un groupe pour des séances de prière et d'études, mais aussi des activités cultuelles, sans qu'il s'agisse à proprement parler d'une Église et sans que ce groupe n'ait d'existence institutionnelle.

Dans un même ordre d'idées, on trouve des micros-structures, des lieux de culte installés dans des concessions familiales, sans visibilité extérieure. A côté des grandes croisades pouvant réunir des milliers de personnes, des Églises qui en accueillent des centaines ou des dizaines, c'est aussi au sein de ces regroupements moins formels autour de quelques individus, de ces sociabilités du quotidien, que le christianisme se diffuse.

- Des origines variées mais une forte dimension transnationale

A cette diversité de formes, répond une variété des origines et des trajectoires, entre des mouvements purement locaux et d'autres en provenance de l'étranger. Une distinction pourrait être établie entre une voie endogène, une provenance africaine et une filière transnationale. Dans la première catégorie, figurent de nombreuses Églises, à l'audience parfois faible, qui se sont souvent développées par scissiparité. Dans la seconde, on observe surtout des mouvements en provenance de pays anglophones proches, comme le Nigeria et le Ghana. Enfin, des organisations et des missions originaires d'Europe, d'Amérique du Nord ou d'Amérique latine interviennent aussi dans la sphère chrétienne. Une fois constatée cette pluralité des origines, il faut pourtant relativiser toute distinction fondée sur cette seule dimension.

D'abord, ce type de distinction ne fournit aucune indication quant aux orientations théologiques et doctrinales, aux éventuelles divergences dans les pratiques, de ces différentes structures. Les Églises béninoises contemporaines ne s'inscrivent pas dans la logique des Églises indépendantes (dissidentes, séparatistes…), qui cherchaient à se distinguer des missions européennes (la rupture se faisait souvent sur des questions de langue, d'acceptation de pratiques culturelles, de recherche d'autonomie) ou qui, plus profondément, proposaient

une lecture, voire une réappropriation, africaine du message biblique au sein des mouvements prophétiques, ou qui opéraient un réel syncrétisme. Les Églises qui naissent aujourd'hui au Bénin, comme celles qui proviennent d'autres pays africains, s'inscrivent entièrement dans le courant évangélique et pentecôtiste, et sont souvent amenées à collaborer avec des structures ayant une autre origine. Les Églises de fondation contemporaine au Bénin ne doivent pas être appréhendées comme des tentatives d'indigénisation du christianisme, de même que, inversement, les organisations nord-américaines ne sont pas les agents d'un impérialisme américain.

Ensuite, cette distinction Églises endogènes / Églises importées ne s'avère absolument pas pertinente pour une autre raison : pratiquement tous les acteurs chrétiens sont engagés dans des processus transnationaux[47]. D'abord, bien sûr, nombreux sont les mouvements implantés aujourd'hui au Bénin originaires d'autres pays. Progressivement, les missions européennes ou nord-américaines ont été supplantées par des Églises provenant de pays africains voisins. Bien qu'elle se soit très largement développée ces dernières années, cette tendance est en fait relativement ancienne. Dès les années 1940, pour le Nigeria (avec la Christ Apostolic Church et l'Église apostolique du Bénin) et dès le début des années 1950 pour le Ghana (avec l'Église de Pentecôte), des Églises évangéliques nées en Afrique s'implantent au Bénin. A partir des années 1990, les mouvements chrétiens exogènes sont très majoritairement originaires de ces pays, en particulier du Nigeria. Le partage, pour une partie de la population, de la langue yoruba et l'existence d'importants échanges économiques à travers la frontière permettent d'expliquer cette situation. Les grandes Églises yoruba sont implantées au Bénin : le premier missionnaire de l'Église biblique de la Vie profonde (Deeper Life) arrive en 1986, celui de l'Église chrétienne des Rachetés de Dieu (the Redeemed Christian Church of God) en 1991. Le Ghana constitue aussi un point de départ de nombreuses Églises, de la Church of Pentecost qui arrive au Bénin dès le début des années 1950, jusqu'au Ministère chrétien de la foi agissante (Action Faith) du célèbre pasteur Duncan Williams au milieu des années 1990. Plus récemment, à partir du milieu de la dernière décennie, des mouvements venant de pays francophones, cherchent à s'implanter. Il s'agit le plus souvent de missions ou de structures bâties autour d'un prédicateur, en provenance de Côte-d'Ivoire (Zacharie Adetola de la Mission Ephrata), du Zaïre ou du Cameroun (avec

[47] C'est à dire, dans « *toute relation qui, par volonté délibérée ou par destination, se construit dans l'espace mondial au-delà du cadre étatique national et qui se réalise en échappant au moins partiellement au contrôle ou à l'action médiatrice des États* ». B. Badie et M.-C. Smouts, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, op. cit., p. 70.

l'évangéliste Martin Tsala Essomba, qui s'installe à partir de 1995 à Cotonou). A un niveau plus global, on assiste à la diffusion d'Églises transnationales originaires de pays du Sud, ayant parfois une prétention universelle, se propageant dans des pays du Sud et du Nord. Le cas de la Church of Pentecost ghanéenne est à cet égard intéressant : après s'être implantée au Togo, au Bénin, au Nigeria, au Mali, au Burkina, etc… elle est aujourd'hui présente en Angleterre, aux Pays-Bas, en France (avec des paroisses en région parisienne et à Marseille).

Quelques rares Églises « béninoises » ont à leur tour essaimé, plus modestement, dans d'autres pays. Union renaissance d'Hommes en Christ dispose d'une dizaine de paroisses en Côte-d'Ivoire, mais il y en a aussi au Togo et au Cameroun, ainsi qu'au Niger, au Gabon, et même à Lagos au Nigeria[48]. Des pasteurs béninois formés dans des écoles théologiques au Nigeria ou au Ghana peuvent par la suite créer leur propre mouvement.

D'autres mouvements, souvent interdénominationnels, possèdent, par leur origine même une forte dimension transnationale. La composition du corps pastoral de l'Église évangélique vie nouvelle (EEVN) est instructive. Lorsque les promoteurs béninois laïcs ont mis sur pied cette structure, après leur départ d'URHC, ils ont progressivement recruté plusieurs pasteurs zaïrois. Le parcours du premier d'entre eux, Jacques Kangudia, passe par quatre pays. Après un apprentissage au Zaïre, il suit une école biblique au Nigeria, la Church of God Mission à Benin City, où est proposée une formation en français. A sa sortie en 1995, il se rend au Burkina-Faso, où il officie au sein de l'Église du plein Evangile Mission Alpha. C'est là qu'il est contacté quelques mois plus tard, par l'intermédiaire d'un pasteur des Assemblées de Dieu. Il rejoint le Bénin, et l'EEVN à Cotonou, en septembre 1996. Il propose ensuite à l'un de ses amis, Gédéon, son condisciple à l'école biblique, et qui s'apprêtait à rentrer au Zaïre, de le rejoindre. D'autres connaissances sont ensuite contactées, et finalement, sur les huit pasteurs que compte l'Église en 1998, cinq sont des zaïrois, tous venus au Bénin spécialement pour cette activité.

Ensuite, même des communautés purement locales peuvent être amenées à se trouver en contact avec des structures étrangères, par exemple lorsque différentes Églises se regroupent pour organiser une croisade, en faisant venir un prédicateur étranger. D'autres se trouvent plus fortement insérées dans des réseaux transnationaux, bénéficient régulièrement d'aides matérielles, sous forme de brochures, de tracts, de revues, de cassettes, etc..

Enfin, quand bien même il n'y aurait aucun lien direct entre ces groupes évangéliques, ils participent tous d'une même dynamique, partageant des valeurs et des croyances, des

[48] Ces paroisses situées à l'étranger, bien qu'étant ouvertes à tous, semblent d'abord recruter des Béninois expatriés. En Côte-d'Ivoire, les cultes se font ainsi en français et en fon, plus que dans les langues locales.

méthodes d'évangélisation, des modalités de fonctionnement et des pratiques rituelles. La nature même de ce courant, l'absence d'un centre directeur, la diffusion et le fonctionnement en réseaux, accentuent la dimension transnationale.

La diversité des origines, tout comme le grand nombre de structures différentes et concurrentes, ne doit pas masquer les ressemblances qui existent entre elles et leur appartenance à une même mouvance évangélique possédant une forte dimension transnationale, et ayant également une orientation pentecôtiste de plus en plus affirmée.

- Des orientations pentecôtistes de plus en plus prononcées

Si l'on s'intéresse maintenant aux aspects doctrinaux et à l'orientation des différents mouvements, on observe là aussi, à la fois une certaine diversité, et en même temps une tendance homogénéisante. Les multiples Églises, en partie parce qu'elles se sont développées par scissiparité, ont des discours et des pratiques assez similaires, quand bien même elles cherchent à se distinguer les unes des autres. Même la coupure entre Églises évangéliques et pentecôtistes ne s'avère pas entièrement opératoire.

Il est d'abord assez difficile de clairement distinguer les Églises qui ne sont qu'évangéliques de celles qui sont aussi pentecôtistes. L'utilisation de ces qualificatifs s'avère délicate. Le premier terme est localement utilisé, comme ailleurs en Afrique de l'Ouest, de façon générique pour qualifier l'ensemble de cette mouvance, c'est lui qui figure dans l'intitulé des deux grandes fédérations d'Églises chrétiennes : le Conseil des Églises protestantes et évangéliques du Bénin (CEPEB) et la Fédération des Églises et missions évangéliques du Bénin (FEMEB). Des Églises se revendiquent, dans leur nom par exemple, de la Pentecôte, alors mêmes que leurs pratiques permettent difficilement de les ranger sous l'étiquette du pentecôtisme. Inversement, d'autres développent des activités pentecôtistes sans afficher ou revendiquer cette caractéristique. Enfin, les collaborations occasionnelles, et plus encore les regroupements d'Églises, ne sont pas constitués autour d'une coupure stricte entre ces deux orientations : le CEPEB et la FEMEB comportent aussi bien des Églises évangéliques que pentecôtistes. Pour les fidèles aussi, cette distinction ne s'avère, la plupart du temps, pas pertinente.

Tous les mouvements chrétiens dont il est ici question sont évangéliques : ils insistent sur la naissance de nouveau (*born again*) – on ne naît pas chrétien mais on le devient, sur l'expérience personnelle de la conversion et de la relation au divin, sur le baptême des adultes par immersion, sur le rapport au texte biblique, sur l'importance de la prière, sur la nécessité d'une évangélisation de grande ampleur et de la pratique du témoignage. Certains ont une

orientation pentecôtiste, plus ou moins affirmée, qui se caractérise par la place centrale octroyée à l'Esprit saint, dont les manifestations permettent l'expression de différents dons (guérison, parler en langues, prophétie…), par une pratique plus émotionnelle, par une insistance sur les notions de miracle, de guérison ou de délivrance. « *Un trait commun à toutes les formes de pentecôtisme* », rappelle André Corten, « *est la croyance que l'Esprit saint distribue directement, sans la médiation d'un clergé, ses dons aux croyants comme au jour de la Pentecôte* »[49]. A. Corten et André Mary précisent aussi que le pentecôtisme est « *un mouvement religieux dans lequel les "croyants" ou les "convertis", quels qu'ils soient (laïcs comme pasteurs), témoignent de l'expérience personnelle d'une force surnaturelle : la force de l'Esprit saint. Cette force qui est censée avoir changé leur vie se manifeste par des dons surnaturels et s'extériorise dans des pratiques cultuelles d'une ferveur très expressive et corporelle* »[50].

Au sein de la mouvance pentecôtiste, des auteurs ont proposé d'établir une distinction, par exemple, en introduisant la notion de « *néo-pentecôtisme* », pour qualifier des mouvements plus récents, utilisant plus largement les instruments audio-visuels, mettant l'accent sur les pratiques de délivrance et s'adressant parfois plus à la classe moyenne, autour d'une théologie de la prospérité[51]. Sylvie Pedron-Colombani note ainsi, qu'au Guatemala, par exemple sur la question du salut de la nation, « *s'opère un véritable divorce entre les Églises pentecôtistes et les Églises néo-pentecôtistes, entre les Églises tournées vers les masses défavorisées de la société guatémaltèque et celles fréquentées par les élites urbaines du pays* »[52]. En Afrique, les mouvements que l'on pourrait qualifier de néo-pentecôtistes se diffusent à partir des années 1970 dans les zones anglophones, et au cours des années 1980, voire 1990, dans les pays francophones. Cette distinction peut être utile pour différencier des Églises pentecôtistes « *historiques* », souvent d'origine missionnaire, introduites sur le continent à partir des années 1930 et 1940, et présentes, comme l'Église de Pentecôte, depuis plusieurs décennies au Bénin, et des mouvements plus récents, arrivés au cours de la dernière

[49] André Corten, « Pentecôtisme et politique en Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, janvier-mars 1997, p. 18.
[50] André Corten et André Mary, éds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, op. cit., p. 15.
[51] A propos du Brésil, A. Corten évoque, lui, trois vagues : celle des pentecôtismes historiques, celle des Églises apparues dans les années 50 et 60 faisant un grand usage des médias modernes, et la troisième vague, correspondant au télévangélisme, des mouvements inspirés de la théologie de la prospérité, à prétention mondiale, comme l'Église universelle du Royaume de Dieu. A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995, pp. 73-88.
[52] Sylvie Pedron-Colombani, « Les pentecôtismes au Guatemala : éloignement du monde et salut national », in A. Corten et A. Mary, eds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, op. cit., p. 209.

décennie. Elle n'est pas entièrement satisfaisante, puisque c'est l'ensemble de la sphère pentecôtiste, voire évangélique – et même les Églises protestantes historiques, comme l'Église méthodiste et à un certain degré aussi l'Église catholique, à travers le succès du Renouveau charismatique – qui connaît un mouvement général de « *pentecôtisation* ». Même si les pratiques de l'Église de Pentecôte, et celles des mouvements interdénominationnels nigérians plus récents ne sont pas identiques, il s'agit finalement là plus d'une différence de degré que de nature, et les interférences sont nombreuses. D'autres auteurs défendent l'usage du terme « *charismatique* »[53] pour qualifier ces formes nouvelles, mais en lui donnant des acceptions parfois différentes, soit qu'il renvoie, *grosso modo*, aux Églises néo-pentecôtistes, soit qu'il englobe l'ensemble de la sphère chrétienne touché par ces évolutions.

L'orientation pentecôtiste fait en tout cas question au sein de certaines Églises. Par exemple, le pasteur Jacques Kangudia, de l'EEVN, estime que, certes, « *l'homme doit se garder prêt à être utilisé par le Saint-Esprit, il peut utiliser son intelligence éclairée par le Saint-Esprit. Mais, les Églises pentecôtistes, c'est abusivement qu'ils utilisent des fois le Saint-Esprit. Là-bas, c'est un peu exagéré* »[54]. En fait, ce sont les responsables laïcs de cette Église qui freinaient les orientations pentecôtistes de certains pasteurs, lesquels parvenaient cependant à les mettre en œuvre, comme à la paroisse de Porto-Novo. D'autres mouvements refusent certaines pratiques pentecôtistes, comme le parler en langue. « *Nous n'avons pas voulu, on refuse. C'est pas ça qui mène au ciel* » estime d'un des fondateurs d'URHC[55]

Dans leur diversité, ces expressions et ces manifestations participent de la diffusion d'un christianisme évangélique, offensif et conquérant, ayant une dimension pentecôtiste croissante. Celle-ci n'est pas systématique, mais on assiste tout de même, que ce soit à travers la circulation de nouveaux mouvements ou l'évolution de plus anciennes structures, à une importante « pentecôtisation » de la sphère chrétienne, caractérisée par une insistance croissante sur les pratiques de guérisons et les délivrances.

- De multiples initiatives mais une identité de registres symboliques

Au-delà de la diversité des initiatives et des manifestations proposées (croisades, séminaires, veillées, camps, défilés...), dont on a vu dans la section précédente l'empreinte qu'elles laissent dans l'espace urbain, on perçoit de fortes similitudes dans les modalités de prosélytisme et de diffusion de ces mouvements religieux. C'est surtout au niveau des

[53] Matthew A. Ojo, « Charismatic movements in Africa », in Christopher Fyfe et Andrew Walls, eds., *Christianity in Africa in the 1990's*, Edinburgh, Centre of African Studies, 1996, pp. 92-110.
[54] Entretien avec Jacques Kangudia, siège de l'EEVN, Cotonou, 28 octobre 1997.
[55] Entretien avec Pierre Loukoya, siège d'URHC, Cotonou, 22 septembre 1997.

registres symboliques activés que l'on perçoit le mieux ce qui relie ces expressions, ce qui fonde le dynamisme de la sphère chrétienne. Tous se livrent à un travail d'élaboration symbolique, dont le miracle est l'élément le plus emblématique, qui leur permet de toucher une partie de la population. La nouveauté est, bien sûr, le premier élément, mis en avant et ce qui a été jusqu'à présent évoqué tend à renforcer cette dimension. Mais, ce sont plus encore les répertoires de la modernité, de la rupture et de l'efficacité qui sont construits et proposés.

C'est à travers la mobilisation d'instruments et le recours à de nouvelles technologies que les mouvements, en particulier les plus récents, diffusent une image de modernité. Celle-ci est alors réduite à une dimension strictement technique et matérielle. C'est par exemple l'emploi d'instruments de musique comme les guitares électriques ou les synthétiseurs, loin des seules percussions « traditionnelles » utilisées dans les cérémonies *vodun*, reprises, parfois, dans un souci d'inculturation, dans les Églises catholiques ou méthodistes, loin aussi des fanfares de certains cultes prophétiques. C'est également le recours croissant à la vidéo : des campagnes d'évangélisation ou des cérémonies sont filmées, des écrans sont parfois disposés qui permettent de suivre le déroulement de la manifestation, des cassettes de ces événements sont diffusées. La langue anglaise est de plus en plus souvent utilisée. Certains mouvements nigérians ou ghanéens, s'adressant surtout aux immigrés originaires de ces pays, s'expriment logiquement dans cette langue. Les textes des affiches apposées sur les murs de Cotonou, annonçant des manifestations, sont fréquemment rédigés d'abord en anglais. Lorsque les intervenants viennent d'Europe ou d'Amérique du nord, c'est également dans cette langue qu'ils s'expriment. L'anglais semble revêtue d'une puissance d'évocation supérieure à la langue française, quand bien même elle n'est pas comprise par tous ceux qui écoutent ces messages. Le mot « *amen* » est de plus en plus prononcé à l'anglaise, des expressions telles que « *Praise the Lord* » sont fréquentes. Enfin, l'habillement n'est pas le moindre indicateur de cette volonté d'exposer une certaine modernité. Les pasteurs et les prédicateurs portent le costume cravate, parfois de couleurs vives. Rares sont ceux habillés avec une tenue traditionnelle. A travers le vêtement, et au-delà tout un style de vie commun à beaucoup de leaders chrétiens, c'est son appartenance à une communauté plus moderne qui est proclamée, un signe de réussite sociale affiché et la rupture que l'on entend symboliser matérialisée.

Ces nouveaux mouvements chrétiens veulent en effet incarner une rupture totale : rupture par rapport au passé, par rapport aux autres expressions religieuses existantes, par

rapport au reste de la société, le fameux « *monde* », dans lequel ils refusent de se situer. L'origine, au départ, exogène de ces structures joue dans leur attrait - les produits importés ne sont-ils pas sur les marchés béninois censés être de meilleure qualité ? - et légitime cette prétention au changement radical. L'éventuelle conversion d'un individu est censée impliquer chez lui un rejet absolu de ses anciennes croyances, une seconde naissance, qui l'engage complètement. Cette rupture peut se matérialiser par la destruction des fétiches et des « *gris-gris* » et être consacrée par le baptême par immersion. Le témoignage est une pièce centrale de ce dispositif symbolique. Des anciens sorciers repentis viennent, par exemple, témoigner de ce qu'ils ont fait et des adeptes expliquer ce qu'a été leur vie dans les ténèbres. La délivrance est l'opération spectaculaire qui matérialise ce rejet du passé, au sens figuré mais aussi physique, tout en permettant de guérir et de repartir sur de nouvelles bases. Le langage de la rupture est donc double : rupture avec les anciennes croyances et pratiques mais aussi avec la vie menée jusque là. A la conversion, doit s'ajouter un changement de comportement dans la vie quotidienne, qui inscrit aussi la rupture avec le reste de la société. Par ailleurs, ces groupes refusent tout échange avec les autres religions. Ils rejettent les « *païens* » (*vodunsi*), mais aussi les « *faux chrétiens* » (particulièrement les catholiques), ne sont pas dans des logiques oecuméniques, et prétendent seuls détenir la vérité, celle qui est conforme à la Bible.

Enfin, ces mouvements revendiquent une efficacité, ici et maintenant, grâce à l'action de l'Esprit saint dans le cas des pentecôtistes, et ceci est pour beaucoup dans l'attirance d'une partie de la population. L'efficacité relève du domaine du symbolique, mais elle implique de la part des individus une croyance en son effectivité. Elle est d'abord promesse, récit, témoignage. Les intitulés de certaines manifestations pentecôtistes, voire même les noms de plusieurs Églises, qui promettent la victoire, la délivrance, la puissance, le miracle ou la gloire, sont suffisamment clairs. Certains mouvements, pour être encore plus explicite, proposent, sur les affiches annonçant leur manifestation, la liste, non exhaustive, des maux qui seront soulagés, des problèmes solutionnés et des besoins satisfaits : « *malchance, infirmité, sorcellerie, envoûtement, stérilité, paralysie, impuissance, folie ou trouble mentale, maladie : pertes continues de sang, ménopause prématurée, pertes blanches continues, sourds, muets, aveugles, migraines persistantes* »[56], mais aussi « *rupture familiale, manque d'emploi, fluctuation dans les affaires, mouvements d'objets étranges dans le corps n'apparaissant pas*

[56] Affiche pour la « *grande croisade de la délivrance* », Église Sagesse de Dieu en Christ, Cotonou, 18-20 décembre 1997.

à la radiographie »[57]. Les miracles sont annoncés, mais ils sont aussi racontés, relatés : les pasteurs exposent ce qu'ils ont accompli, les miraculés témoignent publiquement de leur guérison. Cette mise en récit est centrale dans la construction discursive de l'efficacité. Puisque des miracles sont relatés et qu'il y a des témoignages pour l'attester, puisque d'autres sont annoncés et vont se produire, alors les prodiges deviennent effectivement possibles. D'autant plus que la mise en scène des cérémonies, la tension progressive vers la séquence de la délivrance et des miracles, les manifestations d'effusion de l'Esprit, de parler en langue qui touchent certains participants, la gestuelle des officiants, concourent à créer une atmosphère qui rend encore plus probable l'effectivité du miracle. C'est, en quelque sorte, preuves à l'appui, que ces mouvements revendiquent leur efficacité à solutionner les problèmes des individus, et au-delà leur réelle puissance.

A des degrés bien entendu divers, la mobilisation de ces répertoires symboliques de la modernité, de la rupture et de l'efficacité, est commune aux mobilisations chrétiennes contemporaines.

- Concurrence entre les mouvements et recherche d'unité

Il n'en demeure pas moins que cette multiplicité de mouvements, liée aux logiques et aux intérêts divergents des entrepreneurs religieux, ces « importateurs » et ces fondateurs d'Église, ne peut générer qu'une forte concurrence entre eux. Ces acteurs se doivent de développer des stratégies et avoir leur propre dynamique (certains tiennent une comptabilité précise des baptisés et des fidèles). Dans ce paysage fortement concurrentiel, où de nouveaux acteurs surgissent fréquemment, les entrepreneurs religieux doivent surtout chercher à se différencier les uns des autres, afin de donner le maximum de visibilité à leur Église, de pouvoir ainsi élargir leur audience, et capter de nouveaux fidèles, tout en conservant ceux qu'ils ont déjà conquis. Cela est d'autant plus difficile que leurs discours et leurs pratiques sont souvent, comme on vient de le voir, identiques. Ces nombreuses similitudes rendent la concurrence encore plus âpre et la nécessité de se démarquer plus difficile à mettre en oeuvre. Cette recherche de distinction passe, par exemple, par l'instauration de nouvelles activités, l'organisation de grands événements, l'occupation répétée de l'espace public, l'élaboration de règles particulières ou, le plus souvent, par un discours de plus en plus apocalyptique et une surenchère aux miracles.

[57] Affiche pour le « *Tous chrétiens interconfessionnel camp de conférence* », du Ministère évangélique de la divine grâce, Cotonou, 9-12 juillet 1997.

Inversement, on observe aussi une recherche d'unité, en particulier au niveau des Églises ayant un poids relativement important. D'abord, rares sont les structures qui fonctionnent de façon totalement autonome. Lors d'événements importants dans l'histoire d'une Église (grande cérémonie annuelle, intronisation d'un nouveau responsable, ouverture d'une nouvelle paroisse…), des représentants d'autres congrégations sont souvent conviés et amenés à participer aux réjouissances, voire à animer une partie du culte. Dans le cadre des activités des mouvements interdénominationnels, des orateurs circulent régulièrement d'un groupe à un autre, et des pasteurs peuvent aussi y participer tout en gardant leur ancrage dans une Église. Cette volonté de travailler en commun se manifeste épisodiquement par l'organisation de grands rassemblements, par exemple pour la venue d'un célèbre prédicateur. Différentes Églises peuvent collaborer au sein d'associations, comme l'Alliance biblique, spécialisée dans la traduction, l'édition et la diffusion de la Bible[58]. Installée au Bénin depuis 1986, présidée par le pasteur Abel Dossou, c'est trente-cinq dénominations qui travaillaient avec elle en 1998.

Mais, c'est surtout au sein de deux structures nationales, le CEPEB et la FEMEB, que se retrouvent la plupart des grandes Églises évangéliques et pentecôtistes. Pour comprendre l'existence de ces deux regroupements antagonistes, qui ne se sont pas vraiment constitués à partir de différences doctrinales, il faut remonter quelques années en arrière, à l'avènement du Renouveau démocratique. C'est en effet le processus de changement politique qui va directement conditionner cette restructuration du champ chrétien. Jusqu'à la fin des années 1980, il existe une organisation unique, le CIPB (Conseil interconfessionnel protestant du Bénin), structurée à l'initiative du régime révolutionnaire, dominée par l'Église méthodiste et qui regroupe non seulement des Églises évangéliques, mais aussi la plupart des Églises indépendantes (Chérubins et Séraphins, Église de Fa…), qui trouvaient là une forme de protection. Dès la fin des années 1980, de nombreuses Églises et missions évangéliques contestent de plus en plus ouvertement cette cohabitation imposée qu'ils jugent contre-nature avec des Églises présentées comme « *syncrétiques* » et critiquent le fonctionnement du Conseil. Dans le contexte de liberté qui règne alors dans le pays, certaines d'entre-elles

[58] L'ancienneté et l'ampleur des traductions varient fortement en fonction des langues, sans que cela soit vraiment lié ni à leur importance démographique, ni à la part de leur population chrétienne. Ainsi, pour le sud et le centre du pays, il existe une version de la Bible en yoruba depuis 1884. Elle est également totalement traduite en gun depuis 1923, mais le texte a été repris récemment. Seul le Nouveau Testament existe, et ce uniquement depuis 1993, en fon, pourtant la langue la plus importante du pays, le travail sur l'Ancien Testament devait s'achever en 2002. Dans le Nord, le Nouveau Testament est disponible en dendi depuis 1995, l'intégralité de la Bible est disponible en baatonu depuis 1996, des traductions complètes ont été très récemment achevées en ditamari et en lokpa. Projet ARCEB, *Lève-toi et va !!*, op. cit., p. 74.

décident de quitter le CIPB, tandis que d'autres vont préférer le faire évoluer de l'intérieur. En octobre 1991, a lieu l'Assemblée générale de la FEMEB qui réunit huit Églises et quatre missions, toutes sorties du CIPB, comme les Assemblées de Dieu, les Églises baptistes et l'UEEB. Cette nouvelle organisation a pour but « *d'aider à la propagation et à l'affermissement du Christianisme évangélique en facilitant la tâche de chacune des Églises et Missions qui en sont membres et en développant entre elles la plus large et fraternelle collaboration possible* ». Elle entend aussi « *participer au développement économique et social du Bénin* » et constituer « *un trait d'union entre les Autorités et tous les membres qui la composent* »[59]. En fait, cette structure aurait pu constituer un nouveau creuset pour l'ensemble de la mouvance évangélique et pentecôtiste, mais l'article VII de ses statuts, en stipulant que « *ne peuvent être admises comme membres de la Fédération, les Églises ou Missions qui font partie du Conseil œcuménique des Églises (COE), de la Conférence des Églises de toute l'Afrique (CETA), ainsi que le Conseil interconfessionnel du Bénin* », définissait des conditions assez strictes et excluait de fait certains mouvements (par exemple l'Église méthodiste)[60]. Les Églises demeurées au sein du CIPB firent évoluer l'institution, en favorisant le départ des mouvements indépendants. Le 12 juin 1993, en présence de délégués de seulement onze Églises sur la trentaine pressentie, de nouveaux statuts sont adoptés et la dénomination est modifiée, favorisant ainsi la visibilité de l'orientation évangélique. La continuité institutionnelle est cependant assurée par des personnalités, comme Michel Dossou, de l'EEU, vice-président du CIPB puis du CEPEB. Le 16 juillet 1994, dix-huit Églises sont présentes à l'Assemblée générale, qui élit de nouveaux responsables pour trois ans. Ses objectifs généraux sont assez proches de ceux de la FEMEB[61].

Les principes de fonctionnement de ces deux regroupements sont également semblables. Les Églises membres doivent verser une cotisation annuelle variable en fonction de leur taille[62]. Les postes de responsabilité sont occupés par des représentants des principales Églises adhérentes, en veillant à une juste répartition[63]. Il s'agit de pasteurs ou de cadres de

[59] Articles 1, 2 et 3 du Règlement intérieur adopté le 15 octobre 1991.
[60] Le siège du COE, fondé en 1948 à Amsterdam, se trouve à Genève ; celui de la CETA (AACC), fondée en 1958 à Ibadan, est à Nairobi.
[61] Dans ces années d'effervescence, il faut signaler une troisième initiative, l'Association des Églises évangéliques du Bénin (AEEB). Une Assemblée générale, à laquelle participent 16 Églises, est organisée le 12 juin 1991 et des statuts sont élaborés en mai 1992. La plupart de ces Églises participeront à la (re)fondation du CEPEB en 1993.
[62] Pour le CEPEB, en 1998, de 10. 000 F CFA par an pour des Églises de 100 à 200 membres, jusqu'à 25.000 par an et 5.000 par mois pour celles ayant plus de 800 membres. Ces cotisations avaient du mal à rentrer.
[63] Par exemple, en ce qui concerne le CEPEB, R. Zannou de Foursquare comme président, Michel Dossou de l'EEU comme vice-président, Innocent Montcho de l'EPB et Emmanuel Akpakpi de Deeper Life au secrétariat général.

ces communautés, ayant parfois une expertise particulière. Au niveau du CEPEB, une partie du travail se fait en effet au sein de commissions techniques (évangélisation, formation biblique, Église et société, santé et œuvres sociales, agriculture) et de comités pour la FEMEB (évangélisation, école et formation biblique, développement et œuvres sociales). La FEMEB a été dirigée d'abord par Salomon Saka de l'UEEB (1991-1994), puis Charles Nahouan, président des Assemblées de Dieu à partir de 1994. C'est Romain Zannou, de l'Église évangélique Foursquare qui accède à la présidence du CEPEB en juillet 1994 - on verra plus loin les conséquences de ce choix dans la vie politique du Bénin - et est reconduit à ce poste, lors d'une AG en mars 1998, comme l'ensemble de l'équipe dirigeante sortante. Lors d'une AG tenue quelques semaines auparavant, le mandat des membres du bureau national est prolongé à quatre ans et celui des membres des commissions techniques porté à cinq ans, ils sont renouvelables une fois. De nouvelles Églises rejoignent le CEPEB, elles sont à cette époque 23 enregistrées, cinq dossiers d'adhésion étant alors à l'étude.

Les responsables de ces deux organisations cherchent à minimiser les différences et les éventuels conflits qui ont pu les opposer comme, par exemple, celui lié au projet de centre de santé Bethesda, et à l'utilisation des fonds engagés, différend qui nécessita l'intervention en novembre 1994 du ministère de l'Intérieur. Tous affichent leur volonté de discussion et de réconciliation, et se retrouvent côte à côte lors de certaines cérémonies. Mais, le clivage perdure, renforcé par l'ascendant pris progressivement par le CEPEB sur la FEMEB.

Ce processus de structuration et de représentation de la sphère chrétienne au niveau national a permis aux groupes évangéliques et pentecôtistes d'établir une séparation stricte avec les Églises indépendantes, mais aussi de marginaliser l'Église méthodiste, réduite à un rôle secondaire au sein du CEPEB. Il a renforcé la visibilité et l'unité de cette nébuleuse. Si le CEPEB et la FEMEB ne regroupent finalement qu'une petite partie des 430 organisations chrétiennes recensées, les plus importantes sont cependant représentées : sur les dix dénominations évangéliques ayant le plus de paroisses au Bénin, neuf appartiennent à l'une ou l'autre de ces deux organisations. Cependant, il est vrai que quelques Églises refusent cette logique et préfèrent garder une totale autonomie.

On le voit, la nébuleuse chrétienne est traversée de dynamiques multiples, qui favorisent tantôt l'éclatement (phénomène de scissiparité, concurrence de structures…), tantôt l'unité (partage de mêmes registres symboliques, rapprochements plus formels…), et qui, surtout, rendent compte de logiques actuelles, comme celles relevant de l'interdénominationnel, du transnational ou de la pentecôtisation. Pour saisir le

fonctionnement de ces Églises et affiner l'approche, trois mouvements qui constitueront désormais mes sites d'étude privilégiés, sont analysés plus précisément dans la section suivante.

Section 3 - Les trajectoires de trois mouvements chrétiens dans le Bénin des années 1990

Une fois mesurée l'importance des manifestations et des signes évangéliques, puis proposée une approche globale du développement de la mouvance chrétienne, il s'est avéré utile de centrer l'étude sur un nombre limité de mouvements et d'essayer d'en faire une lecture la plus fine possible, afin de saisir les stratégies d'expansion mises en œuvre et les logiques de fonctionnement. A ce stade, il s'agit, conformément à l'orientation de ce chapitre, de centrer l'analyse sur les mouvements et les entrepreneurs religieux, en laissant, pour l'instant, de côté les convertis et les processus d'interaction qui se nouent entre ces derniers et les organisations religieuses. Ce sont des histoires et des trajectoires de mouvements, des logiques d'expansion, des types d'organisation et de fonctionnement qu'il faut ici étudier.

Face à cette nébuleuse de mouvements évangéliques, la sélection de ces sites d'étude n'était pas aisée, tant les critères à prendre en compte sont nombreux, si l'on veut respecter un tant soit peu cette diversité : l'origine (béninoise ou étrangère), l'ancienneté, la forme (Église ou organisation interdénominationnelle), l'orientation, la taille (le nombre de paroisses, de pasteurs, de fidèles), le degré de collaboration avec le reste de la sphère chrétienne, etc… Au-delà de ces critères de départ, qui ne pouvaient se révéler entièrement pertinents, par exemple pour saisir des implications sociales ou politiques différenciées, qu'*a posteriori*, cette sélection tient aussi à des éléments plus subjectifs, comme des rencontres et des hasards. Quant aux difficultés rencontrées, en particulier dans la prise de contact avec le responsable d'une de ces Églises, ce ne fut pas vraiment un élément discriminant, cet aspect s'avérant plutôt significatif. Finalement, au fur et à mesure que j'effectuais des observations et des entretiens, la sélection initiale se justifiait de plus en plus et des différences, par exemple dans la relation au reste de la sphère chrétienne, se dessinaient.

Le choix s'est porté sur trois mouvements qui ont en commun d'être implantés à Cotonou, d'avoir une orientation pentecôtiste solide et d'avoir participé de façon forte, bien que de manière assez différenciée, au dynamisme chrétien des années 1990 : l'Église de Pentecôte au Bénin (EPB), la Mission internationale d'évangélisation et de réveil spirituel (MIERS) et l'Église de sagesse de Dieu en Christ (ESDC). Des similitudes peuvent apparaître, en particulier la dimension transnationale, dans le parcours des fondateurs ou dans

l'histoire même de l'Église. Mais ces organisations présentent surtout des caractéristiques qui tendent plutôt à les distinguer fortement, comme le résume le tableau suivant.

	Église de Pentecôte au Bénin	Mission internationale d'évangélisation et de Réveil spirituel	Église de Sagesse de Dieu en Christ
Création/implantation au Bénin	1937/1952	1990	1995
Origine	Ghana	Bénin	Nigeria/Bénin
Structure	Église	Non-dénominationnel	Église
Taille	212 paroisses (2001)	13 cellules (1998)	3 paroisses (1998)
Orientation	Pentecôtiste	Evangélique et pentecôtiste	Pentecôtiste
Extension	Afrique, Europe, etc...	Bénin, un peu Togo	*Bénin*
Relation avec autres mouvements chrétiens	Rôle très actif dans le CEPEB	Ouverture à toutes les Églises	Fermeture, pas de contacts

En relatant les conditions d'apparition et les modalités de développement de ces mouvements, en présentant les entrepreneurs religieux qui en sont à l'origine, en étudiant leurs activités et leur organisation, ainsi que les difficultés et les crises rencontrées, il s'agit de comprendre, à partir de ces trajectoires particulières, comment se produit cette expansion pentecôtiste. Dans les chapitres suivant, ainsi que dans la dernière partie, l'analyse s'appuiera sur des observations de terrain et des entretiens effectués auprès de responsables et de fidèles issus de ces trois mouvements.

1) L'Église de Pentecôte au Bénin

L'Église de Pentecôte au Bénin est l'une des plus importantes Églises du pays, à la fois par son poids actuel, mais aussi par son rôle historique, puisqu'elle a donné naissance, par scissiparité, à de nombreuses autres communautés. Ces scissions ont souvent été provoquées par les liens très forts existant avec son Église-mère, la Church of Pentecost ghanéenne (COP). Celle-ci est devenue une Église mondiale, présente aujourd'hui dans plus de quarante pays, ayant des filiales dans de nombreux pays africains (plus d'une vingtaine[64]), mais aussi dans plusieurs pays européens (Angleterre, Allemagne, France...), aux États-Unis et au Canada, jusqu'au Japon, en Inde et en Israël.

[64] Togo, Nigeria, Côte-d'Ivoire, Guinée, Sierra Leone, Burkina-Faso, Mali, Malawi…. et de nouvelles missions depuis 1997/98 : Niger, Mozambique, Guinée-Bissau, Lesotho, Tanzanie, Kenya, Ouganda

- Une histoire déjà ancienne et mouvementée[65]

L'origine de la Church of Pentecost remonte à l'année 1937, lorsqu'un missionnaire irlandais, James McKeown, arrive au Ghana, envoyé par la Bradford Apostolic Church of the United Kingdom, auprès de l'Apostolic Faith Church of Gold Coast. En 1939, il se sépare de cette Église. Bien que les conditions qui aient présidé à cette rupture restent relativement confuses pour beaucoup, il est admis que c'est un conflit doctrinal, autour du recours à la médecine qui en soit à l'origine. Pour certains, c'est l'interdiction qui était faite aux fidèles malades de bénéficier de médicaments et de soins médicaux qui est à l'origine de la séparation. Une autre version implique plus directement le missionnaire qui, étant malade, aurait préféré désobéir en allant se faire soigner[66]. Quoi qu'il en soit, une scission se produit et J. McKeown débute en 1939 un nouveau ministère à Winneba. En 1953, il rompt également avec la Bradford Apostolic Church et forme une Église indépendante, la Gold Coast Apostolic Church, rejoint entre temps par des branches de l'Apostolic Faith Church of Gold Coast. Le 1er août 1962, la communauté prend le nom d'Église de Pentecôte (Church of Pentecost). Le siège est transféré de Winneba à Cape Coast. La diffusion est très rapide dans les pays voisins, grâce à l'envoi de missionnaires ghanéens.

C'est en 1952 qu'un missionnaire C. K. Diabah arrive au Bénin, à Dèvè, dans la région du Mono, près de la frontière avec le Togo, pour baptiser les premiers convertis. C'est en effet depuis ce pays, et souvent par l'intermédiaire de pasteurs togolais, que la COP va se diffuser au Bénin, les premières paroisses apparaissant dans ces zones frontalières. Il est intéressant de constater que 50 ans après l'introduction de l'Église au Bénin, elle reste toujours profondément marquée par cet ancrage dans le Mono : la majorité des paroisses y sont encore localisée, la plupart des pasteurs en sont originaires, les grands rassemblements s'y déroulent. Dans les années 50 et 60, l'Église poursuit sa progression, qui reste circonscrite au Mono. Les différentes paroisses sont prises en charge par des pasteurs togolais, comme P. Mensah qui introduit une demande officielle d'autorisation auprès de l'Administration, laquelle est délivrée en octobre 1964. L'année suivante, toujours à l'initiative d'un Togolais, l'Église atteint Cotonou et, après une convention internationale qui s'y déroule à l'occasion de

[65] Il faut ici reconnaître une certaine difficulté à retracer cette histoire, tant il y avait dans les propos de mes interlocuteurs occupant pourtant des postes importants au sein de l'Église, et malgré leur bonne volonté, souvent des erreurs, des ignorances, des oublis ou des versions différentes.

[66] Cet incident fondateur explique que, dans la constitution de la COP, il soit précisé dans un article sur la guérison divine, « *Nous croyons que la guérison des maladies est accordée au peuple de Dieu dans la souffrance expiatoire de Christ. Cependant l'Église ne s'oppose pas à la sollicitation de l'aide des médecins compétents* ». Article 1. 10 de la constitution. (p. 6 de la version en français).

la Pâques 1970, une première chapelle « en dur » est construite. L'Église au Bénin sera pendant plusieurs années supervisée par des missionnaires ghanéens résidents au Togo.

C'est quelques années après que se produit la première d'une longue série de crises, qui mettront à mal la pérennité de l'Église, tout particulièrement à Cotonou. A chaque fois, plus ou moins directement, la question des liens de dépendance de l'EPB avec la COP est posée, même s'il s'agit essentiellement de conflits de leadership. Dans le contexte nationaliste et révolutionnaire qui suit le coup d'État et l'accès au pouvoir de M. Kérékou en 1972, une contestation se développe au sein de l'Église menée par deux fidèles, qui se présentaient alors comme des membres d'un Comité de défense de la Révolution[67] interne à l'Église, en réalité inexistant. Ils veulent prendre la tête de l'organisation, casser la dépendance avec la mission mère, prétendant en particulier que les fonds collectés étaient rapatriés au Ghana. Amorcé un an auparavant, le conflit éclate en 1975, impliquant les autorités locales et même le chef de l'État, qui reçoit les responsables de l'Église. Finalement, en 1976, après l'exclusion des deux meneurs, une scission se produit qui entraîne la naissance de l'Église de Pentecôte du Réveil (de laquelle sortiront par la suite l'Église de Pentecôte évangélique puis l'Église de Pentecôte unie internationale). Le coup est dur pour l'EPB : non seulement de nombreux adeptes ont quitté l'assemblée de Cotonou (les départs sont plus faibles dans le Mono), mais des pasteurs togolais, inquiets du climat, retournent chez eux. L'Église connaît alors un manque d'encadrement. Il ne reste que quelques jeunes fidèles à Cotonou qui constituent une sorte de noyau dur : plus de 20 ans après ces événements, ils joueront un rôle central dans la direction même de l'EPB, que ce soit en tant que responsables religieux (l'apôtre R. Coco) ou laïcs (G. Simenou, I. Montcho, L. Aguessy). Mais, en dépit des difficultés rencontrées en particulier à Cotonou, l'Église continue sa propagation dans le Mono.

L'EPB se remet difficilement de cette crise. Un pasteur adjoint béninois, Barthélémy Nato est envoyé à Cotonou, mais l'encadrement demeure trop faible. Il est décidé par les responsables de la COP d'envoyer un nouveau pasteur togolais, Louis Tozo, qui assume des fonctions de responsable national, toujours sous la responsabilité de l'apôtre résident au Togo. Les activités de l'Église reprennent, mais un conflit de leadership va se poser entre ces deux hommes, et l'argument nationaliste est encore mis en avant. Deux groupes se forment à l'intérieur de l'institution et la crise va durer près de trois ans. Des affrontements se produisent à plusieurs reprises entre ces deux clans, à l'intérieur même des paroisses durant

[67] Les Comités de défense de la Révolution étaient des institutions mises en place au niveau local pour encadrer et contrôler la population.

les célébrations, amenant les autorités à fermer certains lieux de culte. L. Tozo se retrouvera même en prison, avant d'être ensuite déclaré non coupable par le tribunal de Lokossa en 1985. L'année suivante, le pasteur Nato, après avoir été rabaissé en grade, quitte l'EPB et créé l'Église de Pentecôte de la foi. Ce n'est qu'en 1988, que tous les lieux de culte fermés peuvent rouvrir. C'est la seconde grande crise dans la vie de l'institution, entraînant une nouvelle hémorragie de fidèles. A l'occasion de ce nouveau conflit, l'EPB procède à un léger changement de nom, qui s'avère cependant très significatif : l'Église de Pentecôte du Bénin devient l'Église de Pentecôte au Bénin, rappelant ainsi l'origine étrangère de l'Église et le statut de filiale par rapport à l'Église-mère ghanéenne - l'Église n'étant plus « *du* » mais « *au* » Bénin, comme elle se trouve également ailleurs.

Pour le surmonter, l'EPB se dote d'un conseil national et c'est, pour la première fois en 1986, un Béninois, qui n'était que pasteur-ajoint, Germain Gbankpan, qui est nommé président, avec comme secrétaire national, un autre pasteur béninois, R. Coco. Mais l'expérience ne se révèle pas concluante : en 1990 G. Gbankpan est reconnu coupable de pratiques adultères, « *emporté par un vent impétueux lancé par l'ennemi Satan* », selon la formule d'un des animateurs laïcs de l'Église, et mis sur la touche. Pour le remplacer et prendre la direction de l'EPB, un apôtre ghanéen E.K. Barabu est envoyé. Son arrivée va correspondre à une croissance importante des activités de l'Église

- Une Église toujours en expansion et qui s'est renforcée

De l'avis de tous mes interlocuteurs, dirigeants ou anciens de l'Église, le passage du missionnaire Barabu correspond à un profond réveil religieux pour l'EPB. Son action a aussi consisté à renforcer les liens de collaboration avec le siège international - des pasteurs béninois sont envoyés en mission au Ghana. Pourtant, en 1995, de nouveaux actes de dissidence se produisent dans des assemblées, à l'instigation d'un pasteur, alors responsable du département du Zou, Pierre Koudakpo. Certains anciens, dont le noyau dur qui était né dans les années 1970, forment alors un collège pour contrôler la situation. Cette fois, très peu de fidèles participeront à cette scission en rejoignant le Réveil de l'Église de Pentecôte du Bénin, fondé par P. Koudakpo dans le Mono. Mais, on retrouve là une constante de l'histoire de l'EPB : à des périodes de stabilité, durant lesquelles l'Église se développe succèdent des crises, parfois fortes, dues aux volontés d'autonomie et de leadership de certains pasteurs.

La croissance de l'EPB se poursuit et s'accélère même dans les années 1990. Elle s'est progressivement diffusée sur une partie de plus en plus importante du territoire, depuis la

frontière du Togo et le département du Mono, avec un point d'appui à Cotonou. Dans les années 1980, l'EPB commence à toucher les autres départements : en 1983, elle s'implante à Porto-Novo, puis s'étend dans l'Ouémé, en 1985 dans le Zou (Abomey) et à partir de 1988, entame un travail dans les deux départements du Nord. Cette évolution est renforcée au début des années 1990, l'EPB s'implante dans des villes importantes de l'Atlantique, comme Allada ou Ouidah. En 1995, une enquête fait état de 125 paroisses, 21 pasteurs, 7 804 fidèles adultes[68]. Jusqu'à dix paroisses sont créées chaque année entre 1990 et 1996. La tendance se poursuit et s'amplifie même, après le départ de l'Apôtre Barabu. A la fin de l'année 1997, le missionnaire E. Asante m'indique le chiffre de 170 assemblées. Quatorze et quinze nouveaux lieux de culte semblent avoir été implantés par an en 1997, 1999 ou 2000[69]. Sont ainsi créées au cours de la décennie 1990, pratiquement autant de paroisses qu'il en a été fondé durant les trois décennies précédentes, portant à 212 le nombre total d'assemblées en 2001[70]. Entre 1990 et 1996, le nombre de pasteurs béninois passe de 11 à 32.

L'expansion est impressionnante à Cotonou où des assemblées voient le jour dans différents quartiers, à Zogbo, Godomey, Plakodji, Agla, Cocotomey, Ménontin... Un second district est instauré dans cette ville. Alors qu'il n'y avait qu'une paroisse au début des années 1980, et seulement 2 à la fin de la décennie, conséquence aussi de la rupture avec l'EPF, il y en 14 en 1997.

La présidence de l'apôtre Barabu coïncide donc avec une période de croissance pour l'EPB, en particulier en dehors de sa zone historique d'influence, qui se traduit par la création de nouvelles assemblées, le triplement du nombre de pasteurs et aussi une réaffirmation des liens étroits avec le siège d'Accra. En 1996, Barabu quitte le pays et l'apôtre béninois R. Coco est nommé par le conseil international. Mais, certains, très minoritaires, rappelant le précédent Gbankpan et, à l'inverse, la réussite de Barabu (puisque les Ghanéens font bien le travail, pourquoi ne pas continuer avec ?), et animés aussi peut-être par une certaine jalousie, se sont élevés pour contester le choix d'un Béninois, censé être potentiellement source de conflits.

[68] Enquête réalisée par Jeunesse en mission fin 1995, à partir des statistiques déclarés par les Églises.

[69] Nombre de paroisses de l'EPB créées par année entre 1990 et 2000 :

1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	Total
8	5	2	6	10	10	8	14	10	15	14	102

Source : projet ARCEB, *Lève-Toi et Va !!*, 2001, p. 61.

[70] Croissance de l'EPB par période historique (nombre d'Églises implantées) :

Avant 1960	Indépendance 1960-1972	Révolution 1972-1990	Démocratie 1990-2000	Total
8	20	82	102	212

Source : projet ARCEB, *Lève-Toi et Va !!*, 2001, p. 59.

Pour apaiser la situation et éviter toute nouvelle scission, un pasteur missionnaire assistant ghanéen, E. Asante, est envoyé, pour préparer et encadrer l'accession du nouveau responsable béninois. La cérémonie d'investiture de l'apôtre R. Coco en tant que responsable nationale se déroule finalement en février 1998 à Cotonou et ouvre une nouvelle époque pour l'Église. Le nouveau président, né en 1956, est l'un des rares Béninois à avoir atteint le grade d'apôtre.

La décennie 1990 fut donc pour l'EPB une période de consolidation (aucune crise ayant des conséquences graves pour l'institution), de croissance (avec la création d'une centaine de nouvelles assemblées) et de restructuration (accession d'un apôtre béninois à la direction de l'Église). Pendant ces années, elle participe à la refondation du CEPEB et est même l'une des Églises les plus actives au sein de ce regroupement. Plusieurs de ses membres y ont occupé des postes importants, au secrétariat général et dans les différents comités techniques. Elle reste marquée par des caractéristiques organisationnelles particulières et des activités religieuses relativement contrôlées.

- Une Église fortement structurée et en partie routinisée

L'EPB se distingue de nombreuses autres Églises par une organisation administrative rigoureuse et une structure assez forte. Elle dispose d'une constitution[71] fixant de manière très précise les différents grades, les activités, les modalités de désignation des pasteurs et des responsables, les questions d'ordre financier, etc…

Au niveau mondial, il existe un conseil général, comprenant des délégués de chaque pays, et un conseil exécutif, l'ensemble étant étroitement contrôlé par l'Église-mère[72]. Ainsi, le Président de l'Église a-t-il toujours été, après le décès de J. McKeown, un Ghanéen, de même que tous les principaux leaders et la très grande majorité des missionnaires envoyés dans des pays proches ou éloignés de l'ancienne Gold Coast. Les différents responsables nationaux sont nommés par le conseil exécutif et la formation des pasteurs est assurée par l'intermédiaire de l'école biblique installée au Ghana.

Sur le plan national, l'Église dispose d'une organisation territoriale à quatre degrés. A la base, se trouvent les assemblées locales. A un second niveau, plusieurs d'entre-elles sont regroupées au sein d'un district. Une zone coiffe plusieurs de ces districts et, enfin, il existe la

[71] Il s'agit d'un document comprenant 17 articles, faisant 60 pages dans sa version française, publié par le Conseil général de l'Église.

[72] Ainsi, sur les neuf membres du Conseil exécutif, la constitution précise, qu'outre le Président et le Secrétaire général de l'Église, il y aura 5 apôtres ou prophètes ghanéens et seulement deux choisis dans les zones extérieures. Article 5. 7 (p. 10 version française).

structure nationale[73]. Un pasteur est responsable de chaque zone, mais il n'y en a pas dans toutes les assemblées. Certains ont ainsi en charge une dizaine de paroisses. De fait, l'EPB accorde ainsi un rôle important aux fidèles, en particulier à ceux qui témoignent de compétences et d'un dévouement particulier, à qui l'on reconnaît parfois des dons. Ils peuvent être serviteurs, diacres, dirigeants, puis anciens[74] et en l'absence de pasteurs, animer les veillées et les cultes. Les pasteurs sont souvent des fidèles qui ont atteint le niveau d'ancien. Les paroisses sont gérées par des comités locaux, sous la responsabilité d'un ancien. A Cotonou, jusqu'en 1997, date de la création d'un second district, il n'y avait ainsi qu'un seul pasteur pour toutes les assemblées. Au sein du corps pastoral, il existe une hiérarchie, entre les pasteurs-stagiaires, les pasteurs-adjoints et les pasteurs en titre. Parmi ces derniers, quelques uns obtiennent le statut d'apôtre (en particulier lorsqu'ils témoignent d'un don pour implanter des Églises) ou de prophète, si on leur reconnaît un don de prophétie (un seul Béninois est dans ce cas, A. Kpakpo). Pour la nomination et l'affectation des pasteurs dans les paroisses ou les districts, c'est la direction nationale qui fait des propositions, mais c'est le conseil exécutif au Ghana qui entérine, validant le plus souvent les personnes désignées localement.

L'EPB est administrée par un conseil exécutif national, comprenant à la fois des pasteurs, mais aussi des anciens. En 1998, il était composé de cinq pasteurs, dont le missionnaire E. Asante, et de quatre laïcs, dont le diacre national. Celui-ci est en fait le trésorier de l'Église. C'est une personne qui a « *le don de donner* », qui doit « *savoir aider de temps en temps* » et « *montrer le bon exemple* », bref qui « *peut apporter son aide financièrement* »[75]. Il existe une commission des finances qui gère le budget de l'Église (50 millions de francs CFA en 1998)[76]. L'EPB offre finalement un curieux mélange de centralisation (dans les mécanismes d'affectation des pasteurs, dans la dépendance vis-à-vis du Ghana) et d'autonomie au niveau des assemblées locales et des anciens.

Les cultes et les activités proposés par l'Église s'organisent autour de célébrations dans les assemblées (culte du dimanche - avec communion uniquement le premier dimanche

[73] En 1998, trois zones au Mono (A, B, C), une zone Atlantique, une zone Zou.

[74] Ce terme n'a pas de connotation d'âge. « *Ce sont des membres qualifiés de l'Église, consacrés pour s'occuper des paroisses. Ils administrent le Repas du Seigneur et dirigent les funérailles en l'absence du pasteur ou du pasteur-adjoint. Ils gardent les registres des noms et adresses des membres de l'Église* ». Article 12. 4 de la constitution de la COP.

[75] En 1998, le diacre national était un homme d'affaire, spécialisé dans le commerce des pièces détachées pour motos, qui possédait un magasin vers le grand marché Dantokpa. Sa maison et son style de vie témoignaient d'une relative aisance financière. Entretien avec Thomas Gbéha, Cotonou, 9 octobre 1997.

[76] Les salaires mensuels, émanant uniquement de fonds béninois s'échelonnaient de 25 000 à 50 000 F CFA pour les pasteurs, en fonction de leur grade. Leur logement et leur déplacement sont pris en charge par l'Église. Quelques personnes (comptable, gardiens, ouvriers..) sont salariés au siège de l'Église.

de chaque mois - également les mercredis et vendredis soirs pour la prière et l'enseignement) et de manifestations plus importantes, comme la Convention nationale, qui réunit en un même lieu lors de la fête de Noël des milliers de fidèles.

On le voit, la COP dispose d'une organisation rigoureuse, d'une structure solide, d'une constitution précise. Tout ceci traduit une institutionnalisation et une routinisation, consécutives à la disparition de J. Mc Keown et à l'expansion mondiale de l'Église. A l'époque du fondateur, les responsables étaient désignés par la voie - et la voix - de la prophétie alors qu'aujourd'hui, c'est par la procédure de l'élection que l'on accède à des postes de direction[77]. Une codification précise des dogmes, des cultes et des modalités de désignation des principaux responsables, a été effectuée, avec la rédaction de la constitution. L'orientation pentecôtiste de la COP a été réaffirmée : « *Nous croyons au baptême de l'Esprit saint pour les croyants et sa manifestation par des signes, et à l'opération des dons et des fruits de l'Esprit dans la vie des croyants* », (article 1.7 « Baptême, dons et fruits du Saint-Esprit » de la constitution). « *L'Église de Pentecôte, c'est une Église qui est vraiment basée sur le Saint-Esprit. Nous croyons durement que l'homme ne peut rien s'il n'a pas une onction. L'Église de Pentecôte croit également que le Saint-Esprit a des signes particuliers. Si quelqu'un le reçoit, il doit avoir une transformation radicale qui prouve réellement qu'il y a un changement* » précise Bruno Sowatché, le secrétaire national de l'Église au Bénin[78]. Les pratiques et les comportements observés au niveau de l'EPB, et qui seront analysés par la suite, témoignent de cet ancrage dans le pentecôtisme. Cependant, il est vrai, qu'à la différence d'autres mouvements plus récents, elle organise peu de grandes croisades, de manifestations en plein air. Au Ghana, elle a été confronté au phénomène des « *camp prayer* », qui se sont développés à l'intérieure même de l'Église. Ces formes de rassemblements collectifs ont été d'abord condamnées par la hiérarchie, entraînant le départ de certains pasteurs, partis fonder parfois leur propre structure.

2) La Mission internationale d'évangélisation et de réveil spirituel

L'histoire de la MIERS est à la fois plus récente et moins compliquée que la trajectoire de l'EPB. D'une certaine façon, sa création peut être reliée, non pas au processus

[77] Cette évolution est critiquée par l'un des premiers pasteurs de l'Église, E. Ofori, dans un entretien publié dans la revue officielle de l'Église : « *Our leaders should spend more precious time on their knees fasting and praying to God for anointed leaders. If they ask God, He will speak. The Church is not for human beings. It is God's. We should return it to Him for guidance. Let us ask Jesus reveal His mind about events in the Church and what steps to take, and when* », *Pentecost Fire*, n° 113, oct-dec 1997, pp. 25-27.
[78] Entretien avec Bruno Sowatché, Cotonou, 17 février 1998.

démocratique en tant que tel, mais certainement au climat de libéralisation politique qui l'a accompagné. Elle fonctionne sur un mode interdénominationnel, ce qui n'est pas sans provoquer certaines tensions avec des Églises.

- Une origine concomitante avec la libéralisation politique

« *Nous étions un serviteur de Dieu, prêchant dans notre Église et plusieurs autres dénominations. Nous estimions que nous faisions déjà le travail selon la volonté de Dieu. Un jour, alors que nous étions en pleine prédication, nous avons été ravi en Esprit. Il nous a sorti de la salle où nous étions en train de prêcher et nous a amené quelques mètres plus loin. Il y avait une foule comme aujourd'hui. Ce n'était pas dans une salle, mais sur une place publique, il y avait du gazon et plein de monde assis même sur le sol, des malades, de toutes catégories. Le Seigneur nous a dit par trois fois : "voilà comment je veux que tu travailles pour moi". Nous étions en train de prêcher et les malades guérissaient, les miracles se produisaient. Par trois fois, il a dit : "si tu travailles ainsi pour moi, moi, je m'occuperai de tes assemblées". Lorsqu'il a dit cela pour la troisième fois, il nous a ramené dans la salle où on était en train de prêcher. Lorsqu'il a ramené notre esprit en nous, la foule devant nous acclamait à rompre les mains. Nous ne savions pas pourquoi ils acclamaient et nous avons dit quelques mots et clôturé la séance ce jour (…). A partir de ce jour, nous avons décidé de devenir fou pour le Seigneur. C'est ainsi que nous avons décidé de nous consacrer entièrement au Seigneur, quoi qu'il arrive. Les jours ont passé, les années et chaque fois, il nous montrait comment faire le travail (…). Nous avions commencé le travail dans ce pays lointain quand le Seigneur a commencé à nous parler. Il a dit : "tu vas retourner et tu vas mettre le Bénin sur une montagne. On allume une lampe pour la mettre sur la table et pour éclairer toute la pièce"* ». C'est ainsi que le pasteur Ernest Oueounou relatait publiquement la vision qui a initié la création de la MIERS[79].

A l'époque de cette vision, ce Béninois, né en 1954 à Ouidah, se trouvait alors en Côte-d'Ivoire. Après avoir passé son enfance au Bénin et fait ses études secondaires à Cotonou, il effectue ses études universitaires à Abidjan, avant de devenir professeur de science physique et d'exercer cette profession en Côte-d'Ivoire, jusqu'au jour où il « *rencontre le Seigneur* » et « *reçoit [son] appel* ». Il abandonne l'enseignement après dix ans d'activité – nous sommes alors au milieu des années 1980 - et devient pasteur au sein du

[79] Intervention d'Ernest Oueounou, Convention nationale de la MIERS, Cotonou, 19 septembre 1997. Enregistrement et transcription CM.

GARDE, le Groupe action pour le réveil et la diffusion de l'Esprit. Puis, à la fin de la décennie, intervient l'épisode relaté ci-dessus de la vision reçue en plein prêche. Dans le récit qu'il produit de cet événement, plusieurs éléments sont importants, pour comprendre la suite de son parcours. D'abord, l'Esprit le fait « *sortir de la salle* » où il officiait, l'amène « *sur une place publique* » où il y avait « *plein de monde* » : c'est un appel à des activités d'évangélisation, en plein air, de grande ampleur, qui se traduira au niveau de la MIERS par l'organisation de différentes manifestations. Ensuite, le rôle central de l'Esprit saint ainsi que la référence aux « *malades [qui] guérissai*ent » et aux « *miracles [qui] se produisaient* » donnent une forte orientation pentecôtiste. Enfin, on peut comprendre la sortie de la salle également comme une sortie de l'Église, c'est-à-dire non seulement du bâtiment, mais aussi de l'institution même. L'organisation qu'il initiera à son retour au Bénin sera un mouvement interdénominationnel, cherchant à dépasser les clivages entre les différentes structures.

Après dix-sept années passées en Côte-d'Ivoire, et un court séjour en Allemagne où il rencontre R. Bonnke, E. Oueounou rentre au Bénin. Un pasteur de la Fédération des Églises de Pentecôte en Afrique (FEPA) l'accueille dans son église et lui permet de prêcher l'Evangile, puis il participe aussi aux activités d'autres dénominations. Une première manifestation publique est organisée un soir à la Maison des jeunes de Cotonou au début de l'année 1990, à l'initiative, selon lui, de personnes qui auraient, par son intermédiaire, été touchées et qui voulaient « *témoigner de ce que Dieu a fait pour nous* ». Avec le recul, cette réunion est présentée comme un événement risqué, dont la tenue témoignerait de la présence du Seigneur : « *A ce moment, on ne pouvait pas annoncer l'Evangile publiquement dans cette ville, dans ce pays. Quand nous avons fait ce programme, on a dit : "vous ne pouvez pas, on viendra vous arrêter quand vous serez en train de prêcher" (…). C'était un régime qui ne permettait pas ces choses, tous les pasteurs disent : "quelques chose va se passer". Nous avons tenu la réunion, les militaires ne sont pas arrivés. On regardait la porte. Nous étions sûr de notre Seigneur, et tout s'est bien passé* »[80]. Pourtant, à cette époque, au début 1990, l'État n'a plus la volonté de réprimer ce genre de manifestations, le processus de libéralisation politique est effectivement enclenché, avec la Conférence nationale de février. Autrement dit, organiser un tel rassemblement n'était certainement pas aussi risqué que cela est présenté *a posteriori*, et l'évolution du contexte national permet d'expliquer son bon déroulement.

E. Oueounou commence donc son travail d'évangélisation au Bénin en 1990, et c'est l'année suivante qu'il fonde la MIERS, enregistrée au ministère de l'Intérieur en juillet 1992.

[80] Ibid.

Elle se définit comme « *une institution chrétienne philanthropique non lucrative. Elle n'est pas une Église et n'appartient en propre à aucune Église particulière, elle est inter-confessionnelle, internationale, inter-raciale, apolitique* »[81].

- Des activités qui fondent son originalité

Cette volonté de se démarquer du modèle Église est un thème récurrent de la part des responsables de la MIERS. De fait, le mouvement n'a pas d'adeptes en tant que tel, n'administre pas de sacrements (on ne baptise pas et on ne célèbre pas de mariage) et n'organise pas de cultes. Il propose des activités régulières et des manifestations exceptionnelles qui le distingue des différentes dénominations. En l'espace de quelques années, la MIERS a acquis une certaine visibilité dans la sphère chrétienne et a collaboré avec différentes Églises. Treize cellules – ce sont les entités de base – ont vu le jour, dont huit à Cotonou et sa périphérie (et une au Togo). Des rassemblements ont réuni plusieurs Églises et des centaines de participants.

La MIERS est en effet organisée en cellules de prières, présentes, par exemple à Cotonou, dans différents quartiers. Les réunions sont dirigées par des évangélistes et des pasteurs appartenant à des Églises évangéliques et pentecôtistes. Trois activités régulières sont proposées dans chacune de ces cellules : séance de prière (pour des personnes présentes, malades ou « affligées »), prières d'intercessions, études bibliques. La seconde activité est la plus originale, offrant un exemple de procédure assez structurée. Elle fonctionne selon le principe suivant : les personnes qui ont une intention de prière particulière, qui le plus souvent souhaitent que l'on prie pour elles, remplissent au préalable un document imprimé sur lequel il leur est demandé d'écrire « *lisiblement ce que vous voulez que le Seigneur fasse pour vous* ». Ces documents sont remis au niveau de la secrétaire ou directement à la cellule, puis sont ensuite conservés au siège de la MIERS. Un tri est effectué au siège, afin que les documents vraiment confidentiels, qui mettent par exemple nommément en cause certaines personnes, ne soient pas distribués, mais réservés aux seuls intercesseurs, ces « *gens de prière, qui ont le don de la prière* »[82] et qui se réunissent périodiquement pour intercéder en petit comité. Les autres textes sont apportés à la cellule lors des séances publiques de prière d'intercessions. Après des chants, des témoignages, des commentaires de l'officiant et des prières collectives générales, les participants se répartissent en groupe de trois ou quatre

[81] Brochure de présentation, *Qu'est-ce que la MIERS ?*, Cotonou, 1997/98.
[82] Entretien avec le pasteur Raphaël Adounkpe, siège de la MIERS, Cotonou, 29 avril 1998.

personnes et reçoivent un certain nombre de ces documents. L'une d'entre elles lit à haute voix la première demande mentionnée sur le papier, puis les trois prient ensemble afin que ces vœux soient exaucés. Le même traitement est réservé successivement aux différentes intentions de prière, toujours en petit groupe. La cérémonie se termine par de nouvelles prières collectives. Chaque document est ainsi « étudié » durant plusieurs semaines, mais « *après un mois, on sépare les documents, car Dieu a déjà exaucé. Ensuite, les documents sont détruits* »[83]. Ces textes sont particulièrement intéressants, parce que les auteurs ne se contentent pas de lister des intentions de prière générales, mais proposent souvent de courts récits d'épisodes de vie, montrant très exactement les problèmes et les désirs qui conduisent des personnes à faire appel à ce type de soutien religieux[84].

Afin de ne pas concurrencer les cultes des Églises, et de permettre à leurs adeptes de participer également aux séances de la MIERS, les activités sont organisées les jours où il n'y a pas de cultes (les mardi, jeudi, samedi) et à des heures décalées (le matin ou dans l'après-midi et non en soirée). De fait, les personnes rencontrées à ces différentes séances provenaient de plusieurs Églises (y compris d'ailleurs de l'Église catholique). Des cellules de maison peuvent être créées, pour poursuivre les activités collectives au sein d'un groupe plus restreint (famille, voisinage). Enfin, en plus de ces trois activités principales (intercession, prière, étude biblique), la MIERS organise à Cotonou les derniers vendredis de chaque mois, une « nuit du feu du Saint-Esprit », soirée de miracles et de délivrance, qui confirme l'orientation pentecôtiste du mouvement. Dans un document, E. Oueounou est présenté comme un « *homme de Dieu oint de la puissance du Saint-Esprit, un instrument utilisé par le Seigneur Jésus-Christ pour prêcher l'Evangile, délivrer les démoniaques, guérir les malades, opérer des miracles, consoler les cœurs* » qui souhaite « *une œuvre beaucoup plus approfondie que la seule prédication de l'évangile, l'évangile comme au temps de l'Église primitive ne pourra porter ses fruits que s'il est confirmé par des miracles, des prodiges et des signes* »[85]. La MIERS accueille cependant des fidèles appartenant à différentes confessions chrétiennes, qui ne sont pas toutes nécessairement pentecôtistes.

A côté de ces activités périodiques, la MIERS organise également des croisades, des séminaires, des campagnes de témoignages ainsi que de grandes manifestations nationales, qui ont également pour objectif d'accroître la visibilité de l'organisation : le Forum de la chrétienté au Bénin en 1993 et les différentes éditions de la Conférence panafricaine des

[83] Ibid.
[84] Ces documents sont utilisés dans le chapitre suivant.
[85] Document *La Moisson est grande mais…*, MIERS.

géants de la foi, organisée tous les deux ans depuis 1994, et qui rassemblent de nombreux responsables et fidèles provenant de différentes Églises. Enfin, le mouvement publie aussi un journal, *L'Agneau*, qui diffuse des informations sur les activités de la MIERS et les manifestations de différents mouvements chrétiens, propose des témoignages, etc..

Ne disposant pas d'un effectif de pasteurs - mis à part le fondateur E. Oueounou et son second, Raphaël Ahounou, il n'y a pas d'autres ministres du culte permanents - la MIERS doit faire appel à des pasteurs et à des évangélistes externes pour animer les séances. C'est ainsi que j'ai rencontré en 1998 le pasteur ivoirien Edgar Zié, qui se trouvait à Cotonou depuis plus d'un an et intervenant régulièrement à la MIERS. Son parcours l'a conduit de la Côte-d'Ivoire au Bénin, en passant par le Nigeria. Après avoir travaillé à Abidjan avec l'Église évangélique du Réveil, il suit pendant deux ans et demie une formation à l'institut biblique du célèbre pasteur Benson Daouda à Benin City, et se brouille à cette occasion avec son Église qui « *n'a rien fait pour [l]'aider* » à réaliser ce projet. Après ce séjour au Nigeria, il arrive au Bénin, entre rapidement en contact avec la MIERS et commence à travailler avec eux, puis, après un séjour en Côte-d'Ivoire, revient à Cotonou et décide en 1996 de « *passer un peu de temps avec eux avant de rentrer à Abidjan* », dans l'attente de réaliser l'objectif qu'il s'est fixé : « *mettre sur pied ce que Dieu m'a mis au cœur : ouvrir un ministère* »[86].

- Un positionnement assez problématique vis-à-vis des Églises

Ce positionnement de la MIERS dans l'interdénominationnel, l'accueil de fidèles provenant de différentes Églises, l'absence d'un corps pastoral permanent, sont aussi source de difficultés pour le mouvement. En fait, celui-ci se trouve confronté à une critique et à un problème récurrent, liés à sa nature et à son fonctionnement. Cette situation nécessite fréquemment des mises au point et justifie l'organisation en septembre 1997 d'une Convention nationale, destinée, à l'occasion du septième anniversaire de la Mission, à tenter de mettre fin à ce que les responsables estiment être « *certaines confusions* ».

Premièrement, la MIERS est accusée par certains de fonctionner comme une confession et d'être devenue une Église, voire même une secte. Elle s'est toujours défendue de cette accusation, expliquant que le mouvement « *n'est pas une Église et ne le deviendra jamais* ». En fait, ce sont deux éléments qui sont pointés du doigt par ces critiques, émanant parfois de la mouvance évangélique. D'abord, des baptêmes et des mariages seraient célébrés par des pasteurs dans le cadre de la mission. En fait, la distinction est subtile, mais les

[86] Entretien avec Edgar Zié, Cotonou, 10 mars 1998.

responsables séparent l'institution en elle-même des pasteurs qui travaillent pour elle : « *En tant que serviteur de Dieu nous pouvons baptiser, célébrer les mariages. Mais la MIERS en tant qu'institution ne baptise pas, ne célèbre pas de mariage (…). Lorsque j'amène une âme au Seigneur, rien ne m'empêche de baptiser cette âme. Et quand une Église veut célébrer un mariage, elle peut m'appeler pour le célébrer* » se justifie E. Oueounou[87]. Ainsi, aucun sacrement n'est délivré dans le cadre des activités du mouvement, mais les pasteurs qui y interviennent peuvent, parce que ce sont des ministres du culte, à la demande de fidèles, aller célébrer des mariages ou procéder à des baptêmes.

La confusion est renforcée par le fait que plusieurs Églises sont effectivement sorties de la MIERS. Des responsables ou des pasteurs, après avoir collaboré avec elle, sont partis créer leur propre dénomination ou bien ont rejoint des Églises qui arrivaient à ce moment-là au Bénin, comme Action Faith ou la Famille victorieuse. Même des membres, formés par la MIERS, sont à l'origine de nouvelles Églises. C'est le cas de l'Église biblique du Saint-Esprit (EBSE), de Source de vie ou de la Mission internationale vie abondante en Christ. L'EBSE a ainsi attiré de nombreux participants aux activités de la MIERS, à l'origine fidèles d'autres Églises.

On peut voir derrière ces accusations l'effet de la concurrence générée par la MIERS, ses pasteurs et les Églises qui en sont issues, obligeant les responsables à se justifier publiquement[88].

Si la MIERS se défend vigoureusement d'être devenue au fil du temps une Église, elle revendique avoir joué un rôle important, voir essentiel, dans le réveil religieux des années 1990 (et en particulier dans l'introduction des pratiques de délivrance) et, à ce titre, critique le peu de reconnaissance de la part des autres institutions chrétiennes et le manque de considération de celles-ci à son égard. Les responsables de l'organisation prétendent qu'il n'y a pas une Église à Cotonou qui n'ait pas bénéficié de leur travail d'évangélisation. « *Il n'y a aucune Église évangélique à Cotonou qui ne compte pas une âme que la MIERS ait amenée au Seigneur, il n'y en a pas une* » affirme E. Oueounou à la Convention. « *Dans toutes les Églises, vous trouverez des personnes qui ont connu le Christ à travers le ministère d'évangélisation de la mission. Depuis 7 ans, nous pouvons compter de 12 à 15 000 personnes qui ont entendu l'Evangile par cette mission. C'est une réalité* » précise encore le

[87] Interview d'E. Oueounou, *L'Agneau*, n° 11, octobre-novembre 1997, p. 5.
[88] E. Oueounou présente les choses de la façon suivant : « *dans ces Églises, il y a certaines choses pas conformes à la Bible, la plupart des fidèles de ces Églises ne lisent pas la Bible. Notre point fort, c'est ça, tu dois te référer à la Bible. Quand le fidèle lit la Bible et voit certaines pratiques de ces Églises pas conformes à la Bible, ça pose problème. C'est pour ça que les Églises sont obligées de dire que nous sommes une secte* ». Entretien avec Ernest Oueounou, siège de la MIERS, Cotonou, 24 septembre 1997.

révérend[89]. Ce désir de reconnaissance et de considération ne doit pas masquer des enjeux plus matériels, et c'est à leur lumière qu'il faut comprendre l'organisation de la Convention nationale en septembre 1997. Si la MIERS a contribué à la croissance de la sphère chrétienne, si elle a bénéficié à de nombreuses Églises, elle estime en avoir retiré finalement peu de bénéfices, en particulier sur un plan financier. Le raisonnement est assez simple. Grâce à ses activités, le nombre de fidèles s'est accru dans des Églises, les ressources de celles-ci, en particulier par le système de la dîme, ont alors augmenté. La MIERS, quant à elle, ne pratiquant pas ce système, n'a rien obtenu. Ce constat néglige les retombées de quêtes, des offrandes ou des dons qui peuvent être faits[90], mais il témoigne aussi des besoins financiers de certains mouvements : « *Les Églises évangéliques sont remplies des âmes que nous avons amenées à Christ. Ces Églises bénéficient des dîmes. Et la mission qui a accompli l'œuvre demeure toujours pauvre ! Aucune de ces Églises n'a pensé à dire : "Faisons une quête spéciale pour soutenir ce qu'ils font". Aucune de ces âmes, quand elles commencent à enrichir l'Église n'a jamais pensé : "il faut que je pense à la mission*" »[91].

Face cette situation, la MIERS décide de revoir son positionnement par rapport aux Églises, « *il faut qu'elles reconnaissent le travail que nous avons fait pour elles* », par exemple en réclamant une collaboration dans les deux sens, « *désormais, nous collaborerons avec l'Église qui collabore avec nous* », en fournissant des « *lettres de recommandation* » aux personnes converties, destinées aux pasteurs, « *ce pasteur qui sait ce que nous faisons pour son Église, il va faire attention, il ne va pas nous dénigrer* », et en réclamant un soutien financier « *que les Églises se souviennent au moins une fois dans l'année de nous, qu'elle fasse une quête aujourd'hui pour soutenir la mission* ». Cette aide est également demandée aux fidèles (« *obéissez aux préceptes de votre Église, mais souvenez-vous un peu du ministère par lequel vous êtes venus au Seigneur* »), sous forme d'une contribution mensuelle qui ressemble fortement à une dîme.

---

[89] Entretien avec Ernest Oueounou, siège de la MIERS, Cotonou, 24 septembre 1997.

[90] Par exemple, sur les fiches à remplir pour les prières d'intercession, il est précisé que « *Nous avons besoin de votre soutien. Le Seigneur a besoin de vous pour accomplir sa mission (…). Vous pouvez faire l'œuvre du Seigneur (…) indirectement lorsque vous pouvez mettre à la disposition de ceux qui consacrent leur temps, les moyens matériels, financiers et autres pour accomplir la volonté du Seigneur* », puis de façon assez explicite « *les talents du Seigneur à travers cette fiche sont entre vos mains. Produiront-ils des fruits ? Vous seront-ils arrachés ? Faites attention à ce qu'ils ne vous soient pas arrachés car le Seigneur vous a vu lire cette fiche et vous demandera ce que vous en aviez fait. Faites dès maintenant quelque chose pour le Seigneur* ».

[91] Intervention d'Ernest Oueounou, Convention nationale de la MIERS, Cotonou, 19 septembre 1997. Enregistrement et transcription CM.

3) L'Église de Sagesse de Dieu en Christ

Lorsque je lui demandais s'il connaissait l'Église de Sagesse de Dieu en Christ, le pasteur E. Oueounou me répondait : « *Nous ne les connaissons pas, nous n'avons pas d'informations précises sur le responsable. Il ne s'est pas approché de nous, nous n'avons pas de contacts en tant que tel. C'est une Église venue du Nigeria, c'est tout ce que nous savons. On ne connaît pas la doctrine* ». Ce propos, émanant pourtant d'un bon connaisseur de la sphère chrétienne au Bénin, est assez symptomatique de la position marginale qu'y occupe l'ESDC. Celle-ci se caractérise en effet par un certain degré de fermeture et de repli, peu ou pas de contacts avec les autres Églises, ni avec les regroupements chrétiens, et par une forte opacité, dont témoigne la difficulté à obtenir des informations de la part de son principal responsable[92]. Son inscription à la marge dans l'espace urbain (que ce soit à Porto-Novo ou à Cotonou, avec le siège dans le quartier Suru-Léré II, pratiquement aux confins de la ville) renforce cette dimension. Enfin, elle est souvent vue de l'extérieur, comme un lieu de pratiques magiques et obscures. Le rôle central dévolu au fondateur et l'insistance sur les activités de délivrance contribuent à distinguer l'ESDC d'autres Églises.

- Une Église entièrement centrée sur l'apôtre docteur J. Abiodun

L'ESDC apparaît d'abord comme l'œuvre d'un homme, Joseph Abiodun. Il en est le fondateur, et s'est octroyé le titre d'Apôtre docteur, personnage central et omniprésent dans la vie de l'Église.

L'origine de l'Église demeure cependant relativement obscure. La version officielle, telle qu'elle transparaît par exemple dans les articles du journal *La Sagesse* est assez parcellaire et néglige des éléments obtenus par ailleurs. Joseph Abiodun est un yoruba nigérian originaire d'Ibadan, dans l'État d'Oyo. Il passe sa jeunesse entre cette ville et Kaduna, dans le nord du pays, où son père est affecté. C'est en 1989, prétend-t-il, qu'il « *reçut l'appel de Dieu* », alors qu'il s'apprêtait à entreprendre des études supérieures pour devenir « *ingénieur en mécanique* ». Il entame alors sa mission et travaille auprès de différents mouvements chrétiens, pour lesquels il estime avoir créé une vingtaine d'Églises. Nulle part, on ne trouve d'éléments précis sur son arrivée au Bénin et les conditions de la création de l'ESDC, si ce n'est que « *Dieu m'a dit qu'au Bénin ici, Satan a entrepris de faire du mal. Dieu m'a envoyé le faire connaître, soustraire le peuple du joug de Satan afin que mes frères*

[92] Il fut assez difficile d'obtenir un entretien avec le fondateur. Lorsque j'y suis enfin parvenu, une certaine méfiance était perceptible et la discussion fut rapidement abrégée.

béninois bénéficient aussi du royaume des cieux »[93]. L'histoire est cependant beaucoup plus compliquée. Avant son arrivée au Bénin, J. Abiodun ne se trouvait plus au Nigeria, mais en Côte-d'Ivoire où il travaillait au sein de l'Église Unité des croyants en Christ (the Unity of believers in Christ Church), dirigée par un pasteur nigérian, qui s'implantera également au Bénin par la suite. C'est par l'intermédiaire, et avec l'aide, d'une femme béninoise commerçante, qui les a connus à Abidjan, où ses affaires ont prospéré, que deux pasteurs nigérians de cette Église, Mathieu Alabi et J. Abiodun arrivent à Porto-Novo en 1994. Ils sont également accueillis et aidés par une personnalité importante de la ville, le doyen Salomon Biokou[94], dont certains enfants avaient fréquenté l'Église en Côte-d'Ivoire, et en particulier une fille infirmière qui avait bénéficié du travail de ces pasteurs. Quelques temps après, M Alabi fonde à Cotonou l'Église de la Puissance de Dieu en Christ, dont les activités nocturnes et bruyantes, qui débutent en novembre 1994, seront dénoncées par plusieurs plaintes du voisinage, tandis que J. Abiodun initie l'ESDC à Porto-Novo. Enfin, commençant à rencontrer des problèmes en Côte-d'Ivoire, le pasteur de l'Église unité des croyants en Christ tentera, sans grand succès, de s'implanter au Bénin. Son épouse qu'il a envoyée avec une partie de son équipe dans cette perspective, créera, elle aussi, après avoir pris ses distances avec son mari, sa propre dénomination au Bénin, l'Église du Sang de Jésus-Christ ! De ces quatre Églises qui se développent à partir de 1994/1995, l'ESDC est certainement celle qui a le mieux réussi son enracinement.

Grâce à l'entremise de S. Biokou, J. Abiodun peut organiser au Stade Charles de Gaulle de Porto-Novo une première croisade pendant quelques jours en 1994. Cet événement, avec les « *miracles* » qui s'y produisent, constitue le véritable acte fondateur de l'ESDC. A la suite de la manifestation, l'Église attire des dizaines de personnes, la maison louée jusque là s'avère trop petite et, grâce aux cotisations des fidèles, un terrain est acheté sur la route d'Adjarra, à Djeviè Wadon un peu en dehors de la ville. Un an après, en 1995, une première croisade est organisée à Cotonou, Place Lénine et, à sa suite l'Église - et le fondateur - s'y installent, dans une parcelle située dans le quartier Suru-Léré II. Une seconde paroisse est ouverte dans cette ville en 1996, à Djidjé Tokpa, en position plus centrale, près du grand marché, sous la responsabilité d'un pasteur nigérian, Samson Akambi.

---

[93] « Entretien avec l'apôtre docteur O. A. Joseph Abiodun : " je suis le serviteur de Dieu" », *La Sagesse*, n° 1, 1996, p. 4.

[94] Né en 1904, Salomon Biokou eut une double carrière d'enseignant (puis d'inspecteur de l'enseignement primaire) et d'homme politique (il fut conseiller régional, député, et présida en 1990 le bureau provisoire de la Conférence nationale, avant l'élection de Mgr de Souza). Pas son grand âge, il fait figure de « sage » de Porto-Novo.

Incontestablement, il y a comme une sorte d'assimilation de l'Église de Sagesse à son fondateur J. Abiodun. Le mouvement fonctionne sur un mode extrêmement centralisé et autoritaire. Dans chaque numéro du journal *La Sagesse*, figure un entretien avec lui. Dans les représentations, il est revêtu d'une aura charismatique et apparaît aux yeux de certains, être beaucoup plus qu'un simple pasteur.

Le parcours de J. Abiodun, avant même qu'il reçoive l'appel de Dieu, et tel qu'il est reconstruit par l'apôtre lui-même, fait place à de nombreuses interventions divines qui remontent jusqu'à sa naissance même : « *ma mère m'a dit que quand elle a conçu, des messagers de Dieu lui avaient dit que l'enfant qu'elle porte en elle sera serviteur de Dieu* ». Son père « *disait que, bien avant de se marier à ma mère, il avait été mis au courant de la même prophétie* ». Des années plus tard, lors de son baptême au sein de l'Apostolic Church à Ibadan, de nouvelles prophéties sortirent de la bouche du pasteur qui officiait : « *il a dit que je serai messager de Dieu comme beaucoup d'autres l'ont dit* »[95]. Le choix des termes apôtre et docteur n'est pas neutre. « *Le nom apôtre est venu du commandement même de Dieu. Il est élu pour le travail des derniers jours, il est le fondateur de l'Église, il y a un ordre* ». Et docteur, « *comme ceux qui donnent l'enseignement théologique. C'est Dieu qui lui a donné docteur* ». Cette dimension charismatique est renforcée par le fait que non seulement il n'a suivi aucune formation dans une école théologique, mais qu'il le revendique fortement, confortant ainsi l'image de « *l'élu de Dieu* » : « *Les autres [pasteurs] ne peuvent pas se comparer à moi, ils ont été apprendre la Bible. Moi, je suis élu, je n'ai pas fait la théologie et j'enseigne. Je n'ai pas besoin d'aller à l'école de théologie. C'est Dieu qui me dit de faire cela. Je suis élu comme ça* »[96]. L'insistance sur les épreuves qu'il aurait subies et les difficultés dans son travail sont là pour renforcer le personnage, qui n'hésite pas à comparer ses souffrances à celles endurées par Joseph. Même le déroulement de ses journées, tel que raconté par son épouse, la « *prophétesse* » Ruth Abiodun, fait de lui un personnage particulièrement pieux. « *La journée de l'apôtre débute souvent vers 4 à 5 heures. On se lève d'abord pour prier à deux, tous deux à genoux pour remercier le Seigneur pour toutes ses grâces* ». Après la prière avec les missionnaires à 8 heures, « *il nous donne des conseils, pouvant nous permettre de continuer, et de réussir notre mission, et après cela nous nous apprêtons pour nous rendre tous à l'église pour recevoir les fidèles* ». Enfin, le soir, « *souvent*

[95] « Entretien avec l'apôtre docteur O. A. Joseph Abiodun : " je suis le serviteur de Dieu" », *La Sagesse*, n° 1, 1996, p. 4.
[96] Entretien avec Joseph Abiodun, siège de l'ESDC, Cotonou, 21 octobre 1997. Entretien français/yoruba, traduction de l'évangéliste Théophile.

*l'apôtre reste jusqu'à 24 heures voire 1 heure à prier et à parler avec son Seigneur avant d'aller se couche*r »[97].

Tout semble construit pour marquer une séparation stricte entre J. Abiodun, systématiquement présenté comme l'élu de Dieu, et les fidèles. Cette recherche de distinction passe par exemple, par la langue : alors qu'il travaille dans des pays francophones depuis plusieurs années, il s'exprime uniquement en yoruba et en anglais. Ses interventions lors des cultes sont donc toujours traduites en fon ou en français. Même distinction au niveau du comportement, les autres personnes occupant des fonctions religieuses (évangélistes, exorcistes) ou laïques (membres de comités paroissiaux), et, plus encore tous les fidèles, témoignent d'un respect et d'une grande dévotion à son égard.

Enfin, cette omniprésence de J. Abiodun se vérifie dans le système de collecte des dîmes et autres offrandes. Un mécanisme assez perfectionné a été mis en place, avec des cartes personnelles et annuelles de dîmes. Lors des différents cultes, chaque fidèle glisse dans une enveloppe collée sur la carte sa contribution et, après vérification, le montant de celle-ci est inscrit par les surveillants sur la carte. Des offrandes et des quêtes sont organisées systématiquement, ainsi qu'une fois par mois une quête particulière pour financer les travaux d'agrandissement du bâtiment. La distribution des cartes de dîmes (250 F CFA), ainsi que de celles nécessaires pour obtenir une délivrance individuelle, est supervisée par la prophétesse.

Cette personnalisation de l'Église et ce contrôle sur l'ensemble des activités, et des ressources, vont susciter des convoitises et générer des rivalités parfois fortes. Ces conflits sont interprétés comme autant d'épreuves qui, parce qu'elles se traduisent par un renforcement de la légitimité de l'apôtre docteur, s'insèrent dans le récit général que celui-ci construit, contribuant à renforcer encore son aura. « *Les trois années que je viens de passer au Bénin m'ont fait découvrir les différentes persécutions que peut subir un serviteur de Dieu* » écrit-il en 1997[98] avant d'ajouter que « *cette troisième année qu'à vécu l'Église de Sagesse est une année spéciale pendant laquelle la preuve a été faite que c'est Dieu qui m'a envoyé pour son œuvre au Bénin et dans le monde entier. L'Église de Sagesse a été secoué, mais étant plantée par Dieu lui-même sur Jésus-Christ le rocher, qui peut l'ébranler ? Personne !* » [99].

---

[97] « Interview : Prophetess Ruth Olushola Abiodun : "J'ai des préférences pour le prophète Moïse" », *La Sagesse* n° 1, août 1996, p. 7.

[98] Ailleurs : « *L'apôtre Abiodun a bradé [sic] les obstacles, les attaques, les insultes, les diffamations, les contestations avec des actes peu recommandables, il a connu des judas, mais malgré tout le Seigneur l'a aidé dans sa tâche, il l'a soutenu et il a répondu à ses doléances* ». « Célébration du troisième anniversaire de l'ESDC », *La Sagesse*, spécial n° 2, 1997, p. 5.

[99] « Interview de l'Apôtre Joseph Abiodun », *La Sagesse*, spécial n° 2, 1997, p. 3.

La première crise se produit lorsque l'Église s'installe à Cotonou et que le prophète quitte Porto-Novo en 1995. Il nomme alors à la tête de la paroisse un de ses plus fidèles évangélistes qui, au bout de quelques mois entre en dissidence, sans réussir à mobiliser avec lui beaucoup de fidèles. En 1997, le troisième anniversaire de l'ESDC est célébré à Porto-Novo et un nouveau pasteur nigérian, Peter Abiodun, est nommé. Régulièrement, de nombreuses accusations circulent à propos de l'apôtre docteur (en particulier relatives à l'implication dans des trafics). Des fidèles m'ont plutôt évoqué des coups montés et de manipulations déjouées par l'Apôtre : deux personnes arrêtées avec des valises de drogue qu'ils s'apprêtaient à déposer à l'église pour accuser le pasteur ; un bandit du quartier aurait monté une opération pour enlever les enfants du pasteur sur le chemin de l'école, etc.. De tels récits renforcent le sentiment de persécution, habilement utilisé par le pasteur.

En 1998, se produit une nouvelle crise sérieuse, avec le départ de l'évangéliste Théophile Hounmènou, l'un des principaux disciples de J. Abiodun, chargé de traduire ses propos lors des cultes. En mars 1998, il saisit le procureur de Cotonou et dénonce de multiples abus, dont des détournements de fonds et une tentative de viol. Il réclame « *le rapatriement du pasteur Abiodun au Nigeria, la récupération des biens de l'Église et l'installation à la tête des paroisses de pasteurs intègres* »[100]. Derrière l'événement qui aurait déclenché cette crise (l'interdiction faite par le pasteur à Théophile de fréquenter une fille de l'Église), c'est aussi en termes de rivalité et de conflit de pouvoir qu'il faut la comprendre. Sa désertion est spectaculaire (un dimanche, les fidèles de l'église de Suru-Léré II se retrouvent devant une porte fermée, l'évangéliste Théophile étant parti avec les clés) et médiatique (la chaîne de télévision LC 2 s'en fait l'écho). Malgré des rumeurs d'arrestations, le pasteur Abiodun sort vainqueur de cette confrontation, mise pour lui, sur le compte de la jalousie des autres Églises.

- Une Église orientée autour de la délivrance et des miracles

Que ce soit à Porto-Novo, puis à Cotonou un an plus tard, l'organisation d'une croisade en plein air a été un instrument décisif pour l'implantation de l'Église. La promesse de guérisons permet d'attirer une foule importante, de malades et de curieux. Régulièrement, en particulier à l'occasion des fêtes de Noël, l'ESDC organise d'autres manifestations de ce type. Mais, c'est plus encore dans les pratiques quotidiennes de l'Église que l'on peut observer la place centrale qu'occupent les pratiques de guérison et de délivrance.

[100] Voir « Viol et escroquerie à l'Église de la sagesse de Dieu en Christ : Un évangéliste saisit le procureur », *Les Échos du jour*, n° 398, 10 mars 1998, p. 4.

La semaine est divisée entre des jours où se déroulent des cultes (dimanche, mercredi soir et jeudi soir) et des jours de réception, durant lesquels les fidèles qui ont préalablement pris rendez-vous à l'issue des cultes sont reçus individuellement par le pasteur (mardi et samedi). Dans le culte du dimanche, prévu de 9h00 à 12h00, mais qui dure souvent plus longtemps, la séquence dite « *révélations, suivie de miracles*», prévue à la fin de la cérémonie, juste après le recueil de la dîme et des offrandes, apparaît, plus que la lecture biblique et la prédication, comme le moment fort. Le mercredi, le culte est spécialement prévu pour « *les problèmes de stérilité et les femmes enceintes* », le jeudi pour « *les malades et ceux dont les affaires ne marchent pas correctement* ». Un dimanche, la séquence des révélations et des miracles dure près de deux heures, dans une ambiance attentive et réactive. Le pasteur évoque le cas d'une personne ayant un problème particulier, sans nécessairement citer son nom, qui est censée se trouver dans l'assistance. « *Il y a un papa ici, on veut lui prendre son poste, on veut le rendre fou, il occupe un grand poste* », « *il y a une maman, à 17h00, elle ne va plus voir. Dieu dit c'est quand elle dormait, on est venu lui changer les yeux* », etc… Effectivement, à chaque fois une personne se reconnaît, se lève et rejoint l'estrade. Par exemple lorsque le pasteur annonce qu'« *il y a une femme parmi nous, Dieu va la sauver ce midi. Elle a parcouru tous les charlatans, on l'a ligoté, elle est enceinte et on a tué l'enfant dans le ventre de la dame. Elle a beaucoup dépensé. Malgré tout ça, elle est toujours malade. Mais Jésus a l'autorité, le pouvoir* », une femme enceinte « *dont le bébé ne bouge plus dans le ventre depuis deux mois* », avance et rejoint J. Abiodun. Après qu'elle ait raconté en détail ce qui se passe, l'apôtre opère la délivrance : « *je dis de reconnaître Jésus… L'enfant qui est mort dans ton ventre, on va parler avec l'enfant devant toi…Toutes les forces qui sont là, je les détruis, les démons vont partir, l'enfant va se réveiller… Jésus Christ de Nazareth parle, je commande : "Réveille-toi". A partir d'aujourd'hui, y a pas un sorcier qui peut l'atteindre* »[101]. La délivrance est souvent une opération violente, comme ce jeudi soir avec une femme que « *les groupes mystiques* » veulent tuer. « *Toi, esprit de mort, sors de là. Au nom de la puissance de Jésus, sors* » répète l'apôtre, tandis que la femme se débat violemment, criant, hurlant, gesticulant. Deux, puis quatre hommes la maintiennent, avec de grandes difficultés.

Une fois par mois, en général le dernier dimanche, une partie du culte est réservée aux témoignages de personnes, anciens fidèles ou nouveaux convertis, ayant obtenu la guérison ou trouver des solutions à leurs problèmes. Ce jour là, pendant 2 heures 30, une trentaine de

[101] Culte du dimanche, ESDC, Paroisse de Suru-Léré II, 14 septembre 1997.

fidèles raconteront, parfois en détails et longuement, devant l'assemblée ce qu'était leur situation avant et les changements opérés grâce à l'action du pasteur Abiodun. Au début de chaque témoignage, la personne lance un « *gloire à Dieu* » auquel l'assistance répond, debout, par un « *alleluia* », prononcé trois ou sept fois. Le journal *La Sagesse* est un autre vecteur de diffusion de ces récits miraculeux. Dans chaque numéro, on trouve des témoignages détaillés de guérison et de délivrance, souvent avec des photos illustrant l'article : « *Guérison miraculeuse de Dame Patinvoh* », « *David Pitié, tué par les forces occultes mais ressuscité par le Seigneur Jésus* », « *J'urinais du sang depuis 9 ans mais Jésus m'a guéri », « Antoine Dansou devient papa grâce à Jésus* ».

En dehors des jours de culte, l'Apôtre reçoit deux fois par semaine les fidèles qui ont pris au préalable rendez-vous. Avant de les laisser le rencontrer, on vérifie qu'ils possèdent bien une carte de dîme ainsi qu'une fiche de consultation, sur laquelle seront indiquées les différentes visites du fidèle, les « *grâces après la prière* » et les « *instructions* » à respecter afin d'obtenir satisfaction et d'être effectivement délivré.

On voit dans cette insistance sur les pratiques de délivrance et les promesses de miracles, l'influence des mouvements (néo)pentecôtistes qui se sont développés au Nigeria à partir des années 1970. La socialisation religieuse de l'apôtre Abiodun s'est déroulée dans ce milieu, puis son apprentissage s'est effectué au sein d'Églises nigérianes appartenant à cette mouvance. Mais, cette orientation qui privilégie les pratiques de guérison et de délivrance aux activités d'évangélisation n'est pas sans risque pour l'Église. Elle permet certes d'attirer des foules lors des croisades et de toucher une population confrontée à de lourds problèmes et en quête de solutions ou de remèdes. Mais, par-là même, elle génère aussi des désillusions et des déceptions, face à des promesses non réalisées. Ce qui implique la nécessité en permanence de se livrer à une surenchère dans les discours et dans les cultes pour maintenir une prétention à un haut degré d'efficacité.

A travers ces trois exemples de l'EPB, de la MIERS et de l'ESDC, on perçoit la complexité des trajectoires des mouvements et des entrepreneurs religieux qui participent de l'expansion chrétienne des années 90 et la grande diversité des types d'organisation qui en résulte. Une forte dimension transnationale et une tendance à la scissiparité sont cependant souvent présentes. Tous possèdent aussi une orientation pentecôtiste, qui peut s'exprimer de manière différenciée.

Il est possible de faire une lecture politique de ces dynamiques. Dans une perspective historique, on se rend compte que l'évolution des Églises est souvent liée à la situation

nationale : les dissidences subies par l'EPB, autour du rejet de la dépendance étrangère, rejoignent les discours nationalistes tenus par les autorités de l'époque. On peut surtout établir un lien entre le contexte de libéralisation politique du début des années 1990, le renouveau de l'EPB ou la naissance de la MIERS et de l'ESDC. Ces organisations profitent des facilités offertes alors, en particulier l'absence d'entraves administratives, pour développer ou démarrer leurs activités. Mais, il y a plus : le contexte particulier donne un sens à ces initiatives. La première réunion de la MIERS, par exemple, au début 1990, en pleine période de mobilisation démocratique, est vécue comme une victoire dans un contexte de sortie de l'autoritarisme.

Au cours des années 1990, de nombreux mouvements évangéliques profitent ainsi du contexte politique pour s'implanter et développer avec succès leurs activités. Ils investissent aussi des lieux publics de l'espace urbain, souvent d'ailleurs des lieux emblématiques du pouvoir politique (comme de grands bâtiments ou des places, réalisations prestigieuses des pouvoirs successifs, où ceux-ci aimaient à se montrer). Le contexte libéral facilite certes ces initiatives, mais peu d'autres acteurs ont été capables dans cette décennie d'occuper à ce point cet espace public, à la fois matériellement, mais aussi symboliquement, au niveau de l'imaginaire.

En s'intéressant à cette expansion pentecôtiste successivement à travers sa visibilité sociale et sa diffusion dans l'espace urbain, puis au niveau de la nébuleuse formée par de très nombreuses expressions religieuses, enfin en privilégiant des mouvements particuliers, l'approche est restée en quelque sorte du côté de l'« offre ». Les modalités de diffusion, les trajectoires d'Églises, les parcours d'entrepreneurs religieux nous renseignent plus sur le « comment » que sur le « pourquoi » du succès rencontré auprès de la population par ces formes chrétiennes. Le chapitre suivant s'inscrit dans une optique inverse, en déplaçant le regard du côté des individus, à la fois pour s'interroger sur la signification sociale et le sens politique de ces dynamiques de conversion.

Chapitre 5

Trajectoires individuelles et conversions au pentecôtisme

Pour saisir la signification sociale de cette expansion chrétienne, pour comprendre les raisons du succès que ces mouvements rencontrent au cours des années 1990, il convient, maintenant, de s'intéresser plus particulièrement aux individus, c'est-à-dire aux convertis et aux fidèles. C'est essentiellement à partir d'entretiens réalisés avec des adeptes des trois groupes religieux, dont l'histoire, le développement et l'organisation ont été détaillés dans le chapitre précédent, que je vais m'appuyer dans ce travail de compréhension de ces dynamiques. Cependant, l'approche consiste surtout à mettre en relation ces évolutions religieuses avec les dynamiques sociales qui les accompagnent et les favorisent, et à souligner ainsi la dimension endogène de ce processus. Il s'agit aussi de s'interroger sur la signification politique de ces changements, sur le sens politique, non pas tant porté par les mouvements en eux-mêmes que construit par les multiples trajectoires qui conduisent des individus à entrer en contact, à se convertir, puis à participer aux nombreuses activités de ces groupes pentecôtistes.

On ne peut pas réellement interpréter ces dynamiques, appréhender ce qu'elles nous apprennent de la société béninoise contemporaine, sans essayer d'abord de comprendre les motivations des individus, les significations qu'ils donnent à leur parcours et leurs pratiques. Les entretiens réalisés avec des fidèles de l'EPB, de la MIERS et de l'ESDC vont servir ici de base à la réflexion. L'objectif était de recueillir des récits de vie, de reconstituer des trajectoires individuelles, des parcours particuliers, qui tous s'inscrivent dans - et construisent - des dynamiques collectives, une histoire commune, des expériences contemporaines partagées. La situation de l'entretien obéit à un certain nombre de contraintes et suscite des questionnements, en particulier lorsqu'il s'agit de collecter des récits de vie, et plus encore

lorsque les deux participants ne partagent pas la même langue[1], qui ne seront pas abordés ici[2]. Cependant, il faut peut-être insister sur les problèmes liés spécifiquement à la thématique même de ces entretiens ci.

D'abord, les personnes ont été sélectionnées et interrogées, parce qu'elles fréquentaient, à un moment donné, une Église ou un mouvement interdénominationnel précis. C'est cette appartenance religieuse qui a constitué le premier critère de choix. Les entretiens se déroulent donc avec des personnes qui sont là, en tant qu'adeptes de tel ou tel mouvement, dans le cadre d'une recherche portant sur ces organisations en particulier, ce dont elles ont parfaitement conscience. Cette situation peut les conduire à réfréner les doutes ou les critiques à l'égard de leur communauté religieuse, d'autant plus qu'elles ne peuvent jamais être totalement sûres de la confidentialité et de l'anonymat des discussions. On s'aperçoit, lorsque l'on évoque avec elles leur parcours, qu'elles relisent leur passé et reconstruisent leur trajectoire à la lumière de leur actuelle affiliation religieuse. Christine Henry, auteur d'une étude sur la conversion de chrétiens célestes béninois, rappelle que, dans le récit de conversion, « *le locuteur ne se livre pas seulement à une énumération chronologique de faits mais procède à une "mise en intrigue*" ». Elle précise que « *dans le magma de son histoire personnelle, il sélectionne les faits et les acteurs pertinents, organise les actions, les explique, pour les faire comprendre à son interlocuteur et pour produire sur lui un certain effet* »[3]. Plus la conscience d'être désormais sauvé est forte, plus les épisodes antérieurs de sa vie vont avoir tendance à être rejetés, déformés ou même reconstruits, pour justifier plus fortement le processus de conversion et se conformer à une lecture évangélique des événements. Les interlocuteurs se livrent en effet à une mise en récit de leur parcours, et effectuent, à partir de leur conversion, « *un travail de réécriture de leur histoire personnelle* »[4], les amenant aussi à enjoliver les transformations dans leur vie qu'ils attribuent à leur nouvelle appartenance chrétienne. Peter Berger et Thomas Luckmann notent, à propos de la conversion, cette

---

[1] Sans parler de ce que ces situations de face à face impliquent lorsque le chercheur est jeune, étranger, « blanc »…

[2] Par exemple sur la relation entre le discours et la pratique, sur la représentativité statistique des récits etc.. Concernant ce dernier point, on peut se référer à ce qu'écrit Alain Marie : « *Bien entendu, un récit de vie n'est pas en soi "représentatif" des tendances profondes des évolutions sociales. Mais tout sujet social est confronté, de sa place, aux contraintes qui s'exercent sur lui, il interprète et agit en fonction de celles-ci, des possibilités et opportunités qu'elles recèlent. Tout récit d'une histoire individuelle est traversé de manière particulière chaque fois, par les rapports économiques, sociaux, ethniques, historiques et politiques et, tout discours construit des places sociales symboliques et imaginaires. Du point de vue du sens (vécu, interprété) il est toujours représentatif* ». A. Marie, « L'individualisation africaine en question », in A. Marie, éd., *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997, p. 12.

[3] Christine Henry, « Le discours de la conversion », *Journal des Africanistes*, 68 (1-2), 1998, p. 156.

[4] Sylvie Pedron-Colombani, « Les pentecôtismes au Guatemala : éloignement du monde et salut national », in A. Corten et A. Mary, eds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, op. cit., p. 204.

« *rupture dans la biographie subjective de l'individu* » : « *L'individu peut fabriquer et insérer des événements partout où le besoin s'en fait sentir de façon à harmoniser la mémoire et le passé réinterprété. Comme c'est la nouvelle réalité plutôt que l'ancienne qui lui apparaît maintenant plausible, il peut être parfaitement sincère dans une telle procédure* ». « *Ce qui doit être légitimé est non seulement la nouvelle réalité, mais également les étapes par lesquelles elle est appropriée et maintenue, et ainsi que l'abandon ou la répudiation de toutes les réalités alternatives* »[5].

Le déroulement de l'entretien et l'étape ultérieure de l'analyse permettent cependant de prendre conscience de ces difficultés, et de les neutraliser partiellement. L'entretien demeure ainsi un outil inestimable pour comprendre les motivations des individus et retracer leur parcours, à condition que l'on accepte de prendre au sérieux leur parole. On s'aperçoit alors que la plupart d'entre eux ont eu des trajectoires religieuses riches et chaotiques, les conduisant à fréquenter successivement de nombreux groupes, que ces parcours sont reliés à des événements particuliers dans leur vie - il y a toujours un élément déclencheur - et aussi à des dynamiques sociales.

Je m'appuierai également sur d'autres éléments originaux, comme les intentions de prière rédigées par des fidèles de la MIERS, dans le cadre de la préparation des séances périodiques d'intercession, dont le mécanisme a été décrit dans le chapitre précédent. J'ai eu accès à 80 formulaires, rédigés en janvier et février 1998, par une majorité de femmes, mais aussi par des hommes, habitants à Cotonou et dans sa périphérie[6]. Ces documents, relatant parfois des épisodes de la vie des individus, permettent de comprendre leurs motivations et constituent de précieux témoignages sur le vécu et les attentes des convertis.

C'est donc essentiellement à partir des paroles et des représentations des convertis, de leurs itinéraires personnels, que la réflexion sur la signification sociale de ces dynamiques chrétiennes sera ici construite. Je propose de retenir trois lectures différentes de ce phénomène. D'abord, l'attrait pour les mouvements évangéliques correspond à la recherche de solutions, de remèdes, de bienfaits face aux multiples problèmes du quotidien, souvent concrets et matériels. Il s'inscrit alors dans une conjoncture de crise et dans des stratégies de survie. Ensuite, il renvoie, de façon plus profonde, à un mal-être et à une situation d'incertitude, conduisant à une recherche de sens et de repères, dans un univers que l'on ne

[5] Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, p. 218 et p. 219.
[6] J'ai pu librement consulter et étudier ces documents au siège de la MIERS en avril 1998, grâce à la collaboration du pasteur Raphaël Adounkpe.

parvient plus à maîtriser. Le recours à la croyance et à l'imagination participe alors de questionnements d'ordre identitaire. Enfin, ces mouvements sont aussi liés à des dynamiques de changement social et de modernisation, dont ils constituent à la fois un révélateur et un agent. C'est ainsi que des processus d'individualisation et de globalisation sont médiatisés par ces transformations religieuses.

Ces différents niveaux de lecture se complètent et se cumulent, plus qu'ils ne s'opposent[7]. On passe progressivement d'une approche centrée sur ce qui apparaît comme, non pas le plus superficiel, mais le plus visible et immédiat, à une analyse qui privilégie des dynamiques beaucoup plus profondes. C'est aussi à ces trois niveaux que l'on peut appréhender le sens politique de ces évolutions, sens qui n'est peut-être pas tant lié à ces mouvements en eux-mêmes, que construit dans l'interaction entre ceux-ci et les individus, dans un contexte précis, celui du Bénin des années 1990.

Section 1 - Dimension consommatoire et stratégies de survie en temps de crise

Lorsque l'on interroge les adeptes sur les motivations qui les ont conduit à se tourner vers un mouvement évangélique et lorsque l'on parvient à reconstituer leur parcours, on s'aperçoit qu'il y a systématiquement un élément précis dans leur vie qui a servi de facteur déclenchant. Face à des problèmes rencontrés, souvent liés à des situations de détresse et de malheur, le recours au religieux s'est imposé, fréquemment dans une perspective consommatoire ou thérapeutique. Dans les deux dernières décennies, la situation de crise exacerbe les difficultés du quotidien, le vécu urbain devient de plus en plus problématique pour de plus en plus de citadins. Dans ce contexte de violence sociale, ceux-ci développent des stratégies de survie, dans lesquelles s'insère le recours au religieux. Ces évolutions sont ainsi inséparables des effets de la crise économique, sociale, urbaine qui affecte le Bénin. Mais elles témoignent aussi de l'échec des solutions mises en œuvre pour les résoudre. En ce sens, elles sont également politiques, par ce qu'elles révèlent en creux de la défaillance et de l'affaiblissement de l'État, en particulier de la diminution de ses capacités interventionnistes et redistributrices.

[7] Les années 1990 correspondent, en même temps, à une période de difficultés économiques et sociales, de questionnement et d'incertitude, et de changement social.

1) Face à l'insécurité sociale, la quête opératoire

Pour comprendre les démarches des individus, il convient de s'appuyer sur les discours que ceux-ci tiennent et les motivations qu'ils avancent pour expliquer leur conversion ou leur participation aux activités évangéliques. C'est parce qu'ils sont confrontés à des problèmes quotidiens qui leur apparaissent insolubles, que nombre d'habitants se tournent vers les nouvelles Églises, espérant y trouver des réponses, des solutions, des aides, souvent d'ordre matériel ou thérapeutique. Les problèmes de santé, les questions de fécondité, les relations à l'intérieur des familles et des couples, l'absence de travail, les difficultés matérielles sont les arguments les plus souvent avancés, dans les entretiens, par les nouveaux convertis pour expliquer les raisons pour lesquelles ils ont effectué ce choix. A chaque fois, un événement précis, le plus souvent vécu personnellement, enclenche le processus qui peut mener à la conversion. Ce sont aussi ces éléments qui ressortent de l'étude des demandes de prière à la MIERS : ces documents témoignent des difficultés que les individus estiment rencontrer au quotidien et qu'ils espèrent solutionner par ce recours au religieux[8].

Lorsque je rencontre Patrice pour la première fois, il participe alors régulièrement aux activités de l'ESDC et s'est entretenu à plusieurs reprises avec l'apôtre docteur Abiodun. Quelques mois plus tard, faisant part de ses doutes et de ses interrogations, et n'ayant pas résolu les problèmes qui l'avaient amené à fréquenter l'Église, il quitte celle-ci définitivement. Au moment de notre première rencontre, il émet déjà un jugement assez réaliste, expliquant que « *l'Église de Sagesse, c'est, si on veut considérer l'aspect de guérison, c'est presque un hôpital. La plupart des gens qui sont dedans, 99 % de ceux qui sont arrivés là, c'est parce qu'ils avaient des problèmes, ce n'est pas pour adorer Dieu* ». Le constat peut apparaître par trop catégorique, et il mériterait effectivement d'être précisé comme on le verra par la suite, mais il rend bien compte d'une dimension centrale du phénomène. Ce que Mireille formule de la façon suivante, à propos des activités de la MIERS : « *si tu viens là et tu cherches quelque chose, et tu demandes d'après Dieu et tu as la foi, tu dois trouver* ». Les demandes de prière rédigées par des chrétiens de ce mouvement font référence à des situations précises et témoignent aussi de la difficulté de vivre à Cotonou à la fin des années 1990.

[8] Dans cette partie, lorsque les citations ne sont pas accompagnées d'un prénom, il s'agit d'extraits des documents de prière d'intercession de la MIERS, et non d'entretiens.

Les problèmes liés à la santé constituent un motif déterminant dans les récits et les intentions de prière des fidèles. C'est souvent par le biais d'une quête thérapeutique, personnelle ou liée à un proche, qu'ils sont entrés en contact avec leur Église. Justine explique que sa maman a été évangélisée à domicile, alors qu'« *une de mes sœurs était malade. On était passé un peu partout sans résultat. Celle qui a parlé à ma maman était une fidèle de l'Église et lui a dit que si ma sœur malade venait ici, on s'occuperait d'elle et elle serait guérie. On l'avait amené effectivement et elle a obtenu la guérison. C'est à travers cet événement que moi je suis devenue fidèle* ».

Michel, qui fréquente l'assemblée d'Agla de l'EPB, explique que sa mère était gravement malade. « *En une semaine, elle était arrivée à un état de quelqu'un malade depuis sept ans. Elle ne pouvait même plus parler* ». Il décide d'aller chercher les anciens de l'EPB, alors qu'il n'était pas encore converti, et les amène auprès de sa maman. « *Les gens ont pris la Bible, ont lu un certain passage, ont chanté et ont dit "maintenant tu veux accepter le seigneur Jésus-Christ". Elle a dit oui, elle a accepté (…). Ils priaient au nom de Jésus, ils priaient très fort, c'était chaud ! Après avoir prié, prié, ils ont stoppé, ils ont lu encore quelques passages bibliques, ils ont entamé encore une chanson. J'ai vu des larmes qui coulaient des yeux de ma mère. Ça s'est passé ainsi (...). Au plus une semaine après, ma mère était guérie, elle a retrouvé la satisfaction* ».

Pour Oscar, jeune médecin au CNHU de Cotonou, fidèle de l'EPB depuis plusieurs années, la maladie était clairement diagnostiquée : « *moi-même, je souffrais de drépanocytose, on a constaté ça à six mois. Depuis que je suis petit, je suis sérieusement et régulièrement malade, on m'hospitalise. J'ai continué à souffrir de cette maladie jusqu'à 32 ans. J'en ai 35 aujourd'hui. Une fois par an, je me fais hospitaliser. Depuis que j'ai commencé à fréquenter les Églises chrétiennes, je sens des signes qui me font penser que j'allais être malade, mais bizarrement, à chaque fois, il y a une séance de prières, la maladie ne vient plus. Un jour, je sentais une douleur musculaire, je ne pouvais pas bien marcher, j'ai assisté à une séance de prière, avant la fin de la séance, la douleur que je sentais aux articulations, tout s'est estompé C'est la première fois que j'ai commencé à croire à ce miracle. Depuis plus de trois ans, je ne me suis plus jamais fait hospitaliser. Parfois, je sens que la maladie veut m'attaquer, mais n'agit plus comme cela se passait avant. Je me suis dit : c'est un miracle !* ».

Les interrogations liées à la fécondité constituent un autre motif central dans ces trajectoires. C'est pour cette raison qu'Antoine s'est converti au sein de l'ESDC : « *J'avais un problème d'enfants. J'avais une première femme qui a fait deux ans avec moi sans enfant, elle*

m'avait insulté, elle est partie. J'ai pris une seconde femme, après un an, elle a fait encore quatre ans avec moi sans enfant. On faisait tout : médecine indigène, gynécologue, il n'y avait pas d'effet. Maintenant, quelqu'un qui allait à l'Église, nous parle de Daddy[9]*. J'étais allé à sa rencontre, j'ai pris rendez-vous avec lui. Il avait fait une révélation sur moi, il a dit tout comme si c'était quelqu'un qui est venu lui raconter tout sur moi. Un dimanche, on était deux garçons à se lever, il a refusé l'autre, il a dit c'est moi. Moi et ma femme, on s'est levé* ». Le pasteur fait ensuite une révélation, sur les causes du problème, stigmatisant l'action des sorciers. « *Le mois qui suit, ma femme est enceinte* » se souvient Antoine, trois ans après les faits, puis la naissance, quelques mois plus tard, de son fils. Dans les documents de la MIERS, cette inquiétude revient souvent : « *Je suis la servante du Seigneur. Je demande au Seigneur de me donner un enfant. Seigneur, donne-moi un enfant afin que je puisse me réjouir* ». « *Je veux que Dieu me donne du courage pour ma maladie parce que j'ai fait la radio et ça n'a donné aucun résultat, parce que mon mari qui m'a déjà laissé, me dit toujours que je ne vais pas faire d'enfants avec un autre. Et effectivement jusqu'à présent je suis sans enfants pour mon nouveau mari* ».

Dans les récits, comme au niveau des intentions de prières, l'âpreté des conflits familiaux, entre parents et enfants, surtout entre conjoints, ou encore entre co-épouses, ressort clairement. Ces relations problématiques témoignent de situations durement ressenties. « *Mon père a une femme qui s'appelle LR, cette femme a bouleversé toute la maisonnée et mon père ne connaît plus personne de tous ses enfants, et de même, elle a introduit mon père dans les Témoins de Jéhovah. Et, c'est tout ce qu'elle dit à mon père qu'il entend (...). Maintenant, quand j'ai commencé par aller chez mon père, elle a dit à mon père qu'elle ne veut plus me voir arriver. Maintenant, je veux que Jésus la [fasse] partir de la maison, qu'elle sorte. Je veux que le Seigneur [agisse] puissamment dans son cœur afin qu'il [puisse] attirer tous ses fils auprès de lui, dans la famille* ».

Dans le même ordre d'idées, des femmes font part de leur désarroi par rapport à leur époux et souhaitent une intervention divine pour résoudre ces situations : « *Je veux que le Seigneur me retourne mon mari à moi. Et qu'il me donne de l'enfant en plus et que le Seigneur le départage avec les copains qui l'encourage d'aller en ville chercher des femmes... J'ai le nom de certaines femmes [qui] viennent me déranger à la maison et [ces] femmes [veulent] prendre mon mari. Les voilà : C.., B..., V..., N... Je vous prie de bien me les chasser.*

[9] Surnom affectueux donné, au sein de l'ESDC, à l'Apôtre docteur J. Abiodun.

Elles n'ont qu'à aller chercher leur mari ailleurs. Elles veulent voler mon mari ». Une autre femme précise : « *Je prie le Seigneur d'annuler le voyage de mon mari qui est pour bientôt. Un voyage pour faire sa vie alors qu'il dit qu'il n'a pas d'argent. Qu'il prenne cet argent pour nous acheter une parcelle et construire une maison pour nous...* ». Ces intentions sont parfois particulièrement claires : « *Priez pour que je me débarrasse de mon mari et que le Seigneur me donne un mari digne de moi avec qui je vais me marier et rester dans le Christ éternellement* ».

Le récit de Line témoigne d'une profonde violence ressentie dans une situation de polygamie, alimentée par la jalousie : « *Mon mari (un chrétien polygame) a déjà sa femme. Je suis partie me marier. Quand je suis tombée en grossesse, la femme n'a pas accepté, elle a cherché partout les gris-gris, elle va me tuer, j'ai tellement de problèmes. C'est pour ça que je crois que Jésus est vivant, Jésus m'a sauvé. J'ai accouché* ». Sa coépouse « *ne voulait pas que je tombe grosse, que j'accouche. Elle n'a pas d'enfants. Elle est fâchée, elle devait être enceinte avant moi. Elle a commencé à faire le vodun* ».

Il est un autre secteur qui est mis en avant : ce qui relève de la recherche d'un emploi (un homme prie pour « *que le travail [vienne] beaucoup à moi. Je dois recevoir un travail de l'État, que le Seigneur [vienne] en mon aide au nom de Jésus-Christ* »), et, surtout, de la réussite financière et de la bonne marche des affaires, souvent des activités commerciales. « *Je suis matelassier et chaque fois que je rencontre les clients, je n'ai pas toujours la chance de recevoir les marchés pour lesquels je les rencontre. Je vous prie donc de prier pour moi pour que le Seigneur puisse bénir mon travail et me combler de grâce* ». Une femme précise : « *Mon commerce ne marche plus. Je vendais les produits de beauté. Je change le commerce, c'est le commerce des sacs de voyage. Que le Seigneur m'assiste et rende le commerce prospère* ».

Léon, âgé alors de 40 ans, tient une quincaillerie, une boutique de vente de « *divers* ». Originaire d'un village situé à une trentaine de km de Cotonou, il est installé dans cette ville depuis 1990, mais sa famille (son épouse et ses cinq enfants) est restée au village. C'est un ami qui lui a parlé de la MIERS. « *Je l'ai connu surtout, je vous donne mon secret, parce que mon magasin ne marche pas bien. Qu'est-ce qu'on va faire pour que ça puisse marcher ? Je viens à la MIERS, je prie, c'est ce que j'ai commencé. Depuis quelques mois, l'excédent n'atteint pas le loyer, et tu vas vivre ? C'est grave ! (...) Vous allez à la MIERS surtout pour des problèmes. Je vais à la MIERS pour ma protection, ma vie, ma famille, je prie pour tout le*

monde et moi aussi, quand tu es en vie, il faut manger ! Que mes affaires marchent. Je vais là pour la protection de ma vie et la bonne marche de mes affaires. C'est mon seul souci ».

Cette dimension financière est encore plus présente lorsque les individus ont contracté des dettes qu'ils ne parviennent pas à rembourser : « *ce que je veux que le Seigneur fasse pour moi est que je suis endetté et je prie afin que le Seigneur me délivre de toutes les dettes (...). J'ai péché, je reconnais avoir prêté l'argent des autres pour servir les autres avec, et je me suis retrouvé en dette et je demande que le Seigneur paye mes dettes* ».

Ces différents aspects (santé, fécondité, conflits familiaux, travail et argent) témoignent d'une violence sociale et se combinent pour poser la question de la survie et de la sécurité quotidienne des populations en ville. Cette dernière notion ne se réduit pas à la question de la violence physique et de la délinquance, mais doit recouvrir l'ensemble des facteurs qui permettent le bien-être des habitants. Dans cette optique, la maladie, les problèmes familiaux, la perte de travail, l'absence de ressources, le non-accès aux services publics de base, sont des situations d'insécurité, au même titre que les agressions physiques, parce qu'elles génèrent de la violence sociale et des malheurs, souvent interprétés à travers le langage de la sorcellerie. Il arrive parfois qu'un homme évoque clairement un sentiment de peur et un besoin de sécurité physique : « *Je reste devoir [de l'argent] à des gens, et ils veulent me traîner dans les gendarmeries et commissariats de police, certains veulent même ma mort, ma ruine totale. Je demande au seigneur Jésus de me délivrer de la main de ces gens, de me fortifier, de me bénir afin que je puisse trouver les moyens de les payer* ». Une commerçante, confrontée à des voleurs, souhaite « *que le Seigneur mette à nu celui ou celle qui me vole dans ma boutique* ».

C'est donc d'abord en recherchant des solutions précises et des aides efficaces face à des problèmes médicaux, relationnels ou matériels, que les individus sont amenés à fréquenter des mouvements chrétiens, à se convertir et à participer aux activités. Ces problèmes sont souvent liés à des ruptures biographiques (arrivée à Cotonou, séparation, naissance d'un enfant, décès d'un proche…). Le choix d'une Église en particulier est, quant à lui, souvent le fait de rencontres et de hasards.

Dans certains cas, ce sont des membres de la famille, des amis, des voisins, des connaissances qui mettent en contact les personnes avec un lieu de culte précis. Simon s'est tourné vers l'EPB, parce que « *[son] grand-frère s'[y]était converti, à cause de difficultés. [Sa] femme avait l'habitude d'aller à l'église. Le grand frère a commencé à aller là-bas* ».

C'est un ami qui a fait connaître la MIERS à Josué : « *ça fait de cela cinq ans, on m'a invité à une de leur réunion. Un ami m'a invité. J'entendais parler d'eux, je me suis réellement approcher d'eux par l'intermédiaire d'un ami (…). J'avais envie de les connaître vraiment, savoir comment ils travaillaient* ». Victorine, qui précise que « *c'est moi-même qui prends la décision, personne ne m'a forcé, c'est avec ma propre volonté* » a « *connu la MIERS par un frère. Y a une sœur ici qui partait. Elle me parlait déjà, je négligeais. Un jour, j'avais eu quelques histoires, c'était sur mon cœur, le jour là, ça m'a plu seulement d'aller là bas* ».

Lucie, quand je l'ai rencontrée, fréquentait la MIERS depuis seulement trois semaines. « *Étrangère* », arrivée de Dassa à Cotonou quelques mois auparavant, elle était hébergée chez une « *sœur* », rencontrée récemment, en attendant de trouver une chambre ailleurs. Elle avait assez rapidement obtenu un travail de serveuse dans une buvette. C'est la sœur chez qui elle logeait qui lui a parlé de la MIERS. « *J'ai commencé parce que j'entends parler de ça par des gens, ils font des prières, les malades guérissent (…). C'est parce que mes copines s'en vont que ça m'a plu. Je ne peux pas les regarder partir et rester seule ! Si tu as le temps, il vaut mieux que tu les accompagnes* ».

D'autres choix d'Églises sont, en grande partie, le résultat de l'activité d'évangélisation des mouvements ou des fidèles. Constance, de la MIERS, se souvient : « *Il y a quatre ans, une dame m'en a parlé. On m'a pas évangélisé, mais une dame m'a parlé comme ça : "on prie bien, si tu viens, tout ce que tu as besoin, on va t'apprendre à prier, le Seigneur va te répondre". A l'époque, j'avais tout genre de problèmes* ». Eugène, aujourd'hui fidèle de l'EPB, raconte ainsi qu'« *on est venu chez moi m'annoncer la parole de Dieu. Dans un premier coup, j'ai refusé. Quelqu'un de ma maisonnée m'en a encore parlé d'avantage. J'ai demandé du temps pour réfléchir. C'est à cause de mon fils que j'ai vraiment cru* ». Samuel, l'un des rares interlocuteurs pour lequel la biographie ne permet pas de relier le choix de la MIERS - il vient d'un milieu protestant méthodiste - à un événement précis ou à des problèmes particuliers, « *j'avais du travail déjà, j'avais des enfants, il n'y avait pas de raison particulière* », est entré en relation avec le mouvement à l'occasion de la COPAGEF, la grande manifestation organisée en 1994. « *J'avais besoin de mettre en ordre ma relation avec Dieu* » précise-t-il simplement.

Enfin, le hasard des localisations de lieux de culte peut expliquer certains choix. Cyprien, par exemple, était déjà converti aux Assemblées de Dieu, « *par mon frère qui était rentré dedans auparavant* », lorsqu'il s'est retrouvé dans un lieu où il n'y avait pas de paroisses de cette Église, mais une assemblée de l'EPB, il l'a alors rejoint.

Les processus de conversion et les comportements décrits ci-dessus recèlent une forte dimension opératoire en ce sens qu'on en attend des résultats et des bienfaits concrets, matériels, immédiats, visibles, efficaces[10]. Ces attitudes sont également consommatoires, parce qu'elles favorisent une certaine mobilité religieuse, sur laquelle on reviendra, liée au degré de satisfaction et au sentiment de déception à l'égard des réponses apportées et des aides ressenties. Il faut maintenant s'interroger sur les raisons d'un tel recours au religieux et de son exacerbation dans la sphère chrétienne au cours de la dernière décennie.

2) Du recours au religieux en temps de crise

Comprendre les raisons, pour les individus, de ce type de recours au religieux implique à la fois de situer leur démarche dans une perspective culturelle, mais, surtout, d'en analyser les dynamiques contemporaines dans une logique sociale et politique. La situation de crise économique et urbaine, ainsi que l'affaiblissement de l'État contribuent à exacerber les difficultés quotidiennes, obligent les individus à construire des stratégies de survie au jour le jour et à donner un sens politiques à ces pratiques.

- La dimension opératoire du recours au religieux

On peut, d'abord, penser que le recours au religieux pour solutionner des problèmes et obtenir toute sorte d'aides, fait particulièrement sens dans le contexte religieux et culturel béninois.

