



Marie-Aude Fouéré, Marie-Emmanuelle Pommerolle et Christian Thibon (dir.)

Le Kenya en marche, 2000-2020

Africae

Chapitre 10

Les formes chrétiennes du religieux au Kenya

Yvan Droz et Yonatan N. Gez

DOI : 10.4000/books.africae.2077

Éditeur : Africae

Lieu d'édition : Paris & Nairobi

Année d'édition : 2020

Date de mise en ligne : 15 décembre 2020

Collection : Africae Studies

EAN électronique : 9782957305865



<http://books.openedition.org>

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2020

Référence électronique

DROZ, Yvan ; GEZ, Yonatan N. *Les formes chrétiennes du religieux au Kenya* In : *Le Kenya en marche, 2000-2020* [en ligne]. Paris & Nairobi : Africae, 2020 (généré le 15 juin 2021). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/africae/2077>>. ISBN : 9782957305865. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.africae.2077>.

Les formes chrétiennes du religieux au Kenya

Yvan Droz et Yonatan N. Gez

Alors que le Kenya est souvent considéré comme un pays chrétien, un journaliste kényan prétendit, au milieu de l'année 2013, que « si l'on conduisait un sondage d'opinion pour connaître combien de citoyens se rendaient régulièrement dans des lieux de cultes, ses résultats effrayeraient profondément le clergé. Si les chercheurs continuaient leurs recherches, il se pourrait qu'ils apprennent qu'aller au ciel n'est pas la première raison qui conduit les rares personnes qui se rendent dans des lieux de cultes, mais qu'il s'agit bien plutôt de reluquer les splendides membres de la chorale ». Toutefois, contrairement à ces propos cyniques, des sondages soulignent l'importance du religieux pour les Kényans. Un sondage Afrobarometer indique que 88 % d'entre eux (85 % des hommes et 90 % des femmes) considèrent que la religion est très importante dans leur vie (Afrobarometer 2011¹). Un autre sondage montre que 80 % affirment se rendre à l'Église au moins une fois par semaine, alors que 64 % participeraient à des groupes religieux toutes les semaines. Dans ces deux sondages, les Kényans ont les plus hauts taux parmi les dix pays recensés² (Pew Research Center 2006).

Ce chapitre présente un panorama historique de l'univers du christianisme au Kenya³. Il aborde ensuite les transformations récentes du champ du religieux, avant d'interroger le rôle politique des Églises au Kenya. En dernier lieu, nous décrivons certaines pratiques religieuses et

1. La question posée était « *How important is religion in your life?* » (question 98B), et les réponses possibles étaient « *Not at all important* » ; « *Not very important* » ; « *Somewhat important* » ; « *Very important* » ; et « *Refused to answer* ».

2. Les pays qui ont participé au second sondage comprennent les États-Unis, le Brésil, le Chili, le Guatemala, le Kenya, le Nigeria, l'Afrique du Sud, certaines régions de l'Inde, les Philippines et la Corée du Sud.

3. Nous limitons notre présentation au christianisme qui constitue la grande majorité des dénominations religieuses kényanes. Selon le recensement de 2009, le christianisme concerne 82,6 % de la population. L'historien John Lonsdale affirmait, en évoquant une « estimation éclairée » (*educated « guesstimates »*) que les Kényans étaient pour 80 % chrétiens, 7,3 % musulmans et 11,55 % « traditionalistes » (Lonsdale 2009, 63). Pour la situation de l'islam, voir notamment Adam (2010) et Herzig (2006).

montrons qu'elles dépassent les religions instituées pour présenter une pratique « butinante » qui participe de diverses formes religieuses, tant dans le quotidien que dans les itinéraires religieux des Kényans.

1. Les religions chrétiennes au Kenya

Trois courants chrétiens ont joué un rôle important dans l'évangélisation du Kenya central : les catholiques, les protestants et les anglicans⁴. Si pour les catholiques et les anglicans – rassemblés derrière la Church of the Province of Kenya⁵ (CPK) – cette division en trois dénominations ne pose pas de problème, pour les protestants les choses ne vont pas de soi, car le label « protestant » recouvre une immense diversité.

Probablement « l'institution la plus importante » du pays, l'Église catholique reste un pouvoir de premier plan au Kenya. Les aspects sociaux de la catéchèse, tels que les activités paroissiales, l'enseignement et surtout les soins de santé, ont fortement contribué – et contribuent toujours – au développement du catholicisme, même si les écoles catholiques n'étaient pas réputées pour être parmi les plus brillantes du pays pendant la période coloniale. En outre, la nationalité des pères (italiens et français) leur permettait d'adopter une attitude relativement indépendante face au gouvernement colonial britannique tout en les contraignant à une extrême prudence politique. Cette particularité du catholicisme contrastait fortement avec l'attitude des anglicans et des protestants, tentés par la compromission politique et toujours soupçonnés de soutenir les colons. La position politique presque marginale du catholicisme, au sein d'une colonie d'obédience anglicane, n'est pas passée inaperçue aux yeux des futurs convertis, souvent plus désireux d'embrasser « la religion du “plus puissant”, de ceux qui commandent, qui contrôlent la situation et qui par là manifestent leur force supérieure » (Neckebrouck 1978, 472-473). Pourtant, aujourd'hui, le catholicisme semble bien résister à l'hémorragie de fidèles que subissent les autres dénominations religieuses en raison du développement du pentecôtisme⁶. Il faut en chercher l'explication non seulement dans la retenue prudente et la relative rareté des scandales qui entachent la hiérarchie, mais aussi dans l'implication sur le terrain des missionnaires catholiques et dans le prestige papal. Le puritanisme protestant influencé par le Réveil est-africain (dont nous parlerons ci-dessous) regarde cependant le catholicisme comme une religion superficielle ; elle est notamment

4. Nous nous inspirons ici d'un texte que nous avons profondément remanié et actualisé : voir Droz (2004).

5. Devenue depuis l'Anglican Church of Kenya (ACK).

6. Selon le dernier recensement national de 2019, l'Église catholique kényane compte presque 10 millions de croyants.

suspectée de pactiser avec les pratiques religieuses traditionnelles. Pour certains, le catholicisme dissimulerait même des activités « sataniques ».

Ancienne Église de l'État britannique, la Church of the Province of Kenya⁷ (CPK) est restée longtemps l'Église des colonisateurs. Elle était suspectée de connivence avec l'administration coloniale. Il est vrai que le rôle tenu par cette Église lors de la guerre des Mau Mau (1952-1956) a laissé des traces douloureuses. En effet, l'Église anglicane et les Églises évangéliques avaient soutenu l'armée britannique dans la « réhabilitation » des prisonniers Mau Mau⁸. La CPK reste aujourd'hui associée au courant conservateur, bien qu'elle adopte – de concert avec l'Église presbytérienne (PCEA) – un regard très critique sur la politique⁹.

Les autres Églises protestantes historiques regroupent un petit tiers des chrétiens du Kenya. La plus importante d'entre elles reste la Presbyterian Church of East Africa (PCEA), issue de la Church of Scotland Mission (CSM). À la différence des anglicans et des catholiques, les presbytériens considèrent la consommation d'alcool et de tabac comme des péchés. Cet interdit confirme la rigueur de la foi que ces Églises presbytériennes – mais également les Églises pentecôtistes, comme nous allons le voir – proposent et explique pourquoi elles perçoivent le catholicisme comme une religion laxiste.

2. Des Églises indépendantes africaines à la vague du pentecôtisme

Comme dans le reste de l'Afrique subsaharienne, les Églises missionnaires – en particulier anglicanes et surtout protestantes – furent sujettes à un processus fissionnel qui conduisit à l'établissement des Églises indépendantes. Au Kenya, celles-ci se sont constituées à la suite de la querelle sur la clitoridectomie et sur la qualité de l'éducation (1929-1938), dans laquelle les Églises anglicanes et catholiques avaient soutenu

7. Selon certaines estimations l'Église anglicane représenterait en 2007 près de 10,6 % de la population (Kagama 2008). Cela constituerait une forte croissance, puisque les statistiques de David Barrett en 1980 ne donnaient que 7,2 % de la population à l'Église anglicane (Barrett 1982). Lors des derniers recensements (2009, 2019), l'Église anglicane était intégrée à la vaste catégorie des « protestants ».

8. Les Britanniques mirent en place une stratégie contre-insurrectionnelle inspirée par leur récente expérience en Malaisie, afin de « retrouver » et réhabiliter les prisonniers Mau Mau. Ceux-ci passaient par une succession de camps où les prédicateurs protestants jouèrent un rôle encore trop mal connu (Elkin 2005 ; Maloba 1993).

