



**HAL**  
open science

## Prophétisme et pentecôtisme africains en migration

Damien Mottier, Retour À Balandier

► **To cite this version:**

Damien Mottier, Retour À Balandier. Prophétisme et pentecôtisme africains en migration. Cahiers d'études africaines, 2017, LVII (228), pp.973-992. hal-01685461

**HAL Id: hal-01685461**

**<https://hal.parisnanterre.fr/hal-01685461>**

Submitted on 16 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.

# Prophétisme et pentecôtisme africains en migration

**Damien Mottier**

Retour à Balandier

Je me souviens du grand homme qui, par un après-midi de février 2012, s'est assis devant moi au premier rang de la salle de cinéma du musée du quai Branly alors que je parlais au cours de journées d'études qui lui étaient consacrées<sup>1</sup>. L'assistance s'était tue lorsqu'il avait fait irruption — à moins qu'elle ne l'ait applaudi, je ne me souviens plus. J'avais fébrilement renoué le fil de ma présentation, et le rapprochement effectué entre les « messianismes coloniaux » que Georges Balandier avait connus en Afrique équatoriale dans les années 1940-1950 et les figures de « prophètes pentecôtistes » sur lesquelles j'ai travaillé durant les années 2000 au sein des migrations africaines de la région parisienne ne l'avait sans doute guère passionné. Je pense même que ma présentation avait suscité chez lui une certaine incompréhension. Les arguments d'images mobilisés à l'arrière plan, sur l'écran de cinéma, n'avaient probablement pas aidé (Fig. 1 à 4). Car après tout, quoi de plus dissemblable que ces figures de prophètes ?

La rencontre avec Balandier avait pourtant eu lieu sans attendre cette journée. Comme beaucoup d'étudiants, je l'ai lu dès mes premières années universitaires, et certains de ses textes, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (Balandier 1982 [1955]) en particulier, m'ont convaincu de m'engager sur le terrain des pentecôtismes africains. Dès lors que j'ai vu surgir en région parisienne des prédicateurs congolais et ivoiriens qui se revendiquaient d'une légitimité de prophète, en structurant leur charisme visionnaire autour d'un imaginaire de l'évangélisation de la France, je n'ai pu m'empêcher de m'enthousiasmer pour ce terrain en raison de Balandier. L'anthropologie politique des religiosités africaines avait trouvé pour moi une singulière actualité. J'ai donc investi ce terrain en pensant que ces nouvelles figures de prophètes pentecôtistes pouvaient être un bon « analyseur » des prolongements de la situation coloniale en migration, par-delà les divergences de vues qui opposent

---

1. « Georges Balandier et la reconfiguration des sciences sociales », journées organisées par Julien Bonhomme et Jean-Paul Colley au musée du quai Branly les 2 et 3 février 2012.

les « pré » et les « post » coloniaux<sup>2</sup>. Cette intuition, disciplinée par ma lecture de Balandier, est un horizon intellectuel qui a soutenu mon ethnographie des pentecôtismes africains en région parisienne.

Sans être un hommage — cet hommage lui a été rendu par ailleurs — cet article revient sur une certaine « actualité » des prophétismes africains. Cette actualité ne s'écrit évidemment pas en ligne directe avec Balandier. Elle est à saisir à travers toute une série de transformations historiques et de nuances que plusieurs générations de chercheurs ont su accompagner, sans pour cela exclure l'influence exercée par les pentecôtismes sur ces différents *scenarii* prophétiques.

### Actualité d'un vieil objet

Les Églises africaines sont un vieil objet de l'anthropologie sociale et de la sociologie africaniste. Dès 1902, l'ethnologue et missionnaire protestant Maurice Leenhardt (1976), qui a accordé un soutien important aux préoccupations intellectuelles du jeune Balandier, anticipait l'importance qu'allaient prendre les Églises indépendantes africaines en y consacrant un ouvrage précurseur : *Le Mouvement éthiopien au sud de l'Afrique de 1896 à 1899*. Ces Églises « éthiopiennes » sont la première manifestation d'indépendance de chrétiens africains. Le mot d'ordre est clair, résume Leenhardt : « l'Afrique aux Africains ». En 1948, Bengt Sundkler distingue les Églises éthiopiennes, qui adoptent dans une revendication d'égalité le modèle de légitimation du pouvoir religieux exercé au sein des Églises blanches, des Églises de type « sioniste ». Ces dernières se caractérisent par l'importance accordée à l'action de l'Esprit Saint et à la guérison divine, leur dimension synchrétique et leur inflexion messianique, leur tendance au séparatisme et leur mode de *leadership* qui oscille entre celui des « prophètes guérisseurs » et des « prophètes fondateurs » d'Églises (Bonhomme 2009). L'indépendance des Églises sud-africaines a donc précédé de quelques années l'activité du prophète congolais Simon Kimbangu (Fig. 4), « Christ noir » annonciateur de « l'émancipation des peuples africains » pour les Églises qui s'en réclament<sup>3</sup>.

Dans *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Balandier (1982 [1955]) analyse les mouvements prophétiques inspirés par Simon Kimbangu (1881-1959) sous l'angle d'une « reprise d'initiative » qui déborde le strict domaine religieux

---

2. Voir la préface de G. BALANDIER (2007) à l'ouvrage de M.-C. Smouts sur la situation postcoloniale.

3. Le terme Christ noir fait référence à la préface intitulée « Les Christs noirs » de R. BASTIDE (1972 : 7-13), à l'ouvrage de M. SINDA (1972).

et peut être interprétée comme la « manifestation d'un nationalisme naissant ». « Un des phénomènes les plus caractéristiques des changements survenus au cours de la période coloniale », écrit-il, « est l'expansion des mouvements messianiques donnant naissance à des *églises nègres*<sup>4</sup> plus ou moins éphémères. Réactions essentiellement religieuses en apparence, ces initiatives manifestent rapidement un aspect politique ; elles sont à l'origine de nationalismes encore rudimentaires, mais dont la signification n'est pas univoque » (*ibid.* : 417). Sans être à proprement parler un prophète fondateur d'Église, Simon Kimbangu, qui « récolta trente années d'emprisonnement [...] pour six mois d'activité d'avril à septembre 1921 (Asch 1983), a su faire du christianisme un terrain privilégié pour exprimer des revendications sociales et politiques qui bousculent l'ordre colonial et interrogent la relation à « l'autre », missionnaire et colonisateur. Sa prédication et son « martyr » en ont fait l'interprète des attentes collectives de son peuple, entraînant dans son sillage un important mouvement de conversion canalisé au sein d'Églises « kimbanguistes ». Son geste messianique — comme celui de William Wade Harris (Fig. 1) en Côte d'Ivoire, autre foyer majeur des prophétismes africains francophones — fut incessamment repris par une multitude de petits prophètes installés à leur compte (Laurent & Mary 2001). La politique d'institutionnalisation du kimbanguisme constitue un objet d'étude en soi (Mélise 2011). Mais je m'intéresserai plus particulièrement ici aux déplacements de l'héritage politico-religieux des messianismes africains francophones, congolais et ivoiriens, et à leur possible rebondissement au sein des pentecôtismes en Europe.