D'abord, cette dimension est omniprésente dans les cultes et les pratiques traditionnels. Le système *vodun* est, par exemple, composé d'un ensemble fluctuant de divinités, lesquelles sont associées le plus souvent à des phénomènes naturels, puis par extension à des maladies, à des activités humaines, etc… Les libations, les sacrifices, les pratiques rituelles permettent de satisfaire ces divinités, de les apaiser, de bénéficier de leur bienveillance et de leur protection. L'apparition et le développement de nouveaux cultes *vodun* à partir des années 1940, ou même de nos jours, correspond précisément à l'émergence de nouveaux problèmes ou besoins, que les divinités existantes ne pouvaient plus solutionner

[10] Cette dimension se retrouve dans l'étude sur le christianisme menée par Paul Gifford dans plusieurs pays africains : « *The popular Christianity we encountered was personalised, not cosmic. It was not concerned with a renewed order or any "new Jerusalem", but with a job, a husband, a child, a car, an education, a visa to the West. It was about succeeding in this realm, through faith or (increasingly, at least in West Africa) through faith and deliverance from satanic blockages* ». Paul Gifford, *African Christianity. Its Public Role*, op. cit., p. 339.

ou satisfaire[11]. La dimension thérapeutique est centrale dans ces activités, le *vodunon* étant souvent, même s'il peut aussi s'agir de personnes différentes, un guérisseur traditionnel, un tradipraticien. Enfin, dans cet univers mystico-religieux, deux autres personnages ont des fonctions clairement opératoires. Le devin est consulté pour connaître l'avenir (avant d'effectuer un voyage, de passer un examen…) et procéder, le cas échéant, aux opérations nécessaires afin de se prémunir. Quant au fabricants de *bo*, dont il a été largement question dans le premier chapitre, il confectionne des objets garantissant la protection, la guérison ou la réussite de l'individu. La quasi-totalité de mes interlocuteurs, fidèles d'Églises chrétiennes se présentaient comme issus d'un milieu familial traditionnel et beaucoup, dans leur parcours souvent compliqué, avaient fréquenté, parfois encore peu de temps avant leur conversion, des « féticheurs », pour reprendre le terme utilisé, plutôt péjorativement, par ces nouveaux prosélytes. C'est donc dans cet univers religieux, où la consultation du devin accompagne toutes les étapes et toutes les épreuves de la vie et où les usages pragmatiques et thérapeutiques des cultes sont importants, qu'ils ont été socialisés[12].

Ensuite, d'autres mouvements religieux ont par la suite particulièrement développé cette dimension pragmatique. C'est le cas de l'Église du Christianisme céleste, cette Église chrétienne indépendante, prophétique, guérisseuse, initiée par Samuel Oschoffa, suite aux visions qu'il a reçues en 1947. Les paroisses de l'ECC, très largement diffusées dans le sud du pays, s'apparentent à des cliniques spirituelles[13], où les individus, même ceux qui ne sont pas des adeptes, peuvent se rendre, à tout moment de la journée ou de la nuit dans certaines d'entre elles, pour rencontrer un visionnaire. Après consultation, celui-ci établira une sorte d'ordonnance et indiquera la procédure à suivre pour obtenir la guérison ou les bienfaits demandés. Des lieux sont aménagés dans les paroisses pour le déroulement de ces séances de vision, et d'autres espaces accueillent quelques malades, qui peuvent y demeurer pendant plusieurs jours[14].

---

[11] Sur ces nouveaux cultes *vodun*, voir Emmanuelle Kadya Tall, « Dynamique des cultes *vodun* et du Christianisme céleste au Sud-Bénin », art. cit.

[12] Dans un article sur le Kenya, Yvan Droz, évoque « *les origines vernaculaires* » du pentecôtisme dans ce pays, en concluant que « *la conversion au pentecôtisme ne constitue pas une nouveauté puisqu'elle correspond à une pratique thérapeutique"traditionnelle"* ». Y. Droz, « Les origines vernaculaires du Réveil pentecôtiste kenyan. Mobilité sociale et politique », in André Corten et André Mary, éds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, op. cit., p. 100.

[13] Sur cette notion, voir Luc Assogba, *Logique sociale et dynamique thérapeutique du sacré : les recours aux « cliniques spirituelles » - application à Cotonou*, mémoire de maîtrise de Philosophie, Cotonou, FLASH-UNB, 2001, 82 p.

[14] Voir Albert de Surgy, *L'Église du Christianisme céleste. Un exemple d'Église prophétique au Bénin*, op. cit.

Bien entendu, les responsables d'Églises évangéliques et pentecôtistes, comme les fidèles, rejettent totalement ces pratiques traditionnelles ou célestes (qui elles-mêmes refusent toute assimilation) et aussi tout lien qui pourrait être établi entre eux. Pour l'adepte, la conversion implique une relecture de sa vie antérieure et en particulier une stigmatisation de ses croyances ou de ses comportements religieux passés. Dans le discours des Églises, les cultes traditionnels sont assimilés à la sorcellerie, au monde des ténèbres, aux œuvres de Satan, et les chrétiens célestes ne valent guère mieux. Cependant, on entend, au niveau du *vodun*, du Christianisme céleste et des Églises évangéliques et pentecôtistes, un discours parfois semblable autour de la dénonciation de la sorcellerie, de l'explication des malheurs et des difficultés que les individus rencontrent, en termes d'attaques d'ennemis. Les personnes se rendent aussi dans ces différents lieux souvent pour des raisons identiques.

La diabolisation des cultes traditionnels et la volonté d'apparaître comme leur ennemi principal, doivent plutôt être appréhendées comme des moyens d'euphémiser un processus de substitution[15]. Sans nécessairement que les fidèles en aient conscience, ou veuillent l'admettre – tant cela est impensable à la lumière de leur nouvelle appartenance chrétienne -, leurs trajectoires religieuses en témoignent amplement : elles les ont souvent conduit successivement à se rendre chez le devin, parfois à consulter dans une paroisse céleste, puis à assister à une croisade d'évangélisation. Cette fréquentation de mouvements religieux dans une perspective pragmatique crée un contexte de réceptivité à de nouvelles expressions, qui sauront proclamer leur efficacité. C'est ainsi que Michel, dans le récit qu'il fait de la guérison de sa maman, décide, au lieu d'aller consulter « *les fétiches* », de se tourner vers « *les hommes de Dieu* »[16].

Le contexte religieux et culturel, l'« *empreinte identitaire* »[17] laissée par des schémas de pensée et des mécanismes traditionnels, rend ainsi « croyable », y compris dans leur prétention opératoire, les mouvements pentecôtistes. Les conditions d'une forte réceptivité par

[15] Ce qui ne signifie pas que le *vodun* et le pentecôtisme proposent un travail et un encadrement religieux similaires, contrairement à ce qu'estime, par exemple, Albert de Surgy, en affirmant « *qu'il est bien étonnant que des résultats analogues à ceux des féticheurs puissent être obtenus par des moyens aussi radicalement différents qu'on nous l'affirme* » dans ces Églises. A. de Surgy, « La recherche de "miracles" dans les Églises chrétiennes en République du Bénin », in A. de Surgy, dir., *Religion et pratiques de puissance*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 181.

[16] A partir du récit de la conversion d'une femme brésilienne à une Église pentecôtiste, Véronique Boyer remarque que « *si le sens attribué aux éléments symboliques et rituels change nettement quand le narrateur appartient aux cultes de possession ou à une Église pentecôtiste, la structure du récit des itinéraires religieux ne semble guère différer* ». V. Boyer, « Le récit de Lessa. Des cultes de possession aux Églises pentecôtistes », *L'Homme*, n° 148, octobre/décembre 1998, p. 120.

[17] Pour reprendre une expression de Philippe Braud. L'empreinte identitaire joue « *le rôle d'une matrice initiale de questionnements et de réponses concevables* ». P. Braud, *« Êtes-vous catholique…? »*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998, p. 11.

la société sont ainsi créées. Dès lors, les Églises qui, au Bénin comme ailleurs, construisent leurs stratégies d'évangélisation, en revendiquant leur efficacité et promettent aux individus de ressentir, ici et maintenant, les résultats d'une délivrance et d'une éventuelle conversion, tiennent un langage qui fait sens. D'autant plus que ces Églises se diffusent dans un contexte particulier, où de nouveaux problèmes émergent. Face à ces évolutions, des personnes semblent ressentir une perte d'efficacité des options religieuses auxquelles elles ont pu avoir recours jusqu'alors. La solution chrétienne vient ainsi se rajouter, comme une nouvelle étape, dans des cheminements individuels. C'est tout le travail des prédicateurs et des pasteurs de traduire dans un langage religieux des problèmes qui, ailleurs, seraient interprétés, par exemple, en termes médicaux ou économiques.

Cependant, cette explication, parce qu'elle est trop déterministe, n'est pas totalement satisfaisante, même si elle rend compte des conditions de la réceptivité du discours des Églises. Il faut tenir compte de la situation de crise économique, sociale, urbaine qui constitue le contexte central dans lequel se produit l'expansion de la nébuleuse évangélique et pentecôtiste.

- Situation de crise et stratégies de survie en milieu urbain

C'est en effet aussi parce que les populations sont réellement confrontées à des difficultés quotidiennes, que les Églises peuvent plus facilement se propager. Ce processus de diffusion religieuse correspond à une période de crise économique, sociale et urbaine, au cours de laquelle le vécu quotidien d'une grande majorité de citadins devient effectivement problématique. Les indicateurs macro-économiques ou sociaux rendent partiellement compte de cette réalité : ils montrent tout de même que, malgré les politiques mises en œuvre, la situation sociale a continué à se dégrader au cours des années 1990, que la pauvreté a progressé, que celle-ci est, proportionnellement, plus importante en milieu urbain que dans les zones rurales, et que la ville de Cotonou est encore plus particulièrement touchée[18].

A partir du milieu des années 1980, l'économie béninoise est touchée par une crise économique profonde, qui se traduit par une baisse de l'activité, une dégradation des finances publiques, un délabrement des infrastructures étatiques et une paupérisation croissante de la population. Des politiques d'ajustement structurel sont mises en place dès la fin de la

[18] Il ne s'agit pas ici de développer une analyse de la situation économique ou sociale, ni d'évoquer les programmes mis en œuvre pour lutter contre la pauvreté, mais d'insister sur la permanence d'une situation difficile pour de nombreuses personnes en milieu urbain et de la mettre en relation avec le recours au religieux. En 1996, le Bénin était classé en 154ième position, sur 174 pays, de l'indicateur de développement humain établi par le PNUD.

décennie, à travers les PAS (programmes d'ajustement structurel)[19]. Ces politiques sont initiées, encadrées et contrôlées par les institutions financières internationales. Elles se traduisent par une forte libéralisation de l'économie (réduction des dépenses publiques, contraction de la fonction publique, privatisations des entreprises nationalisées…). Des résultats sont obtenus en termes financiers (nette amélioration de la situation financière de l'État) et macro-économiques. Le taux de croissance moyen du PIB au cours de la décennie 90 est ainsi de 4,7 % et atteint 5,8 % en 2001, mais même ces chiffres « *restent en dessous de ceux requis pour une amélioration rapide des conditions de vie des populations, et par conséquent, pour une éradication de la pauvreté* »[20]. Les politiques économiques mises en œuvre n'ont pas permis d'améliorer les conditions de vie des populations, fortement pénalisées en plus par la dévaluation du Franc CFA en janvier 1994. Pour préciser l'analyse, le PNUD a établi des seuils de pauvreté et de vulnérabilité, variables en fonction des zones géographiques rurales et des différentes villes du pays[21].

Il ressort de ces études qu'il y a, en terme de répartition de la pauvreté, relativement peu de différences au niveau national entre les milieux ruraux et urbains : le taux de pauvreté y est respectivement de 33,9 % et de 33,1 % ; celui de pauvreté et de vulnérabilité de 57,3 % et de 56,1 %. Cependant, l'extrême pauvreté est beaucoup plus forte en ville, 29,9 % contre 16,3 % à la campagne, en particulier parce que cet indice mesure la pauvreté alimentaire : beaucoup de citadins sont obligés de consacrer une part importante de leurs ressources au logement ou au transport, alors qu'ils doivent aussi acheter toute leur nourriture. C'est à Cotonou que la part de la population extrêmement pauvre est la plus élevée, 35 %, la pauvreté globale y est de 38 %, et de 59 % en y ajoutant la population vulnérable. C'est aussi dans cette ville, avec une zone du nord du pays, que les pauvres sont les plus pauvres par rapport au coût de la vie de la localité.

Les effets de la crise ont donc été plus fortement ressentis à Cotonou, d'autant plus que l'exode rural et la croissance urbaine se poursuivaient[22]. La pression démographique

---

[19] PAS I (1989-91/2), PAS II (1991/2-94/5), PAS III (1995-97, version réactualisée 96-9). Pour un bilan très critique des effets des PAS et de la situation économique du Bénin, voir Paulin Hountondji, dir., *Economie et société au Bénin. D'hier à demain*, L'Harmattan, 2000, 264 p.

[20] Ministère des finances, *Bilan et perspectives à court et à moyen termes de l'économie nationale (1985-2000), Synthèse*, Cotonou, juillet 1997, p. 18.

[21] PNUD, *Rapport sur le développement humain au Bénin 1997*, Cotonou, PNUD, 1997. Tous les chiffres cités dans ce paragraphe proviennent de ce document. Un exemple de variation de ces indicateurs : le seuil de pauvreté globale est de 157 400 F CFA à Cotonou, mais de 67 600 F CFA, dans la zone cotonnière du centre.

[22] Cotonou a connu une croissance urbaine spectaculaire : 18 000 habitants en 1945, 77 000 en 1960, 345 000 en 1980, 516 000 en 1985. D'après S. D. Sotindjo, *Cotonou : l'explosion d'une capitale économique (1945-1985)*, op. cit., p. 93.

buttant sur les limites naturelles de la ville, coincée entre l'Océan et le lac Nokoué, ce sont en fait les quartiers excentrés marécageux non lotis et les zones périphériques qui ont accueilli une partie de ces nouveaux arrivants au cours des deux dernières décennies. En plus de la pauvreté et de la pénurie d'emploi, les habitants de Cotonou sont confrontés à tout un ensemble de difficultés spécifiquement urbaines auxquels les pouvoirs publics ne peuvent répondre : inondations de nombreux quartiers en saison des pluies, forte pollution permanente, problème de l'accès aux équipements et aux services publics, faiblesse ou absence de réseaux de transport en commun, absence de systèmes de collecte des ordures, coût prohibitif des terrains ou des locations, développement de formes nouvelles d'insécurité et de violence...

Cette situation de crise va créer en quelque sorte les conditions précises (par les difficultés et les problèmes qu'elle induit) qui vont amener des individus à chercher à « s'en sortir ». La ville s'apparente pour beaucoup à un espace de misères, à un lieu de désillusion, bien loin des espoirs placés en elle.

Il est intéressant à ce stade de mentionner l'apport d'études qualitatives portant sur les perceptions de la pauvreté et du bien-être qui ont été réalisées auprès des populations rurales et urbaines[23]. Dans ce dernier cas, il s'agit de l'EPPU[24], menée dans des quartiers des quatre grandes villes du pays, essentiellement autour d'entretiens de groupes. Les dimensions principales du « *bien-être* » qui ressortent de cette étude en milieu urbain sont, dans l'ordre : « *l'argent, l'emploi, la santé, l'alimentation, l'éducation et l'enfant* ». En revanche, sur un total de 26 dimensions définies à partir des entretiens réalisés, la culture qui renvoie, selon les personnes interrogées à « *Dieu, le respect des autres, la paix du cœur, prier Dieu* » est en 14ième position et la sagesse (« *avoir du respect, aimer son prochain* »), en 24ième position. On retrouve dans ces représentations dominantes du bien-être, comme dans une grande partie des dimensions liées, dans la même enquête, à la pauvreté (« *alimentation, argent, emploi, santé, habillement, enfant* »), pratiquement les mêmes thématiques que celles avancées par les fidèles pour expliquer ce qui les motivent dans leur recours au religieux : la santé, le travail, l'argent/la réussite financière, la fécondité/les enfants. Ces démarches s'inscrivent pleinement

[23] Voir Gilbert Aho, Sylvain Larivière et Frédéric Martin, *Manuel d'analyse de la pauvreté. Applications au Bénin*, PNUD/Université Laval, 1997, en particulier pour les données utilisées ici, pp. 66-87.
[24] Etude sur les perceptions des dimensions du bien-être, de la pauvreté et de la richesse dans les quartiers pauvres en milieu urbain (EPPU- 1996). Les Enquêtes légères auprès des ménages urbains (ELAM) effectuées chaque année à partir de 1990 par le PNUD et l'INSAE, selon des méthodes quantitatives, fournissent aussi des données utiles.

dans un vécu urbain contemporain, lié à une dégradation des conditions de vie, à une forte insécurité sociale et à une quête de bien-être.

Face à l'urgence de la situation, les individus vont développer des conduites de crise, des stratégies de survie, qui vont pouvoir les mettre en contact avec les nouvelles Églises, d'autant plus que celles-ci se diffusent, dans un contexte où le recours au religieux fait sens, en affichant et revendiquant fortement leur efficacité. Ce recours au religieux n'est pas exclusif, mais va de pair avec d'autres démarches, relevant le plus souvent du précaire, du spontané, de l'informel et qui se donnent à voir dans la rue, celle-ci représentant, « *en période d'instabilité et d'appauvrissement, un espace où se multiplient les activités de survie pour une fraction importante de la population* »[25]. Il participe de ce que Marc le Pape appelle ces « *expériences urbaines ordinaires* » que les acteurs construisent quotidiennement, et qui nécessitent de « *l'énergie sociale* »[26]. A Cotonou, elles prennent de multiples formes, collectives ou individuelles, visibles dans la rue : des systèmes de collecte des ordures ménagères dans les quartiers aux trafics en tout genre, en passant par le développement impressionnant des *zemidjan*. Le phénomène des taxis-motos apparaît dans la ville en 1986, en provenance de Porto-Novo : l'arrivée de motos du Nigeria y a permis de troquer les vélos utilisés jusqu'alors pour le transport de certaines marchandises, puis de remplacer celles-ci par des personnes. Le succès est immense à la fois parce que le système permet de résoudre les problèmes de transport, et aussi parce qu'il fournit un travail à des dizaines de milliers de personnes : des hommes, plutôt jeunes, parfois des diplômés sans emploi. Que le processus perdure dans le temps et s'institutionnalise ne doit pas masquer le fait qu'il s'insère à l'origine dans des conduites de crise.

Le recours au religieux peut-être une des composantes de ces stratégies individuelles. Lorsqu'il est utilisé dans une perspective thérapeutique, il ne doit pas se comprendre comme un choix exclusif, par exemple comme un refus du système médical « moderne » - au contraire, beaucoup de convertis peuvent également y avoir recours - mais se développe aussi parce que des citadins n'ont pas les moyens de se rendre dans des établissements sanitaires publics ou privés. Le non-recours à la médecine moderne est essentiellement du à son coût jugé trop élevé (c'est l'avis de 95 % des citadins « *pauvres* » et de 74 % des « *non pauvres* »

[25] Pierre Janin, « Une géographie sociale de la rue africaine (Bouaké, Côte-d'Ivoire) », art. cit., p. 181.
[26] Marc Le Pape, *L'énergie sociale à Abidjan. Economie politique de la ville en Afrique noire 1930-1995*, Paris, Karthala, 1997.

qui n'ont pas utilisé ce mode de traitement) et non pas à un jugement sur son inefficacité (avis partagé par respectivement 2 % et 18 % de ces deux groupes)[27].

Dans l'urgence, et parfois dans le malheur, les individus bricolent leurs trajectoires, cumulant les recours, multipliant les expériences. Le religieux occupe un rôle important dans ces stratégies, parce qu'il apparaît souvent comme l'un des tous derniers espaces auxquels il est possible de s'adresser, les Églises étant effectivement « *des instances de sécurité pour les individus* », « *des lieux de refuge contre les angoisses et les tribulations de la vie sociale* »[28].

Ce que traduisent aussi ces dynamiques (la situation de crise, les comportements suivis par les personnes, le recours au religieux), c'est la défaillance et l'affaiblissement d'un certain nombre d'institutions, à commencer par l'État. Celui-ci subit une crise de légitimité et d'efficacité. Il apparaît incapable de répondre aux besoins des citadins, de leur apporter des solutions en matière de santé, d'éducation, d'emploi, de sécurité, de justice. L'échec du régime révolutionnaire et la politique économique libérale suivie par la suite semblent avoir réduit ses capacités interventionnistes et redistributrices. Les systèmes sanitaires et éducatifs publics ne sont souvent plus en état de répondre, quantitativement et qualitativement, à la demande. La diminution des effectifs de la fonction publique et le non-recrutement des nouveaux diplômés ont eu des répercussions sociales importantes. Les populations n'ont qu'une confiance limitée en des institutions comme la police et la justice.

Un événement survenu en 1999 dans le sud-ouest du pays est assez révélateur à la fois de l'insatisfaction de la population par rapport aux défaillances étatiques et de la capacité de mobilisation rapide, réactive d'une partie des habitants, dès lors qu'une figure, ayant les attributs du sauveur, émerge. Il s'agit de l'affaire Dévi, du nom d'un individu qui organisa dans le département du Mono des milices d'autodéfense populaire, lesquelles se livrèrent en l'espace de quelques semaines au lynchage de plus d'une centaine de « *bandits* » présumés. Dénonçant le laxisme de la police et l'inefficacité de la justice face à la montée de la délinquance, celui qui se fait appeler « *colonel* » Dévi, rencontre rapidement un fort soutien populaire à travers tout le département. Le 3 octobre, dans le stade de Lokossa, devant près de 20 000 personnes, il installe une « *brigade* » de 500 miliciens armés et ouvre un « *camp*

[27] Enquête ELAM, PNUD-INSAE 1996, chiffres cités dans PNUD, *Rapport sur le développement humain au Bénin 1997*, p. 112.
[28] Selon les formules de Pius Ngandu Nkashama dans son étude sur les Églises nouvelles à Mbujimayi (Zaïre), menée dans les années 1980. P. Ngandu Nkashama, *Nouvelles Églises et mouvements religieux*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 164 et 183.

Ninja » dans la ville[29]. Quelques semaines après, suite à la tentative de reprise en main par les autorités, avec l'envoi de para commandos, il appelle à ne plus lyncher les victimes, mais à les remettre aux forces de l'ordre. Avec difficultés, l'État, tiraillé entre dénonciation et récupération de ces tragiques événements, reprend difficilement le contrôle de la situation[30].

Ce que nous montre l'épisode du « *colonel Dévi* », c'est à la fois le désarroi d'une population qui ressent fortement l'absence et les défaillances de l'État, et, surtout la façon dont elle peut se précipiter vers celui qui se lève et prétend régler les problèmes. Un parallèle peut ici être établi avec le succès rencontré par certains prédicateurs ou pasteurs, y compris dans la rapidité avec laquelle ils peuvent ensuite être délaissés.

C'est aussi parce que les capacités de l'État, et les représentations dont celui-ci fait l'objet, sont transformées que d'autres recours sont privilégiés. Une autre institution, la famille, subit des évolutions comparables. Dans le contexte de raréfaction des ressources, elle ne peut plus être ce lieu de redistribution et de médiation qu'elle était[31]. Au contraire les tensions s'exacerbent comme le montre le développement d'un imaginaire sorcier appliqué à l'intérieur même des familles. Les citadins sont donc contraints de compter sur eux-mêmes, sans espérer pouvoir bénéficier d'aides de l'État, voire même de la famille.

La rencontre entre un individu, d'abord à la recherche d'aides, de solutions, de bienfaits, et un mouvement évangélique et pentecôtiste se fait, dans un contexte de crise, autour de l'expression et de la prise en charge de ces difficultés et de ce mal-être. Elle s'insère dans des expériences ordinaires incertaines, dans des stratégies bricolées qui correspondent à une situation d'urgence et d'insécurité sociale.

C'est pourquoi, il convient, suivant la recommandation formulée par Yvan Droz à propos des Églises pentecôtistes au Kenya, de « *ne pas dissocier la conversion de ses usages*

---

[29] Au cours du discours, il déclare : « *Je suis un envoyé de Dieu. Je n'ai pas voulu, mais c'est la volonté de Dieu et elle doit s'accomplir (…). Refusez la prison à vos voleurs car en prison les bandits vont en apprentissage. Il faut lutter contre ces maisons de malheur. Et s'il faut un jour marcher sur les prisons, libérer les voleurs et les brûler tous, nous sommes prêts* ». *Le Matinal*, n° 511, 8 octobre 1999.

[30] En mars 2001, Dévi participe aux meetings de M. Kérékou lors de la campagne présidentielle et est invité au déjeuner organisé pour fêter la réélection du Chef de l'État. Après le meurtre de deux femmes, et l'amputation de nombreux organes sur leurs corps, il est finalement arrêté en janvier 2002 et conduit à la prison de Kandi, dans le Nord du pays, avant d'être transféré « *pour raisons de sécurité* » à la prison de Porto-Novo.

[31] Cette dimension est mise en avant par Alain Marie qui évoque l'affaiblissement des mécanismes de redistribution et « *la crise de la dette communautaire* ». A. Marie, « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine », in A. Marie, éd., *L'Afrique des individus*, op. cit., pp. 53-110.

pragmatiques » afin de ne pas « *mutiler la réalité sociale du pentecôtisme* »[32]. Pour autant, il convient aussi d'éviter une lecture qui ne privilégierait d'une façon systématique que cette dimension consommatoire et thérapeutique, qui n'expliquerait ces dynamiques qu'en relation mécanique avec la situation de crise économique, sociale et urbaine.

Dans un second temps, et en s'appuyant sur les caractéristiques mis en avant dans cette section, il faut poursuivre l'analyse de la signification sociale de cette poussée chrétienne, en repartant des récits des fidèles : l'urgence affichée cache une incertitude, plus existentielle, liée à une quête de sens et de lien social, quête qui emprunte les voies de l'imaginaire.

Section 2 – Incertitude, désillusion et recours à l'imaginaire chrétien

Le premier niveau de lecture, qui ancre le succès des mouvements évangéliques et pentecôtistes dans le contexte de crise et l'existence de stratégies individuelles de survie, ne permet pas d'englober la totalité des dimensions du processus de conversion. Il souligne l'urgence dans laquelle se trouvent de nombreux citadins et la recherche d'efficacité qui les motive. Cependant, lorsque l'on reconstruit les trajectoires des individus, on perçoit, au-delà de ces contingences, comme une incertitude ou une désillusion plus profonde, une sensation de désarroi totale et de perte de repères. C'est aussi ce sentiment qui permet une projection dans l'imaginaire chrétien.

1) Incertitude et désir de reconnaissance

- Incertitude, angoisse, désillusion et solitude

Pour saisir cette dimension, il convient de repartir des récits de conversion et des histoires de vie. Les trajectoires individuelles évoquent des cheminements chaotiques et complexes. Ces parcours personnels témoignent d'une forte mobilité religieuse, liée à l'accumulation de problèmes concrets, et à l'inefficacité ressentie des traitements proposés et des solutions fournies par les différentes confessions. Les fidèles rencontrés sont très largement issus de familles qu'ils présentent comme adeptes du *vodun*, et beaucoup ont par la suite fréquenté l'Église catholique, avant que les difficultés ne les contraignent souvent à

[32] Yvan Droz, « Les origines vernaculaires du Réveil pentecôtiste kenyan. Mobilité sociale et politique », art. cit., p. 101.

contacter d'autres groupes. Le cheminement d'Eugène, fidèle de l'EPB, est assez emblématique de ces trajectoires : « *Mes parents étaient voduistes, au village. De par mon épouse, qui était catholique, je suis catholique. Avec les tourments, j'étais passé par d'autres groupes religieux, ne trouvant pas satisfaction au niveau de ce qu'on nous proposait. J'étais catholique, j'allais chez les Gbigbowiwe* [les Chrétiens célestes], *à la mosquée* ». Cheminement incertain aussi pour Simon, avant que son grand-frère ne se convertisse à l'EPB : « *on avait perdu nos parents, on a des problèmes, des maux de tête chroniques, on tombe malade avant chaque examen. On a cherché la solution partout, dans les coins partout, mais on ne trouve pas de solutions* ». Patrice présente l'Église de Sagesse en quelque sorte comme « *le dernier recours quand on n'a pas obtenu satisfaction dans les autres endroits. Il faut que la personne soit d'abord allée ailleurs, le féticheur, le christianiste céleste… Il est allé partout, il n'a pas obtenu satisfaction. Sinon, il n'arrive pas là* ». Ces comportements, à la recherche des solutions les plus efficaces, ne s'inscrivent pourtant pas que dans des logiques consommatoires. Au-delà des difficultés matérielles rencontrées, leur absence de résolution et la répétition de ces épreuves participent d'un mal-être plus profond. Celui-ci se traduit par le sentiment que « *plus rien ne va* », que l'on est confronté à une succession d'échecs, de ruptures, d'abandons ou de désillusions[33].

Certains récits, ou même certaines intentions de prière, ne font pas explicitement référence à un problème particulier, mais rendent plutôt compte de cet état d'incertitude. Soit, parce que la personne n'a pas de problèmes précis à évoquer - ou ne peut les formuler clairement. Brigitte, dont le parcours personnel l'a conduit à effectuer un long séjour à Lomé (Togo), où elle participa activement à la contestation politique et, en ce qui la concerne, même violente, du régime Eyadéma au début des années 90, est dans ce cas. « *Je vais dire la vérité, quand moi je suis rentré dans l'EPB, je n'ai pas de grandes difficultés* », plus exactement, précise-t-elle quelques instants plus tard, « *j'ai mes problèmes, mais je ne les fais pas sortir, je les laisse moi-même. Je ne suis pas venue dans l'Église pour les hommes, mais pour Dieu. Si j'ai des problèmes, Dieu va régler ça pour moi* ». Parfois la formulation des problèmes rencontrés est difficile, comme pour cet homme qui affirme souffrir « *d'une maladie depuis longtemps qui me fait peur et je ne sais à quoi cela est du. J'ai constamment peur et la chose me tourmente en pensée et dans mon cœur, que je vais mourir, je vais mourir. La chose me dit dans le cœur qu'il ne peut pas y avoir de solution pour moi, je dois mourir. De plus, la nuit, à*

[33] Dans une perspective historique, ce profond sentiment d'insécurité et d'incertitude s'enracine aussi, en particulier pour les populations du sud et du centre du Bénin, dans l'esclavage et la traite, dans la colonisation et ses pratiques répressives, dans l'arbitraire du pouvoir autoritaire post-indépendance…

partir de minuit, je n'ai plus droit au sommeil, l'esprit vient me tourmenter jusqu'au matin et je souffre ».

Plus souvent, les convertis prétendent être confrontés à de multiples difficultés, ou, plutôt perçoivent leur vie comme une succession de problèmes sans fin. Dans le récit que fait Mireille, trois mois après avoir rejoint la MIERS, tout semble être douloureux dans sa vie, comme le laisse entendre l'utilisation répétitive du terme problème : « *J'ai commencé y a pas longtemps. J'ai suivi à cause d'une sœur. J'ai des problèmes, des problèmes de parents et autres, même mon ami, j'ai des problèmes avec tout ça. Une sœur m'a dit d'aller à la MIERS pour prier. C'est ma copine qui m'a introduite là-bas pour aller prier là-bas. C'est pourquoi moi aussi, je suis rentrée dedans (…). J'ai des problèmes avec mon ami. J'avais un ami avant, j'ai cultivé avec lui. Il était élève, moi je vendais, y a de l'argent chez moi en ce temps. On a cultivé ensemble. Il est devenu un professeur, c'est ce qu'il fait maintenant. Quand il a commencé à avoir de l'argent, moi je ne suis plus quelque chose devant lui. Ses parents sont en train de lui proposer une autre femme, il commence par me détester. A cause de ça, il ne veut plus me voir, il ne vient même plus chez moi, il y a la décadence entre nous deux. Je l'ai attendu longtemps, il n'est pas arrivé, je l'ai prié. Je suis très soucieuse avec ce problème. Y a personne pour m'aider. Même avec mes parents, je peux pas rester avec eux, toujours des problèmes. Même le travail ça ne marche pas, y a trop de soucis* ».

Cette impression que plus rien ne va est formulée explicitement par d'autres convertis : « *j'avais tout genre de problèmes* » (Constance) ; « *il y avait toujours des problèmes, toujours, quelque soit ce que j'entreprenais, toujours un blocage* » (Patrice) ; « *Avant, j'ai des problèmes, rien ne marche plus, je fréquente comme celui qui ne fréquente pas, j'ai un père comme celui qui n'a pas de père* » (Eric). On perçoit, dans ces formulations, la perte d'estime de soi des interlocuteurs. Elle peut s'exprimer brutalement : « *Je ne suis plus rien, je suis devenue seule, on ne veut plus de moi* » confie une femme. Rémy a quitté l'Église catholique qu'il a fréquenté pendant des années parce que « *j'avais toujours des problèmes, il y a toujours l'échec dans ma vie* ».

Cette sensation de mal-être et d'anomie correspond souvent à un état, passé mais aussi présent, de solitude et d'isolement. « *Pour la nourriture, l'habillement, je ne trouve personne…* » relève Eric ; *« Y a personne pour m'aider* » prétend Mireille ; « *Mes parents aussi sont contre moi* » écrit une femme, tandis qu'une autre confie : « *je n'ai personne pour m'aider, mon mari ne s'occupe pas des enfants, je fais tout pour les enfants* ». « *J'avais rencontré beaucoup de difficultés* », reconnaît Simon, « *y a plus de soutiens, plus personnes.*

Y a plus personne là où on peut trouver de l'argent ». Ces situations ont souvent pour origine des ruptures dans les biographies, liées au décès d'un parent, à une séparation, à la perte d'une activité, à une maladie. Elles témoignent aussi de la déception par rapport à des espoirs de changement que les personnes pouvaient avoir, par exemple en arrivant en ville ou en nouant une relation amoureuse. Les désillusions sont durement ressenties.

Dans l'extrait qui suit, Mireille, lorsqu'elle parle de « *place* », évoque surtout la recherche d'un emplacement, d'un lieu de travail pour pratiquer son métier, la couture. On peut aussi y lire, la recherche d'une « *place* » dans la société. Le texte prend alors une toute autre dimension assez emblématique : « *Je ne suis pas bien, je n'ai pas encore trouvé ma place définitivement. Tout cela me donne du souci. Où je vais m'installer pour être libre ? Je ne suis pas bien là où je suis. J'ai des copines, je reste auprès d'elles (…). Mes amies ont déjà trouvé leur place. C'est moi seule qui reste. On est allé à l'école ensemble faire le métier, l'apprentissage, je suis couturière. Elles toutes ont leur place, dans toutes mes copines, c'est moi seule qui reste. Tout ça me donne du souci, je veux rester et avoir la paix. Si j'ai la paix, c'est fini !* ».

Tous semblent partager une même impression, que les difficultés s'accumulent, qu'ils ne parviennent plus à comprendre ce qui se passe et à maîtriser leur destin. Alors, pointe en filigrane, dans ces récits et ces demandes, une autre revendication, qui n'est pas seulement d'obtenir, par exemple, la guérison et la richesse, mais le besoin d'être écouté – de pouvoir dire : « *j'existe !* » - et l'envie de comprendre ce qui se passe dans sa vie. Comme l'écrit G. Balandier, « *le croire est le remède au malaise de l'incertitude, sinon l'unique, du moins le plus ancien. Il ne le guérit pas, mais il l'apaise. Lorsque l'incertitude affecte régulièrement les manières d'être, se transforme en menace omniprésente dans le cours ordinaire des vies, elle exaspère le recherche des croyances auxquelles s'attacher. Elle avive le besoin d'ancrage, et celui-ci peut paradoxalement entraîner dans une quête errante procédant d'insatisfaction en insatisfaction : comme s'il n'y avait nulle part du sens à saisir* »[34].

- Recherche d'écoute et de reconnaissance

Au-delà de la dimension pragmatique, le comportement des individus s'inscrit aussi dans une démarche de recherche de sens et de repères, de liens et de solidarités, de « *points d'appui* », pour reprendre une expression de Marc Le Pape. Evoquant les citadins confrontés à une situation de crise, il précise que, « *pour faire face aux risques d'exclusion ou de*

[34] G. Balandier, *Le dédale. Pour en finir avec le XXe siècle*, Paris, Fayard, 1994, p. 231.

dépendance, les individus doivent en permanence travailler à préserver un ensemble de points d'appui ». Ces « *appuis collectifs* » permettent de « *lutter contre l'anonymat qui menace les faibles, l'anonymat qui permet à n'importe qui de vous accuser de n'importe quoi, de vous faire n'importe quoi* »[35]. L'Église va leur apparaître comme ce lieu où ils pourront s'exprimer, être écoutés, dire leurs difficultés, partager leur mal-être, trouver un soutien. Comme pour Brigitte, qui vit seule avec son enfant « *je peux pas rester comme ça. J'ai personne pour raconter mes problèmes. Ces soucis sont un poids sur moi (…). Je ne sais pas où aller pour m'en sortir* »[36]. Par l'insertion dans le groupe religieux, ils vont ainsi chercher à rompre la solitude et l'isolement, lutter contre la dévalorisation et la perte d'estime de soi, bref exister. Cette démarche participe aussi d'une quête de reconnaissance. On verra dans le chapitre suivant toutes les ambiguïtés de ce travail de construction communautaire. L'Église va dans le même temps leur permettre de comprendre de ce qui leur arrive, en fournissant une explication à leur situation et en donnant un sens à leur vécu, en recréant « *du sens et de l'identité* »[37].

Les Églises vont jouer un rôle d'autant plus important dans ce travail de prise en charge des individus, qu'aucune autre structure dans la société n'apparaît capable de remplir cette fonction d'écoute et de médiation[38]. Du fait de la crise, la famille n'apparaît plus efficace dans ce domaine, les formes « traditionnelles » de solidarité se délitant sous l'effet des contraintes économiques. Les habitants ont pris l'habitude de se débrouiller sans l'État, ce que la diminution de ses capacités d'intervention et la perpétuation des mécanismes de corruption a renforcé. Les partis politiques peuvent remplir ce rôle uniquement en période électorale, mais le reste du temps leur activité est pratiquement inexistante. Ils ne parviennent pas à donner un sens à ce qui se passe quotidiennement dans la vie des citadins. Ce n'est pas tant qu'ils n'ont pas de programmes et de projets[39], mais que ceux-ci se révèlent semblables les uns aux autres, reprenant les discours porteurs du moment (ajustement structurel, bonne

---

[35] Marc Le Pape, *L'énergie sociale à Abidjan, économie politique de la ville en Afrique noire 1930-1995*, op. cit., pp. 46-47.

[36] Il n'est cependant pas toujours facile de s'exprimer et de raconter ses difficultés même dans son Église. Brigitte poursuit : « *Notre ancien Simon, des fois, il me dit, comme il sait que je suis seule avec mon enfant, il me dit de raconter un peu de mes difficultés. J'en ai mais, je dis que je n'en ai pas. J'aime pas raconter. J'ai honte. A cause de ça, je ne dis rien à personne. Je suis tout le temps en joie, mais j'ai des problèmes. C'est dans la prière qu'on confie nos problèmes à Dieu* ».

[37] Pour reprendre le titre d'un article de Sylvie Pedron-Colombani, « Le pentecôtisme urbain au Guatemala. Recréer du sens et de l'identité », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, janvier-mars 1997, pp. 61-79.

[38] Evoquant le « *succès foudroyant des Églises pentecôtistes* » au Guatemala, Sylvie Pedron-Colombani écrit qu'il « *témoigne de l'ampleur des manques et des frustrations engendrés par la société guatémaltèque et, plus précisément, par les carences de l'État et de l'Église catholique* ». S. Pedron-Colombani, « Le pentecôtisme urbain au Guatemala. Recréer du sens et de l'identité », art. cit., p. 59.

[39] Voir Fondation Konrad Adenauer, *Le programme des partis politiques au Bénin*, Cotonou, 1994, 475 p.

gouvernance…), déconnectés de la réalité quotidienne. Surtout, la vie politique tout au long du Renouveau démocratique, est marquée par des jeux d'alliances instables et des ruptures de majorité. C'est ce que l'on appelle, dans le vocabulaire politique local, la « *transhumance politique* », le « *nomadisme politique* », c'est-à-dire la fluidité des affiliations partisanes des élus ainsi que des positionnements des partis au sein des coalitions, générée par l'octroi, ou au contraire l'absence, de promotions et de rétributions. Les espoirs issus de la transition politique n'ont pas complètement résisté à l'accentuation des difficultés économiques et sociales. Les ONG et les associations, qui peuvent apporter des aides concrètes, ont un fonctionnement extrêmement centralisé et personnalisé, avec souvent comme objectif principal la perpétuation de mécanismes de captation de rentes et des positions de pouvoir[40]. L'Église catholique, qui a accompagné le cheminement de beaucoup de fidèles, n'apparaît pas aux yeux de certains d'entre eux comme un espace où ils peuvent vraiment exposer leur mal-vivre, en particulier parce que la taille, souvent grande, des structures locales en milieu urbain, très éloignées du principe des communautés ecclésiastiques de base, ne permet pas ce travail individuel. En son sein, le Renouveau charismatique fonctionne cependant sur des principes équivalents à ceux des nouvelles Églises.

En fait, seuls certains médias ont pu, dans des moments précis, fournir aux individus une telle possibilité de s'exprimer. Le rédacteur en chef du quotidien *La Nation* expliquait ainsi être régulièrement sollicité par des lecteurs, confrontés à des problèmes insolubles[41]. Ceux-ci frappaient à sa porte, dans l'espoir qu'un article permette de débloquer leur situation. Mais, c'est surtout lorsque la possibilité de leur donner directement la parole est apparue, en particulier dans des programmes de type « *libre antenne* », à la radio ou à la télévision, que les citadins s'en sont emparés immédiatement, souvent pour témoigner de leur désarroi. L'accès à cette ressource est fortement inégalitaire, ne serait-ce que pour des raisons économiques, puisqu'il implique la possession ou l'accès facile à un téléphone, voire à une télévision. D'autres obstacles sont d'ordre culturel, à travers la capacité à s'exprimer correctement en français et la maîtrise des contraintes de ce genre d'exercice. Pourtant, le succès de ces programmes témoigne de la volonté des citadins de pouvoir s'exprimer et

[40] Pour un regard critique sur ces pratiques, voir Lazare Séhouhéto, *La démocratie commence à la maison… La question de la démocratie au sein des partis et des associations au Bénin*, Cotonou, Fondation Friedrich Ebert, 1997, 134 p.

[41] Intervention de P. Brathier, dans le cadre d'une conférence sur la liberté de la presse organisée par Amnesty International, Cotonou, 1997. Il constatait que les structures mises en place pour écouter les Béninois ne fonctionnant pas, ceux-ci se tournaient alors vers la presse, laquelle avait, par ailleurs, tendance à surestimer sa force.

d'être, au moins une fois, écoutés. Ainsi, l'émission intitulée « *Fait Divers* », diffusée tous les soirs de la semaine sur l'unique chaîne de télévision privée, LC 2, donnait la parole, par téléphone, en direct aux téléspectateurs. Ceux-ci pouvaient, pour la première fois dans le pays, s'exprimer de cette manière sur les sujets de leur choix. Un espace de liberté, certes contrôlé et encadré, s'ouvrait, et le succès du programme témoignait du besoin de s'exprimer de la population. Quelques mois plus tard, la station de radio Golfe FM, proposera une émission matinale fonctionnant sur des principes équivalents.

Cette rapide mise en parallèle entre les Églises et ces médias se limite bien entendu à la seule capacité offerte aux individus de s'exprimer, de témoigner de leur sentiment d'angoisse ou de solitude. Leur diffusion concomitante rend uniquement compte de l'acuité de ce besoin de parler et d'être écouté. Lors des cultes, les séquences de louange permettent une forme de prise de parole, d'expression individuelle, qui, à travers une langue particulière, a une signification. Seules les Églises vont avoir la prétention de répondre à ces situations d'anomie, de désillusion et d'incertitude, et de permettre aux individus de comprendre et de maîtriser ce qui leur arrive, de retrouver des repères. Cette recherche de sens va passer par le recours à un imaginaire religieux. La mobilisation de celui-ci permet à la fois aux mouvements chrétiens de délivrer une explication globale et cohérente aux problèmes personnels rencontrés par les individus, et à ceux-ci de (sur)vivre tout de même, malgré des conditions d'existence qui peuvent leur apparaître comme inacceptables.

2) Quête de sens et recours à l'imaginaire chrétien

Plus encore qu'à des problèmes particuliers, c'est à cette sensation de mal-être et d'anomie partagée par une partie importante de la population, que le recours à l'imaginaire tend à apporter des réponses. Les trajectoires individuelles se trouvent alors, par le travail des acteurs chrétiens, insérées dans un raisonnement qui se veut global, permettant à la fois d'expliquer les situations vécues et de proposer aux convertis un avenir plus heureux. D'un côté, les problèmes rencontrés sont associés à des pratiques sataniques, aux attaques des sorciers, à l'action d'ennemis, à la possession par des esprits mauvais. D'un autre côté, c'est un horizon radieux qui est présenté, celui du retour du Christ, du règne de 1000 ans de

bonheur. Se produit en fait une rencontre entre la démonologie chrétienne[42] et les croyances locales liées à la sorcellerie.

- L'imaginaire comme cadre d'analyse des situations vécues

Cette lecture proposée est d'autant plus apte à fonctionner qu'elle rejoint des cadres d'analyses plus traditionnels, présents dans l'environnement social, au sein duquel ont été socialisés les convertis. Il est difficile de déterminer si l'analyse en termes de sorcellerie et de pratiques occultes qu'ils font de l'origine de leurs problèmes préexistait à leur rencontre avec une Église ou s'il s'agit d'une reconstruction effectuée *a posteriori* sous l'effet de leur nouvelle appartenance religieuse. Cette compréhension fait en tout cas sens, comme dans le récit fait par Thomas. « *Là où nous habitions, il y avait des membres du Christianisme céleste (…). Moi, je ne voulais pas faire d'enfant de façon aussi précoce et nos voisins fidèles du Christianisme céleste, se rendant compte que ma femme ne faisait pas d'enfants, nous disaient déjà que c'est l'œuvre des sorciers qui manigançaient quelque chose à ce niveau* ». Lorsque son épouse tombe enceinte, « *les voisins trouvaient toujours à en dire sur la grossesse, prévoyaient des difficultés à la délivrance, elle subirait une opération. Il y avait un fidèle de cette Église* [EPB] *avec qui on était voisin, il nous expliquait, nous redonnait confiance, que ce qu'on nous faisait ruminer était nul, il suffit de commencer par la conversion. Effectivement, au niveau des parents de ma femme, il y avait de quoi craindre, ils avaient le bo, la sorcellerie, ses frères et sœurs avaient des difficultés de procréation, et voyant tout cela nous avons pris peur, avec tout ce que nos voisins disaient, nous avons commencé par venir à l'église. Ma femme a accouché sans difficulté et nous n'avons plus rien fait de ce que proposaient nos voisins du Christianisme céleste, je me suis rendu compte que le Seigneur a fait son œuvre* ».

Le récit de Thomas montre bien comment il ressentait une angoisse et une peur, qui paraissent d'autant plus compréhensibles qu'elles touchaient à la grossesse de son épouse et qu'elles étaient renforcées par les propos de ses voisins chrétiens célestes. Cette situation était interprétée à travers la mobilisation de l'imaginaire sorcellaire. La fréquentation de l'Église de Pentecôte, qui répond à une recherche de protection, correspond aussi à une logique de réassurance, le voisin de l'EPB « *nous expliquait, nous redonnait confiance* » précise Thomas. Finalement, et paradoxalement, l'heureuse conclusion de ce récit pour le couple

[42] Robert Muchembled précise que « *le diable se fit discret durant le premier millénaire chrétien* ». Ce n'est vraiment qu'à partir du XIIe siècle que « *Satan entre en scène* » dans l'imaginaire occidental. Robert Muchembled, *Une histoire du diable. XIIe - XXe siècle*, Paris, Seuil, 2000, p. 21.

semble légitimer les craintes exprimées au préalable, et même les propos des voisins célestes. Reconnaître que « *le Seigneur a fait son œuvre* », c'est aussi admettre l'existence de menaces réelles.

Dans le cas de Patrice, c'est l'apôtre docteur de l'ESDC qui lui délivre une explication en termes de sorcellerie. « *J'avais un problème, ça va vous paraître un peu bizarre. Sincèrement, je ne croyais pas à ces choses, on m'a jeté un sort, je ne croyais pas à ça. Si on ne m'avait pas jeté un sort, à l'heure qu'il est, j'aurais déjà une très bonne situation. On m'a jeté ce sort, j'ai pas pu continuer mes études. Il y avait toujours des problèmes, toujours, quel que soit ce que j'entreprenais, toujours un blocage. Je ne savais pas d'où ça pouvait provenir (…). Voilà quelque chose de bizarre qui nous était arrivé. On avait fait une demande pour être professeur de physique dans un collège privé, je suis allé voir le directeur, je suis retourné, il m'a assuré qu'il n'y a aucun problème. Il était tout à fait d'accord. Je vais encore revoir la même personne : "qu'est-ce qu'il y a pour vous ?". Alors qu'on s'est vu à plusieurs reprises ! Ça m'a fait mal, je vais le revoir pour avoir mon emploi du temps, il m'avait dit n'importe quoi. Tout ce que j'entreprenais ne marchait pas* ». J. Abiodun commence son explication en précisant : « *quand quelqu'un est sorcier, ses enfants n'ont pas un bon avenir, souvent ils ont des problèmes. C'est ce qui fait que le sorcier jette un sort à l'enfant de son frère, c'est la jalousie. Quand il voit que votre avenir est meilleur par rapport à celui de son fils, il vous enferme votre bonheur quelque part. Comme si c'était une partie de vous même qu'on emprisonnait. Tout ce que vous allez faire, vous le faites en vain, ça ne va jamais donner un résultat concret. Le Pasteur m'a dit que y a une personne dans la maison paternelle qui a fait quelque chose pour que je ne devienne rien dans ma vie* ». Des mécanismes sont démontés et des personnes sont stigmatisées : les causes des « *blocages* » que rencontrait Patrice lui sont ainsi révélées.

Dans le récit que Rémy, qui participe régulièrement aux activités de la MIERS, délivre, il insiste sur deux événements qui lui on fait prendre ses distances successivement avec son père, puis sa mère et, dans le même temps, abandonner l'Église catholique, qu'il a suivi pourtant « *pendant des années* ». On l'a dans un premier temps soupçonné d'avoir dérobé une somme de 300 000 francs. A la suite de cet incident, il a quitté son père et a été vivre pendant quatre ans chez sa mère. Or, celle-ci « *a épousé un autre homme, ce monsieur, c'est un charlatan, son papa est encore vivant, un grand sorcier du village* » et il est de nouveau accusé de vol et frappé. A ce moment là, « *moi, je ne veux plus retourner chez la vieille, je préfère rester loin. Mon petit frère est retourné à la maison. Même pas un an après, mon petit frère est mort. Moi, je n'étais pas retourné (…). Quand j'ai quitté l'Église*

catholique pour rentrer dans une Église évangélique, je n'ai plus rencontré ces problèmes jusqu'à ce jour, même mon petit fils n'a jamais rencontré de problèmes. Sinon, chaque année, j'ai toujours des problèmes (…). Depuis que je suis rentré [à la MIERS] je n'ai plus peur de qui que ce soit. Avant des sorciers, des problèmes. Je n'ai plus eu de problèmes, je n'ai plus peur d'aucun sorcier ». Dans ces propos, il est surtout question de soupçons, de mensonges ou de malveillances. La rencontre de Rémy avec la nébuleuse évangélique lui enlève « *la peur des sorciers* », c'est dire ainsi qu'elle valide l'interprétation en termes occultes.

Dans les intentions de prière rédigées par des fidèles de la MIERS, cet imaginaire de la sorcellerie, des mauvais sorts jetés, de l'envoûtement, mais aussi du diable et de Satan, est encore plus présent que dans les récits de conversion. A la différence de ceux-ci, il est ici essentiellement associé, non pas à un vécu passé, mais à une situation contemporaine, qu'il permet d'expliquer. Une femme demande de « *prier pour moi et mes enfants afin que la maladie s'éloigne de nous. Nous sommes hantés par l'esprit de la sorcellerie et je n'ai pas le temps mes enfants et moi. Priez pour anéantir cette sorcière qui vit avec M. Tout mon commerce est tombé et mes enfants ne peuvent rien entreprendre, ni à l'apprentissage, ni à l'école. Je me remets dans les mains du Seigneur et sais que c'est lui seul qui peut me délivrer* ». Un homme confie être « *persécuté par les sorciers. Ils me tourmentent la nuit, je n'arrive pas à dormir* ». Une femme demande de l'aider à « *chasser les esprits de sorcellerie de sa vie* ». Un fidèle réclame « *que toutes les tentatives du diable soient brisées, que tout esprit de blocage soit englouti* ». « *Les sataniques se sont déchaînés sur nous et c'est mon fils qui récolte les frais* » estime une adepte et un homme, enfin, demande « *que tout ce que Satan m'a volé durant toutes ces années me soit encore redonné* ».

Cet imaginaire fait d'autant plus sens qu'il permet facilement d'expliquer les causes des difficultés rencontrées, d'en dénoncer des responsables et des coupables, et au-delà des problèmes particuliers, de donner une signification globale à cette incompréhension et à ce désarroi.

- L'imaginaire comme espérance et action

C'est Lucie qui, sans le savoir, résume certainement le mieux le travail de l'imaginaire. Au cours de notre entretien, elle m'affirme ceci : « *je vais trouver mon paradis, ça c'est sûr. Je verrai un petit paradis sur terre et le grand paradis quand je vais mourir* ». Si

le « *petit paradis* » renvoie peut-être à des améliorations concrètes de sa situation présente, le « *grand paradis* » est totalement du ressort de l'imaginaire.

Le recours à l'imaginaire n'apporte pas seulement des éléments de réponse aux inquiétudes que les individus expriment, mais leur permet aussi de dessiner un horizon nouveau, de créer les conditions d'une évolution future, de tracer les perspectives d'un changement radical. Le pentecôtisme, comme l'écrivent A. Corten et A. Mary, « *prétend opposer aux "forces du mal" des "forces du bien" d'un pouvoir infiniment supérieur, une "Puissance de l'Esprit" mise au service de ceux qui sont persécutés par les "forces du mal"* »[43]. Les convertis ne puisent pas seulement dans l'imaginaire un réconfort, mais ils y trouvent aussi l'espérance de voir leur situation se transformer positivement, soit par une intervention divine ou un miracle immédiat, soit en attendant et en préparant activement les échéances annoncées dans la Bible. Les tribulations collectives (catastrophes naturelles, épidémies, guerres…), comme les difficultés personnelles auxquelles chacun est confronté, sont interprétées comme autant de signes qui montrent que la fin des temps est proche. Une marche à suivre est en quelque sorte proposée aux adeptes, par le biais de l'acceptation d'un système de croyances, qui fonctionne d'autant plus dans des situations de désarroi et d'abandon. Dans de tels cas, ce projet contribue en effet à assurer la survie des personnes qui aspirent à un salut, lequel ne leur semble plus toujours pouvoir être terrestre.

Au-delà de la dimension thérapeutique, de la recherche de protection, des pratiques de guérison et de délivrance, la projection, par le biais de la croyance, des aspirations des adeptes à un salut terrestre, dans l'imaginaire religieux fonctionne aussi comme une assurance sur l'avenir, représenté en termes de bonheur, de succès, de joie ou de paix. L'Église est aussi ce lieu qui permet de voir l'horizon se dégager et promet des lendemains heureux, qui donne un sens à des existences humaines. Dans certains groupes, il n'est pas seulement demandé aux fidèles de se préparer à ces changements et, par exemple, à la seconde venue du Christ, mais aussi de les anticiper et de les hâter.

Les analyses proposées par Arjun Appadurai[44] s'avèrent ici particulièrement intéressantes. Dans son étude de la globalisation, l'anthropologue insiste sur le poids actuel de l'imagination, « *le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui se caractérise par le rôle*

[43] André Corten et André Mary, éds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, op. cit., p. 21.
[44] Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001, 322 p. Le titre de la version originale est *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization* (University of Minnesota Press, 1996).

nouveau de l'imagination dans la vie sociale », et précise que « *l'imagination est désormais centrale à toutes les formes d'action* »[45]. Avec la « *rupture générale* » qui s'est produite au cours des dernières décennies - la révolution de l'information et les déplacements de population - l'imaginaire est devenu « *une force nouvelle* » et « *possède dans la vie sociale une nouvelle force qui lui est spécifique* ». « *Davantage de gens voient leur existence à travers le prisme des vies possibles offertes par les médias sous toutes leurs formes* » écrit-il : « *Même la plus mauvaise et la plus désespérée des vies, même les circonstances les plus brutales et les plus déshumanisées, même les inégalités les plus dures sont aujourd'hui ouvertes au jeu de l'imagination* » [46]. L'imaginaire des mouvements chrétiens ne contribue pas uniquement à expliquer, à donner une signification à des situations vécues, mais il fournit aussi des réponses et permet la construction de projets individuels. Comme le précise encore A. Appadurai, « *les biographies des gens ordinaires sont des constructions (ou fabrications) où l'imagination joue un rôle important* ». « *L'imagination nous projette dans l'avenir (…). Aujourd'hui, nous nous aidons de l'imagination pour agir, et pas seulement pour nous évader* »[47].

Pour des individus en situation de désarroi et de détresse, les Églises fonctionnent comme des lieux où ils peuvent s'exprimer, être écoutés, être reconnus. Aucun autre espace dans la société - ni la famille, ni l'État, ni les partis politiques, ni les grandes institutions religieuses - ne leur semble plus être capable de remplir ce rôle. Le politique, en particulier apparaît incapable de donner un sens aux évolutions, de proposer un projet. Il n'apparaît plus « *croyable* ». Comme l'écrit Patrick Michel, « *les réemplois du religieux auxquels on assiste aujourd'hui traduisent l'incapacité du politique à fournir un langage permettant d'aboutir explicitement à un questionnement du sens qui vaille mise en perspective du réel* »[48]. Ensuite, ces groupes, parce qu'ils fournissent une explication cohérente aux difficultés rencontrées par chacun, permettent à ceux-ci de comprendre ce qui leur arrive. Leurs parcours difficiles et chaotiques retrouvent un sens. Enfin, cette même grille de lecture, qui mobilise tout un imaginaire occulte, sorcellaire ou satanique, projette les adeptes dans un avenir qui, à l'inverse, se veut heureux : puisque le bonheur dans cette société semble inaccessible – trop de méchancetés et de malheurs - alors le salut est à conquérir ailleurs. C'est paradoxalement ce rejet du monde tel qu'il est et l'espoir d'une vie meilleure qui permettent tout de même aux

[45] Ibid., p. 66.
[46] Ibid., p. 95 et p. 96.
[47] Ibid., p. 34.
[48] P. Michel, *Politique et religion. La grande mutation*, op. cit., p. 16.

individus de continuer à vivre, alors même que leurs conditions d'existence leur paraissent précaires. Comme l'écrit Yvan Droz, dans une étude sur les migrants kikuyu du Kenya, les Églises pentecôtistes « *proposent un ultime recours face à une situation apparemment sans issue* », elles permettent « *de survivre dans des conditions sociales, politiques et écologiques autrement inacceptables* ». Comme d'autres mouvements, elles « *tentent de fournir une échappatoire dans l'imaginaire* »[49]. Avec cette quête imaginaire, on retrouve l'une des fonctions que Georges Balandier attribue à la religion, celle de « *proposer à la conscience une image cohérente du monde* », de « *faire surgir du sens et de fournir les moyens d'affronter les circonstances contraires* »[50].

Section 3 - Dynamiques de changement social et de modernité urbaine

Si l'on se contentait des seules explications précédentes, aussi bien celle qui, mettant en avant la dimension consommatoire et l'aspect thérapeutique, situe ce recours au religieux dans le cadre de stratégies de survie en situation de crise, ou celle qui insiste sur la part d'incertitude, d'angoisse, de désillusion, de questionnement qui entraîne ce détour par l'imaginaire chrétien, on pourrait penser que la signification de cette expansion est essentiellement réactive ou défensive. Au-delà de la recherche personnelle de solutions aux problèmes rencontrés ou d'explications au mal-être ressenti, ces choix conscients, volontaires, affirmés, revendiqués qu'effectuent les individus ont une signification collective forte. Ces phénomènes de conversion accompagnent et participent de dynamiques de changement social, ils en sont à la fois des révélateurs, mais aussi des agents. Ils témoignent d'évolutions sociales et en même temps contribuent à ces recompositions, tout particulièrement en milieu urbain. Ils dessinent les contours d'une modernité, où il est question d'individualisation, de recherche d'autonomie, d'imaginaire de la réussite ou de globalisation.

1) Sur la modernité des ces phénomènes

Face à l'expansion et au succès des Églises évangéliques et pentecôtistes en Afrique, et auparavant en Amérique latine, la question de la modernité de ces mouvements, ou de leurs

[49] Yvan Droz, « Si Dieu veut… ou suppôts de Satan ? Incertitudes, millénarisme et sorcellerie chez les migrants kikuyu », *Cahiers d'Études africaines*, n° 145, XXXVII (1), 1997, p. 111.
[50] Les deux autres sont « *offrir les recours qui permettent de répondre aux aléas et aux épreuves, à l'événement et à l'inattendu* » et « *conférer une légitimité aux valeurs et aux règles qui régissent les conditions individuelles et collectives* ». G. Balandier, *Le dédale. Pour en finir avec le XXe siècle*, op. cit., p. 150.

rapports à la modernité, a souvent été soulevée. Cela a été fait dans des contextes différents mais en des termes finalement assez voisins, rappelant parfois les débats sur les prophétismes[51]. Plusieurs analyses antagonistes ont été proposées, prétendant soit que ces dynamiques se développent en réaction à la modernité, qu'elles tenteraient alors de détruire et de subvertir, soit au contraire qu'elles l'accompagnent, en étant partie prenante des changements sociaux[52].

On retiendra ici des lectures qui insistent sur les affinités entre mouvements évangéliques et modernité. Nathalie Luca relève le dynamisme des groupes chrétiens en Corée du Sud, qui touchent, par exemple 40 % de la population de Séoul, en insistant sur la recherche d'efficacité et sur l'adhésion pragmatique de ces nouveaux convertis. Dans un article au titre explicite, « *la conquête de la modernité par les nouveaux mouvements chrétiens coréens* »[53], elle montre surtout que, non seulement « *le public de ces Églises adopte un comportement moderne de part son extraordinaire mobilité religieuse : il va au plus offrant, au plus proche, au plus sympathique* »[54], mais elle établit un lien clair entre le développement de ces mouvements chrétiens et la modernisation de la société : les Églises reprennent les appels à la mobilisation pour moderniser le pays, utilisent des technologies de pointe pour faciliter leur diffusion et s'inscrivent dans la différenciation des institutions, élément clé de la modernité. Assez original est le cas de l'Église de la Providence, fondée en 1980 par Jông Myông Sôk (JMS, alias « *Jesus Morning Star* ») : la pratique du football - sport qui s'est diffusé récemment dans le pays et dont l'image moderne a été renforcée par la co-organisation de la Coupe du monde en 2002 et le parcours de l'équipe nationale - y est conçue comme un instrument d'évangélisation et d'ascèse[55].

---

[51] Etudiant les prophétismes ivoiriens, Jean-Pierre Dozon les considère, reprenant la formule de Danièle Hervieu-Léger, comme « *des productions religieuses de la modernité* ». Ils « *se présentent comme des innovations religieuses oeuvrant justement à la réalisation effective de la modernité* ». « *Même si la correspondance n'est pas parfaite, l'extension du phénomène a coïncidé avec l'élargissement de l'économie de plantation à l'ensemble de la zone forestière et, surtout, avec toute une série de processus et de phénomènes sociaux (monétarisation, développement d'exploitations individuelles, mouvements migratoires, scolarisation, salariat) qui ont composé la trame moderniste de la société ivoirienne* ». Jean-Pierre Dozon, *La cause des prophètes*, Paris, Seuil, 1995, p. 10 et p. 77.

[52] Ce débat sur la modernité se retrouve aussi à propos des mouvements fondamentalistes chrétiens. Voir, par exemple, les lectures proposées par Samuel Noah Eisenstadt, « Le fondamentalisme entre modernité et utopisme antimoderniste : les antinomies d'un néo-jacobinisme », *Revue internationale de Politique comparée*, 7 (2), 2000, pp. 297-320 et Mokhtar Ben Barka, *Les nouveaux rédempteurs. Le fondamentalisme protestant aux États-Unis*, op. cit.

[53] Nathalie Luca, « La conquête de la modernité par les nouveaux mouvements chrétiens coréens », *Social Compass*, 47 (4), décembre 2000, pp. 525-539.

[54] Ibid., p. 537.

[55] Nathalie Luca, *Le Salut par le foot. Une ethnologue chez un messie coréen*, Genève, Labor et Fides, 1997, 146 p.

Pierre-Joseph Laurent introduit une distinction importante en fonction du milieu, rural ou urbain, dans lequel se produit l'expansion pentecôtiste. La diffusion des Assemblées de Dieu, en milieu rural burkinabé constitue une « *offre de modernité* », parce qu'elle délégitime l'autorité de la tradition (par exemple au niveau des règles matrimoniales), permet de s'éloigner du communautarisme villageois, enclenche un phénomène d'individualisation, participe d'un processus de moralisation des individus, développe des idées égalitaires[56]. En revanche, en milieu urbain, où l'Église connaît le succès plus récemment, « *il n'est plus ici question de l'attrait pour une forme de modernité qu'exercent les communautés protestantes rurales sur leurs adeptes (...). A la différence des paysans protestants qui aspirent aux changements, les fidèles de la ville expérimentent, surtout depuis ces dernières années, les limites de la modernité* »[57].

Alors, moderne ou anti-moderne ? Véronique Boyer, à partir d'une stimulante étude des différentes approches du pentecôtisme au Brésil[58], introduit des perspectives utiles pour mieux cerner le débat, tout en insistant sur « *la difficulté à établir de manière définitive le rôle et la nature du pentecôtisme* ». Elle retrace d'abord, depuis la fin des années 60, la succession de lectures différentes de la part des observateurs de ces dynamiques religieuses, critiquant à la fois les analyses qui insistaient sur le caractère aliénant et conservateur de ces Églises et celles qui, par exemple au début des années 1990, voyaient dans le pentecôtisme un potentiel de transformation de la société. Elle préfère insister sur l'ambivalence de ce courant qui offre une « *combinaison de traits appartenant au registre de la tradition et à celui de la modernité* », à la fois « *autoritaire* » et « *conservateur dans ses principes religieux* », mais rompant aussi avec « *l'ordre social traditionnel* »[59]. A partir de travaux anthropologiques qui soulignent « *l'ambivalence du pentecôtisme dans l'usage qu'en font les populations* », elle insiste d'une part sur « *la nécessité de prendre en compte les caractéristiques socio-historiques du milieu où est présent le pentecôtisme pour comprendre ses effets sur l'organisation sociale* » et, d'autre part, elle appelle à distinguer dans l'analyse « *ce qui est de l'ordre des structures institutionnelles* » et « *le sens dont elles sont investies par les acteurs sociaux* », c'est-à-dire, d'une part, « *le fonctionnement des Églises en tant qu'institutions* » et,

[56] Pierre-Joseph Laurent, « L'Église des Assemblées de Dieu du Burkina-Faso. Histoires, transitions et recompositions identitaires », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 105, 1999, pp. 71-97.
[57] Pierre-Joseph Laurent, « Du rural à l'urbain. L'Église des Assemblées de Dieu au Burkina-Faso », in R. Otayek, dir., *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, CEAN, 1999, p. 149.
[58] Véronique Boyer, « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, janvier-mars 1997, pp. 33-47.
[59] Ibid., p. 43.

d'autre part, « *les productions religieuses des pentecôtistes en tant que personnes* ». Ainsi, l'étude des dynamiques sociales permet-elle de mieux comprendre les « *configurations spécifiques sur lesquelles les individus tentent d'avoir prise en manipulant des appartenances religieuses, dans le cadre de stratégies individuelles et collectives* »[60].

S'il l'on admet que ces mouvements, quelle que soit leur zone de diffusion, sont bien des « *productions religieuses de la modernité* », pour reprendre l'expression de Danièle Hervieu-Léger, il convient surtout, en suivant les recommandations de V. Boyer, de les situer par rapport aux dynamiques individuelles et sociales à l'œuvre dans la société étudiée. En s'inscrivant dans cette perspective, qui privilégie les trajectoires des adeptes, on se rend compte que ces Églises participent à l'émergence de nouvelles configurations sociales[61] et que ce renouveau chrétien constitue bien, pour reprendre l'expression de René Otayek, « *une tentative pour donner un sens au changement et le rendre possible* »[62], comme on peut l'observer à propos de la question de l'individualisation.

2) Églises chrétiennes et logiques d'individualisation

Pendant longtemps, les sociétés africaines ont été présentées essentiellement comme des univers collectifs, où les individus étaient d'abord insérés dans des groupes (famille, clan, village, tribu, ethnie…). Ils ne pouvaient être appréhendés en dehors de ces entités communautaires, définies dans des logiques le plus souvent primordialistes et ahistoriques. Ce n'est que récemment qu'une réflexion autour de la question de l'individualisation s'est développée, en particulier avec la recherche collective dirigée par Alain Marie, qui met en lumière et analyse l'émergence d'une *Afrique des individus*[63]. L'accélération de processus de longue durée, comme la scolarisation et l'urbanisation, et surtout les effets de la crise économique, en particulier en termes d'affaiblissement des capacités de redistribution et d'intégration, favorisent « *l'émergence de l'individu comme acteur relativement détaché de ses appartenances communautaires* ». L'individualisation apparaît alors comme « *un*

[60] Ibid., pp. 44, 45 et 46.
[61] Et même si ces mouvements ne touchent directement qu'une partie minoritaire de la population. Comme le rappelle André Mary, « *d'un point de vue sociologique, c'est souvent dans les périphéries et les marges que se livre le sens des dynamiques et des recompositions en cours* ». A. Mary, « La religion des anthropologues et l'anthropologie religieuse des théologiens », in Jean Joncheray, dir., *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 63.
[62] René Otayek, *Identité et démocratie dans un monde global*, op. cit., p. 174.
[63] Alain Marie, éd., *L'Afrique des individus*, op. cit.

processus dynamique qui voit l'individu émerger comme acteur, conférant une certaine cohérence et une certaine unité à des pratiques et à des stratégies qu'il détermine de plus en plus lui-même »[64]. Il ne s'agit alors pas seulement d'individuation (« *la production, la reconnaissance et l'utilisation des différences spécifiquement individuelles* »), mais pas non plus d'individualisme (« *la quête exclusive de satisfactions purement privées, la poursuite de ses intérêts particuliers dans l'indifférence de l'intérêt général* »)[65]. D'emblée A. Marie, s'interroge sur « *la spécificité d'une individualisation "à l'africaine", combinant des processus d'individualisation et de recomposition des solidarités communautaires* »[66]. Ces processus d'individualisation vont de paire avec la recherche de nouvelles solidarités, rendue plus intense en période de crise et en milieu urbain (« *la ville (…) est le lieu où les processus d'individualisation sont les plus visibles, les plus lisibles et les plus accusés. C'est en ville que peuvent s'accomplir les prises de distance les plus nettes à l'égard des rapports sociaux traditionnels, c'est en ville que ceux-ci sont tenus le plus impérativement de se recomposer et de se réinterpréter* »)[67] : face à la déliquescence des liens communautaires, les rapports sociaux tendent à s'individualiser. Les nouveaux mouvements religieux constituent des vecteurs de ces transformations : ils agissent à la fois comme des révélateurs et aussi comme des agents de cette dynamique, parce que, comme l'écrit toujours A. Marie, le religieux extra-communautaire « *constitue l'un de ces espaces sociaux, où des individus (…) peuvent trouver un point d'appui dans leur quête d'une indépendance relative et d'une prise de distance critique vis-à-vis de leurs appartenances communautaires et de leurs habitus originels* »[68]. Comment ces évolutions sociales sont-elles médiatisées par les Églises pentecôtistes ?

D'abord, les démarches suivies par les personnes qui entrent en contact avec ces mouvements sont individuelles : c'est parce qu'ils sont personnellement et directement confrontés à des difficultés, ou à la recherche de leur seul salut, que les individus se tournent vers ces acteurs religieux. On ne reviendra pas ici sur la palette des problèmes qui motivent ces parcours, si ce n'est pour rappeler qu'ils concernent systématiquement les personnes dans leur vécu le plus immédiat. Ces trajectoires correspondent à des affirmations individuelles : elles traduisent une quête d'autonomie et marquent souvent une prise de distance, une volonté de se différencier voire parfois une rupture totale avec la famille. On rencontre ainsi dans ces

[64] Alain Marie, « L'individualisation africaine en question », in A. Marie, éd., *L'Afrique des individus*, op. cit., p. 8 et p. 10.
[65] A. Marie, « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine », in A. Marie, *L'Afrique des individus*, op. cit., p. 61 et p. 63
[66] A. Marie, « L'individualisation africaine en question », art. cit., p. 8.
[67] Ibid., p. 13.
[68] A. Marie, « Avatars de la dette communautaire. Crise des solidarités, sorcellerie et procès d'individualisation (itinéraires abidjanais) », in A. Marie, éd., *L'Afrique des individus*, op. cit., p. 305.

communautés des femmes sans leur époux, des enfants sans leurs parents : le reste de la famille peut fréquenter d'autres confessions. Brigitte, qui vit seule à Cotonou avec son enfant de cinq ans, a eu ce qu'elle appelle « *un problème de mari* ». Elle vivait avec lui, un musulman, à Lomé, au début des années 1990. En 1992, avec son bébé alors âgé de quelques mois, elle quitte le Togo, « *je ne peux même pas respirer* », et rejoint Cotonou, où elle avait vécu plus jeune. Bien qu'elle estime devoir se remarier, « *une femme avec un enfant ne peut pas rester comme* ça », elle reconnaît aussi que « *sans mon mari, je peux vivre en paix. J'ai même oublié le père de l'enfant* ». Deux mois après qu'elle ait commencé à fréquenter le mouvement évangélique, la famille de Mireille, qui a connu des problèmes avec ses parents et son ami, « *n'a pas encore entendu que je suis à la MIERS. On est catholique dans la famille, je n'ai pas encore prêché ça à personne* ». Patrice raconte l'incompréhension de ses parents et de ses cousins, tous catholiques, lorsqu'il leur dit qu'il va à l'ESDC : « *mais, qu'est-ce que tu va faire dans cette Église ? Tu ne peux pas être catholique ?* ».

Parfois, c'est la famille, dans un sens minimal (le couple, avec les enfants, lorsque ceux-ci sont en bas âge) qui se retrouve impliquée, sans que le reste de la famille élargie ne soit concerné, comme dans le cas de Thomas, qui se convertit avec son épouse, suite à la naissance sans difficulté de leur bébé, dans un climat pourtant emprunt de tensions. Léon, qui fréquente la MIERS depuis quelques mois, estime que, lorsque son épouse et ses jeunes enfants le rejoindront à Cotonou, ils devront quitter l'Église catholique, bien que ce ne soit pas « *une obligation* » précise-t-il en indiquant tout de même : « *quand moi j'ai commencé, ils doivent le faire* ». En attendant, ils continuent au village à fréquenter l'Église catholique, alors même que Léon estime qu'aller « *à l'Église catholique, c'est diabolique. Y a pas tellement la vérité là* ». C'est à une sorte de rétrécissement sur l'unité familiale réduite que correspond ce recours au religieux, en particulier lorsque des problèmes de santé ou des questions de fécondité sont au centre des motivations. Dans leurs intentions de prière, les chrétiens de la MIERS font souvent référence à leurs enfants (en souhaitant pour eux réussite scolaire et santé) ou à leur conjoint, sans jamais aller au-delà de ce cercle réduit. Les « médiateurs » qui ont mis en relation les individus avec les Églises sont des voisins, des collègues de travail, des amis ou des évangélisateurs. Dans tous les cas, ils n'appartiennent pas, ou alors très rarement, au cercle familial, mais proviennent des relations sociales que chacun (se) construit indépendamment des solidarités préexistantes.

Souvent, ce recours au religieux ne se fait pas seulement sans, mais aussi contre ses proches : son mari, ses parents, sa belle-famille, ses co-épouses. Ceux-ci peuvent être à

l'origine des problèmes rencontrés, ou mis en cause dans leur explication et donc rendus responsables des difficultés vécues. Line évoque la jalousie manifestée par sa co-épouse lorsqu'elle est tombée enceinte. De leur côté, ces proches peuvent aussi s'opposer à la nouvelle appartenance religieuse de l'un d'entre eux. Simon raconte que lorsqu'il est arrivé à Cotonou, encore lycéen, il logeait chez sa sœur et fréquentait l'EPB. « *Son mari était contre que j'y aille, il ferme la porte pour m'empêcher de renter, alors je reste dehors. En terminale, le Bac a pas marché, ils me disent que c'est pour cela !* ». Les parents méthodistes de Constance n'ont eux pas apprécié qu'elle suive les activités de la MIERS et délaisse de plus en plus le dimanche matin le culte méthodiste au profit d'autres Églises évangéliques. Souvent le choix évangélique et pentecôtiste est présenté en opposition aux croyances et aux pratiques des parents, que ceux-ci soient des adeptes du *vodun*, ou des convertis au catholicisme.

Rémy a quitté successivement son père puis sa mère, après deux problèmes qui le mettaient, injustement, en cause. Cette double rupture familiale dans son parcours fut suivie par un abandon de la religion catholique. Se débrouillant seul à Cotonou, il a commencé à fréquenter des Églises évangéliques, puis la MIERS. Cette rencontre correspond à une phase nouvelle de sa vie : « *Je suis devenu responsable de moi-même, ça fait cinq ans, je mène ma vie seule. J'ai passé par des souffrances, j'ai souffert de trop, de trop. Après ça, j'ai retrouvé un job à Cotonou, j'ai loué* [un logement] *à Cotonou depuis quatre ans, j'ai mon loyer, je me débrouille* ».

Parfois, la revendication d'indépendance est formulée de façon très explicite, en particulier en ce qui concerne la recherche d'autonomie financière. Line, qui vit seule avec son enfant, et dont la seule activité consiste à vendre des bonbons, veut retrouver un travail, comme avant son mariage. Ce choix est commandé par une nécessité financière de survivre, mais Line évoque aussi l'opposition de son mari à la voir travailler. « *Quand mon enfant va grandir, je vais commencer par mon travail que je faisais avant. Mon mari n'a pas voulu que je commence, sinon je peux commencer le travail de ménage. Je ne peux pas rester sans rien faire, c'est pour cela, sinon ça ne me rapporte rien* ». Lucie a quitté Dassa, a perdu son père et sa mère, a « *voulu être en aventure pour chercher du bien, c'est à cause de ça que je suis arrivée à Cotonou, pour pouvoir me démerder* ».

Qu'il s'agisse de conduites individuelles ou de couple, la volonté de prise de distance peut dépasser le cadre de la famille et toucher le milieu d'origine, souvent symbolisé par « *le village* », qui représente pour les interlocuteurs, un univers dangereux, associé à la tradition, au passé, surtout à la sorcellerie où les gens vivent dans la crainte des médisances et des

attaques. C'est aussi un espace dont on ne peut plus rien attendre et espérer, en particulier du fait de la raréfaction des capacités redistributrices. La quête de l'autonomie correspond à une prise de distance vis-à-vis des traditions et du village, voir à une coupure plus radicale.

Victorine évoque ainsi sa relation à son village : « *chaque fois que je reviens au village, je parle de la MIERS, mais ils m'insultent. Les gens de l'Afrique, si tu rentres dans l'Église catholique, tu peux aller adorer encore les fétiches. Ici, tu vas t'accrocher à Dieu seul. Y a pas d'histoires d'ancêtres, il faut s'accrocher à ton Dieu seul. C'est ça que les gens du village ne veulent pas, ils ne peuvent pas laisser leurs anciennes choses. Moi, j'ai tout laissé, il ne m'est rien arrivé. Eux, ils ont peur, ils disent que c'est rentrer dans quelque chose de mauvais* ». Line a vécu une partie de son enfance, jusqu'à l'âge de 6 ans, dans son village natal, au Mono. Ses propos, et surtout son refus d'y retourner aujourd'hui, traduisent une forte méfiance à l'égard de tout ce que cet univers rural représente désormais pour elle : « *Depuis ce temps, je ne suis jamais allée là-bas. Je ne suis pas dans le problème de ceux du vodun. C'est pour cela que je ne vais pas au village. Ma famille est là-bas, mais je n'ai pas encore été au village. Les villages d'ici, ils ont de la sorcellerie. Tu vas dans les villages, les gens vont te regarder avec les yeux… C'est pour ça que moi je suis ici. Ce n'est pas bon de visiter les villages comme ça* ». Le recours au religieux participe alors à un processus d'émancipation par rapport aux pesanteurs, aux lourdeurs, aux craintes assimilées à l'univers familial et villageois.

La forte mobilité religieuse qui conduit les acteurs à enchaîner les expériences et les affiliations témoignent aussi de l'individualisation des comportements. Celle-ci ne s'observe pas uniquement au niveau des parcours religieux, des conditions d'entrée en contact avec les Églises, des motivations des personnes, mais aussi dans le comportement des fidèles à l'intérieur des mouvements et en particulier vis-à-vis des pasteurs. Ils peuvent, dans certains cas, faire part de leurs doutes, émettre des critiques ou même condamner certaines attitudes : là également, chacun peut garder une marge de liberté. Ce qui correspond souvent aussi à une quête d'autonomie. Mireille, par exemple, qui a connu des problèmes avec ses parents et son ami, n'accepte pas toutes les demandes, voire les injonctions des pasteurs officiants à la MIERS. Catholique, elle continue à aller à la messe le dimanche, « *je prends même ma communion* ». A la MIERS, précise-t-elle, « *le pasteur a dit que la croix que nous portons, on ne doit pas. Moi, j'ai refusé. Il m'a dit de l'enlever, que je ne peux pas porter ça, même le chapelet, il refuse tout ! Si je l'utilise, c'est pas bon, je dois laisser l'Église catholique, alors que j'ai pris ma communion y a pas longtemps. Je ne lui ai rien dit, j'ai entendu seulement* ».

Plus tard, elle exprimera clairement sa déception : « *le pasteur m'a dit d'arriver mardi, je croyais que le problème que j'ai eu, il va me donner* [de l'argent] *en plus, m'aider à faire quelque chose, pour que je fasse quelque chose. J'ai tout dit, je croyais qu'ils vont me trouver une solution efficace. Ce n'est plus ça. Il commence par me dire de choisir. Ce que moi j'ai cru, j'ai pas trouvé ça. Mon amie m'a dit si tu exposes tes problèmes, ils vont t'aider, pour tes problèmes d'argent. Il me donne rendez-vous, il prêche, c'est tout* ».

Rémy revendique pratiquement un droit de discernement par rapport à ce qu'il entend et voit à la MIERS. Il explique avoir assisté à une séance qui l'a choqué. « *Il y a un prophète qui est en train de prêcher. D'après moi, quelque part sa prophétie ne me sied pas* ». Le prédicateur, ghanéen, se livre à des révélations publiques sur le comportement de certains fidèles. Normalement, « *ce que tu as vu, tu vas appeler la personne et lui dire entre 2 yeux [sic]. Le prophète avait trouvé que le sida va rentrer dans la vie d'une personne, une femme belle et bien mariée. Il a appelé la personne et a commencé à révéler les trucs, des histoires de fornication, devant tout le monde ! Le mari de la dame s'est révolté ensuite. Il s'est affolé, il a dit qu'il va renvoyer sa femme, sans vérifier. Il faut que les fidèles aient le discernement des esprits. Ce n'est pas tous les prophètes qui parlent qu'on va écouter* ». Remy revendique explicitement la possibilité de critiquer et de sélectionner ce qu'il approuve dans les discours ou les pratiques développés à la MIERS.

Enfin, ces logiques d'individualisation des fidèles sont renforcées au sein des mouvements par certaines activités (louanges, prières à voix haute) et aussi par la reconnaissance des capacités individuelles, l'octroi de rétributions symboliques et des formes de mobilité à l'intérieur de la structure. Ainsi Victorine et Sophie sont-elles des « *ouvrières* » de la MIERS. Cette gratification correspond à des activités précises que ces adeptes prennent en charge : l'accueil des nouveaux lors des séances, la surveillance du bon déroulement de celles-ci, la traduction des propos des pasteurs, la pratique régulière des prières d'intercession ou la vente des documents et des ouvrages à la cellule. Brigitte est, quant à elle, la présidente des femmes de la paroisse d'Agla de l'EPB.

La conversion au christianisme répond à un désir individuel de changement et s'inscrit parfois dans des trajectoires affirmées d'émancipation, dans des stratégies d'individualisation, c'est-à-dire dans des « *processus de prise de distance, objective et subjective, de la personne vis-à-vis de ses inscriptions et déterminations sociales* »[69]. Elle crée plus souvent en fait les conditions permettant d'accéder à une certaine autonomie, même si cette démarche n'est pas

[69] A. Marie, « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine », art. cit., p. 73.

nécessairement toujours consciente. La dimension urbaine joue un rôle central dans ces dynamiques. Les personnes se retrouvent parfois réellement isolées, coupées de leurs attaches communautaires, contraintes de rechercher de nouvelles solidarités, de nouveaux liens sociaux. Cotonou, ville pluriethnique et cosmopolite, favorise ces processus, renforcés dans un contexte de crise.

3) Conception de l'argent et imaginaire de la réussite

En lien avec ces processus d'individualisation, on observe, dans ces Églises, une évolution des représentations associées à l'argent, à la richesse et au succès personnel. L'enrichissement et la prospérité sont souvent valorisés, la réussite financière et matérielle est encouragée. Ces nouvelles conceptions qui se développent au sein de l'univers chrétien rejoignent des évolutions profondes qui affectent la société béninoise. L'aspect financier retient souvent l'attention des observateurs qui portent un regard critique sur ces nouvelles Églises. Il convient en fait de distinguer deux aspects : la question de la circulation de l'argent au sein de ces groupes et la conception de l'argent (et de la réussite) véhiculée par ces mouvements. Cette seconde dimension est privilégiée dans l'analyse parce que son impact sur les fidèles est perceptible, en particulier lorsqu'une théologie de la prospérité, est défendue par certains acteurs chrétiens.

- La circulation de l'argent au sein des Églises

Il est vrai que de l'argent circule au sein des Églises : elles en ont besoin pour fonctionner, payer le salaire des pasteurs, la location ou l'acquisition de lieux de culte, l'organisation de manifestations, etc… La plupart du temps, les ressources proviennent exclusivement des fidèles, mis à contribution lors des cultes, à travers quêtes, dîmes et offrandes[70]. Les cérémonies sont ainsi rythmées par ces différentes séquences de collecte. Souvent des systèmes contrôlés et hiérarchisés ont été mis en place par les responsables religieux. Ainsi, en ce qui concerne l'EPB, les ressources collectées dans chaque assemblée sont centralisées, avant d'être redistribuées. Des rapports financiers sont établis mensuellement par les assemblées locales et transmis aux responsables des zones et des districts, puis au siège national.

[70] La quête est une collecte d'argent organisée régulièrement lors des cultes, la dîme correspond au versement par le fidèle de 10 % de ses revenus, l'offrande est un don volontaire, qui accompagne souvent les demandes de prière et de guérison.

Lors des cultes de l'ESDC, la prédication prend place entre la quête et la dîme, elle-même suivie de l'offrande. Systématiquement, la nécessité pour les adeptes de donner est rappelée, et le mécanisme de la dîme à chaque fois expliqué : « *Nous sommes appelés à payer devant Dieu (…). Si tu es commerçant, tu divises ce que tu gagnes par 10 et tu donnes chaque semaine. Si tu es fonctionnaire, tu gagnes 100 000 francs par mois, tu donnes une fois par mois* »[71]. La justification évangélique est rappelée sur la carte de dîme que chaque fidèle doit posséder, et sur laquelle les sommes remises lors des cultes sont mentionnées : « *Chaque dimanche, chacun de vous doit mettre de côté chez lui de l'argent proportionnellement à ce qu'il a gagné pour le garder, afin qu'on n'ait pas besoin de faire des collectes quand je viendrai* » 1 Corinthiens 16 : 2 ; « *Apportez donc réellement la dixième partie de vos revenus dans mon temple pour qu'il y ait toujours de la nourriture en réserve, vous pouvez me mettre à l'épreuve à ce sujet, moi, le Seigneur de l'Univers. Vous verrez bien que j'ouvrirai pour vous les vannes du ciel et que je vous comblerai de bienfaits* » Malachie 3 : 10. C'est aussi en ayant recours au texte biblique que l'Apôtre docteur Abiodun justifie l'offrande, que « *Jésus a demandé* » et qui donc « *constitue une obligation* »[72].

On pourrait voir dans ces procédures de collecte d'argent, et dans leur répétition systématique, un mécanisme de captation des ressources des fidèles au profit d'entrepreneurs religieux. Cependant, si les enjeux financiers sont importants (de nombreuses scissions ont pour origine des rivalités autour de la gestion des ces fonds et les accusations de malversations, voire d'implications dans des trafics, sont fréquentes), les Églises ont le plus souvent de grandes difficultés à obtenir de leurs adeptes des rentrées financières importantes. Les pasteurs de l'EPB ont un salaire qui équivaut à celui d'un fonctionnaire débutant. L'une des raisons de l'organisation de la Convention nationale de la MIERS à l'automne 1997 était de trouver une solution face aux difficultés financières rencontrées par le mouvement. Ne fonctionnant pas comme une Église, il ne collecte pas la dîme, mais s'appuie sur les offrandes ou les dons des membres. D'où l'appel à une double mobilisation : au niveau des adeptes qui suivent régulièrement les activités, censés aider le mouvement interdénominationnel par le biais de contributions volontaires mensuelles, et au niveau des Églises qui « bénéficient » du travail d'évangélisation de la Mission, en leur demandant d'organiser une fois par an une quête spéciale pour financer ses activités. En 2001, lorsque je retournai au siège de la MIERS,

[71] Culte du dimanche, ESDC, Paroisse Sure-Léré II, 7 septembre 1997. Il s'agit de francs CFA, soit 1000 francs français.

[72] Entretien dans *La Sagesse*, n° 1, août 1996. Il cite Luc 21, 1-4 : « *Et comme il regardait, il vit des riches qui jetaient leurs dons au trésor et il vit aussi une pauvre veuve qui y jetait deux petites pièces et il dit : en vérité, je vous dis que cette pauvre veuve a jeté plus que tous les autres. Car, tous ceux-ci ont jeté aux offrandes de Dieu de leur superflu, mais celle-ci a jeté de sa pénurie, tout ce qu'elle avait pour vivre* ».

un « *centre de documentation et d'édition* » avait été ouvert. Il s'agit en fait d'une activité commerciale, permettant d'accroître les ressources de la Mission, en proposant des services de saisie sur ordinateur, scanner, impression, accès à internet, envoi d'e-mails, vente de cartes téléphoniques etc… Mais la forte concurrence qui règne dans ce secteur, avec l'ouverture de nombreux cybercentres, ne permet pas à cette structure d'être compétitive.

Même si certains pasteurs affichent leur réussite, on est très loin, dans l'immense majorité des cas, des « *richissimes pasteurs* » étudiés par Ruth Marshall-Fratani au Nigeria[73]. Dans ce pays, comme au Ghana, on rencontre des « *hommes de Dieu* », ayant accumulé une réelle fortune et adoptant un comportement résolument ostentatoire. Ce type de personnage a cependant fait son apparition au Bénin au cours des années 1990, à travers la circulation quelques prédicateurs ouest-africains. L'ivoirien Zacharie Adetola, organisateur de « *nuits de miracles* » et autres « *séminaires de la victoire* » à Cotonou, correspond à cette figure, qui impose, par son attitude et sa prestance, une distance avec la foule, mais suscite en même temps l'envie et l'admiration de l'auditoire. C'est une imposante Mercedes noire qui le conduit de l'hôtel Sheraton au lieu retenu pour la manifestation[74]. Il n'hésite pas à exposer sa réussite, lorsqu'il évoque « *le terrain de 4,5 hectares que j'ai acquis à Abidjan et les chantiers : polyclinique, auditorium de 20 000 places, salles de documentation, TV, radio, école. Y a 5 ans j'avais rien, aujourd'hui la mission, on peut l'évaluer à 450 millions de dollars…euh… de CFA* ». Z. Adetola raconte qu'il a rencontré des ministres et même un chef d'État d'Afrique centrale, « *on était bien habillé, en Christian Dior* »… Cette réussite sociale et financière, affichée et revendiquée, est présentée comme un modèle à suivre par tout un chacun, « *certains d'entre-vous sont assis sur des millions, mais ne le savent pas* », encore convient-il de faire une « *offrande semence* ». Sa capacité de persuasion est telle qu'il parvient à faire payer, par l'assistance, les frais de location du groupe musical présent ces soirs-là : « *ça a coûté 30 000 francs, je veux 30 personnes qui donnent 10 000 chacune pour payer les instruments, 30 personnes qui paient le matériel ce soir* ». Au-delà de cette capacité à mobiliser effectivement des ressources, le discours et le comportement ostentatoire d'Adetola valorisent la réussite financière et l'enrichissement, en accréditant l'idée qu'il est possible pour tous de connaître le succès.

Au-delà de la circulation d'argent au sein des Églises, voire de l'insertion dans des réseaux de financement à une échelle transnationale, c'est en effet au niveau des

[73] Ruth Marshall-Fratani, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, n° 82, juin 2001, pp. 24-44.
[74] Séminaire de la Victoire, Cotonou, 26 septembre 1997.

représentations de la réussite individuelle et de l'enrichissement que se révèlent des transformations importantes.

- Représentations de la prospérité et figures de la réussite[75]

Il faut d'abord rappeler que, dans les motivations mises en avant par les fidèles pour expliquer leur choix religieux, comme d'ailleurs dans les intentions de prière, on trouve souvent le désir de voir ses affaires prospérer, en particulier dans le domaine commercial. Plus généralement, c'est une volonté de réussite individuelle qui transparaît de ces demandes et de ces parcours. Elle va trouver un écho dans les expressions pentecôtistes qui émergent alors.

Sous l'influence de mouvements anglo-saxons, une nouvelle conception de la réussite et du succès, le plus souvent appréhendée en termes monétaires, parfois portée par des acteurs au comportement ostentatoire, se diffuse. Un ethos de la réussite individuelle est partagé par de nombreux mouvements chrétiens : chacun est à même de connaître le succès dans sa vie. Cette vision s'appuie sur une re-conceptualisation de l'argent, conçu en termes positifs, qui valorise la richesse et l'aisance financière. Cette reconceptualisation permet de concevoir désormais l'enrichissement et l'accumulation comme des signes de bénédiction divine. Dès lors, la réussite personnelle et matérielle est encouragée et une voie pour y parvenir est indiquée, en particulier dans le cadre de la théologie de la prospérité. La conversion est une première étape pour atteindre le succès[76], mais il convient surtout de se montrer généreux aujourd'hui envers Dieu, par l'intermédiaire de ses pasteurs, pour recevoir plus après. Le raisonnement est assez simple : si l'on fait un don aujourd'hui, alors Dieu rendra forcément demain ; mieux encore, plus la somme que l'on donne est importante, plus on est susceptible de recevoir dans l'avenir des bienfaits et de connaître l'aisance. « *Prends ce que tu as dans ta poche, tu sors, et c'est de l'huile qui coulera. C'est par rapport à ce qui reste dans ta poche que Dieu regarde le degré de spiritualité. La parole de Dieu dit que si nous donnons, nous recevrons* » ; « *Si tu ne sèmes rien, tu ne récolteras rien. Si tu sèmes beaucoup, tu récolteras beaucoup* »[77]. « *Quand les yeux vont se fermer, quelle que soit ta richesse, tu ne seras pas*

[75] Sur ces figures de la réussite, voir l'introduction de R. Banégas et J.-P. Warnier, « *Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir* », *Politique africaine,* n° 82, juin 2001, pp. 5-21.
[76] En mars 1998, l'Agence de la mission mondiale, organisait un « *Breakthough Seminar* », sur le thème « *Breaking Financial Hardship* », proposant aux habitants de Cotonou de « *découvrir les secrets du repos financiers* ».
[77] Intervenants lors de la conférence de COEF 5, Cotonou, août 1997.

enterré avec ta richesse. C'est pour ce que tu feras pour ton Dieu maintenant que tu vis, que tu seras récompensé au ciel »[78].

Il serait inexact de ne voir dans ces discours que de simples moyens de légitimer et de justifier des pratiques prédatrices. Ils véhiculent aussi des représentations sur la richesse et la réussite qui ont une influence au-delà des seuls lieux de culte. Ainsi, lors de la manifestation COEF 5, plusieurs ateliers étaient proposés aux participants, en plus des célébrations et des séances de témoignages. Ils avaient comme thèmes des sujets attendus dans ce genre de rassemblements : « *l'éducation chrétienne* » ou « *les nouvelles stratégies d'évangélisation* ». Mais, c'est l'atelier intitulé « *comment créer sa propre entreprise* » qui a connu le plus de succès. Animé par un ancien ambassadeur et député togolais, initiateur du Full Gospel dans son pays, K. S. Appaloo, il s'agissait de réfléchir sur « *comment initier des activités génératrices de revenus, comment exploiter les talents que Dieu nous a donnés, comment devenir des patrons* ». L'organisation de cet atelier, le parcours de son animateur, le succès rencontré, témoignent de l'impact sur les fidèles chrétiens de ces conceptions.

Outre, parfois, les pasteurs, d'autres figures de la réussite sociale sont mises en avant par les mouvements chrétiens, en tant qu'exemples ou modèles à suivre, même si la réussite de certains préexistait à leur nouvelle appartenance religieuse. La MIERS insiste sur les nombreuses femmes commerçantes dont les activités prospèrent et qui suivent les activités de l'organisation. A l'EPB, les principaux responsables laïcs présents dans les structures nationales sont des hommes d'affaires ou de hauts cadres : le directeur d'une imprimerie, celui d'une entreprise d'import-export de pièces détachées pour véhicules, un des responsables du Conseil national des chargeurs, une structure opérant au niveau des activités portuaires. Dans certaines occasions, ils sont amenés à témoigner et à afficher leur réussite financière. Ainsi, la cérémonie de lancement d'une cassette du groupe musical de l'Assemblée de Vodje (Cotonou), « La voix dans le désert », a donné lieu à une vente aux enchères des simples cassettes, où chacun pouvait faire monter les prix et témoigner par-là de sa générosité à l'égard de l'Église, mais aussi de ses capacités financières[79]. C'est à une sorte de compétition ostentatoire, savamment mise en scène et contrôlée, que se livrent, dans une ambiance enflammée, les plus fortunés des adeptes de l'Église. Les premiers lots (de 2 à 4 cassettes) partent pour des montants de 25 à 60 000 CFA, alors que la casette sera vendue au public à environ 1 500 CFA. Les enchères montent fortement pour la « *cassette d'or* », qui n'a pourtant rien de particulier : 80 000, 100 000, 500 000, un des mécènes remet la clé de sa

[78] Culte du dimanche, ESDC, Paroisse Suru-Léré II, 14 septembre 1997.
[79] Cérémonie organisée à l'Assemblée de Zogbo (Cotonou) de l'EPB, 19 octobre 1997.

vespa achetée 700 000, afin de la vendre et de payer la cassette ! Finalement, elle est adjugée à 500 000 CFA, mais comme le précise l'animateur de la cérémonie : « *celui-là qui rentrera avec cette cassette, rentrera chez lui avec un gros paquet de bénédictions divines* ». Lors de cette cérémonie à laquelle assistent de nombreux fidèles, l'élite sociale de l'Église affiche sa richesse. A travers cette sorte de compétition, où chacun démontre qu'il a la possibilité de donner, est valorisé un modèle de réussite, essentiellement financière.

Pourtant, la théologie de la prospérité ne fait pas l'unanimité au sein de la communauté évangélique, y compris chez les pasteurs pentecôtistes. L'un d'entre eux se montre même assez critique vis-à-vis du comportement de certains prédicateurs : « *on croit qu'on fait de la loterie avec Dieu ! Tu mises, tu as un répondant ! On impose aux gens de donner 20 000 francs, et ils auront 100 000 francs. On prêche l'argent au lieu de prêcher le Christ. On dit aux gens que vous devez être riches, nécessairement vous devez être riches !* »[80]. Il s'oppose aussi à ceux qui estiment qu'un pasteur peut avoir une activité lucrative et faire du commerce. Samuel Bankole-Koukoui, un pasteur des Assemblées de Dieu, après avoir raconté les difficultés auxquelles il fut confronté dans son travail d'évangélisation à Sémé, à la frontière bénino-nigérianne face à des « *chrétiens qui s'en vont chercher fortune ailleurs* », fait le constat suivant : « *A quoi assiste-t-on aujourd'hui ? Aux messages de prospérité : jamais plus d'épreuves pour les chrétiens, " tout ira mieux", le salut est éternel," une fois sauvé toujours sauvé", les délivrances ici et là, etc… (…) Toutes ces choses sont-elles dues à l'inflation religieuse galopante et à la sécheresse spirituelle qui gagnent de plus en plus les membres de nos Églises et les serviteurs de Dieu ? Et pour cela faut-il se laisser emporter par le sensationnel au lieu du spirituel ?* »[81].

Mais de telles voix restent minoritaires, face aux flots de mouvements de tendance pentecôtiste, mettant l'accent tant sur les pratiques de délivrance que sur la théologie de la prospérité.

Ces évolutions au niveau des représentations associées à l'argent et à la réussite, que l'on perçoit dans la mouvance chrétienne, doivent être resituées dans un espace social plus large : elles accompagnent des dynamiques que l'on peut observer ailleurs que dans la sphère religieuse.

Si l'on se reporte aux études sur les perceptions de la pauvreté, du bien être et de la richesse en milieu urbain, réalisées en 1996 par le PNUD, on s'aperçoit que l'argent

[80] Entretien, 1997.
[81] Samuel Bankole-Koukoui, *Dieu cherche sa sentinelle*, Cotonou, Les éditions Aziza, 1997, p. 19.

représente la principale dimension du bien être pour les populations des villes, dont Cotonou. Un indicateur monétaire peut donc être utilisé pour mesurer le niveau de bien-être. Ce résultat signifie que « *l'augmentation des revenus monétaires des ménages constitue l'un des meilleurs moyens permettant d'améliorer leur bien être* »[82]. De même, l'argent arrive en deuxième position, derrière l'alimentation dans les dimensions de la pauvreté citées par les populations urbaines. Cette étude témoigne de la forte monétarisation de l'économie et de la société béninoise.

Lors des périodes électorales, on assiste aussi à une forte circulation monétaire, conduisant à ce que Richard Banégas qualifie de « *marchandisation du vote* »[83]. La distribution de billets accompagne souvent les passages des candidats en campagne. Pour les populations, qui parviennent à instrumentaliser la compétition électorale, afin de profiter des largesses des différents acteurs en concurrence, il s'agit en fait moins d'achat des consciences et des voix que d'un moyen de récupérer une partie des fonds que les hommes politiques sont censés, à leurs yeux, avoir détourné, en inversant la relation clientéliste électeurs/élus.

Cette relation à l'argent, on l'observe également avec le développement rapide des salles de machines à sous à Cotonou, mais aussi dans plusieurs villes du Bénin. Sans avoir jamais obtenu d'autorisation officielle, une société européenne a pu implanter à travers tout le pays, en quelques mois, près d'une quarantaine de ces salles, placées sous la responsabilité d'expatriés. Des machines à sous ont aussi été installées directement dans différentes buvettes de Cotonou. Ce qui est intéressant ici, au-delà de la grande perversion du système (les bénéfices sont collectés quotidiennement et rapatriés en Europe), c'est de constater l'immense succès rencontré auprès d'une population urbaine, en situation de précarité, attirée par les espoirs de gains. Des *zemidjian*, des apprentis, des vendeuses vont dépenser une partie de leur revenu dans ces machines dont ils maîtrisent parfaitement le fonctionnement.

Au cours des années 1990, la libéralisation de l'économie, la croissance régulière du PIB, la restructuration du système bancaire mais aussi le développement des trafics, ont permis la constitution d'importantes fortunes. Alors que des diplômés ne trouvaient pas de débouchés, des hommes (ou des femmes) d'affaires, avec un faible niveau d'étude, opérant dans le secteur de l'import-export (par exemple des véhicules « *venus de France* », dans la friperie) ou dans les échanges avec le Nigeria, ont amassé des fortunes parfois considérables. Pendant longtemps, persistait une réticence à afficher sa réussite économique et

[82] Gilbert Aho, Sylvain Larivière et Frédéric Martin, *Manuel d'analyse de la pauvreté. Applications au Bénin*, op. cit., p. 72.
[83] R. Banégas, « Marchandisation du vote, citoyenneté et consolidation démocratique au Bénin », *Politique africaine*, n° 69, mars 1998, pp. 75-87.

à investir dans le pays, mais ce n'est désormais plus le cas. Les villas imposantes se multiplient et de nombreux immeubles (essentiellement destinés à accueillir des bureaux, des succursales bancaires, des sièges de société) ont surgi en quelques mois à Cotonou, imprégnant fortement le paysage urbain. On observe aussi dans la population une frénésie de construction immobilière : après l'acquisition d'une parcelle, la construction de la maison individuelle peut s'échelonner sur de nombreuses années, le chantier progressant en fonction des revenus que l'on peut injecter dedans.

Ainsi, dans le Bénin contemporain, entre réalité pour certains et désir pour l'immense majorité de la population, l'enrichissement et la réussite économique et matérielle constituent des modèles valorisés. Avec la théologie de la prospérité, de nombreux acteurs chrétiens participent à la diffusion de cet ethos de la réussite individuelle, et accompagnent ainsi l'une des transformations sociales les plus perceptibles à Cotonou. Ils s'inscrivent aussi souvent dans les logiques de globalisation.

4) Globalisation et nouvelles Églises

La diffusion du pentecôtisme s'inscrit pleinement dans la logique de la globalisation, comme le montrent la dimension transnationale de nombreux mouvements, l'existence de réseaux mondialisés, la circulation à l'échelle de la planète de prédicateurs, de ressources matérielles, de flux financiers, de représentations, etc…[84] L'insertion dans les Églises chrétiennes permet ainsi aux individus de participer à ces dynamiques. En fait, plusieurs lectures de la relation des ces mouvements religieux au phénomène de la globalisation sont proposées. Les différences tiennent essentiellement à des conceptions différentes de ce que recouvre cette notion.

Pour Manuel Castells[85], les mouvements religieux, comme les fondamentalismes islamiques et chrétiens ou les organisations sectaires, se développent en réaction à la mondialisation : ils sont le reflet d'identités particulières qui tentent de résister au développement des réseaux mondiaux. La mondialisation et l'identité sont « *deux forces contraires en lutte pour remodeler notre monde et nos vies* ». Pour le sociologue, la mondialisation est le fait de mutations technologiques et économiques : elle résulte à la fois de la révolution des technologies de l'information et de la restructuration du capitalisme, et se traduit par l'émergence d'une « *société en réseaux* », c'est-à-dire « *un espace de flux et un*

[84] Voir à ce sujet les textes rassemblés dans André Corten et Ruth Marshall-Fratani, eds., *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, op. cit.
[85] Manuel Castells, *Le pouvoir de l'identité. L'ère de l'information tome 2*, Paris, Fayard, 1999, 538 p.

temps intemporel qui sont l'expression de ses activités dominantes et de ses élites dirigeantes »[86]. Alors qu'il distingue des « *mouvements sociaux novateurs* », comme les groupes féministes ou les partis verts, d'autre sont qualifiés de « *régressifs* », se dressant contre le nouvel ordre mondial, résistant « *au nom de Dieu, de l'ethnie ou de la nation* ». Pourtant, les mouvements chrétiens contemporains semblent s'insérer dans la logique même de fonctionnement de cette société en réseaux.

L'approche proposée par A. Appadurai[87], assez différente de celle qui précède, s'avère ici aussi particulièrement féconde. La « *rupture générale* » qui s'est produite dans les dernières décennies est directement liée, cette fois, au développement des médias et aux déplacements de population. D'une part la révolution des moyens de communication électronique a permis une diffusion de l'information et de l'image sans précédent. D'autre part, des déplacements de population et des migrations de masse se sont produits, entraînant la constitution de fortes diasporas et de groupes en exil. Une rupture « *explicitement transnationale* » a bien eu lieu, « *portée par les phénomènes de médiation électronique et les déplacements de population* ». Ce phénomène, qui marque ici aussi la fin de la prééminence de l'État-nation, conduit à l'apparition de « *forces nouvelles sur le plan de l'imaginaire » et de « formations sociales post-nationales complexes* »[88]. C'est en effet « *moins sur un plan technique que sur le plan de l'imaginaire* » que se produit cette transformation : l'imagination joue désormais un rôle nouveau et central dans la vie sociale. Dans cette perspective, on peut considérer que les mouvements religieux constituent alors des éléments importants de cet « *ordre global post-national* » : à la fois parce qu'ils forment des communautés de-territorialisées et parce qu'ils sont un vecteur important d'imaginaire collectif.

Les mouvements chrétiens, par leur nature transnationale, constituent ainsi pour leurs adeptes des vecteurs d'insertion dans la globalisation, telle qu'elle est appréhendée ci-dessus. Ils leur proposent une ouverture sur l'extérieur, un accès à l'universel, le partage d'une culture mondialisée. Cette dimension ne se traduit pas seulement par la circulation de prédicateurs étrangers ou l'organisation de rassemblements internationaux. La conversion, qui correspond souvent à une prise de distance vis-à-vis du milieu familial ou villageois, traduit aussi l'insertion dans une communauté beaucoup plus large, non territorialisée, dépassant les frontières ethniques ou géographiques, et partageant un même imaginaire.

---

[86] Ibid., p. 12.
[87] Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, op. cit.
[88] Ibid., p. 233.

Ces expressions chrétiennes font donc partie de ces images, de ces idées, de ces opportunités venues d'ailleurs qui, selon A. Appadurai, servent à la « *fabrication des vies sociales* », dans le contexte de la globalisation. Celle-ci ne peut être ni conçue uniquement en termes d'homogénéisation, encore moins d'américanisation, « *à mesure que les forces issues de diverses métropoles débarquent dans de nouvelles sociétés, elles tendent rapidement à s'indigéniser d'une façon ou d'une autre* »[89], ni réduite à ses seules dimensions économiques, financières ou politiques : la circulation de représentations, d'images, de croyances, de codes ou de produits culturels en est un élément central. Pour beaucoup de convertis, l'appartenance à un groupe évangélique ou pentecôtiste constitue, qu'ils en soient conscients ou non, une forme d'insertion dans cette globalisation. A la paroisse de l'EPB d'Agla, il était envisagé de mettre en place des cours d'anglais, car, comme le précise l'ancien Simon, « *le monde évolue, l'anglais devient la langue internationale, ça pourrait nous aider, nous avons l'habitude d'aller au Ghana* ».

Ces évolutions religieuses peuvent alors être mises, là aussi, en relation avec d'autres innovations sociales, en particulier celles qui permettent, dans un monde globalisé, à chacun « *d'imaginer sa vie sociale* ». On peut penser, par exemple, à la circulation de cassettes vidéo, ou de DVD, présentant des films, le plus souvent occidentaux, parfois asiatiques, qui sont projetés dans des espaces privés ou dans des vidéo-club informels aménagés pour accueillir des spectateurs. A la télévision, ce sont des *telenovelas*, ces séries, tournée de manière industrielle, composées de très nombreux épisodes et produites en Amérique latine, qui ont rencontré un immense succès. La première à être diffusée sur la chaîne privée LC 2 en 1998, *Rosa Salvaje*, une production mexicaine, a constitué un phénomène de société, tant une partie importante de la population urbaine semblait captivée par les aventures de cette héroïne de condition modeste, plongée dans un milieu social très privilégié. Le soir, l'affluence était grande devant les téléviseurs installés dans des buvettes ou des maquis.

Comme la diffusion de ces produits culturels, les mouvements religieux ont pu permettre une forme d'insertion de la population, en particulier urbaine, dans les dynamiques de globalisation.

A travers ces différents exemples (le renforcement des logiques d'individualisation, les nouvelles représentations associées à l'argent et à la réussite, la globalisation), on se rend compte que les nouveaux courants chrétiens qui se sont diffusés au cours des années 1990 ont

[89] Ibid., p. 67.

constitué des vecteurs de changement social et des agents de modernisation. Les analyses de Max Weber et d'Ernst Troeltsch sur les relations entre le protestantisme et la modernité peuvent ici être utiles. On sait que M. Weber s'est intéressé aux « *affinités électives* » entre une forme de croyance religieuse et un type d'ethos économique, en particulier en cherchant à déterminer l'influence de la religion sur la formation et l'expansion de la civilisation capitaliste. L'ascétisme protestant était alors mis en relation avec le développement du capitalisme dans une relation plutôt à sens unique[90]. E. Troeltsch apporte des précisions importantes à la thèse de M. Weber, en séparant d'abord clairement les effets sociaux, culturels et politiques du luthéranisme de ceux du calvinisme, puis en distinguant deux époques dans le développement du protestantisme[91] : l'ancien protestantisme et le néo-protestantisme, celui-ci se développant à partir XVIIIe siècle, apparaissant plus comme un produit de la modernité. Plus généralement, E. Troeltsch relativise fortement le rôle du protestantisme dans l'émergence de la modernité : « *En fait, il ne faut pas exagérer de manière unilatérale l'importance du protestantisme. Une grande part des fondements du monde moderne, dans l'État, la société, l'économie, la science et l'art est apparue tout à fait indépendamment du protestantisme* »[92]. La participation de certains groupes n'a été qu'« *indirecte et involontaire* ». Des dynamiques étaient enclenchées bien avant la Réforme, depuis la fin du Moyen Âge, qui se sont poursuivies : « *Partout le protestantisme s'est borné à stimuler, conforter, imprégner le monde moderne, déterminer, mais en même temps que d'autres facteurs, le cours de son développement* »[93]. C'est dans cette approche qu'il faut peut-être comprendre la relation du pentecôtisme aux transformations sociales actuelles. Qu'il s'agisse de l'individualisation ou de la globalisation, il « *stimule* » et « *conforte* » ces dynamiques, qui puisent leur origine ailleurs que dans l'éthique religieuse.

---

[90] « *L'aspiration au salut acquiert cette orientation positive vers les affaires de ce monde en créant une conduite spécifique, déterminée par la religion, autour d'une signification centrale ou d'un but spécifique, qui lui donnent sa cohérence. En d'autres termes, les mobiles religieux donnent naissance à une systématisation de l'action pratique en l'orientant sur des valeurs unificatrices* ». M. Weber, *Economie et société, tome 2 : l'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Presse Pocket, 1995, p. 293. En conclusion de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, M. Weber reconnaît qu'il « *resterait à élucider la façon dont l'ascétisme protestant a été à son tour influencé dans son caractère et son devenir, par l'ensemble des conditions sociales, en particulier par les conditions économiques* ». M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Presse Pocket, 1990, p. 226.

[91] « *L'habitude dominante consiste à étendre ce terme à tous les phénomènes de l'aire religieuse protestante, du début jusqu'à nos jours, et à y asseoir un concept général qui dit davantage ce que devrait être ou devenir le protestantisme plutôt que ce qu'il est effectivement* ». E. Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991 (texte de 1911), p. 46.

[92] Ibid., p. 44.

[93] Ibid., p. 110.

A cette signification sociale, on peut ajouter une lecture politique de ces transformations. D'abord, cette évolution religieuse n'est pas, ou pas uniquement, réactive, encore moins nécessairement réactionnaire. Les individus ne sont pas engagés dans des logiques de protestation ou de résistance vis-à-vis de la modernisation, de la globalisation. S'ils manifestent leur déception par rapport aux échecs du développement et du progrès, ils témoignent aussi d'une volonté de changement, d'un désir d'être aussi acteur de leur destin et de participer aux transformations sociales les plus contemporaines. On a là un paradoxe : des mouvements qui prétendent être en dehors du monde, se retrouvent au cœur des évolutions sociales les plus actuelles.

Ensuite, le développement des courants évangéliques et pentecôtistes accompagne des dynamiques d'individualisation. Au niveau des motivations des convertis et surtout de leur parcours, transparaît très nettement une volonté d'autonomie par rapport à ce que la famille ou le village peuvent représenter. Même les pratiques et les relations à l'Église s'avèrent individualisées. Dans un contexte de construction démocratique, cette figure émergente de l'individu autonome est intéressante, puisqu'elle peut influer sur les représentations et les comportements politiques des citoyens.

Enfin, en permettant l'insertion des individus dans des réseaux transnationaux, ces Églises participent, en particulier par un recours à l'imagination, à un travail de délégitimation des frontières étatiques, de contournement des limites territoriales du pays[94]. A côté de l'espace national, se dessine un espace concurrent, plus large, transethnique et transnational, aux délimitations floues, mais auquel il est aussi demandé de faire allégeance.

Dans ce chapitre, trois niveaux de lecture ont été proposés pour comprendre le succès rencontré par les nouvelles expressions chrétiennes auprès de la population urbaine. Ces trois grilles d'analyse doivent être appréhendées ensemble pour saisir la profondeur de la signification sociale de ces phénomènes de conversion et mesurer l'ancrage de ces dynamiques dans la société béninoise contemporaine. D'un point de vue politique, ces recompositions traduisent d'abord l'incapacité pour l'État à répondre efficacement aux conséquences de la crise et aux besoins urgents des citadins, en matière, par exemple, de santé, d'emploi ou de sécurité. Il n'a plus les moyens de mettre en place des politiques interventionnistes et redistributrices. Les Églises captent alors des populations qui, en raison

[94] Susanne Hoeber Rudolph et James Piscatori, eds., *Transnational Religion and Fading States*, Boulder (Co), Westview Press, 1997, 280 p.

de leurs conditions de vie et de la perception de leur vécu, sont potentiellement porteuses de contestation. Ensuite, c'est l'incapacité du politique à donner un sens aux événements vécus, à apporter des repères et aussi de l'espérance, qui transparaît. Les programmes des partis, les projets des acteurs politiques ne sont plus « *croyables* », à la différence de l'imaginaire chrétien. Enfin, on vient de le voir, les dynamiques d'individualisation et de globalisation sont susceptibles de questionner fortement la relation au politique des fidèles et, plus largement, d'avoir des conséquences sur les nouvelles configurations politiques en construction.

Chapitre 6

Construction communautaire, dynamiques identitaires et espace social

Les deux chapitres précédents, centrés respectivement sur les structures chrétiennes et sur les individus qui se convertissent, ont permis de préciser les dynamiques qui favorisent l'expansion de ces nouveaux mouvements religieux et expliquent le succès que ceux-ci rencontrent auprès d'une partie de la population urbaine. Après avoir appréhendé les modalités de diffusion de ces expressions chrétiennes et la signification sociale de ces processus, il s'agit maintenant de s'interroger sur le travail de construction communautaire à l'œuvre dans ces groupes et sur la dimension identitaire de ces dynamiques. Autrement dit, il convient de s'intéresser à ce qui se produit après le croisement entre des logiques d'expansion d'Églises et des trajectoires individuelles, à travers la formation de communautés qui se veulent solides et l'imposition de nouveaux référents identitaires.

Ces analyses vont permettre de poursuivre la lecture politique de ces recompositions religieuses. D'une part, on a constaté que les mouvements chrétiens ont acquis une visibilité dans l'espace urbain, à la fois matériel mais aussi symbolique, comme peu d'autres acteurs sociaux n'ont été capables de le faire dans les années 1990. Leur expansion, d'autre part, est révélatrice, à la fois des défaillances de l'État dans ses fonctions régaliennes et redistributives, de la perte d'efficacité des capacités d'encadrement des structures politiques, et de l'absence de projets politiques « *croyables* », capables de donner un sens et d'accompagner les évolutions contemporaines. Mais, c'est surtout à partir du moment où se développent des liens sociaux forts, où se structurent des groupes autour d'une sociabilité partagée et où se bâtissent des réseaux, que les conditions d'une mobilisation politique sont susceptibles d'être créées. La question de l'identité est éminemment politique, elle peut être une ressource pour les acteurs politiques, servir de vecteur de légitimation ou de contestation. Bref, comme le précise Denis-Constant Martin, « *l'expression identitaire est indissociable des rapports de*

pouvoir »[1]. Il convient donc d'analyser précisément ces mécanismes, et ce même s'ils demeurent inaboutis, afin de mesurer le potentiel mobilisateur de ces identités.

Je commencerai par analyser le travail de construction communautaire à l'œuvre au sein de ces groupes, qui débouche sur la formation de communautés qui s'avèrent paradoxales. Celles-ci se révèlent fragiles et instables, tandis que les identités qui en émanent sont elles-mêmes incertaines. L'étude du champ relationnel de ces communautés complètera ce chapitre, en insistant sur le rapport de ces groupes à leur environnement religieux et social, et en montrant leur inscription dans la société globale.

Section 1 - La construction de communautés nouvelles

Pour les Églises chrétiennes, il est essentiel de parvenir à fidéliser les individus qui sont en voie de conversion, à garder ces « nouveaux-venus », à en faire des adeptes. Il s'agit de dépasser la dimension consommatoire qui est centrale dans la rencontre entre une personne et une Église. Le travail, parfois problématique, de construction communautaire, de socialisation, d'insertion des personnes dans un groupe, répond à cette exigence, vitale pour la pérennité de ces organisations, en même temps qu'il correspond à un besoin exprimé par les convertis. C'est à ces mécanismes de « *communalisation* » (ou de « *communautarisation* »[2]) religieuse, pour reprendre un concept de M. Weber, que je vais m'intéresser. L'attention sera donc portée à la fois sur le processus de formation de ces groupes et sur le type de lien social - la « *façon d'agir en communauté* » - ainsi généré.

Il est possible de distinguer cinq niveaux dans ce processus de construction : l'insertion dans un système discursif et la diffusion d'un imaginaire, la prise en charge symbolique et émotionnelle, l'intégration dans des structures de sociabilité, l'obéissance à des mécanismes de disciplinarisation et de contrôle social, enfin, le travail de différenciation et de stigmatisation.

1) L'insertion dans un système discursif et le partage d'un imaginaire

Cet aspect a déjà été en partie évoqué précédemment. Les mouvements chrétiens fournissent un cadre de lecture globale, permettant d'expliquer et de rendre cohérent, les problèmes rencontrés et les situations vécues. Ils traduisent en termes religieux les difficultés

[1] Denis-Constant Martin, « Le choix d'identité », *Revue française de Science politique*, 42 (4), août 1992, p. 586.
[2] Il s'agit de la traduction de « *vergemeinschaftung* » proposée par Jean-Pierre Grossein, dans l'édition de M. Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.

qui relèvent ailleurs d'autres domaines, en particulier à travers la mobilisation de tout un imaginaire fait de forces occultes, de pratiques sorcellaires ou de manœuvres sataniques. Simultanément, ils proposent des références nouvelles et des représentations permettant de quitter le monde des ténèbres, d'échapper aux tribulations qui vont nécessairement se produire, et dont on peut déjà observer les signes avant-coureurs, d'être sauvés et de se préparer à l'avènement du royaume de Dieu. Un univers se dessine, fait de références bibliques, de personnages légendaires, de récits miraculeux d'où émerge la figure du Christ, le souffle divin et la puissance du Saint-Esprit. On assiste à un processus de diffusion de significations partagées, à la construction de représentations communes. La répétition de ces éléments lors des nombreux cultes et cérémonies, leur diffusion via des publications et des brochures, favorisent leur intériorisation et leur appropriation par les fidèles.

La Bible occupe une place essentielle, elle est la référence centrale dans ces discours, le Nouveau Testament souvent plus encore que l'Ancien. Lors des cultes, certains relèvent attentivement les références des passages bibliques cités par les officiants, pour s'y référer ultérieurement. D'autres exemplaires, maniés avec grand soin, ont été lus et relus, annotés, soulignés… Au-delà du texte, c'est parfois l'objet-livre qui attire toutes les attentions. La Bible fonctionne comme un emblème identitaire. Pour Josué, la Bible « *fait partie des priorités* », elle permet de « *voir comment Dieu agissait dans la vie des gens, quelle était la mise en application de la foi* ». Elle représente pour lui, et l'image est particulièrement parlante, « *ce qu'est le code de la route pour le conducteur. Sans ça, on ne peut vraiment rien faire !* ».

Cette insistance sur le texte biblique, dans sa pureté, sa version originelle et son accès direct, renvoie à l'une des caractéristiques du protestantisme historique. Elle traduit l'acceptation de l'autorité suprême des Écritures. Elle fait aussi écho à une critique très souvent adressée au Bénin à l'encontre de l'Église catholique, qui pendant longtemps, aurait « *interdit* » à ses fidèles d'accéder directement au texte, ou du moins limité leur fréquentation de la Bible. André Mary relève que, pour les convertis, « *la Bible est le référent absolu, la parole qui justifie en dernière instance ce que l'on doit faire, ce qu'il faut penser* », le texte biblique devenant même « *un véritable texte initiatique et ésotérique, le nouveau mythe de référence* »[3].

[3] A. Mary, « De la communauté des initiés à la religion des convertis : le religieux anthropologique en question », in Yves Lambert, Guy Michelat et Albert Piette, dir., *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 163.

Tout est construit pour que cette nouvelle référence devienne centrale, voire unique, dans la vie des fidèles. C'est en tout cas la volonté des responsables chrétiens. On peut, par exemple, lire ceci dans un numéro de *L'Agneau*, la publication de la MIERS : « *Plus que jamais nous devons connaître la volonté du Christ. En effet, nous sommes assaillis par le mensonge dans les domaines social, politique, audio-visuel et par les supercheries de l'éducation. Les affirmations trompeuses de l'évolution et de certaines idéologies sont également dangereuses. La télévision introduit dans des milliers de foyers une conception dégénérée de la vie* ». Dès lors, « *l'Evangile est le seul message qui peut arracher le genre humain au péché et au mensonge. Seul celui qui écoute le message du Christ et lui obéit, verra les choses telles que Dieu les voit. Personne ne pourra échapper aux tromperies de notre siècle, sans l'aide du Christ, de sa vérité et de sa voix* »[4]. Les convertis sont donc appelés à suivre la loi de Dieu, laquelle passe d'abord par l'écoute des enseignements et des messages des responsables de culte.

Répétés, martelés, le discours et l'imaginaire véhiculés dans et par les Églises conduisent les fidèles à partager des références et des visions du monde identiques. En témoignant et en évangélisant à leur tour, les nouveaux convertis participent à la diffusion de ces représentations. Le langage, la parole, parce qu'ils produisent du sens, sont ainsi des instruments essentiels de fabrication de cohésion au sein des ces communautés.

2) La prise en charge symbolique et émotionnelle par un dispositif religieux

Le second élément de ce processus de construction communautaire réside dans l'intégration des convertis dans un dispositif religieux, c'est-à-dire dans un ensemble de rituels et de cérémonies. La participation à de nombreuses activités cultuelles permet non seulement la diffusion des représentations communes, mais aussi une forme de prise en charge symbolique des problèmes vécus par les convertis, en fournissant des réponses d'ordre psychologique, tout en contribuant à leur insertion dans le groupe. Des rétributions affectives sont apportées, en termes de reconnaissance ou de possibilité de prise de parole.

La plupart des Églises proposent de nombreuses activités régulières : culte du dimanche, mais aussi d'autres jours dans la semaine, veillées de prières, séances de guérison, études bibliques. Par exemple, les assemblées de l'EPB organisent des célébrations les dimanches ainsi que les mercredis et les vendredis soirs (cultes autour de prières et/ou

[4] Ev. J. Ahounou, « Ce que Dieu veut de nous. Marcher dans la vérité du Christ », *L'Agneau*, n° 1, janvier 1994, p. 3.

d'enseignements), des études bibliques pour les enfants, puis les jeunes le dimanche matin ; l'ESDC propose des cultes les dimanches, mercredis (orientés spécifiquement sur les problèmes de stérilité) et jeudis soirs ; la MIERS, des séances de prières d'intercession le mardi, de prières pour les malades et de délivrance le jeudi, sans oublier l'étude biblique le samedi. De grands événements périodiques jalonnent aussi la vie de ces communautés : conventions régionales au niveau de chaque zone à Pâques et convention nationale à Noël, célébration du Jour de Pentecôte et commémoration de l'anniversaire du Fondateur pour l'EPB ; nuit mensuelle du feu du Saint-Esprit et croisades pour la MIERS ; croisades en plein air annuelles et célébrations de dates anniversaires pour l'ESDC. Enfin des événements exceptionnels se produisent aussi, comme le culte d'investiture du responsable national de l'EPB.

C'est surtout au travers de la participation aux cultes hebdomadaires que se renforce le sentiment de faire partie d'un groupe. Ces cérémonies sont souvent longues (jusqu'à 4 ou 5 heures le dimanche à l'ESDC) et une forte participation des fidèles est recherchée. Ces derniers sont censés ne pas manquer ces rendez-vous, être présents dès le début du culte, suivre attentivement leur déroulement et restés dans l'enceinte de l'église jusqu'à la fin. Surtout, une implication personnelle intense de chacun est recherchée. Des pratiques individuelles et émotionnelles sont provoquées et encouragées, à travers des séquences d'expression libre, permettant la recherche d'un contact direct avec l'Esprit saint (louanges et prières exprimées à haute voix, pouvant aller jusqu'à des manifestations de parler en langue). Dans ces moments particuliers, une ambiance émotionnelle intense peut alors se diffuser progressivement, favorisée par la généralisation et l'accélération progressive de ces louanges, et renforcée aussi par la chaleur, la proximité des corps, les cris qui s'élèvent… On parle, on chante, on prie à haute voix, on bouge, on tape dans ses mains.

Après la conversion[5], l'intégration au dispositif religieux se poursuit par certaines étapes, dont la plus importante est le baptême. Celui-ci est réservé aux adultes (la conversion étant un choix conscient, par lequel on naît de nouveau) et se pratique par immersion. Il peut être prolongé, au sein des mouvements à dominante pentecôtiste, par le baptême de l'Esprit (l'effusion de l'Esprit, c'est-à-dire la descente de l'Esprit, permettant à celui qui en bénéficie l'expression de certains dons).

[5] Lors d'un culte de l'EPB, l'officiant demandait à ceux qui avaient été touchés par le message et souhaitaient se convertir de répéter ce texte : « *je crois que Jésus est le fils de Dieu, je prends la décision d'être pour lui, il sera le sauveur de mon âme, mon consolateur, je le suivrai jour et nuit à partir d'aujourd'hui jusqu'à la fin du monde. Amen* ». Culte à l'Assemblée de Zogbo, Cotonou, 21 septembre 1997.