9. Benson (1995, 195) ; pour une histoire détaillée de l'anglicanisme au Kenya, voir Bowen (2016).

une position modérée¹⁰. Le mouvement multiforme vers l'indépendance religieuse – stimulé également par le racisme colonial et l'activisme politique – se produisit au moment de l'arrivée du Réveil est-africain (1936-1938), originaire du Rwanda¹¹. Terence Ranger considère l'apparition du Réveil est-africain comme une réaction des Églises missionnaires qui y participèrent à l'hémorragie de fidèles qui les quittaient pour rejoindre des Églises indépendantes (Ranger 1986, 35). C'est bien ce qui s'est produit au Kenya central où le Réveil est-africain a offert une alternative aux Églises indépendantes. Pentecôtisme et Églises indépendantes étaient donc les deux faces d'une même médaille qui proposait de nouvelles perspectives de conversions et, plus généralement, de mobilité sociale en vue d'un accomplissement personnel (Droz 1999).

En effet, les liens qui unissent ces deux courants religieux ne s'arrêtent pas aux motivations conduisant à la conversion. Ils se retrouvent également dans de nombreux points de doctrine, dans l'accent porté sur une expression émotionnelle de la foi, ainsi qu'au niveau institutionnel (congrégationalisme). Même si certains aspects « païens » peuvent paraître caractériser les Églises indépendantes, leur organisation répond souvent aux mêmes structures : indépendance paroissiale ou participation active des fidèles aux services religieux par exemple¹². En outre, historiquement, ces courants se sont développés de concert jusqu'à l'indépendance du pays. Ainsi, dans les années 1920 et 1930, le pentecôtisme restait confiné dans des cercles restreints, souvent composés de colons, car il provenait des milieux fondamentalistes « blancs » nord-américains (première vague), qui se distinguaient du pentecôtisme « noir » américain (deuxième vague) (Hollenweger 1999). À l'arrivée du Réveil est-africain, le mouvement pentecôtiste prend son essor, car « (e)n mettant l'accent sur l'expérience de la conversion plutôt que sur l'instruction religieuse, [le Réveil est-africain] s'est rendu plus accessible aux fidèles illettrés ou peu éduqués. De plus, ses hymnes [...] rencontrent un formidable succès et sont souvent intégrés aux cérémonies des autres Églises. Le troisième facteur de son succès tient au fait que le REA accorde une place décisive aux laïques (et notamment aux femmes) qui sont librement élus pour gérer le groupe. Ce courant a d'emblée développé des affinités avec les pentecôtistes [...] » (Maupeu 1998).

10. La tentative d'interdire la clitoridectomie en pays kikuyu s'est heurtée à une très forte résistance qui a incité les Kikuyu à fonder le mouvement des écoles indépendantes et de nombreuses Églises indépendantes chrétiennes (Murray 1974 ; Sandgren 1989 ; Strayer 1978).

11. Il s'agit d'un mouvement de revivalisme protestant qui se développa très rapidement dans les pays voisins (Peterson 2012).

12. Communication personnelle d'Hervé Maupeu, le 24 décembre 1999.

On peut distinguer une seconde période dans le développement du pentecôtisme au Kenya qui débute dans les années 1960, moment où les Églises indépendantes semblent connaître également un important essor consécutif à la fin de la guerre des Mau Mau. Cette phase se caractérise par l'arrivée de prédicateurs étrangers, généralement originaires du continent américain, qui trouvent au Kenya un terrain fertile, comme le montre l'essor des Assemblées de Dieu. Durant ces années, le nombre d'Églises pentecôtistes au Kenya a fortement augmenté, à l'instar du nombre de missionnaires protestants – souvent pentecôtistes ou évangéliques. Plus récemment, la vague de conversion au néo-pentecôtisme¹³ a atteint le Kenya, comme le reste de l'Afrique : les premières conversions ont lieu au début des années 1980 et ont progressivement pris de l'ampleur. Cette troisième vague pentecôtiste constitue un important phénomène sociologique qui bouleverse les affinités religieuses¹⁴. Elle se produit au moment où le Kenya subit des transformations politiques et sociales importantes marquées par la démocratisation et la libéralisation du marché politique, économique mais aussi religieux. En effet, le processus d'enregistrement des nouvelles Églises est profondément simplifié, ce qui suscite une explosion de leur nombre¹⁵.

Les nouveaux missionnaires pentecôtistes ont profondément transformé le christianisme au Kenya¹⁶. Ils proposent une liturgie charismatique, soulignent l'importance d'être *Born Again*¹⁷ et insistent souvent sur la

13. Pour une description du néo-pentecôtisme, voir Rey (2018) ; Anderson (2004). Le (néo-)pentecôtisme recouvre des mouvements fort différents qu'il est bien difficile de rassembler sous une même étiquette (Anderson 2010).

14. À la fin du xx^e siècle, il y avait 126 millions de pentecôtistes en Afrique, soit près de 11 % de la population du continent. La majorité d'entre eux se sont convertis après 1980 (Barrett 2001, 287).

15. En 2007, le procureur de la République du Kenya, Amos Wako, affirmait qu'il y avait 8 520 Églises reconnues au Kenya et 6 740 demandes de reconnaissance, alors qu'une soixantaine arrivait chaque mois (Ndegwa, Alex. 2007. « Over 6,000 Churches Awaiting Registration ». *The Standard*, 4 septembre).

16. Comme le souligne John Lonsdale : « Dans les années 1990, le Kenya en comptait 1 300 [des missionnaires évangéliques], un nombre stupéfiant, deux fois plus qu'aucun autre pays africain, une deuxième évangélisation que personne n'aurait imaginé en 1963 » (Lonsdale 2002, 184. Notre traduction). Selon Paul Gifford, le nombre de missionnaires étrangers était même plus élevé (Gifford 1994, 519). En 1989, il y avait 1 225 missionnaires américains protestants ; en 1993, ils étaient 1 337 (sur un total de 1 150 missionnaires, toutes nationalités confondues, en 1978, 1 850 en 1986 et 2 321 en 1993).

17. Les *Born Again*, littéralement les « re-nés », sont les chrétiens qui ont accepté un second baptême par immersion : ils correspondent grosso modo aux pentecôtistes.

théologie de la prospérité. Il est important de préciser que la conversion en *Born Again* ne doit pas se comprendre comme un phénomène impliquant l'ensemble de la personne du croyant, mais plutôt comme une pratique sociale qui participe de la construction des identités polymorphes qui prévalent au Kenya (Droz 2002). Souvent, le nouveau converti n'abandonne pas son affiliation religieuse précédente en devenant *Born Again*, mais il ajoute une nouvelle facette à son identité plurielle (ethnique, religieuse, politique, socio-économique, etc.) en se positionnant ainsi dans de nouveaux réseaux sociaux. Les conversions renforcent le tissu social des pentecôtistes, car « Jésus est la raison de son engagement, mais cet engagement ne devient apparent qu'à travers les relations sociales » (Englund 2007, 485). Toutefois, la conversion d'une personne peut aussi affaiblir ses relations sociales antérieures : certains convertis rompent d'anciennes solidarités ou renoncent à participer à des cérémonies familiales considérées comme « païennes ».

Un rapprochement a lieu aujourd'hui entre pentecôtisme et protestantisme évangélique, auquel s'ajoute une certaine fluidité entre Églises indépendantes et Églises pentecôtistes. Les fidèles ou les Églises pouvant passer au gré des événements d'un courant à l'autre, comme nous le verrons ci-dessous. Ces rapprochements, induisant une situation institutionnellement confuse, s'expriment lors des nombreuses « croisades » qui ont lieu à Nairobi et dont l'assistance ne se limite pas aux pentecôtistes. Certains prédicateurs, les évangélistes « internationaux », attirent des foules immenses à Uhuru Park à Nairobi pour des grands rassemblements pentecôtistes en employant des moyens audiovisuels dignes des plus grands groupes de variétés (Gifford 1987 ; 1992 ; Samita 2004). En outre, des téléévangélistes américains comme Joel Osteen, Joyce Meyer, et T.D. Jakes attirent de nombreux fidèles qui suivent leurs émissions à la télévision ou lisent leurs ouvrages¹⁸. D'aucuns sont accusés de « voler » les croyants des petites Églises indépendantes ou de détourner leur hiérarchie afin de « prouver » la valeur de leur travail évangélique auprès des associations

18. L'engagement de ces évangélistes célèbres et leurs congrégations au Kenya n'est pas limité à la diffusion de prêches et d'une croisade occasionnel, et plusieurs Kényans sont bénéficiaires réguliers de programmes d'évangélisation et de développement financés et dirigés par eux. Cela dit, l'auto-évaluation de leur travail au Kenya est parfois exagérée, comme on l'a vu en 2013, quand l'évangéliste nord-américain T.D. Jakes fut contraint de s'excuser après avoir surestimé l'importance des dons faits par son Église. Il avait affirmé : « Les autochtones, partout au Kenya, boivent de l'eau grâce à mon ministère. En outre, l'hôpital de Nairobi survit grâce à mon ministère » (Karanja, Antony. 2013. « US Pastor TD Jakes Apologises over Kenya Comments ». *Daily Nation Online*, 18 octobre. <https://nation.africa/kenya/news/us-pastor-td-jakes-apologises-over-kenya-comments-905700> [archive]. Notre traduction).

européennes, sud-africaines, nigérianes ou – surtout – nord-américaines. Cette quête effrénée de fidèles renforce encore le processus fissionnel inhérent aux Églises pentecôtistes et indépendantes¹⁹. Certains de leurs dignitaires se laissent tenter par la perspective séduisante de créer une nouvelle Église, et d'être ainsi le fondateur d'un nouveau mouvement religieux, appelé à voir son nom inscrit en bonne place dans l'histoire de l'Église.

