



HAL
open science

Sociogenèse des Églises pentecôtistes africaines en France

Damien Mottier

► **To cite this version:**

Damien Mottier. Sociogenèse des Églises pentecôtistes africaines en France. Social Compass, 2014, 61 (1), pp.73 - 91. 10.1177/0037768613514310 . hal-01684458

HAL Id: hal-01684458

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-01684458v1>

Submitted on 15 Jan 2018

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.

Sociogenèse des Églises pentecôtistes africaines en France

Damien MOTTIER

Université Libre de Bruxelles, Belgique

Résumé

En dépit d'un intérêt croissant pour le pentecôtisme en situation migratoire, les études menées sur les Églises pentecôtistes charismatiques en France restent marginales. Pourtant, sous l'effet de migrations sub-sahariennes récentes, congolaises notamment, ces Églises ont connu un essor important depuis une trentaine d'années. Elles participent à la recomposition des protestantismes français et, plus généralement, à la globalisation des mondes contemporains. Cet article s'inscrit dans une perspective historiographique et sociographique plus qu'ethnographique. L'auteur propose de revenir sur les processus d'émergence qui ont conduit à la formation de ces Églises en France au cours des années 1980, à travers l'analyse conjointe du rôle joué par les migrations congolaises, qui ont servi de creuset à l'élaboration des politiques identitaires de ces Églises, et par un pasteur indien, dont l'influence et l'inscription dans les réseaux américains du *faith gospel* ont contribué à l'internationalisation du contexte français.

Mots-clés

contexte migratoire français, creuset congolais, Églises pentecôtistes charismatiques, migrations africaines, Parole de Foi

Abstract

Despite the growing interest in Pentecostalism in a migratory context, studies on Charismatic Pentecostal Churches in France remain minimal. However, on account of sub-Saharan migrations, notably of Congolese, these Churches have grown significantly

Pour toute correspondance :

Damien Mottier, Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, avenue Jeanne 44, CP 124, Bruxelles, 1050, Belgique

Email : damienmottier@gmail.com

over the last three decades. This growth forms part of the restructuring of French Protestantism and, more generally, of the globalization of the contemporary world. This article adopts a historiographic and sociographic rather than ethnographic perspective. The author reviews the processes that led to the formation of these Churches in France during the 1980s by means of a joint analysis of the roles played by the Congolese migrations, which served as a crucible for the identity politics of these Churches, and by an Indian minister, whose influence and connection to the *faith gospel* networks have contributed to the internationalization of the French migrant context.

Keywords

African diaspora, Congolese crucible, French migrant context, Pentecostal Charismatic Churches, Word of Faith

En dépit d'un intérêt croissant pour le pentecôtisme en situation migratoire, dont témoignent de nombreux travaux, les études menées sur les Églises pentecôtistes¹ africaines en France restent marginales, comparativement à l'Islam, par exemple, qui tend à monopoliser le débat public et académique sur l'analyse de l'investissement religieux des migrants. Pourtant, sous l'effet de migrations sub-sahariennes récentes, congolaises et ivoiriennes notamment, et des populations caribéennes, les Églises pentecôtistes ont connu un essor important depuis trente ans. Bien que leur nombre précis reste difficile à chiffrer, en raison de l'extrême fragmentation de cet univers religieux, qui privilégie la logique du réseau à celle de l'affiliation institutionnelle, plusieurs centaines d'entre elles sont établies en région parisienne. Ces Églises, dont la taille varie d'une poignée de fidèles à plusieurs milliers, participent à la recomposition des protestantismes français et, plus généralement, à la globalisation des mondes contemporains. Elles constituent le point focal de nombreuses trajectoires migratoires et structurent un espace de circulation qui s'étend d'Afrique en Amérique du Nord en passant par l'Europe. Aussi, s'il peut paraître abusif de limiter le champ d'action transnational des pentecôtismes africains à un quelconque contexte migratoire, cet article reste néanmoins attaché à l'ethnographie localisée que j'ai menée en région parisienne. Il s'inscrit dans une perspective sociographique et historiographique plus qu'ethnographique et se donne pour principal objectif de rendre compte des processus d'émergence qui ont conduit à la formation des Églises pentecôtistes africaines en France au cours des années 1980, à travers l'analyse conjointe du rôle joué par les migrations congolaises et par un pasteur indien, Selvaraj Rajiah, dont l'influence et les réseaux ont contribué à l'internationalisation du contexte français. C'est ainsi, au lieu de rendre statique ce qui est dynamique ou d'isoler des processus qui ne s'arrêtent évidemment pas aux frontières des États, que cette entrée localisée peut permettre de souligner le dialogue constamment renouvelé entre diverses composantes des pentecôtismes contemporains : africain, américain, indien. Cette contribution pourra par ailleurs être utilement mise en perspective avec la somme des travaux dont nous disposons désormais sur les pentecôtismes africains francophones, en Belgique (Demart, 2010 ; Maskens, 2013 ; Meiers, 2013) ou au Canada (Mossière, 2008 ; Dejean, 2010) notamment, et qui tous s'accordent sur la relative centralité des initiatives congolaises en matière de création d'Églises au sein de ce territoire circulatoire.

Creuset congolais

Les Églises pentecôtistes africaines en France ont émergé au milieu des années 1980 du besoin d'une poignée de migrants, fréquentant à cette époque différentes Églises du protestantisme français, de mener le culte à leur manière : par les chants, les fortes prières, la danse, la musique, les corps. Le séparatisme de ces petits groupes, qui se réunissaient dans un premier temps d'appartements en maisons, à moins qu'ils ne soient hébergés dans certaines des Églises protestantes qui les avaient vus naître, a été facilité par l'assouplissement de la politique en matière d'immigration qui fit suite à l'élection à la présidence de la République de François Mitterrand et permit aux résidents étrangers de se constituer progressivement en associations – lois 1901 et 1905 (Ndiaye, 2008 : 211). Les migrations congolaises ont joué un rôle déterminant dans ce mouvement d'extraction qui, dans la marge du protestantisme français, a conduit à la formation d'une première génération d'Églises pentecôtistes africaines en France. Plus qu'une impulsion, c'est l'idée d'un « creuset » qui semble devoir être retenue, tant les pasteurs congolais fondateurs d'Églises sont parvenus à promouvoir l'expression d'un « protestantisme émotionnel » (Willaime, 1999) ostensiblement africain, et même prioritairement « zaïrois », dans laquelle se sont projetées différentes migrations de l'Afrique francophone, également des Antillais. Créée en 1990, la Communauté des Églises d'Expressions Africaines de France, membre de la Fédération Protestante de France, recense en 2011 une quarantaine d'Églises affiliées², tandis que l'Association des Pasteurs Congolais de France rassemble sous la forme d'une « pastorale » plus de deux cents fondateurs d'Églises.

« Évangéliser les étudiants congolais »

De tous les pasteurs qui ont contribué à l'émergence des premières communautés pentecôtistes africaines en France, Mathieu Kayeye, consacré pasteur en 1978 à Kinshasa par Ayidini Abala³, est unanimement présenté par ceux que j'ai interrogés (pasteurs fondateurs et fidèles, témoins directs de cette époque) comme un « pionnier ». À son arrivée à Paris en 1983, il a été hébergé par l'un de ses compatriotes, Roger Kabeya, qui avait l'habitude d'organiser, chaque vendredi soir, des réunions de prière en présence de trois ou quatre migrants congolais qui, comme lui, fréquentaient une cellule des Assemblées de Dieu, rue Marcadet, dans le dix-huitième arrondissement de Paris. Dès son arrivée, Mathieu Kayeye, d'une dizaine d'années leur aîné, a pris la « direction spirituelle » de ce petit groupe de prière. Il espérait ainsi s'appuyer sur les réseaux que Roger Kabeya était parvenu à tisser dans les milieux étudiants congolais pour accomplir la mission qu'il s'était donnée en France : « Évangéliser les étudiants congolais afin qu'ils soient de bons chrétiens de retour au pays »⁴.