Fondée sur le travail de recherche que j'ai mené au sein de plusieurs Églises pentecôtistes africaines de la région parisienne (Mottier 2014), la principale hypothèse que je veux soumettre, en lien avec l'analyse que Balandier a faite des messianismes congolais en situation coloniale, est la suivante. L'élaboration d'un espace de circulation transnationale<sup>5</sup>, qui s'étend d'Afrique en Europe et en Amérique du Nord, a favorisé au tournant des années 1990-2000 le renouvellement des traditions prophétiques congolaise et ivoirienne au sein des Églises pentecôtistes africaines francophones, et facilité l'émergence d'une nouvelle génération de prophètes qui se sont faits les porte-paroles d'une critique post-coloniale à travers l'imaginaire de l'évangélisation de la France. Les prophètes africains, dont André Mary (2009) a rappelé la multiplicité des figures, n'appartiennent donc pas, comme on pourrait le croire, à une forme d'allochronie (Fabian 1983), à une temporalité autre, au

---

4. En italiques dans le texte de Balandier.

5. Sur l'intérêt d'une perspective d'analyse transnationale pour accompagner au plus près les transformations des phénomènes religieux et saisir les enjeux du présent ethnographique, voir notamment S. CAPONE (2010).

passé de la situation coloniale ou à la nostalgie des Indépendances. Ils contribuent, aujourd'hui encore, à écrire la modernité africaine et réapparaissent là où on les attend le moins : au sein d'un univers identifié comme pentecôtiste, imprégné par la théologie de la prospérité, le modèle des télévangélistes et l'entrepreneuriat charismatique des « *faith healers* » américains.

Mon travail de terrain m'a ainsi conduit à m'intéresser à cette nouvelle génération de prophètes — des « pasteurs prophètes » pour reprendre un terme d'André Mary (2002) — qui a fait une incursion remarquée sur la scène des pentecôtismes africains à la toute fin des années 1990. Les modalités d'exercice de leur pouvoir prophétique sont assez éloignées de l'*hexis* corporelle et de la représentation habituelle des prophètes aladura, kimbanguistes ou harristes. Ils ont troqué les fameuses robes blanches contre des costumes flamboyants, indexent les signes de leur élection divine sur leur réussite matérielle et diffusent leurs prédications au moyen des nouvelles techniques de communication. Cette « rupture de style » (Meyer 2004 : 447) ne doit pourtant pas conduire à sur-interpréter l'hypothèse de la rupture avec le passé, très présente dans le discours des pentecôtistes. Elle incite au contraire à évaluer les modalités de cette traduction contemporaine du pouvoir prophétique en milieu pentecôtiste, et à inscrire ces nouvelles figures de prophètes dans la continuité de *scenarii* prophétiques qui participent, de longue date, à l'élaboration des christianismes africains.

Aussi, avant d'en venir à l'évocation de la carrière prophétique de plusieurs prédicateurs pentecôtistes congolais dont j'ai suivi la trajectoire en région parisienne et d'analyser la façon dont l'imaginaire de l'évangélisation de la France a structuré leur entreprise prophétique, un rapide cadrage socio-historique du terrain à partir duquel cette réflexion a été menée s'impose.

## Transnationalisation des pentecôtismes congolais

Le pentecôtisme est un mouvement protestant évangélique, polycentrique et pluriel (Willaime 1999), qui participe depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle à la pluralité des christianismes africains. L'influence exercée par les missionnaires américains sur la création des Églises sionistes en Afrique du Sud (Anderson 2000) ou encore l'inflexion pentecôtiste de la carrière prophétique de William Wade Harris (Shank 1994, 1999) sont désormais bien connues ; elles laissent entrevoir la possibilité de relire sous un angle similaire l'élaboration du charisme prophétique de Kimbangu, dont l'ancrage évangélique et la mise en échec de sa socialisation au sein d'une mission baptiste sont des éléments déterminants de sa vocation (Vellut 2005). L'hybridité des univers évangélique

et prophétique — ceux-ci ayant trop souvent été opposés sur les terrains africains — est un facteur qu'il semble d'autant important de souligner qu'elle a fait, ces dernières années, l'objet d'éclairages convaincants (Engelke 2010 ; Fancello & Mary 2010).

De manière générale, l'émergence des pentecôtismes congolais est liée à la conjonction de dynamiques externes (missionnaires) et internes (Églises fondées par et pour des Congolais). Dans son *Introduction au pentecôtisme*, Allan Anderson (2004 : 110-111) indique dès 1915 la présence de deux missionnaires britanniques, William Burton et James Salter, dans le sud du Congo belge. Au cours des années 1920, l'afflux de missionnaires norvégiens et suédois est venu enrichir cette dynamique des missions européennes. Et tandis que les Britanniques et les Scandinaves orientaient leurs efforts missionnaires vers l'intérieur des terres, les Francophones et les Américains se concentraient quant à eux sur le littoral. Aussi, de manière quasi simultanée avec le « réveil » est-africain (Corten 2003 ; Droz 2000), le missionnaire suisse francophone Gaston Vernaud a été l'un des principaux instigateurs du « réveil gabonais » des années 1930 qui facilita la diffusion du pentecôtisme en Afrique équatoriale (Mary 2000a). Peu après l'implantation à Brazzaville, en 1967, des Assemblées de Dieu de France auxquelles il avait affilié son entreprise missionnaire, son fils Jacques Vernaud a co-organisé en 1968, avec le prédicateur congolais Ayidini Abala, un événement-clé sur l'autre rive du fleuve Congo, à Kinshasa. Cet événement a contribué de manière significative à l'émergence d'Églises pentecôtistes locales et indépendantes. Pendant plusieurs jours, leur invité, l'évangéliste américain Tommy Lee Osborn, qui avait été en 1957 à l'origine de la vocation de prédicateur d'Ayidini Abala, s'est attelé à faire la démonstration de la « puissance de Dieu » devant plusieurs milliers de personnes. La ville de Kinshasa connut dès lors un élan de conversion important sur lequel Ayidini Abala s'est appuyé en reprenant à son compte le mot d'ordre de l'Américain : « God is Good ». Traduit en lingala (« Nzambe Malamu »), ce *leitmotiv* a fini par désigner le mouvement de « réveil » qu'il est parvenu à canaliser au sein de son Église, la Fraternité Évangélique Pentecôtiste en Afrique et au Zaïre (FEPAZA). La campagne d'évangélisation organisée en plein air par T. L. Osborn inaugure une dynamique de « croisades » qui voit des entrepreneurs charismatiques de renommée internationale se projeter ponctuellement sur la scène congolaise. Elle vient renforcer, tout en la concurrençant, la dynamique « missionnaire » des dénominations pentecôtistes (type Assemblées de Dieu) et facilite en retour la création d'Églises pentecôtistes locales. C'est ainsi, dans la continuité du travail d'Ayidini Abala au sein de la FEPAZA, que de nombreuses Églises pentecôtistes se sont formées dans les années 1980-1990. Couramment désignées sous le terme « Églises de réveil »

