



## **L'offre de thérapie spirituelle pentecôtiste en Côte d'Ivoire : entre démedicalisation et « spiritualisation » des maladies**

---

**Vincent KONAN KONAN**

Université Côte d'Azur, Nice, France

[konan-vincent.konan@etu.univ-cotedazur.fr](mailto:konan-vincent.konan@etu.univ-cotedazur.fr)

**Résumé :** En Côte d'Ivoire, quatre traditions de soins cohabitent : La médecine biomédicale moderne, la médecine traditionnelle, la médecine chinoise et la médecine Arabo-musulmane. Suite au processus de démocratisation et de libéralisation en Afrique noire dans les années 1990, on assiste à une explosion de mouvements religieux, notamment pentecôtistes qui ont redynamisé le champ religieux ivoirien en organisant hebdomadairement des activités à caractère thérapeutique. Cette situation va faire naître une catégorie d'acteurs religieux qui voient là une occasion de faire prospérer leur activité : l'offre de thérapie religieuse. Ce qui nous intéresse ici, c'est ce jeu de déconstruction et reconstruction de maux sociaux comme des maladies spirituelles qui s'appuie sur une rhétorique du malheur/douleur. Notre réflexion tente de répondre aux questionnements suivants : Quelle(s) idéologie(s) sous-tend (ent) ce jeu de déconstruction-reconstruction de la maladie ? Quelle est la place des malades dans cette interaction ? Quel est leur relation avec les autres acteurs du marché de soins ? L'ethnographie réalisée entre juin et septembre 2015, permet de montrer que les populations sont plus réceptives à ces hommes en raison de l'évangile de la prospérité qui leur est prêché. Ensuite, ce jeu s'inscrit dans une dynamique de marketing religieux au sein d'un marché des soins en Côte d'Ivoire très concurrentiel.

**Mots clés :** Démedicalisation, Spiritualisation, Marché, Thérapie religieuse, singularisation

### **The provision of Pentecostal spiritual therapy in Côte d'Ivoire: between demedicalisation and 'spiritualisation' of diseases**

**Abstract :** In Côte d'Ivoire, four traditions of care coexist: Modern biomedical medicine, traditional medicine, Chinese medicine and Arab-Muslim medicine. Following the process of democratization and liberalization in black Africa in the 1990s, there was an explosion of religious movements, particularly Pentecostals, which revitalized the Ivorian religious field by organizing weekly therapeutic activities. This situation will give rise to a category of religious actors who see there an opportunity to make their activity prosper: the offer of religious therapy. What interests us here is this game of deconstruction and reconstruction which is based on a rhetoric of misfortune/pain. Our reflection attempts to answer the following question: What ideology (ies) underlie(s) this game of deconstruction-reconstruction of the disease? What is the place of patients in this interaction? What is their relationship with other players in the care market? The ethnography carried out between June and September 2015 shows that populations are more receptive to these men because of the prosperity gospel that is preached to them. Then, this game is part of a dynamic of religious marketing within a very competitive healthcare market in Côte d'Ivoire.

**Keywords:** Demedicalization, Spiritualization, Market, Religious therapy, singularization

## Introduction

Les dynamiques religieuses observées dans le monde et surtout sur le continent africain constituent un intéressant phénomène à questionner. Son ampleur et la complexité nécessite des approches croisées. Le présent article propose d'analyser ce phénomène sous l'angle Anthropologique.

En Côte d'Ivoire, quatre traditions de soins cohabitent : La médecine biomédicale moderne, la médecine traditionnelle, la médecine chinoise et la médecine Arabo-musulmane. Suite au processus de démocratisation et de libéralisation en Afrique noire dans les années 1990, on assiste à une explosion de mouvements religieux, notamment pentecôtistes qui ont redynamisé le champ religieux ivoirien en organisant hebdomadairement des activités à caractère thérapeutique. Cette situation va faire naître une catégorie d'acteurs religieux qui voient là une occasion de faire prospérer leur activité : l'offre de thérapie religieuse.

Ces acteurs, majoritairement jeunes (- 30 ans), investissent massivement dans la communication pour vendre leur produit, en l'occurrence la promesse de guérison de maladies telles que le SIDA, l'hépatite, le diabète, la stérilité. C'est ainsi qu'ils soignent leur image, leur style de vie, leurs discours, en valorisant la théologie de la prospérité et de la guérison, qui stipule que chaque malade est guéri par « Dieu » en recevant une bénédiction sous forme de santé et de richesse etc. Ce qui nous intéresse chez ces acteurs, c'est le discours qu'ils produisent pour légitimer leur position et la nouvelle trajectoire des acteurs chez qui on observe des conversions. En effet, devant la quête de soin des malades, ces "hommes de DIEU" déconstruisent le caractère médical du mal pour le revêtir d'un vêtement spirituel. Ils se proposent de guérir par la prière.