Les premiers pas ont été difficiles. Ni Mathieu Kayeye, ni Roger Kabeya ne l'oublie. Le pasteur Jean-Marie Margaret tolère mal que le petit groupe, qui s'est fait appeler « Alliance Chrétienne », veuille s'émanciper des Assemblées de Dieu. Il refuse en conséquence de leur octroyer un créneau horaire, comme ils lui en ont fait la requête, pour qu'ils mènent un culte en parallèle. Après une retraite de jeûne et de prière d'une semaine au cours de laquelle Mathieu Kayeye assure rétrospectivement avoir reçu de multiples « visions qui toutes annonçaient la moisson à venir », il parvient à réunir une vingtaine

d'individus dans un foyer pour jeunes du quatorzième arrondissement. L'adjoint au directeur de cet établissement, un étudiant congolais, facilite la location d'une salle en sous-sol. Sans tarder, l'évangéliste français Jean-Louis Jayet, un adepte du Plein Évangile connu de Mathieu Kayeye à travers les multiples missions qu'il a organisées au Zaïre, est contacté : « C'est lui qui m'a encouragé à faire ce que je fais » assure-t-il. « Il nous a soutenus » confirme Kabeya. Jean-Louis Jayet fait plusieurs fois le déplacement de Vichy, où il réside, pour prêcher au foyer du quatorzième arrondissement. Puis il propose à Mathieu Kayeye d'organiser conjointement un culte dans une salle du quatorzième arrondissement. Devant un parterre composé majoritairement de Français, Mathieu Kayeye et ses troupes font preuve d'une étonnante réserve. « On ne voulait pas choquer ! » justifie-t-il, témoignant de l'intériorisation du regard que leurs coreligionnaires blancs pouvaient porter sur eux s'ils s'engageaient dans de trop « fortes » prières. Jean-Louis Jayet lui recommande de libérer sans retenue leur expressivité africaine : « Tu dois nous apporter l'original de l'Afrique, et non la copie ! » Ces encouragements ont raison des inhibitions de Mathieu Kayeye, dont la communauté devient le creuset d'une identité chrétienne typiquement africaine : musique, danses, chants, cris de joie.

Devant l'afflux d'une centaine de migrants congolais et africains francophones, les réunions de l'Alliance Chrétienne sont transférées dans une plus grande salle située en plein cœur des beaux quartiers, avenue Kléber, dans le seizième arrondissement de Paris. Mathieu Kayeye y organise chaque vendredi soir une veillée de prière qui rencontre un franc succès. Puis, dans le courant de cette même année 1985, un événement contribue à faire croître les effectifs de sa communauté. Sa belle sœur, Maman Ntumba, évangéliste congolaise fondatrice de l'Association Internationale de la Foi en Action (AIFA), qui bénéficie d'une réputation importante à Kinshasa en matière de guérison miraculeuse, arrive en France pour le soutenir : « Elle a moissonné beaucoup d'âmes », concède-t-il pudiquement. Parmi les nouvelles recrues, l'Alliance Chrétienne enregistre un renfort de marque en la personne de l'épouse de l'Ambassadeur du Zaïre en France, Dominique Sakombi, qui entraîne aussitôt dans son sillage une bonne partie de l'élite de la migration congolaise. Étudiants, jeunes travailleurs, opposants au régime de Mobutu, diplomates et élites de la migration congolaise se côtoient ainsi dans les beaux quartiers de Paris ; ils communient dans la prière avec une poignée d'autres migrants (Ivoiriens, Angolais, Camerounais, Gabonais), quelques Antillais, et plusieurs « bourgeois blancs », selon l'expression de Roger Kabeya, en provenance de l'Église baptiste charismatique Point du Jour. C'est ainsi que Jules Thobois, pasteur emblématique de l'Église Point du Jour⁵, s'inquiète que de plus en plus de ses fidèles, migrants ou non, assistent simultanément aux réunions organisées par Mathieu Kayeye. Il ne tarde pas à le convoquer pour s'en expliquer et lui demande s'il a une « lettre de recommandation » – une manière habile de l'inviter à lui présenter les diplômes qui l'habilitent à exercer son pastorat en France, donc à le confronter à son déficit de formation⁶. Pour toute réponse, Mathieu Kayeye dit lui avoir cité ce verset : « Allez, et faites de toutes les nations mes disciples »⁷. Sceptique, Jules Thobois se serait alors montré plus direct : « Que voulez-vous ? ». « Nous voulons notre dignité » lui rétorqua Roger Kabeya, présent à cette réunion. « C'était le big boss ! Nous n'étions que des petits devant lui ; on faisait du bruit et il voulait nous faire taire », analyse-t-il rétrospectivement. Quelques mois plus tard, Jules Thobois a facilité l'affiliation de l'Alliance Chrétienne à la Fédération des Églises et Communautés

Baptistes Charismatiques (FECBC)⁸ : il s'agit de la première reconnaissance institutionnelle d'une Église pentecôtiste africaine dans le champ du protestantisme français⁹.

La situation matérielle de l'Alliance Chrétienne se dégrade néanmoins : les riverains de l'avenue Kléber, située dans le seizième arrondissement de Paris, se plaignent du bruit et contraignent la communauté à déménager. Ces nuisances sont autant de motifs qui vont peu à peu repousser les Églises africaines à la marge du tissu urbain¹⁰. L'Alliance Chrétienne parvient sans trop de difficultés à financer la location d'une nouvelle salle dans le quinzième arrondissement, avant de déménager Porte de la Chapelle. Maman Ntumba repart à Kinshasa avec le sentiment du devoir accompli, tandis que Mathieu Kayeye reprend les choses en main et renomme la jeune Église « Parole Vivante », puis « AIFA Parole Vivante » – une manière habile de rendre hommage au travail d'évangélisation entrepris en France par sa belle-soeur¹¹.

Fin 1986, Mathieu Kayeye renonce à la traduction simultanée du lingala au français. Devant l'afflux de fidèles de différentes migrations africaines et d'Antillais, il prêche désormais en français, même si les chants sont toujours entonnés en lingala. La salle fait le plein : quatre cents personnes. De 1986 à 1988, il complète sa formation à l'Institut Biblique de Nogent (sans obtenir de diplôme). Puis il effectue un premier voyage en Amérique du Nord dans le courant de l'année 1988, où il suit pendant deux mois une formation au sein de l'école biblique du prédicateur afro-américain Frederick Price. L'année 1991 marque un nouveau tournant pour AIFA Parole Vivante, l'aboutissement de plusieurs années d'effort et d'itinérance. En décembre, elle est la première Église pentecôtiste africaine à reprendre le bail d'un bâtiment de quatre cents mètres carrés à Drancy¹², où elle demeure jusqu'en 2005. Des cellules sont ouvertes en région parisienne, mais aussi en province, en Suisse et en Belgique.

Son expansion connaît pourtant un coup d'arrêt brutal dans le courant de l'année 1995. En quelques semaines, les effectifs chutent de six cents à une cinquantaine de fidèles. La légitimité de Mathieu Kayeye est durablement remise en cause¹³. Il confie la direction de son Église à un homme de confiance, le Congolais Faustin Shungu, et part vivre au Canada où il s'enthousiasme pour la Bénédiction de Toronto (*Toronto Blessing*) et le mouvement Vineyard¹⁴. Faustin Shungu parvient à redresser la situation entre 1996 et 1999. Mais suite à un différent avec Mathieu Kayeye, il prend ses distances et crée, dans le courant de l'année 2000, une Église concurrente, Eben-Ezer, qui attire de nombreux fidèles d'AIFA Parole Vivante. Après un intérim du pasteur Nicodème, AIFA Parole Vivante est dirigée par le pasteur Paul Kamanda depuis 2008 ; elle ne compte guère plus qu'une vingtaine de fidèles.