Ces prêcheurs ne dédaignent pas la mission intérieure et font surtout du prosélytisme sur les marchés. Ils annoncent soit la fin du monde, soit l'imminence du règne de Dieu, parfois du millénium²⁰. Ils témoignent de la puissance immanente de Dieu en évoquant des guérisons ou des succès économiques et incitent l'assistance à se confesser publiquement pour être « sauvée » (*saved*) en recevant le baptême du Saint-Esprit. À l'instar des prophètes africains précoloniaux, certains prédisent les événements à venir ou « expliquent », armés de passages de la Bible, les accidents extraordinaires ou les cataclysmes naturels.

En outre, nombre de prêcheurs pentecôtistes cherchent à réaliser l'ensemble des signes annoncés dans la Bible pour hâter la Seconde Venue du Messie (Droz 2001). Cette ambiance d'attente exaltée de la parousie s'exprime également dans les très nombreuses publications pentecôtistes vendues dans la rue, aux abords des services religieux des multiples Églises pentecôtistes aux noms évocateurs : Maximum Miracle Centre, Universal Church of the Kingdom of God, Jesus Is Alive Ministries, Jesus Exploits Ministry, Glory of Christ Ministry, Power of Jesus Around the World, etc. Ces publications annoncent les « croisades » à venir et colportent les rumeurs qui sont autant de signes de la prochaine fin des temps. L'Antéchrist vit parmi nous et tente les fidèles au moyen de faux prophètes ; avant le passage du millénaire, le bogue « Y2K » des ordinateurs montre que le pouvoir de Dieu reste supérieur aux miracles techniques de l'Homme ; les codes-barres dissimulent le chiffre de la Bête, car si l'on y regarde de plus près et si l'on procède à quelque calcul numérologique, on obtient le fameux 666 ; des enfants morts revivent après avoir reçu l'imposition des mains de prédicateurs valeureux ; l'attentat de 1998 contre l'ambassade américaine de Nairobi est une tentative des suppôts de Satan d'affaiblir les soldats du Christ ; l'inauguration d'un temple hindou est un signe de la puissance des idolâtres (Séraphin 2003). Bref, nombreux sont les Kényans qui vivent dans un monde réenchanté par les prédications apocalyptiques des mouvements pentecôtistes.

19. Rappelons que ces fissions ne sont pas nouvelles et qu'elles ont émaillé l'histoire du christianisme au Kenya, comme ailleurs (Neckebrouck 1983).

20. Période promise aux Justes, après la Seconde Venue du Christ, selon l'Apocalypse (20 : 16).

La certitude de voir le millénium se réaliser très prochainement entraîne des pratiques sociales performatives, puisqu'elles s'apparentent à des prophéties autoréalisatrices. Le millénium prend alors une forme prosaïque, les fidèles espérant voir les mécréants châtiés pour qu'ils puissent jouir des fruits fort concrets promis aux disciples de cette foi exigeante. En d'autres termes, les pentecôtistes vivent dans ce monde (ré)enchanté où la main de Dieu – tout comme celle de Satan – est omniprésente et où les miracles et les tentations malines se côtoient au quotidien. Les temps qu'ils croient vivre correspondent aux Premiers Temps décrits dans la Bible, ceux qui ont suivi la naissance du Christ où l'effusion de l'Esprit Saint embrassait les apôtres.

Ces dernières années, on voit que ces idées spirituelles cèdent la place aux projets ambitieux qui visent à transformer la société kényane. De nombreux mouvements pentecôtistes ont abandonné leur réticence face aux « mondanités » et se sont engagés en politique en affichant un programme que certains ont qualifié de « politique de l'esprit » (*politics of the spirit*) (Marshall 2009 ; Steigenga 2001 ; Villafaña 1996 ; Yong 2010). Ils considèrent que leurs idéaux religieux peuvent dépasser les malheurs terrestres et promouvoir une moralisation de la vie politique qui suivrait leurs enseignements religieux : rejet affiché de la corruption, adhésion aux valeurs chrétiennes, etc. Cette nouvelle implication dans l'univers de la politique, qui est fortement informée par une division dualiste entre bien et mal, peut être considérée comme une forme de « pentecôtisation de la sphère publique » qui aurait comme but d'« assainir la politique kényane [et] ramener une certaine morale à la vie politique » (Parsitau 2008).

En dépit de telles ambitions pour la société en général, une grande partie des entreprises pentecôtistes constituent de petites dénominations – souvent, microdénominations – qui disposent d'ambitions grandioses, mais qui finalement ne restent actives que localement. Comme le précise Paul Gifford, le pentecôtisme a vu le surgissement d'« une nouvelle classe de professionnels du religieux, c'est-à-dire les fondateurs-propriétaires-leaders religieux » (Gifford 2009, 154 ; Gez & Droz 2021). À la différence des prêtres des Églises historiques, ces entrepreneurs n'ont besoin ni du soutien d'une Église connue ni d'une formation théologique formelle. Comme le souligne Ruth Marshall à propos du pentecôtisme nigérian, « bien qu'il existe plusieurs formes d'habilitation institutionnelle, l'on considère l'autorité pastorale comme inhérente à un appel personnel de Dieu : n'importe qui ayant reçu une vision peut ouvrir une Église, une communauté ou une Mission – et ils le font »²¹ (Marshall 2009, 12). Au Kenya, les Églises pentecôtistes sont si nombreuses que, même si la majorité d'entre elles ne cherche pas à s'inscrire officiellement, le taux de postulations dépasse la capacité du bureau national à étudier les demandes.

21. Notre traduction. Voir également Corten & Marshall-Fratani (2001, 5).

L'entrée sur la scène religieuse de ces nouveaux entrepreneurs sans formation théologique a contribué à rendre plus évanescence la distinction entre les aspects sociaux, politiques, économiques et religieux, comme le montre un propos maintes fois entendu : « La religion est devenue un commerce comme un autre²². » La fondation d'un mouvement religieux est par conséquent souvent considérée comme un moyen de se constituer une clientèle politique et d'assouvir la soif de pouvoir des prédicateurs²³. Aux yeux de beaucoup, les pentecôtistes kényans semblent avoir perdu leur crédit « moral » ces dernières années en raison de différents scandales financiers qui les ont affectés (Gez & Droz 2015). Certains considèrent que les projets politiques des mouvements pentecôtistes ne constituent pas une alternative au système politique actuel, mais une simple façon de s'y intégrer. Ainsi, les pentecôtistes sont considérés comme « parmi les plus actifs des entrepreneurs du monde religieux »²⁴ (Anderson 2004, 280), et l'absence de toute structure institutionnelle centralisée renforce encore cet attrait pour l'initiative individuelle. Il est aujourd'hui fréquent d'entendre chez les habitants de Nairobi des propos comme : « Pour devenir pasteur aujourd'hui, il suffit d'une Bible et d'un complet-veston²⁵. » Dans telles conditions, il n'est pas étonnant que l'impact social et politique du succès pentecôtiste reste bien incertain aujourd'hui.

3. Les Églises et les élections pluralistes

Depuis le retour du multipartisme en 1991, chacune des six élections générales qui se sont tenues a révélé un état différent de la société civile au Kenya (Droz & Maupeu 2013 ; Maupeu 1998). À la fin des années 1980, plusieurs segments de la société civile secouèrent la chape d'un régime

22. « *Religion has become just like a business.* »

23. Le cas de l'évêque pentecôtiste Margaret Wanjiru du Jesus Is Alive Ministries (JIAM) est édifiant : elle fut élue au Parlement en 2007 pour l'ODM dans la circonscription de Starehe, mais elle perdit son siège en 2013, bien qu'elle ait largement mobilisé ses fidèles lors de ses sermons ; les scandales qui l'enveloppaient lui furent fatals. Si les affirmations qui prétendent que près de 20 000 électeurs de Starehe comptent parmi ses ouailles sont sans doute exagérées, elles soulignent leur importance dans son succès de 2007 (Kareithi, Amos. 2006. « Bishop Wanjiru Hopes to Be President ». *The Standard*, 5 novembre. URL : <http://allafrica.com/stories/200611060988.html>). En janvier 2013, juste avant les élections, elle affirmait en chaire que « si vous ne savez pas pour qui voter, appelez le numéro qui figure sur l'écran et nous vous le dirons » (« *if you do not know who to vote for, call the numbers on the screen and we will tell you who to vote for* ») (JIAM Morning Service, 13 janvier 2013) (Gez & Alvis 2015).