Enfin, en dehors des célébrations, les fidèles peuvent rencontrer directement les responsables de culte. L'apôtre docteur Abiodun reçoit les adeptes qui se sont au préalable inscrits, pour des séances de guérison et de délivrance. Ces jours là, la paroisse de l'ESDC de Suru-Léré II est un lieu ouvert, où des dizaines de personnes viennent passer parfois de longues heures avant de rencontrer le fondateur de l'Église. Ils patientent, et se préparent à ce contact privilégié, en chantant et en priant – ou en se reposant, allongés sur les bancs. La petite assemblée de l'EPB d'Agla ne sert que pour les cultes et les veillées : les anciens qui animent les cérémonies ont d'autres activités la journée. Mais les fidèles peuvent rencontrer les responsables au siège de l'Église. Au sein de la MIERS, il est possible d'obtenir un entretien avec les pasteurs qui interviennent régulièrement, dans le but de solliciter leur aide thérapeutique, spirituelle, voire matérielle. Toutes ces rencontres, plus ou moins formelles, qu'il s'agisse de simples discussions, de prières individuelles ou de séances de délivrance, participent aussi à l'intégration des fidèles dans ces dispositifs religieux. Mais, c'est aussi tout un travail de socialisation, au-delà même des éléments purement cultuels, qui va renforcer la dimension communautaire.

3)L'intégration dans des structures de sociabilité

C'est aussi en insérant les convertis dans des groupes et dans des réseaux internes, en développant toute une sociabilité, bref en favorisant un processus de recommunalisation, que les Églises parviennent à fidéliser leurs adeptes et à se constituer en communautés. Ce processus commence dès l'arrivée d'un nouveau converti dans l'Église. Dans les paroisses de l'EPB, on a ainsi l'habitude, lors des cultes dominicaux, d'accueillir ceux qui viennent pour la première fois. Ils doivent se présenter devant l'ensemble de l'assemblée, donner leur nom, indiquer là où ils habitent, éventuellement l'assemblée qu'ils fréquentaient auparavant. A l'issue de la célébration, certains de leurs nouveaux frères et sœurs viennent les saluer chaleureusement. De même, à la fin d'un culte d'intercession à la MIERS, l'officiant fait une prière pour les nouveaux venus : « *ce sont mes amis* » et demande aux fidèles de leur souhaiter, à haute voix, « *bonne arrivée* »[6]. Ils pourront par la suite être intégrés dans les différents groupes internes à la Mission.

Dans pratiquement tous les mouvements, il existe des chorales et des groupes musicaux (« traditionnels » mais plus souvent « modernes »), qui participent à l'animation des cultes et constituent des éléments qui renforcent l'intégration de certains fidèles. Les chants

[6] Culte d'intercession, cellule de Kpondéhou, MIERS, Cotonou, 17 février 1998.

jouent parfois, comme à la paroisse Suru-Léré II de l'ESDC, un rôle important au cours des célébrations. Le programme du culte du dimanche affiché sur un mur de l'enceinte du bâtiment prévoit, pour une cérémonie de quatre heures, près d'une heure pour l'ensemble des chants (chants « *d'entrée* », « *de début de culte* », « *chant chorale* », « *de fin de culte* », « *de sortie* »), sans oublier que d'autres séquences, comme le recueil de la dîme ou de l'offrande, sont accompagnées par de la musique. Ces orchestres et ces chorales se produisent aussi lors de soirées musicales organisées par les Églises et enregistrent parfois des cassettes. De nombreux fidèles ayant une compétence dans ce domaine ont ainsi la possibilité de rejoindre ces groupes. En général, ils se réunissent au moins une fois par semaine pour répéter et, comme à l'ESDC, il existe des séances de prière organisées spécifiquement à leur intention. A la MIERS, toujours dans le cadre de l'animation des célébrations, il existe un groupe de théâtre qui présente parfois des sketchs. La participation de certains fidèles aux répétitions de ces groupes et ensuite à l'animation des cultes doit permettre de renforcer leur sentiment d'appartenance à une communauté.

Il faut aussi évoquer les structures internes aux Églises destinées à des catégories particulières de fidèles qui fonctionnent comme autant de lieux de socialisation. Au sein de l'EPB, on trouve ainsi quatre mouvements (« *des femmes* », « *des jeunes* », « *des enfants* », et « *des Témoins du Christ* », chargé de développer les activités d'évangélisation). Ces organisations se retrouvent au niveau des différentes assemblées locales, sous réserve que la taille de celles-ci leur permette effectivement de fonctionner, et disposent également chacune de responsables nationaux. Des séances régulières d'enseignement biblique (le dimanche matin, avant le culte, pour les enfants et les jeunes, le jeudi soir pour les Témoins du Christ, le mardi après-midi pour les femmes, à la paroisse d'Agla) et des célébrations propres à chacun de ces groupes (jeunes et prières pour les femmes le vendredi dès le matin) sont organisées. L'exemple du Mouvement des femmes est intéressant, car il constitue un lieu de sociabilité important à l'intérieur de l'EPB. Les enseignements qui y sont diffusés abordent différents thèmes profanes. Le tome 1 du *Syllabaire du Mouvement des femmes*, une brochure publiée en 1997, est consacré à des « *enseignements sur les responsabilités des femmes dans le foyer* ». Les thèmes traités concernent aussi bien les relations entre mari et épouse, les devoirs des membres de la famille, les problèmes des jeunes à l'adolescence ou les questions d'alimentation.

L'intégration dans la communauté peut passer aussi par l'octroi de responsabilités et de fonctions gratifiantes à des adeptes. Il s'agit alors de rétributions affectives qui témoignent de la reconnaissance des individus et de la prise en compte de leurs qualités personnelles. On

peut établir une certaine hiérarchie dans ses grades. A un premier niveau, des adeptes vont être chargés de tâches administratives, comme la vente de documents, la surveillance des cultes ou l'accueil des nouveaux, parfois la traduction en langues nationales, sans oublier l'entretien des lieux de culte. C'est le cas des « *ouvrières* » à la MIERS et de ceux qui font office de surveillants à l'ESDC. Ces derniers sont chargés de veiller à ce que chacun suive correctement les offices : ils doivent réveiller les endormis ou faire déplacer les femmes accompagnées de bébés en pleurs. Ils, et elles, sont en fait responsable de groupes de fidèles, strictement répartis lors des célébrations, et s'occupent de la collecte de la dîme à leur niveau. Ils ramassent les fameuses cartes et tiennent une comptabilité précise. Les « *diacres* » et les « *anciens* » de l'EPB sont des fidèles dont on reconnaît explicitement la compétence, le dévouement, voire le charisme. Les premiers peuvent s'occuper de la gestion des assemblées locales, alors que les seconds y animent les veillées et les cultes, puisqu'il n'y a pas de pasteurs affectés systématiquement dans toutes les paroisses. La situation est différente pour les membres des comités paroissiaux de l'ESDC : ce sont des élites sociales et économiques de l'Église qui sont cooptées afin de participer à la gestion des paroisses. Lors des cultes, ils prennent place face à l'assistance, à droite des officiants. A l'issue des célébrations, ils sont autorisés à participer à la réunion qui se tient dans une petite pièce, à laquelle les fidèles n'ont pas accès.

Le renforcement de la dimension communautaire passe aussi par un encadrement poussé des fidèles, afin de prendre en charge d'autres aspects de leur vie, en particulier dans les domaines éducatif et social. Ces projets se trouvent en général freinés par les contraintes financières. Certains mouvements, comme l'ESDC, restent volontairement cantonnés à la seule dimension cultuelle. En 1998, la paroisse d'Agla de l'EPB avait ouvert une première classe, sur un terrain jouxtant la parcelle où est installée l'assemblée, mais le fonctionnement était hasardeux, seuls de très rares élèves, enfants d'adeptes, avaient commencé à suivre les enseignements. Pourtant, le contexte de hausse de la demande scolaire et de fort développement d'établissements privés est propice à ce genre d'initiatives, qui nécessitent cependant une organisation solide. L'investissement dans le domaine sanitaire constitue un autre moyen de fournir une aide aux fidèles, et ainsi de consolider les liens qui les unissent à l'Église. Cependant, les rares projets qui ont vu le jour, comme la clinique Bethesda à Cotonou, n'émanent pas d'une Église en particulier mais d'un regroupement de mouvements chrétiens. Enfin, l'EPB dispose d'une ferme d'élevage dans le département du Mono, permettant de délivrer une formation à des jeunes, tout en apportant des revenus à l'institution. Ces différentes initiatives répondent à plusieurs objectifs : renforcer l'insertion

des fidèles dans la communauté, mais également leur fournir une assistance sociale et apporter des solutions à leurs difficultés, ainsi que poursuivre un travail d'évangélisation à destination des populations non converties.

Le dernier élément de ce processus de socialisation et d'intégration réside dans l'existence de liens de solidarité et de formes d'entraide entre les convertis. Des relations interpersonnelles se nouent dans ces enceintes religieuses. Certains adeptes insistent sur cette dimension : « *Y a la solidarité, nous nous aidons. Si un frère cherche un capital, tu peux aider, lui donner 2000, 5000, selon sa capacité* » indique Simon, l'ancien de la paroisse de l'EPB d'Agla. Eugène, l'un des fidèles les plus actifs de cette assemblée confirme : « *lorsque je vois que tel est nécessiteux, il est malade ou il a une difficulté, on se rend chez lui, en cas de maladie, ou s'il n'a pas d'argent, on se cotise pour l'aider* ». Justine constate que « *quand quelqu'un a des problèmes, il y a toujours des gens pour l'aider. On aide à travers la prière et par tout autre moyen possible* ». Thomas précise : « *nous sommes tous unis dans la même voie et quand quelqu'un a un problème, on s'entraide, on se rend visite les uns aux autres* ». Oscar se souvient précisément : « *j'étais malade, j'ai vu comment les gens défilaient pour me voir à la maison, me parler, me réconforter. Ils m'amènent des présents, alors que j'étais dans l'Église depuis pas très longtemps (…). Moi aussi, je suis obligé de le faire aujourd'hui à d'autres personnes, je vois que c'est ce qui se fait dans l'Église. Quand tu es malade, on fait une délégation, on prie pour toi, on demande l'ordonnance pour t'acheter les médicaments* ».

Le discours est à peu près le même chez des membres de la MIERS. Samuel admet que son activité professionnelle lui laisse peu de temps pour participer aux activités et discuter avec les autres personnes, mais « *quand je reconnais quelqu'un sur mon chemin, je le prends sur ma moto* ». Constance est plus précise : « *si ton prochain a besoin de quelque chose, tu peux lui venir en aide. Tu as un problème très grave, tu annonces ça aux devanciers, s'ils ont quelque chose à faire, ils le font. Ils donnent des conseils, on prie le Seigneur, on intercède pour la personne* ».

Il semble que cet aspect soit moins mis en avant à l'ESDC. C'est au niveau des groupes paroissiaux (chaque fidèle étant d'emblée placé dans un de ces groupes), que les fidèles peuvent faire part de difficultés particulières. Les responsables de ces groupes pouvant alors chercher une solution. Guy évoque cependant l'existence d'une sorte de tontine entre adeptes : « *à la sortie de l'église, on se retrouve rapidement, chacun dit son problème, j'ai besoin de telle somme pour faire telle chose. Entre fidèles, on cotise, on se regroupe. On sent que dans cette Église, nous nous aidons* ».

Ces formes de proximité entre fidèles, essentielles dans un processus de communalisation, peuvent, parfois, s'apparenter à des mécanismes de surveillance, même s'ils s'opèrent à l'insu des adeptes. C'est le cas lorsque l'absence d'un fidèle est constatée à un culte. « *Dès que quelqu'un est absent, on lui rend visite, dès que l'absence se fait remarquer, nous faisons déjà un programme pour aller entreprendre une démarche à l'égard de cet absent* », explique Justine. Thomas confirme : « *dès l'instant où on vient au culte et on ne retrouve plus quelqu'un dans l'assemblée, alors on court après lui pour savoir ce qui se passe à son niveau, pourquoi il n'est pas là* ». On est ici pas très loin de procédures de contrôle, Michel évoquant même l'existence d'un « *comité de suivi* », chargé de « *veiller sur les fidèles qui ne sont pas venus au culte (…) pour être toujours présent avec eux* »[7].

4) Des procédures de « disciplinarisation » et de contrôle social

Le recours à des pratiques de contrôle et l'imposition de normes sont des moyens de renforcer la cohésion du groupe. Ces nouvelles communautés sont en effet aussi des lieux de surveillance, d'obéissance et de disciplinarisation.

La surveillance se manifeste explicitement lors des cultes, puisque, souvent, des personnes sont spécifiquement chargées de cette tâche : un certain ordre doit régner lors des célébrations, les déplacements sont limités. L'habillement, l'attention, le respect des consignes délivrées par les officiants (se lever, fermer les yeux…) sont contrôlés, et les contrevenants rappelés à l'ordre. La disciplinarisation repose aussi sur une stricte séparation entre les femmes et les hommes lors des cultes : à l'EPB, ces derniers se trouvent à droite face à l'autel, alors qu'à l'ESDC, ils se positionnent à gauche. La dîme constitue aussi un moyen d'exercer une forme de contrôle sur les fidèles, en particulier, lorsque, comme à l'ESDC, un système perfectionné est établi pour surveiller les rentrées monétaires. L'obtention d'un rendez-vous avec l'Apôtre docteur est conditionnée à la possession de la carte de dîme et l'acquisition d'une fiche de consultation.

L'obéissance des fidèles se doit d'être absolue : le respect des autorités ecclésiales et la soumission à la hiérarchie de l'Église sont communs à tous les mouvements, même si ceux-ci peuvent fonctionner selon des degrés divers de centralisation et des modalités plus ou moins autoritaires, comme on le verra plus tard.

---

[7] A l'inverse, Léon était déçu par le laxisme de la MIERS à ce propos : « *La MIERS a quelque chose qui m'étonne un peu. Tu y vas, tu es régulier, quand tu manques, on ne va pas aller chez toi pour savoir pourquoi tu n'es pas arrivé. Je trouve ça un peu gauche. Quelqu'un qui vient à chaque fois, s'il a manqué, on doit aller savoir pourquoi il n'est pas venu* ».

Ces groupes se consolident par le partage et l'imposition de normes spécifiques, le respect d'interdits particuliers, un encadrement moral strict. Des interdits sont énoncés par les pasteurs qui trouvent leur justification dans une lecture particulière de la Bible. L'ESDC bannit la consommation de viande de porc, « *une viande que Dieu a beaucoup haïe* » car « *le porc s'est mis déjà en pacte avec les esprits impurs* »[8]. L'utilisation du sang d'animal dans la cuisine[9] ou l'absorption d'alcool sont également prohibées. Les femmes ne sont pas autorisées à tresser leurs cheveux, à mettre des mèches, à porter des boucles d'oreille. Elles doivent cacher leurs cheveux avec un voile, non seulement dans les lieux de culte, mais aussi dans l'espace domestique. Pourtant Patrice estime que « *l'Église n'est pas trop compliquée, ils ont des lois qu'il faut suivre. On va vous demander de suivre exactement ce que la Bible dit, faut pas mentir, pas voler, il ne faut pas chercher de femmes, se marier avant d'avoir des rapports sexuels* ». Les observances apparaissent plus souples au niveau de l'EPB, même si des interdictions sont à respecter. « *Il y a tellement de choses défendues, est-ce que je peux tout dire ?* » reconnaît Thomas.

La situation est différente pour la MIERS, son caractère interdenominationnel et sa volonté de rester ouverte aux fidèles des différentes Églises l'empêchant d'émettre des prescriptions trop strictes. Sophie explique parfaitement cette situation : « *Parfois, j'entends d'autres Églises qui disent que nécessairement la femme ne doit pas porter de boucles d'oreilles. La MIERS nous a dit que, selon la parole de Dieu, cela n'est pas nécessaire. Parfois, les Églises établissent leur doctrine. Les Églises peuvent dire de ne pas porter de boucles d'oreilles, mais si toi tu en portes, tu n'es pas en cause. A la MIERS, si tu portes ou pas, tu peux venir, on va prier ensemble. La MIERS n'a pas une doctrine, mais les Églises en ont. Si tu ne fais pas ce que l'Église dit, on peut dire que tu n'as pas reçu Jésus-Christ, mais, si tu confesses le Seigneur comme ton sauveur, la MIERS peut collaborer avec toi* ».

La volonté de discipliner les corps et les esprits est manifeste dans le contrôle des relations homme/femme et la question du mariage. A l'EPB, si un fidèle manifeste un certain intérêt pour une adepte, il ne doit pas l'aborder directement, mais en parler à un ancien ou au pasteur, qui fera l'intermédiaire. Et puis, comme le dit l'ancien Simon, « *quand ils acceptent, ils ne vont pas commencer à faire n'importe quoi. Ils vont commencer à prier* ». Cette discipline interdit théoriquement d'aller nouer des relations amoureuses avec des personnes

[8] « La foi sans œuvre est morte répond l'Apôtre Abiodun », *La Sagesse*, n° 4, 1996, p. 3.

[9] Cette insistance sur la viande de porc renvoie, au-delà des justifications bibliques, à tout un imaginaire sorcellaire local et contemporain, cet animal étant fortement associé aux représentations occultes. De même, la référence à l'utilisation du sang animal dans la cuisine fait particulièrement sens, en écho à un plat traditionnel, également à base de porc, très répandu dans le sud du pays, dans lequel la sauce *Kpêtê* est préparée à partir de sang.

étrangères à la communauté chrétienne. « *On enseigne de ne pas aller chercher ailleurs, dans le monde. Tu peux aller chercher dans une autre Église, mais il faut connaître bien. Tu ne connais pas la vie que celle là mène là-bas. Aller dans le monde, c'est très grave, c'est risquer d'abandonner le Seigneur Jésus* ». Oscar, alors qu'il commençait à nouer une relation avec une adepte a eu le sentiment d'être épié : « *J'ai remarqué qu'on te surveille sans que tu le saches. Ils ont dit quand y a de ces actes, ça peut avoir des répercussions sur toute l'Assemblée, c'est pour ça qu'on essaye de tout faire pour éviter ces choses (…). Y a une sorte de surveillance stricte, quand on constate que tel garçon a des rapports avec une fille, on commence par t'espionner, on te rend visite à l'improviste pour voir si la fille est arrivée chez toi* ».

Un système de sanction existe au niveau de l'EPB. La constitution dresse une liste d'« *offenses* », pour lesquelles les auteurs peuvent être punis : « *Fréquentation des lieux contestables ; chute évidente dans le péché ; attachement ou propagation de fausses doctrines ; auteur de divorce ; prise de plus d'une femme ; une sœur qui épouse un homme marié* »[10]. Les contrevenants peuvent être suspendus des activités de l'Église, et ne plus être autorisés à participer au Repas du Seigneur, ni à prêcher ou témoigner. Les officiers (anciens, diacres...) peuvent être révoqués de leurs fonctions voire, comme pour les membres, excommuniés et obligés de quitter l'Église. Eugène précise comment les choses se passent dans une assemblée: « *lorsque quelqu'un enfreint aux lois, on lui dit que ce qu'il a fait est mauvais. Quand il récidive, on le lui répète. Quand il s'entête, on l'exclue, il est relégué au fond de l'église et n'a aucun rôle au sein de l'Assemblée. Il reste là. Il doit observer strictement ce qu'on lui impose et être fréquent à l'église. Au bout d'un certain temps, il s'est corrigé, on l'accueil à nouveau, on l'intègre à nouveau. On lui demande ne plus enfreindre aux lois* ». La disciplinarisation passe par une sorte de mise en quarantaine des individus, relégués au fond de l'assemblée, interdits de chants et de prières. Dans la récente et petite paroisse d'Agla, « *quand quelqu'un commet une faute, la communauté l'appelle et lui dit qu'elle est au courant de tel acte qu'il a commis. On lui met la puce à l'oreille. Spontanément, la personne se corrige* ».

5) Différenciation et stigmatisation

Si le processus de construction communautaire passe par des procédures diverses d'intégration des fidèles et conduit au partage d'emblèmes identitaires, il importe aussi pour

[10] Article 13 de la constitution de l'EPB.

le groupe de bâtir une frontière symbolique avec l'extérieur, à la fois à travers des pratiques et des discours de dénigrement, de stigmatisation et de différenciation[11].

La fabrication d'ennemis rejoint la recherche de responsables des difficultés rencontrées par les individus. Des ennemis sont construits, stigmatisés, diabolisés : la sorcellerie, les cultes traditionnels, et, de plus en plus, les loges et les groupes mystiques, sont autant d'incarnations du mal, de figures récurrentes du diable. Ces représentations, avancées par les pasteurs dans leurs sermons, leurs écrits, leurs discours, sont intériorisées par les fidèles. Eugène estime, par exemple, que « *lors de veillées de prière, nous retrouvons une certaine force, une force pour affronter l'ennemi, pour vaincre l'ennemi, le diable. Il peut t'affaiblir, il peut te faire emprunter des chemins que tu ne veux pas emprunter. A travers la prière, l'Esprit de Dieu t'accompagne, c'est un moyen de se protéger* ». La figure du diable est aussi présente dans les propos de Rémy : « *Tu ne connais pas le trou que l'ennemi a déjà creusé sur cette voie pour toi. Peut-être que tu allais tomber dans ce trou facilement. C'est pourquoi moi, comme je sais que je n'ai pas de gri-gri, aucun autre pouvoir en dehors de Jésus-Christ, je dois prier (…). L'ennemi pour moi, c'est le diable, le Satan, Lucifer : tu ne sais pas ce que l'ennemi a programmé sur ta voie, il faut beaucoup se méfier* ». Lucie préfère évoquer les mauvais esprits, mais, là aussi, la définition de l'ennemi reste peu claire : « *les mauvais esprits peuvent venir te créer des problèmes, même si tu ne le souhaites pas. Les mauvais esprits, c'est le satanique, c'est faire du mal à ton prochain. Les trucs comme ça, ce n'est pas bon. Il ne faut pas qu'un mauvais esprit ouvre les yeux sur moi, je ne veux pas* ».

Les pasteurs ont moins de difficultés à nommer ces « *ennemis* », qui appartiennent, à la sorcellerie et à d'autres univers religieux, souvent traditionnels. Cette présence de forces et d'esprits mauvais peut déboucher sur un fort sentiment de persécution. La stigmatisation et la diabolisation de ces acteurs permet de construire une frontière forte, bien que symbolique, entre eux et le groupe. La volonté de différenciation contribue à renforcer cette séparation.

L'élaboration d'interdits à respecter par les fidèles et la volonté de voir ceux-ci adopter de nouveaux comportements participent de cette recherche de distinction. Ces processus, évoqués précédemment, sont en effet à la fois à usage interne et externe : ils permettent à la communauté de renforcer son unité, mais aussi de se construire en opposition à d'autres groupes.

[11] Comme le rappelle Bertrand Badie, « *l'existence sociale d'une identité suppose aussi qu'elle se distingue des autres identités. Plus une identité s'affirme, plus elle incite les individus qu'elle mobilise à marquer leur différence* ». B. Badie, *Culture et politique*, op. cit., p. 155.

Ces procédures de distinction visent d'abord à affirmer une coupure avec le reste de la société, selon le principe suivant lequel « *nous ne sommes pas de ce monde* », ce dernier représentant, comme l'explique Simon, « *ceux qui ne sont pas convertis, ceux qui ne se sont pas donnés au Seigneur Jésus. Il y a une séparation, la Bible l'a dit. Nous sommes dans le monde, nous vivons dans le monde, nous sommes en contact avec ceux qui ne sont pas convertis. Tu peux avoir des connaissances dans le monde, mais des amis dans le monde, vraiment…* ». Si cette séparation est plus forte avec les autres systèmes de croyance, on peut observer aussi des stratégies de différenciation de certaines Églises, à l'intérieur même de la sphère évangélique. L'ESDC cherche ainsi à marquer sa distinction, en s'en prenant aux autres Églises qui ne prêcheraient pas intégralement la Bible, délivreraient de faux enseignements ou auraient des pratiques contraires au message chrétien[12]. Par exemple, le fait pour les femmes de ne pas se couvrir la tête ou de pouvoir porter des boucles d'oreille dans les lieux de culte est vivement critiqué, et les mouvements qui acceptent ces pratiques rejetés. Le refus de nouer des contacts avec d'autres organisations chrétiennes et de participer à des initiatives communes confirme cette posture indépendante. En fait, dans un contexte de forte concurrence, tous les acteurs chrétiens vont chercher à se différencier, y compris par des éléments doctrinaux ou rituels : la communion est prise une fois par mois à l'EPB, mais seulement une fois par an à l'occasion de Pâques à l'ESDC.

Pourtant, ces groupes ne sont, en général, pas vraiment engagés dans des logiques sectaires de fermeture et de repli. Au contraire, les Églises sont des lieux ouverts, des manifestations se déroulent en plein air ou dans des espaces collectifs, l'objectif est d'être vu et entendu du plus grand nombre, de témoigner et de convertir le maximum de personnes.

6) La spécificité de ces communautés

Ces différents éléments contribuent à renforcer l'intégration des individus dans ces groupes et la structuration de nouvelles communautés. Des réponses et des soutiens de nature psychologique, symbolique, affective ou émotionnelle sont apportés aux convertis. La

[12] Lors d'une séance de délivrance d'une jeune femme, J. Abiodun explique que « *les autres Églises ont peur. Quand nous demandons à Dieu quelque chose, il nous le donne. C'est pour ça que les autres sont en train de saboter. Ceux qui sont en soutane ne peuvent pas insulter les sorciers* ». Dans cette dernière phrase, ce sont les adeptes des Églises prophétiques qui sont visés. Culte de l'ESDC, Paroisse de Suru-Léré II, Cotonou, 25 septembre 1997.

participation aux activités religieuses, l'intégration dans des réseaux de sociabilité, l'adoption de nouveaux comportements, permettent le renforcement de dynamiques de fidélisation[13].

Ces communautés qui naissent de la rencontre entre des trajectoires individuelles multiples et des stratégies d'organisations religieuses, se construisent dans l'urgence et l'incertitude. Elles revêtent des caractéristiques particulières, qui ont déjà pu être abordées, mais qu'il convient ici de synthétiser. Quels sont les éléments qui contribuent à la spécificité de ces groupes ?

- Des communautés locales et transnationales

Ces groupes sont à la fois localisés, territorialisés, tout en possédant une forte dimension transnationale. Les fidèles sont d'abord rattachés à ces communautés de base où les activités régulières (cultes, veillées de prière, études bibliques…) se déroulent. Mais ces communautés ont un double ancrage, elles sont aussi transnationales, par la circulation au-delà des frontières de prédicateurs, de ressources financières et matérielles, d'idées et de représentations… Le fidèle se trouve donc à la fois inscrit dans une communauté territorialisée, dont il espère retirer des bienfaits et des bénéfices concrets, matériels, immédiats – on retrouve ici la forte dimension opératoire et consommatoire - et membre d'une plus vaste communauté, dont il pressent plus ou moins les contours et l'importance, partageant avec d'autres individus, qui ne sont pas uniquement les membres de son Église, l'espoir de participer à l'avènement du royaume de Dieu[14]. Un nouveau territoire, immatériel, symbolique se construit pour ces hommes et ces femmes[15].

- Des communautés imaginées

Ces groupes s'apparentent en effet à des communautés imaginées puisque, pour reprendre la définition de Benedict Anderson[16], un fidèle ne pourra jamais entrer en contact

---

[13] D'autant plus que, comme le note justement Françoise Lautman, « *pour le croyant, "croire" s'exprime autant, sinon plus, par des affects ou des pratiques que par des mots : "croire" c'est prier (c'est-à-dire communiquer au-delà du tangible), c'est s'interdire (des actes ou des choses défendus ou sacrés), c'est faire (des choses qu'on croit devoir ou qu'on croit efficace), c'est craindre, c'est désirer…* ». F. Lautman, « Des formes sensibles de la religion », *Archives de Sciences sociales des Religions*, art. cit., p. 5.

[14] Autrement dit, un ancrage dans le territoire et dans du « *local* », dans l'acception d'A. Appadurai. Pour lui, le local ne se définit plus par référence au territoire, il y a du local déterritorialisé, « *l'implantation d'individus dans un site déterminé ne se confond pas avec leur "localité" entendue comme relation d'appartenance à un groupe dont les membres vivent dans un ou des pays différents* » écrit Marc Abelès dans sa préface à l'ouvrage. A. Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, op. cit., p. 21.

[15] J. F Vincent, D. Dory et R. Verdier, dir., *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, 1995.

[16] Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalism*e, Paris, La Découverte, 1996 (traduction de *Imagined Communities*, London, Verso, 1983). Evoquant la nation, l'auteur écrit que « *même les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens : jamais ils ne les croiseront ni n'entendront parler d'eux, bien que dans l'esprit de chacun vive l'image de leur communion* » (p. 19). « *Elle est imaginée comme une communauté parce que, indépendamment*

directement et simultanément avec tous les autres fidèles composant cette communauté, que celle-ci renvoie à une Église particulière ayant de très nombreux fidèles, comme l'EPB (et qui plus est la COP) ou, plus encore, à la communauté universelle des croyants. Nous avons à faire à des « *communautés religieuses de l'imagination* »[17], construite autour de significations partagées. De même que le capitalisme et l'imprimerie avaient permis une forme de communauté imaginée, les nouvelles technologies de l'information et de la communication et la mondialisation permettent de nouvelles communautés. L'insistance sur cette dimension imaginaire est renforcée par Arjun Appadurai pour qui l'imagination devient une force nouvelle à l'époque de la globalisation[18].

- Des communautés émotionnelles

C'est à propos des mutations du christianisme occidental et des « *productions religieuses de la modernité* », que Danièle Hervieu-Léger, reprenant une expression utilisée par Max Weber, parle de « *religions de communautés émotionnelles* », caractérisées par « *[la] valorisation de l'adhésion, [le] primat de l'expérience individuelle sur la référence à la tradition, [la] subjectivation des croyances, [la] fluidité des engagements communautaires* »[19]. L'auteur insiste particulièrement sur certains éléments, comme l'adhésion personnalisée au groupe. Ces nouvelles communautés correspondent bien à « *des religions de groupes de volontaires* », dans lesquelles on entre en vertu d'un choix explicite, selon une démarche personnelle. La fameuse expression des évangéliques selon laquelle « *on ne naît pas chrétien, on le devient* », le refus de baptiser les enfants et les récits de parcours recueillis auprès des convertis confirment cette dimension. La création d'un lien très fort entre la communauté et ses membres, qui est un autre élément constitutif de ces communautés émotionnelles, caractérise ces groupes, à travers l'insertion dans des dispositifs symboliques et cultuels ou l'intégration dans des réseaux internes. Enfin, « *l'intensité affective et physique des relations entre les membres* » au cours de la prière s'observe, même si les comportements semblent individualisés, « *l'engagement du corps dans la prière* » ne fait aucun doute, ni « *la dimension expressive de la vie communautaire* ». Les louanges, les prières à hautes voix, les phénomènes de glossolalie, l'effusion de l'Esprit participent d'une atmosphère émotionnelle

---

des inégalités et de l'exploitation qui peuvent y régner, la nation est toujours conçue comme une camaraderie profonde, horizontale » (p. 20).

[17] Ibid., p. 65.

[18] Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, op. cit.

[19] Danièle Hervieu-Léger (avec Françoise Champion), *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, p. 357. Sur la dimension émotionnelle, dans différentes expressions religieuses, voir aussi Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger, éds., *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990, 253 p. Et sur les communautés émotionnelles, Michel Maffesoli, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

intense, qui « prend » littéralement le corps et l'esprit. André Corten parle d'une « *insurrection émotionnelle* » à caractère religieux, le pentecôtisme amenant « *les pauvres eux-mêmes, ces pauvres écrasés par la douleur, dans un grand mouvement de jubilation, d'enthousiasme, d'allégresse divine* »[20].

- Des communautés affectives.

Chacune de ces communautés peut-elle être qualifiée d'affective, c'est-à-dire constituer, selon la jolie expression d'Arjun Appadurai, un « *groupe d'individus qui se met à partager ses rêves et ses sentiments* »[21] ? Certainement, pour insister sur le fait que l'appartenance à une telle communauté ne s'inscrit pas uniquement, pour l'individu, dans une stratégie de survie, mais repose aussi sur un acte volontaire et est également tournée vers un futur imaginé. Il convient cependant de ne pas oublier la part de contrôle social et de disciplinarisation, voire de logique totalisante, qui anime, à des degrés très variables, les différentes Églises. En tout cas, cette approche apparaît plus pertinente qu'une présentation de ces groupes comme de simples refuges ou des « *paradis communautaires* »[22]. Il ne faut pas négliger les dynamiques individuelles qui sont ici en jeu, en enfermant les fidèles dans leur communauté, comme s'ils étaient inévitablement et totalement « prisonniers » de leur affiliation religieuse. Or, rien n'est moins sûr, bien au contraire, comme je vais essayer de le montrer dans la section suivante.

Section 2 - Communautés fragiles, identités collectives incertaines

La capacité des nouvelles Églises chrétiennes à fonctionner effectivement comme des communautés fortes et solides, à réussir dans ce travail de construction identitaire, doit en effet être questionnée. Deux éléments contribuent à relativiser fortement cette vision. D'une part, ces communautés se révèlent fragiles, leur pérennité est souvent problématique, certaines disparaissent, ne parvenant pas à capter puis à fidéliser suffisamment de convertis, ni à s'institutionnaliser en tant que structure organisée. D'autre part, même dans le cas où les communautés sont parvenues à se solidifier, il est difficile de voir émerger en leur sein des identités collectives, du fait de l'autonomie croissante des individus et de la pluralité de leurs appartenances identitaires.

[20] André Corten, *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, op. cit., p. 48.
[21] Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, op. cit., p. 35.
[22] Manuel Castells, *Le pouvoir de l'identité. L'ère de l'information tome 2*, op. cit.

1) La construction inachevée de communautés

Ces communautés, à l'image du contexte d'urgence et d'incertitude dans lequel elles se développent, restent fragiles, à la fois parce que beaucoup sont affaiblies, victimes de conflits internes tandis que d'autres sont amenées à disparaître brutalement, mais aussi du fait de la forte mobilité religieuse des individus et, donc, de la fluidité de leurs affiliations.

- La fragilité de ces mouvements : échecs, scissions et abandons

Nombreux sont les mouvements chrétiens à ne pas parvenir à se consolider, et donc à voir tenue en échec leur prétention à bâtir des communautés. Plusieurs cas de figure se rencontrent, qui tous questionnent la pérennité de ces groupes et leur capacité à se poser en référent identitaire : soit que l'Église ne parvienne jamais réellement à capter une masse critique suffisante de fidèles lui permettant de poursuivre son travail ; soit que, au contraire, son succès exacerbe les rivalités internes et provoque des scissions, qui l'affaiblissent ; soit, enfin, que, en dépit du succès rencontré par le mouvement, celui-ci soit contraint de cesser brutalement et totalement ses activités, abandonnant ainsi de nombreux fidèles.

Le succès marquant de certaines Églises ne doit d'abord pas masquer les échecs auxquels sont confrontés de multiples acteurs de la mouvance évangélique. L'étude du projet ARCEB, citée précédemment, montre que la majorité des dénominations chrétiennes ne possède qu'une seule assemblée au Bénin. Celles disposant d'une large implantation, avec des dizaines, voire des centaines, de lieux de culte, constituent une minorité d'une dizaine ou d'une vingtaine de « grosses » Églises. De fait, certaines manquent de dynamisme et ont de réelles difficultés à toucher, puis conserver, une masse suffisante de fidèles. C'est le cas de l'assemblée de Cotonou de l'Église évangélique Vie nouvelle. Ce mouvement dispose également d'une vingtaine d'implantations en milieu rural, souvent d'anciennes antennes de l'URHC, dont les fondateur étaient membres. Inaugurée en 1996, la paroisse de Cotonou se compose d'un bâtiment moderne en dur et à étages, partiellement achevé, situé dans le quartier Sikécodji, à proximité du domicile du co-fondateur et président de l'Église.

Bien que l'un des responsables estime pouvoir compter sur 200 fidèles dans le quartier, il n'y a pas grand monde, à peine quelques dizaines de personnes, pour assister au culte d'un dimanche ordinaire[23]. Le nombre de places inoccupées donne même l'impression

[23] Culte du dimanche à l'EEVN, Paroisse de Sikecodji, Cotonou, 19 octobre 1997.

d'une assemblée largement vide. Les officiants, deux pasteurs ex-zaïrois, vont, durant la cérémonie, insister sur cette situation. « *Les retards et les absences ne sont pas une bonne chose. En semaine, il n'y a pratiquement personne. Je vous invite à revoir cette position* ». Puis, évoquant la prière d'intercession du lundi soir, « *cette prière, c'est pour vous. Il faut des hommes de Dieu pour vous aider. Ils sont là, mais vous ne venez pas !* ». Même récriminations, en ce qui concerne les séances d'études bibliques, « *sinon, vous ne pouvez pas grandir dans la foi* ». Les promoteurs de l'EEVN avancent certaines hypothèses pour rendre compte de cette situation, comme le caractère récent de l'Église et une certaine saturation du « marché » : « *c'est une Église nouvelle, les gens dans le quartier sont déjà dans une Église. C'est difficile de les faire quitter leur Église, de trouver des fidèles* », sans oublier que « *les gens sont beaucoup concentrés dans les activités journalières, qui leur permettent d'avoir leur pain (…). Mais, avec le temps, ça va aller…* ». On peut avancer d'autres explications car la nouveauté peut, dans certains cas, être plutôt un argument favorable à la croissance des activités d'une Église, y compris dans un univers compétitif : le manque de charisme, le refus des expressions trop pentecôtistes, l'inexistence de grandes manifestations ouvertes, en plein air… De fait, ce qui caractérise le culte du dimanche, d'une durée toute raisonnable (deux heures), c'est le peu d'enthousiasme, le calme général et la limitation des séquences émotionnelles. Alors, pour changer la situation, il faut « *organiser des activités qui essaient d'appeler la présence de chacun dans l'Église* », comme le réveil spirituel (trois jours de prières et de présence dans la paroisse, la dernière semaine de chaque mois), une campagne d'évangélisation à l'occasion du premier anniversaire de l'Église, des croisades…

Un tel exemple est loin d'être unique. Si l'EEVN peut compter sur son réseau de paroisses locales et la position sociale de son fondateur (un inspecteur des impôts), pour remédier à cette situation, d'autres structures disposent de beaucoup moins de ressources et parviennent, difficilement, en marge de communautés qui drainent, elles, des milliers de fidèles, à agréger quelques dizaines de convertis.

Les conflits internes à certains mouvements, et les scissions qu'ils provoquent, constituent un second motif de fragilité des communautés. Ils peuvent, cette fois, surgir au sein d'Églises ayant une bonne implantation, autour de questions financières, de problèmes de leadership et de rivalités personnelles entre pasteurs, de relations avec une Église-mère étrangère, de conflits liés aux conditions d'affectation et de promotion des pasteurs, etc… De nouveaux groupes naissent alors par scissiparité, affaiblissant le noyau originel, entraînant parfois sa disparition. On a vu que, tout au long de son histoire, l'EPB avait été confrontée à

ce genre de problèmes. Les crises successives des milieux des années 1970 puis 1980 ont porté un rude coup à l'Église, en particulier à son implantation cotonoise, réduisant pratiquement à néant les efforts de structuration dans cette cité. De nombreux fidèles avaient alors suivi les membres et les pasteurs, partis créer des Églises pentecôtistes concurrentes. L'existence d'une importante base rurale, en particulier dans le Mono, restée loyaliste et le soutien du siège de la COP au Ghana, ont permis à l'EPB de surmonter ces scissions et de conserver, finalement, un poids plus important que celui des structures dissidentes.

Parfois, le conflit ne débouche pas sur l'émergence d'une Église rivale, mais affaiblit tout de même quelque peu la structure mère. Les multiples accusations proférées en mars 1998, par l'évangéliste Théophile vis-à-vis de l'Apôtre docteur Abiodun *(« corruption, détournements de fonds et tentatives de viol* »), alors qu'il était jusque là son principal adjoint et son homme de confiance à la paroisse Suru-Léré II de l'ESDC, son départ de l'Église, sa saisine de l'appareil judiciaire pour arbitrer le problème, n'ont pas entraîné un éclatement de la communauté. Des défections se sont produites mais, peut-être parce que Théophile n'a pas initié immédiatement une nouvelle Église, les fidèles sont très majoritairement restés au sein de l'ESDC, autour de la figure autrement plus charismatique d'Abiodun. La prédiction amusée que Michel m'a fait, pendant ces événements (« *j'étais là quand l'Église est arrivée, je suis là quand elle va partir !* ») ne s'est pas réalisée.

La dimension interdénominationnelle, et donc plus ouverte, de la MIERS la met quelque peu à l'abris de ces risques d'éclatement et d'affaiblissement par scissiparité. L'emprise communautaire y est moins forte, ses membres étant d'abord adeptes de diverses Églises. S'il n'y a jamais eu de phénomènes de scission, l'un des pasteurs animateurs du mouvement, Josué Ahounou, a cependant, après avoir quitté la Mission, créé sa propre structure, l'Église biblique du Saint-Esprit (EBSE), en s'appuyant sur son activité au sein de la MIERS, et en drainant un nombre important de ses membres. Ceux-ci ont continué de participer aux séances de la Mission, mais en s'investissant beaucoup moins qu'auparavant, privilégiant les activités de leur nouvelle Église. Ce désinvestissement d'une partie des personnes a pénalisé matériellement et financièrement la MIERS.

Pour ces trois mouvements, comme pour l'ensemble des acteurs de la sphère évangélique, la prétention communautaire est sans cesse soumise à des risques, souvent réels, de dissidence et d'éclatement, qui pénalisent le travail de ces groupes et leur processus d'institutionnalisation.

Enfin, il faut évoquer la situation la plus extrême qui témoigne de la fragilité de ces structures, c'est-à-dire la disparition brutale d'un leader, entraînant la désintégration totale d'une communauté. Le cas de l'évangéliste camerounais Martin Tsala Essomba et du mouvement qu'il a initié à Cotonou est certainement le plus spectaculaire. C'est en effet l'un des personnages qui a le plus marqué le paysage pentecôtiste dans la seconde moitié des années 1990. Son succès a été aussi rapide que sa chute a été brutale par la suite. Lors de mes entretiens, son rôle était parfois évoqué, son nom revenait quelque fois, cité spontanément par les chrétiens que j'interrogeais. Mais, sa disparition de la sphère religieuse, après un passage par le commissariat de Cotonou, a aussi entraîné une sorte d'occultation dans la mémoire chrétienne « officielle », celle des leaders d'Églises et des responsables qui l'avaient pourtant aidé à s'implanter quelques années auparavant.

M. Tsala Essomba est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Va, et raconte ce que j'ai fait pour toi !*[24] dans lequel il témoigne du parcours qui l'a conduit à devenir un serviteur de Dieu. Après avoir été victime des œuvres des sorciers - toute sa famille aurait été décimée - il fit, pour se venger, son entrée dans le Royaume des ténèbres, avant d'en être délivré et de se convertir. Il se présente ainsi comme un ancien grand sataniste, « *le responsable de toute l'Afrique pour Satan* », ayant occupé « *des fonctions importantes dans le royaume de Lucifer* » et se donne comme objectif de « *dévoiler au grand jour les œuvres de Satan* ». Emmené au ciel, il prétend en être revenu avec un « *message clair de Jésus-Christ aux Églises de la fin des temps* ». Les différentes séquences de l'ouvrage montrent le peu d'originalité de son récit, très semblable à toute une littérature de témoignage, provenant souvent d'Afrique centrale[25].

M. Tsala Essomba, vite surnommé « *Frère Martin* », arrive au Bénin en avril 1995. Il est alors âgé de 38 ans et anime une campagne de témoignage et d'évangélisation, préparée par un comité d'organisation dénommé Action commune d'évangélisation et de réveil (ACER). Après avoir rempli pendant une semaine fin avril le Ciné Vog, il récidive durant trois jours en mai au Hall des Arts. Il bénéficie alors du soutien d'une partie de la communauté évangélique locale, qui lui fournit son assistance pour l'organisation de ces premières séances. *L'Agneau*, le journal de la MIERS, met sa photo en couverture et retranscrit des passages de son ouvrage. Le CEPEB le soutient également et des pasteurs d'Églises évangéliques l'entourent lors de ces manifestations. Ces premières sorties au Bénin

[24] M. Tsala Essomba, *Va, et raconte ce que j'ai fait pour toi ! Comment Jésus-Christ m'a arraché à ma double vie d'homme-démon*, Codognan, Editions Parole de Vie, 1993, 203 p.
[25] L'ouvrage est publié chez le même éditeur que la version française du très célèbre *Délivré des puissances des ténèbres* du Nigérian Emmanuel Eni, ainsi que des témoignages recueillis par A. Kapena Cibwawa.

rencontrent un grand succès qui le pousse à revenir rapidement dans le pays, en février 1996, pour deux mois de campagne d'évangélisation, puis à s'y installer, le CEPEB lui adjoint même un pasteur. Il crée alors son propre mouvement, le Bureau international d'évangélisation (BIE), puis, plus tard, l'Église évangélique missionnaire internationale du Bénin (EEMIB) et s'installe alors dans des locaux du Palais des sports, où une foule nombreuse, conquise par son charisme, se rend chaque soir. Il effectue aussi des croisades à l'intérieur du pays, comme à Parakou, en septembre 1996.

Les ennuis ne vont cependant pas tarder à se manifester. Son caractère autoritaire et sa virulence à l'encontre de ceux qui ne partagent pas sa façon de procéder, vont être critiqués ouvertement. Il sera aussi mis en cause pour des problèmes de gestion, en particulier autour du règlement des loyers des locaux occupés au Stade de l'Amitié. Plusieurs plaintes sont déposées par des fidèles et d'autres groupes auprès du ministère de l'Intérieur. Celui-ci ignore alors l'existence de M. Tsala qui n'a jamais effectué les démarches d'enregistrement de son mouvement. Il est, en compagnie de deux de ses acolytes étrangers, arrêté et gardé à vue au Commissariat central de Cotonou, durant cinq jours en mai 1997, et l'EEMIB est interdite, par le ministère de l'Intérieur, de toute activité religieuse sur l'ensemble du territoire. Ceux qui, au niveau du CEPEB, l'avaient aidé lors de son arrivée au Bénin s'en désolidarisent. Un interlocuteur me dira, quelques mois après les faits, qu'« *ils ont eu quelques problèmes* », que « *les journaux en ont parlé* », qu'« *ils sont peut-être encore là* » mais que lui « *ne sait pas grand chose* ». Saisie, la Cour constitutionnelle confirmera l'interdiction d'exercice faite à l'égard de M. Tsala Essomba et de ses compagnons, tout en estimant que leur détention était « *arbitraire et constitue une violation de la Constitution* »[26]. La déchéance de « *Frère Martin* », qui va rapidement disparaître du paysage religieux, est brutale. On apprendra par la suite qu'il n'avait ni la formation, ni le titre de pasteur. On le retrouve ensuite, avec ses fidèles au Centre de promotion de l'artisanat en juillet 1997, mais le gestionnaire du site, qui reconnaît « *avoir accueilli un pasteur qui a créé des problèmes* », résilie son contrat le 1er août « *à cause de la situation conflictuelle entre lui et certains groupes religieux* ». On signale par la suite que certains de ses adeptes se retrouvent de nouveau du côté du « *Terrain* » mais le mouvement, déjà fortement affaibli, décline inexorablement. Il disparaît même complètement du paysage religieux lorsque M. Tsala quitte le Bénin. Les centaines de

[26] Décision DC 97-058 du 8 octobre 1997. Dans le système béninois, la Cour constitutionnelle peut être saisie par de simples citoyens (voir Boubacar Issa Abdourhamane, *Les cours constitutionnelles dans le processus de démocratisation en Afrique : analyse comparative à partir des exemples du Bénin, de la Côte-d'Ivoire et du Niger*, thèse de doctorat en Droit public, Bordeaux, Université Montesquieu-Bordeaux IV, 2002, 531 p.). Il s'agissait ici de membres du Bureau provisoire de l'EEMIB. Selon l'article 18 de la constitution, une détention ne peut excéder quarante-huit heures que par la décision d'un magistrat.

personnes qui suivaient alors ses activités à Cotonou se retrouvent orphelines et obligées de se tourner vers d'autres groupes.

La déchéance du prédicateur camerounais aura donc été aussi brutale que son ascension. Ce parcours témoigne à la fois d'un contexte d'incertitude et de la fragilité des initiatives chrétiennes qui sont souvent loin de pouvoir effectivement déboucher sur des communautés structurées et durables. Mais cet exemple est emblématique, vu le nombre important de convertis que M. Tsala a réussi à convaincre et l'impact qu'il a laissé dans la mémoire de nombreux chrétiens. Si les responsables des Églises ont préféré tourner la page, le pasteur E. Zié, un ivoirien qui travaille pour la MIERS[27], évoque surtout « *une certaine jalousie* » et la concurrence d'autres « *hommes de Dieu* » pour expliquer les problèmes rencontrés par M. Tsala (« *le diable utilise les hommes pour empêcher la progression de l'Evangile* ») : « *certains disent qu'il parle mal, qu'il insulte les autres pasteurs ; d'autres disent qu'il utilise l'argent de l'Église* ». Le Pasteur Zié préfère se souvenir de la mission accomplie par M. Tsala : « *A ce que je sais, le Seigneur travaillait. Ce qui m'intéresse, c'est le travail que le Seigneur a fait à partir de cet homme. Des milliers de personnes venaient, des foules se donnaient à Jésus (…). Martin, Dieu l'a utilisé pour un certain réveil. Il y avait quand même un réveil, une flamme allumée, quelque chose qui ne laissait pas indifférent. Depuis, il n'y a pas encore eu un mouvement de cette ampleur* ».

Le manque de dynamisme des responsables religieux, les conflits internes aux Églises et les scissions qu'ils entraînent, les relations problématiques d'une structure avec l'environnement, sont ainsi autant de causes qui peuvent conduire jusqu'à la disparition, parfois brutale et définitive, d'un mouvement chrétien. Mais les individus, parce qu'ils sont engagés dans des logiques consommatoires et dans des processus de mobilité religieuse, contribuent aussi à pénaliser l'entreprise communautaire.

- La fluidité des affiliations religieuses des fidèles

Comme on l'a évoqué précédemment, la plupart des personnes entrent en contact avec ces groupes évangéliques dans le but de trouver des solutions à des problèmes concrets, à des difficultés vécues. Cet aspect est essentiel, même s'il ne s'agit pas du seul motif de conversion, et, surtout, même si la compréhension sociale de ces processus ne peut se réduire à cette seule lecture pragmatique. La rencontre avec une Église s'inscrit dans des parcours religieux parfois riches et chaotiques. Elle constitue une étape, souvent espérée comme la

[27] Entretien avec le pasteur Edgar Zié, Cotonou, 10 mars 1998.

dernière, dans des trajectoires qui ont pu mener les individus à fréquenter successivement différents mouvements, voire même à avoir recours simultanément à plusieurs options religieuses. Il est fréquent de rencontrer des convertis qui affirment avoir expérimenter des solutions traditionnelles, catholiques, initiatiques et, plus rarement, musulmanes, avant de se tourner vers des groupes évangéliques. Cette dimension consommatoire, qui passe par la recherche de solutions efficaces, contribue à générer d'importants phénomènes de mobilité religieuse. Si le succès n'apparaît pas au rendez-vous, si la conversion et la participation aux cultes ne permettent pas de solutionner les difficultés du quotidien, si des rétributions affectives ne sont pas apportées, alors la personne pourra poursuivre son parcours, à la recherche de nouvelles alternatives. De même, lorsque des difficultés inédites surgissent, elles peuvent conduire à réenvisager son affiliation religieuse. Comme le reconnaît simplement Oscar, fidèle de l'EPB : « *je suis arrivé au pentecôtisme. Je ne sais pas si demain, je trouverai autre chose. Je n'ai rien trouvé d'autre pour le moment* ».

Cette forte volatilité des appartenances religieuses relève à la fois de la nature de ces groupes et des dynamiques contemporaines à l'œuvre dans la société béninoise, en particulier en termes d'individualisation. Elle témoigne aussi de la situation de désarroi, d'incertitude et d'urgence dans laquelle se trouvent les convertis. Du fait de cette mobilité des individus, les affiliations religieuses sont caractérisées par une grande fluidité. Au sein même de la sphère chrétienne, les passages d'une communauté à une autre sont fréquents. On pourrait également qualifier ce phénomène de « *transhumance religieuse* ». Dans le vocabulaire politique béninois du Renouveau démocratique, l'expression « *transhumance politique* » désigne le comportement des élus qui modifient leur allégeance partisane ou leur positionnement dans un groupe parlementaire en cours de législature, rejoignant la majorité en échange de rétributions ou, au contraire, l'opposition, faute d'avoir obtenu les récompenses escomptées. Cette mobilité religieuse, qu'il n'est pas toujours aisée de mesurer, contribue à affaiblir la force de ces communautés et à saper le travail de construction identitaire. Le processus de fidélisation, de transformation des convertis en adeptes, conduit par les pasteurs et les responsables d'Église ne débouche pas toujours sur des résultats satisfaisants. La pérennité des communautés est sans cesse incertaine, leur institutionnalisation problématique, parce qu'il peut y régner une importante circulation de fidèles.

Pour autant, le départ d'un adepte d'une communauté n'est jamais aisé, en particulier du fait de la pression et des menaces qui peuvent alors s'exprimer. Patrice a quitté l'ESDC au bout d'environ une année, à cause des réserves qu'il avait vis-à-vis de certaines pratiques et des contradictions qu'il relevait. *A posteriori*, il estimait avoir eu dès le début ces doutes, mais

ne les avait cependant pas formulés lors de notre première rencontre quelques mois auparavant. L'attitude d'Abiodun, se prenant parfois pratiquement pour le Messie, et les interdictions faites aux femmes de porter des boucles d'oreilles ou l'obligation de voiler leurs cheveux, sont autant d'éléments qui l'ont poussé à prendre ses distances. Lorsqu'il a fait part de son intention de quitter l'Église, « *il y a eu des fidèles qui ont essayé de me dire : "Attention ! Ce que tu fais, c'est de la folie, ça va te tomber sur les doigts". Il y a eu une discussion qui a éclaté entre nous* ».

La fragilité organisationnelle de nombreux mouvements et la fluidité des affiliations religieuses des adeptes contribuent à pénaliser les processus de fidélisation et de construction communautaire. Ceux-ci ne débouchent finalement que rarement sur la formation de groupes structurés, au sein desquels les fidèles sont fortement insérés. Mais, même lorsque cela se produit, le travail d'imposition, de diffusion et de partage de référents identitaires peut s'avérer aussi problématique.

2) L'émergence incertaine d'identités collectives

Parfois, en effet, des communautés durables et solides parviennent tout de même à émerger et à se pérenniser. Pour autant, le travail de communalisation n'y est pas aisé, la formation et la diffusion d'identités collectives à l'intérieur de ces groupes chrétiens sont souvent incertaines. Les individus font preuve d'une autonomie croissante et disposent ainsi d'une marge de manœuvre personnelle, y compris dans le cadre de communautés qui peuvent cependant fonctionner sur un mode centralisé et autoritaire. La pluralité d'identités dont dispose chaque individu contribue fortement à freiner la diffusion d'identités collectives autour de ces nouvelles affiliations religieuses.

- Les individus dans les communautés chrétiennes

Les fidèles gardent d'abord une marge d'autonomie et ne sont jamais totalement absorbés par des structures qui peuvent parfois pourtant avoir une prétention totalisante. On présente souvent les membres des ces groupes évangéliques comme formant des blocs soudés, unis derrière leurs leaders religieux, or les comportements individuels ne peuvent pas se réduire à un modèle unique. Parce qu'ils viennent souvent avec un objectif précis et personnel et que leur démarche s'inscrit dans des dynamiques d'individualisation, les adeptes sont susceptibles de témoigner d'opinions et d'attitudes différenciées au sein d'une même Église.

Ainsi, même lorsqu'un individu paraît fortement inséré dans une de ces nouvelles communautés chrétiennes, il n'en est pas pour autant prisonnier, il ne lui est jamais complètement inféodé, ne serait-ce que parce qu'il continue à avoir des activités et des fréquentations « *dans le monde* », quand bien même il ne se revendique pas « *de ce monde* ». Tout le travail de tri et de sélection opéré par les fidèles ne doit pas être négligé : ils ne reprennent pas aveuglément les discours des pasteurs, tout comme ils n'adoptent pas systématiquement et uniformément les comportements valorisés dans ces Églises. Au contraire, en fonction, par exemple, de leur trajectoire passée ou de leurs autres appartenances sociales, ils vont comprendre et interpréter les messages et les recommandations des pasteurs de façon différenciée, n'en retenir que quelques éléments, ne participer qu'à certains cultes et n'adapter leur comportement parfois que de manière très marginale. On retrouve ici des comportements qui ne sont finalement pas très éloignés de la « *pratique du double standard* » analysée, dans un tout autre contexte, par Philippe Braud à propos des catholiques français. Elle concerne ceux qui « *se comportent en fait selon des normes éthiques différentes de celles qui sont officiellement professées* », ceux qui mêlent « *allégeance affichée aux principes évangéliques et, dans les faits, des comportements d'adaptation aux logiques dominantes de la société* »[28].

Certains aspects du fonctionnement de ces groupes peuvent être critiqués par des fidèles. Le contrôle exercé sur les comportements des individus, en particulier en matière de vie privée, est jugé pesant par Oscar, marié et séparé : « *Si je rencontre une femme, on ne doit pas coucher avant le mariage, on ne doit pas se fréquenter. Si on doit se voir, c'est au vu et au su de tout le monde. J'ai rejeté cette pratique quand j'avais rencontré une femme dans cette Église (…). J'ai un peu mal supporté : la femme n'a pas le droit de te rendre visite, toi tu peux pas la visiter ou il faut donner rendez-vous chez un autre de l'Église* ». Sur ce sujet, Brigitte, pourtant responsable du groupe des femmes de l'Assemblée d'Agla de l'EPB, et donc chargée des enseignements, témoigne aussi d'un certain décalage : « *On ne sait pas là où Dieu va t'amener. Dans la doctrine de l'EPB, une femme qui n'est pas encore marier, tu dois te marier dans l'EPB. La Bible n'a pas dit ça. Je peux aller me marier dans une autre Église, même à un païen qui n'a pas encore reçu Jésus comme son sauveur. Par moi, il peut le recevoir* ».

Les déceptions et les critiques peuvent aussi concerner plus directement les pasteurs. Mireille s'attendait à ce que le responsable de la MIERS à qui elle s'était confiée l'aide

[28] Philippe Braud, *« Êtes-vous catholique…? »*, op. cit., p. 31 et p. 33.

financièrement, or il n'en a rien été et sa situation n'a pu s'améliorer. Rémy, lui, après le passage d'un évangéliste ghanéen à la cellule de Kpondéhou de la Mission appelait clairement les fidèles à faire preuve de discernement à l'égard des prédications des « *hommes de Dieu* ». Il en faisait même le sujet du sketch que le groupe de théâtre qu'il anime à la MIERS présentait lors d'une célébration quelques jours après.

Même la solidarité entre les membres d'une communauté chrétienne, souvent mise en avant par ceux-ci, est vue par certains comme en partie illusoire, plus « *théorique* » que réelle. Cyprien a un regard assez critique sur l'effectivité de cette entraide : « *Dans le comportement des membres, l'amour mutuel, l'amour existe au sein de l'EPB. Quelquefois, je constate que c'est un amour verbal, théorique. Si tu as un problème, tu peux voir des frères qui vont t'aider, prier pour toi. Ils le font, mais s'aider mutuellement, si tu as un problème, Dieu va le faire. En réalité, au lieu d'aider la personne sur le plan financier, tu vas t'arranger pour… Tout ça se fait, mais pas très bien au sein de notre Église, ça pourrait être mieux fait, comme dans d'autres Églises, même dans les sectes, les gens se supportent* ». Certains, alors, préfèrent pratiquer de façon individuelle, montrant, parfois, une réelle méfiance vis-à-vis des autres adeptes. C'est le cas de Rémy : « *Moi, en dehors du groupe de théâtre, je ne collabore pas avec qui que ce soit. Je collabore avec le pasteur. Même s'ils ont reçu Jésus, il y a toujours les mauvaises habitudes cachées quelque part, les Béninois aiment critiquer. Il faut que nous nous réservions un peu, sinon, des frères, des sœurs vont te décevoir un beau jour. Dire que demain, je vais passer chez telle personne, non, je ne veux pas, non, je me contente de ce que j'ai* ».

Ces témoignages tendent à montrer que les fidèles, dont les degrés d'allégeance et de participation sont variables, ne sont pas « aveuglés », ni « prisonniers » de leur nouvelle communauté. Au sein de celle-ci, ils disposent de marges de manœuvre qui leur permettent, en fonction de leur stratégie propre, de leur personnalité, de leur parcours antérieur, de leurs besoins, de leur relation au « *monde* », mais aussi de la pluralité de leurs engagements chrétiens[29], de privilégier plutôt certains aspects, d'en négliger d'autres, voire de porter un jugement critique à l'égard de certains enseignements, du comportement des pasteurs ou de l'attitude des autres fidèles. A toutes les étapes du processus de construction communautaire, ils sont susceptibles de rester en retrait, par exemple en ne participant qu'à un minimum de cérémonies religieuses, en ne rejoignant pas les différentes structures de sociabilité mises en

[29] Par exemple Josué participe simultanément et régulièrement aux activités de la MIERS, à celles d'une Église, l'EBSE, et anime les séances du mouvement Jeunesse pour Christ dans un lycée de Cotonou.

place pour les accueillir et les intégrer, en contestant les procédures de contrôle social, bref, en développant des attitudes d'insoumission et d'indocilité.

L'Église est loin de parvenir à « absorber » entièrement ses adeptes, même lorsque ceux-ci sont fortement impliqués dans les activités cultuelles. Paradoxalement, la relation des adeptes à leur Église est parfois beaucoup plus faible qu'on pourrait l'imaginer. Lorsque je demandais à des convertis sur quoi, ou qui, ils comptaient le plus pour leur avenir, ils me répondaient massivement « *Dieu* », et beaucoup plus marginalement leur Église. Celle-ci est plus vue comme un intermédiaire, comme une structure provisoire, certes utile pour l'obtention de bienfaits immédiats, mais permettant surtout de créer une relation directe avec le divin, de bénéficier de l'intervention de l'Esprit saint et de préparer les échéances futures, en particulier le retour du Christ. Dès lors, on perçoit mieux pourquoi la diffusion de références communes et la participation aux mêmes cérémonies n'impliquent pas une homogénéité au niveau des attitudes des fidèles. Comme le remarque Denis-Constant Martin, « *la mobilisation identitaire n'efface jamais totalement la diversité ni la pluralité des êtres : elle homogénéise des actions dans un même événement mais n'empêche pas que les motivations ne soient pas les mêmes pour tous ni qu'elles ne soient pas en totale conformité avec le but défini par la proclamation identitaire* »[30]. Pour comprendre cette difficulté à voir émerger des identités collectives autour de ces communautés évangéliques, il convient ainsi de déplacer le regard et de s'intéresser à la question plus générale des identités des citadins béninois.

- La pluralité d'identités des convertis

On ne peut en effet réduire le converti à sa seule appartenance religieuse, à son unique identité chrétienne. Cette dimension s'inscrit dans un espace social complexe et mouvant, où les individus sont des acteurs pluriels[31] et possèdent simultanément, et de manière différenciée, plusieurs identités. C'est cette pluralité de références identitaires qui permet de relativiser la dimension totalisante de certaines Églises et d'expliquer les comportements et les représentations variés des fidèles au sein d'un même mouvement. Chacun vient avec sa trajectoire particulière et ses autres appartenances sociales, la conversion n'annulant pas celles-ci : l'adepte se situe aussi « *dans le monde* ». Il demeure intégré à la société, par son ancrage familial, son activité professionnelle, son lieu d'habitation, etc… Il n'est pas en

[30] Denis-Contant Martin, « Identités et politique. Récit, mythe et idéologie » in D.-C. Martin, dir., *Cartes d'identité. Comment dit-on nous en politique ?*, Paris, Presses de la FNSP, 1994, p. 28.
[31] Bernard Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, op. cit.

rupture totale avec son environnement social. La question identitaire s'avère ainsi plus complexe et il faut en préciser les contours.

Il est ici surtout nécessaire d'insister, non pas tant sur la nécessaire perspective dynamique, que sur la pluralité d'identité qui caractérise chaque individu. Celui-ci n'est pas réductible à une identité unique, mais possède une palette d'identités, susceptibles, à tour de rôle, séparément ou concomitamment, d'être mobilisées, en fonction des circonstances, des enjeux, etc…« *Chaque individu peut disposer, successivement ou même simultanément, de plusieurs identités, dont la matérialisation dépend du contexte historique, social et culturel où il se trouve* » écrit Carmel Camilleri[32]. Il apparaît alors que chaque individu possède plusieurs identités et que chaque groupe est susceptible, par-là même, de générer des identités diverses. Cette pluralité des identités renvoie à la complexité de la société contemporaine et à l'inscription de chaque individu dans de multiples espaces sociaux (religieux, régionaux, « ethniques », familiaux, professionnels…) et donc à la multiplicité de ses allégeances. Guy Nicolas parle de « *polarisations variables* »[33] pour rendre compte de la pluralité des clivages au sein d'une société. Il définit un ensemble social comme « *une constellation de polarités identitaires multiples concernant simultanément mais de manière distincte tous les sujets qui s'y inscrivent* »[34]. Le religieux constitue une de ces « *polarités identitaires* » qui traversent la société béninoise. La nouvelle appartenance religieuse du converti entre alors nécessairement en contact, en confrontation, voire en conflit, avec leurs autres allégeances, puisque « *les acteurs sociaux construisent leurs identités collectives en étant amenés sans cesse à trancher entre plusieurs identifications potentielles* »[35]. Le travail de compréhension, de tri et de sélection effectué par les fidèles à partir des messages, des représentations et des comportements diffusés par les pasteurs, est conditionné par l'ensemble de ces « *polarités identitaires* » et par le positionnement de chacun. Comme le rappelle Jean-François Bayart, « *aucune de ces "identités" n'épuise la panoplie identitaire dont dispose un individu* »[36]. Cette pluralité identitaire contribue à relativiser la prétention totalisante dont peuvent faire preuve pourtant certaines Églises. Denis-Constant Martin précise que « *l'individu se trouve donc toujours à l'intersection de plusieurs groupes d'appartenance, il a le choix de se*

[32] Carmel Camilleri et al., *Stratégies identitaires*, op. cit., p. 18.
[33] Guy Nicolas, « Les nations à polarisation variable et leur État : le cas nigérian », in Emmanuel Terray, éd., *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, pp. 157-174.
[34] Guy Nicolas, « L'identité et ses mythes », *Revue du M.A.U.S.S.*, n° 13, 1999, pp. 96-120.
[35] Bertrand Badie, *Culture et Politique*, op. cit., p. 156.
[36] Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, op. cit., p. 99.

rattacher aux uns ou aux autres, la possibilité de faire varier l'intensité avec laquelle il se reconnaît en être. Il peut donc aussi changer ses affiliations et ses degrés d'appartenance »[37].

Ces identités collectives apparaissent donc incertaines, en ce sens que la fragilité de nombreuses structures chrétiennes, la fluidité des affiliations religieuses des fidèles, l'individualisation des comportements et la pluralité des appartenances sociales des individus, rendent souvent peu opératoire tout le travail de construction identitaire mis en œuvre au sein de ces Églises. Le processus de communalisation ne génère pas toujours un lien social très fort entre les membres du groupe. L'image de communautés structurées et solides, tout comme celle de fidèles disciplinés et inféodés à leur pasteur, mérite donc d'être fortement réévaluée.

Cela ne signifie pas, bien entendu, que ces identités n'ont aucune influence sur les représentations ou les comportements politiques des fidèles, qu'elles ne jouent pas sur leur conception de la démocratie ou leur attitude électorale, ou encore qu'elles ne sont pas susceptibles de déboucher sur des mobilisations politiques. C'est bien, au contraire, parce que se constituent de telles communautés, ayant souvent une prétention universelle et totalisante, que la question de l'influence politique de ces nouvelles expressions religieuses apparaît légitime. Seulement, il conviendra dans la suite de l'analyse de garder à l'esprit, la fragilité et la mobilité qui caractérisent ces dynamiques chrétiennes. De même, il importe de réévaluer la relation de ces groupes à leur environnement religieux et social.

Section 3 - Les groupes pentecôtistes et leur environnement religieux et social

L'adhésion à un mouvement chrétien d'un converti n'entraîne pas toujours pour lui de séparation avec le reste de la société. Il demeure inséré dans les multiples relations sociales du quotidien, au niveau familial, professionnel et/ou de voisinage, qui peuvent contribuer à modifier les effets de sa conversion au christianisme et limiter le projet totalisant de certains groupes. Dans le même ordre d'idées, les communautés qui émergent avec la diffusion des nouvelles Églises ne sont jamais totalement coupées de leur environnement religieux, social, culturel, politique, elles ne se situent pas vraiment en dehors du « *monde* ». Même lorsque leurs discours et leurs pratiques traduisent une hostilité vis-à-vis de l'extérieur et une volonté de repli, elles ne peuvent ignorer le contexte dans lequel elles se développent. D'autant plus

[37] Denis-Constant. Martin, « Identités et politique. Récit, mythe et idéologie » in D.-C. Martin, dir., *Cartes d'identité. Comment dit-on nous en politique ?*, op. cit., p. 23.

que les autres acteurs sociaux, à commencer par les mouvements religieux directement visés par cette nouvelle concurrence, réagissent et se positionnent en rapport à cette évolution. Les pouvoirs publics sont amenés à gérer et à encadrer ces transformations, tandis que se développe une critique sociale visant explicitement certains groupes, et leurs pasteurs en particulier. Toutes ces relations, même lorsqu'elles relèvent de logiques de concurrence, de contrôle ou de contestation, orientent et influencent le processus de construction et de diffusion de ces communautés. En ce sens, elles jouent aussi sur les conditions dans lesquelles certains acteurs vont se mobiliser dans l'espace public.

1) Le champ relationnel des communautés pentecôtistes

S'intéresser au champ relationnel de ces groupes implique un double mouvement : il convient à la fois de montrer comment ils se représentent les autres acteurs religieux et quels comportements ils développent à leur égard, mais aussi de s'interroger sur la manière dont, en retour, ceux-ci les voient et tentent de réagir. Il apparaît en effet nécessaire de situer le développement de ces communautés dans l'ensemble du champ religieux : les modifications et les évolutions qui touchent un groupe ont des répercussions sur l'ensemble des autres acteurs, tant les interactions sont nombreuses.

- Représentations et comportements vis-à-vis des autres groupes religieux

Ce premier aspect a déjà été en partie abordé précédemment : les autres forces religieuses sont parfois appréhendées comme étant responsables des malheurs vécus par les individus. De façon générale, les rapports entre ces mouvements chrétiens et les autres groupes religieux sont plutôt inexistants, ou alors marqués par une certaine hostilité. Les Églises évangéliques et pentecôtistes ne se situent pas dans une perspective de dialogue inter-religieux ou d'ouverture œcuménique. Elles font preuve, au contraire d'une certaine intransigeance, dans les discours comme dans les comportements. Ces groupes se présentent comme des communautés de rupture : les pasteurs stigmatisent et diabolisent les autres cultes, en particulier les croyances traditionnelles, et les fidèles reconstruisent, à partir de leur nouvelle affiliation, leurs parcours, présentés comme des cheminements les ayant conduits des ténèbres vers la lumière.

Les cultes autochtones et le *vodun* sont dénoncés comme autant de manifestations diaboliques, responsables de nombreux malheurs. Ils sont assimilés aux pratiques obscures et sorcellaires. Aucun compromis n'est possible : seuls l'abandon par les « païens » de ces croyances anciennes et leur conversion sont susceptibles de les sauver. Les témoignages

entendus dans les Églises et les récits recueillis auprès des fidèles stigmatisent toujours les croyances et les pratiques traditionnelles. Il est alors légitime de détruire, symboliquement mais aussi physiquement, un certain nombre d'objets rituels, de « *fétiches* », témoins de pratiques jugées barbares et sataniques. Lors d'un culte du dimanche à l'ESDC, c'est un serpent qui a été tué devant l'assistance. L'animal avait été amené du village d'une famille qui venait de se convertir. Auparavant, des cérémonies en l'honneur de l'animal se déroulaient lors d'événements importants ou pour protéger les enfants. La mise à mort publique du serpent incarnait la disparition des anciennes croyances, et témoignait de la supériorité du message chrétien. Pour lutter contre ces croyances, des Églises organisent aussi des campagnes d'évangélisation dans des régions ou des villages où les adeptes de ces cultes sont majoritaires. La confrontation peut parfois être directe, surtout lorsque des « féticheurs » se convertissent, entraînant de la part des *vodunon* la crainte de voir des secrets être diffusés.

L'hostilité est toute aussi forte à l'égard des Églises prophétiques, afro-chrétiennes, accusées de se livrer à des pratiques syncrétiques, en reprenant des dispositifs cultuels traditionnels[38].

Aucun compromis n'est possible non plus avec l'islam. Certains mouvements ont d'ailleurs orienté une partie de leur activité d'évangélisation sur cette population, en particulier ceux présents dans des zones historiques d'implantation de la religion musulmane, comme le Sud-est ou le Nord. Au niveau de la MIERS, on rencontre un certain nombre de convertis venant de l'islam. Cette Mission organise d'ailleurs des séminaires sur l'évangélisation des populations musulmanes. Les critiques adressées à cette religion lors des cérémonies sont cependant bien moins fréquentes que celles visant les cultes traditionnels.

L'hostilité affichée à l'égard du catholicisme est d'une nature différente. Les Églises évangéliques prétendent être les seuls dépositaires d'un christianisme authentique, fidèle à la pureté originelle des premiers disciples, et sans cesse réactivé, au sein des groupes pentecôtistes, par les manifestations régulières de l'Esprit saint. Comme les mouvements protestants historiques, des différences doctrinales les opposent au catholicisme : la fonction papale et le dogme de son infaillibilité, les manifestations de dévotion mariale, les cultes des saints, une relation jugée peu approfondie au texte biblique. Dans le contexte béninois, où l'Église catholique a bénéficié d'un poids et d'une reconnaissance sans commune mesure

[38] Comme l'indique P. Gifford, « *the newer churches, though they depend on primal conceptions like deliverance, do not represent a return to the past, or a bridge to traditional culture, in the way the African Independent Churches (AICs) did. (...) The new churches reject all the rituals – candles, blessed water, white cloths, drumming, sacrifices - that has been associated with the AICs. Sacral robes are nowhere in evidence. Their worship is exuberant, but it is less and less characterised by the trances and possessions characteristic of the AICs* ». Paul Gifford, *African Christianity. Its Public Role*, op. cit., p. 335.

avec les autres Églises, cette visibilité sociale renforce l'hostilité, tout en suscitant une certaine jalousie, de la mouvance évangélique. De rares structures, comme l'Alliance biblique, permettent la collaboration entre ces différents acteurs catholiques et évangéliques, mais l'inimitié affichée clairement à l'encontre des premiers par les seconds ne peut que limiter ces initiatives.

De leur côté, les loges et les mouvements ésotériques, qui possèdent souvent un contenu spirituel ou religieux très fort, sont de plus en plus souvent dénoncés et stigmatisés. C'est là un point commun avec le clergé catholique béninois qui rappelle périodiquement l'incompatibilité entre l'appartenance au catholicisme et à une de ces organisations. Pour les évangéliques, les activités maçonniques, rosicruciennes… sont assimilées à des pratiques obscures et sataniques, œuvres de l'Antéchrist, au même titre que les rituels traditionnels. On peut percevoir ici une influence évangélique et fondamentaliste nord-américaine : l'antimaçonnisme est particulièrement virulent dans ces milieux. Cette hostilité témoigne aussi de la diffusion de mouvements, comme Eckankar ou Mahikari, et de la concurrence qu'ils génèrent.

Enfin, il faut rappeler que pour certaines Églises, même les relations avec les autres mouvements évangéliques sont limitées. C'est le cas de l'ESDC, qui ne participe à aucun regroupement chrétien et développe ses activités de manière complètement solitaire et autonome. D'autres, comme l'EPB sont dans une logique opposée, s'engageant activement dans le fonctionnement du CEPEB et invitant, par exemple lors de sa Convention de Noël, un représentant méthodiste. On voit clairement les attitudes différenciées de ces acteurs dans leur rapport à l'ensemble de la sphère chrétienne.

Discours intransigeants, stigmatisation d'ennemis, violence symbolique, destruction physique : les autres communautés religieuses sont directement visées par cette progression évangélique. Il est d'abord intéressant de voir comment leurs leaders se représentent ces groupes et comment ils vivent cette nouvelle concurrence, avant d'étudier leurs réactions et les stratégies développées (ou pas) pour y faire face.

- La perception de ces communautés par les autres acteurs religieux

Si tous les responsables religieux constatent, parce qu'elle s'inscrit dans l'espace urbain et touche certains de leurs fidèles, la progression des courants évangéliques et pentecôtistes, beaucoup en ont une connaissance limitée. De leur point de vue, elle ne paraît

pas vraiment représenter une menace pour leur culte, mais est tout de même perçue de façon assez négative.

L'intérêt de l'Église catholique pour les autres expressions chrétiennes n'est pas nouveau. Mis à part les protestants méthodistes, avec qui elle entretient depuis de nombreuses décennies des relations cordiales, les autres courants minoritaires, traités comme des « *sectes* », sont souvent mal considérés. En juin 1968, le Père Domas publie un premier texte intitulé *Les sectes au Dahomey*[39]. Il y distingue les « *sectes africaines* » (comme les Églises méthodistes dissidentes *Bodawa* et *Eleja* ou les Églises afro-chrétiennes, chrétiens célestes et Chérubins et Séraphins) et les « *sectes étrangères* », regroupant sous cet intitulé « *les pentecôtistes et les Assemblées de Dieu, les baptistes, les Témoins de Jéhovah* ». On voit que le critère de distinction entre ces mouvements chrétiens est ici basé uniquement sur leur origine[40]. La connaissance des autres Églises y apparaît très lacunaire, le Christianisme céleste étant, par exemple, fondé « *par un certain M. Chofa* » (en réalité Oschoffa). Après avoir pointé les éléments communs à ces groupes « *la fin du monde, la Bible mise en valeur, les guérisons* », le prêtre évoque les raisons de leur succès, dont certaines paraissent toujours actuelles, « *besoin de sécurité, de santé, d'une religion incarnée* ». Il critique, enfin, « *l'éparpillement* », « *l'absence de doctrine* » et le fait que ces initiatives « *viennent de l'homme et non de Dieu* ».

Cette approche, amalgamante et stigmatisante, en termes de « *secte* » se retrouve dans un document diffusé en 1988, à l'occasion d'une session organisée conjointement par les diocèses d'Abomey et de Lokossa. La brochure publiée à l'issue des travaux retranscrit les interventions et les échanges de ces journées, sous le titre *Réflexions sur les sectes au Bénin* [41]. Si l'on retrouve regroupés sous le même qualificatif dévalorisant, les baptistes et la Rose-croix, les pentecôtistes et Eckankar, le Christianisme céleste et Mahikari, on relève cette fois une connaissance beaucoup plus approfondie de ces différents mouvements, la première partie intitulée « *connaissance des sectes* » offrant une réflexion plus poussée sur le phénomène. Le pentecôtisme a droit à une courte présentation générale, qui n'évoque pas précisément la situation béninoise. Les différences entre ce courant et le catholicisme sont cependant clairement présentées (« *le baptême par immersion des adultes, l'accent mis sur le baptême de l'esprit, l'insistance sur la guérison divine, l'interprétation de la Bible parfois*

[39] Père Domas, « Les sectes au Dahomey », *Église de Cotonou*, 9ième année, n° 3, 12 juin 1968, p. 141-160.
[40] Au début de son texte, l'auteur distingue cependant clairement ces « *sectes* » des « *groupements secrets* », comme la Franc-maçonnerie et la Rose-croix qui « *sont plus dangereux sur le plan moral* ».
[41] *Réflexions sur les sectes au Bénin*, session du 11 au 14 avril 1988, pour les diocèses d'Abomey et de Lokossa, 24 p.

très littérale, la grande autonomie de chaque église locale »). Mais, tous ces mouvements, « *qui nous envahissent* » peut-on lire dans l'introduction[42], et qui « *apparaissent comme une prolifération cancéreuse* »[43], sont d'abord conçus comme des dangers[44]. La seconde partie du texte propose de réfléchir sur « *l'attrait des sectes* », évoquant « *l'aspect de solidarité* », mais aussi « *le zèle intempestif des prédicateurs* », « *l'intérêt lucratif des sectes* » ou la « *possibilité d'un certain défoulement sexuel* ».

En 1997, le diocèse de Cotonou, dans le cadre de la formation permanente des laïcs (des cycles pluriannuels destinés aux fidèles), organise un cours sur les « *problèmes posés à la foi chrétienne par les mouvements religieux et les mouvements ésotériques et mystiques* », animé par Victor Mongbo. Cette fois, le terme de « *secte* » est banni, et une distinction apparaît clairement entre deux types d'organisations. La définition proposée des « *mouvements religieux* » reste toutefois assez floue (« *des petits groupes plus ou moins chrétiens qui professent une foi différente de la foi catholique et des grandes Églises chrétiennes* ») et la question centrale demeure d'éviter de « *tomber dans les pièges de ces mouvements* » : c'est à la lumière du catholicisme, seul détenteur de la Vérité, que la réflexion est construite.

L'insistance sur la dimension exogène du phénomène, qui frôle parfois l'approche en termes de complot, et la question financière demeurent présentes dans la lecture de ces évolutions faite récemment par des responsables catholiques. Mgr Agboka, président de la Conférence épiscopale, affirme que « *le mouvement est d'abord extérieur (…). Pour ce qui vient de l'Amérique, c'est des plans faits dont nous ne connaissons pas toutes les ficelles. Beaucoup de ces Églises sont suscitées, subventionnées, aidées. Il y a une question d'argent là dedans* »[45]. Il insiste également sur la lutte contre la maladie et la quête de santé pour expliquer le succès de ces Églises. Mgr De Souza perçoit plutôt dans ces évolutions, « *le signe de l'insatisfaction de l'homme face à la situation matérialiste que nous vivons, le signe que l'homme a besoin d'autres choses, pas seulement de nourriture, de richesse, l'homme aspire à autre chose* »[46].

---

[42] « *Des commis voyageurs en matière de salut se multiplient sur nos routes et atteignent les villages les plus reculés de nos provinces, offrant leur marchandise comme la dernière et la meilleure trouvaille pour le bonheur de l'homme* », écrit Mgr Sastre. Ibid., p. 3.
[43] Ibid., p. 20.
[44] « *L'effort des sectes, si nous le comprenons bien, est de se servir de la foi en Jésus-Christ, comme d'une belle couverture pour recouvrir des entreprises bassement humaines. C'est comme un cadeau richement emballé mais qui ne contient rien de valable au-dedans* » écrit Mgr Sastre en conclusion. Ibid., p. 23.
[45] Entretien avec Mgr Lucien Agboka, Abomey, 19 novembre 1997.
[46] Entretien avec Mgr de Souza, Cotonou, 24 avril 1998.

On voit à travers ces quelques réflexions, une certaine volonté de prendre en compte le développement des nouvelles expressions chrétiennes, de mieux les connaître. L'approche est cependant souvent stigmatisante et les connaissances précises très parcellaires[47]. L'utilisation du terme « *secte* » contribue à donner à ces courants religieux non traditionnels une image déviante. Cependant, dans la lignée des réflexions du concile Vatican II et de certaines initiatives de Jean-Paul II, les deux évêques béninois que j'ai rencontrés insistaient sur la liberté religieuse et le respect des choix de chaque individu. Au quotidien, les prêtres ont peu de contact avec ces Églises, si ce n'est au travers de leurs fidèles qui rejoignent ces structures ou de ceux qui reviennent ultérieurement dans le giron catholique.

C'est moins en ville, où leur influence est déclinante, qu'en milieu rural que les forces religieuses « traditionnelles » sont confrontées à l'offensive des nouvelles Églises. Pour elles, cette concurrence est d'abord vécue en termes de lutte symbolique et de conflit de puissance. Mosa Féjo, ce devin et guérisseur installé dans la campagne environnant Porto-Novo, progressivement gagnée par l'urbanisation, a été plusieurs fois confronté au prosélytisme évangélique[48]. Lorsque des personnes sont venues, au moins à trois reprises, pour lui prêcher - le « *corrompre* » selon lui – et lui demander d'abandonner ses croyances et ses pratiques, « *j'ai dit simplement : "si, toi qui prêches, un de ces jours, tu te fais piquer par une aiguille qui s'enfonce dans ton pied, est-ce que, avec ta prière, tu peux être capable de pouvoir faire sortir cette aiguille-là sans pouvoir faire une opération ?" Il m'a dit qu'il faut vraiment essayer de faire un minimum d'opérations pour pouvoir l'extraire. Je lui ai dit "c'est tout, tu peux t'en aller, je n'ai plus rien à te dire". Je lui ai aussi dit : "si en sortant d'ici, il arrivait qu'un serpent te morde, tu crois que ta prière peut faire sortir le venin que le serpent t'administre dans l'organisme, sans que moi je te donne un produit pour le faire sortir ?"* ». Une autre fois, il a fait à ses contradicteurs cette réplique : « *est-ce que vous qui êtes réputés dans vos manifestations de prière, est-ce que vous pouvez délier un enfant qui est resté dans le ventre de sa mère pendant trois ans ? Vous pouvez le libérer ? Vous pouvez libérer une femme qui est enceinte, dont on a attaché l'enfant pour qu'il ne vienne pas en vie pendant trois ans ? Est-ce que vous pouvez libérer cet enfant là avec vos prières* ? ». Ce dernier exemple est d'autant plus révélateur de la concurrence autour de la puissance que se livrent

[47] Certains auteurs catholiques ont une bonne connaissance de ces dynamiques et développent une réflexion plus originale. Voir par exemple les écrits du dominicain Sidbe Semporé qui, par exemple, critique la « *position de croisade adoptée par l'Église catholique dans son ensemble à l'égard des "prophètes", des "messies" et des fondateurs d'Églises africaines* ». Sidbe Semporé, *Propositions pour un synode et après…*, Cotonou, Collection Pentecôte d'Afrique, 1994, p. 45.
[48] Entretien avec Mosa Féjo, environs de Porto-Novo, 28 août 1998.

ces différents acteurs, que des Églises pentecôtistes, comme l'ESDC, utilisent, en mobilisant des témoignages de fidèles « *délivrées* », exactement ce même argument[49].

Les figures nationales du *vodun* pointent plutôt les conséquences néfastes pour le Bénin de la diffusion de ces Églises. Daagbo Hunon, le grand prêtre de Ouidah explique[50] que « *ces genres de pratiques sont source de bon nombre de malheurs aujourd'hui dans le pays, de bon nombre d'accidents, de révoltes. Cette année, il a fallu d'intenses prières pour que le pays évite de peu la famine, sinon, vraiment, avec toutes ces pratiques là, le pays risquait la famine cette année (…). C'est parce que les gens sont en train de brûler les amulettes et ne respectent plus le vodun qu'il y a beaucoup de malheurs dans le pays maintenant. Ils ne croient plus au vodun, ils ne disent plus la vérité, c'est pour ça que le pays connaît actuellement beaucoup de problèmes* ». Sossa Guédéhoungué, le président de la CNCVB, abonde dans ce sens en rappelant[51] que « *sans le vodun, nous ne saurions vraiment vivre dans le pays, il y aura du désordre (…). Le vodun permet l'épanouissement, l'harmonie, la paix dans le pays* ». Le chef spirituel de Ouidah regrette le manque de discussion entre les leaders des différentes religions et l'absence d'ouverture des responsables évangéliques : « *quand ils vont dans les Églises, dans leurs temples, ils ne font qu'avilir le vodun, ils ne font que le diaboliser. Dans ces conditions, est-ce qu'il peut y avoir entente, harmonie ?* ». Les deux grands *vodunon* critiquent aussi les dimensions financière et exogène de cette dynamique chrétienne. « *C'est parce que les religions sont formées pour s'enrichir qu'elles font du prosélytisme, des campagnes pour avoir plus d'adeptes* » précise Daagbo Hunon, tandis que son rival dénonce les Églises « *qui viennent de l'occident et qui ont de l'argent* », « *des religions qui font des promesses à leurs fidèles, qui ont de l'argent et qui détourne les fidèles du vodun* ».

Pour autant, ils ne font pas montre d'une grande inquiétude, Daagbo Hunon relève, à propos des convertis, « *une chose quand même bizarre. Quand ils vont à la messe, à l'église, ils crient, ils diabolisent le vodun, alors qu'arrivés à la maison, ils pratiquent encore le vodun !* ». D'une certaine façon cela le rassure sur la capacité de résistance des croyances autochtones. « *Etant donné que le pays même est vodun, tous ses habitants sont aussi des vodunsi. En réalité, on ne peut pas dire que ce Béninois là, il est authentiquement, il est 100 % catholique, 100 % protestant, parce que ses racines sont dans le vodun, il demeure*

[49] On retrouve ce même argument dans les propos de ce sénior-évangéliste du Christianisme céleste, responsable de la paroisse Mont Sinaï de Cotonou, qui, après s'être étonné des grandes croisades organisées en plein air - « *la vérité n'a pas besoin de crier au carrefour* » - se demande : « *quand les gens ont des vrais problèmes, est-ce qu'ils arrivent à trouver satisfaction ?* ». Entretien avec Hodonou Kiki, Cotonou, 4 octobre 1997.
[50] Entretien avec Daagbo Hunon, Ouidah, 26 août 1997.
[51] Entretien avec Sossa Guédéhoungué, Sahoue Doutou, 07 octobre 1997.

toujours fils du vodun (...). D'une manière ou d'une autre, tous les Béninois sont des adeptes du vodun. C'est par mimétisme avec les autres que certains rejettent le vodun maintenant et qu'ils vont vers d'autres religions ». Philosophe, S. Guédéhoungué rajoute que « *tout ça converge vers l'Eternel, c'est le même but que nous poursuivons, mais sur des chemins différents* », manière d'occulter un réel conflit, autour de la puissance des uns et des autres.

Malgré les différences d'approche et de compréhension du phénomène évangélique, entre le clergé catholique et les responsables du *vodun*, on observe certaines similitudes : une lecture qui insiste sur les dangers (pour les convertis ou pour la nation), une insistance sur la dimension exogène du phénomène et l'aspect financier. Ce dernier point est partagé par un prédicateur musulman, animateur de l'Union Islamique du Bénin qui pense que « *si nous voyons une Église qui se fonde au Bénin, c'est un moyen de créer de quoi manger, un moyen pour pouvoir se subvenir* »[52].

Il faut évoquer le cas particulier de l'Église protestante méthodiste, directement victime de la pression des courants pentecôtistes. Elle se retrouve en fait tiraillée entre, d'une part, un fonctionnement largement routinisé et une proximité ancienne avec l'Église catholique et, d'autre part, cette concurrence des nouvelles Églises, avec lesquelles elle collabore au sein du CEPEB, même si elle a été progressivement marginalisée au niveau de cette institution. Dans les années 1990, des départs importants de fidèles se produisent à destination des autres mouvements chrétiens. Dans le même temps, elle est victime d'un important problème de leadership[53] qui conduit, après de nombreuses péripéties ayant nécessité l'intervention de la police et un arbitrage judiciaire, à une scission de fait de cette organisation présente depuis plus de 150 ans, et autonome depuis le début de la dernière décennie[54]. « *Depuis un certain temps, la vie spirituelle est défavorisée, les gens veulent vivre leur foi, ils sont restés sur leur soif* » m'explique un jeune pasteur, qui s'estime lui aussi

[52] Entretien avec Mouhamadou Nourou Kelani, Cotonou, 20 octobre 1997.

[53] La volonté du président de l'EPMB, le pasteur Moïse Sagbohan, de modifier les statuts afin de lui permettre de prolonger son mandat à la tête de l'Église (jusque là limité à 5 ans) jusqu'à sa retraite et une gestion de l'Église qualifiée par certains de « *régionaliste* » sont les principaux griefs, auquel il faut ajouter l'absence de projets à long terme. La médiation de l'Église mère de Grande-Bretagne comme les tentatives internes de réconciliation menées par des groupes de laïcs n'ont pas permis d'éviter la division du corps pastoral, ni de solutionner le conflit qui a pris parfois une tournure violente. La police est intervenue à différentes reprises dans des temples, plusieurs personnes ont séjourné en prison.

[54] Le 7 juin 1999, le tribunal de première instance de Cotonou désavoue M. Sagbohan et nomme le pasteur S. Zannou, président intérimaire, administrateur provisoire de l'Église, chargé d'organiser un synode et l'élection d'un président. Le synode général se tient en août 1999 au temple de Gbéto à Cotonou et débouche sur l'élection d'un bureau de 3 membres et d'un nouveau président, Simon Dossou. Cependant, en septembre 1999, la Cour d'appel suspend l'exécution du verdict du 7 juin, mais, en 2000, déboute définitivement M. Sagbohan. Depuis, la division est entérinée entre l'EPMB-Synode et l'EPMB-Conférence, regroupant les partisans de ce dernier.

marginalisé au sein de l'EPMB, pour avoir effectué une partie de sa formation dans le milieu évangélique[55]. Il pense qu'à force d'avoir « *délaissé partout la vie spirituelle* », des adeptes ont quitté le mouvement, et perçoit, surtout au niveau de la jeunesse, un mouvement de réveil au sein de l'Église, que les responsables cherchent à réfréner.

A des niveaux différents, tous ces cultes sont concernés par la diffusion dans la société béninoise des nouvelles expressions chrétiennes. Au-delà de la stigmatisation et de la caractérisation en termes sectaires de celles-ci, certains vont développer des stratégies visant à résister à cette concurrence, parfois en suivant des logiques d'imitation[56].

- Les stratégies de défense : l'exemple de l'Église catholique

L'Église catholique apparaît comme la seule organisation religieuse à avoir proposé une réflexion, parfois incomplète et très partiale, concernant l'expansion des autres Églises, même si, comme le précise Mgr Agboka, « *elle ne fait pas rentrer ces sectes dans sa problématique* ». Elle est aussi la seule à développer de fait une stratégie, pas toujours clairement assumée, visant à limiter l'hémorragie de fidèles, à l'aide d'instruments spécifiques. On a vu, à travers les entretiens avec des fidèles de trois mouvements évangéliques, que beaucoup, parmi ces convertis, étaient d'anciens catholiques. Plusieurs ont été socialisés dans ce milieu, d'autres ont fréquenté plus tard l'Église romaine. C'est en milieu urbain, et tout particulièrement à Cotonou que la progression des courants pentecôtistes est la plus vive, c'est aussi là où la part de catholiques parmi la population est la plus élevée. Le clergé est donc concerné au tout premier plan par ce phénomène qui, pour certains, s'apparente à un « *défi* ». Et même si, pour reprendre les mots de Mgr Sastre, « *il n'y a pas de recette magique pour désamorcer la tendance propre à certains esprits d'aller fureter ailleurs* » et si « *l'Église de Pierre ne variera pas pour édulcorer le message du Christ afin de s'attirer des foules* »[57], plusieurs orientations sont cependant suivies.

Le premier point consiste à renforcer la foi des catholiques, afin d'aiguiser leur capacité de réflexion, et à développer leur formation. Dans le document de 1988, les auteurs insistent sur cet aspect, qui concerne autant les prêtres que les fidèles. Pour ces derniers,

[55] Entretien, 1998.
[56] Nathalie Luca explique que, face à la concurrence des mouvements chrétiens, les institutions bouddhistes coréennes réagissent par imitation : en lisant les textes en coréens et non plus en chinois, en proposant des sermons dominicaux, en développant les chants et l'usage du piano, en occupant des grandes salles en ville… N. Luca, « La conquête de la modernité par les nouveaux mouvements chrétiens coréens », art. cit.
[57] Mgr Sastre, « Conclusions », in *Réflexions sur les sectes au Bénin*, op. cit., p. 22 et p. 23.

l'instrument privilégié semble être la formation continue, qu'il convient de développer au travers de cours bibliques. C'est toujours dans cette logique, que l'enseignement sur les « *problèmes posés à la foi chrétienne par les mouvements religieux et les mouvements ésotériques et mystiques* » est organisé dans le diocèse de Cotonou en 1997. En ce qui concerne les prêtres, le document de 1988 évoque la façon dont l'autorité est exercée, la pastorale « *éclairée* » des sacrements ou « *la vertu et la sainteté* » exigées des prélats. Il préconise également le développement de la pastorale de la santé..

L'inculturation est un autre instrument que le clergé, ou une partie du clergé, a développé depuis de nombreuses années, par exemple en privilégiant les langues nationales ou en utilisant dans les rituels « *des formes artistiques adaptées aux traditions locales* ». Mgr Agboka précise, par exemple, que « *l'Église catholique doit essayer d'inculturer sa mission, ne pas rester à un certain vernis, mais présenter le message dans la culture (…). [Elle] doit en profiter pour inculturer davantage son message* ». Déjà en 1988, l'inculturation, présentée comme « *la seconde étape de l'évangélisation* », était mise en avant par Mgr Sastre dans la conclusion des *Réflexions sur les sectes au Bénin*. « *L'inculturation n'est pas seulement une entreprise idéologique, mais une entreprise quotidienne dans nos vies* », écrivait l'évêque de Lokossa, qui précisait aussi que « *l'inculturation consiste à ne pas être des perroquets spirituels, mais à retrouver notre créativité* »[58]. On peut cependant douter que ce travail, fortement critiqué au sein même du milieu et du clergé catholique, en particulier pour ses dimensions régionalistes et traditionalistes[59], soit à même d'aider à lutter contre les courants évangéliques et pentecôtistes qui, au contraire, prônent une rupture totale vis-à-vis des cultures et des coutumes, et sont engagés dans une dynamique mondiale. Dans le même ordre d'idées, le développement des communautés chrétiennes de base (CCB), ces petits groupes plus vivants à dimension humaine, a pu être conçu comme un moyen de contrer ces mouvements[60]. C'est Mgr de Souza, alors évêque coadjuteur qui mit sur pied ces

[58] Ibid., p. 23 et p. 24.

[59] Il existe en effet une critique interne à l'Église catholique de l'inculturation telle qu'elle a été mise en œuvre en général et dans le sud Bénin en particulier, autour du mouvement du Sillon noir et de son principal animateur, l'Abbé B. Adoukonou. La dimension régionaliste (le travail de recherche n'a été fait qu'autour des pratiques de l'ancien royaume d'Abomey et non de l'ensemble du pays) et traditionaliste (des pratiques qui aujourd'hui n'ont plus de sens, ou qui n'existent plus) est critiquée. Voir aussi la critique très virulente de Sidbe Semporé, *Propositions pour un synode et après…*, op. cit., pp. 11-14 et celle d'Eloi Messi Metogo, pour qui « *l'inculturation occulte les vrais problèmes et les défis à relever* ». E. Messi Metogo, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris / Yaoundé, Karthala / UCAC, 1997, p. 215.

[60] La nécessité de petites communautés est l'une des recommandations du synode africain. Voir René Luneau, « Le synode africain d'avril-mai 1994 et les nouveaux mouvements religieux », *Social Compass*, 43 (2), 1996, pp. 199-207. Sur les CCB, qui en Afrique, « *n'ont pas tenu leur promesse* », voir Florence Boillot, « Théologie

communautés de quartier. Dans la réalité urbaine, on assiste plutôt à une logique contraire à celle des CCB, comme le montre à Cotonou la construction de grandes Églises, comme la paroisse St Antoine de Padoue, ou le projet de la future cathédrale.

C'est en fait essentiellement avec le Renouveau charismatique que l'Église catholique se donne les moyens de lutter, sur le même registre, avec les forces pentecôtistes[61]. On se souvient que ce mouvement est apparu en 1977, dans un milieu privilégié d'intellectuels et de cadres cotonois, autour de la paroisse Bon pasteur. Rapidement, il s'est diffusé dans la société, et tout d'abord en milieu urbain, en particulier grâce à l'action de son leader charismatique, le « *berger national* », l'écrivain et ancien homme politique Jean Pliya. En 1997, il y avait ainsi 49 groupes dans le diocèse de Cotonou, dont plus d'une vingtaine pour la seule ville et sa périphérie, soit 15 882 participants, dont 4 787 effusés [62]. Chaque paroisse dispose de son groupe charismatique qui organise en général une célébration hebdomadaire, à laquelle assiste régulièrement, comme à Bon Pasteur ou à St Michel, une foule nombreuse.

Comme partout ailleurs depuis qu'il est apparu aux États-Unis en 1967, le développement du Renouveau charismatique a divisé le clergé, partagé entre la méfiance et la prudence de certains et l'engouement des autres[63]. Mais, son succès, en particulier depuis le début des années 1990, l'a en quelque sorte légitimé aux yeux des prélats. Le Renouveau charismatique et les mouvements pentecôtistes participent d'un même courant. Les similitudes s'observent dans le discours, dans les manifestations mais aussi dans le fonctionnement même de ces structures. Comme dans les Églises pentecôtistes, l'accent est mis sur l'effusion de l'Esprit et les charismes ; des phénomènes de glossolalie et des guérisons se produisent. « *La condition primordiale, indispensable et nécessaire pour être témoin c'est d'abord de rencontrer Jésus, de l'accepter comme son Sauveur personnel et comme son Seigneur ; ensuite de recevoir l'Esprit saint, l'Esprit de Pentecôte qui seul rend apte à accomplir en Église les œuvres de l'évangélisation* » peut-on lire dans *Buisson ardent*[64]. Au cours des cérémonies, un temps important est consacré aux louanges et au ministère de

---

de la libération et communautés chrétiennes de base », in Constantin F. et Coulon C., dir., *Religion et transition démocratique en Afrique*, op. cit., pp. 115-134.

[61] Il existe d'autres groupes charismatiques au Bénin, de plus petite taille, comme la Communauté Emmanuel, Feu nouveau, la Communauté chrétienne de formation, Nonvignon…

[62] D'après les statistiques publiées dans *Buisson ardent*, le bulletin du Renouveau charismatique. Le groupe de Bon pasteur a vu le jour en 1977, 12 autres dans les années 1980 et 31 entre 1990 et 1997. Au niveau national, il y avait 116 groupes, 28 041 membres et 7 608 effusés. *Buisson ardent*, n° 14, janvier 1997, pp. 19-20

[63] Pour une étude particulièrement critique des dérives du Renouveau charismatique, voir Thierry Baffoy, Antoine Delestre et Jean-Paul Sauzet, *Les naufragés de l'Esprit. Des sectes dans l'Église catholique*, Paris, Seuil, 1996, 336 p.

[64] Jean Pliya, « Vous serez mes témoins », *Buisson ardent*, n° 1, octobre 1993, p. 8.

guérison. Des cérémonies en plein air sont organisées à Cotonou, comme à l'occasion des « *vigiles* » du Nouvel An et de Pentecôte, parfois sur les mêmes lieux où se déroulent les croisade d'évangélisation de certains mouvements évangéliques. Les témoignages de guérison et les récits d'intervention divine sont un instrument important dans les cérémonies, certains sont publiés dans le bulletin du mouvement. La lutte contre la sorcellerie est, là aussi, mise en avant, l'Afrique apparaissant comme le lieu du combat contre les forces du mal et Satan, incarnés à la fois par les cultes traditionnels et les mouvements ésotériques[65]. Les objets rituels des premiers et les ouvrages des seconds, apportés par les nouveaux convertis, sont détruits par le feu. Tout comme les prédicateurs étrangers, occidentaux au départ, ont joué un rôle important dans la diffusion évangélique au Bénin, le passage de prêtres charismatiques européens a eu une grande influence sur le développement de ce courant : les enseignements du père marianiste Raymond Halter en 1985, puis de nouveau au palais des Sports en 1993, le séjour d'Emiliano Tardif en 1987. La dimension personnelle des leaders est aussi importante, en particulier la figure centrale de Jean Pliya qui, comme « *berger national* », dirige le mouvement depuis sa création. La relation à l'argent est, elle aussi, à peu près identique dans le Renouveau charismatique et dans les Églises pentecôtistes. Dans un ouvrage intitulé *Donner comme un enfant de roi*, J. Pliya se livre à un plaidoyer en faveur de la dîme et des offrandes, expliquant que « *ceux qui refusent de donner leur argent au Seigneur font un mauvais calcul* », que « *pour recevoir beaucoup, il faut donner beaucoup* », que si tu « *donnes plus que la dîme, tu seras comblé au-delà de toute mesure* ». Même les plus pauvres sont invités à faire un geste, « *le Seigneur apprécie ceux qui prennent sur leur indigence et donnent de leur nécessaire* », car « *il ne faudrait pas priver les pauvres de la grâce et du bonheur de donner à Dieu et de montrer leur confiance en sa miséricorde qui fait prospérer leurs propres affaires* »[66]. Le Renouveau charismatique fonctionne selon des mécanismes symboliques et discursifs similaires à ce que l'on peut observer dans les mouvements pentecôtistes.

Le Renouveau charismatique est un pentecôtisme intégré à l'Église catholique. Jean-Pierre Bastian observait, à propos de l'Amérique latine, que « *le succès du modèle pentecôtiste est tel que se produit une sorte de "pentecôtisation" de l'univers religieux*

[65] Plusieurs des responsables et des animateurs béninois du Renouveau charismatique ont fréquenté auparavant des mouvements ésotériques, Rose-croix et Franc-maçonnerie essentiellement. La dimension initiatique, le cheminement par étapes, en sept semaines, fournissent aussi des pistes de comparaison entre ces deux univers.
[66] Jean Pliya, *Donner comme un enfant de roi*, F. X. de Guibert, 1993, p. 59, 12, 106, 70 et 23. Cité par A. de Surgy, « La recherche de "miracles" dans les Églises chrétiennes en République du Bénin », art. cit., pp. 201-203.

populaire »[67]. Toute proportion gardée, une telle tendance peut s'observer au Bénin. Le développement du mouvement charismatique dans les deux dernières décennies y accompagne logiquement la diffusion des nouvelles expressions chrétiennes. Il n'est pas conçu explicitement par le clergé, prudent à son égard au début, comme un moyen de résister à la pression de celles-ci, mais joue de fait ce rôle, tant les similitudes sont nombreuses. Jean Pliya précise certes que « *le Renouveau a des contours bien définis, il ne peut pas se confondre avec le pentecôtisme* », mais il reconnaît un objectif : « *montrer aux catholiques qu'ils n'ont pas besoin d'aller dans les sectes (...). Les gens allaient dans les sectes et reviennent* »[68]. Il facilite en effet le retour dans le giron catholique d'anciens pratiquants qui ont fréquenté entre temps des groupes pentecôtistes. C'est l'appartenance à l'Église catholique qui constitue finalement la seule différence - mais elle est fondamentale - entre les deux courants : ce positionnement « *à l'intérieur* » insiste Mgr de Souza, cette dimension « *orthodoxe* » selon Mgr Agboka. Ce dernier salue « *la force très attractive* » du Renouveau charismatique : « *il donne certaines satisfactions aux aspirations, aux besoins africains de chaleur humaine, une liturgie plus vivante* ». Il relève cependant que « *l'Église doit être vigilante pour qu'un moment donné, on ne passe pas de ce qui est acceptable à ce qui n'est pas conforme. Il faut que les prêtres les suivent pour démarquer cette frontière* ».

En étudiant le champ relationnel des groupes évangéliques, on perçoit que cette « frontière » entre ces derniers et les autres acteurs religieux est à l'origine de contacts et de représentations réciproques, marquées par la méfiance, voire l'hostilité[69]. La diffusion de ces nouveaux courants questionne l'ensemble des acteurs religieux, et peut les obliger, comme c'est le cas pour l'Église catholique, à privilégier certaines orientations, qui lui permettent, entre autres, d'espérer entraver cette concurrence. Mais, elle concerne également d'autres composantes de l'espace social.

2) Communautés chrétiennes, pouvoirs publics et espace social

Les groupes chrétiens ne se développent pas uniquement dans un champ religieux, fortement concurrentiel, mais plus largement dans un espace social. Leur diffusion est

[67] Jean-Pierre Bastian, « La dérégulation religieuse de l'Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, janvier-mars 1997, p. 5.
[68] Entretien avec Jean Pliya, Cotonou, 8 mars 1995.
[69] En 1997, la communauté Emmaüs des étudiants catholiques organise sur le campus universitaire une conférence sur « *le vrai visage des sectes* ». Une semaine après, le Groupe biblique universitaire lui répond, avec une conférence intitulée « *la secte de Jésus et les autres sectes pernicieuses* ». D'après Théodore Hounkpatin, *Dynamique religieuse au sein du campus universitaire d'Abomey-Calavi : contribution à une analyse sociologique du phénomène*, op. cit.

soumise à un cadre administratif et juridique précis qui constitue pour eux une contrainte. Ils sont aussi confrontés au regard et à la critique des autres citadins. Ceux-ci peuvent manier à leur égard une certaine forme de dérision, qui s'exprime à travers la presse ou les oeuvres d'artistes. Ces relations tendent à atténuer la rupture que les mouvements prétendent symboliser avec la société globale.

- Pouvoirs publics et régulation religieuse

Les groupes évangéliques sont amenés à être en contact avec des représentants de la sphère politico-administrative, qu'il s'agisse du ministère de l'Intérieur, des autorités locales ou de la Cour constitutionnelle, essentiellement dans trois situations : lors de la demande d'autorisation, dans la gestion au quotidien des problèmes qui peuvent surgir, enfin en cas de conflits opposant différents mouvements religieux[70].

C'est le Service des cultes et coutumes du ministère de l'Intérieur qui est chargé d'étudier et de délivrer les demandes d'autorisation provenant des mouvements religieux[71]. Jusqu'au début des années 1990, le même service s'occupait de toutes les associations et des mouvements religieux, avant d'être scindé en deux. Cependant, ce service ne dispose pas vraiment de moyens lui permettant d'être opérationnel : les dossiers sont difficilement archivés, le responsable est pratiquement seul pour s'occuper des affaires religieuses mais aussi des activités coutumières, en particulier des dossiers liés aux cités royales et aux autorités traditionnelles (par exemple en cas de conflits de succession). Ses attributions concernent également la presse et le cinéma : il est chargé du dépôt légal de l'ensemble des journaux, nationaux ou étrangers, diffusés dans le pays, ainsi que de visionner tous les films projetés dans des salles de cinéma et de leur délivrer le visa d'exploitation[72].

L'enregistrement de l'Église est une formalité, pourtant obligatoire, que tous les responsables ne font pas immédiatement : beaucoup développent leurs activités sans être formellement autorisés ou attendent avant d'engager la démarche, qui est effectivement parfois assez longue. En cas de problème, cette situation est cependant susceptible de les pénaliser et de conduire à l'interdiction de l'Église. Une fois le dossier déposé[73], celui-ci est

[70] Comme cela a été évoqué, des conflits internes à des communautés peuvent aussi entraîner l'intervention des pouvoirs publics (suspension des activités d'URHC en 1993 par le ministère de l'Intérieur), l'organisation de médiation, voire l'intervention de l'appareil judiciaire, comme dans le cas de la crise au sein de l'EPMB.
[71] On voit ici un héritage colonial dans la régulation par l'État du religieux, au niveau du ministère de l'Intérieur.
[72] Dans les années 1990, le Service est dirigé successivement par une femme, Justine Sénouvo, ayant une bonne connaissance des questions religieuses, puis par un homme, Rigobert Kple, moins intéressé par ce secteur précis.
[73] En 1998, les pièces suivantes devaient être fournies pour constituer un dossier : une demande adressée au ministère, le PV de l'Assemblée générale constitutive, les statuts de l'Église, un acte fondant le pouvoir du

étudié et une enquête de moralité, portant sur les principaux responsables, est confiée à la Police nationale. Au terme de la procédure, l'autorisation est délivrée et mentionnée sur l'imposant registre d'enregistrement. Pour les Églises dont le siège est basé à l'étranger, le ministère des Affaires étrangères est aussi saisi, et chargé, par l'intermédiaire de ses ambassades, de vérifier l'existence de l'Église dans le pays en question. Lorsqu'elles souhaitent organiser des manifestations dans des lieux publics ou en plein air, les Églises doivent également solliciter des autorisations, cette fois auprès des autorités locales. Comme pour les associations et les ONG, ce système libéral a facilité la diffusion de nombreuses Églises. Il a permis aussi de tolérer l'existence de mouvements pourtant non autorisés formellement.

Les activités quotidiennes de certaines communautés génèrent des nuisances, en particulier pour le voisinage, qui peuvent déboucher sur des plaintes et entraîner des conflits : conditions d'acquisition de parcelles, afflux de personne dans des espaces parfois confinés, débordement sur la route, bruit issus des cérémonies et perceptible dans tout un quartier, activités nocturnes, etc… Ces problèmes, qui renforcent paradoxalement l'inscription de ces groupes dans un espace urbain commun, nécessitent parfois l'intervention des pouvoirs publics : autorités locales ou ministère de l'Intérieur. Lorsqu'une paroisse de l'EPB s'est implantée dans le quartier Agla en 1994, il y eut de fortes réticences de la part de certains habitants. Auparavant, et depuis 1991, c'était dans la maison de l'ancien Simon, puis sous un apatam construit dans sa concession, que les quelques fidèles se réunissaient pour les séances de prière. Ceux-ci furent bientôt relativement nombreux, et un terrain fut loué pour y installer un lieu de culte. Mais, les riverains se mobilisèrent, arguant de la proximité d'une école[74], et des dangers potentiels pour les élèves, ainsi que de l'existence d'une autre Église (en l'occurrence une paroisse du Christianisme céleste) dans le secteur. Les travaux de construction furent interrompu et le ministère de l'Intérieur organisa une réunion, avec le chef de quartier, les sages, un représentant de l'EPB. Elle permit de calmer la colère des riverains et de faciliter l'achèvement de la construction. Lorsque des récriminations émanent de voisins, le ministère de l'Intérieur est ainsi souvent amené à intervenir. Le responsable du

---

principal responsable, un acte permettant « *de voir qu'il a la capacité de diriger les âmes* », par exemple un diplôme d'une école de pasteur, un extrait du casier judiciaire des responsables, les droits d'enregistrement de 3000 F CFA et deux chemises à sangle (!). Pour les Églises étrangères, étaient aussi demandées : la déclaration d'enregistrement de l'Église dans le pays où est implanté le siège, une note de celui-ci autorisant l'implantation d'une antenne au Bénin et, lorsque des étrangers sont présents, leur carte de séjour.

[74] Il a été envisagé à un moment donné d'interdire l'implantation de lieux de culte à moins d'une certaine distance des établissements scolaires, ainsi que des centres de santé.

Service cultes et coutumes explique : « *nous enregistrons les plaintes, comme quoi il y a telle Église qui fait du bruit, qui empêche les gens de dormir. Nous invitons les responsables : les heures de culte sont bien définies, au-delà de 21h00, le culte ne doit plus être célébré avec des tam-tams. Que ceux qui veulent prier, prient ; que celui qui veut dormir, dorme en paix ! Si les gens ne se plaignent pas, on suppose que tout va pour le mieux* »[75]. Dans la réalité, les choses sont plus compliquées, comme l'avoue cet ancien député : « *nous sommes au Bénin, avec les réalités du milieu. Nous avons une peur bleue des initiatives tendant à nuire à tel groupe, une peur des conséquences sur l'électorat. Si jamais je prends une initiative, en disant telle religion fait trop de bruit, je suis sûr qu'au parti, on va me dire : "tu es con". On n'ose pas* »[76].

Ce sont surtout les conflits inter-religieux qui nécessitent une intervention de l'administration. Dans les dernières années, des incidents mineurs, toujours très localisés, mais parfois assez violents, ont opposé des fidèles d'Églises évangéliques à des membres d'autres confessions. Ces événements sont à resituer dans un contexte général de tolérance religieuse et de cohabitation harmonieuse, marqué cependant par quelques affrontements, en milieu rural comme urbain, au cours de la décennie 1990. A chaque fois, il s'est agi de problèmes isolés ; qui opposaient systématiquement des *vodunsi* ou des *vodunon* à des catholiques, des musulmans, des célestes ou des évangéliques.

La perte de prééminence des cultes traditionnels et les attaques répétées, et souvent virulentes, qui les visent, en particulier de la part de la certains acteurs chrétiens, entraînent une sorte de crispation susceptible de dégénérer lorsque les *vodunon* estiment être victime de provocation[77]. La stigmatisation des fidèles et la diabolisation de leurs croyances, perceptibles à des degrés divers dans les Églises évangéliques, contribuent à diffuser un climat de tension et d'hostilité à leur égard. Ces comportements, surtout lorsqu'ils s'accompagnent d'un rythme élevé de conversions, peuvent générer en retour des attitudes d'autodéfense et d'agressivité de la part de groupes qui se sentent directement visés par le prosélytisme et quelque peu en perte de vitesse. Souvent, l'origine de ces conflits est liée à des querelles familiales autour de la

[75] Entretien avec Rigobert Kple, Cotonou, 27 février 1998.
[76] Entretien personnel.
[77] En juin 1997, un conflit violent éclate entre adeptes du culte *Tchina* et fidèles du Christianisme céleste, à Akpakpa (Cotonou), autour du sort d'un jeune garçon de 11 ans. Alors que celui-ci et sa mère sont convertis au Christianisme céleste, le père de l'enfant veut l'interner dans un couvent. Caché dans les locaux de l'Église, il en est extrait et conduit au couvent *vodun*. Le procureur de la République donne l'ordre de délivrer le garçon, mais les adeptes résistent à l'intervention policière et l'un d'entre eux est tué par balle. En représailles à cette opération qui a permis la « *libération* » de cinq enfants, la paroisse céleste de Minontchou est incendiée. Voir *La Nation*, n° 1754, 16 juin 1997, p. 7.

conversion au christianisme, par exemple d'enfants dont les parents sont des *vodunsi*. C'est le cas d'un incident survenu dans le quartier de Xwlacondji entre les membres d'un culte *vodun* et les fidèles d'une Église d'origine ghanéenne, le Ministère du ruisseau de la vie. Le pasteur de cette Église avait été frappé par le responsable du culte *vodun* pour avoir accueilli dans son église une jeune fille, malgré l'opposition du père de celle-ci. Quelques mois après ce premier accrochage, des *vodunsi* interrompirent une cérémonie de l'Église, qui se déroulait pendant une période traditionnelle de purification, interdisant aux fidèles de jouer de la musique, emportant les chaises et les tam-tams et exigeant du pasteur le paiement d'une amende afin de « *calmer* » le fétiche[78].

La Cour constitutionnelle a plusieurs fois été saisie de ces incidents inter-religieux. A Hêkanmè, à quelques dizaines de kilomètres de Cotonou, des *vodunon* avaient, avec le soutien du commandant de la brigade de gendarmerie locale, interdit aux adeptes de l'Église URHC de se rendre au champ un jour, considéré comme sacré pour eux. Saisie par des dirigeants de l'Église, la haute juridiction jugea ces actes contraires à la constitution[79].

S'il convient de contextualiser et de délimiter ces différents conflits, leur répétition traduit un climat de tensions. Du fait de ces incidents, mais aussi des nécessités de leur enregistrement et de la gestion des éventuels problèmes quotidiens, les mouvements religieux sont contraints à un minimum de relations avec la sphère étatique : ministère de l'Intérieur, police, justice, Cour constitutionnelle.

Des acteurs politiques prennent aussi conscience de la diffusion des ces communautés chrétiennes. Certains en sont directement témoin, comme ce député, qui demeure circonspect : « *quelqu'un de mon village fait partie d'une de ces religions. Ils crient, ils disent : "Amen !" Ils passent toute une journée à dire la messe ! Fin août, sa fille se mariait, la messe a duré ! Ils sont là à prier, chanter, gesticuler. Avec des amis, on est sorti, on a été mangé dans une buvette. On est revenu, ça continuait, les gens qui recommençaient encore, ils se mettaient à genoux ! J'ai découvert qu'il y avait des intellectuels, des gens loin d'être bêtes. J'ai vu un fiscaliste et le directeur des …, ils s'agitaient !* »[80]. D'autres ont un regard très critique, « *les*

[78] Voir le récit fait par M. Gletton-Quenum, « Des adeptes du Vaudou ont pris d'assaut un lieu de culte », *La Nation*, n° 1716, 18 avril 1997, p. 5.
[79] Décision DCC 97-019. La Cour constitutionnelle a eu à se prononcer sur d'autres affaires religieuses, outre la question de la détention, jugée arbitraire, de M. Tsala Essomba et de l'interdiction, confirmée, de ses activités (DCC 97-058) : par exemple, concernant la construction d'une chapelle catholique dans l'enceinte d'un camp militaire à Porto-Novo (DCC 98-006), qui n'a pas été jugée contraire à la constitution ; concernant l'interdiction faite par des membres de la « cour royale » de Pobé à un habitant de la localité d'adorer son *vodun* (dont l'édifice fut saccagé) et l'obligation d'adorer le fétiche *Ohoundo*, comportement sanctionné (DCC 97-039).
[80] Entretien personnel.

sectes, c'est partout dans le monde, c'est dommage, c'est venu des États-Unis. On en créé tous les jours, ça ne sert à rien ». Evoquant les dangers, « *dépersonnalisation, surtout au niveau des jeunes, ça déraille, ça dérape* », un ancien député précise : « *Si j'avais le pouvoir, j'aurai interdit les sectes sur le plan de l'unité et même la sécurité, les sectes sont inféodées à des mouvements, la CIA…* »[81]. Un ancien ministre ne partage pas cette opinion. Tout en reconnaissant que « *c'est fou ! Y en a trop, ça prolifère. Le Bénin était un peu protégé de cela* », il estime qu'« *il faut laisser faire, il ne faut pas compliquer l'existence. Si un comportement porte atteinte à l'ordre public ou aux bonnes mœurs, ça tombe sous le coup de la loi* »[82].

- Les communautés dans l'espace social : reconnaissance, critiques, dérision

Outre les acteurs religieux et politico-administratifs directement concernés par la diffusion des nouvelles expressions chrétiennes, c'est l'ensemble de l'espace social qui est touché, en particulier du fait de la visibilité des Églises en milieu urbain. L'écrivain Jérôme Carlos reconnaît que « *les religions sont là maintenant, elles font leur petit bonhomme de chemin* »[83] et le philosophe Paulin Hountondji estime que « *tout le monde fait son petit miracle, on assiste à un retour en force des pratiques religieuses les plus diverses* »[84]. Certains ont d'emblée une vision très négative comme le sociologue Francis Akindès évoquant « *la multitude d'obscurantismes de masses dont la floraison dans les villes africaines et même dans les campagnes est inquiétante* »[85]. La presse écrite, la télévision, certains artistes vont, eux aussi, aborder différents aspects du phénomène, traduisant à la fois une reconnaissance de celui-ci, mais développant aussi un regard critique (« *les Églises et mouvements religieux pullulent à Cotonou et dans nos villages comme des vers dans un fruit avarié* »[86] ; « *Avec une bible, une croix reliée par une corde au cou, une baraque dans un coin de la rue, on rassemble des fidèles puis l'on crie Alléluia !* »[87]), parfois franchement

[81] Entretien.personnel.
[82] Entretien personnel.
[83] Entretien avec Jérôme Carlos, Cotonou, 12 août 1997.
[84] Entretien avec Paulin Hountondji, Cotonou, 07 mars 1995.
[85] Francis Akindés, *Les mirages de la démocratie en Afrique sub-saharienne francophone*, op. cit., p. 152.
[86] Boniface Anato Y., « Quand pasteurs et évangélistes étourdissent les fidèles », *Le Piment*, n° 4, 14 juillet 1997, p. 8.
[87] A. Nounagnon, « Au nom de Dieu », *Le Matinal*, 14 mai 1999. Il poursuit : « *il y a des loups vêtus de peau d'agneau qui trompent la vigilance des fidèles prétextant travailler pour Dieu. Ces soi-disant pasteurs pullulent ces derniers temps dans les rues de notre capitale économique. Des pasteurs qui blasphèment, qui se prostituent et prostituent le nom de Dieu et ses oeuvres. Des pasteurs qui ne respirent que par et pour leurs intérêts et qui sont au service de toute autre puissance* ».

moqueur, en particulier autour de deux thèmes : les dérives financières et les comportements moraux.

En janvier 1998, la célèbre émission télévisée *Entre nous*[88] a pour thème « Religions et argent ». Le sujet retenu, comme le choix des invités ou les reportages proposés traduisent ce paradoxe, cette double logique de reconnaissance et de regard critique. D'un côté, alors que l'émission est censée traiter de l'ensemble des religions, ne sont présents, aux côtés d'une sociologue, que des responsables d'Églises chrétiennes : l'Église méthodiste, le Christianisme céleste et les Assemblées de Dieu. De même, le sketch habituel qui ouvre l'émission se conclut-il sur la parodie d'une campagne d'évangélisation. Quant aux reportages sur « *la prolifération religieuse à Cotonou* » ou sur « *la circulation de l'argent dans les religions* », il n'est là encore question que des seuls mouvements chrétiens. D'un autre côté, on voit à travers le thème retenu et le choix de privilégier les acteurs chrétiens que ceux-ci apparaissent *a priori* plus concernés par les dérives lucratives. L'animateur de l'émission, Francis Zossou, prétend d'ailleurs, avec des précautions, « *tirer la sonnette d'alarme* ».

Le sketch du célèbre duo de comédien Bio et Kodjo, qui ouvre l'émission, est assez révélateur des représentations associées aux différents cultes, de la mobilité religieuse, et des évolutions contemporaines. On y voit un individu à la recherche d'un travail aller d'abord consulter un « *féticheur* ». Celui-ci admet que « *en ce moment, tout le monde parle mal de moi et de mes fétiches dans le village* ». Après quelque incantations, il informe le demandeur que les esprits ont réclamé « *des choses* » (un mouton, deux poulets, des bouteilles de boissons fortes et 50 000 CFA). On voit ensuite un couple dont la femme, vêtue d'une robe blanche, revient d'une Église céleste. Son mari la prend à partie, critiquant tout ce qu'il faut acheter (bougies, parfums…) et l'informant que son ami Comlan a « *ouvert une nouvelle Église. Tout est gratuit là-bas ; le pardon, c'est gratuit, la bénédiction, c'est gratuit* ». Ils se rendent le soir à la campagne d'évangélisation, de même que le premier personnage, entre temps passer demander conseil à un sage musulman. Après le refus d'un des participants de donner lors de la quête, accusant - « *tu viens voler l'argent* » - le pasteur auto-proclamé qui lui répond « *le diable est en toi* », un débat s'instaure. « *Est-ce que tu es sûr que c'est Dieu qui t'a demandé de toujours nous prendre de l'argent, comme tu fais là ?* » demande l'un, tandis qu'un autre évoque « *des esprits malins qui se cachent dans la religion pour faire des affaires* ».

[88] L'émission bimensuelle *Entre-nous* est produite par l'ORTB et la Fondation Konrad Adenauer. L'ONG Centre Afrika Obota participe aussi à sa conception. Elle aborde des thèmes politiques ou des sujets de société, souvent dans une perspective d'éducation civique.

Les participants au débat se rejoignent pour juger le sketch « *caricatural* », « *pas conforme à la réalité* », craignant que les téléspectateurs ne soient « *choqués* ». Même si l'un d'entre eux affirme à propos des croisades que, « *la plupart du temps, ce sont de fausses croisades* » et qu'il y a des endroits où « *on vous écrase par des offrandes, des dîmes* », ils relativisent les dérives lucratives.

Dans la presse écrite, des articles - souvent accompagnés de caricatures - stigmatisent aussi certaines formes de prévarication[89]. Outre ceux qui, souvent contre rémunérations, prennent position dans un conflit précis, d'autres préfèrent ne pas citer d'Églises en particulier. Les termes sont parfois virulents. Sous le titre « *Pasteurs, gourous : l'escroquerie au nom du Christ* », un journaliste écrit que « *les fidèles sont emballés à des degrés divers, dans une tourmente de grugerie* », évoque « *l'endoctrinement et la spoliation des biens des ouailles* », affirme que les pasteurs « *ne tarissent point d'arguments et de témoignages de faits miraculeux pour accrocher plus d'un et les attirer dans leur traquenard* » et conclue que « *c'est pasteurs et autres gourous qui s'en sortent bien avec une opulence aux antipodes des doctrines qu'ils enseignent aux fidèles* »[90].

En consacrant des articles et des émissions au sujet, la presse écrite et la télévision nationale reconnaissent l'importance sociale de ces dynamiques. Dans le cas de l'émission *Entre-nous*, le regard est légèrement décalé avec le sketch de Bio et de Kodjo. On atteint la dérision et la farce avec l'un des plus célèbres humoristes, Oncle Bazar, qui vilipende le comportement moral d'un pasteur, dans un sketch intitulé *Le caleçon vedette*.

L'histoire débute lors de « *la soirée internationale des amoureux »,* durant laquelle des couples se forment dans l'obscurité, au rythme d'un zouk-love. Tout d'un coup, l'animateur rallume la lumière et *« on a vu un caleçon amoureux au milieu de la piste ».* De nouveau l'obscurité se fait et, lorsque la lumière revient, le caleçon a disparu de la piste de danse. *« Le lendemain, tout le monde était sur la grande place de la ville pour écouter un évangéliste venu de très loin en mission, où il parlait de Dieu, de tout ça là… Après quatre heures d'enseignement, notre évangéliste devient essoufflé, trempé et mouillé de sueur. Il met la main dans la poche pour prendre son mouchoir. Et comme ça, là, par malheur, il fait sortir le caleçon vedette de la soirée ! Conclusion : il faut s'éduquer soi-même, avant de chercher à éduquer l'autre ! »*[91]

---

[89] Voir la reproduction de certaines caricatures en annexe.
[90] Michel Djossouvi, « Pasteurs, gourous : l'escroquerie au nom de Dieu », *Le Messager du Jeudi*, n° 8, 19 février-04 mars 1998, pp. 1, 8 et 9.
[91] Oncle Bazar, « Le caleçon vedette », sur la cassette *Le doute du Président*, Cotonou, Les éditions Venus.