dans le contexte congolais, ces Églises sont de type pentecôtiste charismatique<sup>6</sup>. Elles se distinguent des dénominations du pentecôtisme classique par l'inflexion de certains traits caractéristiques (insistance sur la prospérité, la guérison, la délivrance, la prophétie, le charisme, l'investissement de l'espace public, la guerre spirituelle, l'utilisation des nouveaux médias, etc.), sans toutefois marquer de rupture radicale avec elles.

En France, les Églises pentecôtistes charismatiques fondées par des migrants congolais ont émergé au milieu des années 1980, simultanément à l'essor de celles de Kinshasa. Constituant dans un premier temps des « home away from home » (Adogame 1998) où, selon le scénario bien connu de la « communauté retrouvée » (Fancello 2006), se recréaient des sociabilités en lien avec leurs ancrages culturels, ces communautés n'ont que rarement fait valoir leur affiliation à des Églises de leur pays d'origine. Cette dissémination des initiatives, en dehors de tout schéma missionnaire planifié par une Église « mère », du Congo en France, s'explique par l'histoire spécifique des pentecôtismes congolais qui, en dépit de l'essor de la FEPAZA dans les années 1970, ne connaît pas d'équivalent à l'influence exercée depuis les années 1950 par des Églises telles que la Church of Pentecost au Ghana (*ibid.*) ou la Redeemed Church of God au Nigeria (Ukah 2008), et aussi par un contexte politique congolais marqué par la fin de règne de Mobutu, la déliquescence de l'« État théologien » (Mbembe 1988) et diverses incitations à la « débrouille ». L'émergence de ces Églises dans le contexte français participe à la pluralisation des dynamiques de transnationalisation des pentecôtismes africains. Elle doit être resituée au sein d'un espace migratoire francophone plus vaste qui, du Canada (Mossière 2008 ; Dejean 2010) à la Belgique (Demart 2008 ; Maskens 2008) en passant par la France, est fortement marqué par les initiatives congolaises en matière de création d'Églises. Comparativement aux logiques « ethno-nationales » qui ont concouru aux dynamiques missionnaires des pentecôtismes ghanéens (Fancello 2006), l'analyse des processus de formation historique de ces Églises dans le contexte français m'a poussé à émettre l'hypothèse d'un « creuset congolais » (Mottier 2014) où se forment des identités en mouvement. Les pasteurs congolais sont, en effet, rapidement parvenus à fédérer autour de leurs communautés différentes migrations

---

6. Dans la littérature anglophone, le terme « pentecôtiste charismatique » (MEYER 2004 ; ROBBINS 2004), ou plus simplement « charismatique » (GIFFORD 1994), est préféré à celui de « néo-pentecôtiste », forgé plus spécifiquement à partir du terrain brésilien (FREESTON 1999 ; CORTEN 1999 ; WILLAIME 1999). Il permet de distinguer les Églises étudiées des dénominations du pentecôtisme classique, telles les Assemblées de Dieu au Burkina Faso (LAURENT 2003), Church of Pentecost au Ghana (FANCELLO 2006) ou Redeemed Church of God au Nigeria (UKAH 2008), même si le vocable « charismatique » est marqué en France par le Renouveau catholique.

africaines francophones (Bénois, Camerounais, Centrafricains, Ivoiriens etc.) et des Antillais. La métaphore du creuset acquiert une valeur opératoire dans la mesure où elle incite à analyser conjointement les politiques identitaires élaborées par les pasteurs congolais et les processus d'identification des autres migrants à cet ancrage congolais, dans une dynamique religieuse de changement social et de négociation culturelle. L'héritage des mouvements messianiques et des Églises prophétiques, qui renvoie à un long processus d'appropriation du christianisme par les populations congolaises<sup>7</sup>, mais aussi le rôle de la musique congolaise, appréciée sur tout le continent africain, ainsi que l'aspect véhiculaire du lingala sont des données de premier plan pour expliquer les phénomènes d'identification des autres migrants africains à ce creuset congolais.

Enfin, ces Églises participent à la production d'un « territoire circulatoire » (Tarius 1993) dont elles sont un élément structurant. Elles sont en effet devenues le point focal de nombreuses trajectoires migratoires éclatées, où s'écrivent et se réinventent en tension avec la société d'accueil des identités sociales et culturelles re-converties sur le sol européen en appartenances religieuses, et constituent des espaces de liaison qui favorisent la mobilité des prédicateurs et des fidèles d'une Église à l'autre, d'un pays à l'autre, d'un continent à l'autre. C'est ainsi que leur multiplication a servi de tremplin, au tournant des années 1990-2000, à l'émergence de nouveaux acteurs transnationaux : des « pasteurs prophètes ». Ces prophètes se distinguent de la première génération de pasteur congolais fondateurs d'Églises pentecôtistes en France par la conception entrepreneuriale de leur activité et les stratégies d'accumulation de capital (économique, social, symbolique) qu'ils élaborent en lien avec leur circulation au sein de l'espace transnational des migrations africaines francophones, ainsi que par leur insistance sur les pratiques de délivrance, les promesses de guérison et les prophéties.