Ce travail, qui s'inscrit dans une démarche qualitative, se propose, à partir d'un corpus ethnographique récolté au Camp de Prière Jésus le Chemin de la Vérité et des veillées religieuses à caractère thérapeutiques auxquelles nous avons assisté dans la ville d'Abidjan et en m'inscrivant dans une approche socio-anthropologique, de comprendre ce dynamisme religieux dans le contexte ivoirien. A partir du matériau récolté, il a été procédé à une analyse de contenu pour dégager les unités de sens des différents récits d'acteurs rencontrés.

Pour mieux rendre compte de cette réalité, quelques questions méritent d'être posées : Quelle(s) sont les idéologie(s) qui sous-tendent ce jeu de déconstruction-reconstruction de la maladie ? Quelle est la relation de ces acteurs avec les autres acteurs du marché de soins dans le contexte ivoirien ?

Mais avant de répondre au questionnement ci-dessus, nous proposons de revisiter brièvement l'histoire du pentecôtisme

## 1. Brève histoire du pentecôtisme

Le phénomène religieux a alimenté plusieurs écrits scientifiques avec différentes orientations depuis plusieurs décennies (Durkheim 1887 ; Hubert & Mauss, 1908 ; Guibléhon 2012). Parmi les religions monothéistes (juive, chrétienne et musulmane), le christianisme est perçu comme une religion caractérisée par une pluralité de dénomination. En s'appuyant sur une typologie opérée par certains sociologues dont Sébastien Fath (2003, 2005), le protestantisme est vu comme un courant religieux aussi marqué par le pluralisme. On trouve en son sein une kyrielle de dénominations : les luthériens, les méthodistes, les anglicans, les réformés, les adventistes, les baptistes, les évangéliques et les pentecôtistes. Le mouvement pentecôtiste n'échappe pas à ce pluralisme religieux, surtout dans les grandes capitales au sud du Sahara. Ce qui permet à FANCELO S (2008) de conclure qu'il est difficile de parler de pentecôtisme au « singulier ».

L'histoire générale du pentecôtisme permet de retenir à ce jour 3 variables importantes en son sein : le pentecôtisme classique, charismatique et le néo pentecôtisme. Chaque variable pentecôtiste a une des caractéristiques particulières qui nous permet de parler des « singularités du pentecôtisme »<sup>1</sup>. La première vague du pentecôtisme dite pentecôtisme classique est caractérisée par « Le parler en langues » implique une sorte de pouvoir, d'habileté que Dieu confère aux croyants afin de parler en d'autres langues, signe de sa présence en eux. La seconde vague dénommée le pentecôtisme charismatique est lui caractérisé par « le baptême du Saint-Esprit » et désigne une nouvelle naissance, ou « Born again » selon l'appellation anglaise. Ici, le fidèle pentecôtiste est vu comme une personne qui naît nouvelle dans la foi après sa rencontre avec Dieu. La nouvelle naissance ici est différente de renaissance (S. Batibonak, 2014). S'agissant de la 3<sup>ème</sup> vague qu'on appelle les néo pentecôtiste, appellation qui implique une rupture avec les deux premières vagues, leur particularité repose sur la relation de l'individu avec son 'Dieu'. Cette relation met en œuvre un besoin d'intimité avec Dieu pour mieux vivre sa présence. On note alors, la prise en compte de l'aspect émotionnel.

Le pentecôtisme à visage ivoirien naît aux alentours des années 1990, cette année marque aussi en Afrique une période particulière sur le plan politique. En effet, un air de démocratisation souffle à ce moment-là sur toute l'Afrique, et est diversement constaté selon les aires d'observation.

---

<sup>1</sup> C'est nous qui le disons sur la base des caractéristiques observées chez les acteurs animant les différentes variabilités du pentecôtisme.

Ainsi, sur le plan politique, on note une contestation généralisée qui aboutira à la fin des grandes dynasties en Afrique. Alors qu'on note une démocratisation effective au Bénin, il s'observe une crise sociale qui débouchera sur la naissance du multipartisme, la densification du pouvoir militaire au Togo et un changement de régime aux orientations mal définies. Dans ce mouvement de changement et aidé par la docilité étatique qui s'opère suite à la libéralisation religieuse, le pentecôtisme fait son entrée en Côte d'Ivoire par le biais du courant pentecôtiste sous la bannière des églises des assemblées de Dieu. Ce courant religieux sera officiellement reconnu par l'Etat de Côte d'Ivoire sous l'arrêté N°303/ 1 CAB du 1er Mars 1960. Cette reconnaissance institutionnelle jetait les sillons d'une pratique religieuse quasi fructueuse ou dynamique en Côte d'Ivoire. A ce sujet, Charles Daniel Maire soutient (Maire, 1975, p. 217) : « *si l'on excepte quelques de missionnaires pentecôtistes indépendants qui ont tous plus ou moins échoué (...), ce sont les assemblées de Dieu françaises qui furent les premiers pentecôtistes à prendre pieds en Côte d'Ivoire* ». Trois décennies après les premières incursions du pentecôtisme en terres ivoiriennes en face duquel on avait un catholicisme et un protestantisme aux racines solidement ficelées, la nouvelle expression religieuse d'obédience pentecôtiste nécessite un regard interrogateur du point de vue socio-anthropologique.

Ce nouvel environnement religieux semble répondre aux attentes d'une couche de la population qui participe alors activement aux activités proposées par ces acteurs religieux. Ainsi, on constate que la population dans son ensemble épouse la vision du religieux proposée par les responsables. La ville d'Abidjan sera sujette d'une réinvention de la pratique religieuse pour ses promoteurs de la nouvelle religiosité. En raison de sa démographie, Abidjan offre une meilleure clientèle pour les nouveaux conquérants de la foi. Abidjan en effet est démographiquement la plus grande métropole en Afrique de l'ouest : elle compte selon le dernier Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH 2021) 5, 515,790 habitants, soit 36 % de la population urbaine.

Abidjan qui, à elle seule représente 60% du PIB ivoirien sera une terre d'accueil pour cette nouvelle forme de religiosité. L'exode rural ayant contraint les populations à fuir les campagnes et provinces pour la capitale pour un meilleur équilibre social, la ville d'Abidjan ne pourra malheureusement pas répondre au besoin de visibilité sociale des populations. Ces acteurs sociaux sont donc laissés à leur sort et durement confrontés aux problèmes de logement, d'emploi qui sévit dans les grandes villes pour fuir la misère. Progressivement, ces acteurs gagnent de l'espace et des nouveaux adhérents viennent gonfler les rangs de ces demandeurs d'espace de sociabilité.

En effet, avec la mort de Félix Houphouët Boigny, les grandes sociétés d'Etat seront privatisées et s'en suivront des licenciements. L'indicateur de pauvreté humaine (IDH) indiquait que la taille de la population vivant en dessous du seuil national de pauvreté est passée de 32,3 % en 1993 à 36,8 en 1995 et 36,6 en 1998. Cette proportion déjà inquiétante est passée à 38.04 % en 2002 (Drissa 2005). La pauvreté qui s'accompagne de phénomènes urbains va faire naître des phénomènes tels la prostitution, le banditisme, la mendicité, la déscolarisation et la délinquance juvénile et seront construits par ces acteurs comme des maux à combattre et à vaincre. Mais vaincre ces phénomènes perçus comme l'œuvre du diable nécessite la création d'un cadre social formel d'où la naissance des camps de prière dans le paysage religieux ivoirien.

### *1.1. Les espaces de prières dans la ville d'Abidjan, vers une réponse face au mal être social des populations.*

Ces lieux de prières qu'on trouve un peu partout dans la capitale connaissent un réel succès. Ce succès est en partie dû à la nouvelle approche de la lutte contre la sorcellerie mise en place dans ces camps. En effet, dans la société ivoirienne comme bien ailleurs, la sorcellerie est perçue comme un mal perniciosus contre lequel il faut déployer de grands moyens. Dans cette perspective, une multitude d'activités sont menées sous la thématique sorcellaire.

Par exemple, pour la seule nuit du vendredi 26 Juillet 2019 à Gonzagueville, nous avons dénombré 50 veillées dont les termes portaient essentiellement sur la lutte contre la sorcellerie : « Je tue le sorcier qui me fatigue », « Sorcier, tu vas mourir », « Le diable est mort, vive ma bénédiction », « Le Goliath de ta vie va tomber ». En effet, chez les acteurs étudiés, les différentes difficultés rencontrées dans leur vie sont présentées/perçues comme l'œuvre du diable, du sorcier. Il est alors mis en place dans ces camps un véritable plan d'attaque contre le sorcier et le prophète ou le pasteur est celui qui est « en première ligne » de ce combat contre le sorcier. A la différence des temples pentecôtistes où l'on peut noter parfois des programmes visant à former les acteurs religieux, les camps offrent une autre forme de la pratique religieuse. La conception vernaculaire de la maladie, renvoie à toute sorte de difficultés dès lors que l'acteur qui l'exprime éprouve des difficultés à se retrouver socialement.

Par ailleurs, il faut noter que devant la rupture des liens sociaux occasionnés parfois par la maladie, ces camps constituent des lieux de réactivations des sociabilités primaires et les acteurs en rejoignant les camps de prière et de guérisons s'inscrivent dans une dynamique de réactivation de sociabilité primaire. La configuration des rapports sociaux dans les camps est

d'ailleurs différente de ce qu'on voit un peu partout dans les temples pentecôtistes. Les camps de prière reposent sur la vision et le pouvoir de guérison du responsable. Très souvent, ils sont appelés prophète ou prophétesse. Cette appellation répond à la nature de la vision reçue. En effet, dans le milieu pentecôtiste, plusieurs titres religieux existent : bishop, pasteur, prophète, apôtre, docteur, évangéliste, archevêque chacun répondant à une mission particulière. Si les temples pentecôtistes sont présents un peu partout à Abidjan, on peut toutefois noter une implantation stratégique des temples surtout dans la périphérie de la ville. Cette implantation des camps répond à un besoin pour les acteurs pentecôtistes d'être plus proche de la population et de faciliter leur accès à la cause pentecôtiste. Ces espaces qui « se multiplient » un partout en Afrique ont été questionnés par plusieurs auteurs. La prolifération des camps sur le continent, la dynamique sociale qu'elle entraîne s'explique par le fait que ces espaces semblent des réponses aux attentes individuelles et collectives des acteurs qui les fréquentent. Ces espaces qui pour la plupart sont vus comme une forme de thérapie sociale, réussissent leur lobbying auprès de la population par le mode de communication mis en place. En effet, les expressions comme « Jésus t'aime », « Dieu veut te sauver », « Dieu veut te guérir » auxquels s'ajoute une promesse de « salut »<sup>2</sup>, d'accès à l'ascension sociale sont les moyens qu'utilisent les responsables de ces espaces pour rallier, à leur cause, les populations.

Pour fonder leur existence sur un marché concurrentiel de soin, ces espaces et leurs acteurs développent des stratégies de communication qui ne laissent personne indifférent : activités religieuses, des télés et radios religieuses. Les camps de prières sont aujourd'hui perçus comme le salut d'une partie de la population apeurée, craintive devant les questions sociales et sanitaires. Si le dévouement de ces acteurs peut être lu comme l'expression d'un zèle religieux, il s'apparente aussi comme une alternative sociale face aux multiples interrogations de certains acteurs. Sur la raison d'être de son camp, par la suite le prophète Tahî<sup>3</sup> affirme :

1-« Quand j'ai commencé ici, c'était pour répondre à l'appel de Jésus car quand c'est lui qui t'appelle, tu ne peux pas refuser ou t'opposer à ça. Tu dois donc suivre la voix de Dieu. Au début, c'était un temple pour prier mais au fur et à mesure, les gens venaient et après la prière, ils étaient guéris. Quand j'ai vu ça, j'ai dit au Seigneur que je voulais continuer son œuvre. Dieu m'a révélé que ce lieu doit devenir un camp de prière, alors, on a fait de ce lieu un camp de prière où les gens viennent pour recevoir leur guérison par la foi et être convertis ».

---

<sup>2</sup> Le salut dans la logique pentecôtiste est une sorte de bénédiction, une ascension sociale

<sup>3</sup> Le Camp de Prière Jésus le Chemin de la Vérité (CPJCV) est situé à Port-Bouet au sud de la ville d'Abidjan, précisément à Gonzagueville, une zone périphérique de la capitale économique de la Côte d'Ivoire

Ce changement d'orientation permet de saisir les dynamiques internes dans ces camps de prière. Les camps sont devenus par le rythme de leurs activités les espaces où se construisent de nouvelles sociabilités. Les adeptes du néo-pentecôtisme qui y vont sont inscrits dans une tentative de réactivation des sociabilités primaires et de construction de nouvelles identités sociales. La maladie, dans certains cas, crée chez le malade une rupture des liens avec la famille, sa communauté et son cercle d'amis. Créant ainsi une forme de déclassement parfois mal vécu par le malade. Le malade par son entrée au camp et son implication dans les activités se reconstruit socialement pour retrouver non pas sûrement son ancienne vie, mais une forme de considération et valorisation qu'il a perdue de par la rupture des liens avec la famille. Le camp devient alors son espace, le lieu où il se sent revivre, ou il retrouve une « partie de soi perdue ».

Un fait intéressant à observer est la mutation dans la pratique religieuse qu'on peut observer à ces endroits. L'activité religieuse de ces acteurs a changé de cadre d'exécution (les temples et camps de prière) pour occuper les anciennes salles de cinéma, les aires de jeu et même les salons de certains domiciles. Ce changement de lieu d'expression s'accompagne de divers supports de communication : Facebook, Radio de proximité, Web TV, hebdomadaire dont la fréquence des messages véhiculés qui frise l'« agression ».

Au-delà de la dynamique des acteurs religieux observables dans ces lieux de prière (augmentation du nombre d'activité, accroissement du nombre d'adepte...), la mutation se lit aussi au travers de la nature des activités menées dans le camp de prière. Selon le prophète Tahi,

2-« un enfant ne peut pas rester dans une même situation éternellement, il faut qu'il évolue, et pour évoluer, on doit lui enseigner les principes de la richesse divine qui est la loi de la prospérité. C'est cette loi qui permet au chrétien une vision résolument tournée vers la richesse, la richesse divine. Donc il faut lui enseigner cela pour qu'il comprenne comment cela fonctionne. C'est Dieu qui bénit, donc il est capable de tout. On ne peut pas leur enseigner de combattre le diable éternellement. Il faut aussi qu'il sache d'autres choses importantes pour eux-mêmes ».

Dans la logique de la quête d'une meilleure visibilité sociale ou même dans leur logique de se redéfinir, les camps dans le contexte abidjanais tentent de répondre à cette demande par le caractère des activités qui s'y développent. Ainsi, le camp représente pour des acteurs un espace où ils peuvent encore espérer une meilleure vie, après avoir été frappés par la maladie ou face aux difficultés de leur vie. On constate là, une réorientation du projet théologique qui consiste à transformer, réorienter la vision du pentecôtisme pour répondre aux

besoins sociaux. Car les formes de mutations qu'on peut observer dans les camps de prière sont les réponses des acteurs aux demandes des fidèles.

Au-delà de ces pratiques religieuses, le cadre religieux ivoirien se présente comme un relai important dans l'offre de santé auprès des populations parfois ignoré par le système en place et l'orientation politique des acteurs qui l'animent. Devant le mal-être de la population surtout en matière de santé, les camps de prières semblent offrir une alternative dans l'offre de santé des populations ivoiriennes. Aujourd'hui en contexte ivoirien, devant le quasi abandon du secteur sanitaire, les acteurs religieux avec leurs différentes activités dans les camps et pendant les cultes se proposent comme un substitut essentiel pour offrir à la population des solutions à leurs questionnements d'ordre sanitaires. En effet, les activités pratiquées pendant les cultes représentent pour ses acteurs un moment de communion avec Dieu par l'intermédiaire du prophète. La pratique des activités offre acteurs/fidèles des possibilités d'espérer une meilleure vie, après avoir été frappés par la maladie ou face aux difficultés de leur vie. Dans cette démarche de trouver un nouveau souffle de vie, les responsables du camp proposent aux acteurs des solutions diverses (prière de guérison, repentance et théologie de la prospérité). Toutes ces solutions proposées semblent contribuer à donner une nouvelle image aux malades qui arrivent au camp de prière.

### 1.2. Le jeu de démedicalisation spiritualisation, quels enjeux ?

On constate chez certains acteurs rencontrés dans le cadre de cette étude, un changement de trajectoire. En effet, des personnes en service dans l'administration publique ou le secteur privé démissionnent pour exercer le titre de responsable d'église<sup>4</sup> parce qu'estimant avoir reçu un « appel de Dieu ». On comprend mieux cette situation si on convient avec Morales pour dire que : « *les églises offrent en outre des possibilités d'ascension sociale et politique faciles et non négligeables par le biais de l'exercice du ministère religieux* » (Morales, 1998, p. 337). Cet état de fait semble s'inscrire aux antipodes des calvinistes dont parle Max Weber dans l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Selon Max, être un élu de Dieu ou prédestination selon le vocable utilisé suscite des aptitudes de travail. En clair, un homme qui a reçu l'appel doit travailler pour demeurer digne des promesses de DIEU (Weber, 1964). Cette vision des choses a largement contribué au développement des sociétés occidentales.

Par ailleurs, on constate chez ces acteurs religieux, surtout chez les responsables un jeu de construction et de transformation du mal être social des populations en maladies spirituelles dont ils ont la capacité de guérir. Ce jeu de

---

<sup>4</sup> Le prophète Tahï que nous avons rencontré dans le cadre de notre ethnographie nous a avoué qu'il était cadre de banque à 25 ans, d'où il a démissionné après avoir reçu son « appel » pour servir le seigneur.



légitimation de leur statut de thérapeute tend à convoquer sur le terrain religieux des maux quelle que soit la nature : physique ou spirituelle et se positionner à la fois comme les seuls acteurs à pouvoir les guérir. Dans cette perspective, des maux comme le chômage, l'échec à un concours, des soucis financiers qui visiblement relèvent de l'univers social sont transportés dans le champ religieux à partir d'un discours dont ils ont la technique. Ainsi, le prophète Tahi sur sa définition de la maladie spirituelle dit :

3-« J'appelle maladie spirituelle un mal dont le médecin ne peut pas voir et prétendre guérir parce que ce mal est voilé et que le médecin n'a pas l'œil spirituel. Pour ce genre de cas, il faut faire alors une prière pour enlever le voile spirituel qui recouvre la maladie avant de la guérir ».

En s'appuyant sur le fait que la maladie est voilée, ils vont alors mobiliser sur le terrain spirituel un mal à la base jugé social. C'est cette manière qui permet aux responsables de produire un discours qui tend sortir un mal de son contexte initial pour l'inscrire dans un environnement spirituel que nous nommons jeu de démedicalisation-spiritualisation. Cette rhétorique pentecôtiste sonne à l'oreille des populations en proie aux difficultés comme un brin d'espoir à saisir. On note dans la stratégie de ces acteurs, une occupation de la ville d'Abidjan à laquelle s'ajoute parallèlement une montée de jeunes pasteurs qui perçoivent la fonction de pasteur comme un moyen de visibilité et d'ascension sociale et de production d'une nouvelle identité tel que le conçoit (Guibléhon 2012). Cette volonté va nécessiter alors le soin de l'image chez le responsable religieux : le vestimentaire et le mode de vie seront mis en avant pour répondre aux exigences de son nouveau statut.

A côté de cela, il faut noter que dans le milieu pentecôtiste, outre ce que nous nomme « spécialisations institutionnelles », c'est-à-dire : Le pasteur, le docteur, l'évangéliste, le prophète et l'apôtre reconnu dans le milieu, on note ce qu'il convient de nommer dans le présent article, « spécialisations professionnelles ». Ici, le responsable religieux pour justifier sa position de thérapeute d'un mal va se positionner comme spécialiste d'un mal particulier. Cette spécialisation va nécessairement attirer vers lui des personnes susceptibles de souffrir du mal évoqué. Ainsi, on peut entendre dans le milieu néo pentecôtiste ivoirien des spécialisations comme « spécialiste en maris/femme de nuit », « spécialiste en SIDA », « spécialiste en désenvoutement », « spécialistes en chômage ». Ces différentes « spécialisations professionnelles » permettent à ces acteurs mobiliser sur un marché religieux ivoirien devenu concurrentiel des « maladies » et se positionner comme les seuls acteurs pouvant les guérir. Le faisant, ils se donnent une légitimité sur le marché de soin où de nombreux acteurs tentent de se positionner pour combler un vide laissé par l'Etat de Côte d'Ivoire.

Dans cette dynamique de positionnement opérée par ces acteurs, on note aussi une mobilisation sur le terrain religieux des maladies relevant du domaine biomédical : cancer, diabète, hépatite « etc. ». Les responsables religieux procèdent par déconstruction et recontextualisation. Au-delà de l'enjeu thérapeutique mis en avant par ces acteurs, cette démarche observée répond plus à une stratégie marketing des leaders religieux. En effet, en se positionnant ainsi, ces acteurs arrivent à vendre un produit religieux : l'offre de thérapie religieuse. Cette vente a souvent lieu aux cours des soirées et activités religieuses sur des grands espaces : salle de cinéma, terrain de jeu, salle des fêtes des mairies, stades dans la capitale ivoirienne. Ces nouveaux espaces de Dieu selon les propos de (Lasseur 2010) sont aujourd'hui les lieux où se déroulent les activités de ces leaders religieux. C'est à ces endroits, là où sont organisées des activités aux thématiques révélatrices : « nuit de miracles », « nuit spéciale de désenvoutement », « reçois ta guérison et ton miracle » que les responsables religieux exercent leurs talents thérapeutiques. C'est à ces occasions que les « spécialisations professionnelles » citées plus haut opèrent des guérisons parfois spectaculaires, à la limite de la magie. Les différentes spécialisations professionnelles sont donc pour ces acteurs le moyen de se positionner et vendre Dieu à travers l'offre de thérapie spirituelle. En donnant une origine médicale à un mal social comme le chômage, le leader religieux tente de décrédibiliser l'Etat et voler au secours de la population. De même, en produisant un discours pour sortir soit le cancer, le diabète de son contexte médical et le reconstruire comme un mal spirituel le pasteur pentecôtiste procède ainsi à une légitimation de sa position. Légitimation d'un statut qu'il inscrit dans un dynamisme religieux en contexte ivoirien. Car, en milieu urbain ivoirien, la guérison n'attend plus le malade au temple, au camp de prière mais elle est transportée par le pasteur/prophète vers le malade. On note là un dynamisme qui gagne le milieu religieux pentecôtiste ivoirien.

Si le médical est aujourd'hui mobilisé sur le terrain religieux par le jeu de certains acteurs, cela traduit nécessairement une faille dans le système de soin biomédical en Côte d'Ivoire où l'on ne se tromperait certainement pas si on affirmait une forme de crise de confiance entre les malades et l'institution hospitalière. L'univers sanitaire demeure en contexte ivoirien une notion autour de laquelle se joue un enjeu de pouvoir au sens foucauldien. Démedicaliser et spiritualiser, c'est alors dessaisir l'Etat du secteur sanitaire autour duquel se joue ici un enjeu de pouvoir.

On peut lire dans ce jeu démedicalisation-spiritualisation, une forme de quête de prestige observée chez les acteurs religieux. Pouvoir guérir un mal dont l'hôpital serait incapable de guérir parce que voilé spirituellement procure au

pasteur/prophète un prestige sur un marché de soin religieux ivoirien devenu concurrentiel la présence de nouvelles figures dans le milieu et les offres de soin proposés par ces nouveaux acteurs. Devant cette concurrence, dans laquelle chacun veut s'attirer le maximum de fidèles et faire grandir son ministère, les acteurs religieux mobilisent techniques et zèles pour attirer le maximum de fidèles. Sur cette base, l'offre de thérapie qu'ils sont sensés offrir n'est plus la priorité mais le plus important ici, c'est le prestige qu'ils auront auprès de la population qui fonde leur zèle. Leur image de prestige devient alors plus importante que l'offre de thérapie religieuse. Si Amiotte-Suchet (2009) pose le pasteur comme un connecteur entre le ciel et la terre, nous notons dans le cas de ce travail une mise en avant de la dimension individuelle, d'où la quête de la dimension prestige. Le prestige est ce qui fonde la présence du responsable dans le paysage religieux ivoirien. Cela participe à l'évolution de l'activité religieuse du prophète. Cela se saisit aux dires du prophète Tahï :

4-« Quand par la puissance de Dieu, vous arrivez à guérir un malade, celui-ci parle de vous et les autres personnes sont convaincu de l'onction de Dieu dans votre vie. C'est une forme de témoignage qui fait grandir ce que nous faisons ici. Si les gens en parlent, c'est que c'est bon et ça fait grandir le ministère de papa Tahï. A côté de ça, je fais attention aussi parce que dans notre milieu, les gens te salissent vite. Juste parce que ton œuvre prospère que la leur. »

Alice (25 ans, guéris du cancer de seins) dans cette perspective dit :

5-« Moi je suis arrivé parce que dans le quartier, tout le monde parlait de papa Tahï. Les gens racontaient qu'il était puissant. Alors par curiosité et dans ma maladie, je suis venu ici. En tout cas, je ne suis pas déçue. Partout où je vais maintenant, je parle de papa Tahï. En tout il est fort ».

De ces deux extraits d'entretiens, on note que la personnalité du responsable religieux est mise en avant par les « prouesses » qu'il réalise. Ce qui l'importe ici, c'est bien entendu son image auprès de la population. Ainsi, l'image de Dieu est supplantée par celle du prophète et la quête de la dimension prestige recherchée. Gagner en prestige auprès des acteurs en quête de soin permet au responsable religieux d'accroître son activité religieuse. Les fidèles/malades deviennent alors les vecteurs de cette dimension prestige du pasteur ou du prophète par le témoignage qu'ils font de la guérison reçus de la part du prophète. La communication autour de la guérison obtenue dans le cadre de la relation thérapeutique entre le pasteur et le fidèle/malade demeure un élément essentiel dans la « vente » de l'image du prophète. Ce sont donc les fidèles qui contribuent à l'intensification de la dimension de prestige auprès de la communauté religieuse en milieu urbain ivoirien.

## 2. Les nouveaux acteurs religieux et leur relation avec les autres.

S'il est possible de constater une forme de continuité dans l'exercice de l'œuvre divine en s'agrippant ou copiant le modèle existant, on note chez certains acteurs religieux une forme singularisation<sup>5</sup>. En effet, le jeu de démedicalisation-spiritualisation répond aussi à un enjeu de singularisation d'acteurs religieux dans le contexte ivoirien. En effet, chez les acteurs rencontrés, on note une insistance sur le caractère parfois jugé « particulier » de leur engagement dans l'œuvre divine. Ainsi, le prophète Tahï note ceci :

6-« je suis un prophète de Dieu, j'ai été appelé par Dieu lui-même pour le servir ».

On note ainsi dans les propos du prophète une volonté de rendre particulière sa « mission prophétique ». Cette manière de procéder répond plus à un enjeu de singularisation plus qu'à traduire réellement. Chaque acteur, voulant montrer le caractère unique de son « appel »<sup>6</sup>, mobilise alors des techniques ou produit un discours pour soutenir sa volonté d'identification. Cette singularisation marque ainsi une rupture avec une pratique pentecôtiste dont l'aspect thérapeutique s'observe pendant les activités religieuses telles les veillées de prières et de guérison. Chaque acteur, surtout le responsable religieux veut marquer par son témoignage, le caractère « exceptionnel » de l'appel reçu de Dieu et cela passe par l'utilisation d'une rhétorique particulière. Ce qui traduit d'ailleurs une volonté d'idéalisation pour imprimer un rythme à leur mission divine dont ils seraient investis par Dieu. Dans une Côte d'Ivoire où le religieux semble mieux répondre aux attentes individuelles et collectives d'une partie de la population égarée, perturbée face aux difficultés existentielles, l'homme religieux se présente comme l'homme providentiel pour « sauver » la population. Dès lors, le pasteur ou prophète se voit un peu dans l'obligation de rendre exceptionnel ses actions pour mieux se faire une place sur le marché de soin religieux d'où cette forme d'identification.

Les prières de Gédéon s'inscrivent dans cette perspective de singularisation. En effet, Gédéon de la Tchetchouva comme il se fait appeler est un nouveau prophète dans le paysage religieux ivoirien. Son ministère, nommé ministère ZOBEL AGODIO, organise dans les rues d'Abidjan des prières à ciel

---

<sup>5</sup> Nous entendons par singularisation, le fait pour le responsable de donner un caractère particulier, voire innovant à son « appel »/ministère reçu de Dieu. Ce procédé s'appuie dans le milieu pentecôtiste sur une rhétorique bien particulière : « je suis l'oint de Dieu », « le messenger de Dieu » « c'est Dieu qui m'envoie » « l'éternel parle à travers moi »

<sup>6</sup> Dans le milieu pentecôtiste, l'appel renvoie à la mission que Dieu confie à un acteur qu'il choisit personnellement pour l'accomplissement d'une mission particulière.

ouvert. La nouvelle forme d'évangélisation qu'il promeut tend à opérer une rupture avec ce que l'on a l'habitude de voir dans le contexte ivoirien avec un « arsenal » de prédication<sup>7</sup> déployé par les responsables religieux lors des activités religieuses. Cette nouvelle forme d'évangélisation faite à ciel ouvert, avec des adeptes qui répondent avec clameur aux affirmations de Gédéon semble s'offrir comme une forme d'identification dans le milieu pentecôtiste ivoirien. Le faisant, il marque une forme de singularité dans son ministère, une prédication qui ne s'appuie sur aucune forme originale des prédications en milieu urbain ivoirien. La forme de singularisation mise en œuvre ici, permet aux acteurs religieux d'offrir à la population une offre multiple de thérapie religieuse. Construire un nouveau modèle d'acteur religieux qui s'appuie le modèle théologique existant mais rompre dans la manière de faire relève de la volonté du responsable religieux de se faire une place dans le milieu des soins pentecôtistes en milieu urbain ivoirien, et participe à ce que Kaufmann, (2004) nomme l'invention de soi.

## Conclusion

Aujourd'hui avec une variabilité d'acteurs religieux et de pratiques diverses, chacun est animé de la ferme volonté de prouver que son ministère ou son « appel » est meilleur que l'autre, ou même de se faire une place sur le marché concurrentiel de thérapie religieuse en Côte d'Ivoire, on note un mouvement pentecôtiste en contexte ivoirien très varié. Que ce soit pour une quête de visibilité sociale, pour un marketing religieux ou pour une identification, les formes de spécialisations dans le champ religieux ivoirien, ce jeu de démedicalisation « spiritualisation » observable en milieu pentecôtiste