24. Notre traduction.

25. « *To become a pastor nowadays, all you need is a bible and a suit.* » Notre traduction.

dictatorial qui flirtait avec des tendances totalitaires (contrôle étroit des corps intermédiaires, accroissement du nombre de prisonniers politiques, persécutions politiques et surveillance touchant toute la population). Les élections de 1988, où les électeurs durent faire la queue derrière leur candidat, ainsi que la marginalisation de certaines ethnies heurtèrent de nombreux notables. De rares prélats eurent le courage de s'élever contre ces tendances et de critiquer le pouvoir en place. En étroite collaboration avec des juristes spécialistes des droits de l'homme, ils soutinrent des politiciens persécutés pour avoir revendiqué des élections libres et multipartites. À la suite d'intenses pressions internationales, le président Moi – tout en menaçant le pays de troubles ethniques suite à l'abandon du monopartisme – autorisa alors le développement de nouveaux partis politiques qui se créèrent sous le parrainage des principales Églises. Durant cette période, l'opposition utilisait les structures religieuses et diffusait ses messages à travers les réseaux chrétiens. Mais, très vite, la classe politique chercha à s'autonomiser de cette tutelle religieuse et durant la campagne électorale de 1992, le clergé fut ostensiblement laissé de côté. En dépit de ses divisions, l'opposition était persuadée d'obtenir la victoire électorale. Or, la réélection du président Moi et la nette victoire de son parti contraignirent les politiciens de l'opposition à repenser leur stratégie et à réfléchir aux moyens d'élargir leur base électorale.

En 1992 et 1993, les principales Églises s'efforcèrent d'accueillir près d'une centaine de milliers de réfugiés qui fuyaient les massacres de la vallée du Rift. Ces nettoyages ethniques furent alors niés par le pouvoir, complice sinon auteur de ces tueries (Maupeu 1997). L'État et l'élite gouvernante ignorèrent superbement la situation dramatique de la vallée du Rift, alors que l'administration entravait les efforts des organisations chrétiennes. Pendant cette douloureuse crise humanitaire, l'opposition n'a que mollement dénoncé ces pratiques et une rupture apparut entre la classe politique, les forces religieuses et les ONG des droits de l'homme. Pourtant, cinq ans plus tard, l'agenda et les thèmes de la campagne électorale de 1997 furent largement dictés par les associations des droits de l'homme. Dès 1996, quelques militants de ce mouvement mobilisèrent un public diversifié pour réformer la Constitution. De nombreux leaders d'opinion protestants et catholiques s'associèrent à cette démarche de réforme constitutionnelle par le bas. Toutefois, ces tentatives ne furent pas couronnées de succès et seules des modifications cosmétiques furent introduites dans la Constitution kényane – taillée sur mesure pour favoriser la réélection du Président Moi – en 1997.

La même année, ce mouvement organisa de vastes manifestations afin d'exiger un changement de la Constitution avant le scrutin. Convaincue par le succès de ces mobilisations, une opposition poussive et en mal d'idées

tenta de récupérer à son profit la dynamique créée. Une nouvelle fois, les politiciens rejoignirent les forces d'opposition travaillant avec les Églises catholique et protestantes, mais, six mois avant le scrutin, les mobilisations dégénérent en raison de persécutions policières accrues : des manifestants furent passés à tabac dans l'enceinte de la cathédrale anglicane de Nairobi. Devant le nombre de morts et les risques d'anarchie, le clergé prit peur et négocia avec le pouvoir en compagnie de quelques leaders de l'opposition, ce qui marginalisa les dirigeants du mouvement social. En raison de ce revirement, les organisations chrétiennes se sont durablement aliénées les ONG des droits de l'homme et nombre de juristes (Maupeu 2001).

En 2002, les Églises n'apparurent guère dans la campagne électorale nationale. La plupart soutinrent l'opposition, mais leur engagement se perçut essentiellement au niveau local, où elles organisèrent les primaires de certains partis et soutinrent leur candidat lors de cérémonies religieuses. Ainsi, à l'exception de l'AIC²⁶ et de quelques mouvements pentecôtistes, les forces chrétiennes s'associèrent à l'alternance. La victoire de Mwai Kibaki et de son camp fut également la leur. Le nouveau régime coopta alors habilement de nombreux prélats dans des commissions qui constituaient autant de sinécures grassement rémunérées. Ces leaders d'opinion – si bien traités par le pouvoir – ne voulurent pas constater les dérives de la nouvelle équipe gouvernementale (Maupeu, Musambayi & Mitullah 2005).

Dès le référendum constitutionnel de 2005, il apparut clairement que les Églises avaient renoncé à leur fonction critique : elles défendirent la proposition de modification de la Constitution du pays qui devait pourtant être balayée par les urnes. En 2007, la haute élite catholique soutint ostensiblement le régime de Mwai Kibaki. Le National Council of Churches of Kenya (NCCCK), qui fédère les Églises protestantes, sembla perdre sa neutralité quand son leader se présenta aux élections législatives sous la bannière du parti du Président. En outre, de nombreux leaders religieux, en particulier des pentecôtistes, se lancèrent dans la course pour obtenir un siège au Parlement, encouragé par le refus du projet de Constitution de 2005 (Cheeseman 2008 ; Kavulla 2008 ; Gez & Alvis 2015 ; Gifford 2009 ; Droz & Maupeu 2013). Ainsi, les élections de 2007, puis celles de 2013 virent un raz-de-marée de candidats pentecôtistes, dont de nombreux provenaient des courants néopentecôtistes – qui prêchent un engagement dans les affaires du monde et prônent l'esprit d'entreprise. En 2010, une nouvelle version de la Constitution fut soumise au référendum et finalement acceptée. Or, les débats sur ce projet de Constitution ne furent nulle part aussi forts que sur les questions religieuses : la légalisation de l'avortement et le statut

26. African Inland Church, issue d'une mission évangélique originaire de la côte Est des États-Unis.

autonome des *Khadi courts* pour les musulmans du Kenya soulignèrent toute l'influence du lobby chrétien (Osur 2011).

Les élections de 2013 se tinrent dans la peur de voir se reproduire les violences postélectorales de 2008 qui avaient enflammé tout le pays et laissé plus de 1 500 morts. Certains chefs religieux avaient alors joué le rôle d'incendiaires en soutenant violemment leur propre candidat et en alimentant les tensions entre les différentes communautés : les Églises avaient cruellement failli à jouer leur rôle de pacificateur. Après avoir tiré les leçons de ces tristes événements, elles développèrent différents programmes pour promouvoir l'unité nationale et tentèrent – avec succès – de prévenir d'éventuelles violences. Par exemple, de nombreuses réunions de prières œcuméniques furent organisées et largement rapportées dans les médias : le *bishop* David Oginge de la Nairobi Pentecostal Church (NPC) souligna, lors d'une réunion interreligieuse retransmise par la télévision, que l'usage des Églises comme tremplin électoral par les politiciens s'était fortement restreint : « Si vous êtes un bon observateur, vous remarquerez que cela a beaucoup diminué. [...] C'est en raison de la décision ferme des Églises de ne pas le faire. [...] Ainsi, les choses que nous avons vues en 2007, lorsqu'il y avait des prophéties, lorsqu'il y avait des appuis directs, lorsque des appels divins affirmaient que celui-ci était le serviteur choisi par Dieu. Vous remarquerez qu'aujourd'hui, cela ne se passe plus²⁷. » Toutefois, l'on peut s'interroger sur l'efficacité de cette mesure : le forum des chefs musulmans soutint la candidature de Raila Odinga, alors qu'Uhuru Kenyatta le fut par l'association des organisations musulmanes²⁸.

Les dernières élections de 2017 qui virent la victoire d'Uhuru Kenyatta au premier tour de vote ne suscitèrent guère d'interventions publiques des Églises, contrairement à ce que nous avons pu constater lors des élections précédentes²⁹.

4. Butinage religieux au Kenya

Nous rencontrons Charles en août 2014, près de Kisumu, à l'ouest du Kenya. Âgé d'une trentaine d'années, il vit avec son épouse avec laquelle il a trois enfants. Ses parents – tous deux membres de la *Legio Maria* (sa mère, née catholique, avait dû se convertir pour épouser son mari) – l'emmènent à Kisumu très jeune (Kustenbauder 2009). Sa naissance fut difficile et

27. CitizenTV, 16 février 2013. Notre traduction.

28. Parallèlement à l'engagement des Églises historiques dans la politique électorale, d'autres forces religieuses ont joué un rôle déterminant : les mouvements religieux néotraditionnalistes.