## Le prophétisme ivoirien de Kacou Séverin

L'Ivoirien Kacou Séverin (Fig. 2) est un « modèle » de cette nouvelle génération de « pasteurs prophètes » africains francophones. Né en 1964 au sud de la Côte d'Ivoire, en pays Dida, voici les grandes lignes de son récit de conversion<sup>8</sup>. Tout commence par une « guérison miraculeuse » — et cela ne surprendra personne tant on sait le rôle décisif que les crises personnelles (mort,

7. Pour une histoire générale du Congo, voir NDAYWEL È NZIEM (1998).

8. Je m'appuie ici principalement sur un fascicule d'une vingtaine de pages édité en 2000 par l'un de ses proches.

folie, accident, maladie) jouent dans le dessein des carrières prophétiques et la révélation des potentialités individuelles (Dozon 1995). La mission divine dont il s'est senti investie lui est révélée dans un contexte où son équilibre familial est fragilisé en 1987 par la mort de son père. Le jeune homme est pris de malaises réguliers et de fortes angoisses. Il se sent exposé à l'agressivité de ses proches et soupçonne son oncle paternel de vouloir le sacrifier sur « l'autel de la sorcellerie ». Il se tourne alors vers Dieu, en attente d'une réponse ou d'un signe favorable, jusqu'au jour où, après plusieurs semaines de jeûne et de prière, il tombe à bout de force dans le coma. C'est alors, le « troisième jour », qu'il reçoit une première visitation de Jésus-Christ. Celui-ci le ramène à la vie, le délivre de la malédiction que son oncle faisait peser sur lui et lui confie un ordre de mission : « Va proclamer la puissance de ma résurrection. » Alors étudiant à la faculté de droit d'Abidjan, Kacou Séverin décide de se consacrer pleinement à sa vocation. Plusieurs guérisons miraculeuses sont mises à son crédit en pays dida<sup>9</sup>. Et il est bientôt recruté par l'une des plus importantes dénominations pentecôtistes américaines, l'International Church of Foursquare Gospel, qui vient d'ouvrir une mission à Abidjan. Après une formation biblique accélérée, il est consacré en tant qu'évangéliste en 1991 et débute une carrière de prédicateur itinérant. Grâce aux talents de thaumaturge qui lui sont reconnus, il attire de nombreux fidèles d'autres dénominations et implante plusieurs Églises locales à l'intérieur du pays. Puis il gravit tous les échelons de la mission Foursquare jusqu'à en devenir président pour la Côte d'Ivoire en 1997.

L'année 1997 marque un tournant important dans sa carrière de prédicateur. En parallèle de ce rattachement institutionnel à l'une des plus importantes dénominations pentecôtistes américaines, Kacou Séverin crée une entité consacrée à son charisme personnel : le Ministère de la Puissance de l'Évangile (MPE). Basé sur une stratégie événementielle (veillées de prières et campagnes d'évangélisation) qui met l'accent sur la performance charismatique (délivrance et guérison miraculeuse), cette entité lui permet, sur le modèle des *faith healers* américains, de couler progressivement son charisme dans une nouvelle forme d'organisation du travail évangélique, non plus institutionnelle et routinière, mais entrepreneuriale et transnationale. Son impact sur la scène ivoirienne devient considérable, d'autant que son inscription simultanée dans l'espace des migrations africaines en Europe ne fait qu'accroître son prestige. Il est invité fin 1997 pour un premier voyage missionnaire en Allemagne dans une Église fondée et dirigée par un pasteur congolais, puis en France, toujours par un pasteur congolais. Le succès qu'il rencontre est immédiat. Il s'appuie sur les réseaux de la migration congolaise, à travers lesquels il se fait connaître,

---

9. Sur les prophétismes en pays dida, voir GADOU (2004).

et attire chaque fois des fidèles plus nombreux. Le siège international du MPE est bientôt établi en région parisienne où il organise régulièrement, à partir de 1998, d'importants rassemblements, non plus dans une Église hôte comme à ses débuts mais dans une salle indépendante, devant près de deux mille fidèles. D'après ses proches, Kacou Séverin n'a jamais eu l'intention de créer une Église en France. Son ambition, et cela n'est pas sans rappeler celle du prophète William Wade Harris, était de « former des évangélistes afin qu'ils aillent flamber et répandre à leur tour le message ». Le MPE avait donc pour objectif d'organiser des événements ponctuels, selon une double logique entrepreneuriale et transnationale qui servait sa mission personnelle.

L'élaboration progressive du pouvoir prophétique de Kacou Séverin sur la scène transnationale est, bien entendu, à articuler avec la centralité de son ancrage national. Son inspiration n'a cessé de se confondre avec le destin politique de son pays, dans un contexte de crise économique généralisée, de mise en faillite de l'État, de discrédit et de corruption des élites, sinon de remise en cause de l'identité nationale sur fond d'« ivoirité » (Dozon 2000). Il est ainsi crédité d'une prophétie annonçant le coup d'État « jamais vu » de 1999 (Mary 2002). Puis, durant la période électorale, son engagement en faveur du candidat Laurent Gbagbo, en qui il voyait un homme providentiel parce que « converti », a conféré aux yeux des fidèles qui suivaient ses prouesses une exemplarité ivoirienne en matière de « politique de la délivrance ». Cette politique de la délivrance, comme l'a justement analysée André Mary, consiste à étendre à l'échelle de la nation la rhétorique du combat spirituel que tout converti doit mener dans sa vie personnelle contre l'œuvre du diable. Elle était censée porter au pouvoir un président « chrétien » (au sens pentecôtiste de « converti » et de « né de nouveau en Christ »), derrière lequel la nation entière pourrait retrouver son unité perdue, loin des affres de la division et de la corruption des élites qu'il stigmatisait dans ses prédications.

Le prestige obtenu par Kacou Séverin avec l'élection du pentecôtiste Laurent Gbagbo<sup>10</sup> eut un retentissement considérable, y compris auprès des migrants congolais en France. Les attendus de cette politique de la délivrance forgée en Côte d'Ivoire firent écho à la situation chaotique des deux Congo, qui cherchaient également à cette époque à s'inventer un avenir politique. En dépit d'histoires locales différentes, Congolais et Ivoiriens partagent une culture religieuse comparable, quasi patrimoniale, de l'implication prophétique dans le destin politique de la Nation. Et tout indique que le contexte migratoire, inséré au sein d'un territoire circulatoire qui articule différentes scènes africaines disjointes, a favorisé la convergence et la traduction de leurs

---

10. Pour une relecture des soutiens évangéliques accordés à Laurent Gbagbo, voir MIRAN-GUYON (2015).

traditions prophétiques en milieu pentecôtiste. La fécondité de cette rencontre entre prophétisme ivoirien et creuset congolais s'est notamment concrétisée par la promotion d'une rhétorique transnationale de reconquête spirituelle et le déploiement d'un imaginaire de l'évangélisation de la France dont plusieurs jeunes prédicateurs congolais se sont faits les « interprètes », en se réclamant de la filiation spirituelle de Kacou Séverin et en s'inscrivant dans la continuité de sa vocation prophétique après son décès accidentel en 2001.