Culture de la différence

Le fait que Mathieu Kayeye puisse être présenté comme une figure emblématique de la première génération de pasteurs « zairois » fondateurs d'Églises en France ne doit pas faire oublier la simultanéité des initiatives qui, au milieu des années 1980, participent à la formation et à la structuration de cet espace religieux dans le contexte migratoire français. Ainsi, les trois Églises auxquelles je vais désormais brièvement m'intéresser ont en commun d'avoir toutes pour pasteurs fondateurs, ou co-pasteurs, des migrants *Bakongo*, qui ont fréquenté à Kinshasa une même église affiliée à la Communauté des Assemblées

de Dieu du Congo. Au moment de leur création en région parisienne, deux d'entre elles (la Mission Évangélique Zaïroise, rebaptisée Source de Vie en 1992, et Béthel-AEFPC) ont donc logiquement tenté de négocier un rapprochement avec les Assemblées de Dieu de France, où certains migrants avaient pris l'habitude de prier. Les Assemblées de Dieu de Pierrefitte-sur-Seine ont d'emblée refusé d'héberger des réunions de prière autonomes de Béthel-AEFPC, au motif que son fondateur ne disposait d'aucun diplôme théologique l'habilitant à diriger un culte en France. Quant à la cohabitation entre la Mission Évangélique Zaïroise et les Assemblées de Dieu d'Argenteuil, elle a fini par dégénérer après trois années d'entente cordiale. Fin 1991 en effet, le pasteur Georges Prenel, qui avait consenti à leur aménager un créneau horaire le dimanche en début d'après-midi, a pris prétexte que les enfants de la Mission Évangélique Zaïroise aient mis accidentellement le feu à la salle de culte en s'amusant avec les décorations de Noël, pour mettre un terme à leur cohabitation. Le fait que le groupe de migrants ait connu une croissance rapide, jusqu'à atteindre cent cinquante fidèles, n'est sans doute pas pour rien dans cette décision, d'autant que les fidèles « blancs » de Georges Prenel étaient semble-t-il moins nombreux. Se sentant rejetés par la dénomination qui les avait formés au Zaïre, Mayika Mayimona, fondateur de la Mission Évangélique Zaïroise, et son co-pasteur, Jacques Matina, se sont dès lors appuyés sur le contingent de leurs fidèles pour financer la location d'une salle indépendante. Ils interprètent rétrospectivement ce séparatisme subi comme une étape nécessaire de leur « émancipation ».

L'Assemblée Évangélique Le Rocher, quant à elle, a bénéficié dès la fin de l'année 1986 du soutien de l'Église luthérienne qui, par l'intermédiaire de son secrétaire général de la mission intérieure, Jacques Fischer, chargé de la valorisation de la diversité culturelle, a mis à sa disposition le temple Saint Pierre situé rue Manin, dans le dix-neuvième arrondissement de Paris. En sous-sol, une cinquantaine de migrants congolais assiste au premier culte, traduit simultanément du lingala au français. L'Assemblée Évangélique Le Rocher et l'Église luthérienne font parfois culte commun. Mais aux yeux des paroissiens français, les « manières » des migrants congolais sont rapidement interprétées comme une forme d'indiscipline : ils arrivent en ordre dispersé, parlent fort, rigolent de bon cœur. La cohabitation devient difficile. Congolais et Luthériens partagent le même bâtiment sans véritablement parvenir à s'entendre. De plus, comme la Mission Évangélique Zaïroise, les effectifs du Rocher croissent rapidement et s'enrichissent d'un contingent de migrants de diverses nationalités africaines (Ivoiriens, Camerounais, Gabonais), également d'Antillais. Leur culte du dimanche est finalement transféré en 1989 au temple Saint Paul, boulevard Barbès, dans le dix-huitième arrondissement. La traduction est inversée : du français au lingala. Jacques Fisher recommande alors au fondateur de l'Assemblée Évangélique Le Rocher, Emmanuel Botolo, de suivre une formation théologique de manière à ce que son assemblée puisse rapidement intégrer l'Église luthérienne. Mais cette perspective n'enchantait guère Emmanuel Botolo : « On n'était pas adapté à leur liturgie ; et si on intégrait l'Église luthérienne, on risquait de perdre ce que nous avons » confie-t-il, persuadé que l'expression de leur singularité et de leur différence fait leur force et qu'il ne doit en aucun cas y renoncer.

Le besoin de trouver un bâtiment indépendant où ils peuvent prier « sans contrainte » devient d'autant plus pressant que la croissance importante des effectifs rend problématique et concurrentielle la cohabitation avec l'Église luthérienne, dont les rangs sont plus

modestement garnis. En 1992, l'Assemblée Évangélique le Rocher trouve enfin une salle qui peut accueillir près de trois cents personnes en proche banlieue parisienne, à Montreuil-sous-Bois. Ce bâtiment, écrit Emmanuel Botolo dans une plaquette de présentation de son Église, est « le signe visible de la rupture avec la médiocrité dans laquelle on veut maintenir les immigrés africains ». Le terme « médiocrité » traduit sans équivoque la relation de domination éprouvée par l'Assemblée Évangélique le Rocher dans sa relation avec l'Église luthérienne et son besoin d'autonomie. Le financement des locaux de Montreuil-sous-Bois est une condition de son existence, de son indépendance, de sa survie. Ce bâtiment délimite un espace où son identité singulière, chrétienne *et* africaine, peut enfin s'exprimer librement. Dès lors, l'Assemblée Évangélique Le Rocher n'est plus l'enfant « adoptif » de l'Église luthérienne. Elle revendique sa différence et entend contribuer à l'enrichissement du protestantisme français dans une perspective dialoguée : « Nous, Africains, nous sommes l'avenir du protestantisme français », clame Emmanuel Botolo. La dynamique de conversion que son assemblée a connue au sein de l'Église luthérienne donne du crédit à cette conviction.

Travail de définition institutionnelle

Selon un scénario bien connu, la formation historique de ces quatre Églises pionnières (AIFA Parole Vivante, l'Assemblée Évangélique le Rocher, la Mission Évangélique Zaïroise et Béthel-AEFPC) a donc été placée sous le signe du « malentendu culturel partagé qui alimente l'oscillation entre séparatisme et oecuménisme » (Fancello et Mary, 2010 : 28). Le sentiment de rejet, éprouvé vis-à-vis des Églises protestantes ou évangéliques françaises, qui n'ont pas su valoriser durablement en leur sein la différence culturelle affichée par ces chrétiens africains, a renforcé leur désir d'émancipation. En 1990, la création de la Communauté des Églises Zaïroises de France, rebaptisée Communauté des Églises Africaines de France en 1991, résulte de l'association de trois de ces Églises : AIFA Parole Vivante, l'Assemblée Évangélique le Rocher et la Mission Évangélique Zaïroise (rebaptisée Source de Vie en 1992). Cette union d'Églises traduit la volonté des pasteurs fondateurs, dont la légitimité reposait sur la reconnaissance tacite du groupe qui s'était réuni autour d'eux plutôt que sur un statut ecclésial ou une formation théologique reconnue en France, de s'engager dans un travail de définition institutionnelle dont l'identité – chrétienne *et* africaine – est le principal vecteur.

Union et compétition

Dès la fin des années 1980, l'idée de s'unir et de se constituer en union d'Églises émerge. La version officielle de l'histoire de la création de la Communauté des Églises Zaïroises de France (CEZAF) retient que Majagira Bulangalire, qui travaillait à l'époque dans le cadre d'un doctorat d'histoire sur l'intégration des migrants africains au sein des protestantismes français¹⁵, a assuré la coordination de ce projet d'union en relation étroite avec les pasteurs fondateurs des Églises concernées. Pourtant, les choses semblent avoir été plus compliquées.