29. Peut-être pouvons-nous voir là le résultat de l'œcuménisme en acte que propose le butinage religieux (Droz & Gez 2019).

considérée comme un miracle rendu possible par les prières des membres de la *Legio Maria*, habitués à ce genre d'interprétations. Sa mère avait alors appris que Charles « devait rester au sein de la légion, qu'il ne devait jamais la quitter³⁰ ». Il reste dans cette dénomination de nombreuses années, officiant comme un dévoué garçon de messe. Toutefois, considérant que les exigences de son Église l'empêchent d'étudier, il la quitte durant son lycée. Dès lors, sa vie n'est pas facile et il erre de petits boulots en petits boulots, avant d'être cambriolé. Pour les membres de sa famille, tous ces déboires s'expliquent par son abandon de la *Legio Maria*, contrairement à la prophétie de sa naissance. Ils tentent de le convaincre de revenir au sein de leur dénomination : en vain. Mais ses malheurs ne s'arrêtent pas là. Charles subit plusieurs accidents avant de rencontrer dans un parc de Mombassa un jeune Luo qui l'invite à se rendre dans sa petite Église pentecôtiste, qu'il apprécie beaucoup pendant quelque temps. Exaspéré par le tournant politique que prennent les sermons avant les élections de 2007, il quitte cette Église et revient à Kisumu.

Il s'approche alors d'une autre Église, la Deliverance Church, mais la quitte rapidement suite à des querelles institutionnelles (l'Église mère accusait sa filiale de Kisumu de détourner l'argent de la dîme) pour rejoindre une autre dénomination pentecôtiste dirigée par un révérend blanc. Ce révérend lui demande de venir témoigner en sa faveur au poste de police, ce qui irrite Charles : « Je suis désolé, une des raisons qui m'ont conduit à l'église était de prier, pas de participer à des jugements. Je suis désolé, mais je ne viendrai pas témoigner³¹. » Après quelque temps, la querelle institutionnelle s'apaise et la femme de Charles, ainsi que ses enfants, reviennent à la Deliverance Church où ils sont encore aujourd'hui.

En pensant à la succession de malheurs qui l'affecte, Charles reconnaît qu'il se pensait parfois ensorcelé par des membres de sa famille. En réalité, il redoutait de revenir à son village d'origine par crainte de la sorcellerie. Il nous explique qu'il n'irait jamais consulter un devin ou un sorcier pour l'aider, mais il admet avoir demandé à un prédicateur de prier pour lui, afin de le protéger des sorts – sans grand succès ! Il se plaint alors des faux prêcheurs, des nombreux prédicateurs qui détournent l'argent de l'Église ou abusent de leurs fidèles. Toutefois, il insiste sur le fait qu'« avant », les membres de la *Legio Maria* étaient réellement animés par l'Esprit Saint : « Nous, les gens, nous nous sommes détournés de Dieu. Les gens aujourd'hui veulent faire leurs affaires, il y a du désespoir, nous voulons désespérément de l'argent, et les gens qui connaissent les affaires de Dieu, qui sont éloquentes, qui comprennent les paroles de Dieu, ils semblent également

30. « ... at all times [he] should be in legion, [he] should not walk out of legion. »

31. « I'm sorry for this, [but] one of my objectives of coming to church was to pray, not to do [court] cases. I'm sorry, I'm not coming to that. »

tirer avantage de cela, ils cherchent à extorquer de l'argent aux gens³². » Charles se sent démoralisé par l'attitude des pasteurs d'aujourd'hui et reconnaît ne plus s'être rendu à l'église depuis plus d'une année. Toutefois, il visite plusieurs dénominations, y compris les Témoins de Jehova, sans y rester bien longtemps. Il se dit aujourd'hui attiré par le catholicisme, dont les services religieux auxquels il a participé avec son oncle maternel lui plaisent. Toutefois, il se heurte à l'hostilité de son épouse qui reste très attachée à la Deliverance Church. Ayant acheté dernièrement un poste de télévision, il passe ses dimanches matins à faire du *church zapping*, passant d'une chaîne religieuse à l'autre...

Comment saisir un itinéraire comme celui de Charles, fort divers, mais pas étrange pour nos interlocuteurs kényans ? Les statistiques nous expliquent une partie de l'histoire. Selon le recensement de 2019, sur une population de 47,6 millions d'habitants le Kenya compte 85,5 % de chrétiens (33,5 % de protestants, 20,6 % de catholiques et 20,4 % d'évangéliques) et 11 % de musulmans. Les participants au recensement devaient choisir une seule réponse parmi les huit proposées, alors que l'on observe que de nombreuses personnes participent couramment aux services de différentes dénominations religieuses. Le recensement ne permet pas non plus, bien entendu, de distinguer les différents degrés d'implication dans les services religieux : s'agit-il d'une affiliation formelle et soutenue, d'une participation constante à un service religieux sans y être affilié, d'une participation épisodique, de rares visites ? Enfin, sachant qu'au Kenya il est très mal vu de ne pas affirmer une affiliation religieuse, il est fort possible que des participants aient mentionné une affiliation, même si elle n'est guère, ou pas du tout, pratiquée. À cet égard, il est surprenant de voir que près d'un million de personnes affirment malgré tout ne pas avoir d'affiliation religieuse.

Toutefois, si l'identité religieuse est bien influencée par les institutions religieuses, elle ne s'y limite pas. Les identités religieuses au Kenya sont polymorphes et très variées. Les chercheurs en sciences sociales ont montré – lorsqu'ils évoquent le concept de « *lived religion* » (religion vécue) (Hall 1997 ; McGuire 2008 ; Roof 2001) – que les pratiques religieuses dépassent les frontières institutionnelles. De leur côté, les Kényans affirment souvent que « *God is one* » (Dieu est un) et que les pratiques religieuses dépendent aussi de préférences personnelles ou de considérations pragmatiques et contextuelles, pour autant qu'elles restent dans un univers chrétien. Dans

32. « *We the people, we've walked away from God. People [today] want to do their things, there is despair, desperate, we want money, and the people who know God's matter, people who are eloquent, who understand God's word, they also seem to take advantage of the same, just to extort money from the people.* »

son mémoire de master, Elisabeth Wafula (2003, 106-107), une Kényane, affirme :

Auparavant, les gens se rendaient à l'église par loyauté envers la congrégation. Même si l'Église ne s'occupait pas de leurs besoins, ils y restaient par sens du devoir. Aujourd'hui, les gens passent d'une Église à l'autre selon leurs besoins particuliers et les programmes disponibles dans les Églises qui leur sont destinés. Leur identité au sein des Églises ne se fonde plus sur le passé, mais sur les contributions que l'Église fait pour leur vie ou leur famille. Cela a mis la pression sur les Églises, qui développent de multiples ministères spécifiques, ce qui conduit à une mobilité interdénominationnelle³³.

Une approche fine des identités religieuses au Kenya comme celle de Charles exige donc de reconnaître une relative fluidité des participations aux services religieux, ainsi qu'une mobilité importante des affiliations – au présent, comme l'indique Wafula, mais sans doute aussi par le passé (Neckebrouck 1978 ; 1983 ; Peterson 1996 ; 2000 ; Chanson, Droz, Gez & Soares 2014). Les Kényans peuvent adopter une dénomination qu'ils considèrent comme le cœur de leur affiliation, alors qu'ils maintiennent des liens plus « périphériques » à d'autres formes religieuses et peuvent également participer d'une mobilité religieuse circulaire ou faite d'allers-retours.

L'on peut ainsi distinguer au Kenya les « visites » aux services religieux de l'affiliation à une Église. Cette distinction met en lumière la possibilité de combiner l'engagement simultané dans différentes formes de participation aux services religieux et l'existence d'une différence hiérarchique entre eux : l'affiliation reste le cœur de l'appartenance religieuse déclarée et vécue, alors que les « visites » représentent une forme de participation « secondaire » et souvent exploratoire. Elles sont généralement institutionnalisées et suivent un protocole établi (Gez & Droz 2017). Toutefois, elles peuvent devenir du « *church hopping*³⁴ » – une locution qui souligne le manque d'affiliation stable d'une personne qui ne maintiendrait pas une affiliation primaire solide. Un individu peut ainsi être soupçonné de changer d'affiliation pour créer des dissensions au sein des Églises ou chercher à assouvir des intérêts vénaux. Certains, à l'exemple de Charles, limitent prudemment leur participation aux services religieux et restent à la maison pour regarder ces cérémonies parmi les différents programmes télévisuels chrétiens ou

33. La thèse de Wafula se fonde sur les résultats de la recherche *Nairobi Urban Integration Research Project*. Les données ont été collectées au début des années 2000 auprès de 1 535 personnes à Nairobi. 457 d'entre elles (30 %) affirmaient avoir changé de dénomination religieuse au moins une fois depuis leur naissance.