Il faut tenir compte de ces différentes formulations critiques, qu'elles s'expriment de manière mesurée, virulente ou par le recours à la dérision : elles rejoignent des remarques entendues au cours de nombreuses discussions. Elles peuvent conforter un sentiment de rejet et de persécution ressenti par certains groupes chrétiens, obsédés par le fait d'être considérés comme des sectes, mais elles renvoient effectivement à des représentations assez largement répandues dans la société béninoise. Elles rappellent qu'aux yeux de beaucoup les manifestations pentecôtistes ne semblent tout simplement pas acceptables[92]. C'est pourquoi, il importe de ne pas négliger ces critiques sociales qui se manifestent à leur égard. Elles démontrent, paradoxalement, l'importance prise par ces mouvements dans l'espace social. Elles constituent ainsi une preuve supplémentaire de l'inscription de ces communautés évangéliques et pentecôtistes dans « *le monde* », quand bien même certaines de leurs expressions y apparaissent « *inacceptables* ».

Le projet communautaire porté par les Églises est mis en œuvre à travers des logiques de participation des fidèles, d'intégration lors de cultes, d'insertion dans des systèmes symboliques, mais aussi de contrôle et de disciplinarisation. Il vise aussi à distinguer clairement le groupe du reste de la société. La réalité semble cependant assez éloignée de l'ambition initiale. Beaucoup de communautés s'avèrent peu solides : les défaillances organisationnelles, la mobilité religieuse des individus, comme leur propension à opérer un tri dans les messages délivrés par les pasteurs, pénalisent la construction d'identités collectives fortes. Elles s'avèrent aussi plus insérées qu'elles ne le prétendent souvent au sein de leur environnement religieux, politique, social. Des relations de concurrence, d'opposition, de conflit, de négociation sont nouées avec d'autres acteurs. Ce paradoxe, entre logiques de communautarisation et inscription dans la société globale, fixe des conditions particulières à l'investissement de l'espace public, qui sera initié par certaines Églises.

[92] Pour André Corten ces manifestations sont inacceptables « *en raison de l'absence d'un clergé capable précisément de les rendre acceptables* », mais aussi parce que la louange est « *un énoncé incompatible avec la manière dont on conçoit le politique dans la conception occidentalo-libérale* ». Il précise que « *le caractère "inacceptable" de ces manifestations religieuses est l'indice de nouvelles catégories politiques encore incapables de former une langue politique* ». A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, op. cit., p. 136.

Conclusion de la deuxième partie

L'expansion pentecôtiste et évangélique au Bénin a pu être appréhendée, en étudiant successivement les Églises et mouvements, les convertis et les fidèles, puis les communautés qui naissent de la rencontre entre ces structures et ces individus. Au-delà de la dimension religieuse, l'approche a permis aussi de mesurer la signification et l'impact social de la diffusion de ces expressions chrétiennes, en la reliant à des évolutions contemporaines qui traversent la société béninoise. Ces mouvements se sont développés en parallèle au processus de changement politique. Il y a cependant plus qu'une simple concomitance entre ces deux dynamiques, entre la progression de certains courants religieux et la transformation du système politique autour du référentiel démocratique. Plus exactement, l'expansion chrétienne peut aussi être interprétée en termes politiques.

D'abord, on a vu que les mouvements pentecôtistes occupent l'espace urbain, collectif, à la fois matériel et immatériel, comme pratiquement aucune autre force sociale n'a été en mesure de le faire durant la décennie 1990. Cette dynamique a été facilité par la libéralisation du régime et l'absence d'entraves à l'implantation et à la diffusion de mouvements religieux. Cette inscription dans la cité, par l'occupation de lieux publics et l'appropriation d'espaces en plein air, mais aussi par l'investissement des médias, traduit les visées expansionnistes de ces acteurs dans la sphère publique. L'expression de « *pentecôticité* » permet de rendre compte de cette diffusion des expression pentecôtistes dans l'espace public matériel et symbolique.

Ensuite, il est possible de faire une lecture politique du succès rencontré par ces mouvements auprès de nombreux citadins. Il renvoie à la fois aux carences et aux défaillances étatiques, en particulier dans certains secteurs comme la santé ou la sécurité. Il traduit aussi la faillite des projets politiques, une certaine désillusion, l'absence de perspectives pour une partie de la population, l'exacerbation des questionnements identitaires et la quête de liens sociaux. Il participe également de l'affaiblissement de logiques traditionnelles et familiales au profit du renforcement de processus d'individualisation et de globalisation.

Enfin, la formation de communautés, bien qu'elles s'avèrent relativement fragiles et que les fidèles restent fortement insérés dans la société globale, crée un certain potentiel de mobilisation. A la fois très localisés et parfois intégrés dans des réseaux transnationaux, ces groupes sont susceptibles de questionner les capacités de régulation et d'intégration de l'État. Parce que des visions alternatives sont offertes, des communautés sont en construction et des réaménagements identitaires se produisent, la question de l'implication politique de ces

groupes se pose. D'autant plus que les évolutions politiques et les dynamiques chrétiennes favorisent toutes deux la diffusion d'un imaginaire ayant en commun des éléments, comme les notions de miracle ou d'interventions divines.

Dans la première partie de ce travail, j'ai proposé une lecture en termes religieux des évolutions politiques du Bénin depuis la chute de l'ancien régime, parce qu'une telle interprétation avait été construite et demeurait partagée par de nombreux acteurs. Au niveau des symboles et des discours, elle a contribué à légitimer le changement et a pris pour certains, une signification de plus en plus chrétienne. J'ai tenté de montrer dans les développements qui précèdent que la diffusion de nouvelles expressions pentecôtistes pouvait aussi être interprétée de manière politique. Ce n'est pas tant les mouvements en eux-mêmes qui possèderaient un potentiel politique, mais la rencontre entre ceux-ci et des trajectoires individuelles, dans un contexte précis, qui est susceptible de créer les conditions d'une telle lecture et, peut-être, par les visions alternatives qui sont diffusées, de participer à la formation d'un espace public. On a vu aussi, dans les deux parties, que l'imaginaire jouait un rôle central, à la fois dans la dynamique politique du Renouveau démocratique et dans le succès des communautés imaginées pentecôtistes.

La mise en relation de ces deux dynamiques conduit maintenant à s'interroger sur les relations précises entre les transformations politiques, la construction d'un système qui se veut démocratique, et les communautés chrétiennes qui se sont formées dans le même temps. Si l'on tient compte des éléments mis en avant dans cette partie et des analyses en termes politiques qui ont été proposées, il semble que ces groupes pentecôtistes participent nécessairement à la formation de nouvelles configurations politiques. Quels liens ces communautés émotionnelles et imaginées ont-elles avec l'imaginaire politico-religieux issu de la période transitoire ? Ont-elles modifié le jeu des acteurs politiques ? Observe-t-on l'apparition de nouveaux langages politiques et de modes de légitimation inédits ? Dans quelle mesure ces mouvements, par leur dimension communautaire, sont-ils susceptibles d'influencer les représentations et les comportements politiques des fidèles ? Peut-il y avoir passage - et mobilisation - de l'identité religieuse à l'identité politique ?

Il s'agit désormais de se demander si ces mouvements, après s'être diffusés dans l'espace public *matériel* et *symbolique*, peuvent constituer des vecteurs d'apprentissage démocratique et participer à la formation d'un espace public *politique* pluraliste ; autrement dit, si la *conversion* peut, après avoir transformé la *citadinité*, peser sur la *citoyenneté*.

TROISIÈME PARTIE

L'INFLUENCE POLITIQUE DU PENTECÔTISME ET LA FORMATION DE L'ESPACE PUBLIC

Introduction à la troisième partie

Avec la mise en place du régime du Renouveau démocratique, on assiste à un réinvestissement par le religieux de la sphère publique, qui, par delà les relations qui peuvent se nouer entre les gouvernants et certains acteurs religieux, se traduit surtout, au niveau des représentations politiques, par la formation et la diffusion d'un imaginaire associant étroitement la sortie pacifique de l'autoritarisme à une bienveillance ou une intervention divine, à un signe qu'effectivement « *Dieu aime le Bénin* ». Dans le même temps, au cours de la décennie 1990, de nouvelles expressions chrétiennes, à l'orientation pentecôtiste affirmée, se renforcent et se diffusent, pénétrant l'espace urbain, matériel et symbolique. Cette expansion évangélique revêt une signification sociale et politique forte, parce qu'on ne peut la réduire aux seules stratégies expansionnistes des organisations religieuses.

Il s'agit dans cette partie de mettre en relation plus précisément ces deux dynamiques, en s'interrogeant sur les relations nouvelles qui se structurent entre le religieux et le politique, à la faveur de la progression des courants évangéliques. Dans cette perspective, l'élection présidentielle de 1996 constitue une étape importante, car elle correspond à la rencontre entre ces deux dynamiques, avec le surgissement d'un discours explicitement évangélique dans la vie politique et l'accession, avec M. Kérékou, d'un chrétien « *born again* » au sommet de l'État. Dès lors, une configuration inédite se met en place, impliquant trois catégories d'acteurs, ayant des intérêts et des stratégies variés : les hommes politiques, les responsables chrétiens et les croyants.

En s'interrogeant sur la manière par laquelle des « *innovations cultuelles concourent à la recomposition de l'espace politique* »[93], l'objectif est d'abord de réfléchir sur l'impact de l'expansion pentecôtiste sur la formation d'un espace public et sur la diffusion et l'intériorisation des principes de la citoyenneté. Ces mouvements peuvent-ils en effet constituer des « *promoteurs d'espace public* », pour reprendre une expression utilisée par Jean-Pierre Dozon à propos de certains prophètes ivoiriens [94]?

Pour apporter des réponses à cette interrogation, il convient d'abord de reconnaître la diversité qui caractérise, plus encore que d'autres religions, la sphère évangélique, et cela en refusant toute approche unilatérale, car, comme l'écrivent François Constantin et Christian

[93] Jean-François Bayart, dir., *Religion et modernité politique en Afrique noire*, op. cit., p. 15.
[94] Jean-Pierre Dozon, *La cause des prophètes*, op. cit., p. 218.

Coulon, « *l'étude de la relation entre le politique et le religieux impose de renoncer à considérer la religion comme un tout monolithique, un ensemble homogène fonctionnant "en bloc" (…). Chaque religion, quelle que soit sa structure (centralisée ou décentralisée) ou la nature de son message (religions du Livre, religions a-historiques) est plurielle dans ses formes, ses interprétations, ses pratiques, ses autorités* »[95]. Il est aussi nécessaire de reconnaître l'importance du contexte local et des dynamiques sociales et, surtout, de distinguer clairement, comme le rappelait Véronique Boyer, à propos du pentecôtisme brésilien[96], ce qui relève, d'une part, des Églises, en tant que structures institutionnelles et, d'autre part, des pratiques des pentecôtistes en tant qu'individus. Dès lors, il sera possible d'admettre l'ambivalence des évolutions observables.

A propos du Sénégal, Leonardo Villalón, mettant en relation l'emprise d'un islam confrérique et le maintien d'un système politique démocratique, développe une analyse autour de l'existence d'une « *religiously based "civil society"* »[97]. Selon lui, les structures musulmanes ont joué un rôle de médiation dans les relations entre l'État et la société, permettant ainsi d'éviter les excès autoritaires et de limiter l'hégémonie de l'État. Le système qu'il décrit implique aussi trois acteurs : l'État, les marabouts et la population (« *in their dual role of citizen-disciples* »). Un jeu d'interactions entre chacun de ces acteurs[98] produit un équilibre, certes précaire, des pouvoirs entre l'État et la société. Grâce à la solidité de leur organisation sociale, les confréries auraient permis de contrebalancer le pouvoir de l'État et d'assurer l'établissement d'un ordre démocratique. Cette thèse est critiquée par Christian Coulon, qui souligne que la structure de l'autorité dans les confréries ne permet pas un mode de socialisation démocratique, que la « *médiation* » maraboutique se confond avec des relations de clientélisme et de patronage, et que le succès confrérique traduit surtout un manque d'intérêt pour la politique et une indifférence vis-à-vis de l'État[99]. Ce modèle d'organisation sociale n'est de toute façon pas transposable à notre sujet, ne serait-ce que parce que les groupes pentecôtistes sont bien loin de constituer au Bénin, à la différence des confréries musulmanes au Sénégal, « *the most significant institutions of social organization in*

---

[95] François Constantin et Christian Coulon, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », art. cit. , p. 13.
[96] Véronique Boyer, « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien », art. cit.
[97] Leonardo Villalòn, *Islamic society and state power in Senegal. Disciples and citizens in Fatick*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 338 p.
[98] « *The patterns of interaction between any two of these actors can only be understood in the context of their respective relations with the third* ». Ibid., p 13.
[99] Christian Coulon, « La tradition démocratique au Sénégal. Histoire d'un mythe » in Christophe Jaffrelot, dir., *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d'Occident*, op. cit., pp. 67-92.

the country »[100], et parce que les liens entre les fidèles et leur pasteur ne sont pas de même nature que l'allégeance des *taalibe* à leur marabout, qui constitue une relation de dépendance personnelle et inégalitaire. Quant au concept de « *société civile à base religieuse* », il devrait alors être pris dans une acception différente, plurielle et relative, qui affaiblit sa pertinence. Il est certain, cependant, que de nouvelles relations se mettent en place entre trois acteurs : l'élite politique, les acteurs évangéliques et les individus, à la fois comme fidèles et citoyens.

Porter le regard successivement sur *les organisations et les leaders religieux*, *les acteurs politiques*, puis *les adeptes*, revient à distinguer trois sites d'observation de l'influence politique de l'expansion évangélique, trois niveaux de perception des effets sur les discours et les pratiques politiques des phénomènes de conversion et d'évangélisation. Bien entendu, les évolutions qui affectent ces différents acteurs sont concomitantes et agissent les unes sur les autres : l'élaboration d'une nouvelle attitude de la part d'une partie de la mouvance évangélique accompagne l'accession d'un converti à la présidence de la République et questionne les fidèles. Mais, elles peuvent, par rapport à la question de la formation d'un espace public, avoir des significations différentes, voire opposées. En étudiant successivement ces différents acteurs, on posera donc systématiquement la question du lien entre les évolutions observables et les principes démocratiques.

Les mouvements et les acteurs évangéliques (1), à travers les représentations de la société et de l'avenir qu'ils diffusent, les principes de légitimité et d'autorité qui les régissent, et le type de relations que certains d'entre eux nouent avec la sphère politique, montrent peu d'affinités avec les principes de tolérance, de débat et de compromis. La conversion d'*acteurs politiques* (2) entraîne une christianisation du langage et de la symbolique et, dans une moindre mesure, de l'action politique, qui là aussi, ne paraît pas avoir pour objectif prioritaire une consolidation de l'orientation démocratique du régime. Enfin, en partant des représentations et des comportements politiques *des fidèles* (3), on montrera que l'appartenance pentecôtiste n'empêche pas, au contraire, l'émergence d'individus citoyens, qu'elle peut y contribuer directement en médiatisant les changements politiques et plus encore, parce que l'expérience religieuse individuelle participe de dynamiques qui rendent possible l'émergence d'un espace public.

[100] Leonardo Villalòn, *Islamic society and state power in Senegal. Disciples and citizens in Fatick*, op. cit.

Chapitre 7

Mouvements évangéliques et relations au politique

Ce chapitre se propose d'effectuer une analyse politique des mouvements et des acteurs chrétiens qui ont émergé dans les années 1990. Il s'agit de s'interroger non seulement sur leur positionnement par rapport à la libéralisation du système, mais aussi, à partir de leur discours et de leur fonctionnement, sur le type de socialisation politique auquel leurs fidèles sont confrontés. La relation des Églises au politique est variable en fonction de nombreuses données, comme le contenu doctrinal, les modes de pouvoir internes, le degré d'ouverture, et bien sûr, les dynamiques de la société dans laquelle elles évoluent. Si cette dernière contrainte est commune à l'ensemble des acteurs étudiés, les autres renvoient à la diversité qui caractérise, ici aussi, la nébuleuse évangélique et pentecôtiste.

Afin de procéder à l'étude politique de ces mouvements, trois niveaux d'analyse sont proposés. Il convient d'abord de s'intéresser aux conceptions et aux représentations de la politique véhiculées par les pasteurs et les évangélistes, que ce soit explicitement, lorsqu'ils traitent de cette question, ou, plus souvent, implicitement, à travers le recours à un discours religieux. Ensuite, j'étudierai le fonctionnement même de ces organisations, c'est-à-dire leur gouvernement, leur mode de domination, le type de pouvoir qui s'y exerce et les relations entre les dirigeants et les fidèles ; autant d'éléments qui révèlent une pratique politique interne. Ces deux niveaux sont importants, parce que les adeptes sont quasi-quotidiennement confrontés à ces discours et à ces rapports de pouvoir, qui participent de leur socialisation. Enfin, les nouvelles relations nouées avec la sphère politique seront analysées. On assiste à un tournant important, qui conduit à un engagement direct dans la vie publique d'un certain nombre d'acteurs, convaincus qu'il convient désormais pour eux d'« *animer la vie nationale* », en s'impliquant fortement sur la scène publique.

En étudiant ces trois dimensions, on veillera à s'interroger sur ce que ces conceptions et ces représentations, ces types d'organisation et de domination, et ces relations avec la sphère politique, signifient dans la perspective de la formation d'un espace public.

Section 1 - L'élaboration et la diffusion de représentations de la société et du politique

Les mouvements chrétiens, c'est-à-dire ici leurs leaders, véhiculent, à travers les discours qu'ils tiennent et les imaginaires qu'ils diffusent, des visions de la société et du politique, même lorsqu'elles ne correspondent pas à un projet clairement politique[1]. Même si, on le montrera par la suite, celles-ci ne sont pas systématiquement assimilées et reprises par leurs fidèles, elles constituent tout de même un élément central permettant d'appréhender les représentations du politique, et parfois de la démocratie, dominantes au niveau de ces organisations. Pour les saisir, il convient de distinguer les paroles ou les écrits explicitement politiques, des discours, à connotation religieuse, qui le sont de manière plus subtile et implicite, c'est-à-dire, d'une part, les propos tenus lorsque les responsables de culte évoquent ouvertement leurs conceptions de la politique, donnent leurs opinions sur les évolutions démocratiques, développent parfois une réflexion plus poussée sur l'organisation de la société actuelle, et d'autre part, la signification politique qui ressort de certains discours religieux. En proposant des représentations de la société ou des visions du monde et de l'avenir, ces imaginaires parlent aussi, et parfois d'abord, de pouvoir et de politique.

1) Les conceptions de la politique et les opinions sur la démocratie des leaders chrétiens

En règle générale, les pasteurs abordent que très rarement lors des cultes des thèmes ayant trait directement à la situation politique ou à l'évolution de l'État. Ce n'est qu'en période électorale, que ces sujets peuvent être évoqués publiquement. C'est donc ici essentiellement sur des entretiens ou des documents écrits que je vais m'appuyer, pour montrer qu'à la vision traditionnelle de la politique dominante dans les milieux évangéliques semble au milieu des années 90 se substituer une autre conception, qui progressivement prendra l'ascendant, tandis que des jugements mesurés sont émis sur les transformations démocratiques.

[1] A la différence des mouvements fondamentalistes, qui ont un objectif éminemment politique, visant à « *reconstruire entièrement l'ordre social en recourant à une action politique organisée* » (Samuel Eisenstadt, « Le fondamentalisme entre modernité et utopisme antimoderniste : les antinomies d'un néo-jacobinisme », art. cit., p. 299), les Églises évangéliques ou pentecôtistes n'ont pas un tel projet initial.

- Des perceptions du politique en évolution sensible

On sait que ce qui relève du religieux, et en particulier ici du christianisme, est susceptible d'être interprété de manière extrêmement variée. Des lectures antagonistes peuvent être proposées d'un même texte, des passages bibliques peuvent être interprétés dans des directions opposées. C'est en se référant à un même corpus que des visions différentes de la politique sont construites.

Traditionnellement, dans les milieux évangéliques, la politique est vue comme relevant d'un univers malsain et dangereux, associée à des représentations négatives, souvent liées à l'occulte, au monde de ténèbres et à des pratiques sataniques, mais aussi à des comportements répréhensibles en termes de morale (mensonge, méchanceté, violence, corruption et malversations, matérialisme, prééminence des intérêts personnels et égoïstes…). Elle représente un univers très éloigné des vertus chrétiennes revendiquées, souvent même à l'opposé de celles-ci[2]. Dès lors, les pasteurs sont amenés à tracer une stricte délimitation entre la vie politique, qui relève de ce « *monde* » tant honni, et le domaine religieux. Cette séparation proclamée entraîne une revendication de désintérêt, d'indifférence, de neutralité et d'apolitisme, et conduit à une délégitimation du politique et un rejet de toute idée d'engagement, y compris pour les fidèles. L'essentiel, en quelque sorte, se joue ailleurs, en particulier dans une perspective millénariste, dans l'attente du règne de 1 000 ans de paix et de bonheur, annoncées, selon certaines lectures, dans le texte biblique. L'Église et les fidèles doivent cependant, dans une conception toute paulinienne[3], respect et obéissance aux autorités, celles-ci étant choisies par Dieu[4]. Cette position doit se traduire par une totale soumission des adeptes au pouvoir civil, quel qu'il soit, ce qui exclut toute attitude

---

[2] Dans cette perspective, on utilise souvent l'argument selon lequel Jésus n'a pas fait de politique. Dans un ouvrage au contenu nuancé quant à la question de l'implication possible des chrétiens en politique, Désiré Béchié Gnanchou, écrit que « *les textes du Nouveau Testament montrent que Jésus, puis les disciples, n'ont pas fait de politique et ne s'y sont pas intéressés (...). Jésus a participé à la vie de la "polis" et accompli fidèlement ses devoirs civiques (soumission et respect dus aux autorités en place) (…). Il n'a pas tenté d'infléchir les politiques de César, de Pilate ou d'Hérode. Au contraire, il a plutôt renoncé à toute carrière politique !* ». D. B. Gnanchou, *L'attitude du chrétien face à la situation socio-politique de son époque*, Abidjan, ITPK Publications, 1995, pp. 12-13.

[3] En référence à un passage de l'Epître de Paul aux Romains : « *Que tous les hommes soient soumis aux autorités qui exercent le pouvoir, car il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui. Ainsi, celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu, et les rebelles attireront la condamnation sur eux-mêmes* » (Romains, 13 : 1-2).

[4] « *Nous n'avons pas le droit de critiquer les autorités. La Bible nous l'a défendu. Dieu a dit que c'est lui qui a établi, nommé les autorités. Ils sont des ouvriers de Dieu, nous devons totalement nous soumettre à leur ordre (…). Nous devons prier pour eux, afin que le Seigneur puisse ouvrir leurs yeux spirituels* ». Entretien avec Bruno Sowatché, Siège de l'EPB, Cotonou, 17 février 1998.

contestataire, et par une disposition des Églises à prier activement pour les dirigeants politiques, le chef de l'État et la nation.

Cette conception négative était largement répandue au Bénin, également pour des raisons qui tiennent aussi à l'histoire et aux dynamiques de l'évangélisation du pays (la présence de missionnaires étrangers, moins directement concernés par les questions nationales, puis l'accession à la direction de responsables autochtones souvent peu lettrés, la situation des évangéliques en tant que groupe (ultra)minoritaire, le contexte autoritaire et répressif jusqu'en 1990…), au point de masquer l'existence d'une lecture différente qui va se développer au cours des années 1990.

Tout en insistant aussi sur la dimension satanique de la politique, et en revendiquant un positionnement également « *apolitique* », les tenants de cette seconde conception estiment cependant qu'il convient d'influer sur la politique et de l'orienter dans un sens évangélique. Celle-ci apparaît alors comme un univers critiquable et condamnable dans sa forme actuelle, mais perfectible. L'Église ne doit plus se désintéresser des enjeux nationaux, mais au contraire se poser en modèle et jouer un rôle décisif et actif, y compris par une implication prononcée.

Ces deux conceptions, qui se rejoignent donc sur la vision de la politique telle qu'elle fonctionne actuellement et sur la nécessaire obéissance aux autorités, ont bien entendu des conséquences différentes quant à la possibilité d'engagement directe des Églises, des pasteurs et des fidèles dans la vie publique.

Une partie des responsables chrétiens restent marqués par une vision qui privilégie une séparation stricte entre le politique et le religieux. Charles Nahouan, le Président des Assemblées de Dieu et de la FEMEB, exprime cette position de principe, en reconnaissant que « *la politique fait partie de la vie de la nation, mais elle est pour ceux-là qui ne sont pas engagés dans l'évangélisation. On se complète : on est là pour aider les citoyens à se préparer pour le ciel, la nation se préoccupe de tout le monde* ». D'autres abondent dans le même sens, essentiellement à partir du constat qu'ils établissent de la situation présente. L'apôtre René Coco de l'EPB considère que « *la politique aujourd'hui est tellement délicate que les expériences montrent qu'il serait bon qu'en tant que croyant, nous ne nous en mêlions pas totalement* ». Le pasteur Raphaël de la MIERS estime que « *nos hommes politiques en général sont très corrompus, c'est le mensonge, ils vivent dans le mensonge. La politique, c'est un peu sale* ». Le pasteur Etienne Bio Yari, des Assemblées de Dieu, établit une distinction entre les principes et la pratique : « *la politique, c'est une bonne chose, une idée noble, ça nous montre comment nous devons gérer la cité. La chose est beaucoup plus*

diabolique aujourd'hui, il n'y a plus de vérité. Quand vous dîtes politique, même un analphabète comprend que c'est le mensonge. La politique, c'est devenu du mensonge, on ne sait plus où est la vérité ».

C'est à partir de ce distinguo entre la théorie et la réalité, qu'Alain Akpadji, un jeune intellectuel de l'EPB, également animateur de l'ABB, aborde différemment la question politique[5]. « *Nous avons une conception négative ou erronée de la politique. Nous pensons que c'est une pratique immorale. C'est un mot très mal conçu pour l'Église, qui est composée en majorité d'analphabètes, où il n'y a pas assez d'intellectuels, très peu sont des cadres et le niveau d'instruction des dirigeants des Églises n'est pas très élevé. Ici, on appelle souvent politique : des astuces, des jeux, un milieu où on se guette, on jette des pierres, on détourne, on vole. On confond la gestion des gouvernants et la politique considérée comme la façon de diriger la ville, la cité. Il faut séparer cela des partis politiques, c'est la gestion de la chose publique. On donne une mauvaise interprétation de la politique à cause de ceux qui ont mal géré. Alors que la politique, c'est gérer le pays, ce n'est pas une mauvais chose* ». Contestant les propos de ceux qui « *disent que Jésus n'a pas fait de politique* », il s'appuie sur des exemples bibliques pour légitimer son propos, se référant à Joseph qui « *a été comme un premier ministre* » en Egypte et « *que Dieu a su utiliser au moment opportun* » et à Daniel, « *que le roi de Babylone a nommé gouverneur* ». Michel Alokpo, le pasteur de l'organisation Jeunesse en Mission, estime lui aussi que « *les gens ont été abrutis par des faux enseignements* ». Il s'appuie également sur le texte biblique, pour constater que « *les rois de l'Ancien Testament étaient à la fois des politiques et des religieux. David était un roi, il gouvernait un pays. Jésus n'est pas venu pour faire de la politique, mais il a aussi dit que nous devons être le sel de la terre et la lumière du monde…* ».

Ce processus de re-conceptualisation de la politique ne se limite pas au seul Bénin, mais anime toute une partie de la communauté évangélique africaine au cours de la dernière décennie[6]. L'opposition entre les deux lectures qui s'affrontent ne porte pas tant sur l'appréciation de la vie politique telle qu'elle se déroule et des comportements des acteurs qui y participent, que sur les conséquences à en tirer pour les chrétiens : maintien de l'indifférence ou volonté d'influer, en cherchant alors à « *évangéliser et christianiser la*

[5] Entretien avec Alain Akpadji, Cotonou, 1er mai 1998.

[6] Cette réflexion ne se réduit en effet pas à quelques voix béninoises. Dans un ouvrage au titre explicite *Chrétien, la politique te concerne !*, Jean-Charles Kabré, directeur général de l'Enseignement des Assemblées de Dieu du Burkina-Faso, écrit, par exemple que « *ce n'est pas parce que jusqu'ici les hommes utilisent mal la politique qu'elle est mauvaise* ». Il précise aussi : « *que la politique soit d'origine divine, cela est de toute évidence. Dieu est l'unique chef du monde et de l'univers (...). La politique accomplit les plans et les paroles de Dieu* », avant de noter que « *c'est pour la gloire de Dieu que la politique existe et doit être pratiquée* ». J.-C. Kabré, *Chrétien, la politique te concerne !*, Abidjan, Centre de Publications Evangéliques, 1995, pp. 47, 30 et 62.

politique ». On verra dans la dernière section, comment se met en place un changement radical dans l'attitude d'une grande partie de la communauté évangélique locale au milieu des années 1990. Cette réflexion se développe dans un contexte de transformations démocratiques.

- Des jugements sur la démocratie mesurés

Les responsables évangéliques et pentecôtistes semblent plutôt approuver l'orientation démocratique du régime, en portant cependant des jugements parfois plus critiques. Beaucoup ramènent spontanément la réflexion à la question religieuse, pour stigmatiser ce qu'ils estiment être les conséquences négatives de cette évolution.

« *Tout le monde sait que c'est un bon système. Les institutions fonctionnent, sinon les élections de 1991 ou 1996 ne pouvaient pas donner des résultats comme ça* » affirme d'emblée Clovis Kpade, qui souhaite cependant que « *aujourd'hui la démocratie soit vraiment fonctionnelle* ». A. Dossou, le président de l'ABB, le rejoint en estimant que « *si on compare à ce qu'on a vécu dans ce pays, tout le monde approuve la démocratie. C'est vrai qu'on n'est pas arrivé totalement à la démocratisation, mais c'est meilleur que ce qu'on avait vécu dans ce pays. Tout n'est pas changé encore, mais on est en train de faire quelque chose qui est mieux* ».

La plupart des pasteurs estiment cependant, comme B. Sowatché, que la démocratie est « *bonne et mauvaise* » ou comme E. Bio Yari, qu'il y a « *des avantages et des inconvénients* », autrement dit que le système génère aussi des dérapages ou des désordres. Cet avis est partagé par l'Apôtre R. Coco : « *la démocratie, c'est bon, parce que tout le monde est libre, on n'est plus maltraité. Mais il y a un autre côté, nous voyons beaucoup de désordre, tout le monde fait ce qu'il veut : quelqu'un peut se lever pour détruire ce que l'autre fait* ». Le pasteur Raphaël Adounkpe partage cette vision prudente, en commençant par définir ce qu'est, pour lui, la démocratie : « *c'est le pouvoir par le peuple, avec la liberté des gens. Ce qui est fondamental, c'est la notion de liberté. Quant à savoir comment cette démocratie est appliquée, c'est une autre paire de manches ! Ce qui est positif, c'est la liberté d'opinion, le pouvoir au peuple, on peut s'exprimer librement. Ce qui est négatif, c'est la manière d'appliquer cette démocratie là, qui peut amener des dérapages. Lorsque au nom de la démocratie, les gens tuent leurs prochains, c'est pas bien !* ». Même réserve de la part de C. Nahouan : « *la démocratie est une bonne chose dans la mesure où chacun est libre de s'exprimer. Mais, quand elle n'est pas bien comprise, ça créé l'anarchie. Ce n'est pas une*

mauvaise chose, à condition que les gens comprennent ce que c'est, or il y a des comportements quelque peu anarchiques. Les gens ont compris qu'ils sont libres de rejeter l'Église ou d'insulter, de parler de n'importe quoi ».

Pour beaucoup, la démocratie est aussi appréciée, et parfois d'abord, en fonction des effets sur le champ religieux et des bénéfices retirés dans leur travail d'évangélisation (« *C'est une très bonne chose pour les Églises, la mission, c'est d'évangéliser, on a la paix, on ne dérange pas les gens* » dit A. Dossou). Le jugement dépend alors des retombés perceptibles pour l'Église. La liberté retrouvée n'a pas la même signification qu'elle facilite le travail de ces Églises ou qu'elle profite au *vodun*. E. Bio Yari fait ainsi une lecture religieuse des effets du nouveau régime. Il salue « *cette liberté de croire, de prêcher, d'organiser des campagnes en plein air. Aujourd'hui, on se lève, on organise la campagne, on prêche librement* », mais il ajoute immédiatement que « *les inconvénients sont nombreux (…). Notre pays s'arroge l'honneur d'être le berceau du vodun. Les féticheurs se sentent beaucoup plus épaulés. Quand on évangélise, on implante une église, les féticheurs se lèvent, quelquefois ils brûlent l'église* ». De même, estime-t-il, « *les sectes pullulent, n'importe qui se lève pour créer sa chose, faire ce qu'il veut, personne ne contrôle* ». B. Sowatché, s'il reconnaît que la démocratie est « *bonne, parce que ça permet à chacun de s'exprimer, ça enlève le fardeaux sur la tête de celui qui était opprimé, oppressé, ça donne la liberté quand même à l'homme* », relève aussi les conséquences « *néfastes* » : « *ce qui est mauvais, c'est que ça permet aux religions de faire ce qu'elles veulent, surtout aux fausses religions. Chacun a le droit de faire ce qu'il veut : à cause de cela les musulmans se battent, les fétichistes évoluent* ». Dans une perspective eschatologique, il voit aussi dans la démocratie, l'accomplissement de la parole de Dieu et un signe supplémentaire de la proximité d'événements importants, « *aujourd'hui nous vivons dans le dernier âge de l'Église. C'est pourquoi la démocratie est en train de se répandre* ».

On peut faire plusieurs analyses de ces opinions plutôt positives de la démocratie. D'abord, elles sont partagées par une grande partie de la population, à la fois en ce qui concerne le caractère bénéfique des transformations politiques et le décalage entre les espoirs et la réalité. En ce sens, ces appréciations ne sont nullement spécifiques aux responsables chrétiens. Mais, ce positionnement renvoie aussi à une double logique.

Il correspond à une logique légitimiste de respect et d'obéissance aux autorités. L'approbation de l'orientation du nouveau régime s'inscrit dans une attitude classique de soumission à l'ordre politique et institutionnel. Ainsi, puisque la procédure électorale redevient la modalité de désignation des gouvernants, il faut appeler les fidèles à participer et

à respecter le mécanisme et la constitution. Les acteurs chrétiens s'inscrivent alors dans une attitude attestataire[7] vis-à-vis du pouvoir politique. Lors d'une séance à la MIERS[8], le pasteur officiant condamne ouvertement l'émission de télévision *Fait divers* (LC 2) au cours de laquelle des téléspectateurs interviennent, parfois pour critiquer de manière virulente les gouvernants : « *L'ennemi est en train de nous mettre dans son piège. Quand les gens parlent mal des autorités, nous aussi nous parlons mal des autorités. Le Seigneur a dit qu'il n'y a pas d'autorité qui ne puisse pas être mise en place par le Seigneur (…). Peut-être que tu as déjà regardé "Fait Divers" ? Et toi-même tu as parlé contre les autorités, alors tu vas demander au Seigneur de te pardonner* ». Peu après, il dénonce les mouvements de grève qui paralysaient alors certains secteurs de la fonction publique : « *quand les gens sont en grève, c'est tous les secteurs qui sont affectés. Tu as envoyé ton enfant dans une école publique, si le maître grève, ça veut dire que ton enfant restera à la maison, il est en train de perdre son année. Certains ne veulent pas travailler, ils entraînent tout le Bénin ! Nous ne voulons pas savoir ce qui se passe là-bas. Qu'il y ait la paix et que les paresseux aillent travailler ! (...) Je ne suis pas contre les syndicalistes, je dis qu'il faut qu'on puisse travailler pour pouvoir manger et se déplacer. Il faut que le Bénin puisse marcher. Nous allons prier pour les syndicalistes, qu'ils puissent être doux, patients, que les problèmes puissent se régler simplement, que le Seigneur puisse changer leur cœur* ». Voici un discours qui appelle clairement au respect de l'ordre établi et au refus de toute protestation.

A cette approche légitimiste, on peut ajouter une lecture stratégique ou utilitariste. Il semble, dans les propos des responsables chrétiens, que le contexte leur apparaisse comme propice à l'expansion de leurs activités, même s'ils jugent anormal que les autres religions profitent des mêmes facilités. Les allusions au regain dont bénéficierait le *vodun* renvoient d'ailleurs surtout à la politique censée avoir été mise en œuvre par l'ancien président N. Soglo. Les jugements portés sur le régime démocratique sont donc étroitement corrélés au sentiment de bénéficier d'une plus grande marge de manœuvre et de retombées positives, en termes d'évangélisation et de conversion. Puisque le contexte démocratique est favorable pour les Églises, alors les acteurs chrétiens ne peuvent exprimer que des opinions positives. C'est cette attitude que Mamoudou Gazibo qualifie d'« *utilitarisme démocratique* »[9].

---

[7] C'est à dire que la religion, alors, « *légitime le* statu quo *et joue comme facteur d'intégration au régime* ». Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, A. Colin, 1997, p. 176.
[8] Séance à la cellule de la MIERS de Kpondéhou, Cotonou, 12 mars 1998.
[9] Il précise que *« les différentes confessions religieuses ont plus à gagner à évoluer dans le cadre démocratique qu'à le subvertir* ». Mamoudou Gazibo, *La problématique de la consolidation démocratique : les trajectoires comparées du Bénin et du Niger*, op. cit., p. 159.

Les jugements globalement positifs portés par les responsables évangéliques vis-à-vis des évolutions démocratiques s'inscrivent essentiellement dans une double logique, attestataire et utilitariste. Ce n'est pas tant le système en lui-même qui est apprécié, ce qui impliquerait de la part des pasteurs un coût souvent trop élevé[10], que les possibilités qu'il offre aux Églises d'étendre leurs activités prosélytes. C'est en grande partie dans cette perspective qu'il faudra situer ultérieurement l'implication politique directe de certains acteurs. Mais, au-delà de ces jugements, les représentations de la politique ou du pouvoir se diffusent aussi, et souvent surtout, à travers un langage religieux et la mobilisation de références bibliques.

2) Les représentations religieuses de la société et de l'avenir

Le langage religieux véhicule en effet, parce qu'il traite de la vie des hommes et des femmes, des représentations de la société, des visions du monde[11] et de l'avenir[12]. Ces imaginaires et ces discours peuvent avoir une signification politique, parce qu'ils parlent aussi, et parfois d'abord, du pouvoir, du mode d'organisation de la vie en société, du gouvernement des hommes[13]. Ils expriment ce que la société, à défaut d'être, devrait devenir. En fonction des références bibliques utilisées au cours des prédications, ces *« instructions collectives en matière de religion et d'éthique* » selon Max Weber[14], mais aussi des exemples développés et des thèmes étudiés, certaines idées sont diffusées. Si la réflexion théologique de ces Églises reste parfois très rudimentaire, ou alors ne débouche pas vraiment sur la production d'un réel corpus, elle s'inscrit cependant souvent dans une filiation historique. C'est en particulier le cas des conceptions millénaristes, qui reposent sur une réinterprétation

---

[10] Au sens où Philippe Braud écrit que « *l'acceptation des valeurs de la démocratie pluraliste implique nécessairement un coût pour toutes les religions. Sur le marché concurrentiel des idées, elles voient leur message se relativiser, et le sens même du sacré, affaibli par la critique, l'indifférence ou la dérision qui ne peuvent manquer de se manifester dans une société libérale* ». Philippe Braud, *« Êtes-vous catholique…? »*, op. cit., p. 29.

[11] Georges Balandier rappelle que l'une des fonctions attribuées à la religion est de « *proposer à la conscience une image cohérente du monde* ». Georges Balandier, *Le dédale. Pour en finir avec le XXe siècle*, op. cit., p. 150.

[12] Paul Gifford écrit : « *a religion provides definitions, principles of judgement and criteria of perception. It offers a reading of the world, of history, of society, of time, of space, of power, of authority, of justice and of ultimate truth. It inculcates a particular way of perceiving, experiencing and responding to reality* ». Paul Gifford, *African Christianity. Its Public Role*, op. cit., p. 26.

[13] En Afrique du Sud, certaines Églises chrétiennes ont, par le discours religieux tenus en leur sein, contribué à délégitimer le système étatique de l'apartheid, que d'autres lectures, également chrétiennes, avaient conforté pendant des décennies. Ensuite, l'insistance sur le pardon et la réconciliation, avaient aussi une signification politique forte, dans le cadre de la reconstruction de la nation. Voir Dominique Darbon, « Le pays de l'arc-en-ciel », art. cit. ; Jean-Michel Dolbeau, « Églises chrétiennes et démocratisation en Afrique du Sud », art. cit.

[14] Max Weber, *Economie et société, tome 2 : l'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Presse Pocket, 1995, p. 219.

de certains passages de l'Apocalypse de Jean[15] : une théorie est élaborée à partir du XVIIe siècle, selon laquelle le Christ reviendra pour construire son royaume dans ce monde, sur la Terre ce qui est en contradiction avec d'autres lectures classiques. Alors que, dans la tradition, la référence aux « *1000 ans* » correspondait à une période indéterminée, elle renvoie ici à une durée exacte.

C'est aussi en étudiant les représentations véhiculées à travers le langage religieux que l'on peut approcher l'imaginaire politique de ces acteurs chrétiens. Il faut rappeler que ceux-ci ne développent pas des représentations identiques, mais proposent des visions qui peuvent être différentes de la société et du futur. A travers ces discours, sont évoqués non seulement ce monde-ci mais aussi une société imaginée. Des visions politiques sont construites, dont la compatibilité avec un projet démocratique s'avère problématique.

- Un présent décrit en termes belliqueux

C'est parce que l'époque actuelle est jugée négativement et parce que la société est censée aller à sa perte, que les Églises peuvent proposer une voie alternative, en construisant un avenir heureux, en tout point opposé au présent. Le monde actuel est souvent vu comme le lieu d'une lutte acharnée contre le diable, d'un combat contre les forces sataniques, d'un affrontement entre deux univers présenté le plus souvent en termes guerriers, parfois en recourant à d'autres métaphores[16]. Ce combat se joue au niveau de la société, mais aussi à l'intérieur de chaque individu. Tous les acteurs chrétiens s'accordent pour constater que le monde va mal. C'est d'ailleurs sur les difficultés quotidiennes de la population que se fonde pour une grande part le travail d'évangélisation. Pourtant, les Églises n'accordent pas la même importance à la vision globale de la situation.

L'ESDC, par exemple, semble essentiellement préoccupée, à la fois par les demandes individuelles et par les pratiques de délivrance, plutôt que par l'élaboration d'un discours religieux sur la société et l'avenir. Finalement, chacun se rend bien compte dans sa vie quotidienne que le monde va mal et l'urgence est alors de résoudre les difficultés vécues par les fidèles. Lors des cultes, le temps consacré à la lecture biblique et à la prédication est

[15] Apocalypse (20 : 1-10), et aussi Apocalypse 13 et Daniel 7, où il est question d'une « *bête* », représentant l'Antéchrist.

[16] Albert de Surgy décrit un calendrier diffusé en 1995 dans les milieux évangéliques béninois : « *Sous l'intitulé : "Jésus le gagnant" y est placée cette interrogation : "quel groupe appartiens-tu ? Jésus ou Satan". On y voit Jésus-christ, en maillot de football, capitaine d'une équipe composée d'amour, paix, bienfait, propreté, foi, joie, crainte de Dieu, Esprit saint, vérité et salut, marquer un but dans le camp adverse en culbutant un Satan cornu, terrorisé, capitaine d'une équipe rassemblant fausses religions, soucis, méchanceté, folie, égoïsme, déception, envie, sorcellerie, meurtre et prostitution* ». Albert de Surgy, *Le phénomène pentecôtiste en Afrique noire. Le cas béninois*, op. cit., p. 378.

extrêmement court, alors que les séquences de délivrances et de témoignages, mais aussi les louanges, peuvent s'étendre longuement. De même, dans le journal *La Sagesse*, entre les récits de miracles et les interviews de J. Abiodun, il n'y a pas de place pour des réflexions plus globales. L'essentiel réside bien dans la délivrance, la guérison, la conversion, bref le miracle individuel, ici et maintenant. Le monde extérieur est à ce point hostile, rempli d'ennemis et de forces maléfiques, que le combat engage chaque individu. Rares sont les prières concernant la société ou la nation, tandis qu'à la MIERS, on n'hésite pas, à côté des sollicitations individuelles, à demander directement à Dieu d'intervenir, par exemple, en période de pénurie d'électricité, causée par l'assèchement du barrage d'Akossombo au Ghana, qui approvisionne une partie du Bénin (« *Nous allons demander au Seigneur qui a les saisons en main, qu'il puisse envoyer maintenant la pluie afin qu'il y ait de l'eau à Akossombo et qu'on puisse avoir de l'électricité régulièrement* ») ou face aux problèmes de subsistance (« *nous souffrons parce qu'il n'y a pas de vivres, les choses sont chères. Nous allons prier pour que nous puissions trouver en abondance à manger, que le Seigneur puisse donner la force aux agriculteurs, pour que nous puissions bien manger* »)[17]. Dans la vision de l'ESDC, le « *monde* » correspond à un univers diabolique, qui nécessite surtout un combat spirituel, au travers d'une lutte frontale contre les ennemis. Cet imaginaire participe ainsi « *d'une culture de la violence* »[18], bien éloignée des principes de tolérance et de négociation qui fonde l'ordre démocratique.

On peut aussi chercher à délivrer une ville, un peuple ou une nation de la malédiction. Dans ce cas, la thérapie concernant un pays s'avère similaire à l'opération de délivrance d'un individu. Dans un de ses ouvrages, l'évangéliste Z. Adetola, régulièrement présent à Cotonou, consacre un chapitre à ce sujet. Il s'agit alors d'intervenir directement sur le monde, suivant un cheminement qui ne laisse aucune place à la négociation ou au compromis. Si le pays est maudit, cela peut-être à cause des gouvernants, en particulier « *de l'implication ou de la pratique de la franc-maçonnerie – ou d'autres sciences occultes - par leurs chefs* » ou, surtout, à cause « *de la désobéissance du peuple à l'égard de Dieu, du fait de ses nombreuses abominations ou de ses murmures, [qui] peut produire des effets aussi négatifs que nuisibles sur la vie ou l'épanouissement du peuple rebelle* »[19]. Les difficultés économiques, les problèmes sociaux, les crises politiques sont liés au fait que « *nous foulons au pied massivement et au maximum les prescriptions ou les enseignements bibliques* », mais aussi

[17] Séance à la cellule de la MIERS de Kpondéhou, Cotonou, 12 mars 1998.
[18] André Mary, « La violence symbolique de la Pentecôte gabonaise », in André Corten et André Mary, éds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, op. cit., pp. 143-163.
[19] Zacharie Adetola, *Délivrance. Secrets pour une victoire absolue*, Abidjan, Mission Ephrata, 1996, p. 94-95.

que « *les gouvernants ou les rois ont, pour la plupart, cessé de consulter Dieu pour gouverner. Ils préfèrent recourir aux marabouts, aux francs-maçons, aux fétiches, aux devins ancestraux, aux esprits des eaux, des forêts, des collines, à la reine des côtières, etc., et s'adonnent à des sacrifices humains pour se maintenir au pouvoir. Conséquence : nous n'avons pas à notre tête des autorités qui aspirent à diriger par Dieu [sic]* »[20]. Alors, de même que des délivrances peuvent permettre de soigner des individus, il est possible de guérir une cité ou une nation de la malédiction qui pèse dessus, en suivant un mécanisme précis. Il faut pour cela découvrir les cause de la désobéissance à Dieu, puis intercéder et évangéliser. Z. Adetola donne l'exemple d'une ville ouest-africaine qui « *est restée oubliée par l'État. Rien n'y marchait, tous les commerçants étaient toujours endettés et les sociétés n'y étaient pas florissantes* ». Après avoir intercédé durant sept jours et entrepris plusieurs croisades d'évangélisation, la ville connut une période prospère : installation d'un émetteur de la télévision, bitumage des routes, implantation de sociétés, etc… On peut donc agir ici et maintenant, à condition d'accepter et de mettre en pratique les enseignements bibliques, et de veiller à ce que les autorités se tournent vers Dieu. « *Quand on bâtit avec Dieu, tout fleurit. Et quand la nation trouve son plaisir dans la loi de l'Eternel, elle est comme un arbre planté près d'un courant d'eau qui donne son fruit en sa saison, pas de crise, ni de naufrage et le feuillage ne se flétrit point, car il lui procure les vitamines nécessaires pour produire de bons fruits et tout lui réussit* »[21].

Face à une société corrompue par le péché, vivant sous l'emprise du diable, et à un monde qui va à sa perte - la fin des temps approche -, plusieurs attitudes sont proposées : la recherche de la résolution de problèmes essentiellement individuels, comme cela semble être mis en avant au niveau de l'ESDC ; le recours à la prière pour obtenir des retombées collectives et des améliorations visibles au niveau de la société globale ; la délivrance de la nation, qui passe par la mise en œuvre des principes bibliques et la soumission à Dieu des dirigeants de l'État. Quelle que soit la solution retenue, aucune allusion n'est faite à un éventuel mécanisme politique de délibération, de négociation ou de participation. Le pouvoir temporel n'apparaît pas, à moins qu'il ne soit entièrement soumis à la volonté de Dieu, capable de faire face à la gravité de la situation. A la vision d'un monde présent, marqué par le péché et le mensonge, vivant sous l'emprise de Satan, s'oppose, dans certains discours, la représentation d'un avenir radieux, d'un temps de paix qui s'établira avec le second avènement de Jésus.

[20] Ibid., p. 99.
[21] Ibid., p. 101.

- Un avenir imaginé comme glorieux

Dans l'univers évangélique, les événements actuels, en tout cas les plus tragiques, sont systématiquement interprétés comme autant de signaux de la proximité de la fin des temps. « *Tout ce qui se passe maintenant, Dieu l'a dit* » affirme l'apôtre R. Coco, « *le monde va vers sa fin. Tout ça là, ce sont des signes* ». L'imminence de ces échéances et la nécessité de s'y préparer expliquent que le regard soit plus souvent tourné vers l'avenir, que vers le monde contemporain. Cette obsession sur le futur, et sur l'ère de paix et de bonheur que les chrétiens attendent, renforce le sentiment de désintérêt et de désengagement par rapport à la société contemporaine dont témoignent certains responsables d'Église. Une représentation de l'avenir est construite, à partir des écrits bibliques, en particulier le livre de l'Apocalypse. On voit ainsi se dessiner une sorte de contre-modèle, autour d'un projet, qui dit aux chrétiens ce que sera le monde dans peu de temps, et qui ne laisse aux individus aucune possibilité d'initiative.

L'insistance sur la proximité de la fin des temps est très forte au niveau de l'EPB, mais sans vraiment de dramatisation : il s'agit plus d'insister sur les retombées positives, en tout cas pour les « *vrais* » chrétiens, de cette échéance, que sur les tribulations et les désordres qui vont en s'accélérant et qui en constituent les signes avant-coureurs. En avril 1998, l'apôtre R. Coco organise à la paroisse de Zogbo un séminaire sur « *L'avenir de l'Église de Jésus-Christ* » et publie à l'occasion un petit document écrit[22], qui présente, avec de nombreuses références bibliques à l'appui, les différentes étapes qui se dérouleront pour les chrétiens - c'est-à-dire ici l'Église - entre la seconde venue du Christ et l'établissement d'un règne de paix : l'enlèvement de l'Église (après le retour du Seigneur et la résurrection des morts, les croyants sont emmenés au ciel avec lui, ils échappent à la grande tribulation), le tribunal du Christ (l'examen des œuvres et de la vie de chaque croyant), la distribution de récompenses (en particulier sous forme de « *couronnes* »), la présentation de l'Église par le Christ devant Dieu et son introduction dans la maison du père, les noces de l'Agneau (le Christ prend officiellement l'Église, donc l'ensemble des croyants, comme « *son épouse* » ; tous les croyants de l'Ancien Testament seront invités au banquet). Enfin, le Christ redescendra du ciel, avec « *son épouse* », pour établir son règne de justice et de paix.

C'est une description minutieuse et précise de l'avenir qui est proposée ici. La compréhension de la Bible se fait de manière extrêmement littérale, sans réfléchir en termes

[22] *L'avenir de l'Église de Jésus-Christ*, Église de Pentecôte, district de Cotonou, 21-24 avril 1998. Les citations qui figurent dans les paragraphes suivants sont toutes extraites de ce document dactylographié de 5 pages.

d'images ou de métaphores. Ce qui est intéressant, au-delà de cette lecture et des événements narrés, est l'orientation générale. Ce sont un horizon heureux et des perspectives radieuses qui sont présentés aux fidèles : un projet politique aussi éloigné que possible de la société actuelle. La réflexion est d'abord conçue en séparant complètement l'Église du « *monde* », toujours vu de façon négative. Le pasteur commence d'ailleurs par se demander : « *aujourd'hui où l'avenir des nations, des peuples, des sociétés ou entreprises, des gouvernements, des familles, des alliances parlementaires et des grands hommes d'État est sombre et incertain, que dit la Bible de l'avenir de l'Église ?* ».

Ensuite, le raisonnement repose sur une coupure initiale et fondamentale entre les croyants et le reste de la population. L'avenir tel qu'il est annoncé ici ne concerne que « *les croyants nés de nouveau* » et eux seuls. « *L'avenir est sombre et inquiétant pour tous ceux qui n'appartiennent pas à Christ, puisque leur espérance ne repose que sur les choses de cette vie présente* ». Ils subiront les conséquences de la grande tribulation (« *la détresse sera si grande qu'il n'y en a point eu de pareille depuis le commencement du monde jusqu'à présent, et qu'il n'y en aura jamais* ») et le jugement des pêcheurs.

C'est au contraire un futur heureux qui est promis aux croyants. Critiquant les chrétiens qui vivent « *dans le désespoir et une crainte permanente* » en pensant que « *l'avenir est sombre et sans espoir à cause de tout ce qu'ils voient, entendent et vivent* », le document les appelle au contraire à ne s'inquiéter de rien, « *car nous sommes enfants de Dieu et à cause de cela, notre avenir sera radieux au nom de Jésus-Christ* ». « *Nous n'avons rien à craindre malgré les troubles socio-économiques et mêmes religieux* ». Les croyants passeront devant le tribunal de Christ « *non pour être condamnés mais pour être récompensés* ». Ils le feront « *avec une immense joie et la certitude du salut éternel* » et des récompenses leur seront distribuées. Enfin, lorsque le Christ redescendra pour instaurer son règne de paix, les croyants, qui constituent « *son épouse* », en seront les grands bénéficiaires. La paix et le bonheur ne sont pas accessibles dans ce monde, mais sont reportés dans un avenir, promis comme proche, mais nécessairement incertain, lorsque le Christ reviendra, puis que sera instauré son règne de 1000 ans[23].

[23] La vision de l'EPB correspond à une conception pré-millénariste : le retour du Christ précèdera l'instauration du règne de 1000 ans. En général, dans cette perspective, largement dominante dans les Églises pentecôtistes, on insiste sur les tribulations qui vont bientôt se produire, et seront les signes avant-coureurs de la Parousie. La vision de l'avenir immédiat est donc plutôt sombre et entraîne une attitude d'attentisme. Le post-millénarisme, la croyance que la venue du Christ se produira après le règne de 1000 ans, entraîne une vision plus optimiste de l'avenir. Chacun doit chercher à s'améliorer et à transformer la société pour réaliser ces 1000 ans de paix, le retour du Christ étant alors comme une récompense des efforts humains. Voir André Corten, *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, op. cit., pp. 219-222.

Voilà un dessein - une société parfaite, une cité idéale - que les acteurs politiques sont incapables, dans leurs programmes, de proposer à leurs électeurs. Le projet est politique, parce qu'en indiquant ce que sera la société, il dit aussi ce qu'elle devrait être, et témoigne de la nécessité de changer le monde. La description proposée de l'avenir rend le présent encore plus insipide. Elle ne conduit pas à la mobilisation pour le changer, mais à la soumission dans l'attente de ces événements. Ce projet se fonde sur une double séparation entre les croyants et le reste de la population, et entre la société d'ici-bas et l'avenir radieux au ciel, « *notre cité à nous est dans les cieux* » est-il clairement mentionné dans ce document[24].

Cette vision de l'avenir a des implications par rapport à la question démocratique. D'abord, le monde actuel est d'autant plus dévalorisé que l'avenir promis est radieux. L'essentiel ne se joue finalement pas dans cette vie présente, ou alors uniquement sur le plan des œuvres et des activités religieuses, pour lesquelles les croyants seront jugés et récompensés. Ensuite, il va de soi que le pouvoir appartient à Dieu et non aux hommes. C'est lui qui décidera du moment où le Christ reviendra sur terre, c'est lui qui a prévu précisément les différentes étapes devant conduire au « *règne de justice et de paix* ». Les hommes n'ont aucune possibilité de peser sur le processus, si ce n'est de s'y soumettre. Ils ne sont pas maîtres de leur destin, ne peuvent décider de rien, mais doivent se conformer aux prescriptions divines. Enfin, le projet repose sur une séparation radicale entre les croyants nés de nouveau et le reste de l'humanité. Seul le peuple des baptisés sera récompensé et sauvé. Cette vision d'un peuple élu s'oppose à une conception égalitaire, de citoyens disposant des mêmes droits et des mêmes chances[25].

De cette représentation du monde et de l'avenir propre à l'EPB, on peut donc penser qu'elle ne génère pas une vision positive de la politique, mais contribue plutôt à sa délégitimation, et qu'elle est plus propice à développer des attitudes d'attentisme et d'indifférence que de participation. Les changements qu'il est demandé aux fidèles, en vue de se préparer aux échéances, concernent uniquement la moralisation de leur comportement et l'amplification de leur activisme évangélique. Cette représentation ne correspond pas vraiment non plus à une vision démocratique de l'avenir (où, par exemple, la légitimité et le pouvoir appartiennent aux citoyens, ceux-ci étant également tous égaux entre eux). Elle peut cependant, bien entendu, donner lieu à des interprétations divergentes.

---

[24] Cette coupure peut être nuancée, car les récompenses sont attribuées en fonction de la vie et des oeuvres de chaque croyant (le travail, le témoignage, l'exercice des dons reçus, l'usage des biens matériels). Si « *le salut est le même pour tous* », « *la récompense est en rapport avec le service individuel* ».

[25] Dans le même ordre d'idées, ce jugement du pasteur des Assemblées de Dieu, Etienne Bio Yari : « *Il n'y a que deux groupes dans le monde : les vrais rachetés de Dieu et ceux qui ne le sont pas. Ou bien on est chrétien ou on est païen, c'est tout* ». Entretien, Abomey-Calavi, 16 novembre 1997.

Les responsables pentecôtistes diffusent bien des conceptions de la politique et des visions du gouvernement des hommes en société, à travers des opinions précises sur la vie publique et, surtout, des représentations de ce que devrait être la société idéale, de ce que sera l'avenir. S'ils partagent tous une vision de la politique comme un univers souillé et corrompu, les avis divergent sur la possibilité d'y remédier par un investissement chrétien. L'appréciation positive des évolutions démocratiques renvoie surtout à une double logique, légitimiste de respect des autorités, et instrumentale en fonction des bénéfices escomptés par les institutions chrétiennes. Les discours religieux sur la société et les représentations de l'avenir tendent à rejeter le monde actuel et à se reporter vers un avenir, annoncé comme imminent, présenté en des termes radieux. Dans cette perspective, les croyants sont aujourd'hui engagés dans un combat contre les forces sataniques, dans une lutte contre les manœuvres diaboliques, qui ne laisse place à aucun compromis et à aucune négociation. Quant à leur avenir, il passe par une soumission à Dieu qui ne semble leur laisser aucune initiative. A leur manière, ces visions expriment un contournement et un dépassement de l'espace de la cité en tant que lieu central du politique.

Ce premier niveau d'analyse permet de saisir, avec les visions du monde et les représentations de la société, un élément important qui participe de la socialisation des adeptes. Mais, c'est aussi à travers leur fonctionnement interne, leur structure, leur hiérarchie, les types de légitimité, les modes d'exercice du pouvoir, les formes de domination, les modèles de leadership, bref, ce qui relève du gouvernement même de l'Église, que l'on perçoit les principes politiques qui régissent ces institutions. Parce qu'ils sont vécus et intériorisés, au moins partiellement, par les fidèles, ces principes contribuent aussi à diffuser des conceptions de la légitimité et de l'autorité.

Section 2 – Légitimité et autorité : le gouvernement de l'Église et la question démocratique

L'analyse du fonctionnement des institutions religieuses permet de saisir les modes de légitimité, ainsi que les types de gouvernement qui sont mis en œuvre et valorisés au niveau des Églises évangéliques. Elle nous renseigne à la fois sur la façon dont le pouvoir s'exerce effectivement dans ces organisations et sur les modèles de domination et d'obéissance qui

sont ainsi diffusés auprès des fidèles[26]. Interrogés sur le fait de savoir si la démocratie régnait au sein de leur Église, il est intéressant de noter que les responsables de l'EPB fournissaient des réponses très différentes. Le missionnaire ghanéen E. Asante avançait le principe opposé de la théocratie. Le secrétaire général, le pasteur B. Sowatché estimait, plutôt pour s'en réjouir, que la démocratie ne régnait pas dans l'EPB, craignant que « *si nous ne faisons pas attention, si on va laisser la démocratie rentrer sans savoir, ça va agiter l'Église, ce ne sera pas bien* ». Dans son optique, la démocratie est ici associée aux risques de division. L'Apôtre Coco, en revanche, affirmait qu'« *il y a collaboration, des échanges de vues au niveau des pasteurs. Un pasteur a une communauté avec laquelle il doit collaborer, échanger les points de vue. Au niveau de l'Assemblée, il y a lieu par moment de connaître le désir, la volonté des membres pour l'évolution de l'œuvre. Ce n'est pas le pasteur seul qui est là. Les fidèles peuvent aller voir le pasteur, lui proposer des choses* ». A la MIERS, le pasteur Raphaël Adounkpe prétend même qu'ils ont « *une forme de démocratie hautement avancée (…). Tu as la possibilité de prendre des initiatives selon le don que Dieu t'a donné, on va t'encourager dans ce sens* ».

Il convient d'aller voir derrière ces proclamations et, ici encore, de noter l'hétérogénéité qui caractérise la nébuleuse pentecôtiste. Deux Églises, comme l'EPB et l'ESDC, fonctionnent selon des modalités assez différentes. En s'intéressant successivement aux modes d'exercice du pouvoir et à la place dévolue aux fidèles, on s'interrogera sur la relation aux principes démocratiques de ces types d'organisation religieuse[27].

1) Des modes de gouvernement contrastés mais à forte tendance autoritaire

La question du fonctionnement interne des Églises est essentielle, parce qu'elle se retrouve posée dans la plupart des conflits qui pénalisent très souvent la structuration et la croissance des groupes chrétiens[28] : luttes de leadership, oppositions dans l'affectation des

---

[26] On sait que Max Weber développa une réflexion sur la question du mode de pouvoir, du type d'autorité religieuse. A partir d'une sociologie du pouvoir, qui distinguait trois modes de légitimation (légal-rationnelle, traditionnelle ou charismatique), il établit trois idéaux-types d'autorité religieuse : le prêtre, le sorcier et le prophète. Voir Max Weber, *Economie et société*, Tome 1, Paris, Presse Pocket, 1995.

[27] Auteur d'une étude sur « *la question de la démocratie au sein des partis et des associations au Bénin* », Lazare Séhouéto justifie l'exclusion des mouvements religieux de son champ d'investigation par « *la crainte que ces associations religieuses ne soient point, dans leur essence constituées pour fonctionner démocratiquement. Qu'il s'agisse d'une association chrétienne ou d'un groupe de* zangbeto*, il ne semblait pas pertinent d'y chercher à l'œuvre, des valeurs ou des principes qui se situent hors du champ de leur raison d'être* ». Il reconnaît cependant qu'il « *est possible que des associations religieuses ou para-religieuses fonctionnent très démocratiquement* ». Lazare Séhouéto, *La démocratie commence à la maison…*, op. cit., p. 130.

[28] Ces conflits s'avèrent souvent être « *simultanément doctrinaux et fonctionnels, c'est-à-dire concernant le principe d'autorité ou la source de légitimation des normes religieuses et morales et la distribution des*

pasteurs, problèmes de gestion ou relation de dépendance avec un centre basé à l'étranger. Elle renvoie, plus globalement, à une certaine vision du pouvoir et à une conception de l'organisation sociale. Les différences perceptibles entre plusieurs Églises dans la structuration et dans l'exercice du pouvoir relèvent aussi des conditions mêmes de leur fondation, de la personnalité de leurs premiers responsables, de leur histoire et de leur degré d'institutionnalisation. Un élément important réside dans la routinisation du charisme, en particulier dans les mouvements prophétiques. Mais, même lorsque le fondateur ne revêt pas l'aura du prophète, c'est souvent après sa disparition, que la question de la structuration du mouvement devient vitale pour sa survie et entraîne une certaine codification[29]. A cet égard, l'EPB et l'ESDC présentent des situations totalement opposées. La première dispose d'une constitution écrite, extrêmement précise, comportant dix-sept articles, codifiant minutieusement le fonctionnement de l'institution, en particulier dans les articles six et sept, intitulés respectivement « *le gouvernement de l'Église* » et « *administration* ». A l'inverse, il n'existe aucun document de ce type à l'ESDC, toutes les décisions relèvant uniquement du fondateur, l'apôtre-docteur, le très charismatique J. Abiodun. L'obligation légale d'enregistrement des groupes religieux au ministère de l'intérieur les contraint cependant à rédiger des statuts et à préciser leur mode de fonctionnement. Mais, ces documents administratifs pèsent souvent peu par rapport à une gestion de l'Église qui se veut directement inspirée par Dieu. Les exemples de l'ESDC et de l'EPB témoignent de l'existence de logiques de fonctionnement plutôt charismatiques ou plutôt bureaucratiques, qui peuvent avoir des affinités divergentes avec les principes valorisés en démocratie.

- Sur la légitimité des responsables

Se demander quelle est la légitimité des « *hommes de Dieu* » et comment sont désignés les dirigeants religieux est une question qui ne vas pas systématiquement de soi, en particulier lorsque le fondateur est toujours l'actuel leader du mouvement. La réponse est simple à l'ESDC : « *Je suis l'élu de Dieu* » proclame J. Abiodun[30]. C'est pour cela que « *beaucoup d'Églises ont peur de moi, parce que là où je parle, l'Esprit saint préside* ».

---

ressources matérielles et symboliques, de pouvoir et de fonctions, à l'intérieur de la hiérarchie ». Sabino Acquaviva et Enzo Pace, *La Sociologie des Religions*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 130.

[29] Tous les groupes religieux sont confrontés à la question de leur institutionnalisation, en particulier après la disparition du fondateur. L'Église du christianisme céleste a été ainsi victime d'une lutte de succession suite au décès de prophète Oschoffa en 1985. Deux prétendants, le Béninois B. Agbaossi et le Nigérian A. Bada (décédé en 2000) se sont opposés pendant quinze ans, entraînant pratiquement un schisme au sein de l'organisation. Conflit personnel, rivalité nationale, conception opposée du mode de gouvernement, contrôle des ressources financières : autant de dimensions imbriquées dans cet affrontement.

[30] Entretien avec Joseph Abiodun, Paroisse de l'ESDC de Suru-Léré II, Cotonou, 21 octobre 1997.

D'ailleurs, concernant le nom attribué à l'Église, « *Dieu nous a recommandé de donner ce nom, la Sagesse. Cela est venu de la bouche de Dieu* ». Ses titres d'apôtre et de docteur sont également « *venus du commandement même de Dieu* ». Il peut dès lors gérer son Église, sans avoir de compte à rendre à personne et procéder à la sélection, à l'affectation ou à la révocation des évangélistes et des pasteurs selon sa seule volonté[31]. Nombre de responsables de communautés chrétiennes tirent ainsi leur légitimité d'un appel, d'une vision, d'un commandement divin. Ils ne sont pas seulement des ministres du culte, mais des envoyés ou des élus de Dieu. C'est cette relation qui est censée les lier directement et personnellement à Dieu qui justifie leur action et leur posture, en refoulant soigneusement toute velléité de contestation.

C'est aussi une vision qui est à l'origine de la création de la MIERS par le révérend Oueounou, cet acte fondateur justifiant toute son action ultérieure et sa position de leader incontestable de l'organisation. Il est présenté, dans un document de la Mission, comme un « *homme de Dieu oint de la puissance du Saint-Esprit, un instrument utilisé par le Seigneur Jésus* »[32].

A l'EPB aussi, bien sûr, les pasteurs sont des « *hommes de Dieu* », mais les procédures de désignation des dirigeants cette fois sont plus rigoureusement encadrées et contrôlées. C'est le cas en particulier pour les responsables mondiaux de la COP, président et secrétaire général, qui tirent leur légitimité d'une élection[33]. Pour le choix du président de l'Église, il peut y avoir une prophétie, mais cette possibilité n'est mentionnée dans la constitution qu'après la présentation du processus électoral et « *elle sera jugée sur son mérite* »[34], sans que l'on sache ni comment cette évaluation se déroulera, ni quels en seront les auteurs. La procédure de désignation par la voie électorale se déroule en deux temps. Une présélection des candidats est effectuée par un collège électoral composé des apôtres, des prophètes et des responsables nationaux et régionaux. Le candidat, qui « *doit posséder les qualités d'un Pasteur expérimenté et ne pas être en deçà du rang d'Apôtre ou de Prophète* » (art. 6. 1), qui réunit le plus grand nombre de voix est présenté au conseil général, organe composé de tous les ministres consacrés, des diacres régionaux et des responsables régionaux des anciens. Il

[31] Le trésorier du Comité paroissial de l'ESDC (Suru-Léré II) écrit à propos du pasteur : « *En chair il est jeune, mais en esprit, c'est un monument. La mission qu'il accomplit sur terre aujourd'hui lui a été confiée par l'Eternel tout-puissant. En fait, c'est un élu de Dieu (…). L'apôtre Joseph O. A. Abiodun est donc de la lignée des Apôtres que nous connaissons à travers la Bible et d'autres qui existent probablement dans le monde et que nous ne connaissons pas* ». Entretien avec Jean-Baptiste Mensah, « L'ESDC est une Église dont la force repose sur la puissance de l'Esprit-Saint », *La Sagesse*, n° 7, octobre 1997, p. 4.
[32] *La moisson est grande mais…*, document de la MIERS, Cotonou, 1998.
[33] Voir en annexe les extraits de la constitution de l'Église de Pentecôte.
[34] *Constitution de l'Église de Pentecôte*, article 6. 2. f., page 16 de la version française.

doit obtenir la majorité des deux-tiers des voix. Si ce n'est pas le cas, le collège électoral choisit et présente un deuxième candidat, puis, selon la même méthode, en propose un troisième. Si aucun des postulants n'a obtenu l'approbation des deux-tiers des membres du conseil général, un vote à la majorité est organisé entre les deux candidats ayant obtenu le plus de voix. La méthode est identique pour le choix du secrétaire général. La dimension compétitive de ce scrutin est grandement limitée par le mécanisme de la présélection, les membres du conseil général étant réduits à approuver, ou non, un choix validé par les dignitaires de l'Église. Cependant, le vote se fait malgré tout au scrutin secret. Le mandat du président est de cinq ans, renouvelable une fois (il peut être réélu par la suite, mais ne peut pas faire plus de deux mandats consécutifs), un mécanisme est prévu en cas de maladie ou de décès, et un système de rémunérations et de pensions pour sa retraite est inscrit dans le texte[35]. Certes, le choix de ces dirigeants, comme celui des responsables nationaux et des pasteurs dont les nominations sont entérinées par la structure mondiale, est fait par « *l'Eternel* », mais en admettant et en organisant un filtre temporel assez codifié et fortement inspiré des mécanismes régissant le système étatique.

Les pasteurs de l'EPB construisent aussi leur légitimité par une progression régulière dans la hiérarchie de l'Église. Le parcours de René Coco (né en 1956), qui accède en février 1998, à la direction de l'EPB est à cet égard emblématique. Après avoir travaillé une dizaine d'années dans une imprimerie de Cotonou, il devient pasteur adjoint en 1983, puis pasteur en 1986, et apôtre en 1995. Dans le même temps, il a successivement occupé un poste de responsabilité dans l'administration de l'Église, en étant secrétaire général de 1983 à 1991, puis a exercé en tant que missionnaire au Ghana pendant trois ans, de 1992 à 1995. C'est par un engagement régulier et en suivant les différentes étapes de la hiérarchie, qu'il peut finalement prétendre à la plus haute fonction nationale.

Entre légitimité divine, c'est-à-dire un processus d'auto-légitimation, par lequel l'acteur se présente comme autorisé à parler et à diriger au nom d'une vision ou d'un appel divin pour lequel il peut seul témoigner, et procédure de désignation collective et codifiée des responsables, on voit deux modes distincts de fonctionnement. Cette divergence renvoie à une différence de temporalité dans l'histoire de ces deux Églises pentecôtistes et dans le processus d'institutionnalisation, très avancé pour l'EPB, mais encore inexistant pour l'ESDC. Dans les deux cas cependant, les pasteurs sont bien présentés comme « *des hommes de Dieu* », qui

[35] S'il n'y a pas de limitation d'âge pour le président ou le secrétaire général, l'âge de la retraite « *obligatoire* » pour les pasteurs est fixé à 65 ans (article 7. 3).

tirent l'essentiel de leur légitimité de ce contact personnel et direct avec le divin, et non d'une quelconque désignation humaine.

- Sur la structure et l'organisation des pouvoirs

La structuration interne des mouvements et l'organisation précise des pouvoirs en leur sein permettent de poursuivre l'étude du fonctionnement politique des Églises et, là aussi, d'établir certaines distinctions au sein de la mouvance chrétienne[36]. Le niveau de centralisation, le poids de la hiérarchie ou le degré d'autonomie accordé aux cellules locales, fournissent, par exemple, des indications sur la concentration ou le partage des pouvoirs au sein de l'institution.

Là aussi, l'EPB et l'ESDC fournissent deux modèles assez éloignés. La première dispose, au niveau de la COP, de plusieurs organes de décision : le conseil général, sorte de parlement de l'Église, qui « *agit comme la plus haute instance en prise de décisions* » (art. 5. 4), et se réunit au moins tous les deux ans, et le conseil exécutif qui, lui, « *veille à la bonne marche quotidienne de l'Église* » (art. 5. 6). Ses neuf membres (dont le président et le secrétaire général de la COP), sont élus, pour un mandat de cinq ans, par le conseil général et se réunissent « *autant de fois que cela s'avère nécessaire* ». Le conseil exécutif est « *responsable* » devant le conseil général. Au sommet de l'Église, le pouvoir apparaît donc partagé et encadré. Il est aussi relativement décentralisé. On retrouve en effet une organisation assez rigoureuse au niveau local, qui confère une certaine autonomie aux assemblées de base. Des conseils se réunissent à l'échelle de la paroisse, du district, de la zone et de la nation. Au Bénin, c'est le conseil exécutif national, composé en 1998 de neuf membres (cinq ministres du culte et quatre anciens) qui est l'organe dirigeant.

Le pouvoir n'est ni partagé, ni contrôlé au sein de l'ESDC, et il n'est pas non plus réellement organisé. A vrai dire, la question ne se pose pas, tant la légitimité personnelle de J. Abiodun apparaît, grâce à un travail permanent de construction, forte. Les décisions qui touchent la vie de l'Église, au niveau des cultes ou du fonctionnement de l'institution, sont de son unique ressort. Elles ne sont pas débattues, ni amendées, mais prises par le seul apôtre-

[36] Emile Poulat établit une typologie, qui n'est pas exclusive « *de multiples combinaisons ou configurations* », du pouvoir dans les Églises chrétiennes, en distinguant des Églises « *à un niveau (congrégationalistes), où chaque communauté paroissiale jouit de son autonomie et appelle le pasteur de son choix ; à deux niveaux (presbytériennes), où la direction est assurée par le corps de pasteurs ; à trois niveaux (épiscopaliennes), quand elles admettent un sacerdoce à deux degrés, hauts et bas clergé ; à quatre niveaux dans le cas de l'Église romaine, qui reconnaît à l'évêque de Rome une primauté non seulement d'honneur, mais de juridiction sur le collège épiscopal* ». Émile Poulat, « La monarchie pontificale et le pouvoir du Pape », *Pouvoirs*, n° 17, 1981, p. 38. Voir aussi Jean-Paul Durand, *Les institutions religieuses*, Paris, PUF, 1999, 128 p.

docteur. Beaucoup des mouvements néo-pentecôtistes apparus à partir du milieu des années 1990 sont caractérisés par une organisation à la fois extrêmement centralisée et personnalisée autour du fondateur, et très peu structurée.

La MIERS ne dispose pas de textes fixant de manière précise les modalités d'organisation du pouvoir. Le fonctionnement du mouvement ne repose que sur quelques personnes, le fondateur, son adjoint l'évangéliste Raphaël, les pasteurs qui travaillent avec eux et les secrétaires. Cette centralisation ne se ressent cependant pas au niveau des activités, les cellules disposant de marges de manœuvre relatives. Cela relève à la fois de la dimension interdénominationnelle du mouvement et de la présence de pasteurs venant d'Églises et d'horizons différents, qui obligent à un certain degré de plasticité.

Certaines Églises développent aussi un mode de gouvernement assez original. C'est le cas de l'EEVN, l'Église évangélique vie nouvelle, née à l'initiative d'anciens membres de l'Église URHC, qui avaient fait dissidence en dénonçant des dérives dans le fonctionnement et les pratiques de cette dernière. C'est justement pour éviter que de tels problèmes ne se reproduisent un jour dans leur nouveau mouvement, que les deux fondateurs d'EEVN, J.-C. Agbazahou et P. Viaho, ont mis en place un système comprenant deux structures parallèles, l'une spirituelle, l'autre administrative. La première s'occupe de tout ce qui est religieux, de l'organisation des cultes, des prédications, de la formation des évangélistes, et constitue le corps pastoral, tandis que la gestion de l'Église et du personnel ainsi que toutes les questions matérielles sont du ressort de la seconde. Celle-ci est animée uniquement par des laïcs et est dirigée par les deux fondateurs, assistés d'un comité. Ce sont eux qui détiennent le pouvoir dans l'Église. Les pasteurs, au départ essentiellement des missionnaires zaïrois, sont recrutés par ces responsables et même s'il n'y a pas de contrat écrit, c'est « *une entente que chacun est appelé à respecter d'une manière intègre* »[37]. Les pasteurs ainsi embauchés sont logés, nourris et rémunérés[38] par les dirigeants laïcs de l'Église. En cas de conflit, ces derniers sont en position de force. Ils interviennent d'ailleurs au-delà de leurs prérogatives, par exemple sur la question des pratiques pentecôtistes. Alors que le pasteur Bokangu W'isola y est favorable et cherche à les développer, il bute sur les fortes réticences des fondateurs, ce qui l'amène à cette réflexion sur le fonctionnement de l'EEVN : « *au fond, l'Église est dirigée par le comité, le président, ceux qui l'entourent. Ça constitue un blocage de la liberté du Saint-Esprit. Il dira j'accepte ci, j'accepte pas ça. Pour ce qui est du domaine spirituel, on dit qu'il*

[37] Entretien avec Jacques Kangudia, siège de l'EEVN, Cotonou, 28 octobre 1997.
[38] D'après le pasteur zaïrois Jacques Kangudia, la rémunération mensuelle s'élevait à 35 000 F CFA pour un pasteur avec son épouse et à 25 000 F CFA pour un célibataire.

ne faut pas parler en langues à l'Église. Toutes les manifestations pentecôtistes, on n'a pas la liberté de manifester cela »[39]. Cette organisation, dans laquelle les laïcs disposent de larges prérogatives, se retrouve au niveau des assemblées locales, au travers des comités paroissiaux. Cet exemple, où le pouvoir de l'Église se trouve en fait, non pas entre les mains d'« *hommes de Dieu* », mais entre celles de dirigeants laïcs, dont ils sont en quelque sorte des employés, est un cas relativement rare. En règle générale, le gouvernement de l'Église est plutôt entre les mains du corps pastoral, voire, souvent, du seul leader fondateur.

- Sur l'exercice de la domination et du leadership

Le mode de domination, c'est-à-dire la façon dont s'exerce précisément le pouvoir, est étroitement lié au type de légitimation et à l'organisation interne de l'Église.

On l'a évoqué, dans les mouvements récents, comme l'ESDC, le leader, qui tire sa légitimité directement de « *l'Eternel* », concentre les pouvoirs et ne délègue pas les responsabilités. Le modèle est vertical, centralisé et autoritaire, fondé sur une soumission et une obéissance absolue des sujets (les fidèles mais aussi les évangélistes ou les pasteurs). Les adeptes doivent s'inscrire sur une liste avant de rencontrer J. Abiodun et s'agenouillent devant lui. Les décisions sont prises au sommet et s'imposent, sans discussion, à l'ensemble de l'Église. L'apôtre fondateur apparaît comme un personnage tout puissant, soumis à aucun contrôle. La contestation est exclue et conduit à une mise à l'écart de l'institution. Comme le proclament des titres d'articles publiés dans le journal *La Sagesse*, l'autorité spirituelle est « *une œuvre de Dieu* » qui impose « *le devoir d'obéissance* »[40]. Respecter l'apôtre-docteur, c'est respecter Dieu, en vertu du principe de l'autorité déléguée. Autrement dit, « *obéir à un prophète, apôtre ou pasteur, c'est obéir à l'autorité de Dieu placée en lui* ». Alors, « *tout péché contre l'autorité établie par Dieu, c'est contre Dieu lui-même qu'on pêche* ». Et, lorsque « *certains parlent contre les autorités de l'Église, ces gens là ne réalisent pas la gravité de leurs actes (...). Nous devons comprendre donc qu'on ne sépare pas Dieu, de l'autorité qu'il délègue à un pasteur ou un prophète. Il faut donc comprendre qu'à chaque fois que nous rencontrons l'autorité de Dieu, directement ou indirectement, nous devons apprendre à lui obéir* ». Tout acte de dissidence est rejeté car, « *qui se rebelle contre l'autorité, se rebelle contre Dieu* ». En résumé, « *dans une Église, le père céleste établit*

[39] Entretien avec Médard Bokangu W'isola, siège de l'EEVN, Cotonou, 12 février 1998. Les réticences des fondateurs de l'EEVN vis-à-vis des pratiques pentecôtistes, sont liées à leur expérience au sein de l'URHC.

[40] A. Ben, « L'autorité spirituelle, le devoir d'obéissance », *La Sagesse*, n° 1 août 1996, p. 5 et Ben Agbo-Ola, « L'autorité spirituelle, une œuvre de Dieu », *La Sagesse*, spécial n° 2, 1997, pp. 6-7. Les citations qui suivent sont extraites de ces deux articles.

toujours une autorité. Mais, dans la vie de ces Églises, arrive parfois des moments de contestation, de rebellions, mais l'homme de Dieu, l'autorité spirituelle de par son sang froid, sa patience, tranche toujours. Le non-respect de l'autorité spirituelle amène toujours à la désillusion ». La notion d'autorité déléguée permet ainsi de justifier un mode de gouvernement centralisé et autoritaire, dont les pasteurs qui auraient des velléités d'indépendance peuvent faire les frais, comme lors de la crise à la paroisse de Porto-Novo en 1996[41], ou dans la rébellion de l'évangéliste Théophile à Cotonou en 1998[42].

Le pouvoir de la direction de la COP n'est pas absolu. Il est limité par des procédures précises de contrôle. D'abord, les attributions du président et du secrétaire général sont encadrées : c'est le conseil général et le conseil exécutif, des instances collectives de délibération, qui sont censés prendre les principales décisions et entériner les nominations. De plus, une procédure de destitution est même envisagée : « *En cas d'abus de fonction du Président, le devoir incombe au Conseil exécutif d'arrêter ses fonctions et de composer un corps indépendant au sein de l'Église pour poursuivre des enquêtes* ». « *Si le président est jugé coupable et que la gravité de l'offense le requiert* », la révocation sera prononcée (art. 6. 7). Au niveau national, les décisions sont prises plutôt de manière collégiale, sous le regard de la COP, par un petit groupe de responsables, composé de pasteurs et d'anciens.

On se trouve, avec l'EPB et l'ESDC, face à deux modalités d'exercice de l'autorité assez différentes. La question de savoir ce qu'est un « *bon* » leader chrétien se pose alors. Michel Alokpo, pasteur de Jeunesse en Mission, formé aux Assemblées de Dieu, a développé une réflexion sur ce thème[43]. Où l'on voit, de la part d'un responsable pentecôtiste, se dessiner une conception modérée de l'exercice du pouvoir au sein de l'Église. Le leader doit être « *un meneur d'hommes capable de concevoir une vision et de mobiliser d'autres personnes à adhérer à sa vision* ». Il oppose certes le leadership naturel (« *confiant en lui-même, prend ses propres décisions, ambitieux…* ») et spirituel (« *confiant en Dieu, recherche la volonté de Dieu, effacé…* »), mais les caractéristiques qu'il met en avant dessinent aussi ce que pourrait être un bon leader politique : avoir de l'autorité, mais aussi déléguer et travailler en équipe (« *il doit être capable de motiver, d'encourager et entraîner les autres. Il doit savoir les écouter et les comprendre. Il doit faire confiance aux autres* », « *il ne doit jamais chercher à fonctionner seul ou à gagner seul* », « *il ne doit pas faire des choses en cachette*

[41] « *Le Seigneur Jésus-Christ de Nazareth a montré de quel côté il était, il a montré aux rebelles que nul ne peut et ne doit contester l'autorité déléguée, celui qui incarne le pouvoir spirituel dans l'ESDC, je veux nommer l'Apôtre Abiodun* ». Ben Agbo-Ola, « Jésus a pris sa gloire à Porto-Novo », *La Sagesse*, spécial n° 2, 1997, p. 8.
[42] Voir chapitre 4, section 3.
[43] Observation du séminaire COEF 5, 19-23 août 1997, et document de M. Alokpo, *Leadership naturel ou spirituel, à vous de jouer !*, 1997, 9 p. Les citations qui suivent sont extraites de ce texte.

sans que personne ne sache »). « *Le bon leader ne fait pas tout et n'a pas tendance à commander les autres* », il doit « *déléguer et partager le pouvoir* » (en particulier pour ce qui concerne la gestion matérielle), et, enfin, il convient d'« *éviter d'avoir un comportement trop directif, sinon nous risquons de devenir autoritaires* ».

Un modèle se dessine, qui peut s'appliquer aussi bien aux responsables d'Églises qu'aux dirigeants politiques. Il propose un mode de gouvernement fondé sur la responsabilité et le partage du pouvoir mais s'avère cependant assez éloigné du fonctionnement réel de nombreuses communautés, autour d'un leader omnipotent et autoritaire.

De la conception de la légitimité des dirigeants chrétiens à leur mode de domination, en passant par l'organisation du pouvoir au sein des mouvements, on ne peut réduire à un modèle unique le gouvernement des Églises. La tendance dominante, en particulier dans les nombreux groupes néo-pentecôtistes peu institutionnalisés, est à un fonctionnement personnalisé et autoritaire. Lorsque l'organisation connaît un processus d'institutionnalisation, on observe une codification et une structuration conduisant vers un modèle légal-rationnel[44]. Si le bon leader décrit par le pasteur Alokpo présente des similitudes avec ce que l'on attend d'un dirigeant en régime démocratique et si des mécanismes électoraux et des systèmes de limitation du pouvoir sont parfois mis en œuvre, le principe de la légitimité divine et la gestion autoritaire tendent souvent à éloigner le fonctionnement des Églises des principes démocratiques. Cette impression est confirmée lorsque l'on étudie plus précisément les relations entre les autorités religieuses et leurs adeptes.

2) Des systèmes inégalitaires mais avec des possibilités de participation variables

Lors de mes entretiens avec les fidèles, je fus une seule fois confronté à un refus de la part d'une adepte, en l'occurrence de l'ESDC, alors que la personne semblait au préalable d'accord pour me rencontrer. Alors que je commençais la discussion, Farath précisa tout de suite : « *vous savez, je ne peux… Je n'ai pas eu la permission de discuter. C'est délicat. Je suis vraiment désolée, je ne pourrais vraiment rien dire. C'est délicat* ». Je cherchais à comprendre ce soudain refus. « *Si c'est un responsable de l'Église qui me demande : "répondez à telle personne", d'accord. On ne se connaît pas, vous voyez. L'Apôtre ne nous a pas maintenant dit : "il y a des gens qui vont vous rencontrer et discuter". Vous pouvez vous*

[44] Cette tendance est encore plus nette dans les Églises prophétiques, comme le Christianisme céleste ou les Chérubins et Séraphins, lorsque se pose la question de la routinisation du charisme fondateur.

rapprocher de l'Apôtre, il vous dira : "vous allez parler à telle et telle personne" (…). Tout ce que je peux vous dire, c'est que si l'Apôtre m'appelle, je peux vous dire mes impressions ». Bien qu'elle ait affirmé à plusieurs reprises qu'il n'était cependant pas nécessaire d'obtenir une autorisation formelle du fondateur pour s'exprimer et qu'elle ait mis son refus aussi sur le compte de sa « *nature* », il n'est pas surprenant que cette réticence provienne d'une fidèle de l'ESDC. Cette attitude témoigne de la forte subordination à l'autorité du leader et de l'intériorisation d'une certaine dépendance à son égard.

La place attribuée aux adeptes varie fortement d'une Église à l'autre, dans un cadre global de disciplinarisation. Derrière la soumission et l'obéissance à l'autorité qui leur sont sans cesse rappelées, certaines structures leur permettent de jouer cependant un rôle plus actif, de voir leurs compétences reconnues et utilisées, jusqu'à la possibilité pour certains d'entre eux d'animer les cultes[45].

- Une inégalité fondatrice régulièrement réactivée

Dans la vie de l'Église, à travers les cultes et les manifestations, l'inégalité de position entre les pasteurs et les fidèles est en permanence matérialisée, afin de rappeler qui exerce la domination. Le pouvoir de l'Église se montre, se met en scène dans les lieux de culte, se perpétuant ainsi, par une inscription de cette division fondatrice dans l'espace de la paroisse.

La domination est d'abord visible dans la disposition même des différents protagonistes. Le pasteur, face au public, officie souvent sur une estrade, une tribune, occupant une position centrale surélevée. Il doit être vu de tous les adeptes, il doit aussi pouvoir tous les regarder. Lorsque des évangélistes ou d'autres officiants sont présents, ils sont en retrait par rapport au pasteur, placés sur les côtés. Au sein des adeptes, on observe une double séparation. Lorsque des laïcs occupent des positions importantes au sein de la structure ou sont des personnes reconnues - en général pour leur surface financière -, les premières places leur sont réservées de fait. A l'ESDC, les membres du comité paroissial, l'élite des adeptes, ont le privilège d'occuper une position, certes excentrée, mais tout de même sur l'estrade. La seconde division est sexuée, les femmes et les hommes étant séparés dans les cultes. Ce n'est pas le cas dans les croisades organisées en plein air ou dans les manifestations se déroulant dans de grands espaces collectifs. Dans les assemblées de l'EPB, les hommes se placent à droite face à l'autel et les femmes à gauche, tandis que dans les paroisses de

[45] Il n'existe cependant pas de procédures de large consultation des fidèles comme, par exemple, les synodes diocésains dans l'Église catholique. Sur l'analyse de ces synodes en France, voir Jacques Palard, dir., *Le gouvernement de l'Église catholique. Synodes et exercice du pouvoir*, Paris, Cerf, 1997, 334 p.

l'ESDC, les uns et les autres occupent des emplacements inverses. En revanche, dans les cellules de la MIERS, il n'y a pas de séparation et les petits groupes qui se forment pour effectuer, par exemple, les prières d'intercession, sont mixtes.

L'habillement contribue aussi à matérialiser l'ordre. Certes, en général, les participants font un effort vestimentaire pour se rendre dans la maison de Dieu, mais qui ne prétend souvent pas rivaliser avec le pasteur. J. Abiodun arbore un costume cravate, plus ou moins coloré, et dans les grandes occasions un habit traditionnel. A l'ESDC, les différents acteurs revêtent des tenues spécifiques liées à leur activité : membres de la chorale, évangélistes en formation, surveillants… Là aussi, on observe plus de souplesse au niveau de l'EPB, les ministres du culte portant d'ailleurs souvent le vêtement traditionnel du pasteur.

L'ordre d'arrivée et de départ dans les cultes peut être une occasion supplémentaire de mettre en scène le pouvoir de l'Église. L'apôtre docteur autoproclamé de l'ESDC fait une entrée majestueuse, accompagné de son épouse, la « *prophétesse* » Ruth Abiodun, après que la chorale ait interprété plusieurs morceaux. Les fidèles sont censés attendre son départ (il se rend dans une petite pièce aménagée à côté de la tribune, avec ses proches collaborateurs) avant de quitter les lieux. Dans les séminaires de la victoire et autres nuits de miracle qui animent Cotonou depuis plusieurs années, l'officiant principal arrive très souvent dans l'enceinte du bâtiment où se déroule la manifestation, alors que la séance est déjà largement entamée et que les groupes musicaux ont eu le temps de montrer leur talent.

On pourrait prendre d'autres exemples : à l'ESDC, seul J. Abiodun a le privilège de s'asseoir dans un large fauteuil, il est aussi le seul à bénéficier d'un ventilateur situé juste à ses côtés, alors que les fidèles doivent supporter une chaleur assez forte dans le grand bâtiment, faiblement aéré, de Suru-Léré II.

L'encadrement des cultes, parfois assez stricte, est là aussi pour rappeler, aux adeptes, qui détient le monopole de la contrainte, symbolique, voire physique, dans les paroisses, et que celles-ci sont bien des lieux de disciplinarisation. C'est le rôle des surveillants de veiller au bon déroulement du culte, de contraindre les participants à respecter les indications des officiants (se lever, s'asseoir, fermer les yeux, lever les mains…), de limiter les allées et venues, d'empêcher les entrées lors de certaines séquences, de faire taire les discussions, voire d'évacuer les éventuels contrevenants. Ces surveillants, qui peuvent parfois avoir un signe vestimentaire distinctif, constituent une sorte de service d'ordre, chargé de maintenir la discipline et de veiller à l'obéissance des fidèles. Lors d'un « *achievers seminar* » de l'Église victorieuse de la famille chrétienne, un mouvement nigérian, les participants sont

pratiquement pris en charge, dès leur entrée dans l'enceinte du bâtiment, par des surveillants, vêtus de gilets violets vifs, qui leur assignent d'autorité une place.

Dans cet univers fortement inégalitaire, il arrive cependant que les fidèles soient reconnus comme des acteurs et non confinés dans une position passive de soumission.

- Des possibilités variables de reconnaissance et d'implication des adeptes

Le rôle dévolu à certains laïcs peut en effet être parfois important[46]. C'est le cas à l'EPB, grâce au système des anciens[47] et des diacres, qui s'inscrit dans la tradition du protestantisme et d'une relative autonomie des assemblées locales. Il s'agit de fidèles dont on reconnaît les compétences et l'engagement et à qui sont confiées des responsabilités parfois essentielles au bon fonctionnement de l'institution. Au niveau local, les diacres et diaconesses sont « *des frères et sœurs approuvés, appelés et consacrés pour garder les biens matériels de la paroisse* » (art.12. 6), ils prennent en charge la gestion de l'assemblée. Les anciens « *sont des membres qualifiés de l'Église, consacrés pour s'occuper des paroisses. Ils administrent le Repas du Seigneur et dirigent les funérailles en l'absence du pasteur ou du pasteur adjoint* » (art. 12. 4). Un responsable des anciens est nommé dans chaque assemblée. Comme il n'y a pas de pasteur affecté dans la grande majorité des assemblées, ce sont ces anciens qui dirigent effectivement les cultes. Les paroisses sont administrées par des comités locaux, comprenant souvent uniquement des laïcs. A l'échelle régionale (les « *zones* »), des diacres sont chargés de la gestion des finances de l'Église. Les fidèles peuvent ainsi progresser dans la structure, en participant à un comité local, puis en accédant aux fonctions de diacre et d'ancien. C'est d'ailleurs dans le vivier des anciens que sont recrutés les pasteurs stagiaires, ceux-ci ont alors déjà une certaine pratique de l'animation du culte et de la gestion de l'assemblée.

Cette place importante accordée aux laïcs se retrouve au niveau national, puisque certains d'entre eux prennent part aux organes dirigeants de l'institution. Des anciens, représentants les régions, sont choisis, pour un mandat de quatre ans, pour participer aux

---

[46] Cette dimension joue un rôle notable dans les Églises prophétiques, qui permettent une progression régulière des fidèles dans la hiérarchie. Ainsi, dans l'Église du Christianisme céleste, il existe différents ordres (femmes, visionnaires...) comportant chacun plusieurs grades, auxquels peuvent accéder, à échéance régulière, les adeptes. L'obtention d'un nouveau grade est sanctionnée par une onction reçue – à l'origine - des mains du prophète fondateur Oschoffa. A chaque grade correspond un signe distinctif précis dans l'habillement. Voir Albert de Surgy, *L'Église du Christianisme céleste. Un exemple d'Église prophétique au Bénin*, op. cit., pp. 75-97.

[47] Le modèle de l'ancien renvoie aux premiers temps de l'Église, et en particulier au travail de Paul : « *créant autour de l'Evangile du Christ un groupe d'adhérents, l'apôtre-fondateur quitte celui-ci dès qu'il a pris consistance et peut se prendre en main ; Paul laisse en partant un "ancien" dont la responsabilité s'étend à toute la vie commune. L'autorité déléguée habilite à régir la prière, la vie morale et la réflexion doctrinale* ». Gérard Defois, « La répartition des pouvoirs dans l'Église », *Pouvoirs*, n° 17, 1981, p. 8.

réunions du conseil général. Sur les neuf membres du conseil exécutif national, il y a aussi quatre anciens. Enfin, ce sont deux diacres généraux, qui s'occupent des finances de l'Église, aidés dans la gestion par un secrétaire, également un ancien.

Le modèle de fonctionnement de l'EPB permet une certaine autonomie à l'échelle locale, dans l'organisation et l'administration des assemblées, et l'implication, à tous les niveaux, de laïcs. Ceux-ci sont sélectionnés et cooptés par les pasteurs et les anciens, en fonction de leur engagement et des compétences qu'ils manifestent[48]. Les décisions sont, on l'a vu, souvent prises dans des enceintes collectives, et non par le seul responsable national. La socialisation des adeptes s'effectue donc dans un cadre de relatif partage du pouvoir et de délibération collégiale, avec des mécanismes de délégation et de valorisation du rôle de certains fidèles, à travers la reconnaissance des mérites individuels. Autant d'éléments qui, s'ils ne génèrent pas un fonctionnement démocratique de l'institution, permettent tout de même de développer certaines habitudes.

Si la MIERS offre la possibilité à ses membres de s'impliquer dans différents groupes et reconnaît le travail des « *ouvrières* », la structure assez lâche de l'organisation prévoit cependant que les activités des cellules de quartier soient dirigées uniquement « *par un responsable spirituel consacré* ». Seules les cellules de maison, réunissant « *les membres d'une famille, les collègues de service ou les amis et voisins du quartier dans un cadre beaucoup plus restreint, en vue d'étudier la parole de Dieu et de prier* » sont « *dirigées par le plus avancé ou le plus zélé des membres de la cellule* »[49]. Mais, les fidèles doivent prendre garde de ne pas outrepasser leur rôle. Lorsque le groupe de théâtre de la Mission a présenté, un jour à la cellule de Kpondéhou, un sketch critiquant l'attitude d'un pasteur ghanéen venu, quelques jours auparavant, délivrer des prophéties, le pasteur qui animait la séance s'est inquiété, « *si on ne sait pas faire, on va commencer par critiquer les serviteurs de Dieu (…). Prions. Pardonne ceux qui ont dit du mal des prophètes* »[50]. Le pasteur E. Zié qui faisait l'homélie s'en est pris aux fidèles : « *Est-ce que vous êtes chrétiens ou non ? Pourquoi dire du mal de quelqu'un qui prend du temps pour prier pour vous toute une nuit ? (…) Si le prophète dit : "voilà, c'est comme ça, comme ça", tu acceptes. Aujourd'hui, dans la maison de Dieu, il y a des gens qui n'aiment pas tel pasteur parce qu'il a dit telle chose !* ».

---

[48] Simon précise tout de même que « *les fidèles ne peuvent pas choisir leurs responsables ! Ça doit être hiérarchique, arriver du haut. Nous pouvons dire celui-ci est capable de faire telle chose. Le pasteur peut dire tel ancien peut jouer ce rôle. N'importe qui ne peut pas se lever et faire n'importe quoi* ».
[49] « Faisons connaissance avec la MIERS », *L'Agneau*, n° 11, octobre-novembre 1997, p. 8.
[50] Séance à la cellule de la MIERS de Kpondéhou, Cotonou, 12 mars 1998.

A l'ESDC, c'est essentiellement à travers les comités paroissiaux que les fidèles peuvent participer à la gestion de l'Église. Seuls les pasteurs et, pour certaines activités, les évangélistes, dont la sélection et la formation sont du ressort exclusif de l'apôtre-docteur, sont habilités pour animer les cultes. Il ne semble pas ici question de reconnaître et de valoriser les compétences individuelles, ou alors, en reproduisant les inégalités sociales qui préexistent « *dans le monde* ».

- La reproduction des inégalités sociales et de genre

Sur quels critères se fondent la sélection et la cooptation de certains laïcs par les autorités de l'Église ? C'est en fonction de leur disposition religieuse, que les diacres et les anciens de l'EPB sont choisis. Pour des fonctions moins cultuelles, cependant, d'autres critères sont utilisés. Le diacre national, chargé des finances, se doit d'avoir des revenus importants, pour pouvoir « *montrer l'exemple* » lorsqu'il lance des appels à la mobilisation financière des adeptes. Les quelques laïcs qui sont membres du conseil exécutif national ou qui ont le statut de « *mandataires* » sont souvent des entrepreneurs économiques, des dirigeants de PME ou de sociétés d'import-export.

Les membres du comité paroissial de l'Assemblée Suru-Léré II de l'ESDC constituent, eux, l'élite sociale et économique de l'Église. En 1998, le comité était présidé par Emmanuel Bossou, ingénieur des eaux et forêts au ministère du Développement rural. Le premier conseiller était Rigobert Avocè, inspecteur des impôts, en poste à la Direction générale des Impôts et des domaines. C'est Jean-Baptiste Mensah, un enseignant en chimie de l'Université nationale du Bénin qui en était le trésorier. Antoine Agbadomè, un administrateur de commerce, alors en service au ministère du Commerce, était un autre des conseillers de ce comité. Ces figures, auxquelles il faudrait ajouter des entrepreneurs et des grands commerçants, sont cooptées en fonction de leur réussite personnelle. Tous peuvent aussi témoigner de l'efficacité du travail de J. Abiodun, pour avoir obtenu en général la guérison. Pour les autres fidèles, ils constituent à la fois des exemples de réussite et des témoignages des bienfaits de l'Église. Ils sont régulièrement mis sur le devant de la scène : lors des cultes du dimanche, ils ont le privilège d'être assis sur le côté de l'estrade et le journal de l'Église a publié un entretien avec chacun d'entre eux. Tous les fidèles n'ont pas ainsi la possibilité d'accéder à cette petite parcelle de pouvoir que constitue le comité paroissial, essentiellement chargé de la gestion de l'assemblée. La sélection ne se fait pas ici sur des critères spirituels,

mais purement matériels, en fonction de ce que les postulants peuvent apporter à l'Église, en termes financiers ou de renommée.

C'est aussi au niveau des relations entre les hommes et les femmes qu'une forte inégalité subsiste dans le fonctionnement même des mouvements et dans les modèles d'organisation sociale qu'ils véhiculent. D'abord, aucune femme n'est admise dans le corps pastoral, à la différence, par exemple, de l'Église méthodiste. Seule l'épouse de l'apôtre-docteur Abiodun est considéré à l'ESDC comme une « *prophétesse* », mais elle tire cette reconnaissance uniquement de son statut d'épouse du fondateur de l'Église. Le rôle des femmes est le plus souvent limité à certaines fonctions précises de surveillance, d'intendance ou de secrétariat, comme à l'ESDC (il n'y a pas de femmes dans le comité paroissial de Suru-Léré II) ou à la MIERS (« *les ouvrières* »). S'il peut, dans la structure de l'EPB, y avoir des diaconesses au niveau des assemblées locales, les anciens sont uniquement des hommes et il n'y a que des diacres au niveau régional et sur le plan national. Seul le Mouvement des femmes est dirigé, dans les assemblées comme à l'échelle du Bénin, par des femmes, sous la responsabilité d'un pasteur. La soumission des épouses à leur mari est souvent rappelée, par le recours à des citations bibliques lapidaires (« *vous les femmes, soyez soumises à vos maris* » Ephésiens 5 : 22). Dans le bâtiment de l'Assemblée de Zogbo, deux affichettes proclament que « *la femme sage bâtit sa maison* » et qu'« *une femme vertueuse est la couronne de son mari* ». L'existence d'un mouvement destiné aux femmes n'entraîne pas de transformations dans la conception des relations inégalitaires entre les deux sexes. On peut lire dans le *Syllabaire* du Mouvement des femmes que les époux « *sont des partenaires. Ils ont besoin de se conseiller et de se consoler l'un l'autre et de faire des décisions communes* », mais « *l'épouse doit toujours reconnaître que le mari est la tête de la famille et mérite d'être respecté en conséquence* »[51].

Les Églises évangéliques reproduisent et entretiennent ainsi une double inégalité : entre les pasteurs, « *élus de Dieu* », tirant leur pouvoir d'une relation directe avec « *l'Eternel* », et les fidèles, mais aussi au sein de ceux-ci, d'une part entre les hommes et les femmes, et d'autre part, fréquemment, entre les adeptes aisés et le flot de fidèles aux ressources financières et matérielles limitées. Il faut cependant nuancer ce tableau, tant les mécanismes de reconnaissance et de gratification des convertis sont variables selon les mouvements. Certains prennent en compte les compétences individuelles et délèguent des

[51] Église de Pentecôte, *Syllabaire du Mouvement des femmes, tome 1. Enseignements sur les responsabilités des femmes dans le foyer*, 1997, p. 10.

responsabilités, non seulement dans la gestion, mais aussi dans les activités purement cultuelles, à des laïcs. Les assemblées locales apparaissent alors aussi comme des lieux de débats. Ces pratiques modifient la façon dont le pouvoir est exercé dans l'Église, en associant des anciens aux prises de décision. Elles contribuent aussi à diffuser des représentations d'un pouvoir contrôlé, délégué et auquel les individus peuvent accéder en fonction de leur propre mérite.

Toute réflexion sur le gouvernement des Églises doit tenir compte de la diversité des modes de pouvoir que l'on retrouve dans les différentes structures. Cependant, le modèle autoritaire, centralisé, hiérarchique, vertical, semble la norme, même si des mouvements plus institutionnalisés et disposant de nombreuses paroisses offrent des possibilités de délégation du pouvoir ainsi que d'autonomie relative des assemblées locales. L'inégalité entre le corps pastoral et les fidèles, mais également au sein de ceux-ci, est affirmée et mise en scène lors des cultes. Quelle que soit la place accordée à certains adeptes dans la gestion ou l'animation des Églises, tous les mouvements insistent sur le respect et la soumission dus aux autorités spirituelles.

La socialisation des fidèles, dans ces enceintes pentecôtistes, se fait donc dans un univers d'obéissance absolue aux autorités et de disciplinarisation, où la légitimité provient du divin et non des hommes, où les inégalités sont reconnues et entretenues. Autant de caractéristiques qui semblent peu propices au développement d'un espace public pluraliste. Cependant, à travers certaines pratiques en vigueur, par exemple, dans les assemblées locales de l'EPB, ou dans les conceptions du « *bon leader* » présentées par M. Alokpo, on voit aussi se dessiner un pouvoir qui serait encadré, limité et partagé, et qui l'est de fait, dans des assemblées locales dépourvues de pasteurs à plein temps.

Section 3 – La participation des Églises au politique : animer la vie nationale ou conquérir l'espace public ?

Après les conceptions et les représentations de la politique, puis les modes de légitimité et de domination, diffusées par les mouvements chrétiens, il convient de s'intéresser aux relations directes établies par ceux-ci vis-à-vis de la sphère politique. Le milieu des années 1990 correspond à un tournant radical pour de nombreux acteurs évangéliques et pentecôtistes, confinés volontairement jusqu'alors dans une position de retrait par rapport aux débats nationaux. Il fournit une preuve supplémentaire, s'il en était encore besoin, que les

acteurs religieux ne sont nullement statiques, mais s'adaptent aux situations nouvelles, quitte à réorienter fondamentalement leur attitude. En l'espace de quelques années, un changement profond se produit qui, s'il ne concerne pas l'ensemble de la sphère chrétienne, touche la quasi-totalité de ses expressions dominantes, au travers de ses principales Églises, du CEPEB et, dans une bien moindre mesure, de la FEMEB. Il est désormais ouvertement question de s'impliquer dans le développement du pays, et souvent de chercher à peser sur la vie politique.

Jusqu'au milieu de la décennie, l'opinion la plus répandue au niveau des pasteurs est qu'il convient de ne pas se mêler de politique, non seulement parce que celle-ci est assimilée à un univers satanique, de corruption et de pratiques occultes, mais, surtout, parce que l'essentiel se joue ailleurs, dans l'attente et la préparation de la seconde venue du Christ, qui seule, permettra de sauver - et de quelle manière ! - les chrétiens, au travers de l'établissement d'un royaume de paix et de bonheur. Ces Églises se contentent alors, fidèles à une attitude traditionnelle et à une logique attestataire, de professer un respect des autorités et de prier régulièrement à l'intention de celles-ci. Dans le tumulte et la prise de parole qui marquent, à la fin des années 1980 et au début de la décennie suivante, la contestation du pouvoir révolutionnaire, puis la mise en place du nouveau régime du Renouveau démocratique, les acteurs évangéliques gardent un profond silence. L'investissement dans le domaine social est alors inexistant et les pasteurs ne participent pas aux grands débats nationaux. Encore en 1993, lorsque, suite à des incidents interreligieux, un séminaire est organisé sur le « *dialogue islamo-chrétien et religions traditionnelles* », le comité de suivi constitué à l'issue des travaux comprend douze représentants des différentes communautés cultuelles, mais il n'y a aucun responsable évangélique. Les trois délégués de la « *communauté protestante* » appartiennent uniquement à l'Église méthodiste.

Trois ans plus tard, lors du retour au pouvoir du converti M. Kérékou, la situation a commencé à évoluer. Les années qui suivront cet événement vont correspondre à un investissement de la sphère publique et du milieu politique, avec la mise en place de stratégies élaborées, en particulier au niveau du CEPEB, visant à peser sur les débats, convertir les hommes politiques, placer des croyants dans l'appareil étatique. Si l'évolution frappe par sa rapidité et son ampleur, il convient de garder à l'esprit qu'elle ne concerne pas l'ensemble de la sphère chrétienne. Des Églises restent à l'écart de ce processus, comme l'ESDC, sans que cette différence de positionnements ne relève toujours de réelles divergences doctrinales. Ce sont d'ailleurs souvent des responsables d'Églises pentecôtistes qui vont jouer un rôle central

dans ce processus, qui rappelle des évolutions comparables observées en Amérique latine au cours de la décennie 1980, et dans d'autres terrains africains.

On s'intéressera successivement aux raisons qui peuvent expliquer cette mutation radicale du rapport à la politique et à la façon dont ce tournant s'est négocié et préparé, puis à la traduction concrète de ces nouvelles orientations. A partir de ces éléments, il s'agira de réfléchir sur la signification de cette évolution, d'étudier à quelle logiques elle peut correspondre : évangélisation, engagement démocratique ou pur opportunisme ?

1) Les causes de la réorientation de la relation au politique des acteurs chrétiens

Plusieurs raisons se rejoignent pour expliquer ce changement dans le rapport des Églises à la politique. Avant de détailler les éléments qui paraissent les plus décisifs dans cette mutation, deux autres dimensions doivent être présentées.

D'abord, bien entendu, le rôle de l'environnement politico-administratif doit être pris en compte. D'une part, parce qu'il est plus facile, dans un contexte non autoritaire, de développer ce type de réflexion et de s'engager plus ou moins ouvertement. Dans le système répressif précédent, la marge de manœuvre des mouvements religieux dans la sphère publique était réduite et strictement contrôlée. D'autre part, parce que la libéralisation du régime permet de développer pratiquement sans entraves des initiatives religieuses. Ce contexte national favorable permet alors effectivement une expansion de la sphère pentecôtiste, qui acquière une nouvelle visibilité dans l'espace urbain, dans l'espace symbolique de la ville. La question de l'attitude à l'égard de la sphère politique devient aussi plus légitime et plus prégnante à partir du moment où les Églises évangéliques commencent à toucher une partie relativement importante de la population citadine. Ce n'est vraiment le cas qu'à partir du milieu des années 1990.

Cette évolution radicale doit aussi être rattachée à un contexte plus général, qui voit ce type de débats, par l'intermédiaire de publications[52], de conférences[53], affecter l'ensemble du

---

[52] En conclusion de son ouvrage *Chrétien, la politique te concerne !*, le burkinabé Jean-Charles Kabré écrit : « *l'Église et le chrétien, dépositaires de la parole et de l'autorité de l'Esprit de Dieu, ne devraient pas se tenir à l'écart des affaires politiques du monde. Devant la faillite totale des gouvernements et des régimes politiques des États d'aujourd'hui, l'Église et ses fidèles ne peuvent plus se donner bonne conscience en se contentant de condamner avec véhémence l'engagement politique du chrétien. L'attitude de complaisance qui consiste à considérer la politique comme un mal nécessaire de la société est une attitude coupable et condamnable* ». Jean-Charles Kabré, *Chrétien, la politique te concerne !*, op. cit., p. 96.

[53] En marge de la conférence de COEF 5 à Cotonou, en août 1997, qui avait pour thème « *Signes d'espoirs pour nos nations* », est publié un numéro de la revue de l'organisation, *Signe dans la Francophonie*, autour du thème : « *quel rôle auprès des dirigeants ?* », avec des articles intitulés : « *Quand un homme de foi dirige son pays* »,

champ évangélique africain. L'idée selon laquelle les chrétiens doivent s'impliquer dans la vie de leur nation et influencer le pouvoir politique est de plus en plus répandue. La situation béninoise s'inscrit donc dans une évolution plus large, repérable ailleurs sur le continent[54], mais également en Amérique latine, où s'observe dès les années 1980 une participation croissante des pentecôtistes à la vie politique. L'intensité des échanges et de la circulation de documents, la dimension transnationale de nombreux mouvements favorisent l'insertion des réflexions menées au plan local dans des débats plus globaux[55]. D'autant plus que des convertis commencent à accéder au pouvoir dans leur pays, comme Frederick Chiluba en Zambie en 1991. Pour autant, les éléments décisifs dans cette prise de conscience restent d'abord liés aux acteurs locaux et aux effets de l'expansion des mouvements évangéliques dans le paysage religieux béninois.

- Un constat et une relecture de l'influence évangélique dans la société

Le bilan de l'évangélisation et de l'influence des Églises évangéliques dans la vie nationale, tel qu'il est effectué au milieu des années 90 constitue un déclic pour certains acteurs. « *Une grande partie de la population vit encore dans les ténèbres, loin de l'Evangile du salut en Jésus-Christ* » écrit le pasteur M. Alokpo qui poursuit : « *malgré l'effort considérable que les missions para-ecclésiastiques ont fait en faveur de l'évangélisation au Bénin, malgré la présence des associations et fédérations d'Églises sur le territoire national, malgré les efforts conjugués des différents séminaires, conférences et croisades animés par des orateurs et évangélistes de renommée internationale, l'évangile piétine encore au Bénin* »[56]. Il constate aussi pour le regretter que, jusque là, « *rien n'a été fait par les Églises évangéliques dans le domaine politique* » et qu'elles ont négligé les oeuvres sociales. La faiblesse de l'évangélisation au Bénin est mise en relation avec le manque d'implication dans les questions de développement et un repli des Églises.

« *Comment atteindre l'élite d'une nation* », « *Toucher le siège du pouvoir* »… *Signe dans la francophonie*, n° 24, juillet 1997.

[54] Pierre-Joseph Laurent observe un même phénomène au niveau des Assemblées de Dieu au Burkina-Faso, sous l'influence de l'élite urbaine de l'Église. Alors que la politique était perçue comme un « *lieu de perdition, de souillure* », l'engagement politique est désormais présenté comme « *une activité saine et recommandable* », devant permettre aux croyants de « *témoigner à l'intérieur du monde politique de la moralité du chrétien, afin d'infléchir la situation actuelle* ». Pierre-Joseph Laurent, « L'Église des Assemblées de Dieu du Burkina-Faso. Histoires, transitions et recompositions identitaires », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 105, 1999, pp. 71-97. Au Gabon, la Fédération des œuvres de réveil chrétienne évangélique (FORCE), regroupant 26 dénominations, diffuse en 1997 un document intitulé « *Conseils pour la restauration de la nation gabonaise* ».

[55] Qui participeraient de la « *formation d'une société civile transnationale* ». Susanne Hoeber Rudolph et James Piscatori, eds., *Transnational Religion and Fading States*, Boulder (Co), Westview Press, 1997, 280 p.

[56] Michel Alokpo, « L'histoire des Églises et missions évangéliques au Bénin », art. cit., p. 91 et 94.

La comparaison avec l'influence historique de l'Église catholique est parfois effectuée pour justifier cette remise en cause. M. Alokpo souligne le rôle de celle-ci dans la formation des cadres et sa fonction d'arbitre pendant les périodes de crise. Il oppose « *l'indifférence de l'Église évangélique face à l'injustice sociale* » aux « *lettres pastorales de l'Église catholique* ». Le pasteur précise même que « *l'Église catholique a posé, dans les domaines politique et social, des actes dont [les Églises évangéliques] doivent s'inspirer pour le bien du peuple de Dieu et pour l'avancement de son œuvre* »[57]. L'investissement social de l'Église catholique, lui a permis à la fois de renforcer son travail d'évangélisation, grâce à ses activités éducatives et sanitaires, et de peser d'un certain poids sur les décisions prises par les gouvernants. C. Kpade pense aussi que « *les catholiques et les méthodistes ont pu avancer dans le pays, parce qu'ils ont toujours appuyé par leurs œuvres, leur évangélisation* ».

La remise en cause effectuée par des acteurs évangéliques semble parfois radicale. Le Rapport général de la conférence des cadres chrétiens, organisée par le CEPEB en février 1997, et dont il sera largement question ci-dessous, débute par une autocritique de l'attitude passive de l'Église : « *Nous avions ainsi pris le parti, en tant que chrétiens, d'être absents de la gestion des choses de la nation, parce que nous ne sommes pas de ce monde. Nous avions cantonné notre rôle dans le seul travail pour le salut des âmes, oubliant en cela que "sans les œuvres, la foi est morte" (…). Nous avions vécu et subi, stoïques et parfois coupables, la perte des valeurs du travail, du respect du bien public, la généralisation de la corruption dans tous les secteurs de l'économie et de la vie publique de notre pays, le non-respect de la personne humaine (…). Notre influence a été négligeable et nos actions dérisoires pour réduire la misère et la pauvreté. Nous sommes dans un environnement qui nous exclut peut-être mais dont nous nous sommes résolument exclus. Est-ce bien là, la véritable mission de l'Église ?* »[58].

Cet avis est partagé par de nombreux responsables chrétiens. C'est le cas, par exemple, de G. Simenou, le président de la section béninoise de la Communauté internationale des hommes d'affaires du plein Évangile, également ancien de l'EPB, qui explique : « *on a constaté notre erreur : on s'écarte de la politique. Avant, on pense que ce sont les mauvais, les inconvertis qui doivent en faire. Après, on constate que personne n'est là pour éclairer ces gens. Ils prennent des décisions qui sont contre la loi spirituelle. Il faudrait que nous aussi*

[57] Ibid., p. 98.
[58] CEPEB, *Rapport général Conférence des cadres chrétiens évangéliques*, Lokossa, 21 au 23 février 1997, pp. 2-3.

nous puissions nous intéresser afin de pouvoir apporter une lumière lorsqu'une décision va sortir »[59].

Des regrets sont exprimés de ne pas avoir été suffisamment combatifs par le passé. L'un de mes interlocuteurs estimait, par exemple, que les chrétiens auraient dû être plus vigilants lors de la discussion autour du projet constitutionnel en 1990, afin de modifier le texte du serment présidentiel et de supprimer la référence aux « *mânes des ancêtres* ». Or, dans la période de popularisation du texte, aucune voix ne s'est élevée : « *on a laissé passé. Les chrétiens auraient du dire : "devant Dieu", ça suffit. Si on retenait juste la formule "devant Dieu", ça allait mettre tout le monde à l'aise* ».

De nombreux leaders religieux mettent en relation le caractère encore limité de l'évangélisation dans le pays et l'absence de toute influence sur la vie nationale. Pour certains, il convient alors de changer de stratégie, afin d'accélérer la diffusion de la parole de Dieu et le rythme des conversions, en développant les oeuvres sociales, voire en investissant la sphère politique, si cela peut apparaître utile.

- L'influence de nouveaux acteurs

Ce changement d'orientation correspond par ailleurs à la fois à l'expansion de nouveaux mouvements, mais aussi à l'accession à des postes de responsabilité, dans des Églises anciennement implantées, d'une nouvelle génération de pasteurs. L'équipe dirigeante du CEPEB, qui sera le principal moteur de cette réorientation, est complètement renouvelée par rapport au groupe qui animait le CIPB.

La plupart des pasteurs qui vont jouer un rôle dans ce processus présentent un certain nombre de caractéristiques communes. D'abord, ils sont tous Béninois, la présence missionnaire jouant ici un rôle marginal. Ils sont très souvent membres d'Églises d'origine étrangère, essentiellement africaine, et beaucoup plus rarement locale ; l'influence des expériences nigérianes ou ghanéennes étant ici sensible. L'orientation pentecôtiste de leur Église est souvent fortement prononcée. Ils possèdent un niveau de scolarisation et de formation générale relativement élevé, très supérieur à la moyenne nationale. Ce sont des intellectuels, à la différence de nombre des premiers évangélistes béninois. Beaucoup d'entre eux ont suivi une réelle formation pastorale à l'étranger, dans des écoles bibliques implantées au Nigeria, au Ghana, en Côte-d'Ivoire, au Togo, ce qui était très rare encore jusqu'aux

[59] Entretien avec Gaëtan Simenou, Cotonou, 8 octobre 1997.

années 1980[60]. Grâce à cette formation, qui leur a permis de fréquenter des pasteurs d'autres nationalité, et à leur ancrage dans des Églises transnationales, ils sont beaucoup plus sensibles aux évolutions qui se produisent dans des pays voisins.

L'évolution dans la relation entre les Églises et la sphère publique est inséparable de l'émergence d'une nouvelle génération de pasteurs ou de cadres, présents en particulier au niveau de la direction du CEPEB et dans ses commissions techniques. Parmi les « *hommes de Dieu* » béninois, certains ont joué un rôle décisif dans cette mutation.

Lorsqu'en 1993, Romain Zannou est élu à la présidence du CEPEB, ce jeune pasteur de l'Église Foursquare est alors peu connu même dans les milieux évangéliques. Il était déjà en relation étroite avec M. Kérékou, ce que semblaient ignorer la plupart des pasteurs présents le jour de son élection à la tête de l'organisation. A la fin des années 1980, R. Zannou suit pendant trois ans les cours d'une école de théologie des Assemblées de Dieu à Lomé (Togo). Il rentre au Bénin et entreprend d'évangéliser personnellement le chef de l'État, dont il devient l'un des très proches confidents, en particulier lors de la traversée du désert de l'ancien dictateur[61]. En 1998, il est réélu à la tête du CEPEB. C'est sous son impulsion que cette organisation va gagner en visibilité et lancer de grandes initiatives.

Michel Alokpo était, lui, cadre, fonctionnaire dans le système judiciaire avant de devenir pasteur des Assemblées de Dieu. Il a suivi une formation au CEFCA (Centre évangélique de formation en communication pour l'Afrique) à Abidjan (Côte d'Ivoire). Il est ensuite devenu pasteur à Jeunesse en mission et c'est lui qui est le responsable national de cette organisation, dont les activités ont démarré au Bénin en octobre 1994[62]. Le mouvement dispose à Sémé d'une école qui forme des disciples et des missionnaires. Très actif dans la réflexion sur l'unité des mouvements chrétiens, sur les questions de leadership religieux et de la relation entre les Églises et la sphère publique, il sera l'un de ceux qui imposeront une nouvelle vision de la politique.

Un dernier exemple peut être fourni avec Clovis Kpade. Il était journaliste au début de la décennie - il a collaboré à *Echos d'Afrique* et à *Tam Tam Express* - lorsqu'il « *a eu un appel* ». En 1990, il avait aussi commencé une maîtrise d'histoire sur l'Église protestante

---

[60] A part l'Église méthodiste, et son centre de théologie de Porto-Novo, seules les Assemblées de Dieu disposent d'un centre de formation pour les pasteurs, avec l'Institut biblique de Natitingou, dans le Nord du pays, qui propose une formation pastorale de trois ans, avec une dizaine de promotionnaires.

[61] Voir chapitre suivant.

[62] Jeunesse en mission est un mouvement chrétien interdénominationnel fondé en 1960 par le pasteur Loren Cunningham. Présent dans plus de 80 pays, ses activités sont, entre autres, centrées sur la formation des « *serviteurs de Dieu* » et sur des opérations d'aide médicale, grâce à plusieurs navires-hôpitaux. Il est nécessaire de suivre une formation de disciple d'une période de six mois pour travailler avec l'organisation, aujourd'hui présente dans pratiquement toute l'Afrique de l'Ouest. .

méthodiste à l'Université nationale du Bénin. Devenu pasteur en 1993 à l'Église biblique de la vie profonde, une Église d'origine nigériane, il est élu président de la commission « Église et société » du CEPEB. C'est lui qui pilote le projet de candidature de la radio évangélique Maranatha et qui en devient le directeur général lorsque celle-ci est autorisée à émettre en 1998.

Ces acteurs, qui ont un niveau d'étude élevé et dont les parcours passent souvent par une formation pastorale à l'étranger, vont être à l'origine d'initiatives diverses, parfois limitées à une seule Église, mais le plus souvent élaborées dans un cadre commun.

- L'opportunité offerte par l'élection de M. Kérékou

L'accession au pouvoir, en 1996, d'un président chrétien « *born again* » ouvre une période favorable aux acteurs évangéliques. Elle leur offre une opportunité inédite d'être reconnus, de pouvoir bénéficier de facilités pour leur entreprise d'évangélisation et, éventuellement, d'espérer peser sur les orientations de la politique mise en œuvre. Pour toutes ces raisons, beaucoup estiment qu'il convient de profiter de ce contexte historique afin d'acquérir une plus large visibilité.

Cette position se comprend d'autant mieux que l'attitude du gouvernement précédent a été fortement critiquée dans les milieux chrétiens. Sa participation au processus de revitalisation du *vodun*, à travers la mise en place de la Communauté nationale du culte *vodun* du Bénin et l'organisation du festival Ouidah 92, a été interprétée comme un signe d'implication du pouvoir dans le domaine religieux. L'institutionnalisation d'une journée des religions traditionnelles, le 10 janvier de chaque année, a confirmé ce sentiment et a avivé les réactions hostiles de groupes évangéliques, qui s'estimaient, eux, victimes d'actes d'agressivité de la part de *vodunsi*. M. Alokpo relève ainsi parmi « *les facteurs défavorables à l'expansion* » des Églises, dans la période du Renouveau démocratique, « *le soutien accordé au Vaudou et aux religions traditionnelles par les autorités politiques* »[63]. A. Dossou, le responsable de l'Alliance biblique, craignait même que « *notre pays devienne un pays totalement animiste. Au dernier moment [Soglo] a remis notre pays aux féticheurs. Il encourage les actes des animistes. S'il revenait encore au pouvoir, c'est pour leur donner tout le pouvoir* ». Pour C. Kpade, « *avec le grand réveil du vodun, Soglo voulait construire un État développé, fort, dont l'inspiration serait idolâtre ; un État développé mais idolâtre* ». B. Sowatché, le secrétaire général de l'EPB, avait « *peur de ce que le Bénin deviendra, à cause*

[63] Michel Alokpo, « L'histoire des Églises et missions évangéliques au Bénin », art. cit., p. 89.

de la croissance exceptionnelle du vodun (…). Nous avons un président chrétien, il va essayer d'influencer les gens. Petit à petit, le vodun va disparaître ».

La présence d'un converti au sommet de l'État est non seulement vue comme un moyen de mettre un terme à ces dérives, mais aussi de contribuer au développement du christianisme, appelé à jouer un rôle croissant dans la vie de la nation. En conclusion du document publié par le projet ARCEB en 2001, les auteurs, parmi les facteurs qui « *favorisent une pleine croissance de l'Église au Bénin* » mentionnent clairement « *la situation géopolitique actuelle* »[64]. Evoquant M. Kérékou, E. Oueounou, le fondateur de la MIERS relève aussi que « *le fait qu'il soit chrétien, c'est une occasion pour montrer ce que l'Église veut réellement des dirigeants de nos nations. C'est une bonne occasion pour les chrétiens de pouvoir montrer ce qu'ils veulent, ce dont le chrétien est capable* »[65]. Enfin, lors de la grande manifestation COEF 5, M. Alokpo reconnaît que « *nous avons le privilège d'avoir un président chrétien. Le président est un chrétien converti, ça veut dire ce que ça veut dire. Nous ne devons pas rater notre mission pendant son règne. Nous devons faire quelque chose pendant ce mandat, pendant ces cinq ans là. (…) Prions pour le Bénin, que le chrétien puisse faire quelque chose pendant ce saint mandat, afin que le christianisme soit une réalité au Bénin* »[66].

2) Les lieux et les étapes du processus de reconceptualisation

Le tournant qui affecte une partie importante des dirigeants d'Églises, des pasteurs et des cadres chrétiens au milieu des années 1990 est directement relié à l'influence d'acteurs clairement identifiables. Le changement d'orientation est assez rapide. C'est entre 1995 et 1998 que sont débattues et s'imposent de nouvelles idées, en particulier à travers des séminaires, et que sont élaborées des stratégies inédites. Cependant, cette évolution ne fait pas l'unanimité : des Églises demeurent totalement à l'écart de ces réflexions et d'autres, tout en

---

[64] Projet ARCEB, *Lève-Toi & Va !!*, op. cit., p. 111.