Selon Albert Watto, proche conseiller de Mathieu Kayeye à l'époque, et actuel responsable de la formation des pasteurs africains à l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne¹⁶, deux jeunes Congolais dissidents d'AIFA Parole Vivante seraient venus le trouver pour

lui soumettre l'idée d'une association de pasteurs congolais – une « pastorale » donc, qui se distingue d'une union d'Églises en ce qu'elle n'est qu'une organisation informelle et n'aspire à aucune reconnaissance institutionnelle. Voyant dans cette idée une opportunité de faire valoir son antériorité sur le sol français et de s'imposer comme une figure du rassemblement, Albert Watto¹⁷ n'a pas tardé à réunir une dizaine d'entre eux sous la bannière d'un slogan explicite : « Unissons-nous ». Une première réunion s'est tenue à l'Église Évangélique Baptiste du douzième arrondissement de Paris, dirigée par un pasteur d'origine malienne, Modibo Diagourraga, suivie par deux autres courant 1989. L'idée était simple : « Il fallait nous unir pour surmonter nos divisions et peser en France », résume Albert Watto¹⁸. Mais tandis que deux jeunes pasteurs dissidents d'AIFA Parole Vivante travaillaient à la rédaction des statuts susceptibles d'entériner ce projet de pastorale, Albert Watto a appris, par courrier interposé, que la Communauté des Églises Zaïroises de France venait d'être créée par association de trois des plus importantes Églises de l'époque (AIFA Parole Vivante, Le Rocher et Source de Vie) et qu'elle s'engageait, de fait, dans un travail de définition institutionnelle en initiant un rapprochement durable avec la Fédération Protestante de France.

Après un détour par son pays d'origine, où il a créé l'Université Évangélique de l'Afrique à Bukavu, sur les rives du lac Kivu, Majagira Bulangalire, fils d'un membre éminent de l'Église du Christ au Congo¹⁹, est finalement devenu président de la Communauté des Églises Africaines de France en 1999. Son profil de pasteur de l'Église réformée, doublé d'un bagage universitaire important, en a fait l'interlocuteur idoine pour la Fédération Protestante de France. Dès lors, la Communauté des Églises Africaines de France, rebaptisée Communauté des Églises d'Expressions Africaines de France, s'est véritablement mise en ordre de marche. Elle s'est dotée d'une commission des « ministères » chargée d'évaluer les compétences théologiques de ses membres, suspendant l'adhésion à certaines conditions et encourageant les pasteurs à suivre une formation théologique complémentaire. Le déficit de formation, donc de légitimité des pasteurs fondateurs d'Églises africaines vis-à-vis du protestantisme français, a longtemps été la principale pierre d'achoppement dans leur quête de reconnaissance institutionnelle auprès des instances représentatives. Une formation spécifique destinée aux pasteurs africains a finalement été mise en place à la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine et la Fédération Protestante de France a accordé, en 2003, à la Communauté des Églises d'Expressions Africaines de France le statut de membre permanent.

Majagira Bulangalire reconnaît pourtant que très peu de pasteurs membres de la CEAF – « deux ou trois tout au plus » avance-t-il prudemment – ont reçu une formation théologique qui les habilite à exercer comme pasteur en France²⁰. Mais il a su habilement contourner ces difficultés en promouvant un « évangélisme musical », à travers le concept de « culte concert » sur lequel il fait officiellement reposer la liturgie de la Communauté des Églises d'Expressions Africaines de France. Il entend par ailleurs faire jouer à cette union d'Églises le rôle de coordination, d'aide et de veille qu'elle a toujours revendiqué. Ainsi, conscient de la précarité des lieux de culte, il a récemment mis en place un fonds de garantie pour faciliter l'achat ou la construction de bâtiments par les Églises qui le souhaitent. La Communauté des Églises d'Expressions Africaines de France, qu'il présente comme une « fenêtre ouverte sur les mondes protestants »,

peine toutefois à fédérer l'ensemble des Églises pentecôtistes africaines autour de son projet, une majorité d'entre elles résistant délibérément à toute tentative d'affiliation. Et si le profil de Majagira Bulangalire présente de multiples avantages pour la Fédération Protestante de France²¹, il suscite l'incompréhension de nombreux fondateurs d'Églises, qui ne comprennent pas qu'un pasteur africain de l'Église réformée de France puisse représenter les intérêts d'Églises, certes africaines, mais surtout pentecôtistes.

Certains ne voient en lui qu'un intellectuel coupé des réalités de terrain, dont la principale préoccupation est de policer le vivier des Églises pentecôtistes africaines pour n'en montrer que la face la plus présentable aux instances représentatives du protestantisme français. D'autres organisent ouvertement la concurrence, à l'image d'Albert Watto, qui a créé en 2001 l'Entente Congolaise des Œuvres Chrétiennes (ECOC). Rebaptisée Entente et Coordination des Œuvres Chrétiennes à la fin de l'année 2008, l'ECOC a fait valoir son affiliation institutionnelle au Conseil National des Évangéliques de France (CNEF). Le CNEF, dont l'initiative remonte également à 2001, se présente comme « une plate-forme d'échanges et de coordination des mondes évangéliques en voie d'institutionnalisation » qui, fort de l'essor des évangéliques ces dernières décennies (Fath, 2005), cherche à redéfinir leurs liens avec le protestantisme français. Profitant de cette restructuration institutionnelle « par le haut », qui traduit une profonde « crise d'identité » des protestantismes français (Baubérot, 1988), Albert Watto entend ainsi, à travers ce jeu d'alliances stratégiques, disputer à Majagira Bulangalire le monopole du rassemblement des Églises pentecôtistes africaines en France. Il s'est appuyé sur les multiples dissidences, qui depuis toujours ont affaibli le projet fédérateur de la Communauté des Églises d'Expressions Africaines de France, pour doper rapidement les affiliations à l'Entente et la Coordination des Œuvres Chrétiennes : quatre-vingt six Églises contre quarante-huit pour la CEAF en juin 2011. Le fait que l'ECOC soit moins regardant que la CEAF sur le fonctionnement interne des Églises membres n'est sans doute pas étranger à cet engouement. De nombreux pasteurs y voient une « couverture » institutionnelle moins contraignante et également, il faut bien le dire, moins onéreuse : quatre cent euros de cotisation annuelle pour l'ECOC contre mille euros pour la CEAF. La CEAF n'a pourtant enregistré que peu de défections et elle compte toujours dans ses rangs certaines des Églises les plus fréquentées de la région parisienne (celles affiliées à l'ECOC sont moins influentes).

Nationalisme zairois

L'affirmation d'une identité chrétienne typiquement africaine, et même prioritairement « zairoise », est constitutive des processus d'émergence de ces Églises et de leurs tentatives de reconnaissance institutionnelle. Chose étonnante, les trois Églises qui se sont associées pour fonder la Communauté des Églises Zairoises de France bénéficiaient, dès la fin des années 1980, d'une affiliation institutionnelle plus ou moins pérenne avec les Assemblées de Dieu pour Source de Vie, l'Église luthérienne pour l'Assemblée Évangélique Rocher, et la Fédération des Églises et Communautés Baptistes Charismatiques pour AIFA Parole Vivante.