## Évangéliser la France

L'un des éléments les plus frappants du pouvoir prophétique exercé par deux des pasteurs prophètes congolais fondateurs d'Églises auprès desquels j'ai mené des études de cas en région parisienne est l'imaginaire de l'évangélisation de la France à travers lequel ils ont structuré leur « charisme visionnaire » (Fig. 3). Les Églises pentecôtistes n'ont certes pas le monopole de ce schème de l'inversion qui est « une des matrices des christianismes africains » (Mary 2008 : 25). Emmanuel Oschoffa, l'un des fils du prophète fondateur d'une célèbre Église prophétique africaine, l'Église du Christianisme Céleste, déclarait d'ailleurs à pareille époque que son Église a « vocation à re-évangéliser ou à opérer un réveil spirituel de l'Europe » (Mary 1999 : 30). Le bouleversement des grands équilibres géopolitiques des années 1990 — sinon le « retournement du monde » (Badie & Smouts 1992) — n'est évidemment pas pour rien dans l'actualisation de cet imaginaire de « l'évangélisation à l'envers » que ces nouvelles figures de « pasteurs prophètes » se sont efficacement approprié.

Sans jamais focaliser sur le territoire français, qui ne constituait, d'après lui, qu'un élément parmi d'autres dans une stratégie globale de « reconquête de toutes les nations », Kacou Séverin a contribué par son exemplarité à faire de l'évangélisation des nations européennes un enjeu central de la redéfinition de la politique identitaire des Églises pentecôtistes africaines en France. Pasteur emblématique de la première génération de fondateurs d'Églises pentecôtistes africaines en région parisienne dans les années 1980-1990, le Congolais Mathieu Kayeye ne craint pas de le confirmer : « C'est Kacou Séverin qui a donné cette "vision" pour la France »<sup>11</sup>. Les franchissements de frontières incessants et le vaste monde dans lequel il s'est mu au titre de son entreprise charismatique l'ont imposé comme un acteur majeur, précurseur sous bien des aspects, d'un évangélisme africain francophone décomplexé qui ne craint plus de partir à l'assaut des pays du Nord. Soutenue par la théologie de la

---

11. Ce propos et ceux à suivre de Mathieu Kayeye sont extraits d'entretiens réalisés avec lui à Paris en 2008.

guerre spirituelle que les milieux charismatiques américains ont largement diffusée au cours des années 1990, la transposition dans le contexte migratoire français de la politique de la délivrance forgée en Côte d'Ivoire a contribué à redonner sens à cette dynamique de reconquête, stimulée par les flux constants des migrations postcoloniales.

L'évangélisation de la France — il est important d'insister sur ce point — n'était pas un horizon qui mobilisait la première génération des fondateurs d'Églises pentecôtistes africaines en France dans les années 1980-1990. L'objectif de cette première génération, contre laquelle s'est en partie construite la nouvelle génération des pasteurs prophètes, était d'« évangéliser les étudiants congolais pour qu'ils soient de bons chrétiens à leur retour au pays », résume Mathieu Kayeye. Mais la situation migratoire a profondément évolué au cours des années 1990. La mondialisation a progressivement redéfini le rapport au monde. Les mouvements migratoires se sont accentués, la précarité également. Si bien qu'inévitablement, les aspirations des fidèles ont changé. Au début des années 2000, les migrations congolaises n'étaient plus le phénomène transitoire qu'elles avaient été dans les années 1980. Elles sont devenues une fin en soi. Et tandis que les deux Congo s'enfonçaient dans la crise et la guerre civile, l'espoir d'un retour au pays pour y « briguer un bon poste » a fait place à l'espérance de s'inventer un avenir ici, en Europe. C'est dans ce contexte d'accélération des flux migratoires que les pasteurs prophètes, tels que ceux dont j'ai suivi la trajectoire en région parisienne au cours des années 2000, se sont réappropriés le thème de l'évangélisation de la France pour mieux interpréter l'espérance sociale des fidèles, structurer leur charisme visionnaire et justifier leur mission sur fond de reconquête spirituelle des nations européennes.

## Dialogue des formes

Malgré une certaine réticence à investir des objets qui, de prime abord, paraissent moins « authentiquement africains » (Meyer 2004 : 447), l'intérêt des ethnologues pour les Églises prophétiques africaines s'est progressivement inversé sur l'essor spectaculaire que les pentecôtismes ont connu au cours des années 1980-1990. Le travail d'André Mary est de ce point de vue exemplaire. Dans la continuité d'un parcours de recherche dont le « charisme visionnaire » constitue une sorte de « fil rouge » (Mary 2009), il a su analyser l'interpénétration constitutive entre « certaines ressources de la culture pentecôtiste (la transe, la vision, la guérison, la lutte contre les démons) et les formes de la religiosité africaine » (Mary 1999 : 29). Son approche abonde dans le sens des apports théoriques de John Peel (1990), qui met l'accent sur « la priorité

épistémologique de l'interaction », de Terence Ranger (1986) ou encore de Jean et John Comaroff (1991) qui ont placé la métaphore de la « longue conversation » avancée par le missionnaire écossais David Livingstone sur le terrain heuristique du « dialogue des formes ». Revenant sur les travaux de Jean et John Comaroff, André Mary écrit que « le décalage entre les formes signifiantes et l'intention du message rend possible un dialogue des formes entre les mondes en présence, encourage une sorte d'osmose culturelle ou une hybridation des formes, qui l'emportent à long terme sur les confrontations culturelles et les résistances idéologiques ». Le primat qui doit être accordé à l'interaction dans une situation d'entre-deux culturel invite donc, d'après lui, à considérer avec précaution l'hypothèse de la rupture souvent avancée entre les Églises prophétiques et pentecôtistes, pour mieux souligner « la double entente qui est au fondement des échanges » (Mary 2000b : 800).