[65] On lit aussi dans le journal de la MIERS, dans un éditorial signé du pasteur Raphaël : « *Dieu nous a fait de grandes promesses pour cette nation par maints prophètes et les révélations continuent encore. Et si celui que Dieu a mis à la tête de cette nation croit à cela, à combien plus forte raison, nous, enfants de Dieu, nés de nouveau, devons prendre à cœur la promesse de Dieu pour réaliser le plan de Dieu pour ce pays que Dieu aime tant : faire de notre pays, le pays où coulent le lait et le miel* ». *L'Agneau*, n° 10, juillet-août 1997, p. 2.

[66] COEF 5, Hall des Arts, Cotonou, 22 août 1997. En 1999, est organisé à Cotonou le XI congrès des Groupes bibliques universitaires d'Afrique francophone, autour du thème de « *l'intellectuel africain et l'Evangile* ». Le choix du Bénin pour organiser cette réunion était justifié par le fait que « *le président a choisi de diriger son pays avec l'aide de Dieu et en s'inspirant des préceptes bibliques* ». *Le Matinal*, 23 août 1999.

approuvant l'idée de renforcer les oeuvres sociales et de participer au développement de la nation, restent très prudentes quant à une intervention directe dans la sphère politique.

En mars 1995, un colloque, qui sera à l'origine du projet ARCEB, est organisé à Cotonou à l'initiative de M. Alokpo, afin de réfléchir à des initiatives pour recenser les Églises et les fidèles, et favoriser ensuite leur travail en commun. L'une des résolutions prises lors de cette réunion vise à « *faire entendre la voix des chrétiens évangéliques auprès des autorités politico-administratives pour les questions touchant à la vie de la cité* »[67].

L'année suivante, la commission Église et société du CEPEB organise un séminaire spécialement sur « *le rôle du cadre chrétien dans la société* ». Cette réunion se déroule juste deux semaines avant le premier tour de l'élection présidentielle, qui débouchera sur le retour au pouvoir de M. Kérékou. Elle s'inscrit directement dans le contexte, car « *il y avait de fortes pressions dans les administrations, il fallait rentrer dans le parti du ministre, on faisait la cour aux cadres, on distribuait partout des prospectus pour les partis… Les cadres chrétiens ne savaient pas où donner de la tête Il appartenait aux responsables de les aider à prendre une décision* » explique C. Kpade, le président de cette commission. Il s'agit de réfléchir sur le fait que « *les cadres chrétiens n'arrivent pas à vivre pleinement leur foi dans leur milieu ; arrivés à des postes de responsabilité dans la société, ils ne parviennent pas à jouer convenablement leur rôle de chrétiens nés de nouveau, celui de gagner les cadres du monde à Christ* »[68]. Des communications présentées par des pasteurs portent sur « *le cadre chrétien et l'évangélisation* » et « *le cadre chrétien et son milieu* ». M. Alokpo traite du « *cadre chrétien et la politique* » : « *il n'est pas question de dire que le cadre chrétien doit être indifférent à la politique car, s'il en était ainsi, c'est l'Église même qui en serait la première victime. Les cadres chrétiens doivent être formés et positionnés au sein de la nation en faisant de la bonne politique* » réaffirme le responsable de JEM. Son intervention donne lieu à un débat duquel il ressort que « *sur la question de savoir si le cadre chrétien peut faire de la politique, deux tendances se sont exprimées, l'une favorable, l'autre contre, les deux fondées respectivement sur des considérations tirées de la Bible et de la vie courante* ». Pour la première fois, des questions comme la possibilité pour un chrétien d'être leader d'un parti politique, et même l'éventualité de la création d'un parti confessionnel, sont évoquées.

En février 1997, se déroule à Lokossa, toujours à l'initiative du CEPEB, une conférence des cadres chrétiens évangéliques sur « *le rôle de l'Église dans le développement*

[67] Projet ARCEB, *Lève-Toi & Va !!*, op. cit., p. 11.
[68] *Rapport du séminaire*, commission Église et société, 16-17 février 1996, dactyl., 11 pages. Les citations qui suivent sont extraites de ce document.

du Bénin ». Evénement important, étape clé qui consacre la nouvelle orientation de l'organisation et débouche sur des projets précis à mettre en oeuvre. Elle officialise en quelque sorte les changements dans l'approche par une partie du milieux évangélique des questions de développement, mais aussi de politique. Parmi les neuf ateliers organisés, l'un porte en effet sur « *les Églises et les pouvoirs publics* » et un autre sur « *l'évangélisation des cadres, hommes d'affaires et décideurs politiques* »[69]. Le constat de l'absence des chrétiens sur la scène politique et du repli de l'Église est de nouveau souligné. De manière plus générale, des propositions précises sont présentées, débouchant sur une sorte de vaste programme politique, de projet global de société, traitant aussi bien des réformes agricoles que des initiatives économiques à défendre, le tout dans une orientation chrétienne appuyée.

D'autres initiatives peuvent être mentionnées : la grande conférence des Assemblées de Dieu en août 1997 autour de « *l'Église face à l'influence du monde* ». Comme dans toutes les manifestations qui se déroulent durant cette période, des ateliers portent sur « *le leadership* » et sur « *le chrétien et les affaires* ». Les initiateurs du séminaire souhaitent que « *l'Église influence beaucoup plus, de façon positive, la société* », mais la réflexion politique n'est pas directement abordée. Cette prudence témoigne des réticences à traiter de ces questions de la part de certains mouvements. En 1998, Eric Akpadji, un jeune cadre de l'EPB, souhaite organiser dans son Église, à l'inverse, une nouvelle réflexion, dans la lignée de la conférence des cadres du CEPEB de 1997, afin que « *les jeunes intellectuels de mon Église puissent s'informer sur la politique* », persuadé que « *nous pouvons faire beaucoup de choses pour aider les décideurs politiques dans leur action* ». Appuyant son analyse sur des épisodes bibliques et des exemples concrets qui témoignent du manque d'implication des chrétiens (la politique d'éducation, le projet de code de la famille), il insiste pour que « *nous les chrétiens, nous marquions notre présence* ».

Avec des contenus et des impacts différents, toutes ces initiatives ont contribué à une reconceptualisation de la relation des Églises à leur environnement social, et parfois, politique[70]. Des nouvelles approches sont débattues et diffusées, des projets sont construits,

---

[69] Les autres ateliers portaient sur : « *l'agriculture* », « *l'éducation* », « *la santé, la famille et les affaires sociales* », « *le commerce, l'industrie et les autres secteurs connexes* », « *la communication et les mass-média* », « *les arts, sports et loisirs* » » et « *le développement spirituel* ». A chaque fois, il s'agissait de se demander « *que pouvons-nous faire pour contribuer au développement national dans les divers secteurs retenus ?* ». CEPEB, *Rapport général de la conférence des cadres chrétiens évangéliques*, document dactylographié, 19 pages, suivi des *Actes de la conférence*, 27 pages. Des extraits de ce document sont reproduits en annexe.

[70] Au prix d'une lutte interne : « *L'Église doit combattre en son sein les idées reçues et les interprétations erronées de la parole de Dieu qui prônent les incompatibilités entre la vie chrétienne et la vie publique* ». CEPEB, *Rapport général de la conférence des cadres chrétiens évangéliques*, p. 15.

des stratégies parfois mises en place, en particulier à l'initiative du CEPEB. Des divergences et des réticences persistent sur la question politique, mais un consensus se dessine, dans les discours, autour de l'idée que les Églises doivent être plus visibles sur la scène nationale et contribuer au développement du pays.

Deux initiatives vont rapidement être mises en œuvre à la suite des travaux de la conférence des cadres chrétiens de février 1997. D'abord, une ONG dénommée La nouvelle arche, chargée de promouvoir et d'appuyer « *des activités de développement des populations urbaines, périurbaines et rurales dans les domaines de l'éducation, de la formation professionnelle, de l'agriculture, de la santé, des petites et moyennes entreprises, du commerce, des sports et loisirs, de la protection de l'environnement, de l'évangélisation et des activités spirituelles* », bref de promouvoir « *le bien être social et spirituel de tout Béninois sans distinction* »[71]. Ensuite, une Coopérative chrétienne d'épargne et de crédit dont l'objectif est de « *promouvoir les micro-projets générateurs de revenus et réduire la pauvreté* » grâce à un système permettant de « *mobiliser l'épargne de ses membres et [de] la redistribuer sous forme de crédits, en créant des caisses de base pour aboutir à un réseau de système financier décentralisé* »[72]. Ces deux structures ont leur siège dans les locaux du CEPEB à Cotonou. Dans le même ordre d'idées, il faut signaler l'installation d'une antenne au Bénin de la Chambre de commerce chrétienne internationale en 1995, organisation qui regroupe des hommes d'affaires chrétiens au sein d'un réseau mondial[73].

Toute cette effervescence témoigne de la volonté d'acteurs chrétiens de renforcer leur visibilité (la création de la radio Maranatha s'inscrit aussi dans cette logique), de développer leur implication sociale, d'être plus présents dans les débats nationaux. Sur la question de la relation à la politique, l'unanimité est moins évidente, malgré le travail de sensibilisation effectué par des pasteurs. Une transformation très nette se produit cependant, dont il convient d'étudier maintenant la mise en œuvre.

3) Des acteurs évangéliques à la conquête du politique ?

[71] Préambule et titre II des *Statuts de l'ONG la nouvelle arche*, 21 juin 1997.
[72] Brochure de présentation de la Coopérative chrétienne d'épargne et de crédit du Bénin, 1997.
[73] L'International Christian Chamber of Commerce a été fondée à la suite d'une « *vision* » d'un industriel suédois, Olson Guinar. Elle est présente dans plus de 70 pays. Au Bénin, elle est présidée par Jean-Claude Akplogan, ancien membre de la Communauté internationale des hommes d'affaires du plein Evangile et jeune directeur d'une société, le Groupe RICE (représentation industrielle et commerciale pour l'évangélisation). Il souhaite développer les affaires dans le milieu chrétien et mobiliser des ressources pour financer des projets dans le pays.

C'est au travers d'initiatives variées, qu'une partie de la communauté évangélique, essentiellement regroupée autour du CEPEB, dont les principaux animateurs appartiennent à des Églises pentecôtistes comme Foursquare, l'Église biblique de la vie profonde ou l'EPB, va chercher à influencer, voire à intervenir directement dans la vie politique. On peut, dans une logique croissante, distinguer plusieurs niveaux dans cette volonté d'investir la sphère politique.

- Retrouver un « *rôle prophétique* » et collaborer avec l'État

Ces leaders chrétiens ne veulent d'abord plus être absents des grands débats, mais participer au contraire à tout ce qui touche à la vie de la nation et influencer les processus de prise de décisions. Il ne s'agit plus, pour eux, seulement de se cantonner dans une position morale, de dénoncer la corruption[74] ou d'appeler au déroulement pacifique des scrutins[75], mais de peser sur l'exercice même du pouvoir. M. Alokpo estime que « *les autorités des Églises devront se préoccuper de tous les problèmes sociaux susceptibles d'entraîner des crises sociales (...) en vue de faire des propositions de solutions conséquentes aux autorités politiques* »[76]. « *L'Église doit exercer une influence positive sur tous les pôles de prise de décisions qui engagent l'avenir de la personne humaine et de la nation, en vue du maintien de la paix* » est-il écrit dans le Rapport de la conférence des cadres organisée par le CEPEB en 1997[77]. Plus encore, elle « *doit constituer un cadre de réflexion collective permanent pour l'amélioration des modes d'exercice des pouvoirs publics, afin d'assurer un meilleur développement* ». Les responsables évangéliques s'octroient donc un rôle précis à jouer : celui de s'exprimer dans le débat public, d'émettre des propositions, d'orienter les politiques menées, voire de participer aux processus mêmes de prises de décisions, bref, d'être une « *force active* », une « *force de proposition* », une « *force de changement* », comme le revendiquent les participants à cette conférence.

Pour parvenir à jouer ce rôle, il est nécessaire de se rapprocher de l'État. Lors de son discours d'investiture à la tête de l'EPB en mars 1998, l'Apôtre Coco souhaite ainsi que « *l'Église et l'État travaillent main dans la main* » afin « *de faire reculer la corruption* »,

---

[74] Voir le tract « *La corruption, un mal aussi vieux que le monde* » diffusé par l'Alliance biblique du Bénin ou les remarques du pasteur des Assemblées de Dieu, Samuel Bankole-Koukoui, pour qui il faut « *aider les citoyens d'une nation par des enseignements bibliques jusqu'à ce que ces derniers comprennent qu'il n'est pas bon de réclamer des pots-de-vin avant de rendre service et qu'ils ne doivent pas gaspiller ou détourner les ressources de l'État* ». S. Bankole-Koukoui, *Dieu cherche sa sentinelle*, op. cit., p. 35.

[75] A l'occasion de l'élection présidentielle de mars 1996, l'Alliance biblique du Bénin diffuse un tract illustré appelant les citoyens « *non seulement à voter pour le président qui dirigera notre pays mais aussi à prier pour lui et son cabinet* ». Ce document existe en plusieurs langues nationales.

[76] M. Alokpo, « L'histoire des Églises et missions évangéliques au Bénin », art. cit., p. 100.

[77] *Rapport général de la conférence des cadres chrétiens évangéliques*, CEPEB, p. 4.

mais aussi pour « *que les populations aient une assez bonne santé, une assez bonne éducation, puissent pourvoir à leurs besoins de logement et de travail* »[78]. Cette orientation est perceptible lors de la réunion COEF 5. Le pasteur burkinabé M. Karambiri se demande « *comment bâtir nos nations en aidant nos gouvernements. Les gouvernements ne peuvent pas tout faire tout seul. Il faut les aider à faire de nos nations, des nations prospères* ». Au printemps 1998, alors que des changements sont envisagés au sein de l'équipe gouvernementale, l'EPB organise dans le district de Cotonou des séances de prière en vue de ce remaniement, dans le but d'« *aider le président à avoir de la clairvoyance, du discernement dans ses choix* » et « *pour que les ministres puissent mieux faire le travail* ».

- Amener les fidèles à participer et à s'engager en politique

C'est l'un des sujets qui fait le moins de débats, à partir du moment où de nombreux pasteurs estiment que les chrétiens peuvent faire de la politique, sous certaines conditions[79]. Il semble d'abord admis que les fidèles doivent participer aux élections et se comporter en bons citoyens, ce que les pasteurs rappellent lors des campagnes électorales. Certains pensent aussi que leurs adeptes peuvent s'engager, en adhérant à des partis politiques ou même en se présentant à des élections. Pour beaucoup de pasteurs, il faut cependant que cela corresponde à un « *appel* » et exprime « *la volonté du Seigneur* ». Il convient aussi que le fidèle, plongé dans un milieu de « *païens* », agisse effectivement en tant que chrétien, c'est-à-dire « *de manière intègre* », ce à quoi les « *hommes de Dieu* » doivent veiller.

- Favoriser l'accession des cadres chrétiens à des postes de pouvoir

Pour les responsables du CEPEB, plus la présence de convertis sera importante dans l'appareil étatique, plus l'Église sera susceptible de jouer ce nouveau rôle auquel ils aspirent. Il convient alors de favoriser les nominations de cadres chrétiens, de les aider à obtenir des postes, dans les institutions, dans les ministères, dans la haute fonction publique. Les responsables doivent « *encourager les véritables chrétiens, capables de concilier la politique et leur foi à faire partie des structures locales étatiques (mairies, sous-préfectures, etc…) et des organes étatiques (gouvernement, Assemblée nationale, Cour constitutionnelle, Cour suprême, etc..)* » et faciliter « *l'accession des cadres dans les milieux où les décisions les plus importantes sont prises et exécutées (Ministères, Assemblée nationale) et ne pas s'opposer à*

[78] Culte d'investiture de l'Apôtre Coco, Assemblée de l'EPB de Zogbo, Cotonou, 15 février 1998.

[79] A la conférence sur « *le rôle du cadre chrétien dans la société* » de 1996, deux tendances opposées s'expriment toujours sur le fait de savoir si le cadre chrétien peut faire de la politique. L'année suivante, le débat semble dépassé et la question est plutôt de savoir comment procéder.

leur appartenance à des partis politiques »[80]. Il s'agit d'encourager les cadres convertis à occuper des positions électives (ce qui implique leur entrée dans des organisations partisanes) et les aider à obtenir des postes par le biais de nominations (ce qui nécessite l'activation de réseaux). Placés ainsi dans - ou à proximité - des positions de pouvoirs, ils pourront, comme le dit un ancien de l'EPB, « *apporter [leur] contribution spirituelle, avant que les décisions ne sortent* ».

- Atteindre et convertir l'élite politique

Pour « *gagner le Bénin à Jésus* », et pour pouvoir peser efficacement dans la vie publique, il convient non seulement de positionner des cadres chrétiens dans l'appareil étatique, mais aussi d'atteindre l'élite en place, c'est-à-dire d'évangéliser et de convertir les détenteurs de positions de pouvoir, prisonniers de « *fausses doctrines* ». Ce travail requière des méthodes spécifiques : on n'évangélise pas un ministre comme on s'adresse à une foule qui assiste à une croisade. Il va s'effectuer par contact personnel, direct, souvent secret[81]. Des pasteurs peuvent s'en occuper, comme ce fut le cas dans la rencontre entre M. Kérékou et R. Zannou, ou bien des cadres chrétiens qui ont justement accès à ce milieu dirigeant. Le témoignage personnel est ici un instrument privilégié du prosélytisme. Lorsque je rencontre Emmanuel Akpaki, secrétaire général du CEPEB, il est alors directeur de l'administration au ministère du Commerce, de l'Artisanat et du Tourisme, et membre de l'UDES, parti de son ministre[82]. Dans son bureau, il a, à portée de la main, toute une série de petites brochures d'évangélisation, qu'il peut ainsi facilement remettre à ses collègues. Il est satisfait d'avoir réussi à convaincre son ministre, Gatien Houngbédji, d'assister à la cérémonie d'inauguration de COEF 5, à laquelle participaient également d'autres membres du gouvernement. Des mouvements, comme la Communauté internationale des hommes d'affaires du plein Evangile, ont spécifiquement comme objectif l'évangélisation des sphères dirigeantes, en organisant des petits déjeuners et des réunions dans des hôtels, autour de témoignages, auxquels sont invités des hauts fonctionnaires, des cadres, des responsables de sociétés, des députés, etc..

---

[80] CEPEB, *Rapport général de la conférence des cadres chrétiens évangéliques*, p. 14.

[81] La même technique est utilisée par les animateurs du Renouveau charismatique catholique qui souhaitent aussi « *toucher ce milieu* », en se rapprochent individuellement et de manière suivie de certains ministres. « *Témoigner de Jésus Christ dans la politique* » est présenté comme un objectif. J. Pliya, « Vous serez mes témoins », *Buisson ardent*, n° 1, octobre 1993, p. 14.

[82] Membre du bureau directeur de l'UDES, l'Union démocratique pour le développement économique et social, il était aussi le secrétaire départemental de ce parti dans le Zou.

- Imaginer un parti politique

La création d'un parti d'obédience chrétienne peut apparaître comme un moyen efficace d'atteindre les nouveaux objectifs que les leaders chrétiens se fixent. L'idée a été évoquée, mais les difficultés qu'elle risque d'entraîner ont limité le débat sur ce sujet. Le premier problème est d'ordre constitutionnel. Le texte de 1990 précise que les partis « *doivent respecter les principes de la souveraineté nationale, de la démocratie, de l'intégrité territoriale et la laïcité de l'État* »[83]. On voit mal, dans ces conditions, comment un parti confessionnel pourrait être autorisé. Cependant, des dispositifs avaient été également prévus qui devaient empêcher l'émergence de partis « *régionalistes* » : par exemple, l'obligation pour chaque parti souhaitant participer aux élections législatives, de présenter des candidats dans toutes les circonscriptions électorales du pays. Cette mesure a été, dans de nombreux cas, peu dissuasive. De même, en fonction de l'affichage du parti qui serait retenu, il peut être envisageable de contourner cet obstacle constitutionnel.

Le sujet est abordé lors du séminaire de 1996. A long terme, certains approuvent l'idée, mais la plupart des participants s'accordent « *sur la nécessité, dans l'état actuel des choses, d'un travail de base et de concertation préalable pour susciter une force d'ensemble bien structurée* ». De fait, l'idée n'est pas reprise dans les nombreuses propositions issues de la Conférence des cadres de 1997. Beaucoup de pasteurs sont réticents à cette idée, se demandant si l'on peut vraiment vivre un engagement partisan de manière évangélique. De fait, il semble que cette idée n'ait plus été évoquée par la suite. C'est « *un terrain sur lequel on ne peut s'aventurer au risque de perdre toute sa crédibilité. On ne pourra jamais s'entendre sur la création d'un parti politique chrétien* » reconnaissait C. Kpade.

En Amérique latine, les années 1980 correspondent à l'intrusion sur la scène politique d'acteurs évangéliques et pentecôtistes, qui, jusque là, étaient restés en dehors[84]. Ils créent des partis confessionnels, participent aux élections, obtiennent des élus, négocient leur positionnement au parlement. Ce phénomène de grande ampleur est observable au Brésil, à partir de l'élection de l'Assemblée constituante en 1986, où plus d'une trentaine de députés évangéliques (dont près d'une vingtaine de pentecôtistes) sont élus, provenant de différentes Églises, qui vont former la *bancada evangelista*, une des principales forces politiques au sein

[83] Article 5 de la Constitution de décembre 1990.

[84] Sur ce sujet, voir André Corten, « Pentecôtisme et politique en Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, janvier-mars 1997, pp. 17-31 ; André Corten et André Mary, eds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, op. cit. ; Jean Pierre Bastian, « Le rôle politique des protestantismes en Amérique latine », in Gilles Kepel, dir., *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993, pp. 203-219 ; Jean-Pierre Bastian, « La dérégulation religieuse de l'Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, janvier-mars 1997, pp. 3-16 ; Jean-Pierre Bastian, « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 97, janvier-mars 1997, pp. 97-114.

de l'Assemblée[85]. Des partis confessionnels se créent dans onze pays de la région[86] et des acteurs pentecôtistes accèdent au pouvoir. La mobilisation des réseaux pentecôtistes est importante dans la victoire d'Alberto Fujimori à l'élection présidentielle péruvienne de mai 1990. Son deuxième vice-président et quatorze des trente-quatre députés affiliés à son parti sont des pasteurs ou des cadres évangéliques. Il faut préciser que la création de partis confessionnels a parfois des effets opposés aux souhaits de leurs promoteurs, et ce quelle que soit l'orientation religieuse du mouvement[87].

- Avoir un président chrétien

L'accession d'un chrétien à la Présidence de la République est un moyen de peser de façon décisive sur la gestion du pays et sur les orientations des politiques menées. Pour beaucoup, une telle éventualité est annonciatrice de lendemains heureux. « *On aura une gestion saine, on ne parlera plus de corruption, chacun sera content de ce qu'il gagne, il n'y aura plus de détournements* » se met à rêver E. Bio Yari. Ces références à la morale et à la lutte contre la corruption sont systématiquement mises en avant. Cette éventualité est vue comme une bonne chose pour la nation (« *un président chrétien peut, avec l'aide de Dieu, faire beaucoup* » dit le pasteur Raphaël), mais aussi pour les Églises, qui disposeront d'un puissant relais. L'exemple des États-Unis, symbole de prospérité et de développement, est souvent avancé comme modèle.

Du souhait de voir dans l'absolu un chrétien accéder à la présidence au soutien à un candidat précis, la frontière est assez mince. En 1996, le président sortant N. Soglo, fortement critiqué dans les milieux évangéliques et en situation délicate après le premier tour, se rend dans différentes Églises de Cotonou à la veille du second tour. A l'important temple des Assemblées de Dieu de Jéricho, il est accueilli par le pasteur P. Sambiéni, mais certains fidèles réagissent négativement, se montrant peu concernés par cette visite, estimant que « *c'est trop tard* ». Bien que tous les pasteurs que j'ai rencontrés se défendent d'avoir donné des consignes de vote ou d'avoir fait passer des messages explicites lors des cultes, des

---

[85] Ils sont encore une trentaine, dont presque vingt pentecôtistes lors des élections de 1990 et 1994, auxquels il faut ajouter des dizaines de conseillers municipaux. Il sont 42 élus au parlement, dont 27 pentecôtistes lors du scrutin de 1998, et 60 à l'issue des élections générales d'octobre 2002.

[86] Voir la liste complète in Jean-Pierre Bastian, « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », art. cit., p. 103.

[87] Évoquant le *Hizbullah*, le Parti de Dieu islamique libanais, René Otayek relève qu'« *en acceptant d'entrer dans le jeu électoral, le Hizbullah a reconnu formellement un système politique que son idéologie devrait, au contraire, pousser à combattre sans concession* ». L'auteur se demande aussi s'il n'a pas ainsi « *contribué à l'intégration politique des couches sociales chiites les plus défavorisées, traditionnellement exclues du jeu politique ? Et ce faisant, n'a-t-il pas contribué en définitive à la légitimation de la démocratie consociationnelle à la libanaise ?* ». René Otayek, « Démocratie, culture politique, sociétés plurales : une approche comparative à partir de situations africaines », art. cit., p. 817.

indications claires ont tout de même circulé, dans plusieurs Églises, parfois même diffusées lors des cultes. « *On voit des Églises qui mènent campagne, il faut prendre celui-ci, il faut voter celui-là !* » me précisera un pasteur. Pendant la campagne électorale, l'Alliance biblique du Bénin (ABB) a conçu et diffusé une petite brochure, composée de textes bibliques, encourageant les fidèles à voter et leur rappelant la nécessité de prier pour le président qui sera élu. Un jour, alors que le responsable de l'ABB distribue ces prospectus à Cotonou, une fidèle refuse d'en prendre un, car la carte du Bénin était dessinée sur la première page de la brochure, « *comme sur le bulletin de Soglo* ». Surpris, il lui demande pourquoi ce rejet et la personne lui répond que son pasteur lui a dit de « *ne pas voter pour Soglo, mais de voter pour l'autre* ». Un pasteur reconnaît même que « *beaucoup de chrétiens ont soutenu Kérékou. Nous avons prié, il y a eu des services privés, des veillées pour que Dieu intervienne. Nous disons que Dieu puisse choisir celui là qui a la crainte de Dieu. Celui qui comprend, comprend…* ».

De même, le CEPEB organise la nuit précédant le second tour, à Cotonou, une veillée de prière afin que le scrutin « *se déroule dans la paix, le calme, la sérénité et la transparence* »[88]. L'insistance sur la nécessité de « *préserver la paix* », dans le contexte précis de l'entre deux tours, alors que le clan Soglo témoigne d'une certaine crispation, peut être facilement interprétable. Le message radio annonçant cette manifestation se termine par la formule « *que le Seigneur vous bénisse* » faisant écho au « *que Dieu vous bénisse* » qui clôt les discours de M. Kérékou durant la campagne. De fait, cette veillée de prières, selon des témoignages, prit une allure favorable à l'ancien chef de l'État. Auparavant, l'information sur sa conversion avait circulé dans les milieux chrétiens, parfois bien avant sa déclaration de candidature, en particulier par l'intermédiaire d'un groupe de prière auquel participaient des membres de différentes Églises et qui était animé, entre autres, par un ancien de l'EPB.

Ces orientations et leur mise en œuvre ne font pas l'unanimité au sein de l'ensemble de la nébuleuse évangélique. Portées par le CEPEB et certaines Églises, elles soulèvent des réticences. Alors que la grande majorité des mouvements semblent d'accord pour être plus présents sur la scène nationale et développer les œuvres sociales - dans les discours du moins - des divergences subsistent par rapport à cet investissement de la sphère politique. Les opposants à cette ligne refusent que les pasteurs et les dirigeants se mêlent de politique. Outre les éléments doctrinaux qui les poussent à refuser une trop grande proximité avec la politique, ils insistent sur les risques de politisation et de division des Églises. Ils se demandent d'abord

[88] Message du CEPEB diffusé sur la radio nationale, 16 mars 1996.

comment éviter d'introduire les débats politiques au sein même des mouvements, et de politiser la mouvance évangélique. L'anecdote relatée par le responsable de l'ABB est à cet égard explicite. L'exemple nigérian est là pour rappeler les risques d'une telle politisation du religieux[89]. Une autre crainte est de voir, en conséquence, se renforcer la division de la communauté évangélique, déjà fortement fragmentée. Pour ces raisons, la FEMEB reste beaucoup plus réservée sur ces évolutions. Son président, C. Nahouan, affirme que « *nous n'encourageons pas les fidèles à s'engager dans la politique* » et E. Bio Yari pense « *qu'un chrétien honnête ne peut pas ouvertement battre campagne* ».

Les trois mouvements pentecôtistes que j'ai suivis à Cotonou ont des positionnements différenciés à ce sujet. L'EPB est partie prenante de ces évolutions de par sa participation au CEPEB. Certains de ses représentants sont d'ailleurs très actifs dans l'organisation, au secrétariat général et dans la commission Église et société, même si les pasteurs semblent parfois plus prudents. Des anciens et des cadres y exercent cependant une influence importante dans le sens de l'acceptation des nouvelles orientations. B. Sowatché, le secrétaire général, estime que « *si un chrétien occupe un rang assez élevé dans la société, conseiller direct du président, il va quand même aider la société* » et qu'« *un président chrétien, sa politique sera complètement différente de la politique du monde, il va faire des promesses réalisables* ». L'Apôtre Coco veut être très prudent. Il n'encourage pas les fidèles à s'engager ou à être candidats, car des expériences montrent que « *devenir ministre ou président chrétien* », c'est difficile[90].

La MIERS, n'étant pas une Église, n'est pas membre du CEPEB, mais elle suit une évolution assez similaire. L'intérêt pour les questions nationales et politiques va croissant dans la seconde moitié des années 1990. En 1997, le pasteur Oueounou estimait ainsi que « *nous ne pouvons pas accomplir la grande commission en négligeant le côté social* »[91]. Son assistant, Raphaël précisait alors que « *chacun est libre de faire de la politique* » et jugeait positif la présence de cadres chrétiens qui « *ne participeront jamais à des complots et qui n'aiment pas la prévarication* ». En août 2000, alors que la campagne pour l'élection présidentielle de mars 2001 s'annonce, à l'occasion de la Conférence panafricaine des géants de la foi organisée tous les deux ans à Cotonou, E. Oueounou est plus affirmatif et

[89] Voir sur l'exemple nigérian, Iheanyi M. Enwerem, *A Dangerous Awakening, The Politicization of Religion in Nigeria*, Ibadan, IFRA, 1995, 256 p. et Matthew Hassan Kukah, « The Politicisation of Fundamentalism in Nigeria », in Paul Gifford, ed., *New Dimensions in African Christianity*, Ibadan, Sefer, 1993, pp. 216-242.

[90] En 1995, un ancien diacre de l'EPB, Richard Sossoukpe, est cependant devenu député, lorsque Aziandome Kogblevi, élu RB du Mono, dont il était le suppléant depuis l'élection de mars 1995, a été nommé ministre dans le gouvernement de N. Soglo. En 1999, un autre membre de l'Église, l'homme d'affaires Jean-Louis Soglo, est élu député, également sous l'étiquette RB.

[91] Entretien avec E. Oueounou, Siège de la MIERS, Cotonou, 24 septembre 1997.

revendicatif que jamais sur le sujet : « *si un chrétien ne fait pas la politique, il va subir la politique (…). Les chrétiens ne doivent plus être les laissés pour compte sur l'échiquier politique. Ils doivent non seulement participer au vote, mais aussi et surtout s'impliquer davantage dans l'animation et la vie politique du pays* »[92].

L'ESDC reste, elle, totalement à l'écart de ces débats. Elle n'est membre d'aucun regroupement et ne collabore pas avec d'autres Églises. La priorité est donnée à la délivrance et à la guérison individuelle. La présence de quelques responsables administratifs et de cadres ministériels, mis en avant dans le cadre du comité paroissial, est certes un instrument de prestige et de prosélytisme, mais ne renvoie pas à une stratégie délibérée de conversion des élites.

Au-delà des justifications avancées et des stratégies mises en œuvre, et en tenant compte des divergences qui sont apparues, quelles interprétations peut-on donner de cette entrée en politique d'acteurs évangéliques dans la seconde moitié des années 1990 ? Quelle est la signification de cette volonté d'investir la sphère publique, de cette prétention à, pour reprendre des expressions utilisées par des pasteurs, « *marquer sa présence* », « *faire entendre sa voix* », « *animer la vie nationale* », « *influencer la société* », « *exercer une influence positive* » ou « *être une force de proposition* » ?

Une première lecture est d'ordre purement religieux. Ces mouvements se caractérisent par l'importance accordée aux activités d'évangélisation et de conversion. C'est un devoir pour tous les fidèles d'œuvre en ce sens, « *de prêcher la bonne nouvelle à toute la création* », afin de convertir, et donc de sauver, le plus de personnes possibles, et de préparer ainsi l'avènement du royaume de Dieu. Le personnel politique et plus généralement l'ensemble des cadres et des dirigeants ne doivent pas rester à l'écart de ce processus. L'accès à des postes de pouvoir accroîtra la visibilité des Églises et permettra aussi de faciliter cette entreprise de conversion, et d'accélérer ainsi la venue du Royaume de Dieu.

L'intervention des Églises n'est pas prioritairement conçue comme un moyen de renforcer ou de légitimer le processus démocratique, de lutter contre l'injustice, de veiller au respect des droits de l'Homme ou à l'enracinement de l'État de droit. Certes, l'accent est souvent mis sur la nécessité de résoudre les problèmes sociaux et la présence de chrétiens est censée apporter de l'honnêteté, de l'intégrité et de la morale. Le rapport général de la Conférence des cadres du CEPEB évoque aussi, parmi les interventions à développer, « *la*

[92] *Dépêche de l'ABP*, 8 août 1990. La 4ième édition de la COPAGEF avait explicitement pour but « *d'amener les chrétiens à participer à la vie politique de la nation* ».

lutte contre les atteintes aux droits de l'homme et à son intégrité » ou « *l'organisation de conférences-débats (…) sur les problèmes de l'exercice de la démocratie* », mais l'essentiel est bien de permettre « *de doter les Églises d'un crédit certain auprès des pouvoirs publics* » et, surtout, « *d'amener les hommes à exercer les activités de la vie publique selon les principes bibliques* »[93]. La stratégie suivie n'est pas tant de contribuer à une socialisation démocratique, mais bien plutôt de saisir une opportunité et de bénéficier des ressources qu'offre la proximité avec les gouvernants.

C'est en effet parce que le contexte apparaît favorable, avec l'accession d'un converti à la présidence de la République, que des acteurs chrétiens modifient leur relation au politique. Le comportement est donc en grande partie opportuniste[94]. Il vise à profiter de cette circonstance pour en retirer des bénéfices et accroître les positions de l'Église dans la société, à « *faire quelque chose pendant ce saint mandat, agir pendant ces cinq ans là pour que le christianisme soit une réalité au Bénin* » comme le disait M. Alokpo en août 1997. Une occasion inédite se dessine grâce au relais constitué par l'élection de M. Kérékou et les liens personnels qui l'unissent au président du CEPEB. Les acteurs chrétiens espèrent en retirer des bénéfices en termes de visibilité, de reconnaissance, de considération, mais aussi obtenir des aides et des facilités pour le travail d'évangélisation et défendre les intérêts de leurs institutions. Ce positionnement ne s'inscrit pas dans une mobilisation en faveur de la démocratie, mais plutôt dans une perspective stratégique[95]. Il correspond aussi à des stratégies individuelles, car il est vu par certains comme un moyen d'assurer leur propre réussite sociale.

Pour autant, peut-on parler d'une tentative de colonisation de l'espace public ? Ruth Marshall, qui distingue un potentiel totalitaire dans cette politisation du pentecôtisme, défend cette position, à propos du Nigeria. Elle écrit que « *the pentecostal "project" of remoralising the public sphere is not understood in terms of debate or negotiation with other groups or associations who have their own contributions to make ; rather, pentecostals want to colonise*

---

[93] CEPEB, *Rapport général de la conférence des cadres chrétiens évangéliques*.

[94] Evoquant l'attitude de certaines Églises par rapport au pouvoir politique, Paul Gifford écrit : « *their support is not to be explained through any conspiracy, and there is no need to introduce the paradigm of the "Religious Right". Their support does not stem from ideology, but probably from something far more pragmatic, the desire for the respectability conferred by government recognition, and for the material rewards a well-disposed president can dispense* ». P. Gifford, ed., *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, op. cit., p. 5.

[95] Le sociologue brésilien Paul Freston estime que la présence des pentecôtistes sur la scène politique traduit moins la défense d'un projet de société que le résultat « *d'une stratégie de croissance religieuse* ». Cité par Véronique Boyer, « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien », art. cit., p. 38.

it completely »[96]. Après avoir conquis une grande partie de l'espace urbain, dans sa dimension matérielle, comme symbolique, les acteurs chrétiens tentent de pénétrer l'espace public et de peser sur l'exercice du pouvoir. Si leur projet d'évangélisation et de conversion, est par nature totalisant[97], le processus enclenché par certains pasteurs demeure limité et débattu, et il n'y a pas de projets politiques fondamentalistes clairement définis : les proclamations selon lesquelles le Bénin doit être dirigé selon la volonté de Dieu n'entraîne pas la formulation explicite de demandes en vue de modifier la constitution, ou de remettre formellement en cause la laïcité de l'État ainsi que les grandes orientations du régime. Même si beaucoup de pasteurs font référence au modèle américain, « *un pays béni* », où les présidents ne prêtent serment que sur la seule Bible, il convient cependant de distinguer ces mobilisations de celles émanant des mouvements fondamentalistes et des organisations politico-religieuses de la droite chrétienne américaine[98].

S'il y a un certain opportunisme dans l'attitude d'acteurs chrétiens, utilisant le contexte démocratique, bien plus que cherchant à le renforcer, peut-on aussi parler de clientélisme, ce qui supposerait qu'en échange de rétributions, les pasteurs apportent le soutien électoral de leurs adeptes ? L'entrée massive en politique des acteurs évangéliques et pentecôtistes en Amérique latine a été interprété en ce sens par Jean-Pierre Bastian[99] qui l'explique en référence au modèle de gestion néo-corporatiste, aux relations de patronage et aux réseaux de clientèles qui animent la vie politique dans la région, débouchant, pour les mouvements religieux, sur « *un rapport clientéliste de subordination à l'État* »[100]. Apparaît

---

[96] Elle poursuit : « *winning Nigeria for Christ is not simply an expression of the redemptive power of conversion extended beyond the individual to the nation. It involves the insistence that the only legitimate form of power is that of the Holy Spirit, and only those who possess it can be saved, and can acte as saviours at the social and political level* ». Ruth Marshall, « "God is Not a Democrat" : Pentecostalism and Democratisation in Nigeria », art. cit., p. 259.

[97] Danièle Hervieu-Léger relève que « *la logique totalisante des religions* » peut s'exercer dans deux dimensions : en direction du monde, lorsque l'Église cherche à étendre son contrôle sur la société, et en direction des fidèles, lorsque la secte réclame un engagement intégral des adeptes. Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 172.

[98] Comme la *Moral Majority*, créée par le pasteur Jerry Falwell en 1979 ou la *Christian Coalition*, initiée en 1989 par le télévangéliste Pat Robertson, candidat aux primaires du Parti républicain pour l'élection présidentielle de 1988, qui visent à peser directement sur le politique afin de rechristianiser la société. Sur ces mouvements, voir Mokhtar Ben Barka, *Les nouveaux rédempteurs. Le fondamentalisme protestant aux États-Unis*, op. cit., p. 71-75. et Jacques Gutwirth, « Religion et politique aux États-Unis », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 104, 1998, pp. 19-32.

[99] Voir Jean Pierre Bastian, « Le rôle politique des protestantismes en Amérique latine », art. cit. ; Jean-Pierre Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1994, 324 p. ; Jean-Pierre Bastian, « La dérégulation religieuse de l'Amérique latine », art. cit.

[100] L'auteur explique : « *dans la mesure où les dirigeants pentecôtistes ou évangéliques se trouvent dans une logique de croissance de leur entreprise religieuse, ils sont contraints de rechercher les moyens d'accroître ou, tout au moins, de maintenir leur prestige. Cet intérêt converge avec celui de dirigeants politiques cherchant à recruter des clients potentiels, c'est-à-dire des acteurs susceptibles d'entrer dans un rapport de dépendance personnelle* ». Jean-Pierre Bastian, « La dérégulation religieuse de l'Amérique latine », art. cit., p. 12.

alors la figure du « *pasteur-patron* », le dirigeant pentecôtiste se transformant en « *vendeur de vote* », capable d'apporter en bloc les voix de ses fidèles[101]. L'absence de partis confessionnels qui pourraient, par exemple à l'Assemblée nationale négocier leur soutien au gouvernement, explique que le modèle clientéliste ne puisse pas être totalement validé. Même si certains pasteurs ont clairement fait comprendre à leurs fidèles quel était le bon choix entre N. Soglo et M. Kérékou, il n'est pas possible de parler de clientèle captive, comme on le montrera dans le dernier chapitre.

La sphère politique apparaît de plus en plus comme un espace à conquérir, par le biais des élections (d'où les encouragements à voter, voire la possibilité reconnue aux fidèles d'adhérer à des partis ou de se présenter) mais aussi par le positionnement de cadres et un travail de conversion des élites. Ce n'est pas au nom de la consolidation du processus démocratique que ces initiatives sont conduites mais dans une logique essentiellement stratégique. C'est plus l'image d'une sphère étatique à conquérir, ou du moins d'un espace public à investir, que la participation à des instances de débat et de négociation qui est proposée. Dans cette optique, la démocratie est vue comme une procédure qui peut certes être contraignante[102], mais qui constitue surtout une opportunité[103].

Par les visions du monde et de l'avenir qu'ils diffusent, par la façon dont le pouvoir s'exerce en leur sein, par le type d'engagement mis en œuvre dans la sphère politique, les mouvements pentecôtistes offrent à leurs fidèles un cadre de socialisation, qui paraît bien éloigné des principes fondateurs d'un espace public pluraliste. Les représentations de la société évoquent le combat et la lutte contre des ennemis, le fonctionnement des Églises est souvent autoritaire et inégalitaire, et l'entrée en politique d'acteurs évangéliques se fait selon des critères opportunistes. Il faut cependant relativiser cette vision, d'une part en constatant que l'orientation démocratique du régime est aussi approuvée par les pasteurs et, d'autre part

---

[101] « *Les pasteurs pentecôtistes se sont transformés en "vendeurs de votes", en médiateurs recherchés, échangeant le vote de leurs fidèles contre des postes politiques subalternes, la redistribution de biens publics ou de biens privés, l'octroi de concessions de stations de radio, de chaînes de télévision* ». Ibid.

[102] Pour les mouvements fondamentalistes américains, le système démocratique équivaudrait à une « *contrainte* », mais qu'il est nécessaire d'utiliser s'ils souhaitent se faire entendre. Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991, p. 267.

[103] Même si l'on peut alors se demander s'ils ne courent pas le risque de « *s'exposer au même danger que l'Église dans le passé : celui de se trouver absorbés dans la logique sécularisante de l'action politique à l'inverse absolu de leur intention première* ». Guy Hermet, *Les désenchantements de la liberté. La sortie des dictatures dans les années 90*, op. cit., p. 253.

en rappelant que la diversité est repérable à tous les niveaux, par exemple en ce qui concerne les possibilités d'implication proposées aux laïcs au sein de certaines assemblées. Quant à la participation croissante des acteurs évangéliques dans le vie politique, elle ne fait pas l'unanimité. Il semble cependant que cette nouvelle stratégie, qui se construit en temps de démocratisation, ne soit pas guidée par une volonté de renforcer ce processus, mais plutôt de profiter des opportunités qu'il offre.

Ces évolutions vont de pair avec l'accession d'un converti à la présidence de la République en 1996. Cet événement va avoir d'importantes répercussions, au niveau de la symbolique et de l'action politique, auxquelles le chapitre suivant, centré sur les acteurs et les processus politiques, va s'intéresser.

Chapitre 8

La christianisation de la symbolique et de l'action politique

J'ai montré, dans le chapitre 3, que la campagne électorale de 1996 constitue une étape centrale dans la diffusion de référentiels évangéliques dans la vie politique, avec la victoire de M. Kérékou et l'accession d'un converti au pouvoir[1]. Les discours du candidat comportent de multiples références bibliques, la figure du pécheur repenti lui permet d'apparaître comme un homme nouveau. Cet imaginaire se diffuse aussi par le biais de tracts et dans le cadre des meetings. Finalement, beaucoup d'acteurs politiques sont alors obligés de s'aligner sur ces proclamations religieuses. C'est aussi à cette époque qu'une partie de la communauté évangélique, autour du CEPEB, opère une reconceptualisation de ses relations au politique et commence à développer des stratégies de conquête de la sphère étatique. Une fois élu, le premier acte de M. Kérékou en tant que président de la République sera de placer son mandat « *sous le signe de la protection de Dieu* ». L'imaginaire politico-religieux issu de la Conférence nationale, celui qui permet d'affirmer que « *Dieu aime le Bénin* » et de parler des changements politiques en termes de « *miracle* », est alors renforcé et réorienté dans une perspective plus spécifiquement chrétienne.

La diffusion des nouvelles expressions chrétiennes, qui revêt, comme on l'a montré dans la seconde partie de ce travail, une signification politique forte, semble donc avoir des répercussions au niveau même de l'État. Il s'agit maintenant d'étudier et d'évaluer ces effets

[1] Des évolutions comparables sont observables ailleurs en Afrique. En Zambie, à l'occasion des premières élections pluralistes, en 1991, c'est aussi un chrétien *born again* qui est élu. Frederik Chiluba, leader syndicaliste, ancien opposant emprisonné au chef de l'État Kenneth Kaunda, remporta l'élection présidentielle face au président sortant. Celui qui s'est converti lors de sa détention en prison multipliera les déclaration évangéliques et proclamera la Zambie « *nation chrétienne* ». D'autres exemples de conversions confirment l'influence sur la classe politique africaine des milieux évangéliques : l'actuel président ivoirien Laurent Gbagbo, converti à la même Église que M. Kérékou, l'ancien président du Burkina-Faso le colonel Saye Zerbo, l'ex président de l'Assemblée nationale du Togo Georges Lantam, l'ancien premier ministre togolais Agbéyomé Kodjo, l'épouse du président congolais Sassou-Nguesso, etc...

sur les élites politiques, tant au niveau de la symbolique, que de l'exercice du pouvoir. Y-a-t-il eu en effet des modifications dans les modes de légitimitation et de domination des gouvernants ? L'utilisation de représentations religieuses se limite-t-elle aux discours ou bien les politiques mises en œuvre sont-elles effectivement orientées par ce nouveau référentiel ? Ces évolutions dans la façon de dire et de faire de la politique ont-elles permis un renforcement des logiques démocratiques tant valorisés dans les discours depuis la mise en place du nouveau régime ?

Il faut commencer par l'acte fondateur de ces dynamiques, c'est-à-dire par le phénomène de conversion. Celui-ci, parce qu'il concerne M. Kérékou, mais aussi d'autres acteurs politiques, va à la fois générer un mode de légitimation inédit et déboucher sur la diffusion, dans l'ensemble du champ politique, de nouveaux discours. Puis, à travers la mobilisation des registres de la croisade et de la prophétie, on montrera comment le président élu a recours, dans une double perspective religieuse et politique, à toute une symbolique chrétienne, en particulier lors des manifestations officielles. L'impact de ces proclamations religieuses sur l'exercice même du pouvoir sera appréhendé en deux temps. D'abord, en étudiant les relations directes qui se nouent entre le gouvernement et la sphère évangélique, à travers des mécanismes de cooptation et d'octroi de facilités aux entreprises prosélytes. Puis, en analysant les politiques mises en œuvre et la difficulté de voir émerger une réelle orientation évangélique. Si le débat se trouve alors limité sur les dangers de ces évolutions, celles-ci ne contribuent pas pour autant à un renforcement de l'orientation démocratique du régime.

Section 1 - Conversion chrétienne et re-légitimation politique

C'est par le biais de la conversion d'acteurs, parfois de premier plan, que se manifeste pour la première fois l'influence évangélique dans la sphère politique. La figure de M. Kérékou, et l'impact de sa campagne présidentielle en 1996, ne doit pas faire oublier d'autres exemples, tout aussi intéressants, de conversion religieuse, correspondant souvent à une mutation politique. Ce phénomène traduit une nouvelle forme de légitimation et entraîne un développement des discours politiques à forte connotation religieuse, des procédures d'énonciation du politique en termes chrétiens.

1) Mathieu Kérékou, retour sur les conditions d'une conversion

La conversion de M. Kérékou ne se réduit pas à un acte individuel, mais constitue un événement d'une portée nationale : d'abord, parce qu'elle concerne l'une des personnalités les plus importantes de l'histoire du Bénin indépendant (de 1960 à 2002, M. Kérékou aura été chef de l'État pendant près de 25 ans, sous le régime révolutionnaire de 1972 à 1990, puis durant la période transitoire de 1990-1991, enfin en tant que président élu en 1996 et réélu en 2001) ; ensuite, parce qu'une telle conversion a fait l'effet d'une surprise pour presque tous les Béninois et est apparue « *incroyable* » aux yeux de beaucoup (qui se souviennent des proclamations marxistes-léninistes du « *grand camarade* » et de la lutte anti-religieuse menée particulièrement dans les années 1970) ; et enfin parce que l'acte de foi de M. Kérékou a participé, en contribuant à la construction d'un nouveau personnage, à créer les conditions de son retour au pouvoir en 1996.

Avant d'étudier les conditions de la conversion au christianisme évangélique de M. Kérékou, rappelons brièvement quelle a été sa trajectoire religieuse. C'est dans un milieu traditionaliste qu'il voit le jour dans le Nord du Bénin, à Kouarfa en 1933. Il est cependant baptisé par les Pères blancs, effectue une partie de sa scolarité primaire dans une école confessionnelle et fréquente les scouts de Natitingou durant sa jeunesse. A la tête du régime militaire, à partir de 1972, qui s'affirme marxiste-léniniste dès 1974, et revendique alors un athéisme militant, il mène d'abord une politique de répression contre les « *forces obscurantistes* » et de lutte vis-à-vis des groupes religieux, avant d'adopter une attitude plus conciliante, facilitant la cooptation de certains responsables cultuels[2]. Il recourt à des « *marabouts* », dont A. Cissé, nommé ministre d'État, fut le plus célèbre, et noue de bonnes relations avec certains représentants *vodun*. Malgré la nationalisation des écoles religieuses, essentiellement catholiques, et les persécutions menées à l'égard de certains ecclésiastiques, il reste en contact avec Mgr Adimou, l'archevêque de Cotonou. Dans ces relations finalement assez paradoxales avec le religieux, il faut ajouter l'épisode de la conversion « *diplomatique* » à l'islam au cours d'une visite officielle en Libye en 1980. Enfin, en 1990, plusieurs observateurs mettent sur le compte de son respect pour Mgr de Souza, voire de sa proximité avec celui-ci, son acceptation de la souveraineté et des résolutions de la Conférence nationale. Les déclarations ambiguës de l'archevêque de Cotonou peu avant l'élection présidentielle de 1996, critiquant de façon à peine voilée le régime de N. Soglo, tout en reconnaissant de grandes qualités à M. Kérékou, ont semblé confirmer cette posture.

[2] Sur ces questions, voir le chapitre 1, section 3.

Pourtant, ce n'est pas au catholicisme que va se reconvertir M. Kérékou, et Mgr de Souza ne jouera en fait aucun rôle dans ce processus, contrairement à la vision répandue localement. C'est en fait bien l'action discrète au début des années 1990 d'un homme alors inconnu, le jeune pasteur Romain Zannou, qui est à l'origine de la conversion du chef de l'État au christianisme *born again*. Le rôle de ce pasteur de l'Église Foursquare restera longtemps discret et ce n'est que plus tard, bien après même le retour au pouvoir de M. Kérékou, qu'il deviendra une célébrité du milieu évangélique et témoignera publiquement, jusqu'aux États-Unis et en Europe, du travail qu'il a accompli. Lorsqu'il est élu à la présidence du CEPEB en 1993, de nombreux pasteurs des autres dénominations ignorent encore la relation qu'il a nouée avec celui qui effectue alors sa traversée du désert, et d'ailleurs pour beaucoup, découvrent pour la première fois ce jeune ministre du culte. C'est sous son impulsion, on l'a vu, que la réflexion sur les relations entre les chrétiens et la politique, prendra une nouvelle orientation.

L'Église évangélique Foursquare (parfois appelée aussi Église du Plein Evangile Foursquare)[3] est une structure d'origine nord-américaine, dont la fondatrice, Semple Mc Pherson, est née dans l'Ontario au Canada en 1890. C'est dans les années 20, en prêchant en Californie, « *sur les quatre faces des créatures vivantes* »[4], qu'elle a l'inspiration de créer une Église. Le terme *foursquare* renvoie à la notion de solidité, de détermination, mais correspond aussi dans le langage de l'Église aux quatre ministères de Jésus-christ : le sauveur, le baptiseur du Saint-Esprit, le guérisseur et le roi qui revient. Le mouvement a rapidement eu une visée d'évangélisation mondiale et d'activisme missionnaire ; il s'est diffusé dans près de quatre-vingt pays. L'orientation pentecôtiste est forte, comme en témoigne l'acceptation du parler en langues.

Son implantation est relativement ancienne au Bénin, comparée à de nombreux autres mouvements, mais son développement est resté assez confidentiel jusqu'à la fin des années 1980. C'est en décembre 1969 que cette Église est introduite, comme souvent, à partir du Nigeria, et par un Nigérian, le révérend Simon Odeleye. Celui-ci s'installe dans une petite ville près de la frontière, Pobé, située à une soixantaine de kilomètres au Nord de Porto-Novo. La capitale n'est cependant atteinte qu'en 1981 et Cotonou seulement en janvier 1986. L'Église se diffuse ensuite pratiquement sur tout le territoire. Dirigée par les responsables du

[3] L'appelation officielle est d'ailleurs the International Church of the Foursquare Gospel.
[4] « Faisons connaissance avec l'Église évangélique Foursquare-Bénin », *L'Agneau*, n° 1, janvier 1994, p. 8.

Nigeria, elle acquiert son autonomie en octobre 1992, avec comme président le pasteur Christophe Dewanou. Elle possède alors une petite trentaine de paroisses, dirigées par des pasteurs ou des diacres. Comme d'autres, mais pas plus, l'Église Foursquare a profité du regain chrétien des années 1990. En 2000, elle possède, selon le rapport ARCEB, 72 assemblées, dont 46 ouvertes au cours de la dernière décennie, ce qui en ferait, par la taille, la dixième plus importante Église évangélique du pays. Le nombre de paroisses a ainsi presque triplé en dix ans[5]. En 2002, cependant, elle n'en possède officiellement que 71[6]. Elle est devenue un pôle d'évangélisation pour le Niger et le Togo, C. Dewanou étant récemment envoyé dans ce dernier pays. En 2001, le pasteur Honoré Houeto est nommé président intérimaire, pour une période transitoire, en attendant l'élection d'un nouveau leader à la fin de l'année 2002. Foursquare a été l'une des Églises les plus actives dans les projets de regroupement de la mouvance chrétienne et dans les réflexions sur les initiatives à mener[7]. Membre fondatrice de la FEMEB en octobre 1991, elle quitte cette organisation lorsqu'elle participe à la naissance du CEPEB en juin 1993. A cette occasion, Romain Zannou est élu à la présidence de l'organisation.

Malgré l'existence d'une école biblique de l'Église Foursquare à Lagos, au Nigeria, c'est à l'école de théologie des Assemblées de Dieu à Lomé (Togo) que R. Zannou suit une formation de trois ans à la fin des années 1980, qu'il complètera ensuite en Virginie aux États-Unis. A l'époque, le jeune homme est déjà intéressé par la personnalité de Mathieu Kérékou. Selon un pasteur qui était en formation avec lui à Lomé, « *avant la Conférence nationale, il disait que Kérékou l'impressionne par ses discours, il faisait toujours de longs discours. Il avait toujours montré un intérêt particulier à la personne de Kérékou* ». Quelques années plus tard, le revoyant à Cotonou, « *il m'avait parlé du progrès de son travail avec Kérékou, il m'avait dit des choses impressionnantes : Kérékou avait débarrassé sa maison de beaucoup*

[5] Deux paroisses avaient vu le jour entre 1960 et 1972, puis 24 entre 1972 et 1990. Projet ARCEB, *Lève-Toi & Va !!*, op. cit., p. 59 et p. 60.

[6] Le rapport annuel disponible en 2002 fait état de 4 352 « *décisions* » de conversion, de 351 baptêmes par immersion, de 12 nouvelles églises et d'un total de 7 067 « *membres* ». Chiffres fournis par le site officiel de l'Église mère : www.fmi.foursquare.org

[7] Au Brésil, l'Église Foursquare, devenue indépendante des États-Unis dans les années 1980, est l'une des Églises dont des pasteurs ont été candidats aux élections nationales. Les élus sont en l'occurrence des leaders du mouvement : « *The typical Four-Square politician is a veteran preacher and miracle-worker from the pioneer years. As very young men, they healed the blind, raised the dead and sometimes ended up in jail. Now in their 50s or 60s, in command of large ecclesiastical institutions, they are converting their religious prestige into political capital* ». Paul Freston, « The Political Evolution of Brazilian Pentecostalism : 1986-2000 », in A. Corten et A. Mary, eds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, op. cit., p. 296.

de choses. C'était le signe concret de quelque chose qui se passait dans sa vie : il faut haïr le monde dans lequel on vivait pour adopter la vie nouvelle »[8].

Lorsque R. Zannou rentre au Bénin, c'est donc de sa propre initiative qu'il entreprend - avec succès - d'évangéliser le chef de l'État quelques mois avant l'élection présidentielle de mars 1991, au point de devenir l'un de ses très proches confidents durant la période de traversée du désert qui suit sa défaite électorale. Ces années d'isolement, de retraite volontaire, de détachement du monde, de rapprochement avec Dieu ne sont pas sans évoquer la traversée du désert de Jésus. Durant cette période, l'ancien chef de l'État ne livre aucune déclaration sur l'action de son successeur et n'effectue que très rarement des sorties publiques. R. Zannou fait (re)découvrir le texte biblique à un président abandonné, confiné dans le bâtiment officiel qu'il occupe à Cotonou et parvient ainsi à l'amener « *à Christ* » [9]. Lorsque M. Kérékou revient au pouvoir R. Zannou devient l'un de ses plus proches conseillers, en restant dans un premier temps très discret sur ses relations avec le président. Dans le même temps, il poursuit ses activités à la direction du CEPEB où il est réélu en 1998 : c'est sous son impulsion que cette organisation gagne en visibilité et lance de grandes initiatives (radio Maranatha, l'ONG La nouvelle arche, dont il est le président du bureau provisoire…).

Ainsi converti au christianisme évangélique, sans que l'on sache ni où, ni quand il a vraiment été baptisé, ni s'il a reçu le baptême de l'Esprit, M. Kérékou va faire, à partir de la campagne présidentielle de 1996, puis ensuite en tant que chef de l'État, un usage public de sa nouvelle foi[10]. Non pas en cherchant à faire du prosélytisme pour l'Église Foursquare, qu'il n'évoque pas directement, mais en multipliant dans ses discours les références bibliques, dans une optique clairement évangélisatrice. Avant d'étudier les effets politiques de ces proclamations religieuses, il est intéressant de voir que M. Kérékou ne fut pas le seul homme

---

[8] Entretien, Cotonou, 1997.

[9] Emmanuel Adjovi écrit qu'après son échec de 1991, « *le vide se créé autour de lui* ». « *Sa défaite l'interroge et l'amène à chercher refuge dans les bras de Dieu. Son dialogue avec Dieu devient plus intense. Il reste parfois agenouillé devant une croix toute une journée, une Bible à la main. Il passe des heures à lire les Ecritures. Et c'est la nuit qu'il reçoit les rares personnes qui daignent lui rendre visite* ». Emmanuel Adjovi, *Une élection libre en Afrique. La présidentielle du Bénin (1996)*, op. cit., p. 94.

[10] Un parallèle peut être établi avec le Guatemala et la conversion au pentecôtisme, à l'Église du Verbe, une filiale de l'Église américaine Gospel Outreach, du général Rios Montt en 1979. Le 23 mars 1982, à la suite d'un coup d'État militaire, celui-ci devint chef de l'État, se présentant comme « *l'envoyé de Dieu* ». Décrit par ses adversaires comme le « *dictateur évangélique* », il est renversé par l'armée le 8 août 1983. Quelques années plus tard, Jorge Serrano Elias, un autre politicien également converti à une Église pentecôtiste, El Shaddaï, est, en janvier 1991, le premier président évangélique élu démocratiquement en Amérique latine à accéder au pouvoir. Voir Sylvie Pédron-Colombani, « Le pentecôtisme urbain au Guatemala. Recréer du sens et de l'identité », art. cit. et André Corten, « Pentecôtisme et politique en Amérique latine », art. cit.

politique à se convertir au christianisme dans les années 1990. La conversion semble être devenue, pour quelques acteurs, une procédure de reconversion et de re-légitimation politique.

2) Conversion au christianisme et reconversion démocratique

Quelques figures de la vie politique vont en effet évoquer publiquement leur conversion. Cette volonté de faire savoir s'inscrit dans une logique de témoignage et d'évangélisation, mais permet aussi parfois de diffuser l'idée d'une réelle reconversion politique.

C'est le cas avec le capitaine Pascal Tawès, figure menaçante des premières années du Renouveau démocratique. Ancien commandant adjoint de la garde présidentielle de M. Kérékou, impliqué, selon la Ligue pour la défense des droits de l'homme, dans de nombreux cas de torture d'opposants au cours des années 1980[11], il fut de ces rares militaires à refuser le processus politique de démocratisation. Arrêté pour « *tentative de coup d'État* » en mai 1992, il parvint à s'évader de la prison militaire de Cotonou et à rejoindre Natitingou, sa ville natale, dans le Nord du pays. Il tente alors de soulever la garnison de cette ville le 2 août, mais la rébellion échoue et les forces loyalistes rétablissent la situation. En fuite au Togo, avec d'autres militaires, il est condamné par contumace en septembre 1994 aux travaux forcés à perpétuité. On lui impute la responsabilité d'évènements, comme le vol d'armements au camp de Ouidah en 1993, l'enlèvement en février 1994 du sous préfet de Boukombé ou l'attaque à la roquette en novembre 1995 du Centre de conférence devant accueillir le Sommet de la francophonie un mois plus tard. Le retour au pouvoir de M. Kérékou permet en 1997 le vote d'une loi d'amnistie, avec reconstitution de carrière, dont P. Tawès et d'autres officiers et soldats nordistes sont les principaux bénéficiaires. A cette réhabilitation militaire, s'ajoute un changement radical de discours, lié à sa « *rencontre avec le Seigneur* ». Il appelle en 1998 les Béninois à se réconcilier et à travailler main dans la main : « *le désir ardent de mon cœur, c'est que nous nous pardonnions réciproquement en enterrant la hache de guerre* ». Son témoignage est publié par plusieurs journaux en mai 1998[12]. « *Les serviteurs de Dieu du Burkina m'ont annoncé la Bonne nouvelle du Royaume… J'ai cru en la parole de Dieu, je suis passé par le baptême d'eau… Actuellement mon épouse et mes enfants et ma mère âgée*

[11] Voir Ligue pour la défense des droits de l'Homme au Bénin, *Nomenclature des tortionnaires de la République du Bénin 1972-1991*, Cotonou, 1995, p. 34-35.
[12] *Revue de presse* de l'ORTB, 24 mai 1998.

de plus de 80 ans ont tous donné leur vie à Dieu ». Cette conversion religieuse s'insère dans un processus de réhabilitation, à la fois militaire et politique de l'individu.

Si dans la trajectoire de P. Tawès, en fuite et dans la clandestinité durant plusieurs années, ce n'est pas en prison que le processus de conversion s'est enclenché, c'est en revanche le cas pour Adrien Ahanhanzo Glélé, qui a « *reçu Jésus* » dans une cellule de prison, comme il l'a raconté publiquement[13]. Ingénieur agronome, ministre du Développement rural sous l'ancien régime, il était devenu un proche de N. Soglo, qui le nomma chargé de mission à la présidence de la République, puis à la tête du Comité technique de la francophonie, où il s'occupa de l'organisation du sommet qui réunit à Cotonou en décembre 1995 les chefs d'État et de gouvernement des pays francophones. Il était très impliqué dans la campagne électorale du président sortant en 1996, en tant que responsable de l'argumentaire du candidat. Il fut maintenu à son poste de secrétaire national permanent de la francophonie après le retour de M. Kérékou et participe régulièrement à de grands rassemblements évangéliques.

Le détour par la prison a aussi joué un rôle important dans la conversion de Michel Lolo Chidiac, en confirmant et renforçant le processus enclenché quelques mois avant l'incarcération de cette figure locale d'origine libanaise - il fut consul du Liban au Bénin -, commerçant, ancien gérant de l'Hôtel du Port à Cotonou, et homme politique, membre de l'ANR au temps du régime révolutionnaire, très proche pendant de longues années de M. Kérékou. En 1991, il est impliqué dans les violences qui se déroulent à Parakou lors du second tour de l'élection présidentielle, et condamné à dix ans de prison, mais il sera gracié par le président Soglo en 1993. De nouveau mis en cause dans l'attaque à la roquette du Centre de conférence en 1995, il est condamné en 1996, après le retour au pouvoir de M. Kérékou, à une courte peine et retrouve rapidement la liberté. L'hostilité qu'il témoigne cependant à l'égard de celui-ci est intéressante, car les deux hommes qui se connaissent bien sont des « *born again* », la réalité de la conversion du chef de l'État avivant même la rivalité entre les deux hommes.

M. Lolo Chidiac m'a fait un récit long et détaillé de sa conversion[14]. Né d'un père maronite, il est baptisé catholique, mais « *on a plutôt donné nos forces dans les choses du monde : fétiche, Satan, sectes… J'ai voulu être dans tout, tout connaître… J'étais dans le monde, avec les gens du monde* ». Engagé dans la vie politique dès la fin des années 1950, il

[13] Par exemple en août 1999, lors du congrès des Groupes bibliques universitaires d'Afrique francophone à Cotonou.
[14] Entretien avec Michel Lolo Chidiac à son domicile, Cotonou, 24 mars 1998.

affirme avoir été victime de beaucoup d'attaques et a donc cherché à « *se protéger par les choses occultes* ». Sa belle-mère tente de le convertir depuis des années, mais il la « *persécute* » et jette même une Bible qu'elle lui offre. Il rencontre cependant des évangélistes des Assemblées de Dieu, commence à lire des brochures, « *j'étais entre Satan et le Sauveur* », mais « *j'étais acculé par ces sectes avec lesquelles j'avais un pacte* ». « *J'étais tiraillé par ces groupes et de l'autre côté une voix qui me disait : "viens"* ». Il compare son parcours à celui de Paul, également « *un grand persécuteur* » avant sa conversion. Malgré ses lectures, il refusait encore d'aller à l'église, « *une force m'en empêchait* ». Quand un dimanche matin, en septembre 1990, « *quelque chose m'a dit d'aller entendre la Parole à l'Église* », « *c'est le plan de Dieu* », il prend sa Bible et tape « *à 7h00 du matin* » à la porte de sa belle-mère, celle qui essayait de le convaincre depuis longtemps, et décide de l'accompagner au temple des Assemblées de Dieu. « *Lorsque le pasteur a demandé qui sont ceux venus pour la première fois, je me suis levé, j'ai entendu crier : "gloire à Dieu, alléluia...". J'ai commencé à couler des larmes. J'ai dit que je voulais voir le Seigneur, avoir la grâce* ». Après avoir reçu le baptême, surviennent les événements de mars 1991.

Engagé dans le soutien à M. Kérékou, il est mis en cause, « *alors que je cherchais à protéger les gens à Parakou* », et emprisonné à Cotonou. Durant cette « *épreuve* », il demande à avoir une Bible et à rencontrer un pasteur. Dans la prison, de nombreux évangélistes viennent régulièrement, dont des responsables des Assemblées de Dieu[15]. Le séjour en prison renforce son adhésion au christianisme, il suit les enseignements des pasteurs, approfondit sa « *connaissance de Jésus* », il évangélise mêmes ses codétenus. Condamné à dix ans, après huit mois de détention provisoire, il est gracié par N. Soglo au bout de deux ans. Il le rencontre et lui demande de libérer ses autres codétenus et de… devenir chrétien. Impliqué de nouveau dans l'affaire de l'attaque contre le Centre de conférence en 1995, tout en affirmant son innocence, il retourne en prison. C'est de sa cellule qu'il participe à la campagne de M. Kérékou, en échange, dit-il, de la promesse d'une libération pour lui et ses codétenus, certains étant condamnés jusqu'à 15 ans. Il est, seul, libéré en novembre 1996. Depuis cette date, il témoigne d'une profonde amertume à l'égard de M. Kérékou : il estime que c'est parce qu'il était un de ses soutiens qu'il fut condamné deux fois, alors même que le président s'est montré assez ingrat vis-à-vis de lui. De fait, il n'a pas bénéficié de « *récompenses* » après le retour de M. Kérékou au pouvoir. En 2001, il s'engage d'ailleurs ouvertement dans la campagne présidentielle aux côtés d'A. Houngbédji.

[15] La prison est un lieu privilégié dans le travail d'évangélisation. C'est vrai en particulier des Assemblées de Dieu, mais aussi d'autres mouvements, comme, à Cotonou, la MIERS.

Les « *épreuves* » que subit M. Lolo Chidiac, avec ces deux emprisonnements, semblent renforcer sa conversion, comme si elles lui donnaient une signification plus forte. Son conflit avec M. Kérékou est intéressant, car il oppose deux chrétiens. Il utilise d'ailleurs l'argument de la véracité, pour contester la réalité de la conversion du Chef de l'État. « *J'étais heureux de voir un homme comme moi qui ait accepté le Christ. Je me trompais. Il n'a jamais été né de nouveau, il a été évangélisé, il connaît la Bible, mais ça s'arrête là… Ce Monsieur n'est pas chrétien, c'est des histoires. Dieu ne veut pas qu'on se serve de sa parole pour tromper, déformer sa parole de façon personnelle* ». En rejetant ainsi la conversion de M. Kérékou, M. Lolo Chidiac décrédibilise l'image que le chef de l'État s'est construit. Après avoir fréquenté les Assemblées de Dieu, il a rejoint Action Faith, le Ministère chrétien de la Foi agissante, un mouvement d'origine ghanéenne, à la forte orientation pentecôtiste[16].

Il y a dans les conversions de P. Tawès ou de M. Lolo Chidiac des logiques, par exemple de réhabilitation politique, qui se retrouvent dans la trajectoire de M. Kérékou.

3) Les usages et les conséquences politiques de la conversion de M. Kérékou

A travers les exemples précédents, on voit que la conversion au christianisme a accompagné des processus de reconversion politique, voire de mutation démocratique. L'exemple de M. Kérékou reste évidemment le plus emblématique de la fonctionnalité politique que peut avoir cette transformation de l'univers religieux individuel, à travers l'usage public qui en est fait. Sa conversion participe d'abord d'un processus de relégitimation personnelle[17]. Elle contribue ensuite à la diffusion de nouveaux discours religieux dans l'ensemble du champ politique.

- Une procédure de relégitimation politique

En ce qui concerne M. Kérékou, la conversion a une première incidence politique lors de la campagne électorale de 1996, en accréditant l'image d'un homme qui a changé. Les proclamations publiques de foi ont en ce sens un rôle éminemment performatif, elles sont

[16] *Christian Action Faith Ministries* ou le Ministère chrétien de la foi agissante, a été fondé à Accra par Nicholas Duncan-Williams, le fils d'un diplomate ghanéen, qui se convertit en 1976 à la Church of Pentecost, puis va suivre les cours du collège biblique de Benson Idahosa au Nigeria. Il fonde sa propre Église en 1979, qui lui a permis de devenir l'une des principales figures du christianisme dans le pays. Sur ce mouvement, voir Paul Gifford, *African Christianity. Its Public Role*, op. cit., pp. 77-96.

[17] Sandrine Perrot, citant en particulier l'exemple de Jean-Bedel Bokassa, l'ex-empereur centrafricain, constate que les « *reconversions religieuses* » constituent une des modalités de la reconversion des anciens chefs d'État africains. Voir Sandrine Perrot, *Y a-t-il une vie après le pouvoir ? Le devenir des anciens chefs d'États africains*, Bordeaux, CEAN, 1996, 81 p.

censées authentifier cette transformation. M. Kérékou va en effet surtout jouer de sa capacité à apparaître comme un homme neuf. C'est lors de la présentation de son ouvrage programme, *Préparer le Bénin du Futur*[18], le 12 janvier, en fait sa première sortie publique depuis bien longtemps, qu'il multiplie les références bibliques et utilise un langage inédit dans sa bouche[19]. C'est la première manifestation visible de sa nouvelle appartenance religieuse. La conversion de M. Kérékou, et la mise en scène qu'il en fait, lui permet d'apparaître à la fois sous la figure du pécheur repenti, qui sait reconnaître et confesser publiquement ses erreurs, comme lors de la Conférence nationale, et sous celle de l'homme humble qui a gardé le silence sur l'action de son successeur pendant près de cinq ans, évitant de le critiquer en public. Ces représentations construites tendent à s'opposer à l'image du chef de l'État sortant, N. Soglo, véhiculée par ses adversaires : quelqu'un d'arrogant et de prétentieux. La proclamation de la conversion rend crédible et plausible la transformation de l'individu et contribue à le réhabiliter. Elle accompagne parfaitement des slogans de campagne mettant l'accent sur la nouveauté et le changement, « *Mathieu Kérékou avec sa nouvelle équipe, le Bénin progresse* », « *le Kérékou nouveau est arrivé* » et participe clairement à un processus de re-légitimation de l'acteur politique.

Bien entendu, la victoire électorale de M. Kérékou n'est pas la conséquence mécanique de cette conversion : d'autres facteurs explicatifs doivent impérativement être mobilisés pour analyser son succès, comme le ralliement à sa candidature, avant le premier tour, puis à la veille du second, de la quasi-totalité de la classe politique, l'existence de forts déterminants régionaux dans l'expression du vote, ou encore la déception d'une partie de la population à l'égard du président sortant[20]. Mais en accréditant l'idée d'un réel changement dans la vie même de l'ancien dictateur et en confortant ainsi l'image d'un homme qui a changé, la conversion a participé aux conditions qui rendaient possible le vote pour M. Kérékou.

Dès les premières manifestations publiques de la conversion du candidat, celle-ci généra un effet de surprise dans l'opinion, partagé par les leaders des principaux partis impliqués dans le soutien à M. Kérékou, qui se rangeaient derrière lui pour accéder au

[18] M. Kérékou, *Préparer le Bénin du futur*, Porto-Novo, CPPS, décembre 1995, 109 p. Dans ce livre, M. Kérékou se pose en garant de la démocratie, censée être menacée par le pouvoir en place, et présente un programme présidentiel relativement détaillé.
[19] Voir le chapitre 3, section 2.
[20] Voir Emmanuel Adjovi, *Une élection libre en Afrique. La présidentielle du Bénin (1996)*, op. cit. et Cédric Mayrargue, « "Le caméléon est remonté en haut de l'arbre" : le retour au pouvoir de M. Kérékou au Bénin », art. cit.

pouvoir, et ignoraient au départ les raisons pour lesquelles il multipliait lors de ses premières sorties les références bibliques. Bien peu étaient au courant de cette révolution religieuse. Pour beaucoup, ce fut donc d'abord une surprise et un mystère. Etienne Boglo, le responsable des Groupes d'action des jeunes pour le candidat Kérékou (GAJECK), personnage bercé de mysticisme[21], en convenait : « *Le retour de Kérékou avec la parole divine, c'est un mystère (...). Kérékou revient bien lavé, purifié par Dieu pour conduire les destinées de son pays. Ce qui le lie à la Bible, voilà c'est un mystère !* ». Etonnés, les partisans du général saluaient cependant cette reconversion : « *c'est bizarre, ça peut arriver à tout homme Il est resté cinq ans sans sortir, Dieu seul sait ce qu'il était en train de faire… Quelque part c'est une reconversion : comme il a quitté le régime dictatorial, il a reconnu le chemin de Dieu… Il vaut mieux qu'il marche sur la voie de Dieu que sur la voie du Diable !* »[22]. Pour expliquer la conversion de « *cette bête politique qui s'adapte à tous les milieux* », ses adversaires détournaient l'image du caméléon, fréquemment utilisée par le chef de l'État, qui « *n'hésite pas à changer sa couleur : il ne jurait que par le marxisme-léninisme, maintenant il dit qu'il ne jure que par la Bible. Comme en 1989, il va encore dire que ce sont les gens qui l'ont induit en erreur !* »[23].

Surprise et étonnement pour tous, amusement pour certains, incrédulité pour beaucoup : la conversion de M. Kérékou ne laissait personne indifférent. Certains prirent cette métamorphose avec amusement et mirent aussi sur le compte de l'humour du candidat ses fréquentes allusions bibliques, souvent désordonnées et peu cohérentes. Ses partisans et ses adversaires trouvaient dans la véracité et la sincérité du processus un nouvel élément de discorde, que l'on a pu alors percevoir dans certains tracts[24].

- La diffusion d'un nouveau langage politique

La conversion de M. Kérékou eut un autre effet politique, avec l'émergence d'un nouveau discours, composé de références religieuses et surtout bibliques. D'abord l'apanage du seul « *candidat des candidats* », chez qui le « *que Dieu vous bénisse* » a remplacé le « *prêt pour la révolution* », ces énoncés à forte connotation chrétienne se diffusèrent dans l'ensemble du champ politique. Attribuant une partie du succès de son concurrent à ces

[21] Entretien, Cotonou, 7 mars 1996. Responsable, donc, d'un mouvement de soutien à M. Kérékou, Etienne Boglo se présente, sur sa carte de visite comme « *naturaliste, chercheur, panafricaniste, oecuméniste, psychosomaticien, spécialiste en psychologie humaine, expert en conseils et gestion d'État, Président fondateur de la Fondation Saint-Etienne de l'enfant Jésus d'Afrique (siège mondial Bénin)* ».
[22] Entretien avec Ingrid Ahounou, du service logistique de la campagne du candidat, Cotonou, 7 mars 1996.
[23] Entretien avec Aba Bagnan, du secrétariat général de la Renaissance du Bénin, Cotonou, 11 mars 1996.
[24] Voir Chapitre 3, section 2.

proclamations, on vit N. Soglo entre les deux tours réorienter, dans un sens religieux, ses dernières interventions publiques[25].

Une fois réélu, M. Kérékou continuera à recourir à un langage religieux au cours de ses interventions publiques, qui, on le verra, prendront souvent la forme de séances d'évangélisation. Beaucoup d'autres acteurs politiques feront de même, quelquefois par conviction, en particulier dans le cas d'autres convertis, souvent par mimétisme et imitation[26], et qu'ils espèrent ainsi donner à leurs discours une certaine solennité. Le genre chrétien devenait alors un genre discursif central dans la vie politique. En avril 1998, alors que des recompositions sont en préparation au sein de la coalition majoritaire, le responsable d'un petit parti, qui estime cependant avoir joué un rôle dans le retour au pouvoir de M. Kérékou deux ans auparavant et qui se trouve oublié dans les discussions qui ont alors lieu, déclare que « *quand on ne reconnaît pas ceux là qui ont mûri l'idée comme moi, c'est susciter la colère de Dieu (…). Créer une nouvelle coalition serait un crime biblique qui susciterait la colère de Dieu qui s'abattra sur elle et le régime qu'elle prétend servir* »[27]. Lors de la campagne électorale de 2001, N. Soglo et A. Houngbédji ont recours à ce langage. Le premier, à travers une prière prononcée en introduction à l'annonce officielle de sa candidature (« *Seigneur, fais de moi l'instrument de ta paix. Quand domine la haine, que j'annonce l'amour. Quand blesse l'offense, que j'offre le pardon. Là où sévit la discorde, que je bâtisse la paix…* »[28]), le second dans un message télévisé (« *Au moment où je me présente devant vous, pour solliciter vos suffrages, je voudrais d'abord rendre grâce à Dieu, pour toutes les merveilles qu'il a faites pour moi (…). Merci Seigneur de m'avoir donné la force de rendre le bien pour le mal, et de tendre la main à mes adversaires* »).

La conversion au christianisme d'un acteur central de la vie politique et, surtout, l'utilisation publique qui en est faite, participe d'abord d'un processus de relégitimation de celui qui en est l'auteur : elle accompagne, et rend plausible, la nouvelle image que M.

---

[25] « *Nous faisons appel à votre indulgence et à votre compréhension et nous demandons chaque jour à Dieu, le tendre, le généreux, le miséricordieux, de nous pardonner nos torts et de nous aider à nous améliorer pour mieux servir notre pays (...). Dieu ne nous abandonnera pas* ». Discours TV de N. Soglo, avant le second tour, mars 1996.

[26] C'est que « *les hommes politiques fabriquent de la légitimité avec des éléments récupérés ici ou là, empruntent aux "modes de justification" déjà en circulation dans la société du moment, et jouent sur plusieurs registres en même temps. La légitimation des rôles politiques doit prendre des formes recevables eu égard au contexte culturel dans lequel elle s'inscrit* ». Christian Le Bart, *Le discours politique*, Paris, PUF, 1998, p. 79.

[27] Déclaration de Vincent Ahounou, président du PDUN (Parti démocratique pour l'unité nationale). *Le Matinal*, n° 88, 30 avril 1998, p. 2.

[28] *Le Matinal*, 4 février 2001.

Kérékou entend donner de lui[29]. Elle entraîne, enfin, plus ou moins directement, souvent par un effet de mimétisme, une diffusion d'énoncés religieux dans les discours, participant d'un renouvellement du langage politique. Ce qui est au départ un acte individuel contribue finalement à réorienter la façon dont s'énonce la vie politique.

D'autres procédures, qui relèvent aussi de l'univers évangélique, vont contribuer sous la présidence de M. Kérékou à une mise en scène religieuse du politique, à une activation de la symbolique chrétienne dans une double perspective d'évangélisation et de légitimation.

Section 2 - La ré-appropriation politique des dispositifs chrétiens de la croisade et de la prophétie

La croisade et la prophétie - il s'agit ici uniquement de ce qui relève du registre chrétien - sont des procédures qui se sont fortement répandues durant les années 1990 au Bénin. On a vu, d'une part, que de nombreuses campagnes d'évangélisation ont été organisées, par des mouvements qui tentaient de s'implanter à Cotonou ou à l'occasion de la venue de célèbres prédicateurs étrangers. Des lieux publics et des espaces en plein air ont ainsi été fréquemment mobilisés pour accueillir de telles manifestations, drainant parfois plusieurs milliers de personnes. D'autre part, des prophéties, c'est-à-dire des messages et des révélations, dont l'origine est présentée comme divine, directement reçues, en général par des « *hommes de Dieu* », ont également été diffusées dans les milieux chrétiens. Le britannique Jim Smith est venu, par exemple, à plusieurs reprises témoigner de son ministère prophétique, à l'invitation de différentes Églises pentecôtistes.

Ces deux procédures évangéliques vont être importées dans l'univers politique. C'est précisément à la suite de la conversion du chef de l'État qu'on assiste à une mise en scène religieuse du politique et à la mobilisation d'une symbolique chrétienne dans un certain nombre de manifestations du pouvoir, par des emprunts aux registres de la croisade et de la prophétie[30]. C'est dans une double logique d'évangélisation et de légitimation du pouvoir, qu'une telle appropriation de ces mécanismes se produit.

---

[29] Camilla Strandsbjerg propose une lecture en termes messianiques du parcours de M. Kérékou, en dressant un parallèle « *with the life of Jesus, from "the stoning" and persecution in 1989 through "the accusations" in 1990 and "the crucifixion" in 1991 to "the resurrection" in 1996 (…). The five years of reading the Bible can be seen as a parallel with Jesus's 40 days in the wilderness* ». Cependant, dans les représentations populaires, M. Kérékou n'est pas vu comme un messie. Voir Camilla Strandsbjerg, « Kérékou, God and the Ancestors : Religion and the Conception of Political Power in Benin », *African Affairs*, n° 99, 2000, p. 407.

[30] Dans une perspective cette fois catholique, il faut signaler le recours à la messe d'actions de grâce par le ministre de l'Emploi et du Plan, Albert Tévoédjré. En août 1996, une célébration est organisée à son initiative à l'église Notre-Dame de Cotonou lors de la présentation d'un programme de lutte contre le chômage (« *Que*

1) La croisade

On l'a déjà indiqué, les meetings de M. Kérékou durant la campagne présidentielle de 1996, et plus encore la cérémonie d'investiture du 4 avril, se sont souvent apparentés à des croisades d'évangélisation, que l'on peut voir comme des performances politiques. Ce sera aussi le cas, une fois revenu à la tête de l'État, pour de nombreuses manifestations officielles, comme les célébrations de la fête nationale, le 1er août, ou la cérémonie de présentation du programme de gouvernement en mai 1997. Même dans des enceintes fermées comme les conseils hebdomadaires des ministres ou certaines réunions internationales, le chef de l'État s'est livré à de telles manifestations de foi. Mais, ce sont essentiellement les grandes cérémonies publiques, ces liturgies politiques[31], ces hauts lieux de l'activité symbolique[32], qui permettent une mise en parallèle avec le mécanisme de la croisade. Parfois, seul le langage qui est utilisé (références bibliques, appels à la conversion…) justifie un tel rapprochement. D'autres fois, c'est aussi la mise en scène de la manifestation, la théâtralisation de ces prestations publiques, qui fournit une base de comparaison. L'analyse s'appuiera ici sur trois événements importants qui ont marqué le début de la présidence : la cérémonie d'investiture du 4 avril 1996, la présentation du programme du gouvernement le 15 mai 1997[33], les célébrations de la fête nationale des 1er août 1996 et 1997[34].

---

l'emploi soit béni ! Amen ! » titrait alors *Le Forum de la Semaine*). Une autre messe se déroule en juin 1999 à l'occasion du départ du gouvernement de cette personnalité de premier plan. On y prie « *pour que Dieu bénisse les actions passées et futures d'A. Tévoédjré* » (*Le Matinal*, 25 juin 1999). Plusieurs de ses collaborateurs, ainsi que des ministres, assistent à cet office, célébré par quatre prêtres, dont l'Abbé Gilbert Dagnon, le curé de la paroisse Saint-Jean. Celui-ci avait animé, quelques semaines avant les élections législatives de mars 1999, une autre messe d'actions de grâce, à l'occasion du dixième anniversaire du parti UDES de Gatien Houngbédji, lequel entendait par cet acte « *demander la protection de Dieu pour son parti* » (*Dépêche ABP*, 1er février 1999).

[31] Dans lesquelles il convient d'observer « *le décor et les objets symboliques, les gestes et les postures, le jeu et la place des acteurs, leurs relations verbales et comportementales* ». Claude Rivière, *Les liturgies politiques*, op. cit., p. 149.

[32] Les « *pratiques rituelles et cérémonielles* » constituent l'une des « *trois grandes catégories d'objets symboliques présents dans le champ politique* », avec « le*s faits de langage* » et « *les symboles matériels* ». Philippe Braud, *L'émotion en politique. Problèmes d'analyse*, op. cit., p. 108. Voir aussi Georges Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1980, 188 p.

[33] Cette manifestation se déroule un an après l'élection de M. Kérékou. Il s'agit de la présentation à la fois des Actes de la conférence économique nationale qui a été organisée en décembre 1996 et, surtout, du programme d'action du gouvernement. Ce document présente l'ensemble des projets que le nouveau pouvoir souhaite mettre en œuvre, avec un échéancier précis.

[34] Les extraits cités dans les développements qui suivent proviennent : pour le 4 avril 1996, du visionnage de la retransmission télévisée ; pour le 15 mai 1997, du visionnage de l'émission diffusée par l'ORTB et d'articles de la presse écrite (en particulier la transcription de l'intervention de M. Kérékou publiée dans *La Sirène*, n° 22, 26 mai 1997) ; pour les fêtes du 1er août, de la retranscription des discours dans la presse et d'articles publiés à ce sujet.

- Un dispositif comparable et des séquences parfois semblables

Tout d'abord, le cadre permet une première comparaison entre ces manifestations et les campagnes d'évangélisation. Comme celles-ci, elles se déroulent soit en plein air, dans un espace public (dans les jardins de l'Assemblée nationale à Porto-Novo pour la cérémonie d'investiture, sur une avenue près de la place de l'Indépendance, également dans la capitale, pour certains défilés du 1er août, d'autres ayant lieu à Cotonou), soit dans des lieux pouvant accueillir de nombreux spectateurs (la grande salle de l'hôte PLM Alédjo[35] pour la séance de présentation du programme du gouvernement). On se souvient que les meetings électoraux se tiennent exactement dans les mêmes enceintes et sur les mêmes places que les grands rassemblements évangéliques. L'organisation de l'espace (estrade ou podium face à l'auditoire…) et les éléments techniques (sonorisation…) sont semblables. Ce sont des rassemblements collectifs, auxquels assistent de nombreuses personnes : invités (ministres, députés, représentants de différentes institutions, diplomates, membres des organisations internationales présents dans le pays…) mais aussi spectateurs et simple curieux. La cérémonie d'investiture et les discours du 1er août ont de plus bénéficié d'une retransmission radio-télévisée. Comme dans les croisades, même si plusieurs personnes peuvent intervenir dans l'animation de la rencontre, il y a un orateur principal, en l'occurrence M. Kérékou.

Ces manifestations politiques offrent ainsi un dispositif d'emblée similaire à ce que l'on peut observer en suivant des croisades évangéliques. Celles-ci fonctionnent autour de différentes séquences : témoignage, prédication, délivrance, offrande…. On peut observer dans le déroulement des cérémonies politiques étudiées ici, la reprise de certains de ces éléments.

La prédication et l'enseignement biblique. M. Kérékou a juste commencé son intervention lors de la présentation du programme du gouvernement, qu'il demande à Albert Tévoédjré, le ministre du plan, du travail et de la promotion de l'emploi, de lire un extrait qu'il a sélectionné de la Bible. « *Monsieur le Ministre du plan, avant de commencer la leçon d'aujourd'hui, que nous dit notre Seigneur ? Ouvrez et lisez ce qu'il a dit ce jour là* ». Il lui remet alors son exemplaire de la Bible et le ministre fait la lecture du passage sélectionné : « *Ne soyez pas en souci disant : que mangerons-nous ? Où boirons nous ? De quoi serons nous habillés ? Mais cherchez premièrement d'abord le Royaume de Dieu. A chaque jour*

[35] Devenu un lieu hautement symbolique de la vie politique béninoise : la Conférence nationale s'y est déroulée en février 1990 et M. Kérékou y a fait sa première réapparition publique au début de la campagne électorale, le 12 janvier 1996. En 2001, c'est au tour de N. Soglo de choisir cette salle pour annoncer sa candidature à l'élection présidentielle.

suffit sa peine » (Matthieu, 6 verset 3). Le chef de l'État ne commente pas vraiment le passage, mais y fera allusion au cours de son discours.

Le témoignage. Durant cette même séance, il recourt au mécanisme du témoignage personnel : « *moi qui vous parle aujourd'hui peut-être j'ai perdu 50 kg, parce que les 50 kg étaient constitués de talismans, de gris-gris… Maintenant que nous avons abandonné les 50 kg, on se porte bien* » précise-t-il en appelant les cadres du pays à faire de même. Il raconte aussi un épisode de sa jeunesse, les conditions dans lesquelles il a été conduit à l'école à 13 ans, alors que « *j'avais mon champ et j'étais le gardien, le gardien des champs de ma famille. Et un jour on m'a attrapé pour m'amener à l'école (...). Et dans mon village on disait : "le petit est parti, la famille est morte" et la famille était effectivement morte, parce qu'il n'y avait plus le gardien des champs familiaux* ».

L'exhortation et l'invitation à la conversion. Les appels à la conversion sont nombreux, qui passent par un rejet radical des éléments associés aux croyances traditionnelles. « *Chaque cadre quelle que soit son origine doit avoir sa Bible. Si vous connaissez la parole de Dieu, vous n'aurez pas besoin de porter de talismans (…). Repentez-vous et vous serez rachetés, libérés de vos contraintes. Ce qui nous tue, c'est le fétichisme* », affirme M. Kérékou toujours en ce 15 mai 1997.

La délivrance. Moment décisif dans toutes les croisades, il est possible d'en repérer des signes dans ces cérémonies officielles. A condition de la concevoir ici, non pas comme un mécanisme de guérison individuelle, des corps et des esprits, ce qu'elle est souvent dans les rassemblements pentecôtistes, mais comme un processus de soulagement du corps national. C'est en effet bien la nation qu'il convient de délivrer des forces obscures et de l'emprise satanique. De même, si l'on n'observe pas de production de miracles, l'annonce de bienfaits liés à la conversion en constitue tout de même une promesse à l'échelle nationale.

D'autres séquences centrales dans les croisades ne sont cependant peu ou pas repérables dans ces manifestations politiques. *La musique et le chant* y occupent une place réduite, mise à part l'exécution de l'hymne national lors des fêtes du 1er août. On a cependant entendu, à la fin de la cérémonie d'investiture, un chanteur entonner en direct devant l'assistance un retentissant « *Glory, glory, alléluia… Jésus est adoré… Glory, glory, alleluia… Jésus nous a sauvé* ». De même, *les prières et les louanges* sont absentes, encore qu'il soit possible de repérer, à travers les acquiescements, les applaudissements, voire parfois les acclamations, qui ont salué l'emploi de références bibliques par M. Kérékou, une forme de communion et de mobilisation émotionnelle entre celui-ci et son auditoire. L'ovation de l'assistance est particulièrement forte lorsqu'il « *demande l'autorisation* » de placer son

mandat « *sous le signe de la protection de Dieu* » à la fin de son discours d'investiture. Enfin, il faut aussi préciser que ni quêtes, ni offrandes ne sont organisées au cours de ces manifestations. Symboliquement, c'est par le bulletin de vote que les Béninois ont apporté leur soutien à l'officiant.

Le dispositif utilisé et la mise en scène empruntent donc au registre de la croisade. Mais, c'est aussi à travers le comportement et le discours de M. Kérékou que ces manifestations publiques se transforment par moments en de réels lieux d'évangélisation.

- Un président en prédicateur : comportements et discours

Nombre d'observateurs ont été intrigués par le comportement de M. Kérékou : joignant d'amples gestes à ses paroles, le regard fixe, l'air parfois absent, donnant l'impression d'être pénétré par ce qu'il dit, il passe, de manière souvent peu cohérente, d'un sujet à un autre, s'interrompant, par exemple, en se rendant soudainement compte, après de nombreuses minutes de « *prêche* » à la fin de son discours, lors de la fête nationale de 1996, que la cérémonie est toujours retransmise en direct à la télévision. Les propos évangéliques qu'il tient sont souvent improvisés, avant, ou en marge de discours soigneusement préparés à son intention. Ce recours à l'improvisation est un mécanisme utilisé fréquemment par les prédicateurs, qui tout en maîtrisant parfaitement le déroulement de leurs interventions, se laissent aller à des digressions, souvent cependant programmées et adaptées en fonction du lieu, du moment ou des particularités de l'auditoire.

Comme eux, M. Kérékou semble par ailleurs manifester un certain plaisir à jouer avec l'assistance, à prendre à parti le public, à provoquer des réactions et des applaudissements. Lorsqu'il évoque sa jeunesse de « *gardien de champs* » dans son village, occupation qu'il dut abandonner à 13 ans pour entrer à l'école, il précise qu'il « *ne regrette rien puisque maintenant je garde les frontières de la République du Bénin…* », sous les rires des spectateurs. Mathieu Kérékou recourt aussi fréquemment à des citations de saint Matthieu (« *si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, demandez ce que vous voudrez et cela vous sera accordé* » dans son intervention du 1er août 1996, ou l'extrait lu par A. Tévoédjré lors de la présentation du programme d'action en 1997).

Tous les événements extérieurs à son intervention qui surviennent durant celle-ci sont utilisés pour renforcer son argumentation et sont interprétés comme des signes. Une panne d'électricité se produit dans la salle du PLM Alédjo qui accueille la manifestation du 15 mai 1997, alors que M. Kérékou est en train de s'exprimer. Il l'interprète comme une punition

divine, alors qu'il vient de faire une citation « *du fils de Dieu* » : « *les oiseaux du ciel ont leur nids, les renards ont leurs tanières, mais les traîtres ne savent pas où reposer leur tête* ». Lorsque la lumière revient au bout de quelques instants d'obscurité, c'est pour reprendre : « *mon Dieu, mon Seigneur, j'ai péché contre toi. Tu as dit qu'il ne faut rien ajouter, ni retrancher en ce qui concerne ta parole, les versets de ta parole. Le Seigneur a exactement dit : "les oiseaux du ciel ont leurs nids, les renards ont leurs tanières, mais le fils de l'homme ne sait où reposer sa tête". Je ne devais pas dire "les traîtres". Alors, le Seigneur m'a sanctionné à la fin de mon discours* ».

Enfin, M. Kérékou n'hésite pas à mobiliser, pour dénoncer leur utilisation, des objets associés aux cultes traditionnels. Toujours lors de cette journée du 15 mai, il arrive avec une mystérieuse canne noire, qu'il ne quittera pas des mains. A la fin de son discours, après avoir appelé à abandonner le fétichisme, « *même si vous ne voulez pas croire en Dieu, n'adorez pas des objets* », il donne la signification de ce bâton : « *vous voyez le calendrier en tissu qu'on fait avec des dates, genre fanion ? C'est de là que j'ai enlevé pour en faire ma canne ! C'est simple maintenant, c'est de la mystification* ». Il y a dans ces propos une violence symbolique, qui n'est pas sans rappeler le comportement des prédicateurs demandant de détruire les objets associés au « *fétichisme* », ou les brûlant [36]. En révélant avoir fabriqué cette canne avec des matériaux anodins, en parlant de « *mystification* », M. Kérékou dénigre publiquement ceux qui partagent d'autres croyances, lesquelles se trouvent ici complètement délégitimées.

Si le comportement sur scène rapproche M. Kérékou de la figure du prédicateur, le langage utilisé au cours de ces cérémonies, à travers des citations bibliques et des paraboles, confirme nettement cette visée évangélisatrice qui, parfois, répond aussi à des objectifs plus politiques.

Les propos de M. Kérékou rejoignent parfaitement les discours tenus dans les Églises pentecôtistes. Le monde actuel semble aller à sa perte, il est question de combat contre les forces sataniques, de lutte contre des ennemis. La conversion et la crainte de Dieu sont les seules voies qui permettront d'être sauvés. Les propos du Président alternent ainsi dénonciation des pratiques traditionnelles et appel à la repentance.

« *Le monde est condamné, la terre est crucifiée* » précise-t-il lors de son investiture, renvoyant aux propos qu'il tenait lors de sa première sortie publique le 12 janvier 1996,

[36] « *Tout prosélytisme oscille ainsi, de façon instable, entre un rêve de générosité sans limites et une forme de violence symbolique, dégénérant parfois en coercition pure et simple* » écrit Philippe Braud dans « *Êtes-vous catholique…?* », op. cit., p. 26.

« *nous vivons dans un monde satanique, de princes et de démons* ». La dénonciation du « *fétichisme* » est un thème qui revient souvent, dans un registre de combat. Faisant référence à son passé et aux « *50 kg de talismans* » qu'il a perdu, il demande, en mai 1997, « *en commençant par les membres du gouvernement* » et « *à partir d'aujourd'hui* », de « *cesser de porter les talismans, il faut que tous les cadres béninois se débarrassent des talismans et des ceintures et des bagues noires (...). Rien dans leur main dont l'origine est satanique. Cela veut dire qu'il ne faut plus aller dans les couvents. C'est une vérité, on ne peut pas adorer le Satan et Dieu* ». Le discours se fait parfois menaçant, « *le salaire du péché, c'est la mort* » aime-t-il à rappeler, et apocalyptique, lorsqu'il précise que « *c'est la fin du monde qui s'annonce là* ».

Dans cette perspective inquiétante, il appelle à la repentance. « *Il faut surtout que tous ceux qui décident de l'avenir du peuple béninois craignent leur créateur : Dieu* » affirme-t-il juste après avoir prêté serment. « *Le plus grand commandement il faut le mettre en application dès maintenant : "aimez son prochain comme vous vous aimez vous-même"* » ajoute-t-il l'année suivante, en précisant qu'« *il n'a pas été dit que chacun de nous entendra la voie de Dieu, mais Dieu nous parle parce que nous avons chacun une conscience* ».

Toutefois, ces proclamations n'ont pas un objectif uniquement évangélisateur. Le message s'adresse aussi en priorité aux acteurs politiques. Lorsqu'il demande aux cadres béninois de cesser de porter des talismans, il le fait « *en commençant par les membres du gouvernement* ». Au début de cette intervention, il se présente comme le « *guide* » du gouvernement et met en garde « *ceux qui veulent se départir de cette méthode de travail, (…) ils sont du monde de Satan. Auquel cas, leur salaire, c'est la mort* ». Lorsqu'il parle des « *traîtres [qui] ne savent pas où reposer leur tête* », c'est pour critiquer « *ceux qui disent que nous n'avons pas un programme* », autrement dit ses opposants. A la fin de ce même discours, il est encore plus explicite en proférant des menaces à l'égard des candidats potentiels à l'élection présidentielle de 2001 : « *ceux qui préparent dès maintenant la campagne de l'an 2001, croyez-nous, Dieu les voit et ils peuvent ne pas vivre en l'an 2000, Dieu peut les sanctionner, s'ils veulent paralyser ce pays* ». Ces candidats « *peuvent toujours continuer avec nous, si Dieu le veut* » précise-t-il. Sont ainsi visés clairement les leaders qui participent à la majorité gouvernementale et dont les ambitions présidentielles sont connues et revendiquées, et tout particulièrement A. Houngébdji, le premier ministre, qui avait quelques temps auparavant affirmé « *en 2001, même nos ennemis savent que ce sera notre tour* ».

Comme un prédicateur, M. Kérékou joue sur le registre de la peur et de l'humour, de la menace et de la séduction, de l'emphase et de la colère. Il mêle, habilement, appel à la conversion et énonciation de messages politiques[37].

2) La prophétie

Une prophétie se présente comme un message reçu par un individu, comme une révélation émanant directement du divin, qui énonce et annonce des événements qui se produiront dans l'avenir. Il s'agit d'un des dons qui s'expriment dans la relation avec l'Esprit saint, dont tout converti est censé pouvoir bénéficier, mais qui touchent un nombre limité de personnes. Certains prédicateurs internationaux, qui se présentent comme des spécialistes de la prophétie, sont en quelque sorte des « travailleurs indépendants », qui ont fondé leur propre ministère, autonome par rapport aux différentes Églises avec lesquelles ils peuvent collaborer. L'outil prophétique est alors l'instrument privilégié qu'ils utilisent dans leur activité d'évangélisation. Les messages qu'ils transmettent sont souvent accompagnés de commentaires chargés d'apporter des précisions sur le contenu même de la révélation. La prophétie reste un outil dangereux, à manier avec prudence, car elle peut très bien s'avérer être en fait l'œuvre de Satan, un moyen utilisé par l'ennemi. De fait, toute révélation ne peut-être vraiment authentifiée et validée qu'une fois qu'elle s'est effectivement réalisée.

Le message prophétique ne peut-être traité dans une analyse politique qu'en le concevant comme un énoncé banal, certes revêtu d'une dimension particulière aux yeux de celui qui le restitue et de ceux qui le reçoivent, mais que l'on peut appréhender comme un objet politique non identifié[38]. Ce point apparaît essentiel parce que ce type de messages peut non seulement donner lieu à de nombreux usages politiques, par exemple dans une logique d'instrumentalisation mais, aussi et surtout, parce que la prophétie constitue en elle-même un lieu d'énonciation du politique : dans un langage religieux, elle traite de l'organisation de la société, elle fournit une représentation du monde, elle propose une vision du futur. Elle dit ce que sera l'avenir, c'est-à-dire en fait ce qu'il devrait être, en dessinant, par exemple, des

---

[37] On retrouve des dispositifs similaires en Zambie avec F. Chiluba. Celui-ci, après sa prestation de serment en 1991, se livre à une prière d'action de grâce. Une autre fois, il conclut « *au nom de la nation zambienne, une alliance avec le seul vrai Dieu révélé en Jésus-Christ* ». « *Je déclare aujourd'hui que je me soumets en tant que Président à la Seigneurie de Jésus-Christ, je déclare que la Zambie est une nation chrétienne qui cherchera à être gouvernée par les principes justes de la parole de Dieu* » affirme-t-il en décembre 1991. *Signes dans la francophonie*, n° 24, 1997, p. 14.

[38] En empruntant l'expression de Denis-Constant Martin, « A la quête des OPNI. Comment traiter de l'invention du politique ? », art. cit.

perspectives radieuses qui tranchent avec la situation présente et le vécu des individus. Un discours politique est bien, plus ou moins explicitement, formulé à travers ces messages.

Dans les années 1990, plusieurs prophètes séjournent au Bénin, comme Morris Cerrulo (« *une force spéciale va être relâchée partout au Bénin – ce sera une grande bataille – ce sera la plus grande démonstration de la puissance de Dieu que le Bénin ait jamais vue* » annonce-t-il en décembre 1994[39]) ou Jim Smith. Ce dernier se rendra régulièrement à Cotonou et la prophétie qu'il produit en 1996 mérite qu'on s'y intéresse. En 1997, une nouvelle prophétie surgit de façon spectaculaire dans l'espace public, puisque c'est M. Kérékou qui diffuse un message sur l'avenir du Bénin émanant d'un prophète américain.

- Jim Smith ou la parole prophétique qui tombe au bon moment…

Jim Smith est un prédicateur britannique qui, avec son « *ministère prophétique* », *Talk trust*, s'est rendu dans plusieurs dizaines de pays, pour délivrer des révélations aux Églises locales et proposer des enseignements sur la prophétie (sur l'exercice du don, les erreurs à éviter…)[40]. Il séjourne pour la première fois au Bénin en janvier 1996, à l'invitation de responsables de plusieurs mouvements chrétiens, dont la MIERS. La mise en relation entre J. Smith et ces pasteurs est un exemple du fonctionnement des réseaux évangéliques transnationaux. Il leur a été recommandé par le leader d'une Église pentecôtiste hollandaise, qui avait travaillé avec lui, et qui se trouve être l'oncle du responsable du mouvement Jeunesse en Mission au Togo. C'est d'ailleurs après un séjour du prophète au Togo, que les pasteurs béninois ont décidé, après avoir rencontré le président de la Fédération des Églises évangéliques de ce pays, de l'inviter au Bénin.

Il est de nouveau présent au Bénin à l'invitation d'Action Faith (le Ministère chrétien de la Foi agissante), en mars 1998, puis avec l'Église de la résurrection en octobre 2001. Ses prestations qui s'étalent sur plusieurs jours ont une certaine audience, mais n'attirent pas les foules, comme d'autres prédicateurs. La présentation du message est suivie de commentaires, puis de prières et de louanges, certains spectateurs se mettent à leur tour à recevoir des révélations, que seul J. Smith authentifie. Ses messages prophétiques ont *a priori* un contenu purement évangélique, mais le premier de ceux délivrés au Bénin, surtout à travers les

[39] Lors d'une soirée au Hall des arts de Cotonou, le 6 décembre 1994. D'après *L'Agneau*, n° 7, avril 1995, p. 3.
[40] Il est aussi l'auteur de plusieurs ouvrages qui circulent dans les milieux évangéliques, comme *Now I am a christian*.

commentaires qui l'accompagnent et le contexte dans lequel il se diffuse, permettent d'en préciser la lecture[41].

« *Mon peuple, malgré toutes les épreuves qu'a traversées ton pays, ma joie n'a pas disparu de ton cœur. Je te recommande de faire ceci, car ceci est ta force.*

Ne laisse pas maintenant passer ma joie. Tiens fermement à ce don. Viens en ma présence avec des chants de joie, avec une offrande d'adoration et de louange, un cœur pur.

Tu es un feu dans le pays. Tu dois continuer à brûler pour que ceux qui sont perdus dans le désespoir, le découragement, l'impuissance puissent savoir qu'il y a encore de l'espoir, et que par ta lumière ils retrouvent leur chemin vers moi ».

Dans ce texte, il est moins question du peuple béninois dans son ensemble, que du seul peuple des chrétiens, qui s'apparente à un « *feu dans le pays* », à une « *lumière* », devant guider « *ceux qui sont perdus* ». Le texte, excepté l'allusion aux « *épreuves qu'a traversées* » le pays, ne fait pas référence à la situation politique. L'espoir semble résider uniquement dans le « *chemin* » vers Dieu, dans la conversion.

Le hasard veut cependant que ce message prophétique ait été présenté et commenté par J. Smith durant plusieurs jours en janvier 1996, au moment même où M. Kérékou faisait sa rentrée politique. Mieux encore, c'est le même jour, le 12 janvier, que l'ancien chef de l'État réapparaît publiquement sous la figure du converti et que la prophétie est dévoilée pour la première fois à Cotonou. Il n'y a là qu'une coïncidence, et les deux événements n'ont, ni eu le même retentissement (le message prophétique ne circulant d'abord que dans un cercle réduit de chrétiens), ni vraiment été mis en relation l'un avec l'autre.

Les commentaires de J. Smith qui accompagnent la présentation de la prophétie, puis la publication du texte, confirment cette orientation purement évangélique, l'accent étant particulièrement mis sur la repentance des individus, des pasteurs et des Églises, qui, seule, permettra de sauver le Bénin. Affirmant qu'« *il y a un seul espoir de liberté pour le Bénin : Jésus-Christ* », l'auteur constate que « *la lutte a été dure et [que] le peuple est dans un grand besoin* », et se demande « *qui peut leur montrer le chemin de la guérison et les diriger sur un chemin qui fera du Bénin un pays qui lèvera la tête ? Ceci est la responsabilité et le privilège du peuple de Dieu* »[42]. Mais, dans le contexte précis de ce mois de janvier 1996, dans cette

[41] La prophétie, accompagnée de commentaires de l'auteur ainsi que de courts textes de présentation de pasteurs béninois, a été publiée, dans une traduction française, sous la forme d'une brochure, quelques mois après. Jim Smith, *Paroles prophétiques pour le Bénin*, Porto-Novo, Éditions Sinai, 1996, 18 p. *L'Agneau* a également publié la prophétie et une synthèse des enseignements délivrés par J. Smith lors des trois séminaires d'enseignement qu'il a animés à Cotonou du 12 au 14 janvier. Voir *L'Agneau*, n° 9, avril-mai 1996, pp. 8-11 et n° 10, juillet-août 1997, p. 5

[42] Jim Smith, *Paroles prophétiques pour le Bénin*, op. cit.

période préélectorale qui voit, qui plus est, un candidat se présenter comme membre de ce peuple de Dieu, toute référence à la situation béninoise peut donner lieu à différentes interprétations, aussi bien purement religieuses que plus nettement politiques[43].

« *C'est en des temps importants que Dieu envoie le prophète à son peuple. Je crois que Dieu a décidé de sauver la nation du Bénin* » déclare Jim Smith[44]. Des références bibliques peuvent, dans ce contexte, faire particulièrement sens. Ainsi, son allusion au roi Nebucadnetsar (Nabuchodonosor), « *qui ne croyait pas en Dieu* » et qui « *a décidé de fabriquer une statue que tout le peuple devait adorer* » rappelle les critiques de certains milieux chrétiens à l'égard de l'attitude de N. Soglo vis-à-vis des cultes *vodun*. Plus loin, il insiste aussi sur la nécessité de « *brûler les endroits ténébreux, briser les forteresses de Satan dans le pays, dans les familles de ce pays, dans le gouvernement du pays, dans les affaires de ce pays* ». De même, l'épisode de la fuite d'Egypte et les personnages de Moïse, un « *serviteur de Dieu* », et de Pharaon, le roi tout puissant qui finira englouti par les eaux avec son armée, peuvent renvoyer au combat entre M. Kérékou et N. Soglo : « *l'ennemi vous le dit aussi : "moi, je gouverne le Bénin, vous n'allez pas libérer le Bénin". Mais Moïse a dit : "la puissance appartient à Dieu". Et si Dieu met cette puissance dans son peuple, c'est la joie du Seigneur* ». Enfin, lorsque J. Smith évoque le Psaume 51 et le roi David, qui a « *commis adultère et meurtre* » et qui, après l'intervention du prophète Nathan, se repentit, reconnaissant « *avoir péché contre Dieu* » et devint « *une nouvelle personne* », comment éviter de voir se dessiner ainsi le parcours et la rédemption de M. Kérékou ?

- Le message de Cindy Jacob ou la prophétie-programme politique

C'est au cours de la séance de présentation du programme d'action du gouvernement, le 15 mai 1997, que M. Kérékou fait part publiquement d'une prophétie qu'il a reçue d'un prédicateur américain et dont il a déjà fait lecture à ses ministres. A la fin de la manifestation, à laquelle assistent les députés, les représentants des institutions, le corps diplomatique, etc.., le Président demande à son ministre A. Tévoédjré de lire le texte qu'il commente ensuite. Daté du 29 août 1996, le message provient de la ville de Colorado Spring et l'auteur en est

[43] En mars 1998, J. Smith, en reprenant les images utilisées lors de son précédent passage, insistait sur l'idée que Dieu, qui « *parle des nations, des continents, de tous les pays du monde* », « *aime le Bénin comme une mère tient son enfant bien enlacé dans les mains* », qu'il « *peut faire de grandes choses pour le pays* ». Après avoir énuméré les freins à l'avancée de l'évangélisation, il indiquait que « *la guérison du Bénin pourra venir quand le Saint-Esprit descendra sur le pays* ». Observation, Séminaire à la Foi agissante, Cotonou, 10 mars 1998.
[44] *L'Agneau*, n° 9, avril-mai 1996, p. 8.

Cindy Jacob. « *Je ne connais pas la personne, mais j'ai foi, car Dieu a dit : "il faut croire et tu seras sauvé"* » précise M. Kérékou à son auditoire.

Les conditions de production et de réception de ce message sont entourées d'un certain mystère. L'auteur est peu connu, et n'a jamais séjourné au Bénin, mais la ville américaine d'où est envoyé le texte héberge de nombreuses institutions missionnaires et agences d'évangélisation, dont plusieurs disposent d'antennes au Bénin. M. Kérékou ne précise pas comment ce document est parvenu jusqu'à lui. Le contenu précis de la prophétie, qui concerne l'avenir de « *la nation béninoise* », et dont la télévision se fera l'écho[45], est explicitement politique et annonce de grandes transformations pour le pays[46] :

« *Je donnerai à la nation du Bénin un tel mélange de déclarations prophétiques, d'intercessions qu'il surpassera toute intelligence. J'en ferai le bijou de l'Afrique, j'en ferai le joyau de ma couronne dit le Seigneur. Je rendrai fertiles les sols arides. Des pauvres, je susciterai des hommes d'affaires éminents. Je te donnerai ceux qui n'ont pas de connaissance et ils marcheront dans le surnaturel à l'exemple d'Élie et d'Élisée*[47].

Je susciterai une jalousie spirituelle chez les autres nations d'Afrique par rapport à ce que je ferai dans ce pays de soumission, car je marche dans les crèches, dit le Seigneur.

Il y a de la richesse dans le sous-sol du Bénin, qui n'est pas encore exploré. Je m'apprête à l'ouvrir. Elle sera si fabuleuse et d'une telle ampleur que d'autres découvertes ne pourront lui être comparées. Je vois le Bénin devenir un important pôle de commerce. Des ports seront ouverts. Je conduirai plusieurs à s'y intéresser, plusieurs y entreront et en sortiront. Oui, ils y entreront et en sortiront.

Ce qui arriva aux nations stériles comme l'Arabie saoudite se produira au Bénin, mais avertissez le président et les autorités du Bénin, chaque fois qu'ils s'attribueront la paternité de ces bonnes œuvres, je les réduirai en poussières entre leurs mains. Ils ne sauront les préserver car je ne partagerai pas ma gloire avec quiconque.

Je donnerai la sagesse quant à la rédaction de la constitution et la restructuration du système éducatif. Il y aura un réaménagement du système judiciaire de la nation. J'y veillerai en donnant la connaissance de mes règles à ceux qui s'attendent à moi. "Ta force sera à l'image de tes jours" dit l'Éternel. La gloire de la dernière maison sera plus grande que celle

---

[45] Après s'être malicieusement interrogé : « *nombreux sont peut-être les compatriotes qui se demandent qu'est-ce qu'une prophétie a à voir avec le programme d'action d'un gouvernement ?* », et avoir constaté que « *la question est toujours ouverte* », le journaliste propose la diffusion de la lecture du texte par A. Tévoédjré.

[46] Visionnage de la cassette vidéo de la séance. *L'Agneau* a publié le texte de la prophétie et des extraits des commentaires donnés ensuite par M. Kérékou. *L'Agneau*, n° 10, juillet-août 1997, pp. 3-4. Voir aussi la presse quotidienne du 16 mai et *La Sirène*, n° 22, 26 mai 1997.

[47] Prophètes d'Israël (IX siècle avant Jésus-Christ), dont les vies sont relatées dans la Bible (Livre des Rois). Élisée fut le disciple d'Élie.

de la première maison. Et tu auras la force pour endurer. Tes capacités intellectuelles, auditives et visuelles ne failliront point. Dieu vous donnera l'intelligence et la force. Il s'apprête à entamer la deuxième phase. En 1998, commencera la troisième phase et tu verras les fruits se manifester ».

La prophétie, dont la lecture suscite des éclats de rire dans une partie de l'assistance, annonce l'imminence de changements profonds au Bénin, présentés de manière très concrète, dans différents domaines d'activité comme l'agriculture (la fertilité des sols arides), le commerce (l'émergence d'hommes d'affaires, l'ouverture de ports), l'exploitation minière (la richesse du sous-sol), mais aussi dans des secteurs plus directement liés à l'État (les systèmes institutionnel, judiciaire et éducatif). Les images employées (« *le bijou de l'Afrique* », « *le joyau de ma couronne* ») et l'ampleur des richesses annoncées (« *si fabuleuse et d'une telle ampleur que d'autres découvertes ne pourront lui être comparées* ») renvoient à un avenir particulièrement radieux. La référence à l'Arabie saoudite, pays musulman, surprend quelque peu dans ce message, même s'il faut la comprendre dans le sens que les habitants de ce pays ne se sont tournés que « *vers un seul Dieu* ». Une allusion est faite aux autorités et au président, même si c'est pour rappeler leur soumission à Dieu, au risque, pour eux, d'être « *réduits en poussières* ». M Kérékou ajoute ses commentaires à la lecture de la prophétie, demandant aux ministres et aux intellectuels « *quelle que soit l'origine de votre religion, [de] chercher à savoir qui est Jésus qui a promis tant de choses à ce petit Bénin où le vodun, le culte vodun, fait partie de la culture du patrimoine national. Voilà ce que Dieu dit, si vous vous débarrassez de tout ce qui incarne le fétichisme, le satanisme, voilà ce que je veux faire de votre pays* ».

Le contenu de cette prophétie est éminemment politique. Le recours au divin et les promesses de bienfaits contribuent à légitimer l'action de M. Kérékou, qui fait un usage public de ce texte, dans un contexte officiel, au cours d'une manifestation organisée pour présenter le programme d'action du gouvernement. Celui-ci, précis et détaillé, n'est cependant nullement influencé par ces proclamations évangéliques. Comme pour les cérémonies qui se transforment en croisades, la diffusion de cette prophétie permet à la fois à M. Kérékou de délivrer une parole évangélisatrice et aussi de diffuser des messages politiques.

Provoquant surtout irritation, ironie ou colère dans l'auditoire, c'est dans le milieu évangélique que la prophétie est la mieux reçue. *L'Agneau* retranscrit le texte de la révélation, en prenant soin de préciser que « *pour nous, il ne s'agit pas de politique, mais bien de prophétie* ». La réception de cette prophétie est d'autant plus facilitée que différentes « *révélations* », dont celles de J. Smith, ont auparavant annoncé l'imminence de grandes

transformations dans le pays. Les messages diffusés par l'Église catholique ont pu également créer un terrain favorable, la première lettre pastorale, en 1989, était intitulée : « *convertissez-vous et le Bénin vivra* ». Sa divulgation publique suscite cependant des sentiments de prudence, voire de franche réticence chez certains pasteurs[48].

Si la croisade et la prophétie sont deux dispositifs chrétiens utilisés par le Président dans une logique évangélisatrice, mais aussi réinterprétés dans une perspective politique de légitimation, une troisième procédure aurait pu aussi subir le même sort : l'apparition.

Le 27 mai 1999, dans le village lacustre de So-Ava, situé sur le lac Nokoué, au nord de Cotonou, après avoir vu un éclair, la figure de Jésus « *apparaît* » aux membres d'une famille en pleine séance de prière, et en particulier à deux jumelles de 14 ans[49]. Dans les jours qui suivent, l'événement est fortement médiatisé, grâce à la radio et à la chaîne de télévision LC 2, et malgré le relatif isolement de la localité - la barque est nécessaire pour atteindre ces habitations construites sur pilotis - des milliers de Béninois se rendent sur place pour être témoins de l'événement. Le déroulement de celui-ci reste assez mystérieux : c'est sur, ou dans, une moustiquaire que la silhouette du Christ serait apparue, debout, faisant des gestes de la main et se déplaçant, entouré de quelques personnes. Des responsables du village et de l'administration locale ont certifié avoir assisté à ces manifestations.

Afin de constater par lui-même les faits, M. Kérékou se rend sur place quelques jours après, accompagné du préfet du département. Il visite la case, rencontre les petites jumelles et d'autres témoins, livre son interprétation, qui témoigne d'un certain scepticisme[50], et en propose une lecture évangélique : « *le Satan peut apparaître devant les hommes comme un ange pour nous tromper… Si c'est vrai ce que les témoins disent, vous le saurez…elles-mêmes le sauront. Il va réapparaître à d'autres… Les signes de Satan ne durent pas, ceux de Dieu*

[48] Il faut noter la prudence de certains pasteurs, pour qui la divulgation publique de ce texte peut s'avérer contre-productive. L'un estime que « *la prophétie doit être jugée par l'Église avant d'être publiée. Je ne doute pas du bien fondé de la prophétie, seulement, il faut toujours analyser à la lumière de la Bible. On attend la réalisation pour croire que ça vient de Dieu. Si elle ne se réalise pas ? (…) C'est dans l'Église qu'on annonce la prophétie, pas n'importe où. Il faut savoir l'utiliser avec sagesse. La prophétie a deux facettes : quand c'est bien, ça fait du bien, quand c'est mal, ça vous détruit* ». Un autre manifeste aussi certaines réticences : « *je n'avais pas apprécié qu'on publie la prophétie. Il faut que la prophétie s'accomplisse, sinon c'est un faux prophète. Je pense qu'on aurait pu éviter ça. Ça peut rendre les gens beaucoup plus incrédules* ».

[49] Voir *La Nation*, n° 2246, 28 mai 1999, p. 3 ; *Le Matinal*, 2 et 5 juin 1999 ; *Dépêche AFP* du 6 juin « Des milliers de Béninois pour voir "Jésus apparu dans une moustiquaire" ».

[50] Ce scepticisme s'explique aussi par l'épisode Cheikh Sharifou, cet « *enfant prophète* » tanzanien de 5 ans, musulman, présenté comme un jeune prodige de par sa compréhension du Coran et de la Bible, et sa maîtrise de plusieurs langues. En 1999, il effectue une tournée africaine et est reçu le 9 octobre au palais présidentiel par M. Kérékou, quelques semaines avant l'événement de So-Ava. Au moment de « *l'apparition* », la supercherie de l' « *enfant prophète* » aura été dénoncée.

sont éternels »[51]. Entre-temps, la moustiquaire a été enlevée par des prêtres de l'Église catholique de la localité, très méfiants par rapport à ces manifestations de religiosité populaire qu'ils ne contrôlent pas.

L'événement de So-Ava ne s'inscrit pas exactement dans le registre religieux activé par M. Kérékou. La thématique de l'apparition relève plus de l'univers catholique[52] qu'évangélique et pentecôtiste, où il est surtout question de manifestations de l'Esprit saint. La famille concernée par l'événement est d'ailleurs catholique et le clergé local est rapidement intervenu. Finalement, la méfiance affichée par le chef de l'État ne lui permet ni d'insérer cet événement dans un discours évangélisateur, si ce n'est pour mettre en garde contre les manœuvres de Satan, ni d'en proposer une lecture politique.

Les réactions par rapport aux proclamations évangéliques de M. Kérékou ont été nombreuses. Les plus critiques proviennent de la presse écrite et insistent sur trois éléments. D'abord la gêne que procurent ces manifestations publiques de foi, que ce soit celle de l'entourage du Président[53] ou de son auditoire[54]. Puis, la question de la sincérité et de la bonne assimilation des messages religieux est posée[55]. Enfin, les journalistes soulignent les risques pour la laïcité de l'État, *Le Matin* titrant en une, après le discours du 1er août 1996 : « *Le Bénin est un État laïc, M. le Président !* »[56].

---

[51] *Le Matinal*, 2 juin 1999.

[52] Les phénomènes d'apparitions dans l'univers catholique concernent le plus souvent la vierge Marie, et très rarement la figure du Christ. Dans l'épisode de So-Ava, certains éléments renvoient à des archétypes de l'apparition : les voyants sont le plus souvent des femmes, souvent jeunes (ici deux filles) et les description de ces événements évoquent fréquemment la thématique de la luminosité, de la clarté (la référence ici à l'éclair). Cependant il n'y a eu dans ce cas précis diffusion d'aucun « *message* », contrairement à ce qui se produit dans la plupart des cas. Voir Georges Bertin, *Apparitions-disparitions*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999 et Alain Dierkens, éd., « Apparitions et miracles », *Problèmes d'histoire des religions* (Bruxelles), n° 2, 1991, 192 p.

[53] « *Ce qui gène le plus, c'est le manque de courage de son entourage. Tous ces conseillers qui hier s'agitaient sans pouvoir arrêter la gaffe. Tous ces ministres qui se bouchaient les oreilles pour ne pas écouter le dérapage. Aucun d'eux n'a pu dire au chef de l'État d'arrêter la casse* ». C. Toko, « Evangélisation ? Oui, mais à commencer par Kuarfa ! », *Le Matin*, 16 mai 1997, p. 2.

[54] « *Si ce style peut paraître amusant, il n'en demeure pas moins qu'il honore peu la République devant les membres du corps diplomatique et consulaire qui auront toujours loisir de penser que cette nouvelle République chrétienne qui ne dit pas son nom est aussi une République bouffonne* ». P. A., « La République chrétienne de St Mathieu », *Le Citoyen*, n° 232, 16-17 mai 1997, p. 3.

[55] « *Une question trouble de plus en plus la conscience des Béninois. Le président Kérékou a-t-il réellement bien assimilé les messages bibliques de ses maîtres ? N'y a-t-il pas dérapage quelque part pour que le général veuille maladroitement rabattre les oreilles à tout le monde avec ses déclarations intempestives sur Dieu ? (…) Il va falloir que les maîtres de St Mathieu ramènent le disciple sur le bonne voie, celle de la justesse dans les choses* ». M. R. Magnidet, « Les risques d'une mauvaise assimilation », *Le Matin*, 16 mai 1997, p. 6. « *S'il tient à faire des sermons, autant ouvrir une Église et inviter ceux qui le désirent à venir l'écouter (...). D'ailleurs, qu'est-ce qui prouve qu'il est plus chrétien qu'un autre ? Qu'est-ce qui prouve que tout ce qu'il dit n'est pas que pur leurre ?* ». Agapit Napoléon, « Alerte à l'intégrisme chrétien », *Le Matin*, 16 mai 1997, p. 7.

[56] « *Il y a quelque chose qui gêne vraiment lorsque le Chef de l'État s'emploie à tout moment à vouloir "christianiser" son peuple. En effet, la pluralité confessionnelle du pays devra inciter à beaucoup plus d'attention lorsqu'on veut aborder les questions de ce côté là ! (...) En récidivant à tout moment avec "la Bible",*

Paradoxalement, les responsables des autres confessions religieuses que j'ai rencontrés ne se montrent pas inquiets par rapport à ces manifestations répétées. Confiant, Sossa Guédéhoungé, le leader de la communauté *vodun*, estime que, « *même s'il demande aux gens d'abandonner le vodun, nous, on va toujours continuer de croire en notre vodun. Lui, il va croire au Christ. Il n'y a aucun problème à ce sujet. Aujourd'hui Kérékou se proclame chrétien, mais au même moment, il permet aux autres aussi de vivre leur foi. C'est une bonne attitude. Il n'y a pas d'inconvénients* »[57]. L'utilisation publique de la Bible par M. Kérékou « *ne [le] gène aucunement* ». Daagbo Hunon, l'autre responsable *vodun*, qui utilise le registre de la parenté pour expliquer que « *le président, c'est le père de tout le monde* », estime cependant qu'« *en principe, il devrait être un arbitre mais voilà qu'il se trouve dans un camp, mais nous ne pouvons rien contre ça, étant donné qu'il détient tous les pouvoir. A partir du moment où l'arbitre ne joue plus son rôle et est devenu partisan, nous, nous sommes là, nous observons, c'est tout* »[58]. Un responsable de la communauté musulmane précise « *ça m'amuse ! nous allons remercier Dieu que le président se dise chrétien. Qu'il vienne à la religion catholique [sic] et prêche la Bible, ça c'est une bonne chose. Tant qu'il n'empêche pas les autres religions d'observer leurs pratiques, je ne vois pas ce qui choque. Qu'on nous parle de la Bible, c'est intéressant !* »[59]. Les leaders catholiques sont finalement les plus sceptiques, à l'image de Mgr Agboka, le président de la Commission épiscopale du Bénin (« *je m'interroge, j'essaie de comprendre, de voir* ») ou de Mgr de Souza, qui pourtant connaît bien M. Kérékou, et évoque « *une utilisation fondamentaliste de la Bible. C'est de cette façon qu'on lui a appris à lire la Bible. Ça vaut ce que vaut toute prise de position fondamentaliste de la Bible* » affirme-t-il en prenant soin, cependant, de « *ne pas condamner cette approche* ».

Certains responsables évangéliques expriment aussi une relative prudence par rapport au comportement du chef de l'État. « *Quand il y a une réunion politique, il vient là en tant que président. Il peut profiter de ses contacts personnels et parler de sa foi, mais quand c'est une réunion avec de grandes personnalités, il les garde longtemps pour prêcher… J'aurais souhaité qu'il parle plus de Dieu quand il a des entretiens personnels. Je pense que c'est mieux. Il vient de se convertir, il ne connaît pas bien la Parole de Dieu pour en faire un usage à bon escient. Il ne faut pas citer les versets à tort et à travers* » relève l'un de mes

---

le chef de l'État aura choisi délibérément de violer la Constitution et il doit s'attendre à en subir les conséquences, car il est tant qu'il sache que sa religion n'est pas la religion du peuple béninois ». A. N., « Le Bénin est un État laïc ! », *Le Matin*, n° 653, 2 août 1996, p. 3.