Dans son analyse des recompositions internes des protestantismes français, Sébastien Fath parle de la Fédération des Églises et Communautés Baptistes Charismatiques comme d'une « coquille vide » dont « les références, les modèles sont moins puisés dans l'histoire ou l'actualité baptiste mainstream que dans l'univers globalisé du charismatisme », et où « la régulation passe bien plus par des charismes que par la doctrine ou l'orthopraxie » (2004 : 131). Le contenu, précise-t-il, n'est pas « spécifiquement baptiste : l'identité charismatique/pentecôtiste s'impose partout, y compris dans la conception de l'Église et des ministères » (Fath, 2004 : 130). La plasticité doctrinale de cette Fédération, créée en 1986 par Charles Schinkel, aurait donc pu en faire le support institutionnel idéal pour accueillir durablement les Églises pentecôtistes « charismatiques » africaines en France. Mais en dépit des avantages qu'elle présentait, au regard notamment de ses faibles capacités de régulation, Mathieu Kayeye s'est laissé convaincre par Majagira Bulangalire que son Église, AIFA Parole Vivante, avait quelque chose de fondamentalement différent à faire valoir, et qu'il ne pouvait prendre le risque de se laisser absorber par la marge du protestantisme français – la Fédération des Églises et Communautés Baptistes Charismatiques ne représentant que 10% des baptistes en France (Fath, 2004). Aussi, il s'est associé en 1990 avec Mayika Mayimona et Emmanuel Botolo, en butte quant à eux à certaines difficultés dans leur stratégie de reconnaissance institutionnelle, pour frapper à la porte de la Fédération Protestante de France et en devenir membre associé. Ce mode de gestion de la différence est fondé sur un principe de réciprocité supposée et une stratégie de dialogue interculturel : « Ce qui manque au protestantisme français », explique Emmanuel Botolo, « c'est ce que nous avons : le zèle, le courage, l'évangélisation, la joie ». Avec un sens pratique de la crise des vocations en France (Bleuzen, 2008), il n'hésite pas à proclamer que les Églises africaines sont « l'avenir du protestantisme français ». Jacques Stewart, président de la Fédération Protestante de France de 1987 à 1997, le présentait sans doute également, et il a facilité en conséquence le dialogue institutionnel dont le principal vecteur est la promotion d'une politique identitaire spécifique.

Des quatre Églises précédemment évoquées, Béthel-AEFPC a été la seule à décliner l'invitation de rejoindre la Communauté des Églises Zaïroises de France, au motif que cette Église était majoritairement fréquentée par des Antillais, et que les Zaïrois n'y représentaient qu'un tiers des effectifs. Félix Simakala, son fondateur, ne s'est donc pas retrouvé dans ce projet d'union qui valorisait l'identité « zaïroise » au détriment de toutes autres et il a préféré quant à lui préserver son affiliation à la Fédération des Églises et Communautés Baptistes Charismatiques. Ses réserves ont d'ailleurs peu à peu été prises en compte par les membres fondateurs de la Communauté des Églises Africaines de France et l'affichage du « nationalisme zaïrois » a été progressivement estompé. Ainsi, selon Majagira Bulangalire, il est désormais moins question de revendiquer une identité africaine fondée sur une quelconque origine nationale, qu'une « identité plurielle qui est le produit de la situation migratoire »²². Cette rhétorique ne doit toutefois pas faire oublier que les migrations « zaïroises » ont structuré, depuis sa genèse, l'espace des Églises pentecôtistes africaines émergeant en France.

La langue, la danse, les chants, les corps, mais aussi la musique ont joué un rôle central dans la promotion de l'identité culturelle comme ferment des identités chrétiennes au Zaïre. Indissociablement liée à un geste d'émancipation politique, cette valorisation historique d'une identité religieuse spécifique est inscrite dans le projet même de la

Communauté des Églises Zaïroises de France. Elle se trouve au fondement de ce que j'entends par « creuset congolais ». Forts d'une histoire marquée par le « recours à l'authenticité » – avec toutes les illusions d'optique qu'induit la question identitaire (Bayart, 1996) – les pasteurs congolais fondateurs d'Églises sont parvenus mieux qu'aucun autre à canaliser, dans le contexte français (et probablement francophone), les aspirations des migrants africains, également d'un certain nombre d'Antillais, à plus d'autonomie vis-à-vis des différentes déclinaisons du protestantisme français dont le rigorisme bridait leur expressivité. Aussi, le « mode réactif » sur lequel les Églises pentecôtistes africaines se sont formées en France, en dehors de toute stratégie missionnaire préalablement définie sur le plan institutionnel, ne doit pas faire oublier, comme le souligne Sandra Fancello (2008 : 72), que l'affirmation « positive » d'une identité culturelle et religieuse spécifique est centrale. Au-delà des processus historiques engagés à travers l'histoire des christianismes congolais et des effets conjoncturels (assouplissement de la politique d'immigration, intensification et diversification des migrations africaines), le rôle de la musique congolaise, appréciée dans toute l'Afrique et dont l'hybridité incarne de manière exemplaire le « cosmopolitisme congolais » (De Lame, 2005 : 114)²³, de même que l'aspect véhiculaire (et non vernaculaire) du lingala, langue qui présente l'avantage d'être comprise par des migrants originaires des deux Congo, de Centrafrique, du Cameroun et d'Angola²⁴, sont des données de premier plan pour expliquer les phénomènes d'identification des migrants africains à cette politique religieuse de l'authenticité congolaise.

Diffusion et standardisation du *faith gospel*

En parallèle de l'activité des pasteurs congolais de la première génération, Selvaraj Rajiah (1952-2011), un pasteur indien marié à une Française, a exercé une influence décisive sur les Églises pentecôtistes africaines en France. Son Église, Parole de Foi Évangélisation Mondiale, créée en 1985 et rebaptisée Paris Centre Chrétien en 2003, est devenue au début des années 1990 l'une des principales *mega-churches* de la région parisienne (Fath, 2010). Comme son nom l'indique, elle s'inscrit en droite ligne du Word of Faith Movement (Coleman, 2003), qui a été l'un des principaux promoteurs, au tournant des années 1970-1980, de la théologie de la prospérité. L'école biblique que Selvaraj Rajiah a mise en place à partir de 1986 a été une plate-forme de formation pour les pasteurs congolais résidant en France et, au-delà, elle a contribué à la diffusion du « message transposable » (Csordas, 2007 : 261) du *faith gospel* sinon à la standardisation du contenu théologique des Églises africaines en France. Aussi, de la même manière que Paul Gifford (2001) considère que négliger l'importance du *faith gospel* conduirait à manquer la complexité des mutations des pentecôtismes contemporains, l'influence exercée par Selvaraj Rajiah doit être analysée comme un élément décisif de la formation historique des Églises pentecôtistes africaines en France, dans la mesure où elle a facilité la diffusion d'une rhétorique globalisée que les pasteurs congolais se sont appropriés.

Parole de Foi versus Word of Faith

Selvaraj Rajiah est issu d'une lignée de plusieurs générations de pasteurs pentecôtistes – son père et son grand-père ont exercé en Inde²⁵ avant lui. Son récit biographique, qui consiste de

manière classique en une « reconfiguration » de son histoire personnelle dont Jésus-Christ est la figure centrale, est jalonné de maladies, de miracles et d'épreuves dont il tire la « puissance » supposée de son ministère. Adolescent, alors qu'une forte fièvre le plonge dans le coma, Jésus-Christ lui serait apparu pour lui délivrer ce message : « Fils. Je te guéris pour un but. Prêche le message de la foi et de la guérison à ta génération »²⁶. Revenu à lui miraculeusement sous l'effet de cette visitation, Selvaraj Rajiah a complété peu après sa formation théologique au Danemark, où il obtient, au terme de quatre années d'étude à l'International Apostolic Bible College (IABC) de Kolding, un diplôme reconnu par l'État. Après un détour par les États-Unis et une formation accélérée à l'Elijah Institute de Morris Cerullo, il retourne finalement dans son pays natal, fortement imprégné par le message du *faith gospel*. Mais Selvaraj Rajiah doit assez vite se rendre à l'évidence que cette nouvelle manière de concevoir l'Évangile se heurte en Inde au rigorisme d'un pentecôtisme plus « classique ». Il prend alors la décision de s'installer en France avec son épouse, Danièle, une Française rencontrée au Danemark, à l'International Apostolic Bible College de Kolding.

À son arrivée à Paris, Selvaraj Rajiah fréquente l'Église baptiste dirigée par le pasteur malien Modibo Diagourraga, dans le douzième arrondissement de Paris. Il est également invité par Mathieu Kayeye : ses prêches, en anglais, sont traduits simultanément par son épouse. L'Église baptiste charismatique Point du Jour accueille le premier séminaire qu'il co-organise en France avec l'un de ses amis, l'Américain Sam Whaley. Il lui donne pour thème : « Venez voir la puissance de Dieu en action ». C'est ainsi que Selvaraj Rajiah commence à se faire connaître au sein de différentes Églises charismatiques. Début 1986, alors qu'une trentaine de fidèles s'est rassemblée autour de lui, il loue un bâtiment à l'entrée du bois de Vincennes et met en place une école biblique à partir de laquelle il va diffuser le message du *faith gospel*. Parmi la vingtaine d'étudiants de la première promotion, certains viennent des Assemblées de Dieu, d'autres de l'Église Réformée de Belleville, de Point du Jour, de Rencontre et Espérance²⁷, ou encore de l'Église de Mathieu Kayeye : AIFA Parole Vivante.