Circonstanciée au contexte migratoire, mon analyse de la réélaboration du charisme prophétique comme modèle de légitimation et d'exercice du pouvoir religieux sur la scène des Églises pentecôtistes fondées en France par des pasteurs congolais offre l'occasion de porter l'attention sur les récents développements de ce long dialogue entre le schème prophétique africain, issu de la rencontre coloniale, et une culture pentecôtiste globalisée qui valorise la libre entreprise charismatique. La réélaboration du pouvoir prophétique au sein des Églises pentecôtistes africaines est contemporaine de la promotion, par les charismatiques américains, d'éléments de doctrine qui, dans la continuité des prises de position d'Edward Irving durant les années 1830, préconisent l'exercice des ministères de prophète et d'apôtre. Revenant sur ces affinités, Paul Gifford (2004 : 90) estime que l'apparition d'une jeune garde de prophètes, qu'il situe sur la scène des pentecôtismes ghanéens aux alentours de l'année 2000, ne peut être dissociée de l'influence exercée par les Américains Paul Cain (et les prophètes de Kansas City), Bill Hamon, Rick Joyner et Peter Wagner, autant de noms associés à la « restauration » des ministères de prophète, même s'il précise que « Ghana's burgeoning prophets are not exactly the same prophetic figures as the Americans write about ». À l'exemple du Ghanéen Elisha Salifu Amoako, sur lequel Gifford (2001 : 90-101) fonde son analyse du « shift to the prophetic », ou de l'Ivoirien Kacou Séverin, les pasteurs prophètes congolais auxquels je me suis intéressé en région parisienne ont explicitement mobilisé ce point de doctrine, largement diffusé par la littérature évangélique, pour justifier leur inspiration, couler leur charisme visionnaire dans une « certifiably up-to-date religion » (*ibid.* : 69) et participer ainsi, à leur manière, au renouvellement de la dimension prophétique au sein de la mouvance pentecôtiste.

Aussi, en complément des lectures en termes de mouvements sociaux, de résistance à la domination, de réponses raisonnées et d'ajustement à une

situation de crise, autrement dit de la relative surinterprétation politique des mouvements religieux africains (Ranger 1986), l'approche dialogique invite à considérer la manière dont le schème prophétique africain évolue en relation avec une culture évangélique elle-même évolutive. Cette approche a permis de mettre en valeur les « procès syncrétiques » qui sont à l'œuvre au sein des Églises pentecôtistes (Meyer 1995), de considérer la manière dont les « passages » d'un univers religieux à l'autre peuvent être facilités par la centralité des pratiques de guérison (Birman 1998) et d'analyser les logiques de cumul et les emprunts (Mary 1999) en tenant compte des « malentendus productifs » générés par des situations de « contact culturel ». Il ne s'agit toutefois pas d'opposer cette perspective d'analyse à d'autres types de lectures, mais de les concilier en reprenant les leçons de bonne méthode de Balandier, qui insiste sur l'ambivalence de l'interprétation à donner aux mouvements religieux africains — même s'il est vrai qu'il a quelque peu négligé l'arrière plan évangélique de la carrière prophétique de Simon Kimbangu au profit des accents politiques de ses revendications. En dernière instance, il est difficile de ne pas s'interroger sur la dimension politique de cette réélaboration du pouvoir prophétique et sur la manière dont ces pasteurs prophètes contemporains, qui jouent les « courtiers locaux d'une culture globale charismatique » (Fanello & Mary 2010 : 34), contribuent à retraduire, symboliquement, les schémas de domination hérités de la période coloniale, en s'appropriant l'imaginaire de la mission inversée qui est un élément fondateur des christianismes africains. C'est d'ailleurs tout l'intérêt de la dynamique transnationale analysée : elle actualise la « double scène » africaine et européenne qui est au fondement des échanges, facilite le dialogue des traditions en présence et permet à ces prophètes « nouveau style » de se faire les interprètes des attentes renouvelées de leur communauté en jouant de la continuité d'un schème prophétique évolutif, de la situation coloniale aux migrations postcoloniales récentes.



Les Églises pentecôtistes charismatiques africaines constituent des entrées privilégiées sur le terrain des migrations contemporaines. Elles sont le point focal de nombreuses trajectoires migratoires éclatées et offrent des perspectives de recherche stimulantes pour l'analyse des modalités de socialisation de populations africaines, congolaises ou ivoiriennes notamment, assez peu étudiées en France. Mais surtout, à distance des débats et des polémiques que suscite parfois l'évaluation des liens entre le passé colonial de la France et les migrations africaines actuelles (Bayart 2010), ces Églises ont été pour moi l'occasion de réinvestir un vieil objet de l'ethnologie et de la sociologie

africaniste sur lequel Balandier (1951) a fondé une part importante de son analyse de la « situation coloniale ». Quels que puissent être les discours et les analyses en termes de rupture, la réélaboration du pouvoir prophétique en milieu pentecôtiste africain interroge nécessairement : faut-il y voir dans ce phénomène une simple réplique des *scenarii* antérieurs ou reconnaître au schème prophétique africain la capacité de s'adapter à de nouveaux modèles d'organisation et d'offrir des réponses circonstanciées à un monde changeant, marqué par l'intensification des parcours migratoires ?

Conformément à l'intuition de Marc Augé (1994 : 144), qui voit dans les prophétismes africains une forme d'anticipation de la mondialisation, les prophètes pentecôtistes ayant émergé au tournant des années 1990-2000 prolongent le long travail d'appropriation du christianisme entrepris par leurs aînés. Ils sont des figures ambiguës mais exemplaires d'une globalisation protéiforme, à laquelle le religieux participe de longue date, et dont Thomas Csordas (2009 : 8) rappelle qu'elle n'est pas une « one-way street from center to periphery ». L'imaginaire de l'évangélisation de la France, à travers lequel ils ont structuré leur charisme visionnaire, doit ainsi être resitué dans la continuité de l'élan messianique issu de la rencontre coloniale. Mais il est certain que les inflexions messianiques des « pasteurs prophètes » dont j'ai suivi la trajectoire au début des années 2000 en région parisienne sont de moindre intensité que celles de leurs prédécesseurs et qu'elles en constituent, sans doute, des échos affaiblis. La promotion de cet imaginaire invite non seulement les fidèles à œuvrer à la re-christianisation de l'Europe, travaillée par un long processus de sécularisation. Mais surtout, elle les mobilise socialement en les encourageant à conquérir la place qui leur revient, celle que Dieu leur a promise, et à accomplir leur destinée de « migrants missionnaires ». La manière dont la situation migratoire a ainsi été requalifiée en mission divine<sup>12</sup>, lors de ce passage à un nouveau millénaire propice au renouvellement des attentes eschatologiques, dans un langage qui est celui du « combat » et de la « guerre » faisant de la relation à la France, terre d'accueil et ancienne puissance coloniale, une ligne de « front spirituel », ne peut être qu'à la mesure de l'espérance sociale suscitée par leur migration et de la relation de domination éprouvée quotidiennement face aux difficultés qui entravent cet accomplissement.

*Histoire des arts et des représentations (HAR), Université Paris Nanterre*

---

12. Pour une analyse comparée de cette requalification des migrations africaines en mission, voir en Allemagne, SIMON (2010), et en Suisse, PELISSIER (2010).