34. Littéralement, un « sautaillement entre les Églises », l'on pourrait également traduire cette expression par « écumer les églises », comme l'on écume les bars...

pour suivre les « croisades » virtuelles des télévangélistes : ils ne font donc pas du *church hopping*, mais plutôt du *church zapping*. Par exemple, une journaliste présente l'histoire de Christine Ndegwa : « Une chrétienne qui préfère regarder les services religieux à la télévision plutôt qu'à l'église » (*a Christian who prefers watching sermons on television to attending church*). Ndegwa explique son choix en mentionnant son mécontentement envers les pasteurs actuels qui mèneraient une vie immorale, alors que leurs fidèles vivraient dans la pauvreté. Pendant notre recherche à Nairobi, nous avons entendu parler d'exemples similaires. Il existe au Kenya de nombreuses chaînes de télévision religieuses telles que Family TV et les stations internationales sont également disponibles. Certaines émissions religieuses sont diffusées sur des chaînes privées. Si le « *church zapping* » peut provenir d'une déception face aux prédicateurs actuels, il peut également être un moyen de faire face aux exigences des emplois salariés : les serveurs ou les réceptionnistes qui travaillent le dimanche peuvent ainsi « participer » aux services religieux ; de même que les chauffeurs professionnels qui écoutent ces émissions de radio au volant de leur taxi³⁵.

De telles observations soulignent que, pour rendre compte des pratiques religieuses, il convient de dépasser l'idée « théologique » d'une affiliation religieuse unique qui impliquerait le respect scrupuleux de prescriptions imposées. Le concept de « butinage religieux », qui renvoie à la métaphore utilisée pour illustrer l'activité des abeilles, permet de rendre compte de ces pratiques religieuses fluides et variées. Parler de butinage religieux, c'est observer les pratiques sociales et leurs « manières de faire » en religion pour documenter une pratique religieuse passant trop souvent inaperçue : les passages d'une dénomination à une autre, les participations à des offices religieux différents, sans y adhérer formellement, les cercles de prières qui réunissent des pratiquants de diverses dénominations, le zapping de services religieux, etc. En effet, les religions du Livre offrent une représentation du religieux et des pratiques qui privilégie la dichotomie entre fidèles et infidèles. Toute démarche contraire est alors perçue comme une déviation face à l'orthodoxie. Pourtant, le butinage religieux correspond bien à une « manière de faire », au sens que lui a donné Michel de Certeau (1980), qui met l'accent sur la mobilité du pratiquant dont la pratique ne peut se réduire aux prescriptions institutionnelles.

Les pratiques observables de la mobilité religieuse et le sens qui leur est donné par les pratiquants se combinent dans la métaphore du « butinage religieux » en rendant compte du religieux comme une pratique de (re) production de relations sociales (voisinage, amitiés, etc.), mais aussi de

35. Okeyo, Verah. 2013. « Preaching to the Converted: The Rise of Atheism in Modern Kenya ». *Daily Nation - DN2*, 3 juillet: 2-3. URL : <https://nation.africa/kenya/life-and-style/dn2/the-rise-of-atheism-in-modern-kenya-872868> [archive].

production de sens. La pratique du butinage religieux permet donc aux Kényans de disposer d'un ensemble de « ressources » religieuses qui leur offrent une certaine sécurité face à la scène fort changeante du champ religieux : les schismes, les disparitions ou les fusions de mouvements religieux sont fréquents, tout comme les suspicions d'abus de pouvoir des dignitaires religieux... ou politiques (Droz 1997 ; Gez & Droz 2015). Le butinage religieux – ou les participations multiples – permet de conserver diverses voies de repli au cas où la dénomination initiale, ou primaire, sombrerait dans les scandales politico-financiers ou lorsque l'identité religieuse de l'individu se transforme au gré des événements vécus : l'identité religieuse est bien en constante renégociation.

Parler de butinage rend compte également de l'enchevêtrement de l'univers du religieux avec celui du séculier (Soares 2009 ; Soares, Droz & Gez 2012 ; Droz, Soares & Oro 2014 ; Droz, Soares, Gez & Rey 2016 ; Droz & Gez 2019). Ainsi, afin d'éviter de voir leurs fidèles sombrer dans les péchés que proposent les divertissements populaires (alcool, sexe, discothèque, cinéma, etc.), les Églises chrétiennes proposent des services religieux qui s'apparentent parfois à du « spectacle » où la musique et les arts de la scène n'ont rien à envier aux *shows* des professionnels du spectacle. Ces services hauts en couleur constituent également une forme de loisirs pour les fidèles... qui n'abandonnent pas tous les attractions plus séculières que peut leur offrir la vie nocturne de Nairobi.

Souligner l'enchevêtrement du séculier et du religieux permet de montrer que ce dernier n'est pas seulement un lieu d'engagement spirituel, mais également un espace de socialisation, de loisirs et de plaisir (Bayart 2014). Plusieurs de nos interlocuteurs ont souligné le fait que les services religieux du dimanche sont souvent très « entraînants », qu'ils y prennent du plaisir et que « des choses s'y passent ». En outre, pour les très nombreux Nairobiens qui disposent de ressources financières limitées, les loisirs qu'offre la capitale restent inaccessibles et les services religieux sont alors aussi considérés comme un moyen de « passer le temps ».

Conclusion

Dès la colonisation, les religions chrétiennes ont contribué à donner un sens à un monde en bouleversement perpétuel en offrant des perspectives d'ascension sociale, par l'éducation ou la politique, et en réalisant – tout au moins partiellement – certaines des promesses du développement (Droz 2016). Ce chapitre a souligné les différentes perspectives qu'ont prises les dénominations religieuses établies face au pouvoir britannique, puis indépendant. Le clergé et les leaders religieux ont alors joué des rôles parfois contradictoires face au pouvoir en place, avant de s'engager dans le

jeu de la démocratie représentative au risque d'y perdre leur indépendance lors des élections de 2007 et 2013.

Cet engagement dans la politique séculaire s'est encore renforcé avec l'apparition de nombreuses Églises pentecôtistes. De nouveaux mouvements religieux – qu'ils représentent des Églises indépendantes africaines issues des Églises missionnaires ou des mouvements pentecôtistes – ont profondément transformé la scène religieuse kényane. Ces dernières années, la vague du pentecôtisme et le travail missionnaire – essentiellement étasuniens – ont encore renforcé ce processus, à tel point qu'un journaliste kényan pouvait affirmer : « Depuis les années 1970 jusqu'à aujourd'hui, ce qui était et ce qui est sont deux mondes différents³⁶. » Ces changements se manifestent par une forme de pentecôtisation des dénominations religieuses kényanes où certains enseignements du pentecôtisme sont aujourd'hui partagés par de nombreuses Églises établies (renouveau charismatique, transformation des services religieux anglicans et protestants, etc.).

Mais au-delà de l'aspect institutionnel des dénominations religieuses kényanes, il apparaît que les « fidèles » ne le sont pas tant que ça : leurs engagements religieux – que ce soit des visites ou leur affiliation première – dépassent les identités et les pratiques religieuses institutionnalisées. Les Kényans, à l'image de Charles, butinent au sein de la scène religieuse pour construire leurs identités religieuses souvent polymorphes et mouvantes. L'étude des dénominations religieuses ne doit donc pas se limiter aux dynamiques institutionnelles, aux engagements politiques des Églises et à leurs discours officiels, mais également tenir compte des normes sociales et des pratiques religieuses des fidèles qui oscillent entre affiliation première et visites, pour ne pas évoquer le *church hopping* ou le *church zapping*. Cette dynamique des pratiques dépasse largement les prescriptions institutionnelles des Églises et ouvre sur une perspective butinante permettant d'analyser les pratiques religieuses, au Kenya comme ailleurs.

Si l'on tente de discerner l'avenir de ces dynamiques institutionnelles, politiques et identitaires, l'on peut évoquer l'apparition relativement récente de questionnements sur la possibilité de ne pas s'affilier à l'une ou l'autre des Églises kényanes ou même de reconnaître une forme d'athéisme ou d'absence d'engagement religieux. Ainsi, même si les statistiques ne sont pas très fiables, les Kényans ont le sentiment que « le nombre de familles qui ne sont affiliées à aucune forme de religion s'accroît³⁷ ». Certains

36. Oduor, Peter. 2013. « The Kenyan Church and the Gospel of Prosperity ». *Daily Nation - DN2*, 13 février : 2-3. URL : <https://nation.africa/kenya/life-and-style/dn2/the-kenyan-church-and-the-gospel-of-prosperity--847652> [archive]. Notre traduction.