Cette école biblique devient rapidement une incontournable plate-forme de formation pour les pasteurs africains résidant en France, et même au-delà. Sur le modèle de Livet Ords (Parole de Vie), créée en Suède en 1983 par Ulf Ekman (Coleman, 1991), que Selvaraj Rajiah a invité en France en plusieurs occasions, les enseignements sont assurés par des prédicateurs américains qui, pour la plupart, ont été formés au Rhema Bible Training Center, le centre fondé à Tulza (Oklahoma) par le célèbre Kenneth Hagin²⁸. Toutefois, à la différence du Suédois Ulf Ekman, qui a adossé sa formation à l'une des plus prestigieuses universités évangéliques américaines (Oral Roberts University, également située à Tulza), Selvaraj Rajiah n'a jamais affilié formellement son école biblique à une entité américaine. En s'inscrivant dans les réseaux internationaux du mouvement Word of Faith (Coleman, 2000, 2003), il a néanmoins fortement contribué à la diffusion du *faith gospel* en région parisienne.

Outre cette école biblique, la réputation de Selvaraj Rajiah s'est bâtie sur la venue en France de prédicateurs de renommée internationale : John Osteen, TL Osborn, Benny Hinn, ou encore Morris Cerullo. Ses fréquentations ont parfois soulevé l'indignation des milieux protestants français. Mais les effectifs de Parole de Foi Évangélisation Mondiale n'ont cessé de croître jusqu'à dépasser le millier de fidèles au début de l'année 1990. Selvaraj Rajiah s'est ainsi trouvé à la tête d'une *mega-church* (Fath, 2010), à peu près à

la même époque où l'Église Porte Ouverte Chrétienne franchissait à Mulhouse le cap des mille fidèles (Amiotte-Suchet et Willaime, 2004). À la faveur de connections américaines qui lui ont offert un surplus de légitimité et qui ont donné aux migrants africains le sentiment d'être au contact d'une « certifiably up-to-date religion » (Gifford, 2001 : 69), Selvaraj Rajiah est ainsi devenu un modèle à suivre pour de nombreux pasteurs congolais fondateurs d'Églises en France. Mathieu Kayeye le reconnaît volontiers. Lui qui a fait sien cet adage du *faith gospel* – « une grande Église pour un grand Dieu » – a longtemps cru être en mesure de pouvoir transformer son Église, AIFA Parole Vivante, en une *mega-church* africaine. Mais cette ambition s'est heurtée aux dissidences qui ont affaibli son projet, tandis que rien, à cette époque, ne semblait pouvoir contrarier la croissance de Parole de Foi Évangélisation Mondiale. Pourtant, un événement brutal a stoppé net cet essor spectaculaire. L'épouse de Selvaraj Rajiah, Danièle, a décidé de le quitter. Leur divorce, prononcé en 1992, marque un coup d'arrêt important.

La délivrance en question

Cette affaire privée entre mari et femme ne m'intéresserait pas si elle n'avait pas fait vaciller l'Église Parole de Foi Évangélisation Mondiale sur fond de querelle doctrinale. Longtemps, Danièle n'avait été que l'épouse de Selvaraj Rajiah ; elle l'assistait, assurait la traduction simultanée et dirigeait les éditions Parole de Foi. Mais elle qui avait le même bagage théologique que son mari aspirait à tout autre chose : devenir co-pasteur. Elle se lassait, en conséquence, d'être reléguée à un rôle de faire-valoir. La venue de l'Américain TL Osborn a joué un rôle déterminant dans le fait que Selvaraj Rajiah ait finalement accepté d'accéder aux requêtes de son épouse. En 1988, alors que l'évangéliste américain était attendu à l'Église Rencontre et Espérance²⁹, il y renonça finalement suite à un différend l'ayant opposé à l'un des pasteurs de cette Église. Fervent défenseur du ministère des femmes, TL Osborn n'aurait en effet pas supporté que le pasteur Archange Schtenegry s'oppose à ce que sa femme, Daisy Osborn, prêche. Selvaraj Rajiah a profité de cette occasion pour attirer le célèbre prédicateur américain dans son Église. Mais en retour, Danièle Rajiah s'est appuyée sur l'exemple de Daisy pour prier son mari de lui donner plus de responsabilités. Et quand TL Osborn est revenu en 1989 dans leur Église, Danièle avait été promue « co-pasteur ».

Dès lors, le conflit entre Danièle et Selvaraj Rajiah pour un partage plus équitable du leadership s'est accentué sur fond de divergences doctrinales. Profitant de l'absence de son mari, Danièle Rajiah, influencée par les prédications de l'Américain Sam Whaley, qui plaidait en faveur de la délivrance et des techniques d'exorcisme qui lui sont associées, a organisé une séance de délivrance dans les locaux de Parole de Foi Évangélisation Mondiale. Quand il l'a appris, Selvaraj Rajiah a interdit formellement à son épouse de renouveler ce genre d'expérience et il a fait comprendre à Sam Whaley, en charge de certains enseignements au sein de son école biblique, de ne plus prêcher sur ce thème. Le recours aux techniques corporelles de la délivrance, qui comportent de multiples variantes (Fancello, 2006 : 147-221), est fondé sur l'idée que la « prospérité » d'un individu peut, en dépit de sa conversion et de son baptême par l'Esprit, dont le « parler en langue » est la manifestation, être « bloquée » par l'activité d'un démon qui l'empêche de réaliser sa destinée et l'affaiblit. Mais le fait qu'un chrétien puisse être « possédé » par des démons

n'allait pas de soi à l'époque. Et l'Église Parole de Foi était divisée sur l'importance à accorder, ou non, à la délivrance et aux techniques de corps qui lui sont généralement associées. Ces divergences de vue n'ont fait qu'accentuer le délitement progressif de l'union conjugale entre Danièle et Selvaraj, fragilisant en retour Parole de Foi Évangélisation Mondiale, dont la stabilité reposait, comme la plupart des Églises charismatiques, sur l'exemplarité du « couple pastoral ». Danièle Rajiah a fini par quitter son mari et demander le divorce. Elle a fait scission en 1991, attirant une trentaine de fidèles dans une salle de culte près de Vincennes. Mais faute d'un engouement suffisant, elle a renoncé à son projet de fonder une Église, tout en contribuant à affaiblir le leadership de son ex-mari, Selvaraj, et à faire décroître les effectifs de l'Église Parole de Foi.

D'une Église à l'autre

La dissidence avortée de l'épouse de Selvaraj Rajiah en a favorisé une autre, plus pérenne. Arrivé en France à la fin des années 1980, le Portugais Nuno Pedro³⁰, qui avait intégré le groupe de louange de Parole de Foi Évangélisation Mondiale, a fait connaître en plusieurs occasions à Selvaraj Rajiah son désir d'enseigner au sein de l'école biblique qu'il avait mise en place. Mais ce dernier a systématiquement refusé. Nuno Pedro a dès lors ouvert discrètement une « cellule de maison ». Puis, au printemps 1991, alors que le conflit entre les époux Rajiah prenait une tournure doctrinale et faisait vaciller l'Église Parole de Foi Évangélisation Mondiale, il s'est retiré définitivement et a loué une petite salle pour organiser un culte. Le premier dimanche, il a prêché devant quatre-vingt personnes : la plupart était d'anciens fidèles de Selvaraj Rajiah. S'appuyant sur les contacts du pasteur qui l'avait formé au Portugal, Nuno Pedro a activé les mêmes réseaux que Selvaraj Rajiah et il a attiré dans son Église des prédicateurs américains qui tous appartenaient au mouvement Word of Faith. Il a bientôt loué une salle plus grande dans un bâtiment situé au centre de Saint-Denis, à quelques kilomètres seulement de La Courneuve, où Parole de Foi Évangélisation Mondiale avait établi ses quartiers. C'est ainsi qu'il a commencé à concurrencer durablement Selvaraj Rajiah sur son terrain, en mettant en place une école biblique axée sur la « puissance » de l'Esprit en matière de guérison miraculeuse et de délivrance. Charisma, l'Église qu'il a fondée, est progressivement devenue au cours des années 2000 l'Église pentecôtiste charismatique la plus fréquentée de la région parisienne. Elle revendique en 2011, selon les estimations diffusées sur son site Internet, près de dix mille membres, et organise trois cultes consécutifs chaque dimanche, tandis qu'en semaine les effectifs de l'Église se distribuent en cellules de maison³¹.