## BIBLIOGRAPHIE

- ADOGAME A., 1998, « A Home Away from Home : The Proliferation of Celestial Church of Christ in Diaspora Europe », *Exchange, Journal of Missiological and Ecumenical Research*, 27 (2) : 141-160.
- ANDERSON A., 2000, *Zion and Pentecost : The Spirituality and Experience of Pentecostal and Zionist/Apostolic Churches in South Africa*, Pretoria, University of South Africa Press.
- 2004, *An Introduction to Pentecostalism : Global Charismatic Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ASCH S., 1983, *L'Église du prophète Kimbangu. Des origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala.
- AUGÉ M., 1975, « Logique lignagère et logique de Bregbo », in C. PIAULT (dir.), *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Herman : 219-236.
- 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.
- AUGÉ M. & COLLEYN J.-P., 1990, *Nkpiti. La rancune et le prophète*, Paris, EHESS.
- BADIE B. & SMOUTS M.-C., 1992, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques-Daloz.
- BALANDIER G., 1951, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, XI : 44-79.
- 1958, « Brèves remarques sur les Messianismes de l'Afrique congolaise », *Archives de sociologie des religions*, 5 : 91-95.
- 1967, *Anthropologie politique*, Paris, PUF (« Le sociologue »).
- 1982 [1955], *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.
- 2007, « Préface », in M.-C. SMOUTS (dir.), *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Sciences Po Les Presses : 17-24.
- BASTIDE R., 1972, « Les Christs Noirs », préface à M. Sinda, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot : 7-13.
- BAYART J.-F., 2010, *Les Études postcoloniales, un carnaval académique*, Paris, Karthala.
- BIRMAN P., 1998, « Cultes de possession et pentecôtisme au Brésil : passages », *Cahiers du Brésil contemporain*, 35-36 : 185-208.
- BONHOMME J., 2009, « Bengt G. M. Sungkler, Bantu Prophets in South Africa », *Archives de sciences sociales des religions*, 148 : 316-320.

- CAPONE S., 2010, « Religion “en migration” : De l’étude des migrations internationales à l’approche transnationale », *Autrepart*, 56 : 235-259.
- COMAROFF J. & COMAROFF J., 1991, *Of Revelation and Revolution : Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press.
- CORTEN A., 1999, « Pentecôtisme et “néo-pentecôtisme” au Brésil », *Archives de sciences sociales des religions*, 105 : 163-183.
- 2003, « Rwanda : Du réveil est-africain au pentecôtisme », *Revue canadienne des Études africaines*, 37 (1) : 28-47.
- CSORDAS T., 2009, *Transnational Transcendence. Essays on Religions and Globalization*, Los Angeles, University of California Press.
- DEJEAN F., 2010, « La précarité spatiale des Églises africaines en Seine-Saint-Denis et sur l’île de Montréal », in S. FANCELLO & A. MARY (dir.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala : 301-326.
- DEMART S., 2008, « Le “combat pour l’intégration” des églises issues du Réveil congolais (RDC) », *Revue européenne des migrations internationales*, 24 (3) : 145-167.
- DOZON J.-P., 1974, « Les mouvements politico-religieux (syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes) », in M. AUGÉ (dir.), *La construction du monde*, Paris, Maspero : 75-103.
- 1995, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil.
- 2000, « La Côte d’Ivoire au péril de l’ivoirité », *Afrique contemporaine*, 193 : 13-24.
- DROZ Y., 2000, « Les origines vernaculaires du Réveil pentecôtiste kenyan : conversion, guérison, mobilité sociale et politique », in A. CORTEN & A. MARY (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtisme : Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala : 81-101.
- ENGELKE M., 2010, « Past Pentecostalism : Notes on Rupture, Realignment, and Everyday Life in Pentecostal and African Independent Churches », *Africa : The Journal of the International African Institute*, 80 (2) : 177-199.
- FABIAN J., 1983, *Time and the Other : How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press.
- FANCELLO S., 2006, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l’Ouest*, Paris, IRD-Karthala (« Religions contemporaines »).
- FANCELLO S. & MARY A., 2010, *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes. Pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala.
- FRESTON P., 1999, « “Neo-Pentecostalism” in Brazil : Problems of Definition and the Struggle for Hegemony », *Archives de sciences sociales des religions*, 105 : 145-162.

- GADOU D., 2004, « Les prophétismes en pays Dida et la logique du marché (Côte d'Ivoire) », *Journal des Anthropologues*, 98-99 : 147-170.
- GIFFORD P., 1994, « Ghana's Charismatic Churches », *Journal of Religion in Africa*, XXIV (3) : 241-265.
- 2001, « The Complex Provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology », in A. CORTEN & R. MARSHALL-FRATANI (eds.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, London, Hurst & Compagny : 62-79.
- 2004, *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalising African Economy*, London, C. Hurst & Co.
- LAURENT P.-J. & MARY A., 2001, « Modernité et hybridité du religieux africain », *Social Compas*, 48 (3) : 307-313.
- LAURENT P.-J., 2003, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala.
- LEENHARDT M., 1976, *Le mouvement éthiopien au sud de l'Afrique de 1896 à 1899*, Cahors, Académie des Sciences d'Outre-Mer.
- MACGAFFEY W., 1983, *Modern Kongo Prophets : Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press.
- MARY A., 1997, « La tradition prophétique ivoirienne au regard de l'histoire », *Cahiers d'Études africaines*, XXXVII (1), 145 : 213-223.
- 1999, « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Église indépendante africaine », *Archives de sciences sociales des religions*, 105 : 29-50.
- 2000a, « La violence symbolique de la Pentecôte gabonaise », in A. CORTEN & A. MARY (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes (Afrique/Amérique latine)*, Paris, Karthala : 143-163.
- 2000b, « Conversion et conversation : les paradoxes de l'entreprise missionnaire », *Cahiers d'Études africaines*, XL (4), 160 : 779-799.
- 2002, « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, 87 : 69-94.
- 2008, « Africanité et christianité : une interaction première », *Archives de sciences sociales des religions*, 143 : 9-31.
- 2009, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- MASKENS M., 2008, « Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées », *Archives de sciences sociales des religions*, 143 : 49-68.
- MBEMBE A., 1988, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala.