[57] Entretien avec Sossa Guédéhoungué, Mono, 07 octobre 1997.

[58] Entretien avec Daagbo Hunon, Ouidah, 26 août 1997.

[59] Entretien avec Mouhamadou Nourou Kelani, Cotonou, 20 octobre 1997.

interlocuteurs. Un autre ajoute que « *nous sommes dans un État laïque et démocratique. Il y a des occasions où il ne doit pas se prononcer sur des trucs religieux. Il se doit de respecter la constitution. Et il y a des occasions où il peut se prononcer* ». Beaucoup d'autres se montrent satisfaits de l'attitude présidentielle : « *Kérékou, s'il est convaincu de quelque chose, il peut le dire à ses concitoyens. Il donne un témoignage de ce qui lui est arrivé. Il ne dit pas : "suivez cette voie". Tout chrétien peut donner son témoignage à qui veut l'entendre, mais il n'agit pas sur l'institution pour dire qu' il faut que l'État béninois devienne chrétien* ».

Enfin, les réactions des acteurs politiques recoupent les clivages partisans. Le secrétaire général de la RB, le parti de N. Soglo, voit en M. Kérékou un « *mauvais disciple du Christ et un piètre praticien de la démocratie (...). Après avoir tenté d'imposer à notre peuple l'unité d'action et de pensée dans le corset de son marxisme-léninisme, le voilà qui tente aujourd'hui d'imposer à ce même peuple sa nouvelle foi* » [60]. Un ancien député, connu pour ses engagements catholiques se montre très virulent : « *j'ai le sentiment que Kérékou passe toujours à côté. C'est peut-être un homme de bonne foi, mais il se laisse abuser. Il n'a pas digéré la Bible, il a reçu un savoir indigeste. Il n'a pas assimilé. Savoir par cœur n'est pas savoir. J'ai le sentiment qu'il se laisse manipuler. On parle de révolution, alors il s'est mis à parler de marxisme-léninisme. On le convertit, il ne jure plus que par-là. C'est bon d'affirmer que l'on croit, mais l'utilisation qu'il fait chaque fois prouve qu'il n'a rien compris* »[61]. Opinion que partage ce député, pourtant élu d'un parti situé à l'époque dans la majorité présidentielle : « *il ne fait que prêcher la Bible, au point de nous ennuyer tous ! La religion est quelque chose de très sérieux, il ne faut pas jouer avec. La Bible n'est pas un petit livre. Je ne le vois pas suffisamment équipé intellectuellement pour maîtriser le livre. Il s'en sert comme on peut se servir d'une mitraillette. C'est pas sincère. La religion, c'est surtout un comportement, il ne s'agit pas de crier sa foi* »[62].

Jusqu'à présent, l'analyse a porté sur les symboles, les discours, les mises en scène du politique[63]. L'influence évangélique y est importante. Si elle est essentiellement l'œuvre de

---

[60] Déclaration d'Aurélien Houessou, secrétaire général de la RB, 22 mai 1997. Faisant allusion aux 50 kg d'amulettes abandonnés par le Président, il écrit que celui-ci « *porte sans doute aujourd'hui sous son nouveau manteau plusieurs kilos de croix, d'images pieuses et autres objets "idolâtres"* ». *Les Echos du jour*, n° 204, 28 mai 1997, p. 4.

[61] Entretien personnel.

[62] Entretien personnel.

[63] Qui peuvent générer des représentations critiques, par exemple dans le domaine artistique. Le plasticien Dominique Zinkpè présente en 1998 une sculpture intitulée « *la nouvelle stratégie politique* », qui représente un homme traînant un animal soumis, la Bible en main. Cette dénonciation de la conquête et la soumission du peuple à travers l'usage de la Bible, est réalisé à partir de fil de fer, de bois et de tissus.

M. Kérékou, d'autres figures de convertis sont apparues et les représentations chrétiennes ont été plus largement diffusées. De nouveaux modes de légitimation (la conversion et la proclamation religieuse permettant de rendre crédible la nouvelle image de M. Kérékou) et d'énonciation du politique (comme la parole prophétique) ont émergé, qui s'insèrent dans le dispositif de domination. Il faut maintenant s'interroger sur les conséquences de ces manifestations sur l'exercice même du pouvoir, sur le mode de gouvernement et sur l'action politique menée, en commençant par l'étude des mécanismes précis qui vont se mettre en place entre gouvernants et acteurs religieux.

Section 3 – L'élaboration fragile d'une alliance entre le Pouvoir et des secteurs évangéliques

Avec l'élection de M. Kérékou, et l'apparition de discours et de procédures évangéliques dans le champ politique, a-t-on vraiment assisté à la formation d'une nouvelle alliance entre le pouvoir et un secteur de la mouvance chrétienne ? Comment l'appartenance exprimée de façon si forte par le nouveau chef de l'État à ces expressions religieuses et, surtout, les liens noués personnellement avec des acteurs précis, comme R. Zannou, se sont-ils traduits au niveau du fonctionnement même des institutions ? C'est à ces questions qu'il s'agit ici de répondre, avant de s'intéresser plus précisément à l'action politique des gouvernants.

Les nouvelles relations qui se structurent à partir de 1996 entre le pouvoir et un certain nombre d'acteurs individuels et de groupes de la sphère évangélique peuvent être appréhendées dans deux perspectives. D'une part, une nouvelle voie d'ascension sociale et politique semble se développer, qui passe par des mécanismes de cooptation et de recrutement, en particulier au niveau de l'entourage présidentiel et du gouvernement. L'appartenance chrétienne devient alors un critère de sélection et des réseaux religieux sont activés. D'autre part, la sphère évangélique bénéficie d'une nouvelle reconnaissance et de soutiens pour un certain nombre de ses activités. Ces transformations ne signifient pas pour autant une remise en cause complète des autres filières d'accès au gouvernement ou un changement radical dans la politique suivie à l'égard de l'ensemble des forces religieuses. Elles montrent cependant, au-delà des discours, la traduction des proclamations chrétiennes, par la cooptation de coreligionnaires et le soutien étatique appuyé à des initiatives évangélisatrices.

1) Une « christianisation » très relative des équipes gouvernementales : entre « anciens camarades » et « nouveaux frères »

L'appartenance à la mouvance évangélique a constitué une ressource pour l'accession de certaines personnes à des postes ministériels, ou dans l'entourage direct de M. Kérékou au Palais présidentiel, mais dans des proportions très relatives. L'évolution de la composition des équipes gouvernementales entre 1996 et 2001 est assez révélatrice de ce processus, avec l'émergence de nouveaux acteurs sur la scène politique. Pour autant, cette modalité inédite d'ascension ne supplante et n'élimine pas d'autres mécanismes de cooptation, loin de là, mais plutôt, se superpose et se rajoute à ceux-ci.

Depuis l'élection de M. Kérékou, quatre gouvernements se sont succédés, composés selon des logiques parfois différentes. Entre les équipes ministérielles de 1996 et de 2001, en passant par celles de 1998 et de 1999, on assiste à un resserrement, en particulier autour de forces politiques moins nombreuses, de fidèles de l'ancien régime, réinsérés progressivement dans le jeu politique, et de quelques nouveaux « *frères en Christ* ». Lorsqu'il tente de reprendre le pouvoir, M. Kérékou n'est membre d'aucun parti, mais est soutenu par une large coalition hétérogène de mouvements, le plus souvent de très petite taille, constitués autour de la figure de leur seul président-fondateur[64], et ne disposant que rarement de représentants au Parlement.

Le premier gouvernement, constitué en avril 1996, est typiquement un gouvernement de récompense et de rétribution[65]. Il s'agit d'octroyer des postes aux différents partis qui ont soutenu la candidature et participé à la campagne du nouveau président, ainsi qu'aux forces politiques qui, à l'issue du premier tour ont, de manière décisive, en appelant à voter pour M. Kérékou, permis son élection[66]. Le soutien d'A. Houngbédji et du PRD, âprement négocié durant plusieurs jours, a été acquis en l'échange de la promesse de rétributions futures : la création d'un poste de premier ministre pour le leader du PRD, l'octroi de trois autres portefeuilles ministériels, ainsi que des directions de sociétés publiques et des postes d'ambassadeurs. La composition de ce gouvernement apparaît ainsi comme révélatrice des logiques de négociation et de marchandage qui régissent la vie politique béninoise. Sur les

---

[64] Voir Lazare Séhouéto, *La démocratie commence à la maison… La question de la démocratie au sein des partis et des associations au Bénin*, op. cit.

[65] Voir Cédric Mayrargue, « Le Bénin depuis le retour au pouvoir de M. Kérékou. "Démocratie apaisée" ou paralysie politique ? », in *L'Afrique politique 1999*, Talence-Bordeaux/Paris, CEAN/Karthala, 1999,pp. 107-124.

[66] A l'issue du premier tour, le 3 mars 1996, N. Soglo obtient 35, 7 %, M. Kérékou 33, 9%, A. Houngbédji 19, 7 % et B. Amoussou 7, 8 %. Ces deux derniers se rallient à M. Kérékou, qui l'emporte au second tour avec un peu plus de 52 %.

dix-huit ministres, un premier groupe est composé de membres de partis de la coalition dite « primaire », ayant soutenu, voire organisé et animé, la campagne électorale du premier tour. Le PRD, fort de l'apport d'une partie des voix qui se sont portées au premier tour sur son leader, et de ses vingt députés, obtient, comme prévu, quatre postes ministériels. A. Houngbédji devient premier ministre, même s'il s'agit plus là d'un titre que d'une réelle fonction[67]. Ses attributions font en fait de lui « *le premier des ministres* », en charge de la coordination de l'action gouvernementale, des relations avec les institutions, porte-parle du gouvernement. Enfin, l'ADEMA, l'alliance constituée autour du PSD de B. Amoussou, arrivé en quatrième position au premier tour, récupère trois portefeuilles ministériels. Il faut noter aussi la présence de Pierre Osho, un fidèle de M. Kérékou, qui fut son directeur de cabinet dans les années 1980, et ancien secrétaire général du PRPB. La composition de ce premier gouvernement, enjeu d'âpres négociations, n'est nullement affectée par les proclamations chrétiennes du Chef de l'État.

En mai 1998, après de multiples conflits avec le Chef de l'État, le plus récent étant lié à la gestion de la crise énergétique et de la pénurie d'électricité qui touche le pays depuis plusieurs mois, A. Houngbédji démissionne avec les autres ministres du PRD. Sur les dix-huit membres du nouveau gouvernement annoncé le 14 mai, seuls cinq appartenaient à la précédente équipe. Derrière ce profond renouvellement, se dessinent en fait des logiques contradictoires. D'abord, la réintégration de certaines élites de l'ancien régime, qui sont restées des fidèles du Chef de l'État, se poursuit. P. Osho devient, après M. Kérékou, le numéro deux du gouvernement, avec les fonctions de ministre délégué à la Présidence de la République, chargé de la Défense nationale et des Relations avec les institutions, porte-parole du gouvernement. Daniel Tawéma et Ousmane Batoko, qui furent déjà ministres sous l'ancien régime, font leur retour au gouvernement. On assiste aussi à un certain rétrécissement politique de la majorité, avec le passage à l'opposition du PRD, autour de la coalition primaire et, au sein de celle-ci d'un nombre limité de partis[68]. Enfin, ce gouvernement se veut ouvert sur la « société civile », avec la nomination de quelques personnalités emblématiques comme l'avocate Marie-Elise Gbédo, responsable de l'Association des femmes juristes du Bénin et dans un second temps, Christian Lagnidé, homme d'affaires et promoteur de la chaîne de

[67] Ce poste n'est pas prévu dans la constitution qui précise que le Président de la République est le chef du gouvernement. Saisie, après la nomination d'un « *premier ministre* » en avril 1996, la Cour constitutionnelle n'a cependant pas jugé contraire au texte cette innovation.

[68] Ne pouvant s'appuyer *a priori* que sur une minorité de députés (25-30 sur 82 élus), le gouvernement peut cependant disposer de majorités circonstancielles, grâce aux voix négociées d'anciens alliés de N. Soglo, en favorisant la transhumance politique voire, en convainquant, par d'incessants marchandages, des élus de l'opposition (RB ou PRD) de ne pas suivre les consignes de leur groupe.

télévision privée, LC 2, lancée quelques mois auparavant. Dans le même ordre d'idées, deux cadres sans attaches partisanes revendiquées, présentés comme de bons techniciens, sont nommés. C'est le cas de Joseph Attin (Travaux publics et Transports), jusqu'alors peu connu : c'est un chrétien de la même confession que le chef de l'État et sa nomination constitue une première manifestation au niveau gouvernemental de l'influence des réseaux évangéliques.

Les élections législatives de mars 1999 ne sont pas favorables aux forces politiques qui soutiennent le chef de l'État et son gouvernement. Elles n'obtiennent pas la majorité, et la RB, le parti de l'ancien président Soglo, sort renforcée de cette consultation, avec 28 députés sur 83. Grâce au soutien de ceux-ci, c'est A. Houngbédji qui est élu président de l'Assemblée nationale, face à Bruno Amoussou, le candidat de la majorité présidentielle. Ce dernier fait son entrée dans le gouvernement présenté le 22 juin 1999, en tant que ministre d'État, chargé de la Coordination de l'action gouvernementale, du Plan, du développement et de la promotion de l'Emploi. Mise à part la nomination de ce nouveau « *premier des ministres* », il y a peu de changements dans l'équipe, puisque seuls quatre autres ministres font leur apparition. Deux d'entre-eux, Luc-Marie Gnacadga et Gaston Zossou, ont en commun de ne pas être connus des milieux politiques. Le premier, un architecte, est nommé au ministère de l'Environnement, de l'Habitat et de l'Urbanisme, tandis que le second, ancien professeur d'anglais devenu conseiller technique du chef de l'État, se voit confier le portefeuille de la Culture et de la Communication, ainsi que la charge de porte-parole du gouvernement. Tous deux, devenus des proches de M. Kérékou, sont aussi des chrétiens nés de nouveau. Leur nomination contribue à christianiser un peu plus le gouvernement.

En mars 2001, M. Kérékou est réélu dans des conditions, cette fois, contestables. N. Soglo, puis A. Houngbédji, arrivés en deuxième et troisième positions à l'issue du premier tour, dénonçant l'un après l'autre les conditions de déroulement du scrutin, et contestant les 45, 4 % obtenus alors par M. Kérékou, avaient refusé de participer au second tour. B. Amoussou, bien qu'arrivé en quatrième position du scrutin, avait accepté d'affronter M. Kérékou et donc de crédibiliser la réélection de celui-ci, au nom de la « *sauvegarde du processus démocratique* ». Une fois M. Kérékou réélu avec plus de 83 % des voix, son adversaire du 2nd tour est maintenu, pour services rendus, à son important poste ministériel[69]. Le 7 mai est annoncé un remaniement ministériel, qui comprend huit nouveaux ministres sur

[69] Avant l'annonce des désistements de N. Soglo et d'A. Hounbgbédji, B. Amoussou avait appelé ses électeurs à voter pour M. Kérékou. Quelques jours après, il affrontait celui-ci, dont il était toujours le principal ministre, lors d'un curieux second tour et obtenait 16, 4 % des voix.

les 21 qui composent cette équipe élargie. La logique de rétribution préside de nouveau à la nomination de ces ministres, en particulier pour ceux ayant participé à l'équipe de campagne du candidat ou ayant, en tant qu'animateurs d'une structure indépendante, comme l'Observatoire des activités électorales (OAE), cautionné le processus et légitimé la réélection du chef de l'État[70]. Un ancien ministre du régime révolutionnaire, Amos Elègbè, fait son retour au gouvernement. Enfin, les trois ministres « évangéliques » sont maintenus à leurs postes.

A travers la composition de ces quatre gouvernements successifs, se dessinent différentes logiques de sélection des ministres. Certaines relèvent de l'évolution des rapports de force politique ou de la prise en compte de considérations régionales, mais on observe aussi une double logique. D'abord, le retour progressif sur le devant de la scène entre 1996 et 2001, d'« *anciens camarades* », de figures du PRPB et du régime révolutionnaire, comme conseillers au palais présidentiel et comme ministres[71]. Dans le même temps, de « *jeunes frères en Christ* », âgés d'une quarantaine d'année, obtiennent des responsabilités ministérielles ou deviennent des conseillers du Président. La filière évangélique est devenue un moyen d'accéder à des positions de pouvoir. Cette modalité d'ascension politique ne se substitue cependant pas à d'autres mécanismes de promotion politique, comme le recyclage des anciennes élites révolutionnaires, la prise en compte de considérations régionales ou de l'équilibre entre les partis de la coalition gouvernementale. Elle se rajoute et se superpose à ces autres voies d'accès au pouvoir, qui gardent toute leur pertinence, et n'empêche pas la présence de ministres qui s'affichent comme catholiques ou musulmans.

2) Appartenance chrétienne et ascension politique

Les trajectoires d'ascension sociale et politique de certains acteurs évangéliques les conduisent dans l'entourage présidentiel de M. Kérékou et au sein du gouvernement. Cadres ou fonctionnaires, ils ont en commun de ne pas avoir d'expériences politiques préalables, ni

[70] L'Observatoire des activités électorales a été mis en place par le Centre Africa Obota, avec le soutien de l'USAID et de certaines organisations non gouvernementales. Se donnant pour mission de suivre le déroulement de la campagne électorale et des opérations de vote, l'OAE disposait de cellules départementales sur tout le territoire. Les neuf membres de la cellule nationale étaient des juristes et des journalistes, ainsi que l'Imam de la mosquée de Cadjèhoun à Cotonou. Le président, Dorothée Sossa, et la secrétaire nationale, Claire Ayémona, de cette structure seront nommés au gouvernement.

[71] Sur la réintégration progressive de certaines élites, et plus généralement sur les trajectoires d'ascension politique dans les années 1990, voir Cédric Mayrargue, « Les élites politiques béninoises au temps du Renouveau démocratique. Entre continuité et transformation », in Jean-Pascal Daloz, dir., *Le (non-) renouvellement des élites en Afrique subsaharienne*, Bordeaux, CEAN, 1999, pp. 33-56.

d'engagements partisans particuliers et d'appartenir à une génération née à la fin de la période coloniale. Dans leur promotion, l'élément religieux a joué un rôle déterminant.

L'exemple de Joseph Attin est sans doute le plus emblématique. Inconnu du milieu politique lorsqu'il devient ministre, sa proximité religieuse avec M. Kérékou été un élément important dans sa nomination. Né en 1954, après avoir suivi des formations supérieures à Yaoundé (Cameroun) et Kigali (Rwanda), il obtient un diplôme d'ingénieur statisticien économique en France. De retour au Bénin, il occupe différents postes d'économiste dans la seconde moitié des années 1980, puis est nommé directeur de l'Institut national de la statistique et de l'analyse économique (INSAE) en 1989, peu avant la Conférence nationale. En 1991, il travaille au ministère du plan et de la reconstruction économique et rejoint en 1994 le siège de la Banque mondiale à Washington, où il est affecté au département des pays de l'Afrique centrale et de l'Océan indien. Il est ensuite nommé en 1998 à la tête du ministère des Transports et Travaux publics, dont l'importance tient en particulier aux appels d'offre et aux projets qu'il est amené à gérer. Interrogé sur son appartenance religieuse et l'influence de celle-ci lors de sa nomination, J. Attin évoque des « *raisons tant objectives* », comme « *les critères d'efficacité et de réussite* », que « *subjectives* »[72]. « *Maintenant* », précise-t-il, « *c'est vrai que je suis de la même confession religieuse que le Chef de l'État mais pas de la même Église. Mais, je reconnais que nous sommes tous deux membres du corps du Christ* ». Elevé dans un milieu protestant méthodiste, il explique que « *si je suis allé vers une autre Église, c'est parce que j'ai été fasciné par la manière dont la parole de Dieu est transmise dans l'Église évangélique. Lorsque vous avez un règlement intérieur que vous ne lisez pas souvent, vous en oubliez ses prescriptions et vous retombez dans des fautes. Je tiens à rester éveillé en attendant que mon Seigneur vienne m'appeler et l'Église évangélique me le permet* »[73].

Autre de ces « *frères en Christ* » nouvellement entrés en politique : Luc-Marie Gnacadga, né en octobre 1958, et devenu architecte après une formation à Lomé. Il a été membre du Conseil de l'ordre des architectes du Bénin et expert agréé près la Cour d'appel de Cotonou. Son cabinet privé aurait remporté de nombreux marchés publics dans les domaines

[72] « Joseph Sourou Attin, l'autre pasteur du gouvernement », entretien réalisé par Agapit Napoléon et Marie-Richard Magnidet, *Le Matinal*, 9 août 1999.

[73] Dans la suite de l'interview, interrogé sur les difficultés qu'il a rencontrées dans son ministère, durant les premiers mois qui ont suivi sa nomination, il précise : « *vous trouvez toujours quelqu'un qui vient dans votre bureau, qui vous dit qu'il sait que vous êtes menacé et qu'il va vous conduire à tel endroit à 22 heures, ne venez pas avec votre chauffeur, il y a un vieux là-bas qui fait ci ou ça (…). Si je n'étais pas en Christ réellement, je pouvais suivre bêtement ces gens là et peut-être que je ne serai pas là en train de parler avec vous aujourd'hui (…). Je leur ai dit que j'ai quelqu'un qui est plus grand que celui qu'ils veulent me faire voir et que la personne là me protège* ».

du génie civil et du bâtiment après la victoire en 1996 de M. Kérékou[74], avec qui il partage une même foi chrétienne. La proximité religieuse peut aussi s'avérer propice à la bonne marche des affaires. Il est nommé à l'Environnement, l'Habitat et l'Urbanisme en 1999.

Gaston Zossou a, lui, été professeur d'anglais et, après un départ volontaire de la fonction publique, s'est investi dans l'agriculture. Conseiller technique du chef de l'État chargé de la société civile, il devient ministre de la Culture et de la Communication et porte-parole du gouvernement en 1999. Cette dernière attribution lui donne une certaine visibilité dans les médias. Pour G. Zossou, le Palais présidentiel a d'abord constitué une étape avant l'accès au gouvernement.

En 2001, ces trois ministres sont fortement impliqués dans l'équipe de campagne de M. Kérékou, chargé d'organiser sa réélection. J. Attin est responsable de la planification et de la programmation, G. Zossou et L. Gnacadja sont, tous les deux, en charge de la centralisation des données et des résultats. On retrouve dans cette équipe le nom d'un autre chrétien évangélique, comme membre de la cellule de réflexion technique de la campagne, Simon Pierre Adovelandé. Membre de la cellule d'appui technique de la Présidence, il avait, par ailleurs, cosigné les statuts et le règlement intérieur de l'ONG La nouvelle arche, mise en place par le CEPEB. En 1997, dans l'organigramme provisoire de cette nouvelle structure chargée de financer des projets de développement, il apparaît comme secrétaire, tandis que Romain Zannou en est le président. Il sera l'un des organisateurs en décembre 1999 de la Conférence pour la réconciliation et le développement, dont il sera question dans la section suivante.

Quant au pasteur Romain Zannou, son nom n'apparaît officiellement sur aucun organigramme. Il évite soigneusement d'ailleurs de se montrer en public lors des manifestations officielles. Son rôle auprès du président de la République ne se limite cependant pas au seul travail spirituel. Devenu un de ses proches conseillers, il est présent au Palais présidentiel où son influence est importante, même s'il est difficile de l'évaluer exactement. Certains le voient comme « *un intermédiaire très sollicité par les courtisans, les opérateurs économiques en quête de marchés et même certains ministres et cadres pour "faire avancer un dossier"* »[75]. Pour M. Lolo-Chidiac, en conflit avec M. Kérékou, le pasteur Zannou tirerait même les ficelles : « *Il a fait de Kérékou sa marionnette. Il le consulte pour toutes les décisions. Je ne sais pas qu'elle est cette force qu'il a sur Kérékou. Au nom de quoi*

[74] Selon *La lettre du continent*, n° 356, 6 juillet 2000.
[75] *La lettre du continent*, n° 356, 6 juillet 2000.

ce type a une influence sur Kérékou ? », prédisant même, en 1998, à tort, que « *dans un remaniement prochain, il sera ministre des affaires sociales et des religions* »[76].

Outre son influence directe sur les décisions et les bénéfices qu'il peut retirer de sa proximité avec le pouvoir, cette situation constitue aussi une ressource dans son positionnement au sein de la sphère évangélique. R. Zannou y apparaît comme moins dépendant de son Église et plus à même de jouer une carte personnelle. Il a acquis de fait, grâce à son travail de conversion et de conseil auprès de M. Kérékou, une grande renommée auprès de certains réseaux évangéliques mondiaux. Il est l'invité de rassemblements et de séminaires organisés en Europe ou en Amérique du nord, où il vient témoigner de son travail auprès du président. En mai 2002, il est par exemple l'une des vedettes du « *Sommet des leaders* » organisé à Atlanta par the International Coalition of Wokplace Ministries, un mouvement américain dirigé par le pasteur Os Hillman. R. Zannou y anime l'une des principales sessions. « *We are privileged to have Romain share how pastors, business leaders and even government leaders can impact nations for Jesus Christ. His story shows us that modern-day Joseph stories are still waiting to be experienced* » peut-on lire en guise de présentation.[77]

La présence d'un converti à la Présidence de la République a des conséquences importantes pour des acteurs de la nébuleuse évangélique. Dans une perspective individuelle, elle permet de développer des stratégies d'ascension politique, par l'accès à des postes de conseillers ou de ministres, et d'en retirer des bénéfices personnels, parfois matériels, parfois en termes de notoriété, que ce soit à des fins politiques[78] ou religieuses. Outre ces stratégies individuelles, la sphère pentecôtiste va bénéficier de retombées collectives appréciables.

3) Les retombées pour les communautés évangéliques : reconnaissances et soutiens

Avec le retour de M. Kérékou au pouvoir, puis l'accession de cadres chrétiens comme conseillers au palais présidentiel ou comme ministres, la sphère évangélique et pentecôtiste se trouve représentée au sommet de l'État et va bénéficier d'un soutien croissant de la part des autorités, qui se manifeste à trois niveaux : d'abord par une reconnaissance nouvelle des acteurs chrétiens, ensuite par l'octroi de facilités et d'aides dans l'organisation de leurs

[76] Entretien avec Michel Lolo-Chidiac, Cotonou, 24 mars 1998.
[77] Sur le site www.oshillman.com
[78] Comme par exemple, à l'approche des élections municipales de décembre 2002, la candidature annoncée de Gaston Zossou à la mairie de Porto-Novo.

manifestations, enfin par des événements évangéliques qui peuvent être initiés directement par le Président. Les autres mouvements religieux sont quelque peu pénalisés par cette relation privilégiée qui se construit entre le pouvoir et certaines organisations chrétiennes. C'est aussi dans cette période que celles-ci connaissent leur plus forte croissance, en termes de création de nouvelles assemblées. La stratégie visant à être le plus proche possible du pouvoir s'avère doublement payante : outre les gratifications individuelles dont certains ont pu bénéficier, les mouvements évangéliques se voient encouragés et aidés dans leurs activités.

- Acquérir une reconnaissance

Du point de vue des communautés évangéliques, cette reconnaissance se manifeste par la présence désormais systématique de représentants de l'État dans les grands rassemblements organisés à Cotonou. Trois ministres participent à la cérémonie d'ouverture de la rencontre COEF 5, en août 1997 : Moïse Mensah, Gatien Houngbédji et Emmanuel Golou. Sont aussi présents, le Secrétaire permanent de la francophonie, Adrien Ahanhanzo Glélé, un ancien ministre du gouvernement Soglo, Robert Tagnon, ainsi que le président de la Commission des lois à l'Assemblée nationale, Charles Djrékpo, et des directeurs de cabinets ministériels… Tous ne sont pas des chrétiens nés de nouveau, et seul A. Glélé a, en d'autres circonstances, évoqué sa conversion. C'est justement cette présence massive de représentants du gouvernement et d'autres institutions, n'étant pas uniquement là par conviction, qui témoigne de cette nouvelle prise en considération par les autorités. En août 2000, c'est Gaston Zossou, le ministre - chrétien - de la culture et de la communication, qui préside l'ouverture officielle de la quatrième COPAGEF, le rassemblement organisé par la MIERS, au cours de laquelle « *une intense prière suivie d'ovations a été dite à l'intention du gouvernement* ». C'est durant cette cérémonie que le pasteur Ernest Oueounou affirme, à quelques mois de la présidentielle, « *ne pas voir d'inconvénient à la candidature "d'un chrétien" aux élections prochaines* »[79].

La sphère évangélique et pentecôtiste, à travers la présence de responsables politiques dans ces manifestations, est ainsi traitée comme l'étaient jusqu'à présent les Églises catholique et méthodiste, l'islam, voire parfois le *vodun*. Des délégations gouvernementales ont l'habitude de participer aux grands événements rythmant la vie de ces communautés : cultes d'intronisation d'un nouvel évêque, messes de Noël, fêtes de la Tabaski et de l'Aïd El Fitr, et même les récentes cérémonies du 10 janvier, pour les religions « *traditionnelles* ». Sous les gouvernements Kérékou, cette pratique se poursuit ; la « *pentecôtisation* » du

[79] *Dépêche ABP*, 8 août 2000.

sommet de l'État n'entraîne pas une remise en cause totale de ce type de relation aux groupes religieux, mais, étend, en quelque sorte, ce fonctionnement à une partie de la nébuleuse évangélique[80]. Celle-ci bénéficie d'une reconnaissance qui lui était jusque-là refusée, en particulier du fait de son faible poids numérique, de sa mise en retrait volontaire et de l'absence de relais au niveau étatique.

Cependant, si certains pasteurs sont devenus des interlocuteurs privilégiés du chef de l'État, les relations ne sont pas coupées avec d'autres dignitaires religieux, en particulier les responsables de l'Église catholique. Les représentants de l'épiscopat sont reçus par M. Kérékou mais, pour des raisons différentes du régime Soglo, ils ne sont toujours pas en mesure de jouer le rôle auquel ils aspireraient au niveau de l'État. Il ne s'agit plus cette fois d'une hostilité autour de la réhabilitation des cultes *vodun*, mais de l'influence croissante de discours et d'acteurs pentecôtistes dans l'entourage présidentiel. On perçoit, à travers des articles publiés dans *La Croix* ou dans l'une des dernières déclarations de Mgr de Souza, avant son décès, début 1999, l'affirmation d'une profonde déception par rapport à l'évolution du régime. Durant ces années, l'influence du clergé catholique dans la vie publique semble décliner, malgré des prises de parole régulières et des interventions parfois actives. En mai 2002, lors de la discussion, à l'Assemblée nationale, du Code de la personne et des familles, la Conférence épiscopale du Bénin, appelant au « *respect du peuple, de sa foi et des ancêtres* », adresse ainsi aux parlementaires une série de « *propositions d'amendement* » touchant notamment aux règles du mariage et du divorce.

Dans l'univers musulman, M. Kérékou a gardé d'excellentes relations avec Nassirou Chakirou, l'ancien représentant de la communauté islamique à l'ANR, devenu ensuite Imam à Porto-Novo. Au début de la campagne électorale de 1996, il assiste à une prédication à la mosquée centrale de Porto-Novo, au cours de laquelle, l'officiant, Alpha Mamoudou affirme que « *le peuple béninois, en ces moments difficiles, ne doit pas se tromper de patriarche. Il doit reconnaître celui que Dieu lui a envoyé pour prêcher son amour* »[81]. En 2001, un responsable musulman, le directeur du cercle d'étude et de recherche islam et développement, Bachirou Soumanou, appelle clairement à voter pour le candidat sortant, remarquant que « *le*

[80] Si le gouvernement est souvent représenté, le président ne participe pas, en général, à ces cérémonies. Il déclinait en ces termes l'invitation du clergé catholique au culte d'intronisation du nouvel évêque de Natitingou en septembre 1997 : « *quand nous irons là-bas, il y aura l'Eckankar, le Christianisme céleste, les musulmans qui voudront aussi organiser les cérémonies de ce genre et ils diront : il faut que tu assistes et si je dis non, ils diront que j'ai fait mon choix parce que moi j'ai la Bible en main et c'est pourquoi je ne veux plus parler des autres* ». Texte de la rencontre entre M. Kérékou et l'épiscopat, publié dans *Le Télégramme*, n° 6, 8-23 septembre 1997, p. 3.

[81] Cité par Emmanuel Adjovi, *Une élection libre en Afrique. La présidentielle du Bénin (1996)*, op. cit., p. 149.

général, à travers tous ses actes fait référence à Dieu » et qu'avec lui « *on tiendra désormais compte des valeurs essentielles que partage la communauté musulmane* »[82].

Sans remettre complètement en cause les liens, personnels ou institutionnels, existants avec d'autres acteurs et groupes religieux, de nouvelles relations se nouent entre l'État et des secteurs évangéliques, désormais reconnus à l'égal des autres confessions. Ces liens vont aussi se matérialiser avec l'octroi d'aides particulières.

- Bénéficier de facilités et d'aides publiques

La réalisation en 2000 et 2001 du projet ARCEB, de recensement de tous les groupes chrétiens, certes imaginé et préparé dès 1995, avant le retour de M. Kérékou au pouvoir, a été cependant grandement facilitée par les circonstances. Le projet a officiellement « *été autorisé par le gouvernement en conseil des ministres* »[83]. D'autres initiatives évangélisatrices ont bénéficié, non seulement d'un contexte propice, mais d'aides concrètes. C'est le cas de l'arrivé du navire-hôpital *l'Anastasis*, de l'organisation Jeunesse en mission, dont le pasteur responsable au Bénin est M. Alokpo. Cet immense navire est resté ancré plusieurs mois dans le port de Cotonou, de décembre 1997 à avril 1998. C'est l'une des plus grosses opérations évangéliques lancées durant ces années. Grande entreprise missionnaire, JEM dispose de quatre navires-hôpitaux qui s'installent pour plusieurs mois dans différents ports à travers le monde, avec un double objectif : évangéliser et fournir une assistance médicale. Il a fallu de nombreuses années, après une première demande dès 1991, puis plusieurs autres par la suite, pour voir enfin à Cotonou le plus gros bateau de la flotte, *l'Anastasis*, avec ses trois salles d'opération et ses 380 passagers originaires essentiellement d'Amérique du Nord et d'Europe.

L'arrivée effective du bateau au Bénin, « *sur invitation du gouvernement béninois* » explique-t-on officiellement, a été rendu possible par le soutien actif des autorités. L'opération n'avait pas pu être négociée du temps de N. Soglo. Dès l'ancrage du navire dans le port, l'équipe dirigeante est reçue par le président Kérékou. Quelques jours après, une réception est organisée à bord avec la ministre de la santé qui présente l'événement comme « *un cadeau du chef de l'État aux Béninois* ». Comme on peut lire dans *L'Agneau*, « *aujourd'hui l'Anastasis est au Bénin et le Bénin a un président chrétien. Dieu avait tout*

[82] F. Gbêkan, « Élection présidentielle du 4 mars prochain : le directeur de la "Lumière de l'Islam" soutient Kérékou », *Le Matinal*, 28 février 2001.

[83] Dans la publication du document final, figurent plusieurs photos symbolisant cette entente : une poignée de mains entre M. Kérékou et le pasteur M. Alokpo, le promoteur de ce projet, reçu en « *audience officielle* » ; une « *photo de famille* » du chef de l'État avec le Conseil d'administration du projet, soit une dizaine de personnes. Projet ARCEB, *Lève-Toi & Va !!*, op. cit., p. 64.

planifié »[84]. L'ancrage du navire dans le port de Cotonou bénéficie en outre de conditions dérogatoires : aucune taxe n'est prélevée pour la location de l'emplacement pendant quatre mois, l'approvisionnement en eau est offert, etc…[85]

Cette opération évangélique a bénéficié de l'aide et du soutien matériel des autorités publiques, mais celles-ci ont uniquement mis en avant l'aspect médical du projet, n'insistant pas sur la dimension prosélyte de l'opération[86]. Plusieurs centaines de malades sélectionnés au préalable, lors de consultations rapides, ont effectivement subi gratuitement des interventions chirurgicales et ont été soignés par les médecins à bord du bateau. Dans le même temps, des séminaires et des campagnes d'évangélisation sont organisés en ville et les malades sont évangélisés durant leur séjour à bord du navire. Le service cultes et coutumes du ministère de l'Intérieur n'a cependant pas du tout été associé à cette initiative, l'affaire étant directement négociée au niveau présidentiel. Quelque mois auparavant, M. Kérékou et Loren Cunningham s'étaient rencontrés à Cotonou, à l'invitation du chef de l'État qui souhaitait savoir, d'après le fondateur de JEM, « *comment, selon l'enseignement biblique, diriger une nation avec droiture tout en étant agréable à Dieu* »[87].

Après un premier passage à Cotonou, peu retentissant, en 1990, puis une croisade plus réussie à Porto-Novo en 1995, Reinhard Bonnke et son équipe reviennent à Cotonou en janvier 1999. L'événement est cette fois organisé par 32 Églises, durant six jours, sur l'esplanade du Stade de l'Amitié. Selon les organisateurs, près de 640 000 personnes auraient assisté à cette croisade, tandis que 5 000 pasteurs et évangélistes participaient à des séances spéciales. Depuis la première prestation de R. Bonnke dans cette ville, beaucoup de choses ont changé, et en particulier l'attitude de M. Kérékou. Cette fois, c'est à son initiative personnelle que cette nouvelle manifestation est mise sur pied. En octobre 1998, il reçoit au Palais présidentiel le responsable de Christ for All Nations (qu'il avait déjà rencontré en privé, après sa conversion, en 1995) et lui demande d'organiser rapidement une nouvelle campagne d'évangélisation. Celle-ci se déroule du 26 au 31 janvier et attire une foule considérable. Durant tout le séjour du prédicateur allemand, le gouvernement a mis à sa disposition,

[84] *L'Agneau*, n° 12, décembre 1997-janvier 1998, p. 5
[85] Sans compter, l'emploi de dizaines de travailleurs béninois, sélectionnés par l'intermédiaire du CEPEB, qui ont gratuitement travaillé à l'entretien et au nettoyage du navire pendant le séjour de celui-ci à Cotonou…
[86] On retrouve cette approche dans le traitement médiatique. LC 2 présentait le mouvement comme « *une ONG internationale au service des malades du monde entier* » et ne faisait aucunement référence à l'aspect religieux de l'opération. Reportage, LC 2, 19 janvier 1998.
[87] Selon *Jeune-Afrique*, n° 1924, 18-24 novembre 1997, p. 23.

véhicules et gardes du corps. Avant de repartir en Europe, R. Bonnke est reçu, pour une séance de prières, cette fois, au domicile personnel de M. Kérékou.

De nouvelles relations se nouent entre le sommet de l'État et des secteurs évangéliques qui bénéficient à différents acteurs. Par des mécanismes de cooptation, des pasteurs ou des cadres chrétiens sont associés à l'exercice du pouvoir, dans l'entourage de M. Kérékou, voire à la direction de ministères. Une christianisation limitée du gouvernement et du Palais présidentiel se produit, qui voit cependant émerger de nouvelles figures, sans remettre en cause d'autres voies d'ascension politique. La communauté évangélique profite alors d'une reconnaissance inédite, et de nombreuses initiatives vont bénéficier d'un engagement et d'un soutien étatique appuyé. Mais, ces nouvelles relations vont-elles permettre aux acteurs évangéliques de peser effectivement sur l'action politique, sur les décisions gouvernementales ? Plus généralement, les proclamations bibliques du président Kérékou ont-elles des répercussions dans l'exercice même du pouvoir ?

Section 4 - Proclamations chrétiennes et action politique

La publicisation de la conversion du Chef de l'État, l'orientation biblique de ses discours, la transformation de manifestations officielles en croisades, l'utilisation politique de messages prophétiques, la présence dans l'entourage présidentiel d'« *hommes de Dieu* », la nomination de « *frères en Christ* » au gouvernement, le soutien public aux activités chrétiennes, voire l'initiative de manifestations pentecôtistes, sont autant d'éléments qui participent d'une christianisation de la vie politique béninoise, impulsée au sommet de l'État. Ce processus contribue à diffuser un nouveau vocabulaire politique, à modifier les mécanismes de légitimation, à faire émerger de nouvelles modalités d'accès à la sphère dirigeante et à recomposer les relations entre élites politiques et acteurs religieux.

Ce sont maintenant les conséquences de ces transformations au niveau de l'action publique et des politiques mises en œuvre depuis l'accession d'un converti au sommet de l'État, qui doivent être étudiées. Les proclamations évangéliques de M. Kérékou ne vont que marginalement influencer l'action gouvernementale, soumise à bien d'autres contraintes, en particulier en termes d'ajustement et de dépendance économique[88]. Il n'y a pas eu de réorientation fondamentaliste de la politique, mais il est possible de repérer l'action de

[88] Sur les contraintes économiques, voir Paulin Hountondji, dir., *Economie et société au Bénin. D'hier à demain*, op. cit.

certains acteurs religieux, par exemple à travers l'influence de réseaux pentecôtistes transnationaux, actifs en particulier dans la construction d'un projet politico-économico-religieux autour du pardon, de la réconciliation et du développement.

1) Une lutte symbolique interne inaboutie

C'est d'abord sur un plan symbolique que les proclamations évangéliques du chef de l'État ont certaines répercussions. Celles-ci restent cependant très limitées, en particulier parce que l'action présidentielle est contrainte par les décisions de deux institutions, la Cour constitutionnelle et l'Assemblée nationale. Elles parviennent marginalement aussi à se matérialiser dans l'espace urbain.

On se souvient qu'au cours de la cérémonie d'investiture, le 4 avril 1996 à Porto-Novo, alors qu'il prêtait serment, en lisant le texte officiel que la présidente de la Cour constitutionnelle, Elisabeth Pognon, venait de lui transmettre, M. Kérékou négligea la référence aux mânes des ancêtres. L'un de ses premiers actes publics en tant que président fut donc une lecture sélective de ce texte inséré dans la constitution. E. Pognon lui précisait alors, dans son discours, que « *le serment doit aussi être compris comme un contrat spirituel entre Dieu, les mânes des ancêtres et vous* ». Saisie par deux citoyens, la Cour constitutionnelle contraint le chef de l'État à reprendre, deux jours après, sa prestation de serment qui constitue « *une formule sacramentelle indivisible* »[89]. Il se plia à la décision et prononça cette fois le texte exact. L'oubli volontaire du passage lié à l'univers religieux « traditionnel », dans un tel contexte, avait force de symbole : il signifiait qu'aux yeux du nouveau président, seul un serment prononcé devant Dieu avait une valeur, et qu'il était nécessaire de l'affirmer publiquement. L'intervention de la cour constitutionnelle limitait cependant ce jeu sur les symboles.

La tentative de remise en cause du caractère légal de la Fête des religions traditionnelles va constituer un autre épisode dans cette lutte symbolique engagée contre la reconnaissance officielle des expressions cultuelles locales. Cette célébration organisée le 10 janvier est une innovation récente et son caractère légal n'a été reconnu qu'en 1996, deux mois avant l'élection présidentielle. Pour N. Soglo, il s'agissait alors de réparer une injustice et d'établir un principe d'égalité, puisque le christianisme et l'islam bénéficient respectivement de six et de trois journées dans le calendrier des fêtes officielles. Cette

[89] Décision DCC 96-017. Cité dans Stéphane Bolle, *Le nouveau régime constitutionnel du Bénin : Essai sur la construction d'une démocratie africaine par la constitution*, op. cit.

décision est aussi à resituer dans une politique active de réhabilitation des cultes *vodun* et s'insère dans une stratégie politique, visant à bénéficier du soutien électoral des membres de cette communauté. Une telle décision était normalement du ressort du seul pouvoir législatif[90], or l'Assemblée nationale ne s'est jamais exprimée sur ce dossier. Le projet de loi a été préparé par le ministère de l'Intérieur seulement à la fin novembre 1995 et transmis aux parlementaires le mois suivant, mais ceux-ci ne se sont pas prononcés sur le texte. La décision avait finalement été prise par un décret présidentiel signé la veille du 10 janvier 1996, déclarant, pour la première fois, cette journée fériée et chômée. Début 1997, prenant appui sur l'absence de texte législatif, le gouvernement « *ne peut à l'étape actuelle, considérer le 10 janvier comme une fête légale* »[91]. Des instructions sont certes données au Premier ministre pour favoriser une adoption rapide du projet de loi, mais aucun membre du gouvernement, ni aucun préfet n'assiste aux cérémonies qui se déroulent tout de même le 10 janvier 1997.

Le 11 août 1997, l'Assemblée nationale vote, par 52 voix pour, le projet de loi instituant une « *fête annuelle des religions traditionnelles… célébrée le 10 janvier de chaque année* »[92]. M. Kérékou saisit, sans succès, la cour constitutionnelle à ce sujet. Le 10 janvier 1998, des responsables administratifs, comme le préfet de l'Atlantique, et des députés sont présents à Ouidah, et aussi à Grand Popo où une célébration est également organisée mais, aucun ministre n'assiste à ces manifestations, tout comme en 1999. Pour l'édition de 2001, proximité de l'élection présidentielle oblige, des membres du gouvernement, dont Gaston Zossou, assistent à la manifestation organisée à Porto-Novo.

Contraint d'accepter, à contre cœur, l'officialisation, par le vote de l'Assemblée nationale, de cette journée du 10 janvier, et donc la mobilisation de l'appareil administratif dans l'organisation de ces manifestations, M. Kérékou peut juste se permettre de ne pas y participer et impulser des événements concurrents, comme la grande campagne d'évangélisation de R. Bonnke en janvier 1999.

L'espace urbain constitue un autre champ d'opposition symbolique. Le Pouvoir s'y montre et diffuse des messages à travers l'aménagement de la ville, l'attribution de noms à des places et des rues, la construction de bâtiments et de monuments, l'architecture la

[90] Le calendrier des fêtes légales est déterminé par la loi n° 90-019 du 27 juillet 1990.
[91] CR du conseil des ministres du 8 janvier 1997.
[92] Il y a eu quinze abstentions et un vote contre. Le texte ne fait pas spécifiquement référence au *vodun*, mais évoque les religions traditionnelles. Les débats ont été vifs, en particulier de la part de députés élus du Nord du pays, estimant que le *vodun* ne les concerne pas et que la date du 10 janvier ne représente rien pour eux. Certains ont demandé que la grande fête annuelle de la *Gaani* (à Nikki) soit également reconnue.

statuaire[93]: autant de lieux qui constituent « *des instances de production de sens politique* »[94]. Sous le régime révolutionnaire, une grande Place de l'Etoile rouge avait été aménagée en 1976 à Cotonou, autour d'un monument central s'élevant majestueusement au-dessus d'un espace construit effectivement en forme d'étoile. La statue de la Place Lénine fut déboulonnée au plus fort de la contestation en 1989, mais celle qui se trouve au centre de la Place de Bulgarie, autre symbole de l'orientation communiste de l'ancien régime, est restée intacte. Après la tentative d'invasion des mercenaires, en janvier 1977, le lieu où, suite à des combats, les militaires stoppèrent la progression des forces adverses, a été rapidement réaménagé, autour d'un monument bâti à la gloire des soldats béninois, et est devenu la Place des martyrs. Sous le régime Soglo, elle est rebaptisée, de manière plus neutre, Place du souvenir. De nouvelles sculptures sont aussi implantées en ville, également moins chargées politiquement (une statue souhaitant la bienvenue, une vendeuse se rendant marché...). Au niveau du carrefour dit « *Toyota Akossombo* », parce qu'une succursale du fabricant automobile y est implantée, est installée une statue de *Sakpata*, le dieu de la variole dans le panthéon *vodun*. Certaines critiques se sont fait entendre contre cette sculpture, en partie composée de cauris, rapprochant cet aménagement de la politique initiée par N. Soglo en direction du *vodun*. Après le retour au pouvoir de M. Kérékou, la statue est rapidement enlevée. Ce n'est pas le caractère esthétique de l'œuvre qui était ici en jeu, mais bien ce qu'elle représentait, au cœur de la grande métropole béninoise. En août 1997, est inaugurée, en face du port, la statue de la Dame de la paix, représentant une femme d'un blanc immaculée, les bras tendus, lâchant une colombe.

Mis à part ces éléments symboliques, l'influence des discours pentecôtistes est difficilement perceptible dans l'action gouvernementale. Lorsque je demandais à des pasteurs ce que l'accession d'un chrétien à la présidence de la République pouvait selon eux modifier, c'est la question de la lutte contre la corruption qui revenait le plus souvent. Seul un chrétien, estimaient-ils, pouvait être capable de moraliser effectivement la vie publique. « *Si c'est vraiment un chrétien très engagé, qui craint Dieu, alors ça peut aider à résoudre les problèmes de corruption, de détournement, avec une manière chrétienne de gérer l'État* »

[93] Pierre Ansart rappelle que « *les sentiments politiques ne s'expriment pas que dans les mots ou les systèmes discursifs* », mais qu'il existe « *d'autres langages, d'autres supports où ils se projettent* » : l'architecture, la statuaire, les places, les bâtiments, etc… P. Ansart, *La gestion des passions politiques*, op. cit., p. 80.

[94] Selon une expression de Denis-Constant Martin qui considère les monuments, le traitement de l'espace, tout comme les vêtements, la musique ou le sport, comme des « *expressions non verbales* » qui constituent aussi « *des points d'observation du politique* ». D.-C. Martin, *La découverte des cultures politiques. Esquisse d'une approche comparative à partir des expériences africaines*, Paris, CERI, 1992, p. 21.

estimait l'un d'entre eux. Comme son prédécesseur, M. Kérékou multiplia dans ce domaine les initiatives : création de structures spécifiques, comme la Cellule de moralisation de la vie publique, installée depuis décembre 1996 dans l'enceinte du palais de la Présidence de la République ; organisation de grands séminaires, comme le FONAC, le Forum national de lutte contre la corruption en 1997 ; création d'une Commission nationale chargée du recensement des dossiers de détournement dans la fonction publique présidée par le converti A. Ahanhanzo Glélé[95], élaboration d'un Code d'éthique et de moralisation des marchés publics en juillet 1999, etc… Dans le même temps, les scandales se multiplièrent, impliquant des hommes d'affaires, souvent très proches de M. Kérékou[96]. Les pratiques de prédation comme les logiques de marchandage et de débauchage continuent à animer la vie politique béninoise. Même renforcés par des proclamations bibliques[97], les discours et les initiatives de M. Kérékou concernant la moralisation de la vie publique, ne permettent pas une remise en cause, ni même une quelconque atténuation, de ces mécanismes.

De fait, les pasteurs rencontrés un an et demie ou deux ans après l'arrivée de M. Kérékou au pouvoir, affichaient une prudence sur l'effectivité des évolutions en cours. Certains sentaient « *quelques signes de changement* », « *de petits changements* ». B. Sowatché, le secrétaire général de l'EPB, appréciait la volonté d'enlever la journée des cultes traditionnels. Malgré l'échec de la tentative, « *ça a amoindri le poids de ce qu'ils faisaient, sinon le vodun va prendre le premier rang* ». Mais, globalement, ce sont plutôt les difficultés de la tâche qui étaient soulignées. Pour M. Alokpo, le problème c'est l'absence de

[95] Cette commission évalua à 70 milliards de CFA (107 millions €) les sommes détournées entre avril 1996 et avril 1999, dans le cadre de 167 dossiers de malversations, concernant surtout les ministères du Développement rural et du Commerce, de l'Artisanat et du Tourisme.

[96] Il faut signaler l'importance d'hommes d'affaires, parfois richissimes, dans l'entourage de M. Kérékou. C'est le cas, par exemple, de Séfou Fagbohoun, qui a construit sa fortune à partir de différentes activités commerciales, en particulier avec le Nigeria. En 1997, il crée un parti politique, le MADEP (Mouvement africain pour la démocratie et le progrès) qui obtient six députés en 1999 et, comme membre de la majorité présidentielle, est représenté au gouvernement. Une procédure judiciaire fut enclenchée contre lui, après son rachat de la SONACOP (société nationale de commercialisation des produits pétroliers), opération qu'il aurait réalisée, grâce à une manipulation financière, avec l'argent même de la SONACOP. Lors du vote en octobre 2000 de la loi devant régir les élections présidentielles de 2001, l'homme d'affaires est mis en cause dans une tentative de débauchage de deux députés de la RB, à qui il était proposé soit de démissionner de leur groupe parlementaire, soit de s'absenter le jour du vote en donnant procuration à des députés de la majorité présidentielle. Les deux députés auraient reçu chacun 10 millions de francs CFA et la promesse d'une rente mensuelle de 500 000 francs CFA jusqu'à la fin de la législature en mars 2003. Après avoir accepté ces conditions, ils ont dénoncé publiquement l'opération, les 10 millions de CFA en main. *Dépêche ABP*, 2 novembre 2000 ; *La Lettre du continent*, n° 364, 16 novembre 2000.

[97] Jean-Pierre Olivier de Sardan, par exemple, estimait que « *le développement de mouvements de type "puritain" entendant réformer les mœurs publiques (qui peuvent prendre, dans l'islam comme dans les christianismes, une coloration fondamentaliste ou intégriste) apparaît comme un des seuls moyens, en l'absence d'une auto-réformation improbable des élites politiques, de prétendre inverser le cours des choses* ». Jean-Pierre Olivier de Sardan, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique africaine*, n° 63, octobre 1996, p. 114.

représentants chrétiens à l'Assemblée nationale et, à l'époque, de ministres évangéliques au gouvernement. E. Bio Yari estimait qu'il est difficile de concilier le respect de Dieu et celui de la constitution, comme les épisodes du serment présidentiel ou de l'institutionnalisation de la fête du 10 janvier l'ont montré. Pour un autre pasteur, évoquant M. Kérékou, « *on a l'impression qu'il est en train de vivre ça seul. Il faut des personnes, des chrétiens qui vont le conseiller, dire voilà comment il faut faire* ».

Plus qu'au niveau des politiques publiques, des décisions gouvernementales, des lois votées, des modalités du jeu politique, finalement peu affectées par les proclamations évangéliques du chef de l'État, l'influence pentecôtiste va se faire sentir dans le cadre de mobilisations externes, grâce à l'influence d'acteurs précis et à la mobilisation de réseaux chrétiens transnationaux. Ces dynamiques sont intéressantes car elles témoignent aussi de l'imbrication d'intérêts religieux, politiques et économiques. Le partage d'une même appartenance chrétienne est mobilisé afin de rechercher des soutiens financiers à l'étranger et va permettre de développer une réflexion autour d'un projet axé sur le pardon et la réconciliation, visant à faire du Bénin « *un modèle de développement* » et une « *nation chrétienne* ».

2) Réseaux pentecôtistes transnationaux et mobilisation de ressources

Un an après l'élection de M. Kérékou, un premier événement témoigne de la mobilisation de réseaux pentecôtistes transnationaux. En juillet 1997, le chef de l'État se rend en Afrique du Sud pour participer à une importante réunion regroupant des hommes d'affaires chrétiens, la Global Consultation of World Evangelization (GCOWE 97), organisée par le programme AD 2000 and Beyond[98]. A la croisée du religieux et de l'économique, les promoteurs de cette manifestation ont décidé de consacrer une partie de leurs travaux à l'avenir du Bénin, ce petit pays désormais dirigé par un président converti, autour du thème : « *mobilisation pour l'assistance au Bénin* ». L'opération a été organisée, de manière très discrète par Romain Zannou et la - récente - antenne béninoise de la chambre de commerce

[98] Le mouvement AD 2000 and Beyond est né à l'issue du congrès de Lausanne sur l'évangélisation du monde, organisé à l'instigation de la mission de B. Graham en 1982. Son objectif est de coordonner les initiatives des Églises, des dénominations, des missions travaillant dans les zones « *non atteintes* », autour du projet « *a Church for Every People and the Gospel for Every Person, by the year 2000* ». Basé à Colorado Springs, il regroupe des mouvements comme Youth with a mission, DAWN, Campus Crusade… La Global Consultation of World Evangelization s'est déroulée en Corée en 1995, en Afrique du Sud en 1997 et en Israël en 2000. Sur AD 2000 and Beyond, voir Paul Gifford, *African Christianity. Its Public Role*, op. cit., p. 42.

chrétienne internationale (ICCC). C'est d'ailleurs sur invitation de cette structure transnationale et de deux groupes privés sud-africains (Anglo-American et Gotvil) que le président béninois effectue ce déplacement. Dans la délégation qui accompagne le chef de l'État, figurent deux membres du gouvernement, A. Tévoédjré, le ministre du Plan et de l'Emploi et E. Golou, celui des Mines, ainsi qu'un haut fonctionnaire béninois de la BOAD (Banque ouest-africaine de développement), Joseph Sourou Attin, coreligionnaire de M. Kérékou, qui deviendra, un an après, ministre.

L'objectif de cette rencontre est, à partir de solidarités religieuses, et autour du projet de faire du Bénin « *une nation chrétienne* », de parvenir à intéresser des hommes d'affaires et à les amener à investir effectivement dans le pays. Pour sensibiliser les participants à la rencontre, une brochure leur est même distribuée. Intitulée, dans un registre prophétique, « *Benin, a chosen nation* », elle présente les caractéristiques politiques, économiques, culturelles du pays mais aussi, de manière plus concrète, les conditions dans lesquelles il est possible d'y investir ou d'y travailler. Le 1er juillet, après une introduction du président fondateur suédois de la ICCC, Gunnar Olson, le président Kérékou s'adresse, dans l'enceinte de la Dutch Reformed Church à Morelena Park, à Pretoria, aux 500 hommes d'affaires présents. Dans son discours, après une présentation générale de son pays, il met en avant « *ses atouts et ses potentialités économiques* », tout en insistant sur les difficultés et les besoins, qui nécessitent la mise en œuvre de nouveaux projets. Il invite ses interlocuteurs à faire du Bénin « *un espace qui pourrait servir de laboratoire de développement* » et évoque à plusieurs reprises « *nos valeurs spirituelles communes* »[99]. Des rencontres sont organisées entre la délégation béninoise et des chefs d'entreprises, des collaborations futures sont ébauchées, des missions d'évaluations sur le terrain sont programmées[100].

En attendant qu'effectivement « *des hommes d'affaires chrétiens de la planète se mobilisent pour le développement du Bénin* »[101], la réunion de Pretoria est d'abord révélatrice de nouvelles logiques. Le séjour sud-africain du Président a été organisé par des réseaux religieux, en dehors du cadre diplomatique traditionnel. Ce n'est pas le ministère des Affaires étrangères qui s'est chargé de cette opération, mais des acteurs individuels, occupant des positions non officielles dans l'entourage de M. Kérékou. La recherche de soutiens financiers s'ouvre ensuite à de nouveaux acteurs transnationaux, qui ne sont ni les organisations

[99] Cité dans *La Nation*, n° 1767, 3 juillet 1997, p. 3.
[100] En particulier avec la multinationale Anglo-Américan dans le domaine des infrastructures routières, de la construction de logements et dans le secteur minier, avec la société Gotvil Timber Africa, basée à Johannesburg, dans l'exploitation forestière.
[101] Pour reprendre le titre d'un article du quotidien public *La Nation*. A. Ahounou, « Des hommes d'affaires chrétiens de la planète se mobilisent pour le développement du Bénin », *La Nation*, n° 1767, 3 juillet 1997, p. 3.

financières internationales, ni les structures interétatiques régionales. Des investissements privés sont recherchés auprès de groupes dirigés par des chrétiens. L'appartenance à une même communauté religieuse devrait ainsi permettre de mobiliser des ressources nouvelles, d'intéresser des entrepreneurs étrangers et de développer des projets au Bénin. Au-delà des nouvelles opportunités qui peuvent se créer, cette imbrication des intérêts religieux et économiques, renvoie aux représentations véhiculées par de nombreux mouvements évangéliques, pour qui la réussite financière et sociale est vue comme un signe de bénédiction divine. Enfin, cette initiative est également politique car, il s'agit, avec ces aides et ces projets, tout en s'inscrivant dans le cadre du programme du gouvernement, de faire du Bénin un modèle, un « *laboratoire de développement* » et de participer à l'établissement d'une « *nation chrétienne* ».

Ces éléments, en particulier le poids des réseaux transnationaux chrétiens et le mélange des registres religieux, économiques et politiques, vont contribuer à l'émergence d'un nouveau projet, à forte connotation évangélique, autour de la thématique du pardon et de la réconciliation.

3) Pardon, réconciliation et développement : l'élaboration d'un nouveau projet politique

La mise en avant d'une thématique à partir de la mémoire de la traite transatlantique et de l'esclavage surgit dans le discours présidentiel à partir de 1998[102]. Elle est essentiellement axée autour du pardon - à accorder aux nations esclavagistes mais aussi à certaines populations du continent ayant eu une responsabilité -, des réparations nécessaires de la part des puissances européennes et de la réconciliation entre les Africains et les noirs Américains. Jusque là, M. Kérékou n'avait jamais manifesté un quelconque intérêt pour ces questions : ni lorsqu'il était à la tête du régime révolutionnaire, ni même durant la campagne électorale de 1996. C'est plutôt N. Soglo qui s'était montré concerné par ce sujet, comme en témoigne l'organisation du festival Ouidah 92, axé autour des retrouvailles Afrique-Amérique[103]. A

[102] Sur l'ambiguïté des débats et des initiatives locales autour de la mémoire de l'esclavage, voir Nassirou Bako-Arifari, « La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », *Journal des Africanistes*, 70 (1-2), 2000, pp. 221-231. « *La mémoire de l'esclavage transatlantique, malgré sa grande ritualisation dans l'arène politique nationale reste cependant une mémoire éclatée, plurielle, parcellaire et sélective. Elle est vécue* a posteriori *à partir des positions actuelles, des convictions religieuses et des ambitions contemporaines des différents acteurs impliqués* » écrit l'auteur, qui évoque, à propos des différentes initiatives menées dans les années 1990, « *une stratégie d'utilisation d'une mémoire donnée à des fins essentiellement politiques, de promotion touristique et de recherche de rente extérieure* », p. 229.

[103] Cependant la participation du Bénin au projet concurrent de l'UNESCO, « La route de l'esclave », avait été réduite.

Ouidah, des aménagements avaient été réalisés pour en faire un lieu de mémoire autour de la déportation des esclaves (construction de monuments comme le Mémorial de Zoungbodji ou la Porte du non-retour). Cette manifestation était cependant conçue essentiellement autour des cultes et de la culture *vodun*, ce qui généra alors de nombreuses critiques[104]. Les liens entre le Bénin et le continent américain étaient soulignés essentiellement à travers ces influences religieuses, le *vodun*, amené par les esclaves, ayant donné naissance à différents cultes.

Le référentiel religieux change complètement dans l'approche de M. Kérékou : c'est autour de la notion chrétienne du pardon et de la réconciliation que s'élabore cette nouvelle représentation des liens entre les deux continents[105]. Les interlocuteurs américains ne sont plus des chefs de cultes venant du Brésil ou d'Haïti, mais des pasteurs et des chrétiens des États-Unis. C'est en effet essentiellement sous l'influence de secteurs évangéliques nord-américains que se construit un nouveau projet politique, qui mélange dimensions religieuses (autour de thématiques chrétiennes), culturelles (à travers un projet de festival), économiques (le Bénin espérant mobiliser des ressources et obtenir des retombées commerciales) et touristiques (avec l'organisation de séjours pour des Afro-Américains souhaitant voir « *leur terre d'origine* » et renouer avec « *leur passé* »). L'événement fondateur de ce projet est l'organisation à Cotonou en décembre 1999 d'une Conférence des leaders pour la réconciliation et le développement. Des projets sont ensuite initiés, dans le cadre d'une Association béninoise pour la réconciliation et le développement, présidée par un chrétien, Simon Pierre Adovélandé, l'un des anciens animateurs du CEPEB.

L'ensemble du projet est imprégné d'une vision religieuse en termes de repentance et de rédemption. Le Bénin, à l'instar des nations européennes, doit s'excuser pour le rôle que certains Africains jouèrent dans le commerce des esclaves et demander pardon aux descendants de ceux-ci. Ainsi, symboliquement, le pays ne sera plus seulement vu comme l'un des centres historiques du commerce des esclaves, mais perçu comme un lieu de réconciliation possible entre tous les descendants d'Africains, vivant sur le continent ou dans la diaspora. Plus généralement, de nouvelles relations devront se nouer entre les populations africaines et les Afro-Américains, permettant de générer des projets de développement pour le continent.

---

[104] Voir chapitre 2, section 2.

[105] D'autres réflexions sur la réconciliation se développent au Bénin, en particulier dans des milieux intellectuels, autour du sociologue Honorat Aguessy et de son Institut pour un développement endogène, basé à Ouidah. Une première cérémonie du repentir, afin de « *demander pardon aux esclaves* » est organisée dans cette ville le 18 janvier 1998, avec la participation de missionnaires rastafariens, la Famille Jah, venue des Antilles sur « *la terre* » de leurs ancêtres.

L'influence de groupes afro-américains chrétiens, très actifs sur la question des réparations dues par les anciennes nations esclavagistes à l'endroit des descendants des victimes est patente ici. En visite aux États-Unis en février 1999, M. Kérékou participe à un *National Prayer Breakfast* à Washington, au cours duquel il présente à des responsables d'Églises afro-américaines les excuses de ses compatriotes pour la complicité de leurs ancêtres dans la traite.

Une conférence, réunissant des descendants des acteurs impliqués dans la tragédie, est organisée dans cette même optique en décembre 1999 en terre béninoise. Il s'agit, de manière solennelle, pour les uns, de présenter leurs excuses au nom des populations qui ont collaboré avec les puissances européennes esclavagistes et, pour les autres, d'accorder leur pardon aux descendants de ceux qui ont capturé leurs ancêtres. Des Africains, des Européens, des Américains, tous vont demander pardon pour la contribution de leurs ancêtres au système de la traite, en tant que vendeurs d'esclaves, négriers ou acheteurs d'esclaves[106]. Le tout, dans un esprit de rédemption, insistant fortement sur la responsabilité des Africains[107] et devant déboucher sur une politique active de réconciliation entre les noirs d'Afrique et ceux de la diaspora : l'organisation de manifestations culturelles et économiques, permettant alors « *de frayer les chemins de la renaissance* ».

Cet événement témoigne de la mobilisation efficace d'acteurs évangéliques. Sur le plan local, bien que le Comité national de mise en œuvre du projet soit placé sous la responsabilité du ministre d'État chargé de la coordination de l'action gouvernementale, B. Amoussou, c'est Luc Gnacadja, l'un des chrétiens du gouvernement, qui en est le responsable effectif. Parmi les 300 participants africains[108], américains et européens[109], à la réunion de Cotonou, figurent des pasteurs américains, dont l'un, David Perrin, a joué un rôle central dans l'organisation de la manifestation, ainsi que deux élus blancs américains : le sénateur républicain de l'Oklahoma James Inhofe et le *congressman* démocrate de l'Ohio Tony Hall. Le premier, qui se définit comme un fidèle du Christ avant d'être un sénateur, avait précédemment rencontré M. Kérékou et déjà participé à une manifestation chrétienne organisée en avril 1998 lors du séjour du bateau *l'Anastasis* de Jeunesse en Mission à Cotonou. T. Hall est, lui, l'auteur d'une résolution (non adoptée) introduite au Congrès en

[106] « *Il nous faut reconnaître notre responsabilité devant l'histoire, afin de guérir du passé pour bâtir l'avenir* » est-il précisé dans la présentation officielle du projet Réconciliation et développement.

[107] « *Nous nous offrirons comme des instruments entre les mains de Dieu pour l'accomplissement de son dessein de rédemption aussi bien du peuple noir que de l'Afrique* ». Ibid.

[108] Dont le président ghanéen Jerry Rawlings et le président de l'Assemblée nationale du Togo, Agbéyomé Kodjo.

[109] En particulier Michael Fenton-Jones, un homme d'affaires britannique, et Georgina Dufoix, ancienne ministre française de la Santé.

1997 présentant des excuses aux Africains-Américains dont les ancêtres ont souffert de l'esclavage aux États-Unis jusqu'en 1865. Au cours de la cérémonie d'ouverture de la conférence, il justifie la nécessité de demander pardon et de prêcher la réconciliation, pour des raisons personnelles, historiques et bibliques car, « *tout au long de son ministère, Jésus de Nazareth a mis l'accent sur le besoin de réconciliation, de pardon et d'amour* »[110]. M. Kérékou insiste aussi, au cours de cette même cérémonie, sur la dimension religieuse de la manifestation : « *nous ne sommes ni à une conférence politique, ni économique. Nous sommes à une conférence spirituelle placée sous la protection de Dieu* ». Les travaux s'organisent en atelier sur « *le pardon* », « *les principes de la réconciliation* » ou « *les bénéfices de la réconciliation* », qui sont, précise le rapport général, « *d'ordre spirituel, moral, culturel, économique et politique* ». Un *Acte de réconciliation* est rédigé et différentes résolutions adoptées, comme la construction d'une porte du retour et d'une pyramide de la paix, le projet d'octroi de la citoyenneté béninoise aux Afro-Américains qui le souhaiteraient, la création d'un parlement africain ouvert à des représentants de la diaspora.

Initiée et organisée par des acteurs chrétiens, pasteurs et hommes politiques, essentiellement américains, recourant à un discours évangélique, autour des notions de repentance, de pardon, de rédemption et de réconciliation, cette conférence « *des leaders* » se veut une première étape dans un processus engagé à long terme. D'autres initiatives sont initialement prévues dans ce projet Réconciliation et développement, pour l'an 2000, comme un « *voyage du retour* » au Bénin, devant conduire, par bateau, 600 Afro-Américains à « *refaire* » en sens inverse la traversée de l'Atlantique, ou encore un festival de Gospel. Une foire internationale afro-américaine de Cotonou était également envisagée en 2001, afin d'accroître les échanges commerciaux et de créer de nouvelles opportunités économiques, confirmant l'orientation à la fois religieuse, culturelle et économique du projet.

Après une visite d'opérateurs économiques afro-américains en juin 2000, l'initiative d'un « *voyage du retour* » est relancée. Prévu pour 2001, il concerne maintenant 6 000 personnes. Un projet d'aménagement urbain de grande ampleur de la plage ouest de Cotonou est aussi mis en œuvre, inscrit au programme d'urgence du gouvernement pour l'an 2000, autour de la réalisation d'un parc urbain, comprenant de nombreuses activités de loisirs et de tourisme : « *le parc de la réconciliation* ». Parmi les nombreux aménagements prévus, la construction d'un Axe de la Réconciliation et d'une Porte du retour[111].

---

[110] Intervention de Tony Hall lors de l'ouverture des travaux de la conférence, 2 décembre 1999.

[111] Monument qui ferait, symboliquement, le pendant à la Porte du non-retour, construite sur la plage de Ouidah, sur le lieu d'embarquement des esclaves pour les Amériques, à l'occasion du festival *Ouidah 92*.

Pour coordonner ces initiatives, une Agence béninoise pour la réconciliation et le développement (ABRD) est créée. Elle est dirigée par un chrétien évangélique Simon Pierre Adovelandé, qui était en 2001 membre de la cellule de réflexion technique de l'équipe de campagne de M. Kérékou. C'est dans ce cadre que le festival international de musique, « *Gospel et Racines* », est finalement programmé en octobre 2002, avec le soutien des gouvernements béninois et américain[112].

Cette réflexion sur le pardon et la réconciliation, qui se développe dans un cadre religieux, débouche difficilement sur des initiatives concrètes. A l'exception du président Kérékou et des quelques ministres impliqués, le reste du gouvernement ainsi que l'Assemblée nationale ne sont que marginalement associés à ce projet politique. Quelques voix critiques se font entendre, comme celle du journaliste Paul Martial Tévoédjrè qui s'interroge sur la pertinence du projet de voyage des 6 000 Américains, sur ses aspects financiers et surtout sur les conséquences de cette « *agression* », cette « *intervention extérieure* » des « *sectes noires américaines* », qui consisterait à « *asseoir politiquement les prémices d'une aventure nouvelle pour plus de 20 millions d'afro-américains* »[113]. Il évoque une perspective de « *recolonisation des terres* » et un « *risque de déstabilisation politique* », à l'exemple du Libéria, et estime que « *l'intervention des sectes au plus haut niveau de l'État compromet de nos jours l'existence du système démocratique établi, et œuvre pour qu'éclose à travers le projet un mode de gouvernement rivé sur des préceptes religieux* »[114].

Ces initiatives permettent l'activation de réseaux transnationaux et la diffusion d'une idéologie, portée par des courants évangéliques nord-américains, autour de la reconnaissance des crimes esclavagistes, axée sur les thématiques religieuses du pardon et de la rédemption, vues comme des facteurs de réconciliation. Elles visent aussi à mobiliser des ressources afin de générer des investissements au Bénin, à travers la mise en œuvre de projets touristiques, commerciaux ou industriels. Enfin, elles ambitionnent de faire du Bénin, une « *nation chrétienne* ».

Plus qu'au niveau de mesures symboliques qui n'aboutissent pas toujours, c'est à travers ces initiatives qui amènent le Président à participer à une rencontre chrétienne d'hommes d'affaires en Afrique du Sud ou à développer un ambitieux projet Réconciliation et développement, que les proclamations évangéliques trouvent leur traduction, grâce à

[112] *L'Autre-Afrique*, n° 25, 31 juillet-3 septembre 2002, p. 75.
[113] Paul-Martial Tévoèdjrè, *Plus de 6.000 noirs américains au Bénin. Pour quoi faire ?*, Porto-Novo, s. e., février 2001, 67 p.
[114] Ibid., p. 17.

l'influence et à la mobilisation d'acteurs précis. Dans ces nouvelles alliances qui se nouent entre acteurs politiques, secteurs évangéliques nationaux et réseaux chrétiens transnationaux, les considérations démocratiques semblent exclues.

L'intrusion, à l'initiative de M. Kérékou, de référentiels évangéliques dans la vie politique béninoise se traduit par la diffusion, au sommet de l'État, d'une symbolique autour de la conversion, de la croisade, de la prophétie et de la rédemption, qui participe d'un processus de légitimation du président de la République.

L'accession de nouveaux acteurs, issus des milieux pentecôtistes, dans l'entourage présidentiel ou au sein du gouvernement, le soutien public croissant accordé à des initiatives évangéliques, ainsi que l'élaboration de projets ayant des dimensions à la fois religieuses, politiques, et économiques, sont autant de signes de l'influence d'acteurs et de réseaux évangéliques, parfois transnationaux, sur l'action présidentielles. Ces éléments montrent que les proclamations de foi du chef de l'État peuvent avoir des traductions politiques. Cependant, si de tels effets sont observables, tant en ce qui concerne la symbolique que l'action politique, l'influence reste, sur ce dernier point, limitée et ne débouche pas sur une gouvernance fondamentaliste. Finalement, ces relations qui se nouent entre le sommet de l'État et des secteurs évangéliques permettent à M. Kérékou de bénéficier de soutiens solides, contribuent à renforcer l'œuvre évangélisatrice des Églises, tout en offrant l'opportunité à certains acteurs de retirer des bénéfices personnels, en jouant sur leur affiliation religieuse et leur proximité avec le pouvoir.

Cependant, si la conversion de M. Kérékou va de pair avec la reprise d'un discours démocratique, l'utilisation d'un langage religieux insistant sur le combat contre les forces sataniques et la violence symbolique manifestée publiquement à l'égard des pratiques traditionnelles, ne s'inscrivent pas dans la perspective d'un élargissement de l'espace public, mais correspondent bien plus à une logique évangélisatrice.

Chapitre 9

Convertis et citoyens : pentecôtisme et espace public

A partir du milieu des années 1990, se met en place une nouvelle configuration politique. Une partie des responsables évangéliques et pentecôtistes perçoivent désormais le pouvoir comme un espace à conquérir, souhaitant y placer le maximum de cadres chrétiens et convertir les dirigeants de la nation. Des stratégies sont élaborées et des acteurs parviennent à jouer un rôle majeur dans ce processus. L'accession, en mars 1996, de M. Kérékou à la présidence de la République, outre une modification des répertoires de légitimation et une christianisation de la symbolique politique, accélère ce rapprochement entre un secteur de la nébuleuse évangélique et une partie des élites. L'ascension politique de chrétiens « *born again* » entraîne une certaine influence sur l'action politique. Du point de vue des pasteurs comme des acteurs politiques engagés dans cette dynamique, ce n'est pas tant par rapport au processus de consolidation démocratique que se justifie cette collaboration, que dans une stratégie, en partie opportuniste, d'évangélisation, pouvant déboucher sur la structuration de réseaux clientélaires.

De ce face à face entre acteurs au pouvoir et leaders religieux, les fidèles semblent quelque peu évacués. L'objectif de ce chapitre est de les réintroduire dans l'analyse, en même temps que la réflexion sur la question démocratique, en s'intéressant, avec la prise en compte de l'expérience religieuse individuelle, à l'influence de l'appartenance à un mouvement pentecôtiste sur les représentations et les comportements politiques des croyants. Dans une étude sur le Zimbabwe, David Maxwell remarque que l'expansion pentecôtiste peut favoriser l'adoption par les convertis d'un code éthique individuel et participer, en disciplinant les corps, la parole et la sexualité, d'un processus de « *civilisation des mœurs* », pour reprendre la

formule de Norbert Elias[1056]. Il explique ainsi que : « *as agencies of "cultural socialisation", pentecostal gatherings contribute to the development of more rational habits of thought and respect for free debate by involving converts in rationally organised institutions of the church. In consequence, it can be argued that pentecostalism, which seeks to embrace society, contributes to the rise of a "public sphere" where state authority is monitored by the people* »[1057]. En poursuivant cette réflexion, on peut ainsi se demander si, même selon des voies peu orthodoxes, ces expériences chrétiennes ne peuvent pas constituer pour les adeptes des vecteurs d'apprentissage démocratique et participer à l'émergence de figures de fidèles-citoyens.

Pour commencer, il convient de se départir d'un certain nombre d'idées reçues qui, trop souvent, pénalisent la réflexion. Par exemple, l'affirmation selon laquelle les fidèles intégreraient de manière passive les discours de leurs pasteurs, et suivraient, de façon disciplinée, les - éventuels - conseils ou consignes de vote. Dès lors, il suffirait de s'intéresser uniquement aux discours et aux représentations véhiculées par les responsables religieux pour saisir ce que les chrétiens béninois pensent de la politique. On a essayé de montrer dans la deuxième partie de ce travail qu'il n'en était rien et que les fidèles restaient des acteurs opérant des tris et effectuant des sélections, y compris au sein de leur communauté religieuse, pouvant déboucher sur des positionnements différenciés. En effet, comme le rappelle Jean-François Bayart, « *toute croyance religieuse, toute représentation culturelle, tout discours idéologique, tout texte littéraire, tout symbole est susceptible d'être interprété de manière différente ou contradictoire par les individus ou par les groupes qui s'y réfèrent* »[1058]. On comprend alors la nécessité de construire l'analyse à partir d'entretiens individuels. De même, un présupposé tenace voudrait que l'appartenance évangélique ou pentecôtiste soit peu propice à l'engagement, en particulier démocratique, et constitue un frein à la participation politique, ou alors, favorise des attitudes de passivité, de soumission et de conservatisme, peu favorables à l'émergence de citoyens actifs. Des études sur le Brésil ont apporté des restrictions importantes à cette lecture[1059]. Il n'y a pas d'effets politiques prédéterminés par

---

[1056] Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Paris, Calmann Lévy, 1973.
[1057] David Maxwell, « The Church and Democratisation in Africa : The Case of Zimbabwe », in Paul Gifford, ed., *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, op. cit., p. 121.
[1058] Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, op. cit., p. 103.
[1059] Citant une étude quantitative menée en 1996 dans la région de Rio par l'Institut des études de la religion (ISER), Véronique Boyer constate que les auteurs « *remarquent que si 74 % des évangéliques ne s'identifient à aucun parti politique, leur participation sociale reflète généralement la moyenne nationale (ainsi, 10 % sont affiliés à un syndicat), et peut même lui être supérieure dans le cas des associations de quartier (7% des évangéliques mènent des actions au niveau local contre 4 % pour la population du grand Rio)* ». Véronique Boyer, « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien », art. cit., p. 33.

l'appartenance évangélique[1060], tant les trajectoires individuelles apparaissent diversifiées et tant les fidèles peuvent se livrer à un usage ambivalent du pentecôtisme. On ne peut alors pas d'emblée affirmer comme le fait John Igué, à propos du Bénin, que « *le fondamentalisme chrétien de toute obédience* » nuit *a priori* à « *l'évolution correcte de la société autour de valeurs républicaines garantes de l'unité et de la cohésion nationale* »[1061]. Enfin, dans le contexte béninois, il faut, provisoirement, repousser une dernière idée, selon laquelle l'appartenance régionale serait un facteur tellement déterminant dans l'explication du comportement électoral, que les croyances religieuses, en particulier, n'influeraient pas sur les opinions politiques[1062]. Il importe aussi, à l'inverse, de ne pas faire correspondre mécaniquement des clivages religieux et politiques[1063], ou de voir derrière toutes les identités religieuses des dangers, alors qu'elles « *ne se politisent que lorsque l'État les politise, en les niant ou en les réprimant* »[1064], ou encore en les instrumentalisant.

Puisqu'il s'agit de s'intéresser aux représentations et aux comportements politiques des fidèles, je m'appuierai essentiellement sur les entretiens réalisés avec des membres des trois mouvements pentecôtistes suivis à Cotonou : l'EPB, la MIERS et l'ESDC, afin d'appréhender l'impact de la conversion et de la pratique religieuse sur les imaginaires et les

---

[1060] Au Brésil, se créé, par exemple, en 1991, un mouvement (minoritaire) évangélique progressiste. Ses membres adhèrent au Parti des travailleurs et soutiennent la candidature de son leader Lula à l'élection présidentielle de 1994. Voir Véronique Boyer, « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien », art. cit., p. 38. André Corten indique d'ailleurs que si les pentecôtistes ont moins voté pour le candidat du Parti des travailleurs, la différence n'est pas grande. Il signale des études portant sur différents pays d'Amérique latine qui « *montrent que les pentecôtistes ne se situent pas plus à droite que la moyenne de la population* ». André Corten, « Pentecôtisme et politique en Amérique latine », art. cit., p. 27. Ari Pedro Oro précise aussi que « *l'affinité pentecôtiste pour la tendance politique conservatrice découle plus d'une situation historique particulière que d'une essence pétrifiée du message pentecôtiste* ». Ari Pedro Oro, « Pentecôtisme et politique au sud du Brésil », in A. Corten et A. Mary, eds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, op. cit., p. 313. Par ailleurs, la campagne présidentielle de 2002 a rappelé que le pragmatisme restait de rigueur dans le positionnement politique des Églises pentecôtistes au Brésil, par exemple avec le rapprochement entre la puissante Église universelle du Royaume de Dieu et le candidat du Parti des travailleurs.

[1061] John Igué, « État et société face à la mondialisation de l'économie », in Paulin Hountondji, dir., *Economie et société au Bénin. D'hier à demain*, op. cit., p. 168.

[1062] La lecture des résultats électoraux des scrutins des années 1990 montre, certes, un fort ancrage régional du vote, mais l'analyse qui en est faite est souvent trop systématique et mécanique. Voir Kouassi A. Degboé, *Elections et réalités sociologiques au Bénin*, op. cit. et Denis Amoussou-Yéyé, « La dimension ethnique dans la dynamique socio-politique du Bénin du Renouveau démocratique », art. cit.

[1063] Faut-il rappeler qu'il n'y a pas de fatalité à la politisation des clivages religieux, y compris dans des zones où ceux-ci semblent exacerbés ? Dans une étude portant sur le pays yoruba au Nigeria, frontalier du Bénin, David Laitin a montré que l'appartenance au christianisme ou à l'islam avait peu d'impact sur les représentations et les opinions politiques. Interrogeant des fidèles des deux groupes religieux sur l'autorité, le pouvoir, la participation.., il n'observe pas de divergences dans les réponses et en conclut à une non-politisation des différences religieuses. Seul le clivage lié aux anciennes cités yoruba, souvent ressuscitées par le colonisateur britannique, a vraiment eu, selon lui, des conséquences politiques. Voir David Laitin, « Hegemony and Religious Conflict : British Imperial Control and Political Cleavages in Yorubaland » in Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer et Theda Skocpol, eds., *Bringing the State Back In*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 285-316.

[1064] René Otayek, *Identité et démocratie dans un monde global*, op. cit., p. 169.

attitudes politiques[1065]. Il faudra également tenir compte de la diversité des Églises, et donc des éventuelles influences différenciées qu'elles peuvent avoir sur les opinions et les pratiques des adeptes.

Les fidèles se présentent aussi comme des citoyens, ayant intériorisé un certain nombre des valeurs démocratiques et des règles du jeu électoral. Cet apprentissage peut soit emprunter les voies paradoxales du religieux, soit se construire en manifestant, de façon plus ou moins affirmée, son autonomie par rapport aux discours des Églises. L'appartenance religieuse ne peut, à elle seule, déterminer totalement les attitudes et les jugements politiques des convertis. Elle peut fournir un cadre de compréhension des évolutions politiques, mais rarement constituer un réel espace de mobilisation collective, du fait en particulier de la fluidité des identités. Elle n'empêche pas l'émergence de la figure de citoyens parmi les fidèles des Églises, et peut même y contribuer. En ce sens, elle ne constitue pas, en elle-même, un frein à la structuration d'un espace public pluraliste.

Je commencerai par m'intéresser à la relation des adeptes pentecôtistes aux transformations démocratiques, à la fois au niveau des représentations et des significations qu'ils en ont, ainsi que de leurs comportements politiques. On constatera par là que les jugements qu'ils émettent ne sont pas si différents de ceux de l'ensemble des citoyens et qu'ils témoignent d'une acceptation et d'une intériorisation plutôt forte de ces processus. Puis, on s'interrogera sur l'influence de l'appartenance chrétienne dans ce mécanisme d'acceptation, en montrant que les fidèles se construisent en tant que citoyens selon deux modalités distinctes. D'abord, de manière directe, la fréquentation d'une communauté chrétienne permet la diffusion et l'intériorisation d'une lecture religieuse des transformations politiques, qui, dans son ambivalence, peut contribuer à donner un sens aux évolutions et, par là, à légitimer le processus. Plus encore, et de façon cette fois indirecte, l'appartenance pentecôtiste, qui n'est qu'un élément de la vie sociale de chaque individu, s'inscrit dans des logiques - qui la dépassent - qui favorisent l'émergence de comportements citoyens, en permettant la formulation de jugements critiques et l'expression de choix individuels. Ces logiques se construisent à la fois en dehors du champ religieux, mais se manifestent aussi à l'intérieur même des Églises, où les adeptes peuvent témoigner, à travers leurs opinions et leurs comportements, d'une relative autonomie par rapport aux messages qui y sont pourtant délivrés.

[1065] Dans cette partie, 22 entretiens réalisés avec des croyants de ces trois mouvements sont mobilisés. Le guide d'entretien figure en annexe.

Section 1 - Représentations de la démocratie et intériorisation des mécanismes électoraux

Les convertis ne sont pas à ce point prisonniers de leur appartenance religieuse qu'ils se désintéresseraient des transformations politiques et ne seraient pas concernés par le processus qui a eu lieu depuis le début des années 1990. Lors de mes entretiens avec des fidèles, la plupart d'entre eux commençaient certes par manifester, parfois de manière virulente, leur désintérêt ou leur rejet de la politique mais, au fur et à mesure de la discussion, ils finissaient par témoigner de connaissances précises et exprimaient des opinions personnelles souvent fortes. Parfois, il est vrai, la politique reste un univers assez éloigné, comme pour Sophie, une jeune vendeuse de Cotonou, qui explique : « *je ne m'intéresse pas à ces choses là* », sauf « *si je suis en train de faire quelque chose et quelqu'un a ouvert la radio ou la télé, et qu'ils sont en train de parler, alors j'entends ça* ». Beaucoup d'autres, souvent en émettant des jugements sévères, reconnaissent être concernés, parfois malgré leur incompétence proclamée, comme pour Constance, une autre vendeuse : « *si tu me poses des questions sur ça, je ne peux pas répondre, parce que je ne sais pas bien. Ça peut t'amener à dire beaucoup de choses que le Seigneur n'aime pas que tu dises, ça peut t'amener à mentir, à parler mal de ton prochain, à juger les gens… Tout ce que je fais dans la politique, je prie pour que le Seigneur donne la paix dans le pays, c'est tout… Je ne dis pas que c'est mauvais, mais les politiciens ne disent pas la vérité. Ils peuvent voir le noir, et dire c'est le rouge* ». Plus loin, elle reconnaît que la politique, « *ça me concerne quand même, ça va toucher tout le monde, ça agit sur tout le monde. S'il n'y a pas de politique dans un pays, on ne peut pas aller en avant* ».

Dans un pays où les discussions politiques prennent une tournure passionnelle et où les taux de participation aux élections nationales sont souvent supérieurs à ceux observés ailleurs en Afrique de l'Ouest[1066], les adeptes semblent plutôt avoir bien assimilé ce que signifiaient et ce qu'impliquaient les nouveaux mécanismes politiques. Leurs représentations de la démocratie, y compris dans leurs jugements critiques, ne semblent par ailleurs pas différer de celles de l'ensemble de la population. Les travaux de Richard Banégas, et en particulier les entretiens réalisés au sud-Bénin, sur les représentations populaires de la

[1066] Et parfois en augmentation d'un scrutin à l'autre : 51, 7 % aux législatives de 1991, 75, 8 % à celles de 1995 et 70, 1 % en 1999 ; 56, 3 % et 64, 1 % aux deux tours de la présidentielle de 1991, 87, 8 % et 77, 1 % en 1996, 87, 7 % et 54, 8 % en 2001.

démocratie, fournissent ici une utile base de comparaison[1067]. Les adeptes développent aussi une approche critique des effets induits par la libéralisation politique, qui définit, a contrario, ce que serait une démocratie plus « morale ». La nécessité de voter est partagée par de nombreux croyants, la procédure électorale leur apparaissant effectivement comme un mode légitime de désignation des gouvernants et les mécanismes précis liés à cette opération sont intériorisés.

1) La démocratie vue par les fidèles

Du recueil et de l'étude des significations et des jugements portés sur les transformations politiques intervenues depuis le début des années 1990, il ressort que les adeptes interrogés partagent d'abord, dans leur très grande majorité, une lecture positive des évolutions démocratiques. Les critiques qu'ils peuvent développer sur son fonctionnement ne correspondent pas à une remise en cause de ses principes. Il faut souligner aussi que, pour beaucoup cette notion renvoie, non seulement à des mécanismes et à des effets politiques précis, mais est aussi souvent associée à tout ce qui se passe en temps de démocratie, sans qu'une distinction soit clairement établie entre les effets induits par le changement politique et ce qui relève du contexte, en particulier économique et social.

- Des principes qui bénéficient d'une large approbation

L'évolution démocratique du régime est en effet très largement approuvée. Beaucoup de mes interlocuteurs, spontanément, effectuent des comparaisons, soit avec la période révolutionnaire qu'ils ont tous vécue, même si certains étaient encore très jeunes à l'époque, soit avec la situation qu'a connue le Togo - c'est en particulier le fait de ceux qui ont passé une période de leur vie dans ce pays ou dont les activités commerciales les ont amené à s'y rendre régulièrement. Dans tous les cas, cette mise en relation permet de souligner les bénéfices retirés de l'expérience béninoise contemporaine.

Dans les significations populaires, la démocratie renvoie d'abord à la notion de liberté, en particulier à la possibilité de pouvoir s'exprimer sans contrainte, ainsi qu'à la paix, à la fin

[1067] Voir Richard Banégas, *La démocratie "à pas de caméléon". Transition et consolidation démocratique au Bénin*, op. cit., en particulier le chapitre 8, « *la domestication de la modernité démocratique* », pp. 524-579, dans lequel il cherche, citant Jean-François Bayart, à « *éclairer les symboliques et les idiomes constitutifs du concept de démocratie tel que se l'approprient les acteurs autochtones et singulièrement les "en-bas-du-bas"* ». (« Introduction » in Jean-François Bayart, Achille Mbembé et Comi Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1992, p. 18).

de la violence et de l'arbitraire politique. Michel résume une opinion couramment partagée, lorsqu'il estime que la démocratie « *est bonne pour le pays parce qu'il y a la paix, il n'y a pas la violence. Avec la démocratie, chacun est libre de dire ce qu'il pense. C'est bon si on dit ce qu'on pense* ».

Eugène, mécanicien, son coreligionnaire de l'EPB, renchérit : « *la démocratie, c'est l'expression des volontés individuelles. Du temps de la révolution, il n'y avait pas la liberté d'expression, on ne pouvait pas se prononcer sur la politique. En démocratie, on peut critiquer, on peut se prononcer sur tous les actes des chefs. Tout le monde est autorisé à dire tout ce qu'il veut, on se rend compte que c'est bien pour nous. S'il y a quelque chose de mauvais, on peut le dire ; s'il y a quelque chose de bien, on peut le dire* ». Cette liberté de parole est soulignée par Léon, un commerçant qui fréquente la MIERS : « *quelques chose que tu vois d'anormal, tu peux le dire. Il y a la presse libre. Nous sommes capables de dire ce que nous voyons* » ou Victorine : « *si tu as quelque chose à dire, qui fait que ça ne va pas, tu vas le dire. Tu peux aller te présenter à la radio, à la télé… Tu peux te lever, dire tout ce que tu penses, tu vas dire ton avis, tu vas parler* ».

L'importance de la forclusion de la violence est soulignée par Constance. Cette fidèle de la MIERS associe clairement à la politique un imaginaire de la mort, en prenant comme exemple la situation au Togo, l'assassinat de T. Sankara au Burkina-Faso ou même ce qui se passe en Europe (« *j'ai entendu, là-bas, on peut quitter une réunion, il y a la mafia, on peut suivre quelqu'un pour l'éliminer, c'est rapide là-bas. Partout c'est comme ça* »). Au Bénin cependant, reconnaît-elle, « *avant à l'époque de la révolution, il y avait ça partout. Aujourd'hui on est en démocratie* ».

La référence au régime précédent revient fréquemment, pour rappeler l'arbitraire qui régnait alors, comme par exemple chez Rémy, « *il y a la liberté de presse, n'importe qui se lève et peux parler aujourd'hui sans qu'on l'enferme. Avant, on ne parlait pas comme ça ! Si tu parles mal du gouvernement, tu as chaud !* » ou chez Oscar : « *avant, tu peux être chez toi ici, on vient te chercher sans connaître la raison. On peut te prendre et te garder des semaines au commissariat sans que tu sois traduit en justice. Aujourd'hui, on ne peut plus garder quelqu'un* ». Constance souligne aussi ce changement, en prenant l'exemple d'anciens opposants, « *chacun est libre de donner son point de vue, de dire certaines vérités que tu ne pouvais pas dire au temps de la Révolution. Les gens qu'ils ont arrêtés pour la politique en ce temps-là, on les a libérés. Eux, maintenant aussi ils sont libres de créer leur parti. Sinon, ils*

seraient toujours enfermés »[1068]. Brigitte opposant les situations béninoise et togolaise, évoque un des effets de la démocratie, à savoir la limitation de l'impunité qui bénéficie aux forces armées : « *si les militaires de Cotonou t'arrêtent, tu peux passer, les insulter. Les militaires de Lomé, ne les insulte pas ! Ils vont te tuer, tu vas seulement demander pardon après !* ». Victorine fait aussi allusion à l'évolution du pays voisin « *si tu es politicien, ton cœur ne sera pas disponible, tu seras tout le temps dans l'angoisse. Tu peux rester à la maison, maintenant les policiers peuvent venir t'encercler. Ce qui se passe au Togo, les opposants ont perdu leur bien, on les tue. Dans les pays développés c'est bien, on ne tue pas les gens, comme au Togo où la démocratie ne règne pas* ».

Même ceux, en l'occurrence celles, qui ne s'estiment pas concernés[1069], voire insistent sur leur incompétence pour parler de ce sujet, soulignent cependant les bienfaits de ces évolutions. C'est le cas de Justine, une coiffeuse : « *je ne comprends rien à la démocratie. Je me dis que c'est pour que les égarements, les erreurs du temps de la révolution ne reprennent pas. Voilà pourquoi la démocratie est survenue… Chacun est libre et peut faire ce qu'il veut* » ou de Line « *j'accepte parce que je ne connais rien de la politique. Tout ce qu'ils font, moi, j'accepte* ». Mais, elle précise aussi : « *J'ai vu qu'il y a un peu de changement. Les gens sont libres de discuter, de parler de tout ce qu'ils veulent. Avant, si tu ne sais pas parler, on va te mettre en prison* ». Brigitte, qui « *ne comprend pas ce qu'on appelle démocratie. C'est les politiciens qui ont le plaisir de dire démocratie, démocratie* » et qui demeure hantée par son expérience togolaise, « *c'est à cause de la démocratie que les gens sont là où ils ne voulaient pas maintenant, ils sont au cimetière* », estime tout de même qu'« *au Bénin, ils ont dit qu'il y a la démocratie, tu peux parler, critiquer dire ceci, cela. C'est ce que les gens disent, je ne sais pas si c'est ça ou pas* ».

Tous perçoivent donc, par rapport au régime révolutionnaire un changement, qu'ils apprécient plus ou moins et jugent bénéfique. L'idée de démocratie est, le plus souvent, associée à la liberté de s'exprimer et à la fin de la violence et de l'arbitraire politique. Mais, elle renvoie parfois aussi chez certains, à des principes plus précis.

Cyprien, un étudiant en agronomie, lorsqu'il affirme, reprenant des éléments de la célèbre formule de Lincoln, que la démocratie « *ce n'est rien d'autre que cette manière de*

[1068] Constance fait référence aux hommes politiques contraints à l'exil, arrêtés ou condamnés sous le régime révolutionnaire, et qui ont effectué leur retour sur la scène publique à l'occasion de la Conférence nationale, occupant par la suite des postes de premier plan, comme A. Houngbédji.

[1069] C'est souvent le cas de femmes, mais des hommes, comme Rémy, peuvent aussi revendiquer leur ignorance : « *je ne connais rien de la démocratie, je n'ai jamais étudié même ce mot* ».

gouverner où le gouvernement appartient au peuple et pour le peuple » met en avant l'idée de participation populaire. Michel, pour qui la démocratie, « *c'est se conformer au règlement intérieur du pays* », fait référence au respect de la constitution et des lois. Thomas retient surtout la démilitarisation de la vie politique et l'impossibilité pour un militaire d'accéder au pouvoir : « *on dit : "pour être élu, tu ne dois pas être un homme en uniforme". Quand tu es militaire, tu dois renoncer. Voilà ce que je comprends à peu près à la démocratie* ». Guy, pour qui, « *grâce à la démocratie, nous sommes bien dans le pays maintenant. Sans la démocratie dans un pays, le pays ne peut pas avancer* » insiste sur l'importance du vote, « *tout le monde est libre de choisir de voter, de ne pas voter* ». Rémy insiste, lui, sur la limitation du pouvoir induite par la constitution de 1990, lorsqu'il affirme que « *maintenant le pouvoir est à un âge limité et à des années de contrat* ». Cette formule renvoie à une double procédure : l'interdiction d'être candidat à l'élection présidentielle si l'on est âgé de plus de 70 ans et la limitation de la durée du mandat à cinq ans, renouvelable une fois.

Si la démocratie est très majoritairement associée à des représentations positives en termes d'accroissement des espaces de liberté, de fin de l'autoritarisme et de la violence politique ou d'adoption de nouveaux mécanismes de dévolution du pouvoir, l'approche est cependant parfois plus critique, encore que ces jugements négatifs méritent d'être étudiés précisément.

- Des représentations contrastées des effets démocratiques

Il importe, en effet, dans les opinions critiques ou indifférentes émises à propos des effets des changements politiques, parfois par ceux-là même qui soulignent aussi les retombées positives de ces transformations, de distinguer plusieurs éléments. D'abord, rares sont ceux à témoigner, comme Thomas, un conducteur de *zemidjian*, d'une vision largement désabusée : « *je pense que c'est la même chose que nous faisons, rien n'a changé en fait dans nos habitudes. Au début de la Révolution, tout allait aussi bien, et au fur et à mesure tout a basculé. Et voilà, on en revient à un nouveau système appelé démocratie. Nous avons à peine débuté et voilà tout bascule encore. Je me rends compte qu'au début de tout, il y a un changement qui apparaît et dès qu'on évolue, tout bascule à nouveau* ». Selon lui, la révolution ou la démocratie, « *c'est égal, je ne trouve aucune différence* ». Même s'ils sont nombreux à ne pas partager ce jugement, beaucoup de fidèles formulent des critiques, que l'on peut regrouper dans trois catégories. D'abord, ils témoignent d'une vision de la société gangrenée par le désordre, le laxisme ou l'irrespect. Ensuite, le comportement des élites

politiques est dénoncé. Enfin, les difficultés économiques et sociales, qui s'accentuent pour une partie de la population urbaine, sont mises en relation avec l'orientation du régime. Alors que ce dernier point renvoie à l'exacerbation de la dureté des conditions de vie liée aux effets de la crise et des politiques d'ajustement structurel, les deux premières critiques définissent les contours d'une démocratie imaginée, qui ne conduirait pas au désordre et dans laquelle les acteurs politiques respecteraient effectivement les règles du jeu qu'ils ont contribué à fixer.

Nombreux sont d'abord ceux à critiquer le désordre, l'impolitesse, le manque de respect ou la violence qui seraient exacerbés des suites du processus de libéralisation politique[1070]. Michel estime que « *des gens ont confondu la démocratie au désordre. Cela ne se faisait pas pendant la révolution. Il y avait moins de criminalité au temps de la révolution* ». Simon explicite cette même idée : « *Les gens sont trop en train de dépasser les bornes. La démocratie, c'est bon, chacun est libre de faire tout ce qu'il veut. Au temps de Kérékou [du régime révolutionnaire], il n'y avait pas trop de banditisme, les gens n'allaient pas voler des véhicules. Les gens pensent que la démocratie, il faut tuer, faire n'importe quoi. Un voleur arrive chez toi, il faut le tuer là. Ça se fait, ce n'est pas bien. La démocratie, ça a donné la liberté, mais toutes ces choses se passent. Il y a aussi ces inconvénients* ». Oscar abonde dans le même sens, en utilisant des termes et des exemples différents : « *la liberté ne veut pas dire l'anarchie, c'est ce que les gens ne comprennent pas ici. La démocratie, ça commence par la liberté, mais pas l'anarchie. La dernière fois, il y a une émission sur la nouvelle chaîne, les gens racontent du n'importe quoi, croyant que c'est ça la démocratie. On se met à insulter publiquement sur les ondes le président de la République. Les gens disent : "c'est ça la démocratie" ! On refuse d'obtempérer aux policiers dans la rue, on dit : "ah, nous sommes en démocratie" ! Le Béninois fait trop de confusions* ».

Pour de nombreux convertis, la démocratie est donc aussi vue comme facteur de désordre et d'impolitesse (comme le précise Brigitte, « *si c'est à Lomé qu'on parle comme ça… au cimetière !* »). Certaines, comme Mireille ou Line, vont jusqu'à rejeter la propension à la critique que favorise la liberté d'expression. La première « *ne pense rien de la démocratie. Ça veut dire critiquer, tu peux critiquer une personne, moi, je n'aime pas ces critiques* ». La seconde explique son désintérêt pour la politique, parce qu'elle « *n'aime pas là où il y a les problèmes, y a trop de critiques, de discussions… Ils vont dire tel président, il n'aime pas tel autre, tout ça, ça amène des problèmes dans le pays… Si l'autorité fait les choses mauvaises, les gens vont commencer par faire la grève* ».

[1070] Richard Banégas fait ce même constat que la démocratie est vécue, par la population, à la fois comme « *un régime de liberté* » et comme « *un régime d'irrespect* ».

De nombreuses critiques liées à l'évolution du régime portent, par ailleurs, sur les comportements des hommes politiques, accusés de mentir, de faire de fausses promesses et de ne privilégier que leur intérêt, en particulier financier, autant de caractéristiques que Lucie résume dans une formule lapidaire : « *les hommes politiques sont à eux-mêmes, non à nous* ». Le rôle de l'argent, en particulier dans les campagnes électorales, est évoqué par Justine : « *pour parler de politique c'est d'abord celui qui a beaucoup d'argent…. Je vois que quand les gens veulent se faire élire, ils dépensent pour pouvoir obtenir des voix, gagner les élections* ». Patrice confirme « *si vous faites de la politique, il faut avoir de l'argent. Celui qui n'a pas d'argent va seulement parler, personne ne va le suivre. La politique, c'est des idées un peu bonnes, plus de l'argent* ». Mais, c'est surtout le décalage entre les promesses et l'action des gouvernants qui suscite le plus de critiques. Pour Michel, les acteurs politiques sont « *des menteurs. Si c'est le temps du vote, ils viennent mentir : "Si vous nous prenez, nous allons faire ceci, cela". Mais, après, ils sont assis dans leurs fauteuils de la chefferie, ils ne se souviennent plus de la population* ». Léon émet un jugement aussi sévère, tiré de son expérience de militant au sein du PSD, le parti de B. Amoussou : « *Au temps des élections, les hommes politiques, on va te connaître, on va te faire des promesses, tu vas les aider. Après, ils ne vont pas te connaître. Ils ne sont pas honnêtes, ils font des promesses et n'arrivent pas à les tenir. Toi, tu vas lutter, on va te financer, te dire "tu verras quand ça marchera". Ça va marcher, ils ne vont plus te connaître. Ce sont des hommes à double bouche* ». Bref, comme le résume Josué, chez les hommes politiques, « *chacun cherche son intérêt personnel plutôt que l'intérêt du peuple. Il y en a très peu qui se soucient de l'intérêt du peuple* ». Et Mireille d'ajouter : « *c'est pas pour résoudre nos problèmes, ça résout les problèmes des grands là ! C'est leur histoire à eux* ».

Enfin, plusieurs fidèles associent l'accentuation de la paupérisation et des difficultés économiques à la démocratie. A l'exception de Michel (« *ça a laissé la porte ouverte aux hommes d'affaires, aux étrangers de venir s'installer, tout ça là, c'est bon* ») et de Josué (qui parle d'une « *amélioration sur le plan financier* »), tous ceux qui évoquent des éléments économiques et sociaux soulignent, au contraire, le renforcement des contraintes. Eugène estime qu'« *au niveau de l'argent, il y a quelque chose de pervers dans la démocratie, les gens ne trouvent pas leur salaire. Nous attendons impatiemment l'arrivée des sociétés promises pour que le citoyen trouve de l'emploi* ». Samuel, fonctionnaire dans l'enseignement, rappelle les « *compressions de personnel* ». Mireille associe la démocratie à

la dévaluation, « *qui a tout gâté* ». Lucie affirme que, pour ces raisons économiques, « *c'était mieux par rapport à aujourd'hui. Les choses étaient moins chères au marché. Avant, si tu dépenses 5 000, aujourd'hui ça te revient à 10 000* ». C'est surtout au niveau de l'argent qu'elle a senti un changement, « *parce que tout est cher maintenant* ».

Les réserves ou les critiques formulées par les fidèles de mouvements pentecôtistes ne leurs sont pas spécifiques. Elles semblent partagées par une partie de la population urbaine, si l'on se réfère aux jugements sur la démocratie recueillis par Richard Banégas. Celui-ci relève en effet des « *représentations très diverses de la cité, mêlant les registres de l'ordre et du désordre, de l'égalité et de l'inégalité, de l'opposition et du consensus, de la richesse et du manque d'argent, de la souffrance et de la "bonne vie"* »[1071]. Mis à part la dernière lecture qui associe démocratie et paupérisation, les approches en termes de renforcement du désordre et de l'impolitesse, et les dénonciations du comportement des acteurs politiques, renvoient aussi à un ardent désir de moralisation de la société et des mœurs politiques. Elles ne sont pas en contradiction avec l'approbation générale de l'orientation démocratique, mais témoignent d'une insatisfaction par rapport à sa mise en oeuvre. Elles dessinent aussi une vision plus morale de la démocratie, d'où seraient paradoxalement bannis le conflit et la critique. Si les principes démocratiques semblent valorisés, même s'ils génèrent des représentations qui peuvent paraître ambivalentes, les normes et les codes de conduite qui sont associés au mécanisme représentatif sont aussi l'objet d'un processus d'appropriation et d'intériorisation assez poussée.

2) L'intériorisation des mécanismes et des normes électorales

L'intériorisation des normes électorales témoigne de la reconnaissance de la légitimité du vote comme mode de désignation des dirigeants. Pour la majorité des fidèles rencontrés, il apparaît important et nécessaire de voter. Cette position se traduit par leur participation effective, bien que parfois variable en fonction des enjeux, aux scrutins. Des éléments comme le caractère secret du vote, le respect des temporalités électorales ou la reconnaissance du principe d'alternance sont aussi mis en avant.

[1071] Richard Banégas, *La démocratie "à pas de caméléon". Transition et consolidation démocratique au Bénin*, op. cit., p. 544.

- Le vote comme procédure légitimée

L'importance de la procédure électorale comme mode de désignation des gouvernants semble être largement admise. Elle renvoie à la fois à une appropriation des principes civiques (« *c'est bien d'aller voter* ») mais aussi à l'intériorisation d'une forme de contrainte (« *il faut aller voter* »). Même parmi ceux qui affichent leur désintérêt pour la politique ou qui développent une vision plutôt critique de la démocratie, ils sont nombreux à participer aux différents scrutins.

Pour Cyprien, « *nous sommes tous citoyens. Un citoyen doit aller voter. Nous devons avoir un dirigeant et il faut le dégager par les urnes. C'est le peuple qui doit dégager le président. Pour moi, il faut conseiller à tous les gens d'aller au vote* ». D'ailleurs, Constance l'affirme : « *le jour de l'élection, je vais voter. Si tout le monde refusait, qu'est-ce que ça allait devenir ? On doit voter nécessairement pour son pays, non ?* ». Oscar estime aussi qu'« *être chrétien ne veut pas dire ne pas s'acquitter de ses devoirs civiques. Les gens peuvent comprendre, les hommes politiques peuvent comprendre, qu'on peut faire président qui on veut et défaire qui on veut* ». Il illustre ce principe en prenant « *l'exemple de Kérékou et de Soglo : quand on a voulu que Kérékou s'en aille, il est parti. Quand les gens ont décidé qu'il revienne, c'est arrivé* ». Josué revendique aussi ce pouvoir des citoyens, cette liberté de choisir : « *c'est important de voter. Quand l'élu est choisi par les urnes, ce qu'il exerce comme responsabilité, tu subis ses décisions. Je dois utiliser ma voix pour que la personne que j'ai choisie soit élue. C'est important pour ne pas subir le choix des autres* ».

La participation électorale n'est pas seulement valorisée parce qu'elle témoigne d'une liberté, d'une possibilité de choix, mais elle est aussi revendiquée comme un devoir. « *Voter* », ajoute Oscar, « *c'est un devoir, c'est de l'ordre de la soumission aux autorités aussi* ». Ce sentiment d'obligation est aussi présent chez Sophie : « *je le fais parce que je dois le faire, je suis un citoyen. C'est mon devoir de faire ça* ».

Le degré de mobilisation est aussi fonction de la perception de l'importance des enjeux. Thomas, Mireille, Lucie et Constance n'ont ainsi voté que pour le scrutin présidentiel, la désignation du chef de l'État leur apparaissant plus essentiel. Thomas reconnaît que, pour les législatives, « *cela ne m'a pas préoccupé du tout* », alors que la présidentielle, « *ça, c'est le plus important ! Dès que ça vient, on annonce et tout le monde est au courant, c'est pourquoi moi j'y vais pour participer. Pour les autres [élections], on en parle aussi, mais on ne l'apprend pas réellement* ». Constance « *ne sait pas pourquoi* » elle n'a pas participé aux législatives. « *C'est pour le président que ça m'a pris au cœur. Pour les députés, il faut avoir*

le temps, si tu n'avais pas envie de sortir… Pour le temps des députés, moi, je n'étais pas libre ». Elle reconnaît cependant que « *c'est important pourtant, les deux sont importants* ».

Certains de mes interlocuteurs ont témoigné d'une méfiance ou d'un rejet parfois virulent vis-à-vis du monde politique. Cette position ne se traduit cependant pas systématiquement par un comportement abstentionniste. Ainsi, Line qui n'aime pas la politique car « *celui qui connaît Jésus ne fait pas ça* », au point que, « *même s'il y a des élections, moi je ne m'y intéresse pas* », précise alors : « *je vote seulement. C'est important de voter. Si quelqu'un doit être président, c'est les gens du pays qui vont voter pour lui. Sinon, comment il va gagner ? Les gens sont obligés* ». De même en ce qui concerne Mireille qui affirme dans un premier temps « *ne faire jamais la politique* » et ne pas participer aux élections, car « *si le président ou l'autre, s'il devient président, est-ce qu'il va me donner quelque chose ? Il ne va pas me donner à moi… On peut trouver du travail ? Si nous avons du travail, c'est pour quelque temps. C'est pas pour résoudre nos problèmes, ça résout les problèmes des grands là ! C'est leur histoire à eux* ». Elle reconnaît cependant avoir voté à l'élection présidentielle de 1996.

Ces comportements différenciés (participation active et revendiquée, mobilisation sélective ou qui va de pair avec un rejet de la politique) traduisent une intériorisation poussée des nouvelles modalités de désignation des gouvernants et de la part de pouvoir qui échoit désormais aux citoyens : il n'est pas spontanément fait référence à une quelconque intervention divine dans le choix du vainqueur. Trois fidèles m'ont cependant affirmé ne pas prendre part aux élections. Seulement l'un d'entre eux, Antoine, a avancé une explication en termes religieux de ce refus de participer.

Justine, une coiffeuse de 26 ans, mère d'une petite fille de six ans, n'a jamais participé à une élection, à la différence de sa mère avec qui elle vit à Cotonou, et ne s'en soucie pas car, « *il y a trop de tracasseries au cours de ces périodes* ». Membre du mouvement des femmes de l'EPB, la politique paraît loin de ses préoccupations. Elle avance comme explication de ce désintérêt son jeune âge et son statut de femme. « *Je suis jeune pour parler de la politique* » affirme-t-elle, avant de se demander « *est-ce que la femme aussi a droit de parole dans les affaires politiques ?* ». Elle atténue cependant cette dernière formulation, en précisant qu'elle « *a posé cette question avant de me rendre compte qu'il y a quelques femmes dans la politique au Bénin* ». Comme pour Justine, ce ne sont pas des motifs religieux qui sont avancés par Brigitte pour expliquer sa non participation aux scrutins. « *Moi, je suis ici, j'ai le droit de vote, mais je n'ai jamais voté pour quelqu'un. Je ne veux même pas. C'est que ça ne m'intéresse pas de voter. Si les gens l'ont choisi, c'est notre président, c'est fini* » estime-t-

elle. Le poids de l'épisode togolais dans sa biographie peut expliquer cette attitude. Ce qu'elle a vu à Lomé la conduit à rejeter globalement la politique (« *ils ont tué beaucoup de gens dans la politique. Si tu vois les gens par terre, tu ne peux pas marcher… On tue les gens par ci, par là, la nuit.. Ce que j'ai vu moi à Lomé, c'est trop, y a beaucoup de morts* ») et ne plus accorder de crédit aux opposants (« *eux, ils sont, je peux dire, ils sont "même père, même mère", je ne sais pas ce qu'ils cherchent, c'est à cause de ces opposants que beaucoup de gens ont trouvé la mort* »).

Le cas d'Antoine, un conducteur de taxi de 31 ans, est intéressant, car il a, dans le passé, milité dans un parti politique. Désormais, depuis qu'il a rejoint l'ESDC, et qu'il attribue la naissance de son enfant à l'action miraculeuse du prophète Abiodun, « *au moment du vote, je préfère rester chez moi, lire la Bible à la maison* ». « *Je reste chez moi. Tu votes, tu ne votes pas, tu es toujours Béninois. Ce n'est pas parce que moi seul je vais manquer, que les élections vont rater* ». Il ne pense pas que sa voix puisse réellement compter : « *si toi tu vas maintenant pour prendre une personne, la personne gagne ou pas, toi tu es toujours là où tu es... C'est la personne qui doit gagner qui gagnera, c'est pas ton seul bulletin qui va faire changer les choses* ».

Malgré ces exceptions, la nécessité de voter lors des élections nationales est partagée par la grande majorité des adeptes que j'ai rencontrés[1072]. La procédure électorale est acceptée et valorisée, à la fois parce qu'elle constitue un devoir et une obligation, mais aussi parce qu'elle permet l'expression d'un choix et donc d'une liberté qui apparaît réelle.

- Le respect des principes de la compétition électorale

Le fait de voter ne traduit pas seulement l'acceptation d'une nouvelle norme et l'adoption d'un comportement adéquat, mais témoigne aussi de l'intériorisation de ce qu'implique la procédure électorale : l'expression d'un choix individuel et secret, le respect des temporalités, l'acceptation de l'alternance, voire l'importance des partis politiques.

Simon, un ancien de l'EPB raconte, qu'en période électorale, les hommes politiques « *viennent à l'Église, pour négocier, pour l'élection des députés. Ils m'ont dit que je dois mobiliser les fidèles pour pouvoir aller voter. J'ai dit que je ne peux pas le faire. Pour la présidentielle aussi, les gens de Soglo sont venus. Non, vraiment, chaque personne est libre* ». Certains insistent sur le fait que le vote doit être l'expression d'un choix individuel, d'une

[1072] Rappelons que, sous le Renouveau démocratique, un seul scrutin local s'est déroulé, en 1990. Les élections municipales et communales prévues en décembre 2002 seront les premières depuis cette consultation organisée durant la période de transition.

opinion personnelle. Comme le dit Oscar, « *si c'est plusieurs candidats, tu dois être d'accord sur les objectifs de l'un plus que l'autre* » ou Cyprien, « *on ne peut pas voter sans être politicien, tu dois pouvoir avoir un penchant* ».

Cyprien témoigne aussi d'un respect des temporalités électorales lorsqu'il précise que « *tout poste doit nécessairement passer par les urnes. Si ça ne va pas, on attend la fin du mandat, on fait d'autres élections, c'est mieux que quelqu'un d'autre prenne le pouvoir… L'homme prend celui qu'il veut, quand bien même ça ne va pas, il subit. C'est les gens eux-mêmes qui ont choisi. Il n'y aura plus : "il faut le tuer, l'éliminer"* ». Le mécanisme, qui débouche sur l'alternance, est aussi bien assimilé par Victorine : « *la démocratie, si un président vient et cinq ans après, il ne fait pas du bien, on l'enlève et l'autre vient. La dictature, tu peux passer toute ta vie sur le pouvoir. Soglo, il est obligé de partir [en 1996]. Au Togo, tu vas aller choisir ton président, c'est toujours la même personne qui est revenue. Ce n'est même plus la peine d'y aller* ». Oscar aussi prend « *l'exemple de Kérékou et de Soglo : quand on a voulu que Kérékou s'en aille, il est parti. Quand les gens ont décidé qu'il revienne, c'est arrivé* ».

Plusieurs adeptes ont, à des degrés divers, eu précédemment des expériences politiques, en particulier en militant dans des partis. Certains ont tourné la page comme Léon, un ancien membre du PSD : « *je milite bien pour eux mais, en fin de compte, on t'encarte, on sait que tu travailles, mais quand ça va marcher, on t'oublie. On te fait des promesses et ils n'ont rien fait. Il faut qu'ils m'aident à trouver au moins un job, que je puisse vivre avec ma famille* ». De même pour Antoine, qui a milité au RND et à qui on avait « *promis* » en 1995 un poste de conducteur, « *on fait des propositions, mais on a rien, c'est tout le temps la bouche… Un chrétien qui veut demeurer dans la foi, ne peut pas continuer dans cette voie là* ». Michel estime qu'être membre d'un parti, « *ça ne profite pas* ». Il a auparavant milité au sein de l'ARC et de l'IPD, pour soutenir Moïse Mensah[1073] qu'il voyait comme « *quelqu'un de sain, qui peut faire la justice dans l'économie du pays. A cause de ça, je le suivais. Après la campagne des députés, j'ai quitté. On est trop occupé, on nous appelle à des réunions. Je vois que chacun cherche son intérêt. Je n'ai pas de hauts diplômes pour devenir directeur. Je me suis retiré. Au début c'était mon idée, avoir quelque chose... Les hommes trompent, ils font*

[1073] Ministre du développement rural de 1965 à 1966, puis haut fonctionnaire international (il fut vice-président du FIDA, le Fonds international du développement agricole), Moïse Mensah se présente à l'élection présidentielle de 1991 où il recueille 4, 44 % des voix. Après avoir soutenu la candidature de M. Kérékou en 1996, il est nommé ministre de l'Economie et des Finances après la victoire de celui-ci, fonction qu'il occupe jusqu'en 1998. Son parti, l'ARC (Alliance pour le renouveau civique) participe aux élections législatives de 1995 et de 1999 au sein de l'alliance IPD (Impulsion pour le progrès et la démocratie).

des propositions fausse : "Vous aurez ceci, cela, on va vous donner de l'argent". On ne voit rien. Ceux devant vous détournent, on a rien ».

D'autres estiment que l'existence des partis est importante. Cyprien a été membre, lorsqu'il était élève, à la fin du régime révolutionnaire, du Parti communiste du Dahomey. Mais, après la Conférence nationale, « *les gens vont toujours chanter la même chose, alors j'ai quitté* ». Il rejoint ensuite le PSD (parti dont le leader est, comme lui, originaire du Mono), mais arrête de militer par la suite, parce que « *j'ai été lâche et parce que je suis pris* ». Pourtant, « *moi, aujourd'hui, je n'ai pas de partis, parce que je n'approuve personne. Si un jour je crois à sa parole, je peux être membre de son parti, je peux être candidat* ». Samuel a lui participé à la lutte contre le régime révolutionnaire lorsqu'il était étudiant, en militant au PCD « *on avait la crainte tout le temps. J'ai craint tout le temps qu'on m'arrête. On a arrêté des camarades à moi, des professeurs. On leur infligeait des tortures… Pour que cela n'arrive plus, la démocratie est indispensable* ».

L'analyse des représentations de la démocratie et l'approche des comportements électoraux des adeptes permettent de dégager quelques éléments de réflexions. D'abord, les fidèles portent globalement un jugement positif sur les transformations politiques qu'a connues le Bénin au début des années 1990, aucun d'entre eux ne paraît regretter le régime précédent. La démocratie correspond à un ensemble de principes valorisés qui renvoient prioritairement à la notion de liberté et à l'abandon de la violence et de l'arbitraire du Pouvoir. Si des effets néfastes sont soulignés, ils concernent surtout une certaine forme de désordre et d'irrespect émanant des citoyens et le comportement répréhensible des acteurs politiques. Les nouveaux mécanismes de dévolution du pouvoir sont eux aussi clairement intériorisés. L'importance de la procédure électorale est soulignée et le vote est légitimé, à la fois parce qu'il permet d'exprimer un choix, souvent présenté comme devant être individuel et secret, et qu'il constitue un devoir pour le citoyen. La très grande majorité des fidèles ont ainsi participé aux différents scrutins. Tous ces éléments, rejoignant en cela les analyses de Richard Banégas, semblent témoigner effectivement d'« *un processus, cahotant mais réel, d'émergence d'une "culture civique" marquée par l'"enrôlement" et la "disciplinarisation" des électeurs, par leur appropriation du vote, leur inscription dans les temporalités électorales de la démocratie et surtout par la mise en valeur de la notion de responsabilité politique* »[1074].

[1074] Richard Banégas, *La démocratie "à pas de caméléon". Transition et consolidation démocratique au Bénin*, op. cit., p. 553.

L'appartenance chrétienne ne constitue donc pas un obstacle à l'acceptation des règles du jeu démocratique, à l'intériorisation des mécanismes électoraux et à la participation effective aux différents scrutins. Les fidèles apparaissent aussi comme des citoyens actifs de par leur mobilisation électorale. Une fois ce constat établi et illustré, il faut maintenant s'interroger sur l'influence de l'affiliation à une communauté pentecôtiste dans ce processus de socialisation et de légitimation démocratique. Autrement dit, pour les fidèles, l'appartenance chrétienne joue-t-elle un rôle - et de quel ordre - dans cette acceptation ? Leur compréhension du politique se fait-elle en termes religieux et leur attitude est-elle déterminée par leur allégeance à une Église ? Les deux sections suivantes apporteront des éléments de réponse. D'abord, directement, la fréquentation des courants évangéliques est susceptible, en fournissant une grille de lecture religieuse des événements, de renforcer la compréhension et l'acceptation de cette évolution politique. Ensuite, et il me semble plus profondément, le développement pentecôtiste s'inscrit dans des logiques qui le dépassent et qui favorisent l'émergence de comportements en affinités avec la figure du citoyen.

Section 2 - Lecture religieuse et appropriation démocratique

Une fois admis que l'appartenance religieuse ne constitue pas un frein à la participation politique des croyants et que les discours pentecôtistes n'entraînent pas nécessairement une attitude de retrait et d'abstention, il faut en effet s'interroger sur l'influence directe des Églises quant à la formulation des opinions relatives à la démocratie et au comportement électoral de leurs fidèles. Il semble d'abord que, pour ceux-ci, l'essentiel relève bien de l'univers religieux et non politique, et qu'une distinction claire soit établie entre les deux sphères, au détriment de la seconde. Cependant, on montrera que la compréhension que les croyants ont du politique va se faire, partiellement, en termes religieux, la lecture qui en résulte permettant alors de médiatiser les transformations politiques et de contribuer à l'intériorisation des valeurs et des procédures associées à la démocratie[1075]. Les réactions exprimées par rapport à la conversion puis à l'élection de M. Kérékou montrent cependant toute l'ambivalence de ce processus.

[1075] On peut appliquer à la religion ce que René Otayek écrit à propos de l'ethnicité, qui « *peut être un mode de participation politique, une médiation positive, un instrument d'intégration sociale et d'accès à l'espace public* ». René Otayek, *Identité et démocratie dans un monde global*, op. cit., p. 108.

1) L'existence de deux imaginaires antagonistes

Le projet pentecôtiste semble *a priori* avoir peu d'affinités avec les valeurs démocratiques[1076], surtout si l'on se réfère aux représentations du monde véhiculées par les pasteurs. Deux imaginaires antagonistes se font face, qui peuvent difficilement apparaître conciliables. L'approche que les fidèles ont des relations entre le religieux et le politique est, dans un premier temps, déterminée par cette conception autoritaire et inégalitaire d'un Dieu qui décide de tout : soit qu'il convienne de maintenir une stricte séparation entre les deux, soit que le politique doive être intégralement christianisé. A ce niveau d'analyse, l'appartenance religieuse n'apparaît alors pas comme un instrument permettant de médiatiser les transformations politiques.

- Dieu ou la politique, des représentations en opposition

Pour résoudre leurs difficultés, pour voir leur situation s'améliorer, pour envisager positivement leur avenir, les adeptes comptent d'abord, et très souvent uniquement, sur Dieu, et non sur un quelconque changement de régime, sur des hommes politiques ou sur l'aide de l'État. Ce que Justine formule de cette manière : « *étant dans la main de Dieu, je crois qu'aucune voie n'est fermée. Même si c'est fermé, Dieu m'ouvrira et donc, moi, je crois que l'avenir sera meilleur* ». Remy pense aussi que sa « *vie sera améliorée si Dieu le veut* » *et que* « *les choses iront de mieux en mieux, dans le nom de Jésus* ». Si Oscar imagine « *son avenir radieux* », c'est parce qu'il a « *confiance en Dieu, je suis sûr que j'aurai tout ce dont j'aurai besoin* » et parce que « *quand je ne serai plus de ce monde, ce sera encore plus merveilleux. J'espère être un jour à côté de Dieu, être épargné de toutes les péripéties de la vie* ».

Pour tous, l'essentiel semble ainsi se jouer ailleurs que dans le monde temporel et la sphère politique, dans l'attente d'interventions divines concrètes et dans la préparation du retour du Christ et du royaume de Dieu, d'autant plus que la fin des temps semble imminente, comme l'indique Brigitte « *on est dans les derniers temps, la Bible a dit que les difficultés vont venir. Ce que Dieu a dit se passe maintenant* ». Thomas explique : « *ce n'est pas l'homme qui va diriger le pays, c'est Dieu lui-même qui gère les affaires. Nous comptons sur la venue du Seigneur pour gérer son monde (…). Notre préoccupation, c'est de propager la*

[1076] Dans un article déjà évoqué, Ruth Marshall, reprend l'expression « *God is not a democrat* », utilisée par le président de la Pentecostal Fellowhip of Nigeria, le pasteur Adeboye de la Redeemed Christian Church of God. Ruth Marshall, « "God is Not a Democrat" : Pentecostalism and Democratisation in Nigeria », art. cit.

parole de Dieu, de l'expliquer, pour que tout le monde la comprenne ». Antoine, très affirmatif, estime que « *ce n'est pas la démocratie ou la révolution qui m'a fait changer ma situation. J'ai prié, Dieu a exaucé ma prière. Maintenant, j'ai mon taxi avec lequel je roule pour chercher mon pain journalier. Que ce soit la révolution, ou la démocratie, moi, je ne vois pas la différence* ».

Dans cette optique, bien plus que l'action des hommes, c'est le pouvoir de Dieu qui peut tout changer. Cyprien affirme que « *si Dieu dit que les États-Unis deviendront un pays quémandeur avant la fin du monde, en une année c'est possible. Si Dieu dit aujourd'hui "descendez", c'est une chute d'office. Dieu est capable de connaître tout ce qui peut arriver* ».

Face à ces représentations d'un Dieu « *qui décide de tout* » et qui seul est susceptible d'améliorer la situation des personnes, la politique est, à l'inverse, objet d'un rejet parfois virulent[1077].

« *Ah la politique ! c'est du mensonge* » s'exclame d'emblée Patrice, avant d'ajouter : « *c'est un truc qui ne m'intéresse pas trop. Vous voyez le président Soglo, il a fait de bonnes choses et aussi des mauvaises, toute son action n'a pas été uniquement positive. Quand tu vas dire à un partisan de Soglo qu'il a aussi fait de mauvaises choses, vous allez vous disputer* ». Guy, qui travaille comme agent de l'État dans une importante institution nationale estime que « *pour faire de la politique, personne ne peut être sain. Il faut être faux pour être politicien. Convaincre les électeurs, c'est être faux. Dire : "si vous votez pour moi, je vais amener dans votre village l'électricité", et un an après tu n'as rien fait, c'est être faux. Dire : "si vous me soutenez, vos enfants auront du job", et tu n'as plus pensé à ces gens là, c'est être faux. C'est convaincre les gens avec des mensonges irréalisables* ». Simon, péremptoire : « *les hommes politiques, ils cherchent leur propre intérêt, c'est tout ! Tu vois quelqu'un, en quelques jours, tu vas voir sa maison ! C'est lui même son propre intérêt* ».