Conclusion

Chose étonnante, quand on connaît la culture évangélique charismatique américaine dont Selvaraj Rajiah est imprégnée, son Église, devenue Paris Centre Chrétien en 2003, a fait valoir en 2009 son affiliation à la Communauté des Églises d'Expressions Africaines de France. Ce choix pragmatique est sans aucun doute orienté par le fait que Selvaraj Rajiah cherchait, avant son décès d'un arrêt cardiaque en plein culte en décembre 2011, une affiliation institutionnelle qui le protège dans un contexte français jugé (par lui comme par d'autres prédicateurs) « hostile » aux évangéliques. Son Église a fait l'objet de nombreuses

controverses, relayées par les médias, et elle a été épinglée par le rapport n° 2468 rédigé par la commission parlementaire – elle y figurait en 152^e position dans la catégorie des mouvements sectaires dont les effectifs comprenaient entre cinq cents et deux mille membres. Mais cette demande d’affiliation adressée à la Communauté des Églises d’Expressions Africaines de France a sans doute aussi été orientée par le fait que son Église est devenue, si on en juge par sa fréquentation, une Église qui, dans le contexte migratoire français, peut être considérée comme une Église « africaine » parmi d’autres, à défaut d’être une Église africaine comme les autres. Fréquentée à l’origine par un tiers seulement d’Africains et d’Antillais, elle l’est aujourd’hui, comme l’Église dissidente fondée par le Portugais Nuno Pedro, Charisma, presque exclusivement. Une part importante des fidèles est même d’origine congolaise. Si bien que Selvaraj Rajiah a jugé utile d’organiser tous les samedis après-midi un culte spécifique en lingala. Il s’agit là, incontestablement, d’une stratégie d’inscription dans un espace dominé par les migrants africains, au sein duquel l’identité congolaise a joué, et joue encore, un rôle central.

La simultanéité des initiatives, entre la création de Parole de Foi Évangélisation Mondiale par le pasteur indien Selvaraj Rajiah et les nombreuses Églises pentecôtistes charismatiques africaines qui se sont forgées dans le creuset des migrations congolaises, a structuré depuis le milieu des années 1980 cet espace religieux en France. Mathieu Kayeye et Selvaraj Rajiah se sont fréquentés. Et la plupart des pasteurs congolais se sont précipités dans les rangs de Parole de Foi Évangélisation Mondiale pour écouter les prédications des amis américains de Selvaraj Rajiah, reprenant ensuite à leur compte les enseignements qu’ils y avaient entendus. Mais les apports et emprunts ont été réciproques – « dialogués » pourrait-on dire. Les pasteurs africains ont porté l’accent sur l’expressivité (l’oralité, la danse, les chants, les corps) à la faveur d’une politique identitaire qui les a poussés à se démarquer des Églises du protestantisme français. Quant à Parole de Foi Évangélisation Mondiale, elle a contribué à la standardisation du contenu théologique, à travers la promotion du *faith gospel*, et à l’internationalisation du contexte migratoire en entretenant des liens étroits avec les milieux pentecôtistes charismatiques américains. C’est ainsi que diverses composantes (américaine, africaine, indienne) des pentecôtismes contemporains se sont fécondées, dans un contexte migratoire français qui participe pleinement à la globalisation des faits religieux et qui prolonge, à sa manière, la « longue conversation » initiée en Afrique (ou sous d’autres latitudes).

Financements

Aucun soutien financier spécifique émanant d’un organisme de financement public, d’une société commerciale ou du secteur non-marchand n’a été attribué à cette recherche.

Notes

1. Le pentecôtisme est un mouvement protestant évangélique, poly-centré et pluriel, qui est apparu aux États-Unis au début du siècle dernier et qui a connu un essor spectaculaire depuis les années 1980 en Afrique, Asie et Amérique du Sud. Plusieurs centaines de millions d’adeptes s’y sont convertis en moins d’un siècle. Privilégié par la littérature anglophone et africaniste à celui de « néo-pentecôtiste », forgé plus spécifiquement à partir du terrain brésilien, le terme « pentecôtiste charismatique », ou plus simplement « charismatique », permet de distinguer les Églises étudiées dans cet article des dénominations du pentecôtisme classique,

type Assemblées de Dieu, même si le vocable « charismatique » est marqué en France par le Renouveau catholique (Willaime, 1999). Les Églises dont il est question dans cet article sont des Églises pentecôtistes charismatiques. Mais pour faciliter la lecture, et ne pas céder à l'inflation des catégories, j'ai préféré dans le texte employer le terme « pentecôtiste ».

2. Bien que Majagira Bulangalire, président fondateur de la Communauté des Églises d'Expressions Africaines de France, soit pasteur de l'Église Réformée de France, l'immense majorité des Églises membres sont pentecôtistes.
3. Ayidini Abala (1927-1997) est le fondateur de la Fraternité Évangélique Pentecôtiste en Afrique et au Zaïre.
4. Ce propos est extrait d'une série d'entretiens réalisée à Paris en novembre 2008. Le rôle des étudiants dans l'implantation des Églises nigérianes en Angleterre (Adogame, 2003) et en Allemagne (Simon, 2010) est connu.
5. Jules Thobois a fait l'expérience du « baptême du Saint Esprit » en 1947. Il est un pasteur emblématique du mouvement de pentecôtisation qui traverse de manière plus ou moins négociée le baptême français (Fath, 2004).
6. Formé « sur le tas » au sein de l'Église FEPAZA d'Ayidini Abala, Mathieu Kayeye ne disposait évidemment pas de la formation théologique requise pour exercer en France.
7. Mathieu 28 :19.
8. Cette fédération a été créée par Charles Schinkel en 1986.
9. Notons toutefois, pour sortir du champ pentecôtiste, que le Cercle International Kimbanguiste (CIK) a fait l'objet d'une reconnaissance de la Fédération Protestante de France dès 1984 (Mokoko-Gampiot, 2002).
10. Le coût de l'immobilier en Île-de-France, la localisation géographique des migrants, ainsi que la présence en banlieue de locaux industriels désaffectés ont également favorisé ce mouvement du centre vers la périphérie.
11. AIFA est l'acronyme de l'Église que Maman Ntumba a créée au Zaïre en 1980 : Association Internationale pour la Foi en Action.
12. Drancy est une ville située à une dizaine de kilomètres au nord-est de Paris (Seine-Saint-Denis).
13. Des affaires d'argent et de détournement supposé des deniers de la communauté sont avancées pour justifier cette crise de légitimité, selon un scénario classique de la mise en échec du charisme (Mottier, 2008, 2012).
14. Mouvement charismatique dirigé par John Wimber auquel la bénédiction de Toronto est associée.
15. Bulangalire, 1991.
16. C'est d'ailleurs sur les recommandations d'Albert Watto que Mathieu Kayeye a suivi une formation à l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne de 1986 à 1988 (sans jamais obtenir de diplôme).
17. Il est arrivé en France en 1976 dans le cadre de la Mission Franco-Suisse du Tchad.
18. Extrait d'un entretien réalisé en 2008.
19. Créée en 1970, l'Église du Christ au Congo est une union d'Églises protestantes.
20. Une série d'entretiens réguliers a été réalisée avec Majagira Bulangalire entre 2008 et 2011.
21. La Fédération Protestante de France a récemment attribué, en signe de reconnaissance du travail effectué, sa vice-présidence à un membre du bureau de la Communauté des Églises d'Expressions Africaines de France.
22. Extrait d'entretiens.
23. Appréciée dans l'ensemble de l'Afrique, la musique congolaise a été l'un des principaux vecteurs de la diffusion de la culture congolaise (Ndaywel, 1998 : 480-488).
24. « La 'transnationalité' de la langue véhiculaire s'affirme dans ce cas comme alternative aux frontières des langues 'nationales' des pays d'origine comme des pays destinataires » (Mary, 2008 : 23).