37. Wangeri, Perpetua. 2014. « Give Me That Old Time Religion ». *The People - Fusion*, 18 mai : 30-31. Notre traduction.

affirment que cette nouvelle tendance s'expliquerait par l'apparition d'une classe moyenne ayant suivi une longue scolarité qui favoriserait une représentation « scientifique » du monde et un esprit critique renforcé par l'accès aux nouveaux moyens de communication électronique³⁸. En outre, cette tendance serait également associée aux nombreux scandales qui ont affecté des leaders religieux et secoué plusieurs Églises. Cela aurait suscité une certaine désillusion face aux spécialistes du sacré et aux prophètes autoproclamés, trop préoccupés par des choses bien séculières : l'argent, le sexe et le pouvoir. Quoi qu'il en soit de cette nouvelle tendance et de ses causes supposées, elle souligne l'intense mobilité – religieuse, politique ou identitaire – de la scène religieuse kényane et des pratiques de ses participants.

Bibliographie

- Adam, Michel. 2010. *L'Afrique indienne : les minorités d'origine indo-pakistanaise en Afrique orientale*. Collection « Hommes et sociétés ». Paris : Karthala.
- Afrobarometer. 2011. *Round 5 Afrobarometer: Survey in Kenya*. Institute for Development Studies (IDS), University of Nairobi & Michigan State University (MSU). URL : <http://afrobarometer.org/fr/publications/kenya-round-5-summary-results-2011> [archive].
- Anderson, Allan. 2004. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Anderson, Allan. 2010. « Varieties, Taxonomies, and Definitions ». In *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, dirigé par Allan Anderson, Michael Bergunder, Andre Droogers et Cornelis van der Leer, 13-29. Berkeley (CA) : University of California Press.
- Barrett, David Brian (dir.). 1982. *World Christian Encyclopaedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World A.D. 1900-2000*. Nairobi : Oxford University Press.
- Barrett, David Brian, George Thomas Kurian et Todd M. Johnson. 2001. *World Christian Encyclopaedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World A.D. 1900-2000*. Vol. III. New York : Oxford University Press.
- Bayart, Jean-François. 2014. « À nouvelles pratiques religieuses, nouveaux instruments d'analyse ? L'écriture autobiographique des plans de foi ». In *Mobilité religieuse. Retours croisés des Afriques aux Amériques*, dirigé par Philippe Chanson, Yvan Droz, Yonatan N. Gez et Edio Soares, 39-52. Paris : Karthala.
-
38. Wangeri, Perpetua. 2014. « Give Me That Old Time Religion ». *The People – Fusion*, 18 mai ; Okeyo, Verah. 2013. « Preaching to the Converted: The Rise of Atheism in Modern Kenya ». *Daily Nation - DN2*, 3 juillet. URL : <https://nation.africa/kenya/life-and-style/dn2/the-rise-of-atheism-in-modern-kenya-872868> [archive].

- Benson, Georges P. 1995. « Ideological Politics versus Biblical Hermeneutics: Kenya's Protestant Churches and the Nyayo State ». In *Religion and Politics in East Africa: The Period Since Independence*, dirigé par Holger Bernt Hansen et Michael Twaddle, 177-199. Londres : James Currey; Nairobi : EAEP ; Kampala : Fountain Publisher ; Athens (OH) : Ohio University Press.
- Bowen, Kurt. 2016. *Anglicans in Postcolonial Africa: The Kenyan Experience*. Tellwell : Kurt Bowen.
- Certeau (de), Michel. 1980. *L'invention du quotidien. Arts de faire*. Paris : UGE.
- Chanson, Philippe, Yvan Droz, Yonatan N. Gez et Edio Soares (dir.). 2014. *Mobilité religieuse; Retours croisés des Afriques aux Amériques*. Paris : Karthala.
- Cheeseman, Nic. 2008. « The Kenyan Elections of 2007: An Introduction ». *Journal of Eastern African Studies* 2, n° 2 : 166-184.
<https://doi.org/10.1080/17531050802058286>.
- Corten, André et Ruth Marshall-Fratani (dir.). 2001. *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Londres : Hurst & Company.
- Droz, Yvan. 1997. « Si Dieu veut... ou Suppôts de Satan ? Incertitudes, millénarisme et sorcellerie parmi des migrants kikuyus ». *Cahiers d'Études africaines* 37, n° 145 : 85-117. <https://doi.org/10.3406/cea.1997.1989>.
- Droz, Yvan. 1999. *Migrations kikuyus. Des pratiques sociales à l'imaginaire. Ethos, réalisation de soi et millénarisme*. Neuchâtel et Paris : Institut d'ethnologie & Maison des sciences de l'homme.
- Droz, Yvan. 2001. « Les formes du millénarisme en pays kikuyu ». In *Millenarian Movements in Africa and the Diaspora*, dirigé par Jan-Lodewijk Grootaers, 97-112. Bruxelles : Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer & Association belge des Africanistes.
- Droz, Yvan. 2002. « Esquisse d'une anthropologie de la conversion. Pratiques religieuses et organisation sociale en pays kikuyu ». In *Convocations thérapeutiques du sacré*, dirigé par Raymond Massé et Jean Benoist, 81-103. Paris : Karthala.
- Droz, Yvan. 2004. « Retour au Mont des Oliviers. Les formes du pentecôtisme kényan ». In *L'effervescence religieuse en Afrique*, dirigé par Gilles Séraphin, 17-42. Paris : Karthala.
- Droz, Yvan. 2016. « Les métamorphoses de la mobilité: du schème migratoire au butinage religieux ». In *Religion, guérison et forces occultes en Afrique. Le regard du jésuite Éric de Rosny*, dirigé par Gilles Séraphin, 113-126. Paris : Karthala.
- Droz, Yvan et Yonatan N. Gez. 2019. « Pentecôtisation du christianisme et butinage religieux au Kenya : entre fondamentalisme et mode populaire d'action politico-religieuse ». *Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines* 53, n° 2 : 317-335.
<https://doi.org/10.1080/00083968.2019.1577146>.
- Droz, Yvan, et Hervé Maupeu. 2013. « Christianismes et démocratisation au Kenya ». *Social Compass* 60, n° 1 : 79-96.
<http://doi.org/10.1177/0037768612471771>.

- Droz, Yvan, Edio Soares, Yonatan N. Gez et Jeanne Rey. 2016. « La mobilité en religion à l'aune du butinage religieux ». *Social Compass* 63, n° 2 : 251-267. <https://doi.org/10.1177/0037768616629305>.
- Droz, Yvan, Edio Soares et Ari Pedro Oro. 2014. « Le butinage religieux : regard anthropologique sur les pratiques religieuses ». In *Mobilité religieuse. Retours croisés des Afriques aux Amériques*, dirigé par Philippe Chanson, Yvan Droz, Yonatan Gez et Edio Soares, 17-37. Paris : Karthala.
- Elkins, Caroline. 2005. *Imperial Reckoning: The Untold Story of Britain's Gulag in Kenya*. New York : Henry Holt and Company.
- Englund, Harri. 2007. « Pentecostalism beyond Belief: Trust and Democracy in a Malawian Township ». *Africa: Journal of the International African Institute* 77, n° 4 : 477-499. <https://doi.org/10.3366/afr.2007.77.4.477>.
- Gez, Yonatan N. et Tanya Alvis. 2015. « Bishop Margaret Wanjiru and the 2013 Kenyan Elections: Between Politics of the Spirit and Expanding Entrepreneurship ». In *Kenya's Past as Prologue: Voters, Violence and the 2013 General Election*, dirigé par Christian Thibon, Marie-Aude Fouéré, Mildred Ndeda, et Susan Mwangi. Nairobi : Twaweza, IFRA & Heinrich Böll.
- Gez, Yonatan N. et Yvan Droz. 2015. « Negotiation and Erosion of Born Again Prestige in Nairobi ». *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 17, n° 3 : 18-37. <https://doi.org/10.1525/nr.2015.18.3.18>.
- Gez, Yonatan N. et Yvan Droz. 2017. « The Sheep Stealing Dilemma: The Ambiguities of Church Visits in Kenya ». *Journal of Religion in Africa* 47, n° 2 : 163-189. <https://doi.org/10.1163/15700666-12340103>.
- Gez, Yonatan N., et Yvan Droz. 2021 « Breakthroughs, Blockages, and The Path to Self-Accomplishment: The Case of Pentecostal Church Founders in Kenya » *Africa Today* vol. 67 (à paraître).
- Gez, Yonatan N., Yvan Droz, Jeanne Rey, et Edio Soares. 2021. *Butinage: The Art of Religious Practices*. Toronto: University of Toronto Press (à paraître).
- Gifford, Paul. 1987. « 'Africa Shall be Saved'. An Appraisal of Reinhard Bonnke's Pan-African Crusade ». *Journal of Religion in Africa* 17, n° 1 : 63-92. <https://doi.org/10.1163/157006687X00055>.
- Gifford, Paul. 1992. « Reinhard Bonnke's Mission to Africa, and His 1991 Nairobi Crusade ». In *New Dimension in African Christianity*, dirigé par Paul Gifford, 157-182. Nairobi : All African Conference of Churches.
- Gifford, Paul. 1994. « Some Recent Developments in African Christianity ». *African Affairs* 93, n° 373 : 513-534. <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.afraf.a098757>.
- Gifford, Paul. 2009. *Christianity, Politics and Public Life in Kenya*. Londres : Hurst Publishers.
- Hall, David D. 1997. *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton (NJ) : Princeton University Press.
- Herzig, Pascale. 2006. *South Asians in Kenya: Gender, Generation and Changing Identities in Diaspora*. Münster : LIT Verlag.