L'intériorisation des enseignements évangéliques et des discours des pasteurs conduit à une dévalorisation de la politique, qui est susceptible de tendre à accroître le désintérêt et l'éloignement des fidèles. Pour Thomas, qui voit la politique comme un monde « *où le diable est partout* », « *la Parole de Dieu dit que celui qui emprunte ce chemin là ne sera plus dans le droit chemin* ». Il ressort de plusieurs témoignages que l'appartenance chrétienne est en

[1077] Albert de Surgy écrit ainsi que « *c'est dans le domaine des "forces de l'invisible"* » que les pentecôtistes « *estiment devoir agir pour réformer la société* » et que leur « *seul projet politique se résume néanmoins à confier à Dieu le gouvernement de la cité* ». Albert de Surgy, *Le phénomène pentecôtiste en Afrique noire. Le cas béninois*, op. cit., p. 422 et p. 429.

quelque sorte incompatible avec l'activité politique. Eric : « *je ne pense rien, rien, rien de la politique. C'est quelque chose de risquant, il y a trop de risques. Les hommes politiques, je ne veux même pas les écouter… Je m'intéresse trop à la Bible, cela vaut mieux que d'aller chercher des affaires politiques, faire de débats* ». Cette opinion est aussi partagée par Victorine : « *si tu es vraiment chrétien, tu ne peux pas t'accrocher à la politique. Quel temps tu auras pour laisser la Bible et aller faire la politique ? Ça prend du temps. La politique c'est histoire de critiques, tu vas dire à ton prochain "tu as fait ceci, cela", lui va dire autre chose…* ». Pour Mireille, qui se considère comme « *une enfant en politique* », la politique « *ne peut pas amener l'homme au ciel* » et « *le comportement en politique ne permet pas d'observer les lois de Dieu* ». Bref, « *comme c'est la parole de Dieu qui me préoccupe, je ne sais pas ce que j'irai faire en politique* ».

En plaçant leurs espoirs et en imaginant leur avenir dans le cadre d'une intervention divine, les fidèles manifestent un certain rejet de la politique. L'appartenance pentecôtiste semble alors, pour les adeptes, comme pour les pasteurs, conduire à une délégitimation du politique. Mais les croyants peuvent aussi concilier les deux univers, ou plus exactement souhaiter, dans une perspective évangélisatrice, une christianisation de la société et de la politique.

- Christianiser la politique ?

La conversion de toute la population au christianisme serait en effet annonciatrice de grands changements. Michel imagine que « *si tout le Bénin devient chrétien, ça va changer l'économie, amener la paix, le bonheur, beaucoup de choses. Il n'y aura plus l'escroquerie, le banditisme, le "criminalisme". La paix viendra. Les agriculteurs auront leurs produits à temps voulu. Dieu va faire pleuvoir au moment opportun. La santé régnera* ». Sophie se met aussi à rêver que « *le pays sera changé, le diable ne trouvera pas de porte pour faire ce qu'il est en train de faire aujourd'hui, les grèves, les difficultés qui se trouvent dans notre pays… L'Église évangélique peut détruire les œuvres ténébreuses, détruire le règne de Satan* ».

Sur la question de savoir si les chrétiens peuvent s'engager en politique, les fidèles sont divisés, mais plutôt très réticents, tant la conception communément partagée de la politique est négative. Ils sont nombreux à rester persuadés qu'un bon chrétien ne peut pas se mêler de politique. Les expériences que plusieurs ont eues en militant dans des organisations partisanes renforcent cette posture. Ils estiment aussi que si leur Église doit avoir un rôle dans le processus de consolidation de la démocratie, c'est essentiellement au travers de la prière et

de l'évangélisation, et non par une implication plus directe[1078]. Ils sont cependant très largement favorables à voir des croyants occuper des postes de cadres dans l'administration et estiment également que si plus de chrétiens occupaient des postes ministériels, l'impact serait positif.

Des fidèles des trois mouvements étudiés affichent leur hostilité à voir des convertis participer activement à la vie politique, comme Antoine, de l'ESDC : « *si tu veux être un fidèle de Dieu, tu ne peux pas faire la politique. Si tu vas commencer à faire la politique, tu vas commencer à mentir sans le savoir. Un chrétien qui veut demeurer dans la foi, ne peux pas continuer dans cette voie là* ». Il a milité un temps au sein du RND[1079] et s'en souvient : « *on fait des propositions, mais on n'a rien* » mais, « *après avoir découvert cette Église, avec les enseignements, les cours bibliques, on n'a même pas besoin de dire cette chose n'est pas bonne avant que vous réalisiez* ». Ce jugement est largement partagé, même si des opinions contraires sont formulées, sans que l'on puisse nécessairement expliquer ces divergences par des différences d'affiliations religieuses. L'engagement des chrétiens en politique, « *ce n'est pas recommandé* », estime Eugène, « *dès le moment où tu empruntes cette voie, tu seras contre ton frère. Avec les pratiques dans ce milieu là, tu seras corrompu. Quel que soit ce que tu feras, ce que Dieu a interdit va se passer* ». Simon, pourtant membre comme lui de l'EPB, et de la même assemblée d'Agla, n'est pas hostile à l'engagement des convertis car « *nous devons suivre les gens de la Bible. Joseph a fait de la politique, il a agi selon les règles de Dieu* ». Constance se montre aussi très favorable à ce que les chrétiens fassent de la politique, car « *ils vont apporter la vérité aux autres, l'amour du prochain* ». Victorine, pourtant membre comme elle de la MIERS, les deux fréquentent régulièrement la cellule de Kpondéhou, affirme que « *ce n'est pas bon, parce que si un chrétien s'engage en politique, ce n'est pas un bon chrétien. Il faut être honnête, mais la politique c'est quelque chose qui est un peu flou. Si tu es avec Jésus, il faut être franc, parler de la vérité. Quel temps tu auras pour lire la Bible si tu t'accroches à la politique ?* ». Josué, qui fréquente le même

[1078] Dans une étude sur les fidèles chrétiens à Tananarive (Madagascar), effectuée à partir d'une enquête statistique, François Roubaud note, en dépit de « *l'emprise généralisée du christianisme* » dans la ville et de l'opinion commune selon laquelle « *les autorités religieuses doivent donner leur avis sur les grandes questions de société* », que les chrétiens, « *toutes confessions confondues, sont défavorables à la mobilisation politique de leurs Églises respectives* » et à leur intervention dans le débat politique. François Roubaud, « Religion, identité sociale et transition démocratique à Tananarive : de fidèles en citoyens », *Autrepart*, n° 10, 1999, pp. 135-149.

[1079] Le Rassemblement national pour la démocratie est un parti créé par l'avocat Joseph Kéké et enregistré dès septembre 1990. Candidat à l'élection présidentielle de 1991, son leader, qui fut vice-président du Haut conseil de la République pendant la période de transition, se retira durant la campagne électorale en faveur de N. Soglo. Celui-ci lui apporta son soutien lors de l'élection à la présidence de l'Assemblée nationale (le RND obtint 7 députés en 1991) où il échoua face à A. Houngbédji. En 2001, le nouveau leader du parti, l'homme d'affaires Anani Abimbola, se présenta à l'élection présidentielle.

mouvement, apporte une nuance en précisant que cela dépend de « *l'avis du Seigneur* ». Si la personne « *a la conviction que Dieu est d'accord avec lui pour s'engager dans la politique* », il ne voit pas d'inconvénients. A condition de reconnaître que « *l'on ne peut rien faire sans l'accord, sans le soutien de Dieu* ».

Les fidèles sont, en revanche, presque unanimes à souhaiter voir de nombreux cadres chrétiens occuper des postes importants dans l'administration, dans les grandes institutions ou au gouvernement. Pour Michel, ces croyants « *vont donner l'exemple aux gens. Ils vont dire que ce qu'ils faisaient ce n'est pas ça, il faut faire comme ça. S'il y avait la corruption, maintenant vous allez faire la chose comme il se doit. C'est pour aller corriger ce que le monde fait* ». Constance pense aussi que la présence de convertis dans ces milieux, « *c'est très bien, ça peut changer l'environnement, parce que partout il y a la jalousie, l'autre est à une place plus élevé que moi, ça amène la querelle. La jalousie amène la haine, la haine amène la mort. En politique, chez eux, c'est rapide : les gens tuent pour avoir des places* ». « *Si tous les ministres, les députés, pouvaient prier Dieu, on ne peut plus voir cet aspect où il faut nuire à son prochain. Ce ne sera plus la politique ténébreuse* » estime aussi Cyprien.

L'engagement de chrétiens en politique, souhaité par une minorité de fidèles et, plus encore, la présence de convertis dans l'administration ou au gouvernement, sont donc appréhendés dans une logique d'évangélisation, mais aussi de moralisation des pratiques politiques et de pacification des rapports humains dans ces milieux.

On serait tenté, en s'arrêtant à ce niveau, de conclure que l'intériorisation par les fidèles des discours évangéliques n'est nullement propice à un enracinement des valeurs associées à la démocratie. La croyance que « *seul Dieu décide de tout* » et que l'avenir de chacun ne repose qu'entre ses mains, l'attente d'interventions divines et de l'avènement du royaume de Dieu, sont susceptibles de générer des attitudes de repli sur la sphère religieuse et de délégitimation du politique. De même, la vision d'un milieu politique à ce point malsain qu'il convient de le christianiser et de le coloniser ne s'inscrit pas dans une logique de débats, de négociations et de compromis, propre à un espace public pluraliste. Dans ces deux perspectives, l'univers pentecôtiste n'apparaît pas comme susceptible de médiatiser les transformations démocratiques et de permettre une réelle appropriation, par les convertis, des nouveaux mécanismes. Pourtant, une autre approche peut-être proposée, qui montre qu'une lecture religieuse des événements est à même de contribuer à renforcer ces nouvelles dynamiques.

2) La médiation religieuse des transformations politiques

Le religieux peut servir de grille de lecture et de compréhension des transformations qui affectent la sphère politique, parce que, comme l'indique Jean-François Bayart, en réfutant l'idée d'une relation d'extériorité entre la religion et la politique, il existe une zone « *où des médiations religieuses se confondent, au moins partiellement, au moins temporairement, avec les processus d'innovation politique et économique, sans que l'on puisse parler de leur simple instrumentalisation par les acteurs de l'État ou ceux de l'entreprise* »[1080]. Le religieux est alors susceptible de médiatiser des évolutions politiques, d'en favoriser l'intériorisation par les fidèles et de les rendre légitimes aux yeux de ceux-ci, également parce que, comme l'écrit Fariba Adelkhah, « *l'espace public relève de l'ordre de la croyance, et pourquoi pas de la croyance religieuse* »[1081]. Pour certains convertis, l'appartenance chrétienne va ainsi contribuer à l'acceptation du changement politique et à l'intériorisation de valeurs associées à la démocratie (comme la pacification des conflits ou la reconnaissance du débat) et à la légitimation de la procédure électorale.

On retrouve d'abord toute l'importance de l'expression « *Dieu aime le Bénin* », qui n'est pas uniquement employée par les fidèles pentecôtistes, mais partagée par une grande partie de la population[1082]. Formulée lors de la transition politique, après le succès pacifique de la Conférence nationale en février 1990, elle s'est trouvée renforcée par d'autres événements comme la guérison du président Soglo et le déroulement pacifique des scrutins présidentiels de 1991 et 1996. Elle offre une lecture en termes religieux et miraculeux des transformations politiques qu'a connues le Bénin, les expliquant par la bénédiction divine qui veillerait sur le pays. Elle est largement reprise par les pasteurs et les fidèles, chez qui elle fait également sens par rapport à la progression du christianisme dans la société. Elle renvoie, enfin, aussi à la conversion de M. Kérékou et à l'accession d'un chrétien au sommet de l'État. Simon, qui reprend l'idée selon laquelle « *Dieu a un plan particulier pour le pays* », explique ainsi qu'« *aujourd'hui tout le monde adore Dieu et encore la démocratie a réussi dans ce pays, il y a la paix. Encore plus, le président s'est donné au Seigneur Jésus-Christ* ». L'idée que Dieu a voulu les changements est de nature à légitimer ceux-ci. Guy observe que « *le Bénin a changé de la révolution à la démocratie, c'est des miracles de Dieu. Les hommes*

[1080] Jean-François Bayart, « La cité cultuelle en Afrique noire », in J.-F. Bayart, dir., *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, op. cit., p. 300.
[1081] Fariba Adelkhah, *Iran : vers un espace public confessionnel ?*, Paris, CERI, 1997, p. 28.
[1082] Voir chapitre 3.

politiques ont décidé, mais c'est pas eux qui ont choisi. Si c'est pas Dieu qui a voulu… Dieu aime le Bénin, il a voulu que le Bénin change de la révolution, c'est pourquoi les hommes politiques, son président ont été changés. Et aujourd'hui nous voyons le même président revenir et c'est Dieu qui a voulu ». Constance attribue aussi aux prières l'évolution pacifique du pays : « *Les gens supplient Dieu pour que ça n'amène pas à la guerre. La démocratie, dans d'autres pays, ça a amené à la guerre. Mais ici, on a beaucoup intercédé dans ce temps, on a supplié Dieu. Et Dieu a apaisé le mouvement négatif qui pouvait se lever. Tout le monde priait*. »

Cette lecture, qui mêle considérations religieuses et politiques, permet d'insérer les transformations démocratiques dans un plan divin. Elles se trouvent ainsi d'autant plus acceptées et légitimées par cette origine. A propos de la sortie de l'apartheid en Afrique du Sud, Dominique Darbon écrit qu'« *en servant de vecteur à la transformation politique, le discours religieux vient donner une interprétation inédite - mais finalement recevable, compte tenu de l'impact du religieux dans les dispositifs de croyances sociales en Afrique du Sud - aux nouvelles formules légitimantes* »[1083]. La lecture religieuse des transformations politiques contribue, pour certains fidèles, à légitimer le nouvel ordre politique.

La croyance pentecôtiste peut aussi contribuer, plus précisément, à la diffusion et à l'intériorisation de valeurs associées à la démocratie, comme la tolérance, la résolution pacifique des conflits ou la moralisation des comportements politiques. Sur ce dernier point, Oscar précise : « *prenons l'exemple des campagnes électorales. Les gens ont l'habitude de mentir, de raconter à la population ce qu'ils ne peuvent pas faire, ce qui ne peut jamais arriver. Si on a la connaissance biblique, est-ce qu'on peut raconter du n'importe quoi à toute une population ? Et pour avoir la connaissance biblique, il faut qu'on adhère à l'Église* ». Le christianisme peut aussi être vu comme un moyen de pacifier et de « *civiliser* » les débats, allant dans le sens de l'orientation du nouvel ordre politique en construction. Michel : « *Dieu a dit que c'est à lui la vengeance. C'est pour cela que nous, en tant que chrétiens, si quelqu'un fait quelque chose qui n'est pas correct, nous nous engageons dans la prière. C'est plus facile que d'aller attaquer physiquement, de vaincre celui-là. On passe par la prière pour que Dieu touche le cœur de l'autorité* ». Ce fidèle de l'EPB prend l'exemple du

[1083] Dominique Darbon, « L'institutionnalisation du miracle sud-africain », op. cit., p. 120. Sur la construction du « *miracle* » et sa fonctionnalité dans la légitimation du régime post-apartheid, voir aussi D. Darbon, « Une transaction démocratique : le "miracle" de la refondation », op. cit. où l'auteur évoque une « *stratégie du miracle* », et D. Darbon, « La Truth and Reconciliation Commission. Le miracle sud-africain en question », art. cit.

dernier gouvernement, celui de N. Soglo : « *on ne s'est pas levé pour aller dire : "aujourd'hui tu vas quitter le pouvoir". On a activé nos prières à Dieu, c'est Dieu qui agit* ».

Pour Oscar, c'est même la découverte du pentecôtisme qui le conduit à s'intéresser à la politique d'une manière active, parce que cette croyance rend crédible et possible le changement : « *avant la politique ne m'a jamais intéressé avant d'être vraiment chrétien. Je voyais la politique, surtout au Bénin, c'est rien que des mensonges, de la sournoiserie, c'est pourquoi ça ne m'avait jamais intéressé. Maintenant, je suis chrétien, je me dis si le chrétien peut faire de la politique, ça va arranger le pays* ».

Le compréhension religieuse des fidèles permet aussi de légitimer la procédure électorale comme mode de désignation des gouvernants. Comme le précise Guy, « *tout chrétien qui ne vote pas, il pèche devant Dieu. C'est dire qu'il faut voter, c'est normal* ». Le fait que ce soit Dieu qui se manifeste en choisissant l'élu, n'entraîne pas nécessairement une attitude de désengagement de la part des croyants, car il procède par le biais des hommes. Il importe donc de voter, puisque le choix de l'Éternel s'exprime à travers les suffrages des citoyens. Michel explique parfaitement cette position : « *c'est bon, parce qu'on sait que si quelqu'un est sorti finaliste, c'est Dieu qui a choisi cette personne, parce que c'est la voix du peuple qui a voté et Dieu a dit "je suis au milieu de vous". Nous avons fait quelque chose comme aller voter. Celui qui sortira en tête, on sait que c'est Dieu qui choisit. C'est très bon de voter* ». L'engagement religieux intense n'entraîne pas ici un refus de la participation politique.

Il n'y a ainsi pas systématiquement de contradiction entre l'expression d'un choix personnel et la reconnaissance d'une intervention divine. Josué, qui estime que voter est important et que sa voix compte, explique qu'« *avant d'aller voter, je prie, pour que le Seigneur m'oriente dans le choix* ». Pour Sophie, le vote, même s'il est impulsé par « *le Seigneur* », se conçoit aussi comme un acte individuel : « *c'est personnel… Le jour là, le Seigneur va me dire celui pour qui je vais voter. Je ne force personne à voter pour celui-ci ou celui-là. Les gens m'ont demandé [elle est une « ouvrière » de la MIERS], mais je n'ai rien dit, j'ai dit qu'il faut demander à Dieu celui pour qui on doit voter* ». Et si l'élu de Dieu (« *on a dit sans lui, personne ne peut-être roi* ») et des hommes n'est pas celui de son choix, alors, elle « *prie pour que le Seigneur donne sa sagesse de bien faire* ».

Ces lectures religieuses des transformations de l'ordre politique, formulées par des fidèles de différents mouvements pentecôtistes, n'apparaissent donc pas nécessairement en

opposition, ni même en décalage, avec le projet démocratique. Elles peuvent, au contraire, médiatiser ces évolutions. La croyance que le vainqueur de l'élection est choisi par Dieu ne débouche que très rarement sur des comportements abstentionnistes. Le vote est conçu comme un geste civique et pas seulement comme un acte de soumission, ayant une valeur peu signifiante. Il ne paraît donc pas y avoir d'incompatibilité absolue entre une compréhension religieuse des événements et une acceptation des nouvelles procédures politiques. Ce processus d'intériorisation tend à atténuer fortement l'interrogation de Francis Akindés, se demandant, de manière critique, après avoir constaté que « *la raison restait enchaînée à l'instinct divin* », « *comment faire admettre le projet démocratique à une masse de gens qui croient encore dur comme fer à la prépondérance de la puissance divine dans leur vie ?* »[1084]. En appelant ouvertement leurs fidèles à accomplir leur devoir de citoyens et en diffusant des messages appelant au bon déroulement des scrutins, les Églises participent aussi de cette intériorisation. De même, des valeurs, diffusées dans les enceintes chrétiennes sont abondamment reprises par les fidèles lorsqu'il s'agit de parler de politique. Elles informent leurs jugements autour, par exemple, de la dénonciation des pratiques corruptrices et de la moralisation des comportements.

L'ambivalence reste cependant forte et se retrouve dans les opinions des fidèles relatives à la conversion et à l'élection de M. Kérékou. Cet événement est d'abord vu comme facilitant l'évangélisation et la christianisation de la sphère politique, mais il contribue aussi à légitimer le système démocratique, qui a permis justement qu'un tel « *miracle* » se produise.

3) L'épisode Kérékou ou la légitimation ambiguë du processus

La conversion au christianisme de M. Kérékou et son retour au pouvoir en 1996 sont des événements qui s'insèrent dans une lecture religieuse, comme une preuve supplémentaire, pour les croyants, que Dieu a un plan pour le pays. La multiplication des références évangéliques dans les interventions publiques du chef de l'État et son utilisation de l'outil prophétique viennent renforcer cette impression. Les adeptes expriment leur satisfaction de voir un chrétien au pouvoir, mais ils témoignent aussi d'une relative prudence quant à l'effectivité de ces changements et certains peuvent porter des jugements critiques. Tout en contribuant à renforcer l'appropriation des mécanismes politiques, la conversion de M. Kérékou n'annule ainsi pas entièrement les opinions préexistantes.

[1084] Francis Akindés, *Les mirages de la démocratie en Afrique sub-saharienne francophone*, op. cit., p. 153.

- Satisfaction et espoir : l'expression d'une solidarité chrétienne

L'attitude du président de la République semble d'abord très largement appréciée par les croyants. Ceux-ci expriment leur satisfaction, et même leur bonheur, de voir un converti accéder au pouvoir. Ils interprètent cet événement comme un « *signe de Dieu* » et en attendent des changements positifs, en particulier dans une perspective d'évangélisation et de moralisation. La démocratie apparaît, dans ces représentations, comme un vecteur permettant une christianisation de la sphère politique.

Tous les fidèles interrogés étaient au courant de la nouvelle identité religieuse de M. Kérékou. Certains avaient entendu ses propos à la radio ou à la télévision, comme Lucie, qui a suivi un jour un discours de Kérékou, « *qui doit être protestant* ». D'autres ont été informé par des amis ou des coreligionnaires, comme Brigitte : « *les gens disent que le président Kérékou est un chrétien. Moi, je ne l'ai jamais écouté parler de la Bible, mais les gens disent ça. Je ne l'ai pas encore écouté avec mes oreilles. Je crois que c'est vrai, sinon, mes anciens [de l'EPB] ne pourraient pas dire ça* ».

Les réactions sont presque unanimes pour apprécier positivement cette transformation. Simon est « *vraiment très content, très fier* » : « *j'aime trop entendre les discours du président Kérékou jusqu'à la fin. A chaque fois, il va faire sortir des versets bibliques* ». Sophie, comme beaucoup d'autres, est aussi « *contente* ». « *Ça fait beaucoup plaisir* » à Victorine car, « *à la moindre occasion, il parle de la Bible, même au cours des conférences. Tout ce qui sort de sa bouche, c'est des histoires de Dieu* ». Justine aussi se « *rend compte qu'il lit la Bible, parce que, comme il était auparavant, on peut se rendre à l'évidence, il a changé dans ses propos. A chaque fois, quand il trouve l'occasion, il parle de la parole de Dieu* ». Pour Michel, « *c'est magnifiqu*e », car Kérékou « *s'est humilié complètement, lui qui était un vrai Satan... Une grande autorité qui se lève et qui parle de la Bible, c'est une grande vérité* ». Pour Eric, « *il agit comme un enfant de Dieu, il connaît la Bible, il sait que c'est Dieu qui a créé. Si je suis près de la télé et que je vois que le président Kérékou parle de la Bible, je dis : "ah, celui là il a accepté Jésus-christ". Comme il connaît la Bible, il doit faire ce qui est dans la loi de Dieu* ».

Plaisir, joie, fierté, satisfaction, émerveillement : les termes employés témoignent d'un fort ressenti des fidèles, qui, au-delà de la seule solidarité religieuse, ont l'impression, par l'intermédiaire de M. Kérékou, d'accéder à une certaine reconnaissance, et de bénéficier ainsi

d'une forme de valorisation, de gratification symbolique ou psychologique[1085]. Ce que Line exprime simplement : « *J'aime parce qu'il est chrétien comme moi* ».

Le nouveau comportement de M. Kérékou est surtout interprété comme une manifestation de la puissance de Dieu, qui a permis, selon les termes de Rémy, de « *changer le cœur de notre président : le cœur en ciment qui était là, il est devenu un cœur de chair* ». Pour Constance, pas de doute, « *c'est Dieu qui a voulu ça. C'est Dieu qui l'a changé. Il est capable de changer toute situation* ». Léon estime que « *si Dieu n'existe pas, Kérékou n'est pas quelqu'un qui peut revenir au pouvoir. L'homme ne peut pas être totalement parfait, mais selon moi, il est honnête* ». L'événement a donc tendance à renforcer, à consolider la croyance en l'intervention de l'Éternel et à permettre à M. Kérékou de bénéficier d'une double légitimité, électorale et divine.

Un tel événement, comme le pense Simon, « *honore le pays* » et « *un pays qui adore Dieu, la bénédiction repose sur ce pays* ». Le pays sera dirigé effectivement selon les commandements divins : « *dans sa crainte de Dieu, [M. Kérékou] fera la volonté de Dieu et ce que Dieu interdit, il ne le fera pas* » affirme Eugène. Pour Sophie, « *il peut nous diriger selon la voie du Seigneur, tout le Bénin sera dirigé selon la sagesse de Dieu* ». Samuel estime aussi que « *ça va apporter la bénédiction sur le Bénin* ». Ce professeur d'histoire géographie prend l'exemple des États-Unis d'Amérique pour montrer comment Dieu peut réaliser des prodiges. « *Les fondateurs des États-Unis ont dit : "in God we trust". A cause de cela, depuis plus de 200 ans, ils ont la bénédiction. Dieu a voulu bénir les fondateurs des États-Unis. Les États-Unis sont prospères, aucun pays ne peut prétendre les remplacer. Ceux qui ont fondé les États-Unis les ont fondés sur un principe qui a plu à Dieu. En moins d'un siècle, tous les pays européens ont été dépassé* ». Victorine se réfère, elle, à la prophétie diffusée par M. Kérékou en mai 1997 : « *dans peu de temps le Bénin sera comme un petit bijou de l'Afrique. Des choses qu'on attendait pas vont venir au Bénin. Je suis sur que ça va se passer, de grands miracles* ».

Si l'accession au sommet de l'État de M. Kérékou est appréciée, c'est parce qu'elle est vue comme un moyen permettant de faire progresser la parole de Dieu et de christianiser l'action politique. Que la procédure électorale ait été l'outil ayant permis ce retour au pouvoir peut apparaître ici secondaire. Mais, derrière l'apparente unanimité des jugements des fidèles, il convient, là aussi, de tenir compte de l'ambivalence de ces attitudes.

[1085] Philippe Braud, *L'émotion en politique. Problèmes d'analyse*, op. cit.

- Critique et prudence : l'expression de la diversité des opinions

En effet, d'autres éléments dans les jugements émis par les croyants à propos de M. Kérékou témoignent plutôt de la diversité des opinions, d'une certaine prudence par rapport aux effets réels de sa conversion sur les politiques mises en œuvre et d'une volonté de concevoir l'élection indépendamment de ces proclamations religieuses.

Tous les fidèles ne se rallient d'abord pas au nouveau chef de l'État. La conversion de l'ancien révolutionnaire et ses manifestations publiques ne parviennent pas à vaincre toutes les réticences par rapport à l'homme politique. Mireille, qui pourtant « *n'aime pas rentrer dans la politique* » parce qu'il y a « *trop de critiques* » s'emporte violemment : « *Laisse celui-là ! Le jour il parle de la Bible, ce qu'il y a entre la Bible et lui, c'est gros. Il met la Bible pour trahir les Béninois. Il va dire qu'il ne fait plus rien [d'occulte], il va à la messe, alors qu'au-dessous, le gars là il est tranchant ! Il dit ça, les Béninois vont croire qu'il est chrétien à 100 %, il ne fait plus rien, qu'il aime seulement la Bible. Alors, que… Lui, il met la Bible devant seulement et se croit chrétien* ». Patrice, tout en reconnaissant « *qu'il y a un peu d'honnêteté en lui* » précise : « *ça fait rire ! Kérékou a avalé beaucoup de choses pour se protéger de la sorcellerie. Ces choses sont actuellement en lui, c'est très facile de parler de Dieu quand on a ça dans le ventre…* ».

Certains fidèles émettent des réserves quant à l'utilité de toutes ces proclamations publiques de foi. Ces réactions témoignent d'une volonté de séparation entre les sphères religieuses et politiques. Samuel pense ainsi qu'« *il ne faut pas qu'il indispose, dans ses discours avec toutes ces références… Si un président musulman vient, il ne faut pas que je sois gêné, "le Coran a dit ceci"... Il devrait être d'une rigueur telle que ceux qui viennent le voir ne soient pas indisposés par ses convictions. Je ne demande pas de cacher ses convictions. Si un ministre prend de l'argent, qu'il le dénonce. Maintenant, dire seulement "moi je suis chrétien, c'est la Bible qui a dit telle chose", ça ne veut rien dire. Il ridiculise la Parole de Dieu s'il dit la parole de Dieu et couvre des ministres corrompus* ».

Si ces voix critiques ou sceptiques restent marginales, nombreux, sont ceux, parmi les plus enthousiastes après l'élection de M. Kérékou, à rester prudents en ce qui concerne les conséquences sur l'action politique. Le problème le plus souvent soulevé est celui de son entourage. Simon pense que « *ses collaborateurs ne sont pas unis à lui. Seul, il ne pourra pas faire grand chose. Si ses collaborateurs sont engagés sur cette voie là, ils pourront faire de grandes choses* ». Michel développe le même point de vue : « *on a un président chrétien, on a pas les ministres qui travaillent. Si les ministres qui travaillent avec lui sont encore chrétiens, tout allait se passer très bien. Maintenant, lui seul ne peut pas tout diriger. La chrétienté de*

Kérékou seul ne peut pas tout changer. Un seul qui est là-bas qui est chrétien ne peut pas tout faire ». La christianisation progressive de l'équipe gouvernementale et l'orientation de certains projets, comme ceux conduits autour du thème Réconciliation et développement, sont cependant de nature à atténuer ces réserves formulées par des adeptes.

Pour certains, la prudence était plutôt de mise. Certes Josué, optimiste, pensait que M. Kérékou « *a engagé un processus de lutte contre la corruption. Au moins, quelque chose est engagé, gravé dans les cœurs de gens. Ils savent que la corruption est une mauvaise chose. Ceux qui pratiquent doivent normalement se poser des questions. Ça portera des fruits* ». Mais, beaucoup avaient du mal à se prononcer sur les éventuels changements observables ou, à l'instar de Simon, témoignaient d'un réel scepticisme. Est-ce que l'on sent vraiment que le président est chrétien ? « [rire] *Bon ! A mon avis les choses n'ont pas changé en tant que tel. Lui, il parle, la parole est là. Le problème c'est pas la parole, c'est l'action, c'est très important. Mais, lui-même aujourd'hui, il est le président, il n'est pas en contact direct avec certaines choses* ». Oscar : « *on ne le sent pas du tout. Le président est chrétien, c'est bon, mais il n'a pas su choisir ceux avec qui il a travaillé. Sa chrétienté n'a pas eu beaucoup d'influence sur le pays* ». La proximité religieuse et les jugements favorables sur les proclamations chrétiennes de M. Kérékou n'impliquent ni soutien aveugle, ni approbation *a priori* de l'action qui sera mise en œuvre.

Sur l'influence électorale de la conversion de M. Kérékou, les avis des fidèles divergent fortement. S'ils sont nombreux à estimer que, poussés en cela par les discours de certains pasteurs, les adeptes se sont majoritairement prononcés en sa faveur, d'autres insistent sur la dimension personnelle du vote. Line estime que « *c'est parce qu'il est chrétien qu'on a voté pour lui. Les Églises n'ont pas précisé de prendre Kérékou. Dans ton cœur toi, tu vois, il est chrétien comme toi, tu vas accepter de le prendre comme président* ». Sans donner de consignes, les mouvements ont pu diffuser des messages facilement interprétables dans le contexte. Remy se souvient qu'à la MIERS, « *on a dit seulement que si Kérékou parle de la Bible, il faudrait que le Seigneur l'oint, maintenant qu'il puisse gouverner le pays selon le commandement du Seigneur* ». Pourtant, Josué pense que si l'appartenance a joué un rôle, cela s'est fait « *individuellement* », éventuellement, « *en discutant entre fidèles* ». Plusieurs de mes interlocuteurs avaient cependant émis un vote favorable à N. Soglo lors du second tour de l'élection de 1996. Sophie, qui mettait en avant la dimension personnelle et secrète du vote, estime qu'« *on ne peut pas dire celui-ci, parce qu'il est chrétien, il faut voter pour lui* ». Si l'appartenance chrétienne de M Kérékou semble avoir eu, aux yeux de nombreux croyants, une influence importante, celle-ci reste très variable.

Les réactions des fidèles à l'égard de la conversion et des proclamations évangéliques de M. Kérékou sont assez révélatrices de l'ambivalence de l'attitude des croyants par rapport aux transformations politiques. L'événement est salué par la grande majorité des fidèles qui l'interprètent comme un signe de Dieu et en attendent des changements, dans une optique de christianisation du politique, *a priori* éloignée des principes de pluralisme et de négociation. Mais, M. Kérékou est rarement vu comme un sauveur et derrière l'unanimisme des jugements, derrière la fierté et l'espoir de voir les choses changer, apparaissent des opinions divergentes, des critiques ouvertes sur l'entourage du chef de l'État, des doutes sur l'effectivité des changements et, pour certains, l'idée que la dimension religieuse ne doit pas jouer sur l'expression des opinions. Dans cette optique, un tel événement peut aussi contribuer à renforcer le processus électoral et politique, non seulement parce qu'il permet à un chrétien d'accéder au pouvoir, mais aussi, parce qu'il n'empêche pas l'expression d'opinions divergentes.

On sait que les expressions religieuses sont ambivalentes, qu'elles peuvent être des instruments aussi bien de légitimation que de contestation du pouvoir, des facteurs ou des freins à la construction démocratique. Dans l'adhésion massive des fidèles aux valeurs et aux principes démocratiques et dans leur forte participation électorale, leur appartenance pentecôtiste a pu jouer un rôle direct en servant de cadre de compréhension et d'interprétation des transformations. Malgré l'existence de mouvements ayant une ambition totalisante et exclusiviste et la diffusion de représentations peu conformes à l'image d'un espace public pluraliste, elle a permis de médiatiser un certain nombre d'évolutions, par une lecture religieuse qui, pour les fidèles, n'apparaît pas nécessairement en opposition aux principes de pacification du politique ou de négociation. La croyance que « *Dieu décide de tout* » et « *choisit les élus* » ne débouche ainsi pas sur des attitudes abstentionnistes, mais tend plutôt à légitimer la procédure électorale. La volonté croissante de voir des chrétiens s'engager en politique et, surtout, d'avoir des cadres croyants, s'inscrit, certes, dans une logique de colonisation de l'espace public, mais, paradoxalement, conforte ces institutions et les procédures de désignation. Quant à l'expression des opinions, elle est loin d'être uniquement déterminée par l'appartenance à un même courant religieux.

L'appartenance évangélique, en fournissant un cadre de lecture religieux des événements, peut contribuer à légitimer le processus et à rendre acceptables les nouvelles modalités de désignation des gouvernants. Mais, elle ne constitue qu'une dimension de

l'inscription sociale de chaque individu et ne peut pas à elle seule expliquer le positionnement politique des fidèles. C'est parce qu'elle participe de logiques qui favorisent la diffusion de comportements autonomes et critiques, que l'expansion pentecôtiste peut contribuer, de manière ambivalente et incertaine, à l'émergence de citoyens.

Section 3 - Expérience pentecôtiste et dynamiques de l'espace public

Si les fidèles jugent positivement les changements politiques et participent aux élections, ce n'est pas uniquement parce qu'ils intègrent les messages diffusés par les pasteurs ou parce que leur appartenance religieuse leur permet de comprendre ces évolutions, même s'ils orientent en partie leur relation au politique à partir des représentations religieuses qu'ils intègrent. Les expressions pentecôtistes contribuent aussi, on vient de le voir, à diffuser des représentations parfois éloignées des comportements valorisés en démocratie, et l'adhésion au régime reste fondamentalement ambivalente. L'appartenance chrétienne n'est pas seule à déterminer les attitudes politiques des adeptes, en particulier l'orientation du vote. A propos de la participation au jeu électoral de plusieurs Églises pentecôtistes au Brésil, depuis le milieu des années 1980, André Corten, citant des enquêtes quantitatives qui permettent de « *démystifier le vote corporatiste pentecôtiste* », observe que « *l'électorat pentecôtiste ne fonctionne pas comme un robot ou, dit autrement, si les sectes ont bien une vocation "totalitaire", elles sont loin de déterminer les attitudes et le jugement politique des "croyants"* »[1086]. Bien que l'implication d'acteurs évangéliques dans la vie politique n'ait pas atteint le niveau observé au Brésil, cette remarque paraît largement pouvoir s'appliquer aux fidèles béninois.

La diversité des réactions, parfois exprimées de manière virulente, et les comportements non-conformes aux prescriptions de leurs responsables religieux, dont témoignent certains fidèles, montrent que ceux-ci développent leur propre stratégie, tout en restant également insérés dans d'autres réseaux sociaux. Ils signifient aussi que les courants évangéliques sont traversés par des logiques qui favorisent l'expression de choix critiques et autonomes, et qui peuvent contribuer à l'émergence d'acteurs citoyens. Ces dynamiques contemporaines, propices à la construction d'un espace public pluraliste se manifestent au niveau de la société globale et pénètrent à l'intérieur même des mouvements religieux. Elles

[1086] André Corten, *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, op. cit., p. 207. L'auteur cite une enquête menée dans le grand Sao Paulo montrant que seulement 31 % des pentecôtistes avaient voté pour un candidat évangéliste lors des élections législatives de 1990.

expliquent ainsi que les Églises puissent correspondre, pour les croyants, à des lieux paradoxaux d'apprentissage démocratique.

Pour saisir ces dynamiques, il convient d'abord de montrer comment des phénomènes de prise de distance par rapport aux messages diffusés par les pasteurs et d'autonomisation des jugements des fidèles se manifestent. Puis, il faudra expliquer ces comportements en se référant au pluralisme identitaire de la société béninoise, avant de montrer comment, au niveau de l'expérience religieuse individuelle se développent des pratiques susceptibles d'appuyer ces logiques.

1) Diversité et autonomie des opinions des fidèles : une relation fluctuante à l'autorité

Il faut insister à la fois sur la diversité des opinions et des comportements politiques émanant des fidèles, appartenant parfois à une même Église, et sur l'autonomie dont un certain nombre d'entre eux témoignent à l'égard des prescriptions ou des recommandations diffusées par les « *hommes de Dieu* ». On a déjà vu que la conversion au christianisme de M. Kérékou, en dépit de la satisfaction exprimée par la quasi-totalité des fidèles, ne les avait pas tous conduits à voter en sa faveur en 1996[1087] et n'entraînait pas un soutien inconditionnel de l'action politique menée par son gouvernement. De même, concernant l'idée de créer un parti confessionnel, évoquée lors d'une réunion du CEPEB en 1996 et rapidement abandonnée, les avis des croyants divergeaient fortement. Certains sont d'emblée enthousiasmés par l'idée, comme Eugène qui imagine ce parti comme « *un groupement exclusivement chrétien de croyants* ». « *Ce serait certainement une bonne chose* » selon Justine « *si tant est qu'on se conforme à la parole de Dieu* ». Guy, qui pense pourtant que « *normalement un chrétien ne doit pas se consacrer à la politique* », serait d'accord pour « *un parti politique qui se référerait à la Bible, qui marcherait sous l'ordre de Dieu. Il aura plus de voix que les autres. Eux ne seront pas venus pour faire du mal au pays* ». D'autres sont, *a priori*, hostiles à une telle initiative. La vision de la politique de Brigitte est à ce point négative, qu'elle pense qu'un tel parti risquerait de corrompre les chrétiens qui s'y engageraient car, « *dans la politique, tous les politiciens sont des maquereaux, des faux, ils ne disent pas la vérité* ». Léon constate simplement que « *si Kérékou est arrivé, ce n'est pas que son parti est religieux, mais parce qu'il croit en Dieu* ». Une troisième catégorie est composée de croyants séduits par l'idée, mais prudents quant à sa réalisation. Michel, déçu par son militantisme politique, est d'accord

[1087] Il faut souligner l'absence complète de données quantitatives et d'études statistiques qui permettraient, au niveau national, de mettre en relation appartenance religieuse et comportement électoral.

pour « *un parti dont l'objectif est de faire des choses pour glorifier Dieu* », mais craint que « *les gens n'acceptent pas* ». Cyprien, qui a milité au sein du PCD dans les années 1980, puis a rejoint le PSD au début du Renouveau démocratique, apprécierait « *si ce parti parle de la Bible* », mais il insiste aussitôt : « *moi je verrais d'abord comme il entend diriger, quelle est sa politique* ».

On retrouve derrière cette pluralité de réactions, la diversité qui caractérise les opinions quant aux limites à fixer à l'intervention de l'Église dans la sphère publique (pour beaucoup, le rôle des pasteurs doit se limiter à la prière, à l'évangélisation et au conseil des fidèles[1088]), l'engagement des fidèles dans des organisations partisanes (qui reste plutôt rejeté) et la présence de cadres chrétiens dans les structures étatiques et gouvernementales (très largement appréciée). Il n'y a pas d'unanimisme chez les adeptes ; de même leurs opinions et leurs comportements ne sont pas totalement guidés par les discours et les recommandations des pasteurs. Il peut exister un fort décalage entre l'affirmation de principes généraux, qui sont la reprise des discours diffusés dans les enceintes cultuelles, et des opinions sur des sujets précis, comme l'exemple suivant, autour de la légitimité de la contestation sociale, va le montrer.

Le respect et l'obéissance dus par les croyants aux autorités, quelles que soient l'origine et la nature de celles-ci, est un principe régulièrement rappelé par les « *hommes de Dieu* ». Ceux-ci insistent d'autant plus sur cette nécessaire soumission, que cette posture ne s'applique pas qu'au seul domaine temporel, mais concerne aussi leur propre position de pouvoir au sein des institutions religieuses. Ce principe semble très largement intériorisé par les fidèles. « *La Bible a insisté sur cela. Jésus-Christ a dit qu'il n'y a aucune autorité qui n'est pas élue par Dieu. Nous devons respecter, nous soumettre à l'autorité* » justifie Michel. Simon précise que cette obéissance vaut « *du président au délégué de quartier* », « *sauf si on demande de ne pas obéir à Dieu, là nous ne serons pas d'accord* ». Il est intéressant de comparer ce jugement unanime dans la théorie à son application dans un cas précis.

A la fin des années 1980, le problème des arriérés de salaire dans la fonction publique, qui atteignaient alors plusieurs mois, avait généré d'importantes mobilisations populaires et contribué à la contestation, puis à l'effondrement du régime révolutionnaire[1089]. Malgré la

[1088] Cyprien, évoquant le cas d'une Église où, le jour de l'élection, le pasteur aurait demandé de voter pour un candidat précis, estime que « *ce n'est pas bon. Dans mon Église, ça ne peut pas se passer comme ça* ».
[1089] Voir Richard Banégas, « Mobilisations sociales et oppositions sous Kérékou », art. cit. et Richard Banégas, « Retour sur une "transition modèle". Les dynamiques du dedans et du dehors de la démocratisation béninoise », art. cit.

régularisation de la situation, les mouvements sociaux de fonctionnaires sont restés récurrents tout au long de la décennie suivante, autour de revendications portant sur l'abandon du principe d'« *avancement au mérite* » et le paiement à « *l'indice réel* » pour tous les salariés. En février 1998, un nouveau mouvement de grève est initié à l'appel de la plupart des organisations syndicales[1090], qui parvient à paralyser fortement plusieurs administrations et ministères. Au cours d'une séance à la cellule de Kpondéhou de la MIERS, un pasteur s'était alors violemment élevé contre les grévistes, « *qui ne veulent pas travailler et qui entraînent tout le Bénin* », appelant à prier pour « *les syndicalistes, pour qu'ils puissent être doux, patients* » et « *que les problèmes puissent se régler simplement* ». Il mettait ces manifestations sur le compte « *des esprits du vodun, des esprits de malédiction qui poussent les gens à faire grève, et qui sont en train d'œuvrer à la destruction de ce pays* »[1091].

Interrogés au moment des faits, les fidèles, y compris ceux de la MIERS qui avaient assisté à ce prêche virulent, étaient bien loin de porter un jugement aussi négatif sur les revendications et les modalités d'action des grévistes. Tous exprimaient pour la plupart une opinion claire à ce sujet, preuve supplémentaire qu'ils ne sont pas coupés du reste de la société. Ces opinions étaient parfois en contradiction avec les principes de soumission absolue à l'autorité défendus par les pasteurs. Plus exactement le respect des autorités rappelé par les adeptes ne se traduisait pas systématiquement par un refus de la contestation sociale, mais pouvait aller de pair avec un soutien affirmé aux grévistes.

Pour Eugène, les grévistes « *ont raison. Ils revendiquent, ils n'ont pas tous leurs droits et leurs revendications ne sont pas satisfaites. Ils doivent aller en grève pour obtenir gain de cause* ». Le raisonnement était le même chez Cyprien : « *il faut toujours continuer à obéir, mais nous pouvons dire à haute voix que c'est mauvais, qu'une autorité ne doit pas agir comme ça. La démocratie permet au moins de dire ce qui ne va pas. Pour la grève, je suis d'accord parce que le droit du travail reconnaît le droit de grève… et il faut avoir un salaire régulièrement* ». Oscar trouvait « *vraiment normal* » ce mouvement et le justifiait ainsi : « *c'est pour des revendications, on peut demander tout ce qu'on veut par toutes sortes de pressions, à moins que ce ne soit par la violence* ».

Au-delà de la légitimité du principe de la grève, c'est la revendication financière qui attire la sympathie des fidèles. Thomas, après avoir indiqué que « *les autorités ont toujours raison* », estime que « *les fonctionnaires ont parfaitement raison. Tout coûte cher et on*

[1090] Il existait alors cinq confédérations syndicales, mais le paysage est en fréquente évolution, du fait d'une tendance prononcée au fractionnement. Voir Claude Weinsou, *Le paysage syndical au Bénin*, Cotonou, Fondation Friedrich Ebert, 1994, 46 p.
[1091] Séance à la cellule de la MIERS de Kpondéhou, Cotonou, 12 mars 1998.

n'augmente pas les salaires en tant que tels. Dans ces conditions, le pouvoir d'achat diminue et les salaires ne suffisent plus, alors il faut manifester ». Pour Mireille, « *l'homme travaille, on doit le payer. L'homme, il va travailler et on ne le paie pas ? C'est pas bon, c'est très grave* ». Line estime aussi que « *les fonctionnaires ont besoin de l'argent, ce qu'ils ont fait c'est bon. Les autorités, eux, ils sont riches. Mais, nous les gens qui cherchent, qui souffrent ne trouvent pas. C'est pour ça qu'ils ont fait la grève, ils ont raison* ».

D'autres adeptes émettent des jugements inverses, soit en rejetant par principe le bien fondé de la contestation, soit en critiquant ce mouvement en particulier. Dans la première catégorie, se trouve Lucie qui ne comprend pas « *pourquoi ils sont obligés de faire grève* ». Elle estime que « *les grévistes doivent avoir la patience* », ce qui s'apparente, selon elle, à « *un chemin d'or* ». Pour Sophie aussi, la protestation n'est pas une bonne méthode : « *ce n'est pas normal. S'ils sont en train de chercher quelque chose, on peut écrire à celui qui s'occupe de ces choses, on peut parler, discuter de ces choses* ». D'autres critiques portent sur le contenu même des revendications. Antoine ne se sent simplement pas concerné parce que « *les fonctionnaires en grève, c'est pour leur compte et pas pour moi…* ». Michel critique la politisation du mouvement : « *ils font la grève pour la politique, pour que le pays dise que le gouvernement en place est incapable de faire son travail* ». « *Ce n'est pas le salaire qui manque, ils veulent l'augmentation des salaires* » ajoute-t-il. Léon, un vendeur de « *divers* », dont l'activité a du mal à prospérer, estime qu'il y a d'autres priorités, « *il y a des diplômés sans emploi, et il faut augmenter leur salaire. Vous connaissez le problème de l'État et vous faites grève. Il faut voir ce que ça va coûter pour la nation* ». De même Guy estime qu'« *il vaut mieux qu'on recrute ceux qui n'ont pas trouvé de travail. Je préfère que ceux qui font grève acceptent le peu qu'ils perçoivent et laissent leurs frères venir travailler comme eux* ».

Ce dont ces réactions, à travers la diversité des points de vue, témoignent, c'est de la capacité, pour les croyants, de formuler des jugements personnels, indépendamment des discours entendus dans les enceintes religieuses. Si ceux-ci ont effectivement une influence, alors, elle n'est pas uniforme : la foi chrétienne peut bien, sur un plan social et politique, « *s'incarner dans des choix hétéroclites et parfois antagoniques* »[1092]. Pour certains, le respect, régulièrement rappelé, de l'autorité ne signifie pas le refus de toute possibilité de contestation. Pour d'autres, il impose, au contraire, de trouver la voie de la « *patience* » pour résoudre les problèmes. On voit ainsi que d'autres éléments, qui ont trait par exemple à la

[1092] Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, op. cit., p. 102.

profession ou à la situation sociale des personnes, entrent en jeu dans l'expression des opinions.

L'appartenance religieuse n'est qu'un élément de la palette identitaire de chaque individu. Si elle est susceptible de médiatiser des évolutions politiques, elle ne détermine jamais complètement les jugements et les comportements politiques des fidèles. L'autonomie dont témoignent ceux-ci est liée à des dynamiques sociales sur lesquelles il convient maintenant de revenir.

2) Appartenance pentecôtiste et pluralisme identitaire

Pour comprendre pourquoi l'appartenance religieuse peut parfois ne jouer qu'un rôle marginal dans l'élaboration des représentations et des opinions politiques des fidèles, ou entraîner des jugements très différenciés de leur part, il importe de tenir compte d'un certain nombre d'éléments qui ont été avancés dans la seconde partie de ce travail, pour expliquer la difficulté à voir émerger des communautés solides et des identités collectives fortes, et qu'il convient de reprendre ici. Les fidèles ne se retrouvent pas inféodés à leur Église et ils ne sont jamais totalement « *prisonniers* » de leur nouvelle affiliation religieuse. Celle-ci ne va alors pas complètement déterminer leurs jugements, ni uniformiser leurs comportements politiques. Avec François Constantin et Christian Coulon, il faut rappeler que « *le vécu du religieux est fort diversifié* », à la fois « *en raison de l'existence fréquente de décalages entre la religion dite par ses dignitaires et la religion vécue par les fidèles, la "religion populaire"* » et aussi du fait que cette dernière, « *parce que justement elle est empiriquement vécue, est elle-même diverse* »[1093].

Il faut d'abord préciser que les individus entrent en contact avec des mouvements évangéliques, le plus souvent pour résoudre des problèmes particuliers ou répondre à une situation de mal-vivre, en espérant y trouver la guérison et bénéficier d'une protection efficace. Leurs motivations sont au départ concrètes et souvent matérielles, et peuvent être complétées par la suite par la volonté de préparer le retour du Christ sur terre et l'avènement du royaume de Dieu. Si les réponses proposées par les pasteurs et la prise en charge effectuée par le groupe ne parviennent pas à solutionner ces difficultés, ni à permettre l'insertion communautaire de la personne, alors celle-ci peut modifier son allégeance. On relève une forte mobilité religieuse, liée à ces stratégies individuelles, qui pénalise le travail de

[1093] François Constantin et Christian Coulon, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », art. cit., p. 13.

construction de communautés solides. Celui-ci est par ailleurs souvent rendu problématique, outre cette fluidité des affiliations religieuses des fidèles, par la fragilité de certains mouvements, touchés par des phénomènes de scission ou des problèmes de fonctionnement, qui peuvent entraîner leur disparition rapide. Pour ces raisons d'ordre structurel, de nombreux groupes ne peuvent peser que de manière aléatoire et incertaine sur les croyants qui les fréquentent un temps.

Dans le cas où des communautés fortes parviennent à émerger et à s'institutionnaliser, comme c'est le cas par exemple pour l'EPB, les individus gardent une marge de manœuvre importante, qui leur permet d'opérer un tri et une sélection au niveau des messages diffusés et des modèles valorisés par les pasteurs. Chacun va comprendre, intérioriser et mettre en application ces discours et ces principes de manière différenciée. Dans cette perspective, deux dimensions doivent être prises en compte, qui renforcent cette logique d'autonomie des adeptes : la trajectoire passée de chaque individu et la pluralité de ses appartenances sociales.

D'abord, chaque acteur, lorsqu'il se convertit, puis devient fidèle d'une Église arrive, en quelque sorte, avec un bagage personnel, constitué de l'accumulation de toutes ses expériences antérieures[1094]. La « *nouvelle naissance* » est une étape dans la vie de l'individu. La conversion, malgré son poids symbolique et émotionnel, n'annule pas totalement ce parcours. Elle lui donne souvent d'ailleurs une signification, comme un cheminement douloureux conduisant à la délivrance. On a vu que plusieurs des adeptes rencontrés avaient eu une expérience de militant dans des partis, souvent source de grandes déceptions, en particulier par rapport aux espoirs de rétributions escomptés en s'investissant ainsi dans la sphère politique. Lorsqu'ils émettent des jugements sur la politique, ils se réfèrent à ces expériences personnelles autant qu'à des considérations religieuses pour expliquer leur actuelle méfiance. Rémy, membre de la MIERS, et dont le père se trouvait dans l'entourage de M. Kérékou, après avoir été proche de la RB, attribue le décès de ce dernier survenu en 1998, à des manœuvres politiques. Il en conclut que le monde de la politique « *n'est pas bon pour un chré*tien » car « *si tu es dans cette place, on va chercher ta mort, rien que pour prendre la place* ». Sollicité par un parti au moment de la campagne, il a décliné la proposition, « *je ne participe pas à ces trucs* ». La conversion de Samuel s'accompagne, elle, d'une prise de distance vis-à-vis de la politique, mais ne lui fait pas regretter son soutien actif au PCD dans les années 1980. Même chez les nombreux fidèles qui n'ont pas eu de tels

[1094] Bernard Lahire précise que « *l'acteur pluriel* » « *a participé successivement au cours de sa trajectoire ou simultanément au cours d'une même période de temps à des univers sociaux variés en y occupant des positions différentes* ». Bernard Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, op. cit., p. 42.

engagements, la conversion n'annule pas nécessairement les opinions politiques qu'ils pouvaient avoir auparavant.

Surtout, il faut tenir compte de la pluralité des appartenances sociales de chaque individu, et privilégier une approche de l'identité qui soit dynamique, plurielle[1095] et relationnelle. L'adhésion au christianisme et la fréquentation d'une Église ne signifient pas un repli total de l'individu dans sa nouvelle communauté religieuse. Il garde une vie sociale en dehors des lieux de culte et demeure inséré dans de multiples réseaux, en particulier en milieu urbain. Les solidarités familiales, professionnelles, liées au village et à la région d'origine, etc… peuvent être plus ou moins pénalisées par la conversion. Lorsqu'elles le sont fortement, c'est qu'elles étaient souvent déjà fragilisées avant et que cette situation est à l'origine des difficultés qui ont conduit la personne à rechercher un recours religieux, comme dans le parcours de Lucie qui débarque, à 23 ans, seule avec son jeune enfant, à Cotonou, dans une ville qu'elle ne connaît pas, en rupture complète avec sa famille. Ces liens sociaux ne sont cependant pas systématiquement remis en cause, et sont même parfois maintenus dans une perspective de témoignage et d'évangélisation. L'identité religieuse, malgré sa prétention totalisante à tout expliquer et englober, constitue une des composantes de chaque personnalité, mais n'annule, ni le dynamisme, ni la pluralité des appartenances identitaires de chacun, dont la polarisation peut-être variable. Guy Nicolas précise que « *chaque citoyen participe le plus souvent à tous ces champs à la fois de manière différenciée et qu'il se mobilise plus ou moins au niveau de chacun en fonction des polarisations qu'il subit ou de ses choix délibérés* »[1096]. La formation des opinions et des comportements politiques de chaque individu n'est donc pas déterminée uniquement par leur nouvelle appartenance chrétienne, mais par un jeu entre de multiples identités changeantes[1097]. Les autres composantes identitaires des croyants interviennent aussi dans ce processus, parce que, comme l'écrit Denis-Constant Martin, « *l'absence générale d'homogénéité des sociétés, la multiplicité des groupes auxquels peut se référer un individu font que, même lorsque la construction identitaire, recherchant la plus forte mobilisation politique, exacerbe certains traits culturels, elle ne parvient pas toujours à assourdir la résonance des autres traits, de ceux qui*

[1095] René Otayek rappelle qu'en Afrique, comme ailleurs, « *nul individu n'est réductible à une appartenance identitaire "primordiale". C'est donc d'identité plurielle, composite qu'il faut parler d'emblée pour rendre compte de la multiplicité des répertoires – affectif, utilitariste, manipulatoire, etc. – dans lesquels s'énoncent simultanément et alternativement les stratégies identitaires* ». René Otayek, « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'État : y a-t-il une "exception" africaine ? », *Autrepart*, n° 10, 1999, p. 6.
[1096] Guy Nicolas, « Les nations à polarisation variable et leur État : le cas nigérian », art. cit., p. 159.
[1097] Voir Richard Werbner, « Multiple identities, plural arenas », pp. 1-25 in Richard Werbner et Terence Ranger, eds., *Postcolonial Identities in Africa*, London, Zed Books, 1996.

pourraient renvoyer à une "identité" différente »[1098]. Elles peuvent même jouer un rôle central, au détriment de l'affiliation religieuse, par exemple lors du vote. Dans cette situation précise, la personne effectue un choix, qui peut être essentiellement orienté par une autre de ses appartenances sociales ou résulter d'un arbitrage entre plusieurs d'entre-elles[1099].

La prise en compte d'une part, des trajectoires, religieuses et sociales, passées de chaque acteur et, d'autre part, de la pluralité de leurs identités à un moment donné, est donc nécessaire. Elle permet de saisir les compréhensions différentes que chaque croyant élabore à partir des messages reçus dans les enceintes religieuses et le travail individuel de sélection qui y est opéré. Elle explique aussi les effets différenciés que peut avoir l'appartenance évangélique sur les opinions et les attitudes politiques, en fonction de le mobilisation des autres allégeances sociales.

Les logiques qui conduisent les fidèles à exprimer, en grande partie, des opinions personnelles par rapport à la démocratie et à la vie politique, à formuler des choix autonomes, parfois dissonants par rapport aux prescriptions des pasteurs, ne sont pas seulement externes aux mouvements religieux. Comme d'autres dynamiques qui peuvent contribuer à un renforcement de la citoyenneté, elles ne s'imposent pas uniquement à eux, mais sont également construites en leur sein. Ce sont ces procédures, paradoxales et incertaines, qu'il faut maintenant analyser au terme de cette étude.

3) L'expérience pentecôtiste comme vecteur paradoxal d'apprentissage démocratique

On a montré dans le chapitre 7, que les mouvements pentecôtistes avaient souvent bien peu d'affinités avec les principes démocratiques. Les conceptions de la société et de l'avenir, comme les principes qui sont diffusés lors des cultes, ne reposent pas sur une conception égalitaire, mais distinguent, de l'ensemble de la population, les convertis, nés de nouveau, qui, seuls, seront sauvés lors du retour du Christ et récompensés à l'heure du jugement dernier. De même, les modes de légitimité et de domination, les types d'organisation du pouvoir et de gouvernement interne à l'Église, bien que parfois très variables d'un mouvement à un autre, reposent rarement sur des principes de négociation et de participation des fidèles, par exemple pour la désignation de leurs dirigeants. Enfin, l'entrée d'une partie de la communauté

[1098] Denis-Constant Martin, « Le choix d'identité », art. cit., p. 591.
[1099] Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart écrivent que, « *selon les situations dans lesquelles il se trouve et les gens avec qui il inter-agit, un individu pourra assumer l'une ou l'autre des identités qui lui sont disponibles, le contexte particulier dans lequel il se trouve déterminant les identités et les loyautés appropriées à un moment donné* ». P. Poutignat et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 182.

évangélique en politique, amplifiée à l'occasion de l'accession de M. Kérékou au pouvoir, ne s'est pas faite dans une perspective de consolidation démocratique, mais bien plus par opportunisme, en espérant profiter d'une conjoncture historique favorable pour développer les activités évangélisatrices, investir fortement l'espace public et, pour certains, accéder aux ressources étatiques.

Les mouvements chrétiens n'apparaissent alors pas vraiment comme des lieux de socialisation démocratique ou de diffusion d'une culture civique. En étudiant les représentations de la démocratie, les opinions et les comportements politiques des fidèles, il semble cependant que ceux-ci développent des jugements et des attitudes différenciés qui sont susceptibles d'aller dans le sens d'une intériorisation des nouvelles normes et procédures, que la médiatisation par le religieux des transformations politiques ne permet pas, à elle seule, d'expliquer. Si la prise en compte des trajectoires individuelles et de la pluralité des appartenances identitaires de chacun contribue à expliquer ce décalage, l'expérience pentecôtiste accompagne et participe d'une certaine façon à l'émergence de ces nouvelles configurations politiques.

D'abord, des valeurs diffusées et les modes de fonctionnement de certains mouvements sont compris et interprétés par les fidèles comme des éléments d'une socialisation démocratique. Ensuite, des procédures, à l'inverse, *a priori* peu conformes aux principes civiques, peuvent cependant constituer des vecteurs d'intériorisation de ces nouvelles valeurs. Enfin, c'est au cœur même de la construction de l'expérience religieuse personnelle que se diffusent des principes qui s'avèrent en phase avec la formation d'un espace public.

- La découverte de vertus démocratiques dans les mouvements pentecôtistes

Alors même que plusieurs croyants estimaient que leur Église devait fonctionner selon d'autres principes politiques que ceux en vigueur dans le monde temporel, un certain nombre de convertis concevaient le mouvement auquel ils appartenaient, comme un lieu privilégié d'expression de la démocratie. Sans aller jusqu'à s'interroger sur la légitimité des « *hommes de Dieu* », ils mettaient en avant un certain nombre de notions comme la liberté (la possibilité de discuter avec les pasteurs, de quitter le mouvement de son plein gré), l'égalité (entre tous les fidèles), le respect des règlements, ou insistaient sur des procédures, comme pour la désignation de certains responsables. Il s'agit là de lectures effectuées par des fidèles d'un fonctionnement qui est rarement présenté en termes démocratiques par les pasteurs.

Oscar insiste sur la liberté de discussion, y compris avec les pasteurs. « *Dans l'EPB, si tu vois quelque chose qui ne va pas, tu peux aller voir le responsable et le dire. On ne va pas dire parce que celui-là est pasteur, alors on ne va pas le reprendre. Tout le monde est au point d'égalité. Est-ce que, dans l'Église catholique, ils vont te permettre de poser des questions au prêtre, lui dire je ne suis pas d'accord ? Ça ne se discute pas comme ça. Ce qui se fait dans l'EPB : on va voir après le culte le pasteur, on lui dit : "je ne suis pas d'accord, y a ci, y a ça"* ». Michel partage le même avis sur cette possibilité, qu'il estime plus grande au sein de l'EPB que dans la vie politique : « *à l'Église tu es libre de rester. Si tu vois quelque chose qui ne va pas, tu es libre de dire ça aux anciens et non de faire comme des rebelles. Si on voit quelque chose qui n'est pas bien, est-ce qu'on peut appeler le président et lui dire ça ne va pas ? On peut aller voir l'apôtre Coco et lui dire ça c'est pas bon* ». Cyprien estime aussi que si « *quelque chose ne va pas, tu peux te rapprocher d'un pasteur, d'un responsable national, il est tenu de te répondre favorablement* ».

A la MIERS aussi, selon Rémy « *c'est la démocratie qui règne* » : « *un fidèle qui est au milieu des fidèles peut parler, n'importe qui peut parler. Si tu vois quelque chose qui ne va pas, tu iras voir le pasteur, lui dire que tu ne comprends pas ceci* ». Victorine évoque une sorte de responsabilité des pasteurs : « *si tu vois que rien ne va, tu vas aller voir le responsable. Si notre pasteur a fait quelque chose de pas bien, on peut aller chez lui, lui dire qu'on a pas compris. Un pasteur a fait quelque chose, tu va lui parler, il va t'expliquer comment ça s'est passé, s'il t'a offensé* ».

Michel évoque un autre aspect qui lui permet d'affirmer que « *dans l'Église, c'est là même où il y a la démocratie, ça ne se trouve même pas ailleurs* » : « *le règlement* » et « *le respect de la loi* » qui seuls, dans la communauté, comme au niveau de la nation, vont « *amener la paix* ». Et Cyprien est le seul adepte à évoquer la procédure de désignation des dirigeants, à propos du Mouvement des jeunes de l'EPB où « *il y a des élections, les jeunes vont désigner leur responsable* ». Il paraît cependant que les fidèles de cette Église, où les procédures de désignation des responsables sont strictement codifiées et transcrites dans une constitution écrite, ne maîtrisent pas vraiment ces mécanismes, en particulier la reconnaissance du principe électif pour la désignation des leaders au niveau de la structure mondiale de la COP. Peu importe, pour eux, selon quelles modalités l'Apôtre René Coco (choisi par les animateurs béninois du mouvement et confirmé par la direction internationale de l'Église) est devenu leur responsable national.

Des adeptes de l'EPB et de la MIERS effectuent ainsi une lecture démocratique du fonctionnement de leur communauté. Aucun fidèle de l'ESDC n'a osé se livrer à ce

rapprochement, tant cette Église fonctionne sur un modèle autoritaire, fortement centralisé autour de la figure de l'apôtre docteur Abiodun. On le rencontre, après avoir pris rendez-vous à l'avance et souvent après de longues heures d'attente, pour des séances de délivrance, jamais pour demander des précisions ou témoigner d'un désaccord. Un « *élu de Dieu* » peut-il se tromper et être l'objet de critiques de la part de simples fidèles ? Dans le cas de l'EPB et de la MIERS, le mouvement peut être vu par certains de ses fidèles comme un lieu fonctionnant, au moins partiellement, suivant des principes démocratiques, en reconnaissant une certaine liberté aux fidèles et en générant des rapports égalitaires.

- Les paradoxes de la soumission et du clientélisme

L'intériorisation des vertus civiques peut emprunter des chemins inattendus. C'est en particulier le cas lorsqu'elle se développe dans le cadre de pratiques peu conformes aux valeurs démocratiques.

Il y a dans l'adhésion massive des fidèles aux principes démocratiques et dans leur participation électorale élevée, l'expression d'un choix conscient, très largement revendiqué et argumenté, comme on a pu le voir précédemment. Cette attitude n'est souvent pas déterminée par la seule allégeance religieuse, mais celle-ci peut parfois jouer un rôle dans ce processus. L'approbation des changements politiques par l'adepte est alors plus de l'ordre de la contrainte et s'inscrit dans une double soumission : à Dieu « *qui décide de tout* » et qui a donc voulu ces transformations, ainsi qu'aux autorités, qu'il convient, répète-t-on périodiquement dans les lieux de culte, de respecter. Quelles que soient l'orientation du régime et les modalités de désignation des gouvernants, il faut accepter ces évolutions et adopter des comportements adéquats, puisque telle semble être la volonté divine. On sent cette attitude dans les propos d'une minorité de convertis, comme Line, « *tout ce qu'ils font, moi, j'accepte* », qui note ironique que, « *celui qu'ils ont pris, ils vont dire qu'il est mauvais. C'est nous-mêmes qui prenons les gens, après c'est nous même qui allons dire : "c'est pas bon !* "», Sophie, « *je le fais parce que je dois le faire. C'est mon devoir de faire* » ou Éric, « *on est obligé d'accepter, c'est la volonté de Dieu. Si Dieu n'a pas voulu, ça n'arrive pas* ». Dans ces cas, l'intériorisation du comportement valorisé du « *bon citoyen* », respectueux des règles et électeur actif, se fait dans le cadre d'une contrainte et dans une matrice morale de soumission, peu propice pourtant à l'expression de comportements autonomes.

Dans le même ordre d'idées, il faut s'interroger sur les effets du clientélisme dans les nouvelles relations entre acteurs politiques et leaders religieux. Dans ses analyses de la

démocratisation béninoise, Richard Banégas émet l'hypothèse que le développement des pratiques clientélaires, en particulier dans les périodes de compétition électorale ne doit pas être vu comme un dysfonctionnement ou un obstacle au processus de consolidation démocratique[1100]. Celui-ci emprunte des voies paradoxales, dont la monétarisation de la vie politique constitue un exemple. La circulation d'argent lors des campagnes électorales s'effectue au travers de la distribution de billets aux électeurs en marge des meetings ou à des intermédiaires qualifiés (chefs de village, rois et autorités traditionnelles, responsables d'associations locales...) susceptibles de peser d'un certain poids sur le vote de leurs clientèles. Parce que ce processus est souvent interprété comme un renversement de la relation clientélaire, comme un dispositif de redistribution permettant à ceux « *d'en bas* » de récupérer une partie de l'argent détourné par ceux « *d'en haut* », et parce que les électeurs parviennent à instrumentaliser le mécanisme et à développer leurs propres stratégies visant à bénéficier de la générosité d'un maximum de candidats, indépendamment de l'expression de leurs préférences électorales, ce mécanisme pourrait ne pas être de nature à pénaliser l'enracinement des procédures démocratiques.

En 1996, l'élection d'un converti à la présidence de la République a suscité des sentiments de « *bonheur* », de « *joie* » et de « *fierté* » chez les adeptes. Ils n'espéraient cependant pas bénéficier, outre cette forme de reconnaissance symbolique, de rétributions personnelles, d'autant plus que la mobilisation collective des fidèles autour de la candidature de M. Kérékou est restée très variable. La situation est différente pour les pasteurs et les responsables d'Églises fortement impliqués dans cette nouvelle dynamique, qui vont effectivement obtenir par la suite des aides et des facilités matérielles pour l'organisation de rassemblements évangéliques. Plusieurs initiatives émanant de cette communauté vont bénéficier d'un important soutien public, comme le séjour du bateau *l'Anastasis* de JEM ou l'organisation de la croisade de R. Bonnke à Cotonou en 1999. Les remerciements chaleureux adressés aux responsables politiques et les prières collectives intenses à l'intention des gouvernants qui rythment de nombreux rassemblements, et qui vont bien au-delà du simple respect dû aux autorités, soulignent cette nouvelle proximité. Des personnalités chrétiennes vont également obtenir des gratifications, sous forme de nominations. On comprend que les intellectuels et les cadres des Églises pentecôtistes soient les plus favorables à une implication croissante de leur communauté dans la vie politique, parfois au-delà même des souhaits de

[1100] Richard Banégas, *La démocratie "à pas de caméléon". Transition et consolidation démocratique au Bénin*, op. cit., spécialement le chapitre 9, « *Le vote, le ventre et la vertu. L'économie morale d'une démocratie clientélaire* », pp. 580-656 et Richard Banégas, « Marchandisation du vote, citoyenneté et consolidation démocratique au Bénin », *Politique africaine*, n° 69, mars 1998, pp. 75-87.

leurs leaders religieux. Ils peuvent espérer, dans un contexte extrêmement concurrentiel, bénéficier d'une nouvelle filière d'accès au pouvoir. Certains fidèles espèrent aujourd'hui obtenir de leur Église ce qu'ils attendaient en militant pour un parti quelques années auparavant : l'insertion dans un réseau et l'obtention de rétributions.

Le régime démocratique est alors valorisé, parce qu'il permet, grâce à l'accession d'un chrétien au pouvoir, de développer de forts liens entre gouvernants et certains acteurs évangéliques. A l'aide apportée par les premiers aux manifestations des seconds et à la mise en place de mécanismes de cooptation, répond un soutien actif de leaders chrétiens. Les logiques clientélaires à l'œuvre, sont encore inabouties : pour être parfaitement opérationnelles, elles impliqueraient une relation étroite de dépendance, une capacité des pasteurs à mobiliser effectivement et massivement les votes de leurs fidèles (que l'on perçoit dans la diffusion de messages facilement interprétables, à défaut d'appel à voter explicitement pour M. Kérékou) et une dimension financière. Pris dans ces relations qu'ils ne maîtrisent pas toujours, les adeptes voient leur communauté, à défaut d'eux-mêmes, bénéficier de gratifications symboliques ou matérielles. Pour certains, la participation électorale, encouragée par leurs pasteurs, peut alors s'insérer dans un cadre de mobilisation collective, autour de logiques clientélistes, éloignées de principes civiques, en attendant qu'ils retirent peut-être un jour des rétributions plus personnelles de leur soutien.

Dans l'acceptation par les fidèles du régime démocratique, les attitudes qui relèvent d'une stricte soumission ou d'une inscription dans des logiques clientélaires restent relativement marginales. Elles peuvent cependant contribuer à faciliter l'accès de certains croyants au jeu politique. Il pourrait en être de même avec le projet, inabouti, de création d'un parti confessionnel. Le développement des partis démocrates-chrétiens d'obédience catholique, encouragé à partir de la fin du XIXe siècle par la papauté, en particulier en Italie et en Allemagne, a eu pour principal effet de renforcer la participation électorale des catholiques et d'accélérer leur ralliement et leur intégration au système démocratique, sans permettre aux autorités catholiques de conserver une influence alors déclinante[1101].

[1101] Pour Guy Hermet, ce processus de socialisation politique, par le biais des partis confessionnels et des réseaux de patronage et de clientélisme, a permis à l'Église catholique de contribuer à l'émergence de la citoyenneté moderne, en facilitant l'apprentissage du suffrage universel. Voir Guy Hermet, « L'individu citoyen dans le christianisme occidental », in Pierre Birnbaum et Jean Leca, dir., *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Paris, Presses de la FNSP, 1986, pp. 132-158. « *En Allemagne, en Belgique, en Italie ou aux Pays-Bas, des partis confessionnels - c'est-à-dire religieux - ont rempli une fonction primordiale dans la socialisation démocratique des masses paysannes, alors même qu'ils prenaient figure à l'origine d'adversaires du libéralisme et de la diversité des opinions* », précise-t-il dans un autre article : Guy Hermet, « Le temps de la démocratie ? », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 128, mai 1991, p. 268.

Il semble cependant que de manière plus décisive, l'expérience pentecôtiste permette l'expression et la diffusion de principes qui peuvent se trouver en phase avec la construction d'un espace public pluraliste.

- Expériences religieuses, dynamiques de pluralisme, de prise de parole et d'individualisation

Et si, au cœur de leur pratique religieuse, les fidèles faisaient un apprentissage de valeurs susceptibles d'accompagner l'émergence d'individus citoyens ? Non pas tant à cause de principes qui seraient intrinsèques au pentecôtisme, mais plutôt parce que l'expansion de ce courant religieux renvoie à des logiques qui, elles, peuvent accompagner la nouvelle configuration politique.

La nébuleuse évangélique se présente comme un espace fragmenté et pluriel, composé de multiples Églises, missions ou mouvements interdénominationnels, ayant des doctrines différentes, des modes de fonctionnement divers et des orientations pentecôtistes plus ou moins prononcées. Les fidèles sont confrontés à ce pluralisme, qu'ils gèrent parfois au quotidien. Ils peuvent cumuler des allégeances, comme Josué, qui fréquente l'Église biblique du Saint-Esprit, la MIERS et est l'un des animateurs du mouvement Jeunesse pour Christ. Ils peuvent continuer à fréquenter leur dénomination d'origine, tout en ayant un pied dans l'univers pentecôtiste. Mireille s'affirme toujours catholique, trois mois après avoir commencé à fréquenter la MIERS. « *Le dimanche, je prend même ma communion* » précise-t-elle. Constance est plus souvent à la MIERS qu'à l'Église protestante méthodiste et expérimente différentes Églises : « *le dimanche, j'y vais [à l'Église méthodiste]. Des fois, je vais dans d'autres Églises évangéliques, des fois à la FEPA, à Action Faith* ». Il peuvent aussi modifier leur affiliation religieuse, à l'intérieur de la mouvance évangélique, en particulier en quittant une Église dont les cultes seraient jugés trop tièdes pour en rejoindre une autre dont l'orientation pentecôtiste serait plus affirmée. Oscar, fidèle de l'EPB, s'est, lui, rendu « *par curiosité, pour comparer* » avec son Église, « *aux Assemblées de Dieu, à Action Faith, à la Vie profonde* », où il a remarqué « *un peu de fanatisme chez les gens, surtout concernant l'habillement des femmes* », sinon « *c'est presque la même chose partout* ». Rares sont les structures, comme l'ESDC, à se développer en ayant pratiquement aucune relation avec d'autres Églises chrétiennes.

Ce fort pluralisme qui règne dans le milieu évangélique et pentecôtiste est source de rivalités entre institutions religieuses, mais les fidèles savent à la fois l'utiliser, pour sélectionner l'Église qui leur correspond le mieux, et le dépasser, comme en témoigne la forte

participation à des manifestations communes, autour du partage de croyances identiques. Cette reconnaissance du pluralisme se limite bien sûr à la seule sphère chrétienne, mais permet tout de même une certaine accoutumance à une, relative, diversité.

Présenter les Églises comme des lieux favorisant la prise de parole peut surprendre, tant les cérémonies paraissent contrôlées et les modes de gouvernement très inégalitaires. Pourtant, les fidèles ont souvent une possibilité d'expression lors des cultes et des veillées, au travers des séquences de louanges et de prières. Dans ces moments, l'expression est effectivement libre, souvent intense et émotionnelle. Debout, parfois à genoux, les yeux souvent fermés, les fidèles accompagnent de temps en temps leurs prières de gestes désordonnés. Les prières peuvent être collectives, elles sont alors guidées par le pasteur, « *nous allons prier pour que… Nous allons demander au Seigneur de...* », ou bien individuelles. Dans ce cas, chacun s'exprime, peut faire sortir ses difficultés et ses problèmes, se repentir, réclamer une intervention divine, s'adresser directement à Jésus-christ, prier pour soi même, ses proches ou la nation béninoise. La veillée de prière du vendredi soir à l'Assemblée d'Agla de l'EPB est constituée, pendant près de trois heures, d'une succession de prières collectives et individuelles, entrecoupées de chants, d'une lecture et d'un commentaire biblique. Dans les mouvements pentecôtistes, la louange peut conduire à la glossolalie, le parler en langues, cette forme de communication émotionnelle extrême : la personne s'exprime alors dans un langage étrange, non seulement incompréhensible pour l'assistance mais qui ne ressemble à aucune langue connue, ni vivante, ni morte. Dans ce cas extrême, plus encore que dans les autres formes de prière, ce qui est essentiel, ce ne sont pas tant les paroles prononcées que la possibilité même donnée aux fidèles, ou prise par eux, de s'exprimer. L'acte de parler est en quelque sorte ici plus significatif que le contenu des propos qui, finalement, importe peu.

Ces séquences de prière s'insèrent dans le déroulement des cérémonies, elles ne surviennent pas à n'importe quel moment, elles sont fortement encadrées, contrôlées et limitées. Le pasteur ou l'animateur de la veillée introduit la séquence, la provoque, « *Elève la voix, parle au Seigneur… Levez les mains et priez avec moi. Fermez les yeux, il est là, il est là au milieu de nous… Merci Seigneur, tu es digne ce soir…* »[1102], et en décrète la fin. A l'intérieur de ce laps de temps, les propos, rendus d'ailleurs souvent inaudibles quand des dizaines ou des centaines d'individus s'expriment en même temps, restent libres. Lorsque,

[1102] Culte d'intercession, cellule de Kpondéhou, MIERS, 17 février 1998.

dans d'autres occasions, des personnes parlent à voix haute, après avoir été « *touchées* » par l'Esprit saint, tout ne peut pas être dit. A l'issue d'un programme prophétique animé par Jim Smith à Cotonou, les participants ayant, au cours des louanges, « *reçu une parole* » sont priés d'en faire part à toute l'assemblée[1103]. Après que l'un des fidèles ait commencé à délivrer un message, le prédicateur l'interrompt brutalement, « *je n'accepte pas cette parole* », et autorise une autre personne à s'exprimer.

La prière et la louange constituent des lieux d'expression intense : une parole libre, plurielle, brouillonne, incontrôlée s'y diffuse. Cette libre expression n'est pas que verbale, elle est aussi gestuelle. Une parole égalitaire aussi : tous les baptisés peuvent recevoir le don de parler en langues. Un énoncé « *protopolitique* », selon André Corten, une nouvelle langue politique encore inacceptable pour la société globale, parce qu'incompatible avec la manière dont on conçoit le politique[1104]. En tout cas, un dispositif où les convertis peuvent s'exprimer librement, dans un système relativement contraint : les séquences de prières et de louanges sont contrôlées par l'animateur de la séance, qui les ouvre et les clôt, en maîtrise la durée, mais chacun peut prendre la parole. Le recours à cette prise de parole témoigne de la difficulté de s'exprimer et d'être écouté en dehors des enceintes religieuses et offre, enfin, « *la possibilité d'une expression accessible à tous* »[1105]. Une démocratie de l'expression, qui s'accompagne d'un leadership pastoral souvent autoritaire.

Enfin, l'expérience pentecôtiste, parce qu'elle relève de choix personnels, est étroitement associée à des comportements individualisés. Elle constitue à la fois un révélateur et un vecteur des dynamiques d'individualisation qui traversent la société béninoise, et par lesquelles l'individu s'affirme en tant qu'acteur et sujet, « *en construisant désormais sa propre histoire de vie, par bricolages successifs, à coups de compromis, de créations hybrides, de transactions plus ou moins négociées ou imposées de fait* »[1106]. C'est parce que l'adepte a été confronté à des problèmes d'ordre personnel qu'il a entrepris une démarche l'amenant à fréquenter une Église, souvent dans une logique de prise de distance, parfois de

---

[1103] Programme prophétique avec Jim Smith, Action Faith, Cotonou, 10 mars 1998.

[1104] André Corten, *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, op. cit. et du même auteur, « La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien. Une énonciation protopolitique », *Revue française de science politique*, 45 (2), avril 1995, pp. 259-281.

[1105] Selon l'expression de Danièle Hervieu-Léger qui, s'appuyant sur l'exemple du développement du pentecôtisme au sein de groupes sociaux nord-américains (noirs, paysans du sud) alors en situation de « *privation de langage* » relève que la pratique du parler en langues prend alors « *une signification directement sociale dans des groupes privés, de fait, de toute expression publique* ». Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 90.

[1106] Alain Marie, « Individualisation : entre communauté et société, l'avènement du sujet », in Alain Marie, éd., *L'Afrique des individus*, op. cit., p. 411.

rupture, avec son milieu familial. Sa trajectoire religieuse dessine une quête, souvent chaotique, l'amenant à multiplier les expériences, parfois à les cumuler. Bien intégré à l'EPB, Oscar, on l'a vu, n'en a pas moins été voir dans d'autres Églises évangéliques, « *pour comparer* ». La pratique religieuse est orientée vers la résolution des difficultés de chacun, dans l'espoir de trouver la guérison, au travers de la délivrance, et de bénéficier de nouvelles protections.

Le pentecôtisme contribue aussi à favoriser plus directement ce processus d'autonomie des individus, en insistant sur la possibilité de naître de nouveau - la conversion est présentée comme un choix volontaire, le baptême n'est accordé qu'aux adultes - ou en imputant la responsabilité des difficultés vécues par les adeptes à leur entourage familial, par rapport auquel ils doivent prendre leurs distances. Ce processus passe aussi par la reconnaissance et la valorisation des qualités individuelles (avec les fonctions de diacres ou d'anciens..) ou bien encore, en diffusant, par exemple, des représentations positives de la réussite financière et matérielle, ainsi que du succès personnel.

Les fidèles adoptent des comportements individuels au sein des mouvements et peuvent avoir des attitudes critiques, entraînant des degrés d'insertion très variables dans les communautés. A la MIERS, mais aussi à l'EPB, on a vu que plusieurs d'entre eux émettaient des réserves par rapport à certaines positions de leurs pasteurs et pouvaient même y faire allusion publiquement, comme lorsque Rémy critiqua, avec son groupe de théâtre, au cours d'une séance en présence de deux pasteurs, l'attitude de ce prophète ghanéen qui, quelques jours auparavant avait multiplié les révélations publiques concernant certains adeptes. Il ne se construit pas de relations de dépendance entre le fidèle et le pasteur, ou alors de manière temporaire ou de nature assez lâche. Lorsque je demandais à ces croyants sur quoi ou qui ils comptaient le plus pour améliorer leur situation et pour construire leur avenir, presque tous ne mentionnaient que la figure de Dieu et ne se référaient ni à leur Église, ni à leur pasteur : ceux-ci sont le plus souvent vus comme des médiateurs, dans une relation essentiellement personnelle entre l'individu et Dieu. Quelques-uns avançaient l'idée qu'ils devaient aussi, voire d'abord, compter sur eux, comme Mireille, car « *c'est toi-même qui va te défendre* ».

Cette autonomie, dont témoignent les fidèles à travers leur parcours, comme dans leur pratique religieuse, se retrouve dans la formulation de jugements et l'adoption de comportements politiques variés, qui peuvent parfois correspondre à une réelle prise de distance par rapport aux messages diffusés dans les Églises. Des attitudes qui tendent à s'individualiser dans la sphère religieuse peuvent générer des positions plus autonomes dans l'espace public. Un tel pluralisme des opinions est possible parce que le détour pentecôtiste

s'inscrit dans - et participe - des logiques d'individualisation et de subjectivation, l'expérience religieuse s'y vivant essentiellement sur un registre personnel. Il y a là une forme de socialisation qui favorise l'expression de comportements individuels dans la sphère religieuse, qui peuvent avoir leur traduction dans le domaine politique[1107]. Les individus, qu'ils soient fidèles ou/et citoyens, savent ce qu'ils veulent, et mettent tout en œuvre pour essayer de l'obtenir.

Si les adeptes expriment des opinions divergentes et élaborent des comportements politiques différenciés, prennent parfois leur distance par rapport aux prescriptions de leurs pasteurs, bref se situent dans un espace public pluraliste, c'est, d'une part, qu'ils ne sont jamais totalement et uniquement dépendants de leur affiliation religieuse ; celle-ci n'annule ni les trajectoires antérieures, ni les autres appartenances sociales de chaque individu, qui vont influer sur l'expression des jugements politiques. C'est aussi, d'autre part, parce que, souvent paradoxalement, l'expérience pentecôtiste peut contribuer à renforcer ces mécanismes d'acceptation des nouvelles normes politiques, en favorisant des logiques de pluralisme, de participation (vécue sur un mode émotionnel et expressif) et d'individualisation. De ce point de vue, les adeptes se présentent bien comme des convertis et des citoyens : l'insertion dans un groupe religieux n'est pas incompatible avec l'expression de choix individuels. Cela est rendu possible par le fait que l'expansion pentecôtiste participe aussi de dynamiques sociales qui peuvent contribuer à la formation d'un espace public. Les pratiques religieuses individuelles jouent alors un rôle important dans ce mécanisme.

L'appartenance évangélique n'apparaît pas contradictoire avec une approbation des changements politiques survenus depuis la fin des années 1980, avec une intériorisation des nouveaux mécanismes de désignation des gouvernants, avec l'expression d'opinions divergentes et avec une participation électorale élevée des convertis. Malgré l'écart existant entre les principes et les modes de fonctionnement de la plupart des Églises, et les valeurs de

[1107] Ce lien est relevé par Alain Marie : « *Les désirs plus ou moins ambigus d'émancipation individuelle et les aspirations démocratiques plus ou moins diffuses qui vont de pair et, ensemble, travaillent en profondeur les sociétés africaines, ne pourront se donner vraiment libre cours que du jour où l'idéo-logique communautaire cédera devant d'autres systèmes de représentations du monde, impliquant l'individualisation et la responsabilisation de la personne. C'est ce que comprennent à leur manière les nouveaux mouvements religieux (quand ils se présentent à cet égard comme une protection contre la sorcellerie et comme des lieux de la création de nouvelles "fraternités", épurées de leurs anciennes ambivalences)* ». Alain Marie, « Avatars de la dette communautaire. Crise des solidarités, sorcellerie et procès d'individualisation (itinéraires abidjanais) », art. cit., p. 324.

tolérance, de pluralisme, de négociation et de compromis, centrales à tout espace public démocratique, l'expérience pentecôtiste peut jouer un rôle direct dans ce processus de légitimation, en fournissant un cadre de lecture religieux des transformations politiques et en médiatisant ces évolutions. Elle ne détermine cependant pas les opinions ni ne conditionnent les comportements politiques des fidèles.

C'est aussi parce que le succès de ces mouvements est à mettre en relation avec des logiques sociales, favorables à l'émergence d'un espace public, qu'ils sont susceptibles de constituer, même de manière « *indirecte* » ou « *involontaire* »[1108], des lieux où se construisent et se diffusent, par l'expérience religieuse, quotidienne et individuelle, des principes et des comportements qui peuvent accompagner et renforcer des dynamiques de citoyenneté. Bien entendu, l'émergence de celle-ci est tributaire de bien d'autres éléments que de la seule socialisation religieuse, et y compris lorsque cette dernière paraît avoir joué un rôle déterminant[1109]. On peut cependant conclure que l'appartenance pentecôtiste ne constitue nullement un obstacle à l'intériorisation des règles régissant un espace public pluraliste, mais qu'elle peut aussi participer à la socialisation aux valeurs qui le définissent.

[1108] Pour se situer dans la perspective d'Ernst Troeltsch, lorsqu'il analyse la contribution du protestantisme au développement de la modernité. Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, op. cit.

[1109] Guy Hermet insiste sur l'idée, en relativisant l'approche wéberienne, que « *si l'éthique protestante illumine la compréhension d'un mécanisme particulier de l'expression de l'individualisme dans l'Europe du Nord, elle n'apporte pas la clé d'analyse unique des valeurs qui sous-tendent l'émergence de la citoyenneté moderne* ». Le schéma wébérien « *laisse échapper des pans entiers de la dynamique d'individualisation de nos sociétés, voire la plus grande partie de celle-ci* ». Guy Hermet, « L'individu citoyen dans le christianisme occidental », art. cit., p. 132.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, je souhaite revenir sur un certain nombre de questions abordées et d'hypothèses développées dans les chapitres qui précèdent, en les reprenant cette fois de façon plus systématique et globale. Auparavant, je vais cependant commencer par rappeler les grandes lignes de l'argumentaire proposé dans ce travail.

A partir de la fin des années 1980, un processus de changement politique est enclenché au Bénin qui conduit à la mise en place d'un nouveau régime d'orientation libérale et démocratique, rythmé par des élections régulières. Dans le même temps, les courants évangéliques et pentecôtistes connaissent une accélération de leur diffusion, en particulier dans les milieux urbains du sud du pays, où les activités d'évangélisation et les conversions sont en forte expansion. Au-delà de la simple concomitance entre ces deux dynamiques, et des homologies repérables entre les organisations politiques et religieuses, de nouvelles relations vont se nouer tout au long des années 1990. On assiste d'abord à un réinvestissement de la sphère publique par le religieux. A l'occasion de la Conférence nationale, puis de la période de transition, des institutions religieuses prennent position dans l'espace public, en diffusant des documents écrits, tandis que des acteurs, comme Mgr de Souza, participent directement à la gestion du processus, et que l'ensemble des étapes de celui-ci bénéficie d'un encadrement symbolique, par le biais de l'organisation de célébrations cultuelles. A partir de 1991, le religieux redevient aussi une ressource utilisée par les élites politiques dans leurs stratégies de conquête du pouvoir et de légitimation, tandis que le référentiel démocratique est également repris par des acteurs religieux. Mais, c'est surtout au niveau de l'imaginaire que l'influence du religieux se manifeste, en fournissant un cadre de lecture et de compréhension des événements, débouchant sur une croyance partagée selon laquelle « *Dieu aime le Bénin* ». Le caractère pacifique du changement de régime était à ce point incroyable que le processus fut interprété comme ayant une dimension miraculeuse et relevant d'une intervention divine, sans que cet imaginaire ne renvoie spécifiquement à un culte particulier. Il s'opposait, sans se substituer, à une conception plus traditionnelle associant le pouvoir à des pratiques occultes et à la mobilisation des forces invisibles. Si les Églises évangéliques sont alors restées

silencieuses et ne sont pas intervenues directement dans les débats, cette lecture ne pouvait cependant que les réjouir. En profitant des opportunités offertes par le contexte de libéralisation et aussi de délabrement étatique, en occupant ainsi massivement l'espace urbain, dans ses dimensions matérielles et symboliques, en fournissant de nouveaux repères à une population gagnée par l'incertitude mais aussi en médiatisant des dynamiques de changement, elles devinrent des acteurs importants dans l'espace social, promettant des miracles, cette fois individuels, sous forme de guérison et de délivrance. Ce n'est qu'à partir du milieu des années 1990, alors que revenait au pouvoir M. Kérékou, désormais converti, et que l'on assistait, en particulier à partir de la campagne présidentielle de 1996, à une christianisation de la symbolique politique, qu'une partie de la communauté évangélique modifia fondamentalement sa relation au politique, cherchant à intervenir directement dans l'espace public et à peser sur les processus de prise de décision. Des stratégies furent élaborées dans ce sens et des projets mis en œuvre qui impliquaient des acteurs pentecôtistes, dont l'objectif n'était pas prioritairement de contribuer au renforcement du processus démocratique. Quant aux fidèles, ils témoignent à la fois d'une diversité d'opinion politique et aussi d'une certaine capacité à prendre leur distance par rapport aux discours véhiculés par les pasteurs. La contribution du pentecôtisme à la formation d'un espace public pluraliste apparaît alors indirecte. D'abord, en marge d'un imaginaire souvent guerrier et intolérant, certaines représentations diffusées permettent de médiatiser les transformations politiques. Ensuite, on peut repérer au niveau de l'expérience religieuse telle qu'elle est vécue par les convertis, des affinités avec des principes qui participent des transformations démocratiques. Ces expressions religieuses ne peuvent alors pas *a priori* être considérées comme des obstacles à la diffusion des nouvelles valeurs politiques.

A partir des éléments développés dans cette étude, il convient maintenant de revenir sur certaines questions qui me paraissent importantes et d'esquisser quelques réflexions d'ordre plus général. Pour ce faire, je m'intéresserai d'abord à la question du comparatisme, puis au thème de la modernité de ces expressions religieuses et des constructions identitaires qui en résultent, avant de revenir sur la complexité des relations entre le religieux et la démocratisation, et l'ambivalence des liens entre le pentecôtisme et la formation de l'espace public.

Démarche comparative et approche contextuelle

Dans l'analyse, j'ai utilisé un certain nombre de travaux portant soit sur d'autres pays africains, soit sur l'Amérique latine, parce que se sont aussi développés dans ces zones des

mouvements pentecôtistes et, surtout, parce que la littérature est désormais relativement riche sur ces questions. Le recours à une approche comparative contribue à souligner à la fois l'insertion des phénomènes observés au Bénin dans des dynamiques plus globales et des questionnements plus larges, mais amène aussi à insister sur les spécificités et l'ancrage local de ces formes contemporaines de christianisme.

Un premier problème mérite d'être souligné, qui tient à la terminologie et aux typologies construites entre les différentes formes de pentecôtisme, en particulier avec le qualificatif du « *néo* »-pentecôtisme, utilisé pour désigner des mouvements apparus depuis les années 1970. Ces organisations mettent plus nettement l'accent, par exemple, sur les pratiques de délivrance et la théologie de la prospérité. Selon les analyses produites sur l'Amérique latine, elles s'adressent prioritairement aux classes urbaines moyennes et supérieures. En Afrique, des expressions sont utilisées qui recouvrent des significations différentes en fonction des pays : les termes « *pentecostal* » ou « *charismatic* » ne renvoient pas exactement aux mêmes catégories d'Églises au Ghana et au Nigeria[1110]. Au Bénin, on utilise plus couramment le terme « *évangélique* », y compris pour évoquer des Églises pentecôtistes. Outre cette question terminologique, il faut noter que sur le terrain, la distinction est moins évidente à établir entre ces différents types d'Églises : les imaginaires, les pratiques et les individus circulent largement entre les mouvements désormais considérés comme « *historiques* » et ceux que l'on pourrait qualifier de « *néo* »-pentecôtistes. Enfin, l'expansion en cours depuis une décennie concerne de manière concomitante ces différentes catégories d'Églises, sans qu'il soit possible d'affirmer que les « *nouvelles* » formes de pentecôtisme rencontrent plus de succès.

En comparant les dynamiques observées au Bénin avec celles étudiées au Nigeria, voire au Ghana, il est possible de repérer de fortes similitudes, d'autant plus que de nombreuses structures qui s'y diffusent sont originaires de ces pays, où y ont transité dans un premier temps. Mais, l'approche comparative renvoie surtout à l'irréductibilité de situations locales. Au-delà des stratégies d'expansion d'Églises transnationales, les raisons du succès du pentecôtisme sont d'abord à rechercher localement et il convient de privilégier l'étude des processus endogènes. C'est en cela que la comparaison s'avère utile, tant pour analyser les modalités d'expansion de ces expressions religieuses que l'évolution de leurs relations au politique.

[1110] André Corten et André Mary, éds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, op. cit., p. 12.

Des évolutions similaires sont certes repérables, avec un décalage temporel parfois conséquent, et dans des proportions moins prononcées, par exemple en ce qui concerne la « *pentecôtisation* » de la sphère chrétienne et l'occupation croissante de l'espace public, matériel et symbolique. Sur la question du rapport à la politique, il faut situer la reconceptualisation opérée par une partie de la nébuleuse évangélique béninoise par rapport aux débats et aux réorientations observables ailleurs, mais aussi tenir compte d'éléments internes, comme la conjoncture particulière créée par l'accession en 1996 d'un converti à la présidence de la République et les liens personnels noués entre acteurs évangéliques et politiques.

De plus, les modalités d'intervention dans l'espace public varient fortement en fonction des situations nationales. Plusieurs facteurs entrent en jeu, qui dépendent des caractéristiques du paysage religieux et du système politique. Un élément à prendre en compte tient au niveau de conflictualité et à l'intensité des antagonismes religieux. Par exemple, les prises de position de la communauté pentecôtiste, et même plus largement chrétienne, y compris de l'Église catholique, au Nigeria sont déterminées par l'intensité de la polarisation religieuse dans ce pays et en particulier des mobilisations musulmanes[1111]. En Amérique latine, des acteurs pentecôtistes ont directement utilisé les mécanismes représentatifs en s'engageant dans la compétition électorale (selon des modalités diverses, parfois en créant des partis confessionnels, parfois en présentant des pasteurs et des évangélistes). Leur but était de négocier leur soutien en échange de rétributions, dans le cadre d'un système essentiellement clientélaire. On a vu que cette hypothèse avait été évacuée des réflexions menées dans la sphère évangélique au Bénin, et que d'autres modalités ont été privilégiées, comme le travail de conversion auprès des élites ou le positionnement cette fois dans l'administration, dans l'entourage présidentiel ou dans les cabinets ministériels, de cadres convertis. Cette situation empêche les mouvements évangéliques de devenir réellement une force politique, comme cela semble être désormais le cas au Brésil.

Le recours au comparatisme permet de montrer que l'Afrique n'est pas à l'écart de dynamiques transnationales, et d'insérer la réflexion dans des analyses plus globales. Il contribue aussi à mettre en lumière les différences et les spécificités locales. Il importe alors, comme l'écrit Véronique Boyer, de « *considérer les dynamiques sociales pour comprendre les visages que le pentecôtisme peut présenter dans diverses situations ainsi que la richesse*

[1111] Rappelons que le religieux ne constitue qu'une des polarisations de la société nigériane et qu'il n'explique pas à lui seul les conflits, y compris ceux analysés fréquemment à travers ce seul prisme. Guy Nicolas évoque ainsi « *une polarisation religieuse du syndrome géopolitique régional* ». Voir Guy Nicolas, « Géopolitique et religions au Nigeria », *Hérodote*, n° 106, 3e trim. 2002, pp. 81-122.

des positions qu'il peut venir à occuper »[1112]. C'est dans ce cadre qu'une réflexion sur la modernité de ces formes religieuses peut se développer.

La modernité des expressions chrétiennes et des constructions identitaires actuelles

On a insisté à plusieurs reprises sur la modernité des phénomènes religieux observés. En ce sens, les expressions de « *Revanche de Dieu* »[1113], ou de « *Retour de Dieu* »[1114] ne sont pas totalement satisfaisantes pour rendre compte de ces processus. Ces manifestations ne renvoient pas à une quelconque religiosité qui, dans une optique essentialiste et culturaliste, serait propre à l'Afrique[1115], ni à la résurgence de pratiques ou de croyances anciennes. Elles ne doivent pas être appréhendées dans une perspective traditionaliste ou dans une simple logique de substitution, qui verrait, quasi mécaniquement, de nouvelles religions remplacer des cultes qui apparaîtraient inefficaces ou dépassés. Elles témoignent que « *le christianisme, sous des formes plurielles, constitue bel et bien une dimension constitutive des constructions identitaires des sociétés africaines contemporaines* »[1116]. Les expressions évangéliques et pentecôtistes doivent être considérées comme des « *productions religieuses de la modernité* »[1117], que l'on peut mettre en relation avec des changements sociaux. Elles sont tout à la fois des révélateurs et des vecteurs des dynamiques d'individualisation et de re-communautarisation, comme de la montée des flux transnationaux et de la globalisation[1118]. Le développement des courants pentecôtistes ne doit pas non plus être ramené aux seules stratégies expansionnistes des Églises, de même que les comportements individuels ne sont pas réductibles à des conduites de crise, quand bien même l'urgence et l'incertitude créent les conditions qui favorisent ce recours au religieux.

[1112] Véronique Boyer, « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien », art. cit., p. 47.
[1113] Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, op. cit.
[1114] Harvey Cox, *Le Retour de Dieu*, op. cit.
[1115] Un exemple est donné par Daniel Etounga-Manguelle qui écrit, dans un paragraphe intitulé « *une soumission totale à l'ordre divin* », que « *l'africain, remontant aux sources de la religion, considère que, dans un monde fait pour toujours, Dieu reste seul capable d'en modifier la logique* ». Daniel Etounga-Manguelle, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, Ivry, Éditions Nouvelles du Sud, 1991, p. 43.
[1116] André Mary, « La religion des anthropologues et l'anthropologie religieuse des théologiens » in Jean Joncheray, dir., *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 63.
[1117] Voir Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion, *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, op. cit., et l'utilisation de cette formulation par Jean-Pierre Dozon à propos des prophétismes ivoiriens, Jean-Pierre Dozon, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, op. cit.
[1118] Arjun Appadurai écrit que « *les nouveaux mouvements religieux de toutes sortes démontrent à l'évidence que non seulement la religion n'est pas morte, mais qu'elle pourrait bien peser d'un poids plus important que jamais sur les politiques globales actuelles, caractérisées par un haut degré de mobilité et d'interconnexion des individus* ». Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, op. cit., p. 33.

Cette dimension moderne se retrouve dans les évolutions actuelles du paysage religieux, marqué par des tendances à la diversification, à la pluralisation et à l'autonomisation des parcours[1119]. La restitution de trajectoires religieuses de croyants rend bien compte de l'individualisation des affiliations, de la mobilité des comportements et de la fluidité des allégeances : autant de caractéristiques qui dessinent une figure présentant des affinités avec celle du « *converti* » dans les sociétés occidentales[1120]. Le recours à des concepts utilisés dans la sociologie des religions pour caractériser les mutations européennes peut s'avérer pertinent pour rendre compte de transformations observables dans d'autres contextes. Plusieurs évolutions présentent des traits communs avec celles qui ont été observées en Europe, mais elles se produisent dans une situation où la logique sécularisante n'est pas réellement à l'œuvre[1121] et où la religion demeure au centre des préoccupations sociales. Dans son étude sur la religion à Calabar (Nigeria), Rosalind Hackett observait déjà dans les années 1980 que les citadins semblaient construire et bricoler leur propre univers religieux. Elle évoquait la privatisation du religieux, lequel devenait une affaire individuelle, fondée sur l'expérience, et soulignait, pour tous les groupes sociaux, la forte mobilité des allégeances[1122]. J'ai essayé de montrer que les dynamiques chrétiennes à Cotonou rendaient compte de tels comportements. C'est ainsi que, paradoxalement, tout en demeurant une activité publique et un espace de sociabilité partagée, le religieux tend aussi à renvoyer à des logiques individualisées.

Même au niveau de leur pratique religieuse, dans leur capacité à trier et à sélectionner parmi les messages diffusés ou les comportements valorisés ceux qu'ils souhaitent privilégier, dans la formulation parfois de jugements critiques vis-à-vis de certains aspects du fonctionnement de leur Église, les adeptes peuvent témoigner d'une réelle autonomie de jugement. Du fait de la tendance à la mobilité des appartenances et des degrés variables d'allégeance et de participation des fidèles, les communautés chrétiennes qui émergent sont souvent caractérisées par une certaine fragilité. Celle-ci est également accentuée par les problèmes organisationnels ou de leadership qui nuisent souvent à la solidification de ces

---

[1119] Phénomènes que l'on observe aussi en Amérique latine. Voir Jean-Pierre Bastian, dir., *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine - Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001, 322 p.

[1120] Avec « *le pèlerin* », « *le converti* » constitue l'autre « *figure du religieux en mouvement* » observée par Danièle Hervieu-Léger dans les sociétés occidentales. Voir D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, op. cit.

[1121] Dans ce domaine, l'exception est ici bien ouest-européenne : nulle part ailleurs le religieux n'est en voie de disparition et partout le processus de sécularisation s'avère problématique. Voir Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger, dir., *Identités religieuses en Europe*, op. cit.

[1122] Rosalind Hackett, *Religion in Calabar. The Religious Life and History of a Nigerian Town*, op. cit.

groupes, ainsi que par l'extrême concurrence perceptible à l'intérieur même de la sphère évangélique.

Pour saisir les effets de ces processus communautaires, il importe alors de s'intéresser aux parcours des convertis, aux motivations et aux significations qu'ils donnent à leur trajectoire, aux stratégies individuelles mises en oeuvre, à l'articulation entre la pluralité de leurs appartenances sociales, en gardant à l'esprit que « *les individus décidant de répondre à un appel identitaire font un choix dans la diversité de leur être et ils peuvent, en un autre temps, dans une autre situation, changer d'identité* »[1123]. Cette approche doit être présente dans l'étude des liens entre le religieux et le politique.

La complexité et l'ambivalence des articulations entre religion et démocratisation

Il convient en premier lieu de souligner la nécessité d'aborder la question des interactions entre religion et démocratisation sous l'angle de la diversité et de l'ambivalence. La pluralité des acteurs impliqués dans ces relations et de leurs modalités d'intervention justifie ce mode d'appréhension, de même que la plasticité des interprétations et des usages du religieux, ou encore les effets « *indirects* » et « *involontaires* »[1124], parfois paradoxaux, des expressions religieuses sur les évolutions politiques. Les organisations religieuses recèlent une capacité d'adaptation en fonction du contexte. Elles sont susceptibles de revoir leur positionnement au gré de la conjoncture, de mêler à des réflexions doctrinales des considérations plus opportunistes. Les représentations religieuses sont aussi susceptibles de multiples interprétations et réemplois, y compris lorsqu'elles circulent dans la sphère politique. Ainsi, lorsque dans un meeting de N. Soglo en 1996, un chant évangélique est repris et détourné (« *Soglo est plus haut, Kérékou est plus bas* » à la place de « *Jésus est plus haut, Satan est plus bas* »), l'effet est renforcé parce que ce chant renvoie, sur un mode parodique, à la conversion de M. Kérékou et à l'usage public qu'il en a fait au cours de ses meetings. Il faut aussi souligner qu'en ce qui concerne les représentations et les opinions des fidèles, l'appartenance religieuse est certes contraignante, mais ne détermine jamais entièrement les jugements ou les comportements.

L'étude des interactions entre le religieux et le politique implique par ailleurs de croiser les approches entre sociologie religieuse et science politique[1125]. D'une part, des concepts de science politique peuvent être utiles pour étudier certaines dimensions du

[1123] Denis-Constant Martin, « Le choix d'identité », art. cit., p. 591.
[1124] Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, op. cit.
[1125] D'autant plus que, comme le rappelle Julien Bauer, la science politique a eu tendance à « *traiter la religion en parent pauvre* ». Julien Bauer, *Politique et religion*, Paris, PUF, 1999, p. 110.

religieux (par exemple en s'intéressant au gouvernement de l'Église ou aux représentations politiques des différents acteurs). D'autre part, des notions utilisées dans l'analyse des faits religieux permettent d'appréhender certaines dimensions de la vie politique (comme les analyses sur les liturgies politiques ou sur les religions civiles).

Dans cette articulation entre démocratie et religion, l'exemple béninois montre d'abord comment un processus de démocratisation s'est déroulé non seulement dans un contexte de grande visibilité du religieux, mais a aussi été accompagné d'une forte implication du religieux dans l'espace public. A l'encontre des présupposés des théories culturalistes ou, dans un registre différent, développementaliste et de la modernisation, cette visibilité retrouvée n'a pas constitué en elle-même un obstacle, mais a pu contribuer à faciliter la transition, par la participation directe d'acteurs ou par l'organisation de cérémonies destinées à favoriser le bon déroulement du processus. Le recours à l'imaginaire religieux, à travers l'interprétation « *miraculeuse* » des événements et la formule « *Dieu aime le Bénin* », a même permis de donner une signification aux transformations politiques et de participer ainsi à leur légitimation. Si une lecture instrumentale et stratégique des relations entre les acteurs politiques et les forces religieuses peut être proposée, elle s'avère insuffisante pour saisir toutes ces articulations. Le religieux a aussi fonctionné comme une grille de lecture et comme un langage politique. La diffusion d'une compréhension suffisamment neutre pour être acceptable par tous, quelle que soit son appartenance religieuse, a-t-elle peut-être empêché le développement de lectures particularistes.

La centralité du religieux dans la vie politique ne s'est pas non plus traduite par une politisation des appartenances religieuses. Des auteurs ont, dans des contextes différents, montré que la prégnance du religieux dans la société, accompagnée souvent de l'implication des Églises ou des leaders en politique, ne débouchait pas nécessairement sur des mobilisations communautaires. Dans ces cas, il est nécessaire de considérer les fidèles[1126] ou les disciples[1127] également sous l'angle de leur identité citoyenne. J'ai essayé de procéder de la sorte en n'enfermant pas les convertis dans leur seule appartenance religieuse.

L'évolution politique du Bénin au cours des années 1990 n'a cependant pas été dans le sens d'un renforcement des espaces de liberté ou d'un approfondissement de l'expérience démocratique, sans que l'on assiste pour autant à une remise en cause des acquis obtenus

[1126] François Roubaud, « Religion, identité sociale et transition démocratique à Tananarive : de fidèles en citoyens », art. cit.
[1127] Leonardo A. Villalon, *Islamic society and state power in Senegal. Disciples and citizens in Fatick*, op. cit.

depuis le début de la décennie[1128]. Le déroulement et le dénouement problématiques de l'élection présidentielle de 2001 ont rappelé la fragilité du processus et le rôle essentiel du respect par les élites des règles de la compétition pluraliste. C'est d'ailleurs bien plus dans le comportement de la classe politique, qu'en mobilisant des facteurs explicatifs d'ordre culturel ou religieux, qu'il faut chercher les raisons des errements électoraux ou de la prudence des évolutions. L'inachèvement démocratique ne ressort pas prioritairement de l'absence d'une culture politique adéquate, mais d'abord de la permanence de certaines pratiques autoritaires et prédatrices, comme d'ailleurs, de la persistance de contraintes externes, en particulier d'un point de vue économique.

Si l'imaginaire qui s'est développé à l'issue de la Conférence nationale était acceptable par tous, il était cependant de nature à faire particulièrement sens pour les pentecôtistes, qui mettent l'accent sur les miracles, les délivrances ou les guérisons dont les individus peuvent bénéficier. Lorsqu'en 1996, M. Kérékou place son mandat « *sous le signe de la protection de Dieu* », la formule fait inévitablement écho à « *Dieu aime le Bénin* ». Cette dernière lecture a favorisé la réceptivité aux nouveaux énoncés religieux en politique.

Pentecôtisme, politique et espace public

L'influence politique du pentecôtisme n'est cependant pas univoque. Elle doit être appréhendée à plusieurs niveaux, en tenant compte de la diversité des structures, de la fluidité qui caractérise ces processus et en fonction des usages différenciés et ambivalents que font les acteurs (pasteurs, hommes politiques, fidèles) de leur appartenance religieuse. En mettant en relation l'invention des nouvelles configurations politiques et l'innovation religieuse, Jean-François Bayart émettait l'hypothèse que « *l'espace cultuel dessine le futur espace civique africain* »[1129]. Si ces expressions chrétiennes peuvent contribuer à la formation d'un espace public, alors c'est essentiellement selon des modalités paradoxales. Un acteur politique peut faire un usage de son affiliation pentecôtiste dans une stratégie de légitimation et recourir à une symbolique religieuse dans le but de renforcer son pouvoir. L'intervention de responsables d'Église dans l'espace public peut correspondre à des logiques d'expansion évangélique, mais aussi de combat et de conquête, très éloignées des principes de tolérance et de pluralisme. L'intérêt croissant des dirigeants évangéliques pour les débats nationaux

[1128] C'est en ce sens que Paulin Hountondji, tout en constatant les nombreux « *virages manqués* », appelle aussi à « *ne pas tenir pour rien les victoires obtenues* ». Voir sa conclusion dans Paulin Hountondji, dir., *Economie et société au Bénin. D'hier à demain*, op. cit.

[1129] Jean-François Bayart, dir., *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, op. cit., p. 14.

participe de fait d'un élargissement de l'espace public, mais leur activisme ne parait pas guidé par une volonté de consolider l'orientation démocratique. Enfin, l'appartenance pentecôtiste peut s'insérer dans des parcours personnels et recouvrir une tout autre signification, en participant de processus d'individualisation et en donnant, en particulier dans l'expérience religieuse quotidienne, une possibilité d'expression aux fidèles, qu'ils ne trouvent plus, ou peu, ailleurs. Le pentecôtisme n'est donc pas en lui-même porteur de valeurs qui seraient en conformité ou en radicale opposition avec les évolutions démocratiques. En fournissant des visions alternatives de la société, en apparaissant comme des lieux de prise de parole, et en favorisant des comportements individualisés, ces Églises témoignent d'une relation au changement social, qui peut s'avérer compatible avec les évolutions politiques.

Au-delà donc de la recherche des éventuelles affinités du pentecôtisme avec la démocratie, il convient aussi de tenir compte du contexte dans lequel ces manifestations religieuses se développent, ainsi que de la pluralité des interprétations qui en est faite en fonction des stratégies développées par différents acteurs. Ce qui est vrai de toute religion l'est plus encore avec un courant qui se diffuse par le biais d'une nébuleuse d'Églises, sans réelle coordination et sans un centre qui délivrerait une parole autorisée.

Les Églises pentecôtiste fonctionnent selon des principes autoritaires et inégalitaires, perceptibles au niveau du mode de gouvernement interne ou des discours diffusés. On vante le refus de tout compromis avec « *le monde* », on insiste sur les combats incessants à mener contre Satan. Le diable est une référence omniprésente. Mais, on observe aussi une capacité à passer des compromis, à s'insérer dans des logiques d'accommodement, à développer des stratégies opportunistes et des attitudes pragmatiques, à nouer des rapprochements avec l'État. Si les engagements politiques de mouvements évangéliques ont rarement été du côté progressiste, les liens avec le conservatisme ne sont nullement mécaniques, y compris en Amérique latine où ils ont pourtant semblé, à travers le soutien à des régimes autoritaires, comme au Guatemala, être la règle[1130].

C'est pourquoi, il est nécessaire de saisir le pentecôtisme « *par le bas* », c'est-à-dire de comprendre les relations qui se nouent au sein de ces organisations, ainsi que les effets de l'appartenance et de la pratique religieuse, du point de vue des fidèles et pas seulement au niveau de l'institution et de ses dirigeants. Dans cette optique, il importe, pour pouvoir ainsi appréhender les constructions communautaires et identitaires du pentecôtisme, de s'intéresser

[1130] Ari Pedro Oro estime, par exemple, que « *la prédominance historique des options conservatrices est moins révélatrice d'une situation propre au pentecôtisme que du fait que les conservateurs trouvent plus rapidement que d'autres les clés de la subjectivité politique préconisée par le pentecôtisme* ». Ari Pedro Oro, « Pentecôtisme et politique au sud du Brésil », art. cit., p. 313.

aux parcours des individus, aux stratégies qu'ils poursuivent et à la façon dont cette expérience s'insère dans leur trajectoire. On observe alors aussi des pratiques égalitaires, dans l'accès aux charismes, dans les manifestations émotionnelles, dans la prise de parole, allant, certes, de pair avec un fonctionnement autoritaire[1131]. De même, l'appartenance pentecôtiste n'empêche pas la participation politique des fidèles, ni n'entraîne la formulation d'opinions unanimes.

L'ouverture démocratique et l'expansion pentecôtiste ont, au-delà de la simultanéité des évolutions, participé de processus ayant un certain nombre de points communs, d'autant plus que l'évolution politique était en partie interprétée en termes religieux. Toutes deux témoignaient que le changement était possible et envisageable, d'un côté sur un plan national, de l'autre à un niveau individuel. Toutes deux ont suscité des espoirs, qu'attestent les taux très élevés de participation électorale et l'affluence aux grandes croisades d'évangélisation, et parfois des désillusions, que l'alternance politique de 1996 comme le degré élevé de mobilité religieuse traduisent. Plus que dans le positionnement des pasteurs ou l'affichage de certains acteurs politiques, c'est bien dans les trajectoires et les expériences religieuses des convertis que sont perceptibles des affinités entre le pentecôtisme et des dynamiques de changement, social et politique. Finalement, que ce soit par la voie du politique ou par le biais du religieux, c'est à une même volonté que renvoient ces processus : la tentative sans cesse renouvelée des individus, confrontés à un vécu souvent problématique, de trouver des appuis, mais aussi de pouvoir imaginer leur avenir, et de le construire.

[1131] Pour André Corten, « *le pentecôtisme est constitutivement à la fois égalitaire et autoritaire* ». L'égalité se retrouve en particulier dans son « *refus d'inféodation à une catégorie d'instruits* ». André Corten, *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, op. cit., p. 248.

BIBLIOGRAPHIE

I Références générales

1) Références sur le politique
2) Références sur le religieux
3) Références sur les liens entre le politique et le religieux
4) Références sur les courants évangéliques et pentecôtistes

II Références sur l'Afrique

1) Références sur le politique
2) Références sur le religieux
3) Références sur les liens entre le politique et le religieux
4) Références sur les courants évangéliques et pentecôtistes

III Références sur le Bénin

1) Références sur l'histoire et la société
2) Références sur le changement politique
3) Références sur le religieux

IV Publications et documents de mouvements religieux

1) Mouvements évangéliques et pentecôtistes
2) Autres mouvements religieux

V Presse béninoise

1) Presse quotidienne
2) Presse hebdomadaire et bimensuelle

I Références générales

1) Références sur le politique

- Ouvrages

ALMOND Gabriel et VERBA Sidney, eds., *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1963, 562 p.

ANDERSON Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996, 212 p. (traduction de *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983).

ANSART Pierre, *La gestion des passions politiques*, Lausanne, L'âge d'homme, 1983, 204 p.

APPADURAI Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001, 322 p. (traduction de *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, 1996).

BADIE Bertrand, *Les deux Etats. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard, 1986, 334 p.

BADIE Bertrand, *Culture et Politique*, Paris, Economica, 1993, 170 p. (3ième édition)

BADIE Bertrand et SMOUTS Marie-Claude, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, Presses de la FNSP / Dalloz, 1995, 252 p.

BALANDIER Georges, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1980, 188 p.

BALANDIER Georges, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1984, 242 p. (1ère édition 1967)

BALANDIER Georges, *Le dédale. Pour en finir avec le XXe siècle*, Paris, Fayard, 1994, 236 p.

BAYART Jean-François, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, 308 p.

BERGER Peter et LUCKMANN Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, 288 p. (traduction de *The Social Construction of Reality*, 1ère édition : 1966)

BERSTEIN Serge, dir., *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, 1999, 407 p.

BRAUD Philippe, *Le jardin des délices démocratiques. Pour une lecture psycho-affective des régimes pluralistes*, Paris, Presses de la FNSP, 1991, 274 p.

BRAUD Philippe, *L'émotion en politique. Problèmes d'analyse*, Paris, Presses de la FNSP, 1996, 260 p.

BRAUD Philippe, *Sociologie politique*, Paris, LGDJ, 1998, 603 p. (4ième édition)

BRÉCHON Pierre, LAURENT Annie et PERRINEAU Pascal, dir., *Les cultures politiques des français*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000, 426 p.

CAMILLERI Carmel, KASTERSZTEIN Joseph, LIPIANSKY Edmond-Marc, MALEWSKA-PEYRE Hannah, TOBOADA LEONETTI Isabelle et VASQUEZ Ana, *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, 1990, 232 p.

CASTELLS Manuel, *Le pouvoir de l'identité. L'ère de l'information tome 2*, Paris, Fayard, 1999, 538 p.

CASTORIADIS Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 (5ième édition 1992), 504 p.

CEFAÏ Daniel, dir., *Cultures politiques*, Paris, PUF, 2001, 524 p.

COLONOMOS Ariel, dir., *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus : lien social et système international*, Paris, L'Harmattan, 1995, 300 p.

CURAPP, *L'identité politique*, Paris, PUF, 1994, 496 p.

ÉLIAS Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann Levy, 1973.

EVANS Peter, RUESCHEMEYER Dietrich et SKOCPOL Theda, eds., *Bringing the State Back In*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 390 p.

GRUGEL Jean, ed., *Democracy without Borders. Transnationalization and conditionality in new democracies*, Londres/New-York, Routledge, 1999, 189 p.

HERMET Guy, *Sociologie de la construction démocratique*, Paris, Economica, 1986.

HERMET Guy, *Les désenchantements de la liberté. La sortie des dictatures dans les années 90*, Paris, Fayard, 1993, 336 p.

HIRSCHMAN Albert, *Face au déclin des entreprises et des institutions*, Paris, Les Editions ouvrières, 1972.

HIRSCHMAN Albert, *Bonheur privé, action publique*, Paris, Fayard, 1982.

HIRSCHMAN Albert, *Défection, prise de parole et loyauté*, Paris, Fayard, 1995 (éd. originale : Harvard University Press, 1970).

HUNTINGTON Samuel, *The third Wave : Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, University of Oklahoma Press, 1991.

HUNTINGTON Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New-York, Touchstone, 1997, 368 p.

INGLEHART Ronald, BASANEZ Miguel et MORENO Alejandro, *Human Values and Beliefs. A Cross-Cultural Sourcebook*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998, 534 p.

JAFFRELOT Christophe, dir., *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d'Occident*, Paris, Karthala, 2000, 638 p.

JODELET Denise, dir., *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1989 (4ième édition 1994), 424 p.

LAHIRE Bernard, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998, 271 p.

LAÏDI Zaki, *Un monde privé de sens*, Paris, Fayard, 1995.

LE BART Christian, *Le discours politique*, Paris, PUF, 1998, 128 p.

LEFORT Claude, *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986, 334 p.

LINZ Juan J. et STEPAN Alfred, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1996, 480 p.

MAFFESOLI Michel, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988. (édition en Livre de poche, 1991, 284 p.)

MAFFESOLI Michel, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris, Grasset, 1992, 308 p.

MANNONI Pierre, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1998, 126 p.

MARTIN Denis-Constant, dir., *Cartes d'identité. Comment dit-on nous en politique ?*, Paris, Presses de la FNSP, 1994, 304 p.

NEVEU Érik, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 1996, 128 p.

OTAYEK René, *Identité et démocratie dans un monde global*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000, 228 p.

POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FENART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, 270 p. (suivi de BARTH Fredrik, *Les groupes ethniques et leurs frontières*)

PRZEWORSKI Adam, *Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Europe and Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

RIVIÈRE Claude, *Les liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988, 253 p.

RUANO-BORBALAN Jean-Claude (coordonné par), *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences humaines Éditions, 1998, 394 p.

SCHNAPPER Dominique, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, Paris, Gallimard/Folio, 2000, 320 p.

SCHUMPETER Joseph, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1963. (1ère édition 1947)

SFEZ Lucien, *La symbolique politique*, Paris, PUF, 1988, 128 p.

TILLY Charles, *La France conteste de 1600 à nos jours*, Paris, Fayard, 1986.

TOCQUEVILLE Alexis de, *De la Démocratie en Amérique, tome I*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, 569 p. (1ère publication en 1835)

TOURAINE Alain, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994, 350 p. (édition en Livre de poche, 1997)

- Articles

BERSTEIN Serge, « Nature et fonction des cultures politiques », pp. 7-31 in BERSTEIN Serge, dir., *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, 1999.

CHEVALLIER Jacques, « Identité, organisation, institution », pp. 239-251 in CURAPP, *L'identité politique*, Paris, PUF, 1994.

COULON Christian, « État et identités », pp. 283-296 in MARTIN Denis-Constant, dir., *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique ?*, Paris, Presses de la FNSP, 1994.

GRUGEL Jean, « Contextualizing democratization. The changing significance of transnational factors and non-state actors », pp. 3-22 in GRUGEL Jean, ed., *Democracy without Borders. Transnationalization and conditionality in new democracies*, Londres/New-York, Routledge, 1999.

HERMET Guy, « Le temps de la démocratie ? », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 128, mai 1991, pp. 265-273.

HERMET Guy, « Un concept et son opérationnalisation : la transition démocratique en Amérique latine et dans les anciens pays communistes », *Revue internationale de politique comparée*, 1 (2), 1994, pp. 275-289.

JAFFRELOT Christophe, « Comment expliquer la démocratie hors d'Occident ? », pp. 5-57 in JAFFRELOT Christophe, dir., *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d'Occident*, Paris, Karthala, 2000.

KARL Terry Lynn, « Dilemmas of democratization in Latin America », in RUSTOW Dankwart and ERICKSON Kenneth, eds., *Comparative political dynamics : Global research perspectives*, New-York, Harper Collins, 1991.

LACAM Jean-Patrice, « Le politicien investisseur : un modèle d'interprétation de la gestion des ressources politiques », *Revue française de Science politique*, 38 (1), 1988, pp. 23-47.

LIPSET Seymour Martin, SEONG Kyoung-Ryung et TORRES John-charles, « Une analyse comparative des prérequis sociaux de la démocratie », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 136, mai 1993, pp. 181-205.

MARTIN Denis-Constant, « A la quête des OPNI. Comment traiter de l'invention du politique ? », *Revue française de Science politique*, 39 (6), décembre 1989, pp. 793-815.

MARTIN Denis-Constant, « Le choix d'identité », *Revue française de Science politique*, 42 (4), août 1992, pp. 582-593.

MARTIN Denis-Constant, « Identités et politique. Récit, mythe et idéologie », pp. 13-38 in MARTIN Denis-Constant, dir., *Cartes d'identité. Comment dit-on nous en politique ?*, Paris, Presses de la FNSP, 1994.

MARTIN Denis-Constant, « Cherchez le peuple... Culture populaire et politique », *Critique internationale*, n° 7, avril 2000, pp. 169-183.

NICOLAS Guy, « L'identité et ses mythes », *Revue du M.A.U.S.S.*, n° 13, 1er sem. 1999, pp. 96-120.

PÉRES Hubert, « Le village dans la nation française sous la 3ième République : une configuration cumulative de l'identité », in Denis-Constant Martin, dir., *Cartes d'Identité. Comment dit-on nous en politique ?*, Paris, Presses de la FNSP, 1994.

TILLY Charles, « Les origines du répertoire de l'action collective contemporaine en France et en Angleterre », *Vingtième Siècle*, n° 4, 1984, pp. 89-104.

2) Références sur le religieux

- Ouvrages

ACQUAVIVA Sabino et PACE Enzo, *La Sociologie des Religions*, Paris, Le Cerf, 1994, 202 p.

ANGLÈS Eric, HENSLEY Chris et MARTIN Denis-Constant, *Les tambours de Jah et les sirènes de Babylone. Rastafarisme et reggae dans la société jamaïcaine*, Paris, CERI, 1994, 64 p. (les cahiers du CERI, n°9)

BAFFOY Thierry, DELESTRE Antoine et SAUZET Jean-Paul, *Les naufragés de l'Esprit. Des sectes dans l'Église catholique*, Paris, Seuil, 1996, 336 p.

BASTIAN Jean-Pierre, dir., *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine - Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001, 322 p.

BAUBÉROT Jean et WILLAIME Jean-Paul, *Le protestantisme*, Paris, M.A. Editions, 1987, 208 p.

BECKFORD James A. et LUCKMANN Thomas, eds., *The Changing Face of Religion*, Londres, SAGE, 1991, 178 p.

BERGER Peter, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Editions du Centurion, 1971, 288 p. (traduction de *The sacred Canopy : Elements of a sociological theory of religion*, New-York, Doubleday & Company, 1967 et 1969)

BERTIN Georges, *Apparitions -disparitions*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

BERTRAND Jean-René et MULLER Colette, *Religions et territoires*, Paris, L'Harmattan, 1999, 292 p.

BRAUD Philippe, *« Êtes-vous catholique…? »*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998, 130 p.

CERTEAU Michel de et DOMENACH Jean-Marie, *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974, 124 p.

CHAMPION Françoise et HERVIEU-LÉGER Danièle, éds, *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990, 253 p.

CHAMPION Françoise et COHEN Martine, dir., *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999, 397 p.

COLONNA-CESARI Constance, *Ubi et Orbi, enquête sur la géopolitique vaticane*, Paris, La Découverte, 1992.

DAVIE Grace et HERVIEU-LÉGER Danièle, dir., *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, 335 p.

DIERKENS Alain, éd., *Apparitions et miracles, Problèmes d'histoire des religions* (Bruxelles), n° 2, 1991, 192 p.

DURAND Jean-Paul, *Les institutions religieuses*, Paris, PUF, 1999, 128 p.

DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1994, 648 p. (3ième édition Quadrige)

GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, 306 p.

GAUCHET Marcel, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, 128 p.

HÉBRARD Monique, *Les Charismatiques*, Paris, Cerf, 1991, 128 p.

HERVIEU-LÉGER Danièle (avec CHAMPION Françoise), *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, 395 p.

HERVIEU-LÉGER Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, 274 p.

HERVIEU-LÉGER Danièle, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, 290 p.