25. L'Inde est considéré comme l'un des foyers d'émergence du « réveil » pentecôtiste (Anderson, 2004 : 35-38).
26. Pour un extrait de la biographie : www.pariscentrechretien.com/pages/index.php?action=fiche&id=422.
27. Cette Église a été fondée à la fin des années 1970 par les pasteurs Wladimir Barma et Archange Schtenegry qui ont pris possession, selon une stratégie qui n'est pas sans faire penser à celle de l'Église Universelle du Royaume de Dieu, d'un ancien cinéma, avenue Daumesnil, dans le douzième arrondissement de Paris.
28. Citons parmi eux : Alfonso Belin, Mark Brazée, Mary Alice Isleb, Rudy Vertachnik, Patricia Berling, Robert Liardon, Christopher Alam, Ed Dufresne, Jim Kaseman ou encore John Madden.
29. Osborn était venu prêcher une première fois à l'Église Rencontre et Espérance en 1985 et avait tissé de longue date des liens avec les populations tziganes (Williams, 1991). Pour plus de détails sur cette Église : Fath, 2010.
30. Nuno Pedro fréquentait l'Église Mana, fondée en 1984 à Lisbonne par le pasteur Jorge Tadeus, qui fut formé au Rhema Bible Training Center de Kenneth Hagin. Le mouvement du Word of Faith lui était donc familier.
31. Pour plus de détails sur Charisma, voir : Fath, 2010.

Bibliographie

- Adogame A (2003) Betwixt identity and security: African new religious movements and the politics of religious networking in Europe. *Nova Religio, The Journal of Emergent and Alternative Religions* 7(2) : 24-41.
- Amiotte-Suchet L et Willaime JP (2004) *La pluie de l'Esprit. Étude sociologique d'une assemblée pentecôtiste mulhousienne*. Rapport pour la Fédération Protestante de France.
- Anderson A (2004) *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Baubérot J (1988) *Le Protestantisme doit-il mourir?* Paris : Seuil.
- Bayart JF (1996) L'historicité de l'État importé. In : Bayart JF (dir.) *La greffe de l'État*. Paris : Karthala, 11-39.
- Bleuzen B (2008) « Africains » en paroisses de banlieues. *Archives de sciences sociales des religions* 143 : 215-234.
- Bulungalire M (1991) *Religion et intégration à la française dans la période actuelle : le cas des Négro-Africains et des protestantismes en région parisienne*. Thèse de doctorat non publiée, Université Paris IV, Paris.
- Coleman S (1991) *The Word of Life and Swedish Society: Analysis of a Debate*. Uppsala : Swedish Church Publications.
- Coleman S (2000) *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Coleman S (2003) The faith movement: A global religious culture? *Culture and Religion* 3(1) : 3-19.
- Csordas T (2007) Modalities of transnational transcendence. *Anthropological Theory* 7(3) : 259-272.
- Dejean F (2010) La précarité spatiale des Églises africaines en Seine-Saint-Denis et sur l'île de Montréal. In : Fancello S et Mary A (eds) *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*. Paris : Karthala, 301-326.
- De Lame D (2005) Blues on the colour bar, notes pour quelques rencontres. In : Vellut JL (dir.) *La mémoire du Congo : le temps colonial*. Tervuren/Gent : KMMA-MRAC/Snoeck, 110-114.

- Demart S (2010) *Les Territoires de la délivrance: mises en perspectives historique et plurilocalisée du réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse)*. Unpublished doctoral thesis, Université Le Mirail, Toulouse, UCL, Louvain-la-Neuve.
- Fancello S (2006) *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*. Paris : IRD-Karthala.
- Fancello S (2008) Les pentecôtismes « indigènes ». La double scène africaine et européenne. *Archives de sciences sociales des religions* 143 : 69-90.
- Fancello S et Mary A (2010) *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*. Paris : Karthala.
- Fath S (2004) Les baptistes en Europe latine : entre tradition et émotion : quelles recompositions ? In : Bastian JP (dir.) *La recomposition des protestantismes en Europe latine*. Genève : Labor et Fides, 121-138.
- Fath S (2005) *Du ghetto au réseau : Le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*. Genève : Labor et Fides.
- Fath S (2010) La gestion du stigmat, entre local et global : Trois megachurches afro-caribéennes à Paris. In : Endelstein L, Fath S et Mathieu S (dirs) *Dieu change en ville*. Paris : L'Harmattan.
- Gifford P (2001) The complex provenance of some elements of African Pentecostal theology. In : Corten A et Marshall-Fratani R (eds) *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Londres : Hurst, 62-79.
- Mary A (2008) Africanité et christianité : une interaction première. *Archives de sciences sociales des religions* 143 : 9-31.
- Maskens M (2013) *Cheminer avec Dieu. Pentecôtismes et migrations à Bruxelles*. Bruxelles : Université de Bruxelles.
- Meiers B (2013) *Le Dieu de Maman Olangi. Ethnographie d'un combat spiritual transnational*. Louvain: Academia/L'Harmattan.
- Mokoko-Gampiot A (2002) Harrisme et kimbanguisme : deux Églises afro-chrétiennes en Île-de-France. *Hommes et migrations* 1239 : 54-66.
- Mossière G (2008) Une congrégation pentecôtiste congolaise à Montréal : Un christianisme du sud bouture québécoise. *Archives de sciences sociales des religions* 143 : 195-214.
- Mottier D (2008) Pentecôtisme et migration : le prophétisme (manqué) de la Cité de Sion. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 143 : 175-194.
- Mottier D (2012) Le prophète, les femmes, le diable. Ethnographie de l'échec d'une Église pentecôtiste africaine. *Sociologie* 3(2) : 163-178.
- Ndaywel I (1998) Du Congo des rébellions au Zaïre des pillages. *Cahiers d'études africaines* 38(150/152) : 417-439.
- Ndiaye P (2008) *La Condition noire. Essai sur une minorité française*. Paris : Calmann-Lévy.
- Simon B (2010) *From Migrants to Missionaries. Christians of African Origin in Germany*. Frankfurt : Peter Lang.
- Willaime JP (1999) Le Pentecôtisme : Contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel. *Archives de sciences sociales des religions* 105(1) : 5-28.
- Williams P (1991) Le miracle et la nécessité : À propos du développement du pentecôtisme chez les tsiganes. *Archives de sciences sociales des religions* 73 : 81-98.

Biographie de l'auteur

Damien MOTTIER a soutenu en 2011 une thèse d'anthropologie sociale et d'ethnologie sur les Églises africaines en France à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Il a écrit plusieurs articles ou chapitre d'ouvrages en lien avec cette recherche et réalisé un film documentaire, *Prophète(s)*, qui a été primé au Festival International Jean Rouch (2009). Après une année de

post-doctorat au musée du quai Branly, il est actuellement chargé de recherches post-doctorales FNRS au Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains de l'ULB.

Adresse : Damien Mottier, Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, avenue Jeanne 44, CP 124, Bruxelles, 1050, Belgique

Email : damienmottier@gmail.com