- MÉLICE A., 2011, *Prophétisme, hétérodoxie et dissidence. L'imaginaire kimbanguiste en mouvement*, Thèse de doctorat, Liège, Université de Liège.
- MEYER B., 1995, « Delivered from the Powers of Darkness, Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana », *Africa*, 65 (2) : 236-255.
- 2004, « Christianity in Africa : From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches », *Annual Review of Anthropology*, 33 : 447-474.
- MIRAN-GUYON M., 2015, « Apocalypse patriotique en Côte d'Ivoire. Le pentecôtisme de la démesure », *Afrique contemporaine*, 252 : 73-90.
- 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., 2014, *Une ethnographie des pentecôtismes africains en France : le temps des prophètes*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan (« Espace Afrique »).
- NDAYWEL È NZIEM I., 1998, *Histoire générale du Congo : de l'héritage ancien à la République démocratique*, Paris, Bruxelles, De Boeck & Larcier.
- PEEL J., 1990, « The Pastor and the Babalawo : the Interaction of Religions in Nineteenth-century Yorubaland », *Africa*, 60 (3) : 338-369.
- RANGER T., 1986, « Religious Movements and Politics in Sub-saharan Africa », *African Studies Review*, 29 (2) : 1-69.
- REY PELLISSIER J., 2010, « À la conquête des Nations (Unies) : combat spirituel, millénarisme et internationalisation », in S. FANCELLO & A. MARY (dir.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, Pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala : 351-379.
- ROBBINS J., 2004, « The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity », *Annual Review of Anthropology*, 33 : 117-143.
- SHANK D., 1994, *Prophet Harris. The « Black Elijah » of West Africa*, Leiden-New York, Brill.
- 1999, « Le pentecôtisme du prophète William Wadé Harris », *Archives de sciences sociales des religions*, 105 : 51-70.
- SIMON B., 2010, *From Migrants to Missionaries. Christians of African Origin in Germany*, Frankfort, Peter Lang.
- SINDA M., 1972, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot.
- SUNDKLER B., 1961, *Bantu Prophets in South Africa*, London, Lutterworth Press.
- TARRIUS A., 1993, « Territoires circulatoires et espaces urbains : différenciation des groupes migrants », *Les annales de la recherche urbaine*, 56-60 : 50-59.

UKAK A., 2008, *A New Paradigm of Pentecostal Power. The Redeemed Christian Church of God in Nigeria*, New Jersey, Africa World Press ; Asmara, Red Sea Press.

VELLUT J.-L., 2005, *Simon Kimbangu. 1921 : de la prédication à la déportation : les sources*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-mer.

WILLAIME J.-P., 1999, « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions*, 105 (1) : 5-28.

## RÉSUMÉ

Les prophètes africains n'appartiennent pas, comme on pourrait le croire, au passé de la situation coloniale ou à la nostalgie des Indépendances politiques. Ils contribuent, aujourd'hui encore, à écrire la modernité africaine et réapparaissent là où on les attend moins : au sein d'un univers clairement identifié comme pentecôtiste. À partir d'un terrain mené en région parisienne auprès de migrants congolais et ivoiriens, cet article revient sur quelques figures de prophètes pentecôtistes qui ont structuré, au tournant des années 2000, leur charisme visionnaire autour de l'imaginaire de l'évangélisation de la France. Il s'agit ainsi d'interroger une certaine actualité des prophétismes africains et de réinvestir, dans une perspective transnationale, un vieil objet de l'ethnologie et de la sociologie africaniste : les Églises africaines sur lesquelles Georges Balandier a fondé une part importante de son analyse de la situation coloniale.

Mots-clés : Balandier, Églises africaines, évangélisation de la France, migrations congolaises, pentecôtisme et prophétisme.

## ABSTRACT

*Prophetism and Pentecostalism in African francophone migrations.* — African prophets do not belong, as one might think, to the past of the colonial situation or to a sense of nostalgia for political Independence. They still contribute to African modernity and reappear where they are least expected: within a religious space clearly identified as Pentecostal. From a fieldwork study conducted in the greater metropolitan area of Paris, in the context of Congolese and Ivorian immigrants, this article deals with some figures of Pentecostal prophets who, at the beginning of the 2000s, structured their visionary charism around the "re-evangelization of France". It is thus a matter of questioning a certain topicality of African prophets and of reinvesting, in a transnational perspective, an old object of ethnology and Africanist sociology: the African churches on which Georges Balandier founded an important part of his analysis of the colonial situation.

Keywords: Balandier, African Churches, Congolese Migrations, Pentecostalism and Prophetism, Reverse Evangelization of France.

FIG. 1. WILLIAM WADE HARRIS (1860-1929)



FIG. 2. KACOU SÉVERIN (1964-2001)



FIG. 3. PRINCE BONG MATHA (1967-)

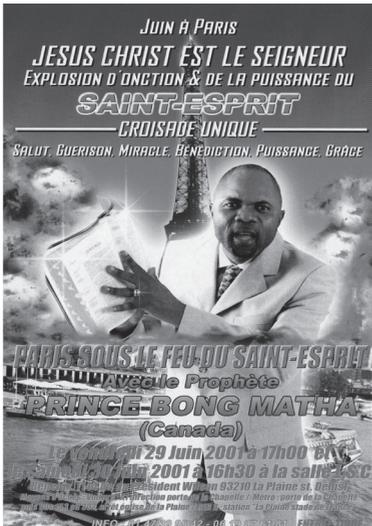


FIG. 4. SIMON KIMBANGU (1887-1951)

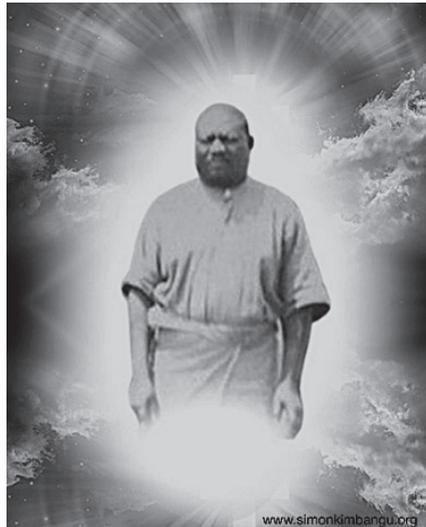


Fig.1 : Photomontage réalisé par F. Deville Walker à partir d'une photographie prise à Grand Bassam en 1914 (E. de Billy, 1931, *En Côte d'Ivoire. Mission Protestante d'A.O.F.*, Paris, Société des Missions Évangéliques). Fig.2 : Photomontage réalisé pour une jaquette DVD à partir d'une photographie prise par E. Irabe en avril 2001. Fig. 3 : Affiche annonçant une croisade à Paris, juin 2001. Fig. 4 : Photomontage réalisé sur la base d'une photographie prise durant sa captivité (date indéterminée, 1921-1951), <<http://simonkimbangukiangani.org>>.