HERVIEU-LÉGER Danièle et WILLAIME Jean-Paul, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, PUF, 2001, 289 p.

HOEBER RUDOLPH Susanne et PISCATORI James, eds., *Transnational Religion and Fading States*, Boulder (Co), Westview Press, 1997, 280 p.

JONCHERAY Jean, dir., *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne, 1997, 298 p.

KEPEL Gilles, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991, 288 p.

LAMBERT Yves, MICHELAT Guy et PIETTE Albert, *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, 256 p.

LANTERNARI Vittorio, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, Maspero, 1962, 398 p.

MUCHEMBLED Robert, *Une histoire du diable. XIIe - XXe siècle*, Paris, Seuil, 2000, 403 p.

PALARD Jacques, dir., *Le gouvernement de l'Église catholique. Synodes et exercice du pouvoir*, Paris, Cerf, 1997, 334 p.

PIETTE Albert, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999.

RICHET Isabelle, *La religion aux Etats-Unis*, Paris, PUF, 2001, 128 p.

RIVIÈRE Claude et PIETTE Albert, dir., *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris, L'Harmattan, 1990, 243 p.

RIVIÈRE Claude, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, A. Colin, 1997, 192 p.

TROELTSCH Ernst, *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, 1991, 170 p. (1ère édition 1909)

VALLET Odon, *Les religions dans le monde*, Paris, Flammarion, 1995, 128 p.

VERNETTE Jean, *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui*, Paris, PUF, 1995, 292 p.

VINCENT Jeanne-Françoise, DORY Daniel et VERDIER Raymond, dir., *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, 1995, 379 p.

WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Presse Pocket, 1990 (1ère édition en français : Plon, 1964), 288 p.

WEBER Max, *Economie et société, tome 2 : l'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Presse Pocket, 1995, 426 p. (1ère édition en français : Plon, 1971)

WEBER Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, 546 p.

WILLAIME Jean-Paul, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1998, 128 p.

- Articles

BASTIDE Roger, « Sociologie des mutations religieuses », pp. 157-168 in BALANDIER Georges, dir., *Sociologie des mutations*, Paris, Anthropos, 1970.

BOURDIEU Pierre, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 12 (3), juillet-septembre 1971, pp. 295-334.

DEFOIS Gérard, « La répartition des pouvoirs dans l'Église », *Pouvoirs*, n° 17, 1981, p. 5-24..

HERVIEU-LÉGER Danièle, « La religion des Européens : modernité, religion, sécularisation », pp. 9-23 in DAVIE Grace et HERVIEU-LÉGER Danièle, dir., *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.

HOEBER RUDOLPH Susanne, « Dehomogenizing Religious Formations », pp. 243-261 in HOEBER RUDOLPH Susanne et PISCATORI James, eds., *Transnational Religion and Fading States*, Boulder (Co), Westview Press, 1997, 280 p.

LAMBERT Yves, « La "tour de Babel" des définitions de la religion », *Social Compass*, 38 (1), mars 1991.

LAUTMAN Françoise, « Des formes sensibles de la religion », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 111, juillet/septembre 2000, pp. 5-6.

MARTIN David, « Remise en question de la théorie de la sécularisation », pp. 25-42 in DAVIE Grace et HERVIEU-LÉGER Danièle, dir., *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, 335 p.

MARY André, « La religion des anthropologues et l'anthropologie religieuse des théologiens », pp. 47-74 in JONCHERAY Jean, dir., *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne, 1997.

POULAT Émile, « La monarchie pontificale et le pouvoir du Pape », *Pouvoirs*, n° 17, 1981, pp. 37-50.

3) Références sur les liens entre le politique et le religieux

- Ouvrages

ADELKHAH Fariba, *Iran : vers un espace public confessionnel ?*, Paris, CERI, 1997, 33 p. (Les études du CERI n° 27)

BAUER Julien, *Politique et religion*, Paris, PUF, 1999, 128 p.

BRÉCHON Pierre, DURIEZ Bruno et ION Jacques, dir., *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 2000, 301 p.

DONEGANI Jean-Marie, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la FNSP, 1993, 485 p.

HAYNES Jeff, *Religion, Fundamentalism and Ethnicity. A Global Perspective*, Genève, UNRISD (United Nations Research Institute for Social Development), 1995, 40 p.

KEPEL Gilles, dir., *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993, 306 p.

LABICA Georges et ROBELIN Jean, dir., *Politique et Religion*, Paris, L'Harmattan, 1994, 196 p.

MICHEL Patrick, *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994, 178 p.

MICHEL Patrick, dir., *Religion et Démocratie*, Paris, Albin Michel, 1997, 384 p.

MICHELAT Guy et SIMON Michel, *Classe, religion et comportement politiques*, Paris, FNSP / Éditions sociales, 1977.

SIMON Hippolyte, *Église et politique*, Paris / Québec, Centurion / Éditions Paulines, 1990, 144 p.

- Articles

ARENDT Hannah, « Religion et politique », pp. 139-168 in ARENDT Hannah, *La nature du totalitarisme*, Paris Payot, 1990.

AUDINET Jacques, « La religion dans la démocratie. A propos de Tocqueville », *Cahiers d'anthropologie religieuse*, n° 4, 1996, pp. 25-42.

BELLAH R. N., « La religion civile en Amérique », *Archives de Sciences sociales des religions*, n° 35, 1973, pp. 7-22.

CASTORIADIS Cornélius, « Institution de la société et religion », pp. 364-384 in CASTORIADIS Cornélius, *Domaines de l'Homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986.

DIECKHOFF Alain, « Logiques religieuses et construction démocratique », pp. 317-338 in MICHEL Patrick, dir., *Religion et Démocratie*, Paris, Albin Michel, 1997.

DONEGANI Jean-Marie, « Religion et démocratisation. Individu politique et sujet religieux : les recomposition du croire », pp. 297-316 in MICHEL Patrick, dir., *Religion et Démocratie*, Paris, Albin Michel, 1997.

EISENSTADT Samuel Noah, « Le fondamentalisme entre modernité et utopisme antimoderniste : les antinomies d'un néo-jacobinisme », *Revue internationale de Politique comparée*, 7 (2), 2000, pp. 297-320.

GUTWIRTH Jacques, « Religion et politique aux Etats-Unis », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 104, 1998, pp. 19-32.

HERMET Guy, « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », *Revue française de Science politique*, 23 (2), juin 1973, pp 439-472.

HERMET Guy, « L'individu citoyen dans le christianisme occidental », pp. 132-158 in BIRNBAUM Pierre et LECA Jean, dir., *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Paris, Presses de la FNSP, 1986.

HERVIEU-LÉGER Danièle, « Croire en modernité : au-delà de la problématique des champs religieux et politiques », pp. 361-381 in MICHEL Patrick, dir., *Religion et Démocratie*, Paris, Albin Michel, 1997.

MICHEL Patrick, « Religion et démocratie : nouvelles situations, nouvelles approches », pp. 9-26 in MICHEL Patrick, dir., *Religion et Démocratie*, Paris, Albin Michel, 1997.

MICHEL Patrick, « Religion, nation et pluralisme. Une réflexion fin de siècle », *Critique internationale*, n° 3, printemps 1999, pp. 79-97.

MOULIN Léo, « Le pouvoir dans les ordres religieux », *Pouvoirs*, n° 17, 1981, pp. 128-134.

4) Références sur les courants évangéliques et pentecôtistes

- Ouvrages

BASTIAN Jean-Pierre, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1994, 324 p.

BEN BARKA Mokhtar, *Les nouveaux rédempteurs. Le fondamentalisme protestant aux Etats-Unis*, Paris / Genève, Les Editions de l'atelier / Labor et Fides, 1998, 192 p.

COLONOMOS Ariel, *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000, 315 p.

CORTEN André, *Le pentecôtisme au Brésil. Emotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995, 312 p.

CORTEN André et MARY André, éds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001, 368 p.

CORTEN André et MARSHALL-FRATANI Ruth, eds., *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Londres, Hurst & Co, 2001, 311 p.

COX Harvey, *Retour de Dieu : Voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, 296 p.

GUTWIRTH Jacques, *L'église électronique. La saga des télévangélistes*, Paris, Bayard, 1998, 312 p.

LUCA Nathalie, *Le Salut par le foot. Une ethnologue chez un messie coréen*, Genève, Labor et Fides, 1997, 146 p.

MARTIN David, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell, 1990.

PÉDRON-COLOMBANI Sylvie, *Le Pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité*, Paris, CNRS Editions, 1998, 238 p.

STOLL David, *Is Latin America Turning Protestant ? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press, 1990.

- Articles

AUBRÉE Marion, « La pénétration du "protestantisme évangélisateur" en Amérique latine », *Revue Tiers monde*, XXXII (126), avril-juin 1991, pp. 439-449.

BASTIAN Jean-Pierre, « Le rôle politique des protestantismes en Amérique latine », pp. 203-219 in KEPEL Gilles, dir., *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993.

BASTIAN Jean-Pierre, « La dérégulation religieuse de l'Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, janvier-mars 1997, pp. 3-16.

BASTIAN Jean-Pierre, « Minorités religieuses et confessionnalisation de la politique en Amérique latine », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 97, janvier-mars 1997, pp. 97-114.

BOYER Véronique, « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, janvier-mars 1997, pp. 33-47.

BOYER Véronique, « Le récit de Lessa. Des cultes de possession aux Église pentecôtistes », *L'Homme*, n° 148, octobre/décembre 1998, pp. 119-138.

COLONOMOS Ariel, dir., « Des réseaux identitaires : l'Église des théocrates au Chili 1980-1994, réseau originel et réseau de substitution », pp. 111-134 in COLONOMOS Ariel, dir., *Sociologie des réseaux transnationaux*, Paris, L'Harmattan, 1995.

CORTEN André, « La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien. Une énonciation protopolitique », *Revue française de science politique*, 45 (2), avril 1995, pp. 259-281.

CORTEN André, « Pentecôtisme et politique en Amérique latine », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, janvier-mars 1997, pp. 17-31.

CORTEN André, « Miracles et obéissance. Le discours de la guérison divine à l'Église Universelle », *Social Compass*, 44 (2), 1997, pp. 283-313.

CORTEN André, « Pentecôtisme et "néo-pentecôtisme" au Brésil », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 105, 1999, pp. 163-183.

FRESTON Paul, « The Political Evolution of Brazilian Pentecostalism : 1986-2000 », pp. 287-305 in CORTEN André et MARY André, eds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, Paris, Karthala, 2000.

LUCA Nathalie, « La conquête de la modernité par les nouveaux mouvements chrétiens coréens », *Social Compass*, 47 (4), décembre 2000, pp. 525-539.

PEDRO ORO Ari, « Pentecôtisme et politique au sud du Brésil », pp. 307-320 in CORTEN André et MARY André, eds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001.

PÉDRON-COLOMBANI Sylvie, « Le pentecôtisme urbain au Guatemala. Recréer du sens et de l'identité », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 24, janvier-mars 1997, pp. 61-79.

WILLAIME Jean-Paul, « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 105, 1999, pp. 5-28.

II Références sur l'Afrique

1) Références sur le politique

- Ouvrages

AKINDÉS Francis, *Les mirages de la démocratie en Afrique sub-saharienne francophone*, Dakar/Paris, CODESRIA/Karthala, 1996, 246 p.

AMSELLE Jean-Loup, Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs, Paris, Payot, 1990, 258 p.

BALANDIER Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1982, 530 p. (1ère édition 1955)

BAYART Jean-François, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989, 439 p.

BAYART Jean-François, MBEMBÉ Achille et TOULABOR Comi, *Le politique par le bas en Afrique noire. Contribution à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992.

BENNETTA Jules-Rosette et MARTIN Denis-Constant, *Cultures populaires, identités et politique*, Paris, CERI, 1997, 48 p. (Les cahiers du CERI, n° 17)

BERMAN Bruce et LONSDALE John, *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*, Londres, James Currey, 1992.

BOURMAUD Daniel, *La politique en Afrique*, Paris, Montchrestien, 1997, 160 p.

BUIJTENHUIJS Rob et RIJNIERSE Elly, *Démocratisation en Afrique au sud du Sahara, 1989-1992 : un aperçu de la littérature*, Leiden, Afrika Studie Centrum, 1993.

BUIJTENHUIJS Rob et THIRIOT Céline, *Démocratisation en Afrique au sud du Sahara, 1992-1995, un bilan de la littérature*, Bordeaux / Leiden, CEAN / CEA, 1995, 218 p.

CHAZAN Naomi, MORTIMER Robert, RAVENHILL John et ROTHCHILD Donald, *Politics and Society in Contemporary Africa*, Boulder, Lynne Rienner, 1992, 483 p.

CHRÉTIEN Jean-Pierre et TRIAUD Jean-Louis, dir., *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 1999, 503 p.

COULON Christian et MARTIN Denis-Constant, dir., *Les Afriques politiques*, Paris, La Découverte, 1991, 294 p.

DALOZ Jean-Pascal et QUANTIN Patrick, éds, *Transitions démocratiques africaines*, Paris, Karthala, 1997, 320 p.

DIAMOND Larry, LINZ Juan et LIPSET Seymour Martin, ed., *Democracy in Developing Countries. Volume 2 : Africa*, Boulder, Lynne Rienner, 1988, 314 p.

DIAMOND Larry, ed., *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Boulder/Londres, Lynne Rienner, 1994, 263 p.

ÉBOUSSI-BOULAGA Fabien, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, 229 p.

ETOUNGA-MANGUELLE Daniel, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, Ivry, Éditions Nouvelles du Sud, 1991, 154 p.

GOERG Odile, dir., *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Paris, Karthala, 1999, 346 p.

HABERSON John W., ROTHCHILD Donald et CHAZAN Naomi, eds., *Civil Society and the State in Africa*, Boulder/Londres, Lynne Rienner, 1994, 312 p.

JACKSON Robert et ROSBERG Carl, *Personnal Rule in Black Africa. Prince, Autocrat, Prophet, Tyrant*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1982, 316 p.

LEBEAU Yann, *Etudiants et campus du Nigeria. Recomposition du champ universitaire et sociabilités étudiantes*, Paris, Karthala, 1997, 360 p.

LE PAPE Marc, *L'énergie sociale à Abidjan, économie politique de la ville en Afrique noire 1930-1995*, Paris, Karthala, 1997, 166 p.

LOUVEL Roland, *L'Afrique noire et la différence culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1996, 233 p.

MANNING Patrick, *Francophone Sub-Saharan Africa, 1880-1995*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 247 p.

MARIE Alain, éd., *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala, 1997, 438 p.

MARTIN Denis-Constant, *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*, Paris, Presses de la FNSP / Karthala, 1988, 318 p.

MARTIN Denis-Constant, *La découverte des cultures politiques. Esquisse d'une approche comparative à partir des expériences africaines*, Paris, CERI, 1992, 36 p. (Les cahiers du CERI, n° 2)

MARTIN Denis-Constant, dir., *Nouveaux langages du politique en Afrique orientale*, Paris, Karthala/IFRA, 1998, 301 p.

MBEMBÉ Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, 293 p.

MÉDARD Jean-François, dir., *États d'Afrique noire : formation, mécanismes et crises*, Paris, Karthala, 1991.

PERROT Sandrine, *Y a-t-il une vie après le pouvoir ? Le devenir des anciens chefs d'États africains*, Bordeaux, CEAN, 1996, 81 p. (Travaux et documents, 51-52)

TUDESQ André-Jean, *L'Afrique parle, l'Afrique écoute. Les radios en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala, 2002, 315 p.

WEISSMAN Fabrice, *Election présidentielle de 1992 au Congo. Entreprise politique et mobilisation électorale*, Bordeaux, CEAN, 1993, 134 p.

WERBNER Richard et RANGER Terence, ed., *Postcolonial Identities in Africa*, Londres, Zed Books, 1996, 292 p.

- Articles

BANÉGAS Richard et WARNIER Jean-Pierre, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », *Politique africaine*, n° 82, juin 2001, p. 5-21.

BAYART Jean-François, « Le politique par le bas en Afrique noire », *Politique africaine*, n° 1, 1981, pp. 53-82.

BAYART Jean-François, « L'énonciation du politique », *Revue française de Science politique*, 35 (3), juin 1985, pp. 343-373.

BAYART Jean-François, « Civil Society in Africa », pp. 109-125 in CHABAL Patrick, ed., *Political Domination in Africa. Reflections on the Limits of Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

BEETHAM David, « Conditions for Democratic Consolidation », *Review of African Political Economy*, n° 60, 1994, pp. 157-172.

BEETHAM David, « Problems of Democratic Consolidation », pp. 61-73 in GIFFORD Paul, ed., *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden, Brill, 1995.

CHAZAN Naomi, « Between Liberalism and Statism : African Political Cultures and Democracy », pp. 59-97 in DIAMOND Larry, ed., *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Boulder/Londres, Lynne Rienner, 1994.

COULON Christian, « Les dynamiques de l'ethnicité en Afrique noire », pp. 37-53 in BIRNBAUM Pierre, dir., *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, 1997.

COULON Christian, « La tradition démocratique au Sénégal. Histoire d'un mythe », pp. 67-92 in JAFFRELOT Christophe, dir., *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d'Occident*, Paris, Karthala, 2000.

CROUZEL Ivan, « L'acte de vote en Afrique du Sud. Remarques à partir des premières élections démocratiques d'avril 1994 », *Politique africaine*, n° 69, mars 1998, pp. 29-39.

DARBON Dominique, « Une transaction démocratique : le "miracle" de la refondation », *Les temps modernes*, n° 585, nov.-déc. 1995, pp. 294-313.

DARBON Dominique, « Le pays de l'arc-en-ciel », *Hérodote*, n° 82-83, 3ième et 4ième trim. 1996, pp. 5-16.

DARBON Dominique, « L'institutionnalisation du miracle sud-africain », *Hérodote*, n° 82-83, 3ième et 4ième trim. 1996, pp. 113-127.

DARBON Dominique, « La Truth and Reconciliation Commission. Le miracle sud-africain en question », *Revue française de science politique*, 48 (6), déc. 1998, pp. 707-724.

DIAMOND Larry, « Civil Society and Democratic Consolidation : Building a Culture of Democracy in a New South Africa », pp. 3-22 in SIDDIQUI Rukhsana A., ed., *Subsaharan Africa in the 1990's. Challenges to Democracy and Development*.

GESCHIERE Peter, « Le politique en Afrique : le haut, le bas et le vertige », *Politique africaine*, n° 39, septembre 1990, pp. 155-160.

GESCHIERE Peter, « Le politique "par le bas". Les vicissitudes d'une approche », pp. 93-107 in KONINGS Piet, Van BINSBERGEN Wim et HESSELING Gerti, dir., *Trajectoires de libération en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.

JANIN Pierre, « Une géographie sociale de la rue africaine (Bouaké, Côte-d'Ivoire) », *Politique africaine*, n° 82, juin 2001, pp. 177-189

LEIMDORFER François, « Enjeux et imaginaires de l'espace public à Abidjan », *Politique africaine*, n° 74, juin 1999, pp. 51-75.

LEMARCHAND René, « African transitions to democracy : An interim (and mostly pessimistic) assessment », *Africa Insight*, 22 (3), 1992, pp. 178-185.

MÉDARD Jean-François, « L'Afrique et la science politique », pp. 276-285 in COULON Christian et MARTIN Denis-Constant, dir., *Les Afriques politiques*, Paris, La Découverte, 1991.

MOREL Yves, « Démocratisation en Afrique noire. Les "conférences nationales" », *Etudes*, 3766, juin 1992, pp. 733-743.

NIANDOU SOULEY A., « Tracts et démocratisation au Niger », *Année africaine 1991*, Bordeaux, CEAN, 1991, pp. 431-443.

NICOLAS Guy, « Les nations à polarisation variable et leur État : le cas nigérian », pp. 157-174 in Emmanuel TERRAY, éd., *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « L'économie morale de la corruption en Afrique », *Politique africaine*, n° 63, octobre 1996, pp. 97-116.

OTAYEK René, « Démocratie, culture politique, sociétés plurales : une approche comparative à partir de situations africaines », *Revue française de science politique*, 47 (6), décembre 1997, pp. 798-822.

OTAYEK René, « La démocratie entre mobilisations identitaires et besoin d'État : y a-t-il une "exception" africaine ? », *Autrepart*, n° 10, 1999, pp. 5-22.

QUANTIN Patrick, « La difficile consolidation des transitions démocratiques africaines des années 1990 », pp. 479-507 in JAFFRELOT Christophe, dir., *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d'Occident*, Paris, Karthala, 2000.

SCHATZBERG Michael G., « Power, Legitimacy and "Democratisation" in Africa », *Africa*, 63 (4), 1993, pp. 445-461.

SÉRAPHIN Gilles, « L'interprétation du crash du "Nyong" comme révélateur des tensions politiques et de l'imaginaire », *Politique africaine*, n° 66, juin 1997, pp. 121-126.

YENGO Patrice, « La conférence nationale congolaise entre contraintes économiques et fascination du passé : la "démocratisation" piégée », pp. 327-354 in MAPPA Sophia, dir., *Développer par la démocratie ? Injonctions occidentales et exigences planétaires*, Paris, Karthala, 1995.

2) Références sur le religieux

- Ouvrages

ADOGAME Afeosemime U., *Celestial Church of Christ. The Politics of Cultural Identity in a West African Prophetic-Charismatic Movement*, Frankfurt, Peter Lang, 1999, 251 p.

ARNAULD Dominique, *Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles*, Paris, Karthala, 2001, 378 p.

ASCH Susan, *L'Église du prophète Kimbangu, de ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala, 1983, 346 p.

AYEGBOYIN Deji et ISHOLA S. Ademola, *African Indigenous Churches. An Historical Perspective*, Lagos, Greater Heights Publications, 1997, 174 p.

BEYER Engelbert, *New Christian Movements in West Africa*, Ibadan, Sefer, 1997, 74 p.

BLAKELY Thomas D., VAN BEEK Walter E. A. et THOMSON Dennis L., dir., *Religion in Africa*, Londres, Portsmouth, James Currey, Heinemann, 1994, 512 p.

CHRÉTIEN Jean-Pierre, dir., *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1993, 488 p.

CLARKE Peter B., ed., *New Trends and Developments in African Religion*, Westport / Londres, Greenwood Press, 1998, 309 p.

DOZON Jean-Pierre, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1995, 302 p.

FAURE Véronique, dir., *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Paris, Karthala, 2000, 354 p.

HACKETT Rosalind, *Religion in Calabar. The Religious Life and History of a Nigerian Town*, Berlin / New-York, Mouton de Gruyter, 1989, 482 p.

HEGBA Meinrad, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998, 264 p.

INADES, *Le foisonnement du religieux en Afrique*, Abidjan, INADES, 1993

JULES-ROSETTE Bennetta, ed., *The New Religions of Africa*, Norwood, Ablex, 1979, 248 p.

LUNEAU René et THOMAS Louis-Vincent, *La terre africaine et ses religions traditionnelles*, Paris, L'Harmattan, 1992.

MANA Kä, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.

MESSI METOGO Eloi, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris, Yaoundé, Karthala, UCAC, 1997, 250 p.

MEUNIER Olivier, *Les routes de l'Islam. Anthropologie politique de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest en général et du pays hawsa en particulier du VIIIe au XIXe siècle*, Paris, L'Harmattan, 1997, 203 p.

OTAYEK René, dir., *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, CEAN, 1999, 172 p.

PLATVOET Jan, COX James et OLUPONA Jacob, eds., *The Study of Religion in Africa: past, present and prospects*, Cambridge, Roots & Branches, 1996, 393 p.

SEMPORÉ Sidbe, *Propositions pour un synode et après…*, Cotonou, Collection Pentecôte d'Afrique, 1994, 124 p.

STAMM Anne, *Les religions africaines*, Paris, PUF, 1995, 128 p.

TER HAAR Gerrie, *L'Afrique et le monde des esprits. Le ministère de guérison de Mgr Milingo, archevêque de Zambie*, Paris, Karthala, 1996, 404 p.

ZAHAN Dominique, *Le Feu en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1998, 238 p.

- Articles

BARBIER Jean-Claude et DORIER-APPRILL Élisabeth, « Les forces religieuses en Afrique noire : un état des lieux », *Annales de Géographie*, n° 588, 1996, pp. 200-210.

BOILLOT Florence, « Théologie de la libération et communautés chrétiennes de base », pp. 115-134 in CONSTANTIN François et COULON Christian, *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997.

COULON Christian, « The *Grand Magal* in Touba : A religious festival of the Mouride Brotherhood of Senegal », *African Affairs*, 98 (391), avril 1999, pp. 195-210.

DOZON Jean-Pierre, « Gbahié Koudou Jeannot. Le prophète annonciateur de la crise », *Cahiers d'Études africaines*, n° 138-139, XXXV (2-3), 1995, pp. 305-331.

FOURCHARD Laurent, « Naissance du baroque colonial. Les cérémonies catholiques à Ouagadougou 1900-1945 », pp. 149-165 in GOERG Odile, dir., *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Paris, Karthala, 1999.

HEGBA Meinrad, « Le mouvement charismatique en Afrique », *Études*, 3831, juillet-août 1995, pp. 67-75.

JACQUIER-DUBOURDIEU Lucile, « La conversion : voie du politique ou de l'identité ? », *Social Compass*, 43 (2), 1996, pp. 179-198.

JULES-ROSETTE Bennetta, «The conversion exprerience, the apostles of John Maranke », *Journal of Religion in Africa*, 7, 1976, pp. 132-164.

JULES-ROSETTE Bennetta, « The Sacred in African New Religions », pp. 147-162 in BECKFORD James A. et LUCKMANN Thomas, eds., *The Changing Face of Religion*, Londres, SAGE, 1991.

LUNEAU René, « Le synode africain d'avril-mai 1994 et les nouveaux mouvements religieux », *Social Compass*, 43 (2), 1996, pp. 199-207.

LUZE Bertrand de, « La situation actuelle des différentes églises », *Afrique contemporaine*, n° 159, 3e trim. 1991, pp. 20-26.

LUZE Bertrand de, « Les églises protestantes d'Afrique face à de nouveaux défis », *Afrique contemporaine*, n° 159, 3e trim. 1991, pp. 27-32.

MALTES Hanspeter, « La da'waa libyenne entre le Coran et le livre vert », pp. 37-73 in OTAYEK René, dir., *Le radicalisme islamique au Sud du Sahara*, Paris, Karthala, 1993.

MANA Kä, « Églises évangéliques et églises œcuméniques : deux attitudes face à la crise », *Afrique contemporaine*, n° 159, 3ième trimestre 1991, pp. 32-35.

MARY André, « La religion des anthropologues et l'anthropologie religieuse des théologiens », pp. 47-74 in JONCHERAY Jean, dir., *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne, 1997.

MARY André, « De la communauté des initiés à la religion des convertis : le religieux anthropologique en question », pp. 157-168 in LAMBERT Yves, MICHELAT Guy et PIETTE Albert, *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997.

MARY André, « Retour sur "La conversion africaine" : *Horton, Peel et les autres* », *Journal des Africanistes*, n° 68 (1-2), 1998, pp. 11-20.

MARY André, « Voyage visionnaire et errance prophétique : du nomadisme à la fondation », *Social Compass*, 47 (1), 2000, pp. 77-92.

MARY André, « Anges de Dieu et esprits territoriaux : une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation », *Autrepart*, n° 14, 2000, pp. 71-89.

MBEMBÉ Achille, « La prolifération du divin en Afrique sub-saharienne », pp. 177-201 in KEPEL Gilles, dir., *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993.

PÉCLARD Didier, « "Amanha para ser homem". Missions chrétiennes et formation du sujet colonial en Angola central au XXe siècle », *Politique africaine*, n° 74, juin 1999, pp. 113-129.

RANGER Terence, « Religion, Development and African Christian Identity », pp. 29-57 in PETERSEN Kirsten Holst, ed., *Religion, Development and African Identity*, Uppsala, SIAS, 1987.

ROSNY Éric de, « Douala : les religions au cœur de la recomposition d'une société », pp. 67-79 in *Citadins et ruraux en Afrique subsaharienne* (Cahiers de l'UCAC n° 4), Paris, Karthala, 2000, 440 p.

SCHIRRIPA Pino, « Afrikania : une Église afrocentriste du Ghana », pp. 341-352 in FAUVELLE-AYMAR François-Xavier, CHRÉTIEN Jean-Pierre et PERROT Claude-Hélène, dir., *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, 2000.

VAN DIJK Rijk et PELS Peter, « Contested authorities and the politics of perception : deconstructing the study of religion in Africa », pp. 245-270 in WERBNER Richard et RANGER Terence, ed., *Postcolonial Identities in Africa*, Londres, Zed Books, 1996.

ZORN Jean-François, « Les débuts du protestantisme en Afrique », *Afrique contemporaine*, n° 159, 3e trim. 1991, pp. 15-20.

3) Références sur les liens entre le politique et le religieux

- *Ouvrages*

ASSOGBA Yao, *Jean-Marc Ela. Le sociologue et théologien africain en boubou*, Paris, L'Harmattan, 1999, 107 p.

BAYART Jean-François, dir., *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993, 312 p.

CONSTANTIN François et COULON Christian, dir., *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, 392 p.

COULON Christian, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1988.

ENWEREM Iheanyi M., *A Dangerous Awakening. The Politicization of Religion in Nigeria*, Ibadan, IFRA, 1995, 256 p.

GESCHIERE Peter, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995, 304 p.

GIFFORD Paul, ed., *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden, Brill, 1995, 302 p.

GIFFORD Paul, *African Christianity. Its Public Role*, Londres, Hurst & Co., 1998, 368 p.

GLÉLÉ Maurice A., *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris, Economica / Présence africaine, 1981.

HAYNES Jeff, *Religion and Politics in Africa*, Londres, Zed Books, 1996.

MBEMBÉ Achille, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, 222 p.

PETERSEN Kirsten Holst, ed., *Religion, Development and African Identity*, Uppsala, SIAS, 1987, 163 p.

VILLALON Leonardo A., *Islamic society and state power in Senegal. Disciples and citizens in Fatick*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 338 p.

- *Articles*

BAYART Jean-François, « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre », pp. 129-160 in BAYART Jean-François, dir., *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993.

BAYART Jean-François, « La cité cultuelle en Afrique », pp. 299-310 in BAYART Jean-François, dir., *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993.

BENOIST Joseph Roger de, « Les "clercs" et la démocratie », *Afrique contemporaine*, n° spécial, 4ième trimestre 1992, pp. 178-193.

BERNAULT Florence et TONDA Joseph, « Dynamiques de l'invisible en Afrique », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, pp. 5-16.

BOILLOT Florence, « L'Église catholique face au processus de changement politique du début des années quatre-vingt dix », *Année africaine 1992-1993*, Bordeaux, CEAN, 1992, pp. 115-144.

COULON Christian, « Religions et politique », pp. 87-105 in COULON Christian et MARTIN Denis-Constant, dir., *Les Afriques politiques*, Paris, La Découverte, 1991.

DIALLO Tidiane, « Pouvoir et marabouts en Afrique de l'Ouest », *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n° 2, 1988, pp. 7-10.

DIAWARA Mahamadou, « Réseaux confessionnels de développement, pouvoirs locaux et décentralisation. Esquisse d'un modèle d'interprétation général » in OTAYEK René dir., *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, CEAN, 1999.

DOLBEAU Jean-Michel, « Églises chrétiennes et démocratisation en Afrique du Sud », *Autrepart*, n° 10, 1999, pp. 91-103.

DORIER-APPRILL Élisabeth, « Les enjeux sociopolitiques du foisonnement religieux à Brazzaville », *Politique africaine*, n° 64, décembre 1996, pp. 129-135.

ELLIS Stephen et TER HAAR Gerrie, « Religion and politics in Sub-Saharan Africa », *The Journal of Modern African Studies*, 36 (2), 1998, pp. 175-201.

FAURE Véronique, « L'occulte et le politique en Afrique du Sud », pp. 175-206 in FAURE Véronique, dir., *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Paris, Karthala, 2000.

GRUÉNAIS Marc-Eric, MOUANDA MBAMBI Florent et TONDA Joseph, « Messie, fétiches et luttes de pouvoir entre les "grands hommes" du Congo démocratique », *Cahiers d'Études africaines*, n° 137, XXXV (1), 1995, pp. 163-193.

GRUÉNAIS Marc-Eric et SCHMITZ Jean, « L'Afrique des pouvoirs et la démocratie », *Cahiers d'Études africaines*, n° 137, XXXV (1), 1995, pp. 7-17.

JEWSIEWICKI Bogumil, MBUYAMBA Flory-Kante et MWADI WA NGOMBU Marie Daniella, « Du témoignage à l'histoire, des victimes aux martyrs : la naissance de la démocratie à Kinshasa », *Cahiers d'Études africaines*, n° 137, XXXV (1), 1995, pp. 209-237.

JOSEPH Richard, « The Christian Churches and Democracy in Contemporary Africa » in John Witte Jr., ed., *Christianity and Democracy in Global context*, Boulder, Westview Press, 1993.

LAFARGUE Jérôme, « Les organisations chrétiennes zambiennes au service de l'éducation civique », pp. 285-314 in CONSTANTIN François et COULON Christian, dir., *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997.

LAITIN David, « Hegemony and Religious Conflict : British Imperial Control and Political Cleavages in Yorubaland », pp. 285-316 in EVANS Peter, RUESCHEMEYER Dietrich et SKOCPOL Theda, eds., *Bringing the State Back In*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

NICOLAS Guy, « Géopolitique et religions au Nigeria », *Hérodote*, n° 106, 3e trim. 2002, pp. 81-122.

OTAYEK René et TOULABOR Comi, « Innovations et contestations religieuses », *Politique africaine*, n° 34, septembre 1990, pp. 109-123.

RANGER Terence, « Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa », *African Studies Review*, 29 (2), juin 1986, pp. 1-69.

ROUBAUD François, « Religion, identité sociale et transition démocratique à Tananarive : de fidèles en citoyens », *Autrepart*, n° 10, 1999, pp. 135-149.

SCHATZERG Michael, « La sorcellerie comme mode de causalité politique », *Politique afri*caine, n° 79, octobre 2000, pp. 33-47.

SPINDLER Marc, « Les embarras d'Antananarivo ou l'économie politique des trottoirs », *Politique africaine*, n° 63, octobre 1996, pp. 39-50.

TONDA Joseph, « De l'exorcisme comme mode de démocratisation. Églises et mouvements religieux au Congo de 1990 à 1994 », pp. 258-284 in CONSTANTIN François et COULON Christian, dir., *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997.

TOULABOR Comi, « Mgr Dosseh, archevêque de Lomé », *Politique africaine*, n° 35, octobre 1989, pp. 68-76.

TOULABOR Comi, « Le culte Eyadéma au Togo », pp. 277-297 in BAYART Jean-François, dir., *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993.

TOULABOR Comi, « Mouvements religieux et processus de démocratisation au Ghana », pp. 263-278 in DALOZ Jean-Pascal et QUANTIN Patrick, éds, *Transitions démocratiques africaines*, Paris, Karthala, 1997.

TOULABOR Comi, « Sacrifices humains et politique. Quelques exemples contemporains en Afrique », pp. 207-221 in KONINGS Piet, Van BINSBERGEN Wim et HESSELING Gerti, dir., *Trajectoires de libération en Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.

4) Références sur les courants évangéliques et pentecôtistes

- Ouvrages

BARBIER Jean-Claude, DORIER APPRILL Élisabeth et MAYRARGUE Cédric, *Formes contemporaines du christianisme en Afrique noire. Une étude bibliographique*, Bordeaux, CEAN, 1998, 65 p.

GIFFORD Paul, dir., *New Dimensions in African Christianity*, Ibadan, Sefer, 1993, 260 p. (1ère édition Nairobi, AACC, 1992)

KRABILL James R., dir., *Nos racines racontées : Récits historiques sur l'Église en Afrique de l'Ouest*, Abidjan, Presses bibliques africaines, 1996, 374 p.

NGANDU NKASHAMA Pius, *Églises nouvelles et mouvements religieux*, Paris, L'Harmattan, 1990, 264 p.

- Articles

DROZ Yvan, « Si Dieu veut… ou suppôts de Satan ? Incertitudes, millénarisme et sorcellerie chez les migrants kikuyu », *Cahiers d'Études africaines*, n° 145, XXXVII (1), 1997, pp. 85-117.

DROZ Yvan, « Les origines vernaculaires du Réveil pentecôtiste kenyan. Mobilité sociale et politique », pp. 81-101 in CORTEN André et MARY André, eds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, Paris, Karthala, 2000.

GIFFORD Paul, « "Africa shall be Saved". An appraisal of Reinhard Bonnke's Pan-African Crusade », *Journal of Religion in Africa*, XVII (1), 1987, pp. 63-92.

GIFFORD Paul, « Some Recent Developments in African Christianity », *African Affairs,* n° 93, 1994, pp. 513-534.

HACKETT Rosalind, « Charismatic/Pentecostal appropriation of media technologies in Nigeria and Ghana », *Journal of Religion in Africa*, 28 (3), 1998, pp. 258-277.

LAURENT Pierre-Joseph, « L'Église des Assemblées de Dieu du Burkina-Faso. Histoires, transitions et recompositions identitaires », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 105, 1999, pp. 71-97.

LAURENT Pierre-Joseph, « Du rural à l'urbain. L'Église des Assemblées de Dieu au Burkina-Faso », pp. 143-157 in OTAYEK René, dir., *Dieu dans la cité. Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais*, Bordeaux, CEAN, 1999.

MARSHALL Ruth, « Pentecostalism in Southern Nigeria : an Overview », pp. 8-39 in GIFFORD Paul, dir., *New Dimensions in African Christianity*, Ibadan, Sefer, 1993.

MARSHALL Ruth, « "God is Not a Democrat" : Pentecostalism and Democratisation in Nigeria », pp. 239-260 in GIFFORD Paul, ed., *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden, Brill, 1995.

MARSHALL Ruth, « Mediating the global and local in Nigerian Pentecostalism », *Journal of Religion in Africa*, 28 (3), 1998, pp. 278-315.

MARSHALL-FRATANI Ruth, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, n° 82, juin 2001, pp. 24-44.

MARY André, « Pour une anthropologie des formes contemporaines du christianisme africain », *Journal des anthropologues*, n° 63, Hiver 1995-1996, pp. 21-36

MARY André, « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Église indépendante africaine », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 105, 1999, pp. 29-50

MARY André, « La violence symbolique de la Pentecôte gabonaise », pp. 143-163 in CORTEN André et MARY André, eds., *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, Paris, Karthala, 2000.

MAXWELL David, « The Church and Democratisation in Africa : The Case of Zimbabwe », pp. 108-129 in GIFFORD Paul, ed., *The Christian Churches and the Democratisation of Africa*, Leiden, Brill, 1995.

MAXWELL David, « "Delivered from the spirit of poverty ?" : Pentecostalism, prosperity and modernity in Zimbabwe », *Journal of Religion in Africa*, 28 (3), 1998, pp. 350-373.

MEYER Birgit, « "Delivered from the Powers of Darkness": Confessions about Satanic Riches in Christian Ghana», *Africa*, 65 (2), 1995.

MEYER Birgit, « "Make a complete break with the past." Memory and post-colonial modernity in Ghanaian pentecostalist discourse », *Journal of Religion in Africa*, 28 (3), 1998, pp. 316-349.

MEYER Birgit, « Prières, fusils et meurtre rituel. Le cinéma populaire et ses nouvelles figures du pouvoir et du succès au Ghana », *Politique africaine*, n° 82, juin 2001, p. 45-62.

OJO Matthew A., « Deeper Life Bible Church of Nigeria », pp. 161-185 in GIFFORD Paul, dir., *New Dimensions in African Christianity*, Ibadan, Sefer, 1993.

OJO Matthew A., « Charismatic movements in Africa », pp. 92-110 in FYFE Christopher et WALLS Andrew, ed., *Christianity in Africa in the 1990's*, Edinburgh, Centre of African Studies, 1996.

TER HAAR Gerrie, « Standing up for Jesus : A Survey of New Developments in Christianity in Ghana », *Exchange*, 23 (3), 1994, pp. 221-240.

TOULABOR Comi, « Ghana : nouvelles Églises et processus de démocratisation », *L'Afrique politique 1994*, Bordeaux, CEAN, 1994, pp. 131-142.

TOULABOR Comi, « Quand le diable lit la Bible. Nouvelles Églises, modernité et socialisation à Accra (Ghana) », pp. 27-49 in CONSTANTIN François et COULON Christian, dir., *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997.

- Mémoires et thèses

LARBI E. K., *The development of Ghanaian Pentecostalism : A Study in the Appropriation of the Christian Gospel in 20th Century Ghanaian Setting with Particular Reference to the Christ Apostolic Church, the Church of Pentecost and the International Central Gospel Church*, Ph.D. thesis, Edinburgh, University of Edinburgh, 1995.

MOYET Xavier, *Religion, médias et politique en Afrique anglophone. De la formation de l'imaginaire politique à l'occupation de la scène médiatique : Le rôle des Églises charismatiques au Ghana et au Nigeria dans les villes de Tamale, Ibadan et Accra*, mémoire de DEA en Science sociales, Paris, EHESS, 2001, 119 p.

III Références sur le Bénin

1) Références sur l'histoire et la société

- Ouvrages

AGBOTON Gaston, *Culture des peuples du Bénin*, Paris, Présence africaine, 1997, 192 p.

AHO Gilbert, LARIVIERE Sylvain et MARTIN Frédéric, dir., *Manuel d'analyse de la pauvreté. Applications au Bénin*, Université Laval/PNUD, 1998, 370 p.

ALLEN Chris et RADU M., *Benin, the Congo, Burkina-Faso : Economics, Politics and Society*, Londres, Pinter Publishers, 1989, 300 p.

CORNEVIN Robert, *La République populaire du Bénin, des origines dahoméennes à nos jours*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1981, 584 p. (1ère édition : *Histoire du Dahomey*, 1962)

DEDET Christian, *Au royaume d'Abomey*, Arles, Actes Sud, 2000, 292 p.

GARCIA Luc, *Le Royaume du Dahomé face à la pénétration coloniale 1875-1894*, Paris, Karthala, 1988, 278 p.

GLÉLÉ Maurice A., *Naissance d'un État noir : l'évolution politique et constitutionnelle du Dahomey, de la colonisation à nos jours*, Paris, LGDJ, 1969, 538 p.

GLÉLÉ Maurice A., *La République du Dahomey*, Paris, Berger-Levraut, 1969, 74 p.

GLÉLÉ Maurice A., *Le Danxomé, du pouvoir Aja à la nation Fon*, Paris, Nubia, 1974, 282 p.

GODIN Françoise, *Bénin 1972-1982, la logique de l'État africain*, Paris, L'Harmattan, 1986, 325 p.

HAZOUMÉ Paul, *Le Pacte de Sang au Dahomey*, Paris, Institut d'Ethnologie/Musée de l'Homme, 1937.

HAZOUMÉ Paul, *Doguicimi*, Paris, Larose, 1938.

HOUNTONDJI Paulin, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*, Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 1997, 300 p.

IGUÉ John et SOULÉ B., *L'État entrepôt au Bénin : commerce informel ou solution à la crise ?*, Paris, Karthala, 1992.

LOMBARD Jacques, *Structures de type "féodal" en Afrique noire, étude des dynamiques internes et des relations sociales chez les Bariba du Dahomey*, Paris / La Haye, Mouton & Co, 1965, 544 p.

MAUPOIL Bernard, *La Géomancie à l'ancienne Côte des esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1988 (3ième édition), 698 p. (1ère édition 1943)

PALAU MARTI Montserrat, *Le Roi-Dieu au Bénin*, Paris, Berger-Levrault, 1964, 258 p.

PARRINDER Geoffrey, *Les vicissitudes de l'histoire de Ketu*, Cotonou, Les Editions du Flamboyant, 1997, 152 p. (traduction de *The Story of Ketu*, Ibadan, Ibadan University Press, 1956)

PNUD, *Rapport sur le développement humain au Bénin 1997*, Cotonou, PNUD, 1997, 132 p.

QUENUM Maximilien, *Au pays des Fons, Us et coutumes du Dahomey*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983 (3ième édition), 170 p. (1ère édition 1936)

SOUZA Simone de, *La famille de Souza du Bénin-Togo*, Cotonou, Les Éditions du Bénin, 1992, 324 p.

TARDITS Claude, *Porto-Novo, les nouvelles générations africaines entre leurs traditions et l'Occident*, La Haye, Mouton & Co, 1958.

TÉVOÉDJRÉ Albert, *Mes certitudes d'espérance*, Paris, Les Editions ouvrières, 1982, 140 p.

- Articles

AGNIKIN Sylvain, CODO Coffi Bellarmin et DOSSOU Léopold, « Le Dahomey (Bénin) » in COQUERY-VIDROVITCH Catherine, dir., *L'Afrique occidentale au temps des Français*, Paris, La Découverte, 1992.

AKPAKI Roger, « Regards croisés des pouvoirs et des populations : la fête annuelle dite Iru chez les Idaashas (République du Bénin) », pp. 54-63 in GOERG Odile, dir., *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités et pouvoirs*, Paris, Karthala, 1999.

BALARD J. A., « Les incidents de 1923 à Porto-Novo, la politique à l'époque coloniale », *Études Dahoméennes*, n° 5 (nouvelle série), octobre 1965, pp. 69-87.

GARCIA Luc, « Les mouvements de résistance au Dahomey », *Cahiers d'Études africaines*, n° 37, X, 1970, pp. 144-178.

VIDEGLA Dadjo Koôvi Michel et IROKO Abiola Félix, « Nouveau regard sur la révolte de Sakété en 1905 », *Cahiers d'Études africaines*, n° 93, XXIV (I), 1984, pp. 51-70.

- Mémoires et thèses

AHOVI Antoinette, *Le mouvement syndical estudiantin et scolaire au Dahomey : 1956-1974*, mémoire de maîtrise d'Histoire, Cotonou, UNB-FLASH, 1988.

ANIGNIKIN Sylvain Coovi, *Les origines du Mouvement National au Dahomey 1900-1939*, thèse de 3ième cycle en Histoire, Paris, Université Paris VII, 1980, 457 p.

APOVO Jean-Marie Cossi, *Anthropologie du Bo (théorie et pratique du gri-gri)*, thèse de doctorat d'État en Anthropologie, Paris, Université Paris V, 1995, 438 p.

ASSABA Claude, *Pouvoir yoruba, dimensions sacrales et cognitives*, thèse de doctorat d'État en Anthropologie sociale et sociologie comparée, Paris, Université Paris V, 1989, 722 p.

AYO Samuel B., *L'administration locale et le développement rural en République du Bénin de 1960 à 1981*, thèse de 3ième cycle d'Études africaines, Bordeaux, CEAN/Université Bordeaux I, 1982.

CODO Coffi Bellarmin, *L'enseignement colonial au Dahomey (1903-1945)*, mémoire de maîtrise d'Histoire, Paris, Université Paris VII, 1973, 113 p.

NONONSI Aristide, *Étude d'un parti politique africain à orientation marxiste : le PRPB*, mémoire de DEA Études africaines, Bordeaux, CEAN/Université Bordeaux I, 1989.

OCHILLET Vincent, *L'expérience du marxisme-léninisme en République populaire du Bénin*, mémoire de DEA Études africaines, Bordeaux, CEAN/Université Bordeaux I, 1990.

SOTINDJO Sébastien, *Cotonou : l'explosion d'une capitale économique (1945-1985)*, thèse de doctorat en Histoire, Paris, Université Paris VII, 1995, 483 p.

2) Références sur le changement politique

- Ouvrages

ADAMON Afize D., *Le Renouveau démocratique au Bénin. La Conférence nationale des forces vives et la période de transition*, Paris, L'Harmattan, 1995, 224 p.

ADAMON Afize D., *Le Renouveau démocratique au Bénin. Les élections de la période de transition*, Porto-Novo, Les Editions du Journal Officiel, 1995, 184 p.

ADAMON Afize D., *Le Renouveau démocratique au Bénin. Les élections législatives de 1995*, Cotonou, Les Éditions du Flamboyant, 1996, 211 p.

ADJOVI Emmanuel V., *Une élection libre en Afrique. La présidentielle du Bénin (1996)*, Paris, Karthala, 1998, 182 p.

ADJOVI Séverin, *De la dictature à la démocratie sans les armes*, Paris, Editions CP 99, 352 p.

ALLEN Chris, *"Democratic Renewal" in Africa : two essays on Benin*, Edinburgh, Centre of African Studies, 1992.

BIERSCHENK Thomas et OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, éds., *Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation*, Paris, Karthala, 1998, 296 p.

Dans la Voie de l'édification du Socialisme. Recueil des discours de notre grand camarade de lutte, le Président Kérékou, Cotonou, Direction de l'information et de la propagande, 1987, 424 p.

DEGBOÉ Kouassi A., *Elections et réalités sociologiques au Bénin*, Cotonou, Intermonde Editions, 1995, 80 p.

ESTABLET Jean, *Mathieu Kérékou, l'inamovible président du Bénin*, Paris, L'Harmattan, 1997, 264 p.

Fondation Friedrich Naumann, *Les Actes de la Conférence nationale (Cotonou, du 19 au 28 février 1990)*, Cotonou, Éditions ONEPI, 1994, 209 p.

Fondation Friedrich Naumann, *Assemblée nationale du Bénin. Première et deuxième législatures (1991-1999)*, Cotonou, Éditions ONEPI, 1995, 193 p.

Fondation Konrad Adenauer, *Le programme des partis politiques au Bénin*, Cotonou, 1994, 475 p.

Fondation Konrad Adenauer, *Programmes d'éducation civique à l'école primaire*, Cotonou, 1995, 203 p.

FRÈRE Marie-Soleil, *Presse et démocratie en Afrique francophone. Les mots et les maux de la transition au Bénin et au Niger*, Paris, Karthala, 2000, 540 p.

GBADO Béatrice, *En marche vers la liberté (mai 1985-février 1990)*, s. e., s. d., 92 p.

GBADO LALINON Béatrice, *En marche vers la liberté. Tome 2 (février 1990-avril 1991)*, s. e., 1996, 144 p.

GBAGO Barnabé Georges, *Le Bénin et les droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2001, 266 p.

HOUNTONDJI Paulin, dir., *Economie et société au Bénin. D'hier à demain*, Paris, L'Harmattan, 2000, 264 p.

KÉRÉKOU Mathieu, *Préparer le Bénin du futur*, s. e., 1995, 109 p.

MAFORIKAN Agapit Napoléon, *Le parlement béninois en marche. La troisième législature de l'Assemblée nationale 1999-2003*, Cotonou, Fondation Friedrich Ebert, 1999, 161 p.

NOUDJENOUME Philippe, *La démocratie au Bénin : 1988-1993 : bilan et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 1999, 395 p.

OMITOOGUN Wuyi et ONIGU-OTITE Kenneth, *The National Conference as a model for Democratic Transition : Benin and Nigeria*, Ibadan, IFRA/African Book Builders, 1996, 40 p.

SÉHOUÉTO Lazare, *La démocratie commence à la maison… La question de la démocratie au sein des partis et des associations au Bénin*, Cotonou, Fondation Friedrich Ebert, 1997, 134 p.

TEVOEDJRE Paul Martial, *Plus de 6.000 noirs américains au Bénin, pour quoi faire ? Pétition à l'Assemblée nationale*, s. e., 2001, 67 p.

WEINSOU Claude, *Le paysage syndical au Bénin*, Cotonou, Fondation Friedrich Ebert, 1994, 46 p.

- Articles

ALLEN Chris, « Restructuring an Authoritarian State : "Democratic Renewal" in Benin », *Review of African Political Economy*, n° 54, 1992, pp. 42-58.

AMOUSSOU-YÉYÉ Denis, « La dimension ethnique dans la dynamique socio-politique du Bénin du Renouveau démocratique », *African Journal of Political Science*, 4 (1), juin 1999, pp. 127-145.

BAKO-ARIFARI Nassirou, « Démocratie et logiques de terroir au Bénin », *Politique africaine*, n° 59, octobre 1995, pp. 7-24

BAKO-ARIFARI Nassirou, « La démocratie à Founougo (Borgou) : paysans et "déscolarisés" en compétition pour le pouvoir local », pp. 57-99 in BIERSCHENK Thomas et OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, éds., Les pouvoirs au village. Le Bénin rural entre démocratisation et décentralisation, Paris, Karthala, 1998.

BAKO-ARIFARI Nassirou, « La mémoire de la traite négrière dans le débat politique au Bénin dans les années 1990 », *Journal des Africanistes*, 70 (1-2), 2000, pp. 221-231.

BANÉGAS Richard, « Mobilisations sociales et oppositions sous Kérékou », *Politique africaine*, n° 59, octobre 1995, pp. 25-44.

BANÉGAS Richard, « Action collective et transition politique en Afrique : la conférence nationale du Bénin », *Cultures et conflits*, n° 17, printemps 1995, pp. 137-175.

BANÉGAS Richard, « Retour sur une "transition modèle". Les dynamiques du dedans et du dehors de la démocratisation béninoise », pp. 23-94 in DALOZ Jean-Pascal et QUANTIN Patrick, éds., *Transitions démocratiques africaines*, Paris, Karthala, 1997.

BANÉGAS Richard, « Marchandisation du vote, citoyenneté et consolidation démocratique au Bénin », *Politique africaine*, n° 69, mars 1998, pp. 75-87.

BOLLE Stéphane, « Bénin, le changement dans la continuité du renouveau démocratique », *Parlement et Francophonie*, n° 100, 4e trim. 1996, pp. 47-62.

COLLANGE Gérald, PLANE Patrick et VAN DER HOEVEN Rolph, « L'ajustement structurel et les hommes, le cas du Bénin », *Afrique contemporaine*, n° 167, 1993.

DALOZ Jean-Pascal, « L'itinéraire du pionnier : sur l'évolution politique béninoise », *Politique africaine*, n° 46, 1992, pp. 132-137.

DOSSOU Robert, « Du monolithisme à la démocratie pluraliste, un témoignage », pp. 179-197 in CONAC Gérard, dir., *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, Paris, Economica, 1993.

HARTMANN Christof, « Benin », pp. 79-102 in NOHLEN Dieter, KRENNERICH Michael et THIBAUT Bernhard, *Elections in Africa. A data handbook*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

HEILBRUNN John, « Social Origins of National Conference in Benin and Togo », *The Journal of Modern African Studies*, 31 (2), 1993, pp. 277-299.

HOUNGBÉDJI Adrien, « Le renouveau démocratique du Bénin, genèse, enjeux et perspectives », *Revue juridique et politique, indépendance et coopération*, 48 (1), janvier-avril 1994, pp. 17-26.

IGUÉ John, « État et société face à la mondialisation de l'économie », in HOUNTONDJI Paulin, dir., *Economie et société au Bénin. D'hier à demain*, Paris, L'Harmattan, 2000.

LALOUPO Francis, « La Conférence nationale du Bénin : un concept nouveau de changement de régime politique », *Année africaine 1992-1993*, Bordeaux, CEAN, 1992, pp. 89-114.

MAYRARGUE Cédric, « Le religieux et les législatives de mars 1995 au Bénin », *Politique africaine*, n° 58, juin 1995, pp. 157-162.

MAYRARGUE Cédric, « "Le caméléon est remonté en haut de l'arbre" : le retour au pouvoir de M. Kérékou au Bénin », *Politique africaine*, n° 62, juin 1996, pp. 124-131.

MAYRARGUE Cédric, « Sur l'élection présidentielle au Bénin et son observation locale : analyse d'une expérience indépendante nationale », *Polis (Revue camerounaise de science politique)*, 3 (1), août 1997, pp. 107-123.

MAYRARGUE Cédric, « Démocratisation politique et revitalisation religieuse. L'exemple du culte vodun au Bénin », pp. 135-161 in CONSTANTIN François et COULON Christian, dir., *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997.

MAYRARGUE Cédric, « Les élites politiques béninoises au temps du Renouveau démocratique. Entre continuité et transformation », pp. 33-56 in DALOZ Jean-Pascal, dir., *Le (non-) renouvellement des élites en Afrique subsaharienne*, Bordeaux, CEAN, 1999.

MAYRARGUE Cédric, « Le Bénin depuis le retour au pouvoir de M. Kérékou. "Démocratie apaisée" ou paralysie politique ? », pp. 107-124 in *L'Afrique politique 1999*, Talence-Bordeaux/Paris, CEAN/Karthala, 1999.

MONKOTAN J. B. Kuassi, « Une nouvelle voie d'accès au pluralisme politique : la Conférence nationale souveraine », *Afrique 2000*, n° 7, novembre 1991, pp. 41-53

NWAJIAKU Kathryn, « The National Conferences in Benin and Togo Revisited », *The Journal of Modern African Studies*, 32 (3), 1994, pp. 429-447.

RAYNAL Jean-Jacques, « Le renouveau démocratique béninois : modèle ou mirage ? », *Afrique contemporaine*, n° 160, 4e trim. 1991, pp. 3-25.

STRANDSBJERG Camilla, « Kérékou, God and the Ancestors : Religion and the Conception of Political Power in Benin », *African Affairs*, n° 99, 2000, pp. 395-414.

TOGNIMASSOU Gérard, « Le téléphone arabe pendant la période de transition au Bénin : mythes et réalités d'un système de communication », pp. 58-62 in MEDEIROS Françoise de, dir., *La transition au Bénin ou la démocratie en gestation,* Cahiers d'études et d'analyses, n° 1, Cotonou, janvier 1992.

VITTIN Théophile, « Bénin : du "système Kérékou" au "renouveau démocratique" », pp. 93-115 in MÉDARD Jean-François, dir., *Etats d'Afrique noire : formations, mécanismes et crises*, Paris, Karthala, 1991.

VITTIN Théophile, « Bénin, le défi de la gestion », *Politique africaine*, n° 48, décembre 1992, pp. 136-139.

- Mémoires et thèses

BANÉGAS Richard, *La démocratie "à pas de caméléon". Transition et consolidation démocratique au Bénin*, thèse de doctorat en Science politique, Paris, Institut d'Études politiques de Paris, 1998, 700 p.

BOLLE Stéphane, *Le nouveau régime constitutionnel du Bénin : Essai sur la construction d'une démocratie africaine par la Constitution*, thèse de doctorat en Droit public, Montpellier, Université Montpellier I, 1997, 807 p.

DANSOU Adolphe, *Le discours politique béninois de 1972 à 1990*, thèse de doctorat en Science politique, Montpellier, Université Montpellier I, 1992, 2 tomes, 349 et 401 p.

GAZIBO Mamoudou, *La problématique de la consolidation démocratique : les trajectoires comparées du Bénin et du Niger*, thèse de doctorat en Science politique, Bordeaux, Université Montesquieu-Bordeaux IV, 1998, 588 p.

HEILBRUNN John, *Authority, Property and Politics in Benin and Togo*, Ph.D dissertation (Political Science), Los Angeles, University of California, 1994, 750 p.

HUMARAU Béatrice, *L'implication politique des femmes au Bénin*, Mémoire de DEA Études africaines, Bordeaux, CEAN/Université Bordeaux I, 1994.

ISSA ABDOURHAMANE Boubacar, *Les cours constitutionnelles dans le processus de démocratisation en Afrique : analyse comparative à partir des exemples du Bénin, de la Côte-d'Ivoire et du Niger*, thèse de doctorat en Droit public, Bordeaux, Université Montesquieu-Bordeaux IV, 2002, 531 p.

MAYRARGUE Cédric, *Religions et changement politique au Bénin*, Mémoire de DEA Études africaines, Bordeaux, CEAN/Université Bordeaux I, 1994, 117 p.

3) Références sur le religieux

- Ouvrages

BALARD Martine, *Dahomey 1930 : mission catholique et culte vodoun. L'œuvre de Francis Aupiais (1877-1945) missionnaire et ethnographe*, Paris, L'Harmattan, 1999, 356 p. (1ère édition : Perpignan, Presses universitaires de Perpignan)

BONFILS Jean, *La Mission catholique en République du Bénin, des origines à 1945*, Paris, Karthala, 1999, 276 p.

BRÉGAND Denise, *Commerce caravanier et relations sociales au Bénin. Les Wasangari du Borgou*, Paris, L'Harmattan, 1998, 271 p.

ELWERT-KRETSCHMER Karola, *Religion und Angst. Soziologie der Voodoo-Kulte*, Frankfurt, Campus Verlag, 1997, 220 p.

FASSINOU Marguerite, FASSINOU Matthieu et DJIVO Joseph, *Histoire de l'Église protestante méthodiste du Bénin 1743-1993*, Porto-Novo, CNPMS, 1993, 140 p.

MANDIROLA Renzo et MOREL Yves, (documents rassemblés et présentés par), *Journal de Francesco Borghero, premier missionnaire du Dahomey 1861-1865*, Paris, Karthala, 1997, 296 p.

MARTY Paul, *Études sur l'Islam au Dahomey*, Paris, Leroux, 1926, 295 p.

Pour une reconnaissance africaine, Dahomey 1930, Boulogne, Musée Albert Kahn, 1996, 260 p.

ROUSSÉ-GROSSEAU Christiane, *Mission catholique et choc des modèles culturels en Afrique. L'exemple du Dahomey (1861-1928)*, Paris, L'Harmattan, 1992, 390 p.

SURGY Albert de, *L'Église du Christianisme céleste. Un exemple d'Église prophétique au Bénin*, Paris, Karthala, 2001, 332 p.

SURGY Albert de, *Le phénomène pentecôtiste en Afrique noire. Le cas béninois*, Paris, L'Harmattan, 2001, 469 p.

TORRÉ Inès de la, *Le Vodu en Afrique de l'ouest, rites et traditions*, Paris, L'Harmattan, 1992.

VERGER Pierre, *Dieux d'Afrique*, *le culte des orisa et des vodun à l'ancienne côte des esclaves en Afrique et à Bahia, la baie de tous les saints*, Paris, Éditions Revue Noire, 1995. (1ère édition Hartmann, 1954).

VERGER Pierre, *Orisha, Les dieux yoruba en Afrique et au Nouveau monde*, Paris, Métailié, 1980.

Vodun, Paris, Présence africaine, 1993, 308 p.

- Articles

ALLADAYE Jérôme, « Les mouvements de jeunesse catholique au Dahomey (actuel Bénin) d'hier à aujourd'hui », pp. 416-429 in D'ALMEIDA-TOPOR Hélène, COQUERY-VIDROVITCH Catherine, GOERG Odile et GUITART F., dir., *Les jeunes en Afrique, la politique et la ville*, tome 2, Paris, L'Harmattan, 1992.

ALOKPO Michel, « L'histoire des Églises et missions évangéliques au Bénin », pp. 37-108 in KRABILL James R., dir., *Nos racines racontées : Récits historiques sur l'Église en Afrique de l'Ouest*, Abidjan, Presses bibliques africaines, 1996.

BRÉGAND Denise, « Des titans et des mosquées. Les *Alhadji* transporteurs de Parakou, héritiers des *Wangara* ? », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 11, novembre 1997, pp. 39-53.

BRÉGAND Denise, « Les Wangara du Nord-Bénin face à l'avancée du fondamentalisme : étude comparative à Parakou et Djougou », *Islam et sociétés au sud du Sahara*, n° 13 , décembre 1999, pp. 91-102.

ELWERT KRETSCHMER Karola, « *Vodun* et contrôle social au village », *Politique africaine*, n° 59, octobre 1995, pp. 102-119

HAZOUMÉ Paul, « La révolte des prêtres », *Présence africaine*, n° 8-9-10, 1956 (réédité in Vodun, Paris, Présence africaine, 1993, pp. 95-111).

HENRY Christine, « Le discours de la conversion », *Journal des Africanistes*, 68 (1-2), 1998, pp. 155-172.

MAYRARGUE Cédric, « The Expansion of Pentecostalism in Benin : Individual Rationales and Transnational Dynamics », pp. 274-292 in CORTEN André et MARSHALL-FRATANI Ruth, *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Londres, Hurst & Co, 2001

SASTRE Robert, « Les Vodù dans la vie culturelle, sociale et politique du Sud-Dahomey », pp. 199-212 in *Vodun*, Paris, Présence africaine, 1993, 308 p.

SULIKOWSKI Ulrike, « "Eating the flesh, eating the soul", Reflections on politics, sorcery and *vodun* in contemporary Benin », pp. 379-392 in CHRETIEN Jean-Pierre, dir., *L'invention religieuse en Afrique*, Paris, Karthala, 1993

SURGY Albert de, « Les capacités d'évolution de la religion traditionnelle adja-évhé », pp. 35-48 in CHRETIEN Jean-Pierre, dir., *L'invention religieuse en Afrique*, Paris, Karthala, 1993.

SURGY Albert de, « La multiplicité des Églises au sud de l'Afrique occidentale », *Afrique contemporaine*, n° 177, 1er trim. 1996, pp. 30-44.

SURGY Albert de, « L'Église de Fa au Bénin », *Social Compass*, 43 (2), 1996, pp. 209-224.

SURGY Albert de, « La recherche de "miracles" dans les églises chrétiennes en république du Bénin », pp. 175-206 in SURGY Albert de, dir., *Religion et pratiques de puissance*, Paris, L'Harmattan, 1997.

TALL Emmanuelle Kadya, « De la démocratie et des cultes voduns au Bénin », *Cahiers d'Études africai*nes, n° 137, XXXV (1), 1995, pp. 195-208.

TALL Emmanuelle Kadya, « Dynamique des cultes voduns et du Christianisme céleste au Sud-Bénin », *Cahiers des Sciences humaines*, 31 (4), 1995, pp. 797-823.

- Mémoires et thèses

ADJATI Toussaint, *Le rôle de l'Église catholique dans le processus de démocratisation au Bénin*, mémoire de maîtrise de Science juridique, Cotonou, FASJEP-UNB, 1996, 105 p.

AITCHEOU Alexis Cossi, *Réflexion sur l'évolution des relations entre le Bénin et le Vati*can, mémoire de maîtrise de science juridique, Cotonou, FASJEP-UNB, 1993, 58 p.

ALLADAYE Jérôme, *Les missionnaires catholiques au Dahomey à l'époque coloniale 1905-1957*, thèse de 3ième cycle en Histoire, Paris, Université Paris VII, 1978, 497 p.

AMOULE Justin S., *Le collège Père Aupiais dans la formation et l'éducation de la jeunesse au Bénin (1948-1990) : Contribution à l'histoire sociale*, mémoire de maîtrise d'Histoire, Cotonou, FLASH-UNB, 1994, 83 p.

ASSOGBA Luc, *Logique sociale et dynamique thérapeutique du sacré : les recours aux « cliniques spirituelles » - application à Cotonou*, mémoire de maîtrise de Philosophie, Cotonou, FLASH-UNB, 2001, 82 p.

GNAHO Claude, *Les rapports entre l'Église et l'État en République populaire du Bénin de 1974 à 1986*, mémoire de maîtrise de Sciences juridiques, Cotonou, FASJEP-UNB, 1986.

HINVI Euloge, *L'Église catholique romaine et le Mouvement national au Bénin de 1861 à 1972*, mémoire de maîtrise de Sciences juridiques et politiques, Cotonou, FASJEP-UNB, 137 p.

HOUNKPATIN Théodore, *Dynamique religieuse au sein du campus universitaire d'Abomey-Calavi : contribution à une analyse sociologique du phénomène*, mémoire de maîtrise de Sociologie - anthropologie, Cotonou, FLASH-UNB, 1998, 93 p.

IV Publications et documents de mouvements religieux

1) Mouvements évangéliques et pentecôtistes

- Ouvrages

ADETOLA Zacharie, *Délivrance. Secrets pour une victoire absolue*, Abidjan, Mission Ephrata, 1996, 150 p.

BANKOLE-KOUKOUI Samuel, *Dieu cherche sa sentinelle*, Cotonou, Les éditions AZIZA, 1997, 48 p.

Église de Pentecôte, *Syllabaire du Mouvement des femmes, tome 1. Enseignements sur les responsabilités des femmes dans le foyer*, s. d., 51 p.

GNANCHOU Désiré Béchié, *L'attitude du chrétien face à la situation socio-politique de son époque*, Abidjan, ITPK Publications, 1995, 27 p.

KABRÉ Jean-Charles, *Chrétien, la politique te concerne !*, Abidjan, Centre de Publications Evangéliques, 1995, 100 p.

KAPENA CIBWABWA, *Du couvent au salut de Dieu*, Codognan, Éditions Parole de Vie, 1996, 164 p.

Projet ARCEB, *Lève-Toi & Va !!*, Cotonou, ARCEB, 2001.

SMITH Jim, *Paroles prophétiques pour le Bénin*, Porto-Novo, Éditions Sinaï, 1996, 18 p.

TSALA ESSOMBA Martin, *Va, et raconte ce que j'ai fait pour toi ! Comment Jésus-Christ m'a arraché à ma double vie d'homme-démon*, Codognan, Editions Parole de Vie, 1993, 203 p.

- Revues, journaux et bulletins

Fontaine de la Vie, « bimestriel international d'édification biblique », publié en français par l'Église biblique de la Vie profonde, Lagos (Nigeria), à partir de 1996.

L'Agneau, « bimestriel d'information et d'évangélisation publié par la MIERS », Cotonou, paraît depuis 1993.

La Sagesse de Dieu en Christ, « mensuel d'informations générales, d'analyses, de publicités et d'annonces » de l'ESDC, Cotonou, paraît depuis 1996.

La Trompette, « journal chrétien indépendant », Cotonou, publié en 1994.

Pentecost Fire, « Official Magazine of the Church of Pentecost », Accra (Ghana).

2) Autres mouvements religieux

-Église catholique

Annuaire de l'Église catholique du Bénin, 1998, 176 p.

CP 21, *L'Église a-t-elle le droit de parler politique ? (1ère partie)*, septembre 1990, 35 p.

Buisson ardent, « bulletin trimestriel du Renouveau charismatique catholique du Bénin », Cotonou.

Église de Cotonou (suite de *La quinzaine religieuse de Cotonou*), Cotonou.

La Croix (suite de *La Croix au Dahomey*), « bimensuel catholique de doctrine et d'information du Bénin », Cotonou.

La voie d'Emmaüs, « organe d'expression des étudiants catholiques du Bénin », Cotonou.

Pentecôte d'Afrique, « revue de la vie consacrée en Afrique », trimestriel, Cotonou (Fraternité Saint Dominique).

- Autres

La dernière barque, « creuset d'expression de la jeunesse chrétienne céleste », Cotonou.

La Lumière de l'Islam, « bimensuel d'éducation et d'informations », Cotonou.

La Sentinelle, « mensuel d'information de l'Église protestante méthodiste du Bénin », Cotonou.

V Presse béninoise

1) Presse quotidienne

Le titre du quotidien public, qui existe depuis l'Indépendance, a changé en fonction des évolutions politiques : *Daho-Matin*, devenu *Daho Express*, puis *Ehuzu* et, en 1990, *La Nation*, Cotonou.

Quotidiens indépendants cités dans cette étude, tous publiés à Cotonou : *Le Matin*, *Le Citoyen*, *Les Échos du Jour*, *Le Point au quotidien*, *Le Matinal*.

Bulletin de l'ABP (Agence Bénin Presse), Cotonou.

2) Presse hebdomadaire et bimensuelle

Hebdomadaires et bimensuels cités dans cette étude, tous, à une exception, publiés à Cotonou : *La Gazette du Golfe*, *Le Forum de la semaine*, *Tam-Tam Express*, *L'Opinion*, *Le Courrier, Le Détective*, *La République*, *Le Pays*, *L'Horizon*, *Le Tandem*, *Le Bilingue* (Porto-Novo), *Le Piment*, *Le Messager du jeudi*, *La Sirène*, *Le Télégramme*.

ANNEXES

LISTE DES ANNEXES

Annexe 1 : Cartes du Bénin et de Cotonou

Annexe 2 : Table des sigles

Annexe 3 : Liste des entretiens

Annexe 4 : Guide d'entretien avec les fidèles

Annexe 5 : Tracts diffusés durant la campagne présidentielle de mars 1996

Annexe 6 : Tableaux sur la croissance des Églises évangéliques au Bénin

Annexe 7 : Affiches annonçant des manifestations pentecôtistes à Cotonou

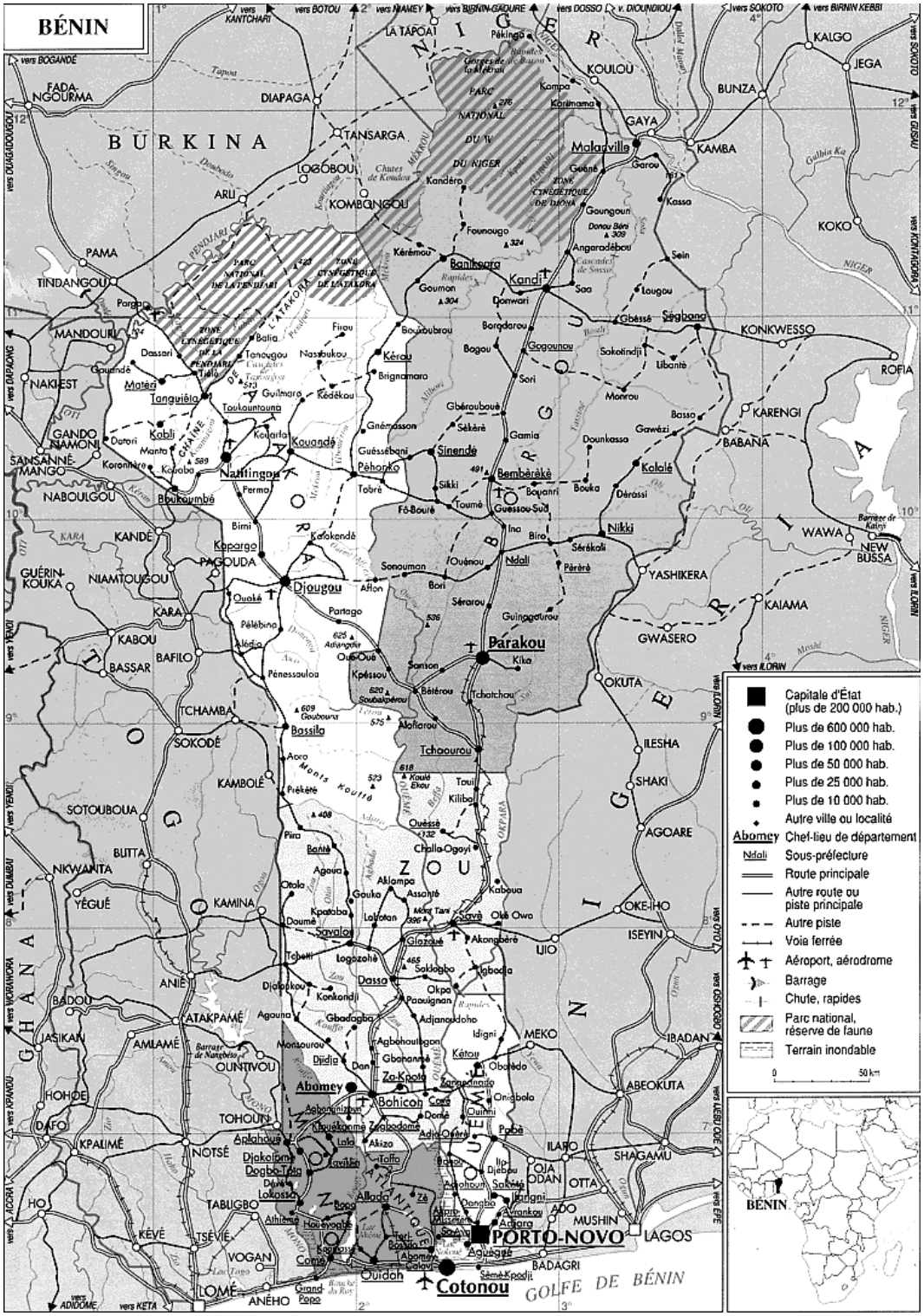
Annexe 8 : Extraits de la constitution de l'Église de Pentecôte

Annexe 9 : Extraits du Rapport général de la Conférence des cadres chrétiens évangéliques organisée par le CEPEB (février 1997)

Annexe 10 : Caricatures parues dans la presse béninoise

ANNEXE 1

Cartes du Bénin et de Cotonou



Source : Direction géographique du ministère des Affaires étrangères (via www.izf.net)

ANNEXE 2

Table des sigles

1) Institutions et partis politiques

ANR Assemblée nationale révolutionnaire
ARC Alliance pour le renouveau civique
ASD Alliance pour la social-démocratie
CENA Commission électorale nationale autonome
CES Conseil économique et social
CMD Campagne pour la moralité et la démocratie
FARD-Alafia Front d'action pour le renouveau, la démocratie et le développement
FUEERPS Front uni des élèves et étudiants pour la réélection du président Soglo
HAAC Haute autorité de l'audiovisuel et de la communication
HCR Haut conseil de la République
INSAE Institut national de la statistique et de l'analyse économique
IPD Impulsion pour le progrès et la démocratie
MADEP Mouvement africain pour la démocratie et le progrès
NCC Notre cause commune
PBR Parti béniniste de la Révolution
PCD Parti communiste du Dahomey (devient **PCB**, Parti communiste du Bénin)
PDUN Parti démocratique pour l'unité nationale
PRD Parti du renouveau démocratique
PRPB Parti de la Révolution populaire du Bénin
PSB Parti socialiste du Bénin
PSD Parti social-démocrate
PTC Parti pour le travail et la construction
RAP Rassemblement africain pour le progrès et la solidarité
RB Renaissance du Bénin
RDL Rassemblement des démocrates libéraux
RND Rassemblement national pour la démocratie
UDES Union démocratique pour le développement économique et social
UTR Union pour le triomphe du Renouveau

2) Mouvements et organisations religieuses

ABB Alliance biblique du Bénin
ACA Association des chrétiens d'Afrique
ACAT Action des chrétiens pour l'abolition de la torture
ACER Action commune d'évangélisation et de réveil
ACVP Association chrétiens dans la vie publique
ADCD Association pour la défense de la cause de Dieu
AEEB Association des Églises évangéliques du Bénin
AIPP Alliance islamique pour le progrès et la paix

APS	Association de prières et de solidarités
ARCEB	Action pour la recherche et la croissance des Églises au Bénin
BIE	Bureau international d'évangélisation
CCB	Communauté chrétienne de base
CEPEB	Conseil des Églises protestantes évangéliques du Bénin
CERID	Centre d'études et de recherche islam et développement
CFAN	Christ for All Nations
CIHAPE	Communauté internationale des hommes d'affaires du plein Évangile
CIPB	Conseil interconfessionnel des Églises protestantes du Bénin
CNCVB	Communauté nationale du culte vodun du Bénin
COEF 5	Communion des oeuvres et Églises dans la Francophonie sur les 5 continents
CONAIB	Conférence nationale des associations islamiques du Bénin
CONAJEC	Comité national de la jeunesse chrétienne
CP 21	Club perspectives 21
EBSE	Église biblique du Saint-Esprit
ECC	Église du Christianisme céleste
EEDS	Église évangélique de la délivrance et du salut
EEMIB	Église évangélique missionnaire internationale du Bénin
EEU	Église évangélique universelle
EEVN	Église évangélique Vie nouvelle
EPB	Église de Pentecôte au Bénin
EPMB	Église protestante méthodiste du Bénin
EPR	Église de Pentecôte du réveil
ESDC	Église de sagesse de Dieu en Christ
FEMEB	Fédération des Églises et missions évangéliques du Bénin
FEPA	Fédération des Églises de Pentecôte en Afrique
FIRPM	Fédération inter-religieuse pour la paix dans le monde
GAARD	Groupe d'action et d'appui au Renouveau démocratique
GARDE	**Groupe action pour le réveil et la diffusion de l'Esprit**
GBEEB	Groupe biblique des élèves et étudiants du Bénin
JEM	Jeunesse en mission (Youth with a Mission)
LIDH	Ligue islamique des droits de l'Homme
MCFA	Ministère chrétien de la foi agissante
MIERS	Mission internationale d'évangélisation et de réveil spirituel
OJIO	Organisation de la jeunesse islamique de l'Ouémé
SIM	Sudan Interior Mission, devenue Société internationale missionnaire
UEEB	Union des Églises évangéliques du Bénin
UIB	Union islamique du Bénin
UJCP	Union des jeunesses chrétiennes de Porto-Novo
UJMB	Union des jeunes musulmans du Bénin
ULCB	Union des laïcs catholiques du Bénin
URHC	Union renaissance d'hommes en Christ

ANNEXE 3

Liste des entretiens

I Entretiens avec des responsables religieux

1) Responsables évangéliques et pentecôtistes

- Responsables de l'EPB, de la MIERS et de l'ESDC

Emmanuel Asante, pasteur missionnaire de la Church of Pentecost, Cotonou, 16 septembre 1997.
Thomas Gbéha, diacre national de l'EPB, ancien de l'Assemblée de Zogbo, Cotonou, 9 octobre 1997.
Innocent Montcho, ancien de l'EPB, secrétaire général du CEPEB, Cotonou, 23 octobre 1997.
Bruno Sowatché, pasteur, secrétaire national de l'EPB, Cotonou, 17 février 1998.
Alain Akpadji, ancien de l'EPB, cadre à l'ABB, Cotonou, 1 mai 1998.
René Coco, Apôtre, responsable national de l'EPB, Cotonou, 5 mai 1998.

Ernest Oueounou, pasteur, président fondateur de la MIERS, Cotonou, 13 février 1995 et 24 septembre 1997.
Edgar Zié, pasteur ivoirien travaillant pour la MIERS, Cotonou, 10 mars 1998.
Raphaël Adounkpe, pasteur, numéro 2 de la MIERS, Cotonou, 29 mai 1998.

Joseph Abiodun, fondateur, apôtre-docteur de l'ESDC, Cotonou, 21 octobre 1997 (entretien en yoruba, traduction de l'évangéliste Théophile).

- Autres pasteurs et responsables évangéliques et pentecôtistes

Jacques Chlepko, pasteur français, Centre du renouveau chrétien-Action pour l'évangélisation et le réveil, Porto-Novo, 29 mars 1997.
John Okoro Akanou, pasteur, fondateur du Divine Grace Ministry (DGM), Cotonou, 6 août 1997.
Patrice Viaho, vice-président de l'Église évangélique Vie nouvelle (EEVN), Cotonou, 18 septembre 1997.
Pierre Loukoya, pasteur et président d'Union renaissance d'hommes en Christ (URHC), Cotonou, 22 septembre 1997.
Michel Alokpo**, pasteur missionnaire, responsable de Jeunesse en Mission Bénin, Sémé-Kpodji, 24 septembre 1997.**

Emmanuel Akpakpi, secrétaire général adjoint du CEPEB, Cotonou, 8 octobre 1997.
Gaëtan Simenou, président de la section béninoise de la Communauté internationale des hommes d'affaires du plein Evangile, ancien de l'EPB, Cotonou, 8 octobre 1997 et 15 janvier 1998.

Clovis Kpade, Président de la Commission Église et société du CEPEB, pasteur de l'Église biblique de la vie profonde, Cotonou, 14 octobre 1997 et 2 mars 1998.

Jacques Kangudia, pasteur à l'EEVN, Cotonou, 28 octobre 1997.

Charles Nahouan, Président des Assemblées de Dieu et président de la FEMEB, Abomey-Calavi, 3 novembre 1997.
Abel Dossou, pasteur, responsable de l'Alliance biblique du Bénin, Cotonou, 6 novembre 1997.
Etienne Bio Yari, pasteur des Assemblées de Dieu, Calavi, 16 novembre1997.
Daniel Ayihonsou, permanent aux Publications Evangéliques, Cotonou, 10 décembre 1997.
Médard Bokangu W'isola, pasteur à l'EEVN, Cotonou, 12 février 1998.

2) Autres responsables religieux

- Vodun

Basile Adoko, hunon, Cotonou, 30 janvier 1995, 7 mars 1995, 24 mars 1996.
Daagbo Hounon, grand dignitaire vodun, Ouidah, 26 août 1997.
Mosa Fejo, devin et guérisseur, Porto-Novo, 28 août 1997.
Sossa Guédéhoungué, président de la Communauté nationale du culte vodun du Bénin, Sahoue Doutou, 7 octobre 1997.

- Église catholique

Isidore de Souza, archevêque de Cotonou, Cotonou, 17 février 1995 et 24 avril 1998.
Pierre Legendre, aumonier français, Cotonou, 28 janvier 1995.
Jean Pliya, écrivain, berger national du Renouveau charismatique, Cotonou, 8 mars 1995.
Agnès Adjaho, directrice de la librairie Notre-Dame, Cotonou, 12 août 1997.
Barthélémy Soviguidi, berger diocésain du Renouveau charismatique, Cotonou, 17 novembre 1997.
Lucien Agboka, évêque d'Abomey, président de la Conférence épiscopale du Bénin, Abomey, 19 novembre 1997.
Fr. Maurice Yélomé, dominicain, Cotonou, 11 février 1998.
Barthélémy Assogba, directeur de la publication de *La Croix*, Cotonou, 10 mars 1998.

- Église méthodiste

Mathieu Olodo, pasteur, secrétaire général de l'Église, Cotonou, 25 janvier 1995.
Moïse Diddeh, pasteur, Porto-Novo, 10 octobre 1997.
Joey Arraye, pasteur, Cotonou, 27 février 1998.

- Islam

Bachir Soumanou, président du CERID, porte-parole de la CONAIB, Cotonou, 24 janvier 1995
Yacouba Fassassi, fondateur de la CONAIB, chargé de mission à la présidence de la République, Cotonou, 7 février 1995.
Mouhamadou Nourou Kelani, prédicateur islamologue, Cotonou, 20 octobre 1997.

- Christianisme céleste

Hodonou Kiki, sénior-évangéliste, responsable de la paroisse Mont-Sinaï, Cotonou, 23 janvier 1995 et 4 octobre 1997.
Paul Gonçalvez, sénior-évangéliste, secrétaire du Comité mondial, Cotonou, 9 mars 1995 et 27 septembre 1997.
Boniface Eyemi, sénior-évangéliste, Porto-Novo, 16 janvier 1997.

- Loges et mouvements spiritualistes

Mouritalabi Olatoundji, grand maître du Grand Bénin de la République du Bénin, Cotonou, 7 mars 1997 et 18 septembre 1997.

François Dossou, Responsable du Mouvement du Graal, Cotonou, juillet 1997.

II Entretiens avec des acteurs politiques, des responsables administratifs et des observateurs des dynamiques étudiées

1) Acteurs politiques

Charles Djrekpo, député PSD, Cotonou, 9 février 1995.
Albert Tévoédjré, fondateur de NCC, député, candidat à l'élection présidentielle de 1991, ministre de 1996 à 1999, Djrégbé, 14 février 1995.
Séverin Adjovi, fondateur du RDL, député, candidat à l'élection présidentielle de 1991, ministre de 1996 à 2001, Cotonou, 10 mars 1995.
Etienne Boglo, responsable du Groupe d'action des jeunes pour le candidat Kérékou (GAJECK), Cotonou, 7 mars 1996.
Ingrid Ahounou, service logistique de la campagne de M. Kérékou, 7 mars 1996.
Aba Bagnan, collaborateur du secrétaire général de la RB, Cotonou, 11 mars 1996.
Rémy Ahouadi, député PRD, Porto-Novo, 28 octobre 1997.
Robert Dossou, avocat, ancien ministre, candidat à l'élection présidentielle de 1991, Cotonou, 19 février 1998.
Michel Lolo Chidiac, ancien proche de M. Kérékou, Cotonou, 24 mars 1998.
Antoine Detchenou, ancien député, Cotonou, 6 mai 1998.

2) Responsables administratifs

Justine Sénouvo, ancienne responsable du Service cultes et coutumes du ministère de l'Intérieur, de la Sécurité et de l'Administration territoriale Cotonou, janvier-mars 1995, mars 96, 22 janvier 1997 et 25 septembre 1997.
Rigobert Kple, responsable du Service cultes et coutumes du ministère de l'Intérieur, de la Sécurité et de l'Administration territoriale, Cotonou, 31 janvier 1997 et 27 février 1998.

3) Universitaires et observateurs

Paulin Hountondji, philosophe, universitaire, ancien ministre, Cotonou, 8 mars 1995.
Sylvain Zinsou, chargé de programme à la Fondation Konrad Adenauer, Cotonou, 8 mars 1996.
Roger Gbegnonvi, universitaire, représentant de la Fondation Friedrich Naumann, 27 mars 1996.
Olympe Bhêly-Quenum, écrivain, Cotonou, 6 mars 1997.
Jérôme Carlos, écrivain, directeur du Centre africain de la pensée positive, Cotonou, 12 août 1997.
Gabin Djimasse, spécialiste des traditions orales, Abomey, 26 mars 1998.
Jean-Marie Apovo, universitaire, anthropologue, Cotonou, 9 avril 1998.

III Entretiens avec des fidèles de l'EPB, de la MIERS et de l'ESDC

1) Église de Pentecôte au Bénin

Oscar, Cotonou, 8 septembre 1997 et 24 avril 1998.
Simon, Cotonou, 16 septembre 1997 et 21 janvier 1998.
Eugène, Cotonou, 23 février 1998.
Thomas, Cotonou, 24 février 1998.
Justine, Cotonou, 25 février 1998.

Brigitte, Cotonou, 27 février 1998.
Michel, Cotonou, 28 mars 1998.
Cyprien, Cotonou, 3 avril 1998.

2) Mission internationale d'évangélisation et de réveil spirituel

Léon, Cotonou, 18 février 1998.
Mireille, Cotonou, 20 février 1998.
Remy, Cotonou, 7 mars 1998.
Line, Cotonou, 9 mars 1998.
Lucie, Cotonou, 9 mars 1998.
Constance, Cotonou, 11 mars 1998.
Samuel, Cotonou, 13 mars 1998.
Sophie, Cotonou, 16 mars 1998.
Victorine, Cotonou, 18 mars 1998.
Josué, Cotonou, 1er mai 1998.

2) Église Sagesse de Dieu en Christ

Patrice, Cotonou, 19 septembre 1997 et 20 mars 1998.
Eric, Cotonou, 29 octobre 1997.
Guy, Porto-Novo, 14 février 1998.
Antoine, Cotonou, 7 avril 1998.
Farath, Cotonou, 5 mai 1998.

ANNEXE 4

Guide d'entretien avec les fidèles

- Nous nous sommes rencontrés lors d'un culte à l'Église[1132]… Pour commencer, vous pouvez me parler de votre Église, me la présenter ? C'est quoi pour vous l'Église … ?

1) Trajectoires et pratiques religieuses

- Depuis quand fréquentez-vous cette Église ? Vous vous rappelez comment vous l'avez connue ? Qui vous en a parlé à l'époque ?

- Vous vous rappelez les raisons pour lesquelles vous vous êtes rendu dans cette Église ? A cette époque, est-ce que vous aviez des difficultés ou des problèmes particuliers ? Est-ce qu'il y avait dans votre vie un événement précis à ce moment là ?

- Si on remonte plus loin dans votre vie, vous êtes né dans quel milieu religieux ? Quelle était la religion de vos parents ?
Ensuite, quand vous avez grandi, vous avez fréquenté d'autres mouvements religieux ? Lesquels ?

[question spécifique aux fidèles de la MIERS : quelle Église fréquentez-vous ?]

- Est-ce que vous participez beaucoup aux activités de l'Église ? A tous les cultes ? Aux veillées ? Vous êtes souvent présent à l'Église ?

- Vous pouvez m'expliquer ce que cette pratique vous apporte dans votre vie ? Et au niveau familial ? Et au niveau de vos activités professionnelles ?

- A l'Église vous avez rencontré beaucoup de personnes ? Est-ce que vous vous êtes fait des amis ? Il y a des personnes que vous voyez souvent en dehors des cultes ?
Est-ce qu'on peut dire que dans votre Église il y a une solidarité, une entraide entre les fidèles ?

- Dans votre entourage, vous parlez souvent de votre religion ? Et de votre Église ?
Est-ce qu'il y a des personnes à qui vous avez parlé de l'Église et qui y sont venues grâce à vous ? Des membres de votre famille ? Des amis ? Des collègues de travail ?

- Pour vous, prier c'est important ? Vous le faites souvent ?
C'est quoi le plus important dans l'Église ?

- Est-ce qu'il y a des passages de la Bible que vous préférez ? Vous pouvez me dire lesquels ?

[1132] Dans les entretiens avec les fidèles de l'EPB, je parlais de l'« *Église de Pentecôte* » et pour ceux de l'ESDC de l'« *Église de Sagesse* ». Dans le cas des membres de la MIERS, le terme « *Église* » était remplacé par « *la mission* » et, le plus souvent, par « *la MIERS* ».

- Vous pensez que l'Église peut apporter beaucoup de choses sur le plan de la morale et des modes de vie ?

- Qu'est-ce que vous pensez que l'Église peut apporter à la société, au Bénin ? Si l'Église se développait encore plus, qu'est-ce que ça pourrait changer ?

2) Représentations, opinions et comportements politiques

On va maintenant changer de sujet.

- Est-ce que vous vous intéressez à la politique ? Comment vous voyez la politique ? Pour vous, c'est une bonne chose ? On dit parfois que la politique, c'est quelque chose de mal, que c'est lié à des pratiques obscures, qu'est-ce que vous en pensez ?
La politique, c'est plutôt un monde loin de vos préoccupations ou c'est quelque chose qui vous concerne ?

- Et les hommes politiques, vous en pensez quoi ?

- Vous pensez qu'il faut toujours respecter les autorités ? Et lorsque vous trouvez qu'elles n'ont pas raison ?

- Vous avez entendu qu'il y a une grève en ce moment[1133]. Vous êtes au courant ? Vous savez pourquoi il y a la grève ? Et vous en pensez quoi ? Selon vous, les grévistes ont raison ou tort de protester ?

- Vous avez remarqué que le président Kérékou parle beaucoup de la Bible ? D'après vous, il est chrétien ? Et qu'est-ce que vous en pensez ? Vous savez s'il va dans une Église ? Laquelle ?

- Le fait que le président du Bénin soit chrétien, vous trouvez que c'est une bonne chose ? Qu'est-ce que ça peut apporter au pays ?
Est-ce qu'on voit que le Président est chrétien ? Vous pouvez me donner des exemples ?

- Vous pensez que les religions doivent s'intéresser à la politique ? Dans votre Église, on parle de politique parfois ? Et lorsqu'il y a des élections ?

- Selon vous, c'est bien qu'un chrétien s'engage en politique ? Et soit membre d'un parti politique ?
Et qu'il y ait des chrétiens dans le gouvernement ? Et dans les ministères ?

- Si un jour il y a au Bénin un parti politique chrétien, vous pensez que ce serait une bonne chose ? Selon vous, c'est possible ? Vous voteriez pour lui ?

- Est-ce que vous êtes engagé en politique ? Vous militez dans un parti ? Vous avez déjà milité dans un parti ?

[1133] Cette série de questions n'a été posée que dans les entretiens effectués à partir de février 1998.

- Est-ce que vous participez aux élections ? C'est important selon vous de voter ? Vous avez participé à quelles élections ? Aux présidentielles ? Aux législatives ?

- On parle de démocratie au Bénin. C'est quoi la démocratie selon vous ? Et qu'est-ce que vous pensez de la démocratie au Bénin ?
Est-ce qu'il y a des différences par rapport à la Révolution ? Qu'est-ce qui a changé en mieux ? Et en moins bien ?

- Vous pensez que votre Église a un rôle à jouer pour renforcer la démocratie ? Est-ce qu'on peut dire qu'il y a la démocratie dans votre Église ?

- Parfois, dans le pays, on dit « *Dieu aime le Bénin* ». Vous avez déjà entendu cette expression ? Vous l'utilisez parfois ? Selon vous, pourquoi les gens disent « *Dieu aime le Bénin* » ? Vous savez depuis quand les gens disent « *Dieu aime le Bénin* » ?

- Pour votre avenir personnel, pour résoudre vos problèmes, vous faites plutôt confiance à la religion, à Dieu, à votre Église, à l'État, aux hommes politiques, ou vous comptez d'abord sur vous-même ?
Et pourquoi pas sur les hommes politiques ? Ils ne peuvent pas améliorer votre situation ?

- Enfin, pour terminer, comment vous imaginez votre avenir personnel ? Et comment vous voyez l'avenir du Bénin ?

ANNEXE 5

Tracts diffusés durant la campagne présidentielle de mars 1996

Ne sont reproduits ici que les tracts diffusés lors de la campagne électorale de mars 1996 qui utilisent, de manière marginale ou centrale un argumentaire religieux. Voir l'analyse de ces documents qui est proposée dans la deuxième section du chapitre 3.

- **« Comparaison peut donner raison »**, tract signé du *Front uni des élèves et étudiants pour la réélection du président Soglo*, collecté à Cotonou le 12 mars 1996.

- **« Soglo a oublié Dieu or tout le monde ne peut être vodounsi ! »**, tract signé de l'*Association des chrétiens d'Afrique*, collecté à Cotonou le 12 mars 1996.

- **« Mathieu Kérékou ? Réveillons-nous »**, tract anonyme, collecté à Cotonou le 16 mars 1996.

- **« Alerte au peuple béninois »**, tract signé *les défenseurs de la paix branche de la renaissance du Bénin révoltée contre Soglo et son équipe*, collecté à Cotonou le 20 mars 1996.

- **« Annonce de décès »**, tract anonyme, collecté à Cotonou le 25 mars 1996.

ANNEXE 6

Tableaux de la croissance des Églises évangéliques au Bénin

Les tableaux reproduits ci-dessous sont issus de la publication, en 2001, des résultats d'un recensement effectué dans le cadre du projet évangélique ARCEB (Action pour la recherche et la croissance des Églises au Bénin). Il s'agit donc de données diffusées par une organisation chrétienne, et les chiffres sont à prendre avec certaines réserves, dues en particulier à la méthodologie employée. Les quatre premiers tableaux fournissent cependant d'utiles indications sur l'implantation et la croissance des principales Églises. Au-delà, ces chiffres témoignent aussi de la volonté de la mouvance évangélique de montrer son dynamisme, et son unité, en particulier en affirmant qu'elle ferait, en nombre de pratiquants, jeu égal avec l'Église catholique. C'est en ce sens que les deux derniers tableaux sont reproduits ici : non pas tant pour l'exactitude des chiffres présentés, que comme témoignage de l'affirmation d'une ambition.

Dans les quatre tableaux suivants, est recensé sur l'ensemble du territoire béninois, le nombre d'églises et d'assemblées ouvertes pour chaque dénomination ou catégorie.

Étude comparée de la croissance des Églises évangéliques avec les autres Églises par période

Dénominations	Avant 1960	Indépendance 1960-1972	Révolution 1972-1990	Démocratie 1990-2000	Total
Églises évangéliques	121	136	913	2451	3621
Église catholique	320	222	371	355	1268
Église du Christianisme céleste	42	82	328	706	1158
Église protestante méthodiste	167	72	67	78	384
Église des Chérubins et des Séraphins	46	23	37	53	159
Autres Églises sectaires				75	75
Total	696	535	1716	3718	6665

Source : Projet ARCEB, *Lève-Toi & Va !!*, p. 57.

Étude comparée de la croissance des Églises évangéliques avec les autres Églises 1990-2000

Dénominations	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	Total
Églises évangéliques	186	137	158	146	199	206	233	267	330	331	258	2451
Église catholique	54	34	38	27	27	36	25	28	27	44	15	355
Église du Christianisme céleste	64	48	61	57	60	55	73	73	85	76	54	706
Église des Chérubins et des Séraphins	3	3	7	3	5	4	4	4	5	12	3	53
Église protestante méthodiste	11	3	8	6	7	7	8	5	9	8	6	78
Autres Églises sectaires	2	3	10	4	9	8	10	7	9	10	3	75
Total	320	228	282	243	307	316	353	384	465	481	339	3718

Source : Projet ARCEB, *Lève-Toi & Va !!*, p. 55.

Croissance des dix plus grandes dénominations évangéliques par période

Dénomination	Avant 1960	Indépendance 1960-1972	Révolution 1972-1990	Démocratie 1990-2000	Total
Église évangélique des Assemblées de Dieu	21	12	97	358	488
Église apostolique du Bénin	34	41	153	187	415
Union renaissance d'hommes en Christ	0	0	105	205	310
Union des Églises évangéliques du Bénin (UEEB/SIM)	19	23	101	117	260
Église de Pentecôte au Bénin	8	20	82	102	212
Église de Pentecôte de la foi	0	0	2	128	130
Union des Églises protestantes baptistes	10	13	20	80	123
Assemblée des disciples du Christ	0	0	24	59	83
Église évangélique universelle	0	0	35	38	73
Église du plein Evangile Foursquare	0	2	24	46	72
Total	92	111	643	1320	2166

Source : Projet ARCEB, *Lève-Toi & Va !!*, p. 59.

Croissance des dix plus grandes dénominations évangéliques entre 1990 et 2000

Dénomination	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	Total
Église évangélique des Assemblées de Dieu	33	22	28	25	31	29	36	32	46	43	33	358
Union renaissance d'hommes en Christ	24	12	20	17	23	10	16	28	28	13	14	205
Église apostolique du Bénin	17	20	18	9	17	12	9	14	22	24	25	187
Église de Pentecôte de la foi	9	7	5	12	7	12	12	17	15	16	16	128
Union des Églises évangéliques du Bénin (UEEB/SIM)	12	4	11	9	15	15	10	10	9	13	9	117
Église de Pentecôte au Bénin	8	5	2	6	10	10	8	14	10	15	14	102
Union des Églises protestantes baptistes	3	3	4	2	5	11	7	9	13	12	11	80

Assemblée des disciples du Christ	5	4	3	5	2	5	4	2	12	12	5	59
Église du plein Evangile Foursquare	3	4	3	1	7	1	7	8	2	5	5	46
Église évangélique universelle	4	7	1	2	4	2	6	3	9	0	0	38
Total	118	88	95	88	121	107	115	137	164	153	132	1320

Source : Projet ARCEB, *Lève-Toi & Va !!*, p. 61.

Dans les tableaux suivants, les effectifs correspondent au nombre de pratiquants recensés sur l'ensemble du territoire et dans le département du Littoral correspondant désormais, depuis le dernier redécoupage territorial, à la seule agglomération de Cotonou. On voit que les pratiquants seraient ainsi plus nombreux dans les Églises évangéliques que dans l'Église catholique. Le recensement de la population de 1992, qui ne mesure pas la pratique religieuse, mais l'appartenance déclarée des personnes, fournissaient des chiffres très différents (1 270 000 catholiques, 174 413 méthodistes et 295 246 autres chrétiens).

Étude comparée des Églises évangéliques et autres dénominations au niveau national

Catégories de dénominations	Effectifs	Pourcentage	Églises locales
Églises évangéliques	358 197	5, 8 %	3 968
Églises méthodistes	75 888	1, 2 %	502
Église catholique	342 373	5, 5 %	1 410
Église du Christianisme céleste	202 538	3, 3%	1 226
Eglise des Chérubins et Séraphins	19 657	0, 3 %	164
Autres Églises sectaires	1119	0, 2 %	135

Le pourcentage est calculé par rapport à l'ensemble de la population béninoise.

Source : Projet ARCEB, *Lève-Toi & Va !!*, p. 54.

Étude comparée des Églises évangéliques et autres dénominations dans le Littoral

Catégories de dénominations	Effectifs	Pourcentage	Églises locales
Églises évangéliques	53 093	38, 5 %	263
Église catholique	53 253	38, 6 %	27
Église du Christianisme céleste	18 484	13, 4 %	72
Église protestante méthodiste	10 396	7, 5 %	30
Eglise des Chérubins et Séraphins	2 772	2, 0 %	15

Le pourcentage est calculé par rapport à l'ensemble des pratiquants chrétiens.

Source : projet ARCEB, *Lève-Toi & Va !!*, p. 92.

ANNEXE 7

Affiches de manifestations pentecôtistes organisées à Cotonou

ANNEXE 8

Extraits de la constitution de l'Église de Pentecôte

Sont reproduits en intégralité les articles cinq (« *Le gouvernement de l'Église* ») et six (« *Administration* ») de la Constitution de l'Église de Pentecôte « *publiée par le Conseil général* », dans sa version française.

ANNEXE 9

Extraits du Rapport général de la conférence des cadres chrétiens évangéliques, organisée par le CEPEB à Lokossa, 21 au 23 février 1997

Ce document témoigne de la volonté nouvelle d'une partie de la communauté évangélique de s'impliquer dans la vie nationale. Le thème de cette conférence était le « *rôle de l'Église dans le développement du Bénin* ». Voir la section 3 du chapitre 7.

1) La réorientation globale (extraits de l'introduction, pp. 2-4)

I La place actuelle des Églises protestantes évangéliques dans le développement de la nation

Le rôle et la place de l'Église dans le développement de notre nation sont aujourd'hui caractérisés par une grande passivité qui s'abrite derrière le principe de laïcité de l'état, derrière l'incompatibilité supposée entre la vie chrétienne et la vie publique.

Nous avions ainsi pris le parti, en tant que chrétiens, d'être absents de la gestion des choses de la nation, parce que nous ne sommes pas de ce monde.

Nous avions cantonné notre rôle dans le seul travail pour le salut des âmes, oubliant en cela que « sans les œuvres, la foi est morte ». Ainsi nous avons assisté et nous sommes restés sans grande influence sur :

la crise sociale, la crise de confiance de la jeunesse avec son cortège de misère matérielle, morale et intellectuelle, de dégradation des mœurs, de chômage etc.

Nous avions vécu et subi, stoïques et parfois coupables, la perte des valeurs du travail, du respect du bien public, la généralisation de la corruption dans tous les secteurs de l'économie et de la vie publique de notre pays, le non-respect de la personne humaine.

Nos actions émiettées et parcellaires, notre image péjorative du fait de la multiplicité des dénominations, ont maintenu les leaders de notre pays dans l'ignorance, le manque de connaissance et l'absence de la crainte de Dieu, dans le règne de la crainte de l'homme.

Nous avions pensé n'avoir à faire que de l'évangélisation pour la renaissance et le salut de l'homme, et nous sommes curieusement restés absents des grands médias de communication, de l'éducation scolaire avec son environnement inadéquat et malsain.

Notre influence a été négligeable et nos actions dérisoires pour réduire la misère et la pauvreté.

Nous sommes dans un environnement qui nous exclut peut-être mais dont nous nous sommes résolument exclus.

Est-ce bien là, la véritable mission de l'Église ?

II La mission de l'Église

L'Église a pour rôle d'assurer l'épanouissement spirituel et matériel de l'homme au moyen de l'Evangile. Pour y parvenir, elle doit apporter à ce dernier, les moyens d'entretenir avec Dieu, une relation harmonieuse. L'Église apporte au chrétien, le cadre et les moyens pour l'entretien de la grâce divine qui lui est conférée par la rédemption du Christ.

La mission de l'Église est donc d'amener les hommes, grâce à l'enseignement du Christ, à exercer les activités de la vie publique selon les principes bibliques et à être dans leur environnement, le « sel » de la terre et la « lumière » du monde.

L'Église doit soutenir l'État dans son rôle de garant du bien commun, par sa contribution à l'instauration d'un environnement qui permette à chacun, d'accomplir ses devoirs et de jouir librement de ses droits. Pour ce faire, l'Église doit constituer un cadre de réflexion collective permanente pour l'amélioration des modes d'exercice des pouvoirs publics, afin d'assurer un meilleur développement.

L'Église a donc un rôle à jouer dans le processus de développement de la nation. Elle peut contribuer à l'amélioration du fonctionnement des divers secteurs d'activité de la vie nationale, par le recours à l'Évangile car il est écrit dans 2 Jean 5 : 19 « Nous savons que nous sommes de Dieu et que le monde entier est au pouvoir du malin » et il est également écrit dans 2 Corinthiens 4 : 2 « nous refusons les cachotteries honteuses, nous ne nous conduisons pas avec fourberie mais en manifestant la vérité, nous nous recommandons à toute conscience humaine devant Dieu ».

Concrètement, l'Église doit exercer une influence positive sur tous les pôles de prise de décisions qui engagent l'avenir de la personne humaine et de la nation, en vue du maintien de la paix.

2) Les stratégies élaborées par l'atelier « Église et Pouvoirs publics » (extraits, pp. 12-15)

L'atelier Église et Pouvoirs publics a réfléchi aux solutions pour une collaboration entre l'Église et les pouvoirs publics et la participation du chrétien à la vie publique.

1) L'intervention de l'Église en tant que corps

Les Églises doivent avant tout se regrouper dans un organe ou une institution qui les représentera valablement devant les pouvoirs publics.
La communauté que les Églises formeront au sein de cet organe constituera un cadre de réflexion collective permanente :
- sur les grands problèmes de la vie publique nationale,
- d'analyse de tous les événements internationaux de nature à influencer le développement de notre nation, ou sa sécurité,
- d'émission d'avis sur tout fait affectant ou menaçant l'exercice normal des pouvoirs publics, la sécurité du bien public, ou la protection des droits de l'homme (…)
- d'organisation de conférences-débats ouvertes au public, sur les problèmes du développement, de l'exercice de la démocratie (…)
- de jouer un rôle de régulateur social en contribuant par l'exhortation et la prière au maintien de la paix et de l'ordre social pendant les périodes électorales, ou de crise sévère entre le gouvernement et les travailleurs (…)
- Les Églises doivent rappeler constamment aux détenteurs des pouvoirs publics qu'ils l'exercent dans l'intérêt général, en toutes circonstances et nonobstant les différentes appartenances politiques.

2) L'intervention de l'Église par le biais de ses cadres

- Promouvoir l'émergence de cadres chrétiens en son sein et créer des plages de réflexion sur le rôle du citoyen à la lumière de l'Evangile,
- Encourager les véritables chrétiens, capables de concilier la politique et leur foi à faire partie des structures locales étatiques (mairies, sous-préfectures, etc.…) et des organes étatiques (gouvernement, Assemblée nationale, Cour constitutionnelle, Cour suprême etc.…),
- Soutenir la nomination de cadres chrétiens qualifiés à de hautes fonctions dans les secteurs clés de l'Éducation, la Santé, la Justice, les Finances, l'Agriculture, la Communication,
- Informer les cadres chrétiens et les former à informer les cadres non chrétiens sur les devoirs civiques et moraux de l'homme, le fonctionnement des pouvoirs publics, la culture de l'excellence en toutes choses,

- L'Église doit encourager l'accession de ses cadres dans les milieux où les décisions les plus importantes sont prises et exécutées (Ministères, Assemblée nationale) et ne pas s'opposer à leur appartenance à des partis politiques.

Au contraire, l'action du chrétien au sein des communautés politiques est nécessaire pour développer en leur sein un esprit de tolérance mutuelle et de recherche de la protection des intérêts de la nation, de manière à mener des actions dans ce sens exclusivement, et au besoin en se rapprochant d'autres partis ayant le même objectif.

3) Le renforcement du crédit de l'Église auprès de pouvoirs publics

(…)

- L'Église doit rechercher des temps d'antenne à la radio et à la télévision pour faire part de son message d'exhortation, de recommandation, de combat contre les grands maux de la société.
- L'Église doit combattre en son sein les idées reçues et les interprétations erronées de la parole de Dieu qui prônent les incompatibilités entre la vie chrétienne et la vie publique ou l'exercice de certaines professions.
- Elle doit former des cellules permanentes ayant pour rôle de soutenir par la prière ou d'autres actions, les chrétiens détenteurs de pouvoirs publics.

3) Les stratégies élaborées par l'atelier « Evangélisation des cadres, hommes d'affaires et décideurs politiques » (extraits, pp. 15-16)

- Mettre en place une structure d'exécution des résultats de la commission,
- Mettre en place une cellule d'intercession pour gagner les âmes,
- Former et sensibiliser les cadres chrétiens en vue de l'évangélisation,
- Développer l'évangélisation par témoignage,
- L'évangélisation amicale (contact, téléphone, dîner, littérature, étrennes etc.…),
- Promouvoir l'évangélisation par les mass-médias,
- Redynamiser les structures du CEPEB en vue de l'évangélisation des cadres à l'intérieur du pays,
- Collaborer avec les mouvements en place (CIHAPE-Bénin, ICCC, Campus-Christ etc.…),
- Créer un quotidien chrétien abordant les questions d'actualités nationales et internationales,
- Recenser les cadres, les hommes d'affaires, décideurs politiques chrétiens en vue d'une mobilisation générale pour l'évangélisation,
- Sensibiliser les forces de l'ordre (gendarmerie, police, douane) afin de promouvoir l'évangélisation en leur sein.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION **5**

Le Bénin du « Renouveau démocratique » et son analyse dans la littérature 5
Structuration, dynamiques et recompositions du paysage religieux béninois 9
Questions de départ et objectifs 16
Approche théorique des liens entre le religieux et la démocratisation **17**
Culture, religion et démocratie 18
Les termes du débat dans la littérature consacrée à la démocratisation au Bénin 25
Eléments conceptuels **28**
De la construction démocratique à la formation d'un espace public 30
Cultures et imaginaires politiques 32
Communauté et individu : questions d'identité 35
Les articulations entre le religieux et le politique 36
Hypothèses de recherche 37
Démarche de recherche et éléments méthodologiques **38**
La démarche globale 38
Eléments méthodologiques 42
Organisation de la thèse 47

PREMIÈRE PARTIE :

RENOUVEAU DÉMOCRATIQUE, MOBILISATION DU RELIGIEUX ET IMAGINAIRE POLITIQUE

Introduction à la première partie **50**

CHAPITRE 1
L'HISTORICITE DES RELATIONS ENTRE LE RELIGIEUX ET LE POLITIQUE **52**

Section 1 : Le religieux traditionnel et l'occulte au centre des constructions et des représentations politiques **53**
1) La soumission et le contrôle politique des cultes traditionnels 53
2) Présence de l'occulte en politique. Croyances et pratiques du *bo* dans la sphère publique 58
- Définition, croyances et manifestations du *bo* 59
- L'occulte dans la politique contemporaine 61
3) Le religieux traditionnel comme répertoire d'action collective 65
Section 2 : L'Église catholique, puissance sociale et influence politique **68**
1) L'Église catholique : genèse et caractéristiques d'une puissance sociale 68
- Une organisation implantée sur tout le territoire béninois et qui s'est africanisée 69
- Une structure qui a développé de multiples activités pour toucher la population et encadrer les fidèles .. 70
- Une institution fortement structurée 72
- Un instrument de formation et de socialisation des élites 73
- Une institution qui dispose de relais et de moyens de communication 74
2) L'Église catholique : une puissance politique associée à la formation de l'État béninois 76
- Une force religieuse consultée et appelée à jouer les médiateurs 77
- Des formes d'intervention plus directes : la participation aux élections 78
- Une prétention à se poser en guide moral de l'évolution du Bénin 80
Section 3 : Régime révolutionnaire et régulation politique du religieux **85**
1) L'État révolutionnaire face aux acteurs religieux : une politique évolutive 86
- État intégral et politique antireligieuse : répression et cooptation 87
- Pragmatisme étatique et ouverture religieuse 92

2) La sphère religieuse face aux interventions étatiques : entre repli et renouveau 95
- Face à l'attitude hostile du Pouvoir, les mouvements religieux choisissent le repli et le silence 95
- Les effets paradoxaux : récupération des discours étatiques et renouveau religieux 99

CHAPITRE 2
LA MOBILISATION DU RELIGIEUX DANS LE PROCESSUS DE CONSTRUCTION DEMOCRATIQUE 105

Section 1 : Le retour du religieux dans l'espace public béninois : la Conférence nationale et la période transitoire (1990-1991) 106
1) La Conférence nationale et le surgissement du religieux dans la sphère publique 108
- La prise de parole et l'élaboration d'un discours politique par des acteurs religieux 109
- La participation directe d'acteurs religieux à la gestion du processus 115
- De la mobilisation du religieux autour de la Conférence nationale à son usage discursif 119
2) La transition politique et les influences religieuses 123
- Le retour des référentiels religieux dans la vie politique 124
- L'encadrement religieux du processus politique 126
Section 2 : État, acteurs politiques et institutions religieuses : entre discours démocratiques et recherche de légitimité 130
1) La politique religieuse du nouveau régime 131
- La recherche de légitimation et d'intermédiation 132
- La participation étatique au renouveau du *vodun* 137
2) Elites politiques et appartenances religieuses 141
- Les usages publics du religieux 141
- Conversion, reconversion et activisme religieux 145
- Pluralité et fluidité des allégeances religieuses 147
3) Institutions religieuses et Renouveau démocratique 149
- Mouvements religieux et socialisation démocratique 151
- Référentiel démocratique et transformations religieuses 153

CHAPITRE 3
« DIEU AIME LE BÉNIN »
LA FORMATION D'UN IMAGINAIRE POLITICO-RELIGIEUX 157

Section 1 : « Dieu aime le Bénin » ou la trajectoire politique conçue en termes de miracle 158
1) L'apparition d'une lecture du politique en termes de miracle et d'intervention divine 159
- La Conférence nationale comme élément fondateur 159
- La guérison de N. Soglo ou l'autre « *miracle* » 162
- Des représentations construites dans un contexte précis 165
2) Des significations partagées autour de cette représentation 169
- Lecture politique, lecture religieuse 169
- La culture politique comme grille d'analyse 174
Section 2 : La diffusion et la matérialisation de cet imaginaire 181
1) Imaginaire politico-religieux et chansons contemporaines 181
- Des chansons comme instruments de socialisation démocratique 182
- Des chansons comme vecteurs de diffusion d'un imaginaire religieux 185
2) La matérialisation et l'évolution de cet imaginaire : l'élection présidentielle de 1996 188
- Les tracts 189
- Les meetings 197

Conclusion de la première partie 207

DEUXIÈME PARTIE :

LES DYNAMIQUES SOCIALES ET POLITIQUES DE L'EXPANSION PENTECÔTISTE : MOUVEMENTS, INDIVIDUS, COMMUNAUTÉS

Introduction à la deuxième partie 211

CHAPITRE 4
MOUVEMENTS PENTECOTISTES ET CONQUETE DE L'ESPACE URBAIN 213

Section 1 - Une ambiance urbaine chrétienne : initiatives évangéliques et diffusion d'un imaginaire 214
1) L'occupation de l'espace urbain 214
- La croisade : emblème urbain de la nouvelle évangélisation 216
- D'autres types de présence dans l'espace urbain 219
2) La diffusion d'un imaginaire chrétien 224
- La circulation de « produits » évangéliques 224
- Dissémination et réappropriation par les individus 230
Section 2 - La nébuleuse chrétienne contemporaine : diversité et homogénéisation 232
1) Des structures diverses et un poids croissant de l'interdénominationnel 233
2) Des origines variées mais une forte dimension transnationale 237
3) Des orientations pentecôtistes de plus en plus prononcées 240
4) De multiples initiatives mais une identité de registres symboliques 242
5) Concurrence entre les mouvements et recherche d'unité 245
Section 3 - Les trajectoires de trois mouvements chrétiens dans le Bénin des années 1990 249
1) L'Église de Pentecôte au Bénin 250
- Une histoire déjà ancienne et mouvementée 251
- Une Église toujours en expansion et qui s'est renforcée 253
- Une Église fortement structurée et en partie routinisée 255
2) La Mission internationale d'évangélisation et de réveil spirituel 257
- Une origine concomitante avec la libéralisation politique 258
- Des activités qui fondent son originalité 260
- Un positionnement assez problématique vis-à-vis des Églises 262
3) L'Église de Sagesse de Dieu en Christ 265
- Une Église entièrement centrée sur l'apôtre docteur J. Abiodun 265
- Une Église orientée autour de la délivrance et des miracles 269

CHAPITRE 5
TRAJECTOIRES INDIVIDUELLES ET CONVERSIONS AU PENTECOTISME 273

Section 1 - Dimension consommatoire et stratégies de survie en temps de crise 276
1) Face à l'insécurité sociale, la quête opératoire 277
2) Du recours au religieux en temps de crise 283
- La dimension opératoire du recours au religieux 283
- Situation de crise et stratégies de survie en milieu urbain 286
Section 2 – Incertitude, désillusion et recours à l'imaginaire chrétien 292
1) Incertitude et désir de reconnaissance 292
- Incertitude, angoisse, désillusion et solitude 292
- Recherche d'écoute et de reconnaissance 295
2) Quête de sens et recours à l'imaginaire chrétien 298
- L'imaginaire comme cadre d'analyse des situations vécues 299
- L'imaginaire comme espérance et action 301
Section 3 - Dynamiques de changement social et de modernité urbaine 304
1) Sur la modernité des ces phénomènes 304
2) Églises chrétiennes et logiques d'individualisation 307
3) Conception de l'argent et imaginaire de la réussite 313
- La circulation de l'argent au sein des Églises 313

- Représentations de la prospérité et figures de la réussite 316
4) Globalisation et nouvelles Églises 320

CHAPITRE 6
CONSTRUCTION COMMUNAUTAIRE, DYNAMIQUES IDENTITAIRES
ET ESPACE SOCIAL 326

Section 1 - La construction de communautés nouvelles 327
1) L'insertion dans un système discursif et le partage d'un imaginaire 327
2) La prise en charge symbolique et émotionnelle par un dispositif religieux 329
3) L'intégration dans des structures de sociabilité 331
4) Des procédures de « disciplinarisation » et de contrôle social 335
5) Différenciation et stigmatisation 337
6) La spécificité de ces communautés 339
Section 2 - Communautés fragiles, identités collectives incertaines 342
1) La construction inachevée de communautés 343
- La fragilité de ces mouvements : échecs, scissions et abandons 343
- La fluidité des affiliations religieuses des fidèles 348
2) L'émergence incertaine d'identités collectives 350
- Les individus dans les communautés chrétiennes 350
- La pluralité d'identités des convertis 353
Section 3 - Les groupes pentecôtistes et leur environnement religieux et social 355
1) Le champ relationnel des communautés pentecôtistes 356
- Représentations et comportements vis-à-vis des autres groupes religieux 356
- La perception de ces communautés par les autres acteurs religieux 358
- Les stratégies de défense : l'exemple de l'Église catholique 364
2) Communautés chrétiennes, pouvoirs publics et espace social 368
- Pouvoirs publics et régulation religieuse 369
- Les communautés dans l'espace social : reconnaissance, critiques, dérision 373

Conclusion de la deuxième partie 377

TROISIÈME PARTIE :

L'INFLUENCE POLITIQUE DU PENTECÔTISME ET LA FORMATION DE L'ESPACE PUBLIC

Introduction à la troisième partie 380

CHAPITRE 7
MOUVEMENTS EVANGELIQUES ET RELATIONS AU POLITIQUE 383

Section 1 - L'élaboration et la diffusion de représentations de la société et du politique 384
1) Les conceptions de la politique et les opinions sur la démocratie des leaders chrétiens 384
- Des perceptions du politique en évolution sensible 385
- Des jugements sur la démocratie mesurés 388
2) Les représentations religieuses de la société et de l'avenir 391
- Un présent décrit en termes belliqueux 392
- Un avenir imaginé comme glorieux 395
Section 2 – Légitimité et autorité : le gouvernement de l'Église et la question démocratique 398
1) Des modes de gouvernement contrastés mais à forte tendance autoritaire 399
- Sur la légitimité des responsables 400
- Sur la structure et l'organisation des pouvoirs 403
- Sur l'exercice de la domination et du leadership 405
2) Des systèmes inégalitaires mais avec des possibilités de participation variables 407
- Une inégalité fondatrice régulièrement réactivée 408
- Des possibilités variables de reconnaissance et d'implication des adeptes 410

- La reproduction des inégalités sociales et de genre 412
Section 3 – La participation des Églises au politique : animer la vie nationale ou conquérir l'espace public ? 414
1) Les causes de la réorientation de la relation au politique des acteurs chrétiens 416
- Un constat et une relecture de l'influence évangélique dans la société 417
- L'influence de nouveaux acteurs 419
- L'opportunité offerte par l'élection de M. Kérékou 421
2) Les lieux et les étapes du processus de reconceptualisation 422
3) Des acteurs évangéliques à la conquête du politique ? 425
- Retrouver un « *rôle prophétique* » et collaborer avec l'État 426
- Amener les fidèles à participer et à s'engager en politique 427
- Favoriser l'accession des cadres chrétiens à des postes de pouvoir 427
- Atteindre et convertir l'élite politique 428
- Imaginer un parti politique 429
- Avoir un président chrétien 430

CHAPITRE 8
LA CHRISTIANISATION DE LA SYMBOLIQUE ET DE L'ACTION POLITIQUE 438

Section 1 - Conversion chrétienne et re-légitimation politique 439
1) Mathieu Kérékou, retour sur les conditions d'une conversion 439
2) Conversion au christianisme et reconversion démocratique 444
3) Les usages et les conséquences politiques de la conversion de M. Kérékou 447
- Une procédure de relégitimation politique 447
- La diffusion d'un nouveau langage politique 449
Section 2 - La ré-appropriation politique des dispositifs chrétiens de la croisade et de la prophétie 451
1) La croisade 452
- Un dispositif comparable et des séquences parfois semblables 453
- Un président en prédicateur : comportements et discours 455
2) La prophétie 458
- Jim Smith ou la parole prophétique qui tombe au bon moment… 459
- Le message de Cindy Jacob ou la prophétie-programme politique 461
Section 3 – L'élaboration fragile d'une alliance entre le Pouvoir et des secteurs évangéliques 468
1) Une « *christianisation* » très relative des équipes gouvernementales : entre « *anciens camarades* » et « *nouveaux frères* » 469
2) Appartenance chrétienne et ascension politique 472
3) Les retombées pour les communautés évangéliques : reconnaissances et soutiens 475
- Acquérir une reconnaissance 476
- Bénéficier de facilités et d'aides publiques 478
Section 4 - Proclamations chrétiennes et action politique 480
1) Une lutte symbolique interne inaboutie 481
2) Réseaux pentecôtistes transnationaux et mobilisation de ressources 485
3) Pardon, réconciliation et développement : l'élaboration d'un nouveau projet politique 487

CHAPITRE 9
CONVERTIS ET CITOYENS : PENTECOTISME ET ESPACE PUBLIC 493

Section 1 - Représentations de la démocratie et intériorisation des mécanismes électoraux 497
1) La démocratie vue par les fidèles 498
- Des principes qui bénéficient d'une large approbation 498
- Des représentations contrastées des effets démocratiques 501
2) L'intériorisation des mécanismes et des normes électorales 504
- Le vote comme procédure légitimée 505
- Le respect des principes de la compétition électorale 507
Section 2 - Lecture religieuse et appropriation démocratique 510
1) L'existence de deux imaginaires antagonistes 511
- Dieu ou la politique, des représentations en opposition 511
- Christianiser la politique ? 513
2) La médiation religieuse des transformations politiques 516
3) L'épisode Kérékou ou la légitimation ambiguë du processus 519

- Satisfaction et espoir : l'expression d'une solidarité chrétienne 520
- Critique et prudence : l'expression de la diversité des opinions 522
Section 3 - Expérience pentecôtiste et dynamiques de l'espace public 525
1) Diversité et autonomie des opinions des fidèles : une relation fluctuante à l'autorité 526
2) Appartenance pentecôtiste et pluralisme identitaire 530
3) L'expérience pentecôtiste comme vecteur paradoxal d'apprentissage démocratique 533
- La découverte de vertus démocratiques dans les mouvements pentecôtistes 534
- Les paradoxes de la soumission et du clientélisme 536
- Expériences religieuses, dynamiques de pluralisme, de prise de parole et d'individualisation 539

CONCLUSION 545

Démarche comparative et approche contextuelle 546
La modernité des expressions chrétiennes et des constructions identitaires actuelles 549
La complexité et l'ambivalence des articulations entre religion et démocratisation 551
Pentecôtisme, politique et espace public 553

BIBLIOGRAPHIE ..... ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

I Références générales ..... **Erreur ! Signet non défini.**
II Références sur l'Afrique ..... **Erreur ! Signet non défini.**
III Références sur le Bénin ..... **Erreur ! Signet non défini.**
IV Publications et documents de mouvements religieux ..... **Erreur ! Signet non défini.**
V Presse béninoise ..... **Erreur ! Signet non défini.**

ANNEXES ..... ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public.

Dans la réflexion sur la démocratisation, les expressions religieuses sont souvent appréhendées comme des obstacles. On souligne plus facilement leur capacité de nuisance, que leur plasticité et la pluralité des interprétations et des usages qui en est faite. Cette étude cherche à saisir les articulations entre le processus de changement politique au Bénin et les dynamiques religieuses, à partir d'une analyse centrée sur les mouvements pentecôtistes.

La période de transition démocratique a été accompagnée d'un retour du religieux dans l'espace public, perceptible en particulier, au-delà de l'intervention d'acteurs précis, au niveau de la diffusion d'un imaginaire offrant une lecture en termes religieux de ces transformations. C'est dans ce contexte que l'on assiste à l'expansion de mouvements chrétiens pentecôtistes dans l'espace urbain. A travers l'étude des logiques de diffusion des Églises, des trajectoires individuelles de convertis et des mécanismes de construction communautaire, c'est la dimension moderne du phénomène, et sa capacité à médiatiser des changements sociaux, qui sera soulignée. Les dynamiques religieuses sont ensuite mises en relation avec le processus de changement politique, autour d'une réflexion sur la formation d'un espace public. On s'intéressera aux effets différenciés d'une même expression religieuse en fonction des significations qu'en donnent et des usages qu'en font différents acteurs, et en particulier les convertis.

Est ainsi privilégiée une lecture qui, en tenant compte de la diversité, de la fluidité et de la mobilité qui caractérisent ces nouveautés religieuses, insiste sur les conséquences ambivalentes, paradoxales ou involontaires, de l'expansion pentecôtiste sur le processus politique.

Religious dynamics and democratization in Benin. Pentecostalism and the formation of a public space.

Religious movements are often considered as obstacles to democratization. It is typical to point to their harmful potential, rather than to the possibility of plural interpretations and uses. From a close analysis of pentecostal movements, this study seeks to understand the links between political change and religious dynamics in Benin.

The period of democratic transition has witnessed the return of religion to the public space. This has been seen particularly in the expansion of a collective imaginary that explains changes in religious terms. It is in this context that pentecostalism has spread in urban spaces. The diffusionist logic of these churches, the individual trajectories of their converts and the mechanisms of community building employed, will be highlighted in order to illustrate the modern dimension of this phenomenon, as well as its ability to mediate social change. The thesis then links religious dynamics to political change through a reflection on the formation of a public space. The differential effects of particular religious expressions will be underlined, depending on the meaning and uses given by a variety of actors, especially converts.

Our study takes into account the diverse, fluid and moving aspects of these new religious dynamics and insists on the ambiguous, paradoxical and sometimes unintended consequences of the pentecostal expansion into the political process.

Discipline : Science politique

Mots clés : Bénin, Afrique, Démocratisation, Religion, Christianisme, Pentecôtisme, Espace public, Imaginaire, Représentation, Identité.