- Hollenweger, Walter J. 1999. « The Black Roots of Pentecostalism ». In *Pentecostals After a Century: Global Perspectives on a Movement in Transition*, dirigé par Alan H. Anderson, 12-20. Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Kagama, Dickson Nkonge. 2008. « Leadership Training for Mission in the Anglican Church of Kenya ». Thèse de doctorat. Pretoria : University of South Africa. URL : <http://hdl.handle.net/10500/3252>.
- Kavulla, Travis R. 2008. « 'Our Enemies are God's Enemies': The Religion and Politics of Bishop Margaret Wanjiru, MP ». *Journal of Eastern African Studies* 2, n° 2 : 254-263. <https://doi.org/10.1080/17531050802058369>.
- Kustenbauder, M. 2009. « Believing in the Black Messiah: The Legio Maria Church in an African Christian Landscape ». *Nova Religio* 13, n° 1 : 11-40. <https://doi.org/10.1525/nr.2009.13.1.11>.
- Lonsdale, John. 2002. « Kikuyu Christianities: A History of Intimate Diversity ». In *Christianity and the African Imagination: Essays in Honour of Adrian Hastings*, dirigé par David Maxwell et Ingrid Lawrie, 157-197. Leyde, Boston & Cologne : Brill.
- Maloba, Wunyabari O. 1993. *Mau Mau and Kenya: An Analysis of a Peasant Revolt*. Bloomington (IN) : Indiana University Press ; Londres : James Currey.
- Marshall, Ruth. 2009. *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Maupeu, Hervé. 1997. « Les Églises chrétiennes au Kenya : des influences contradictoires ». In *Religion et transition démocratique en Afrique*, dirigé par François Constantin et Christian Coulon, 81-113. Paris : Karthala.
- Maupeu, Hervé. 1998. « Églises et société ». In *Le Kenya contemporain*, dirigé par François Grignon et Gérard Prunier, 143-167. Paris : IFRA-Karthala.
- Maupeu, Hervé. 1998. « Organisations pentecôtistes, espace public et sujet politique: L'exemple du Kenya ». Présenté au colloque *Laïcités, religions et démocratie : perspectives comparatistes*, Paris, 7-8 décembre.
- Maupeu, Hervé. 2001. « The Churches and the Polls ». In *Out for the Count, the 1997 General Elections and Prospects for Democracy in Kenya*, dirigé par Marcel Rutten, Alamin Mazrui et François Grignon, 50-71. Kampala : Fountain Publishers.
- Maupeu, Hervé, Katumanga Musambayi et Winnie Mitullah (dir.). 2005. *The Moi Succession: Elections 2002*. Nairobi : Transafrica Press.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York (NY) : Oxford University Press. <http://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001>.
- Murray, Jocelyn. 1974. « The Kikuyu Female Circumcision Controversy: With Special Reference to the Church Missionary Society's 'Sphere of Influence' ». Thèse de doctorat. Berkeley : University of California.
- Neckebrouck, Valeer. 1978. « Le onzième commandement. Étologie d'une église indépendante au pied du mont Kenya ». *Immensée : Nouvelle revue de science missionnaire* XVII, 472-473.
- Neckebrouck, Valeer. 1983. « Le peuple affligé: les déterminants de la fissiparité dans un mouvement religieux au Kenya central ». *Immensée : Nouvelle revue de science missionnaire*, 92-96.

- Osur, Joachim. 2011. *The Great Controversy: A Story of Abortion, the Church, and Constitution-making in Kenya*. Nairobi : J. Osur.
- Parsitau, Damaris Seleina. 2008. « From the Fringes to the Centre: Rethinking the Role of Religion in the Public Sphere in Kenya ». Présenté à CODESRIA : 12^e Assemblée générale de *Governing the African Public Sphere*, Yaoundé, Cameroun, 7-11 décembre.
- Peterson, Derek R. 1996. « Dancing and Schooling: Missionaries, Athomi and the Outschool in Late Colonial Kenya ». Mémoire de master, University of Minnesota.
- Peterson, Derek R. 2000. « Writing Gikuyu; Christian Literacy and Ethnic Debate in Northern Central Kenya, 1908–1952 ». Thèse de doctorat. Minneapolis : University of Minnesota.
URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-01256147>.
- Peterson, Derek R. 2012. *Ethnic Patriotism and the East African Revival: A History of Dissent, c.1935-1972*. African Studies Series. Cambridge : Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139108614>.
- Pew Research Center. 2006. *Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals*. Washington (DC) : The Pew Forum on Religion & Public Life.
- Ranger, Terence O. 1986. « Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa ». *African Studies Review* 29, n° 2 : 1-69. <https://doi.org/10.2307/523964>.
- Rey, Jeanne. 2018. *Espaces pentecôtistes de la migration africaine en Suisse. Logiques transnationales et dispositifs rituels*. Paris : Karthala.
- Roof, Wade Clark. 2001. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton (NJ) : Princeton University Press.
- Samita, Zacharia Wanakacha. 2004. « Christian Evangelistic Crusades and their Contributions to the Growth of the Church in Kenya with Reference to Nairobi ». Thèse de doctorat. Nairobi : Kenyatta University.
- Sandgren, David P. 1989. *Christianity and the Kikuyu: Religious Divisions and Social Conflict*. Berne, New York, Francfort-sur-le-Main, Paris : Peter Lang.
- Séraphin, Gilles. 2003. « La presse chrétienne de Nairobi: Des combats politiques et idéologiques dévoilés ». In *Annuaire de l'Afrique orientale 2003*, dirigé par Hervé Maupeu, 131-165. Paris & Nairobi : IFRA-Karthala.
- Soares, Edio. 2009. *Le butinage religieux : pratiques et pratiquants au Brésil*. Genève & Paris : Institut de hautes études internationales et du développement-Karthala.
- Soares, Edio, Yvan Droz et Yonatan N. Gez. 2012. « Butinagem religiosa: a importância da metáfora para pensar o religioso ». In *A religião no espaço público*, dirigé par Ari Pedro Oro, Carlos Alberto Steil, Roberto Cipriani et Emerson Giumbelli, 111-137. São Paulo : Terceiro Nome.
- Steigenga, Timothy J. 2001. *Politics of the Spirit: The Political Implications of Pentecostalized Religion in Costa Rica and Guatemala*. Lanham (MD) : Lexington Books.
- Strayer, R. W. 1978. *The Making of Mission Communities in East Africa: Anglicans and Africans in Colonial Kenya, 1875–1935*. Londres : Heinemann.

- Villafaña, Eldin. 1996. « The Politics of the Spirit: Reflections on a Theology of Social Transformation for the Twenty-First Century ». *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 18, n° 2 : 161-170.
- Wafula, Elizabeth Were. 2003. « Inter-Denominational Mobility of the Faithful among Churches in Nairobi ». Mémoire de master. Nairobi : University of Nairobi. <http://hdl.handle.net/11295/63783>.
- Yong, Amos. 2010. *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology*. Grand Rapids (MI) : Eerdmans.

Médias

- Karanja, Antony. 2013. « US Pastor TD Jakes Apologises over Kenya Comments ». *Daily Nation Online*, 18 octobre. URL : <https://nation.africa/kenya/news/us-pastor-td-jakes-apologises-over-kenya-comments-905700> [archive].
- Kareithi, Amos. 2006. « Bishop Wanjiru Hopes to Be President ». *The Standard*, 5 novembre. URL : <http://allafrica.com/stories/200611060988.html>.
- Malanda, Ted. 2013. « The Key Opinion Polls We Never Carry Out ». *The Standard*, 8 avril. URL : <https://www.standardmedia.co.ke/crazy-world/article/2000081073/the-key-opinion-polls-we-never-carry-out> [archive].
- Ndegwa, Alex. 2007. « Over 6,000 Churches Awaiting Registration ». *The Standard*, 4 septembre.
- Oduor, Peter. 2013. « The Kenyan Church and the Gospel of Prosperity ». *Daily Nation - DN2*, 13 février. URL : <https://nation.africa/kenya/life-and-style/dn2/the-kenyan-church-and-the-gospel-of-prosperity--847652> [archive].
- Okeyo, Verah. 2013. « Preaching to the Converted: The Rise of Atheism in Modern Kenya ». *Daily Nation - DN2*, 3 juillet. URL : <https://nation.africa/kenya/life-and-style/dn2/the-rise-of-atheism-in-modern-kenya-872868> [archive].
- Wangeri, Perpetua. 2014. « Give Me That Old Time Religion ». *The People – Fusion*, 18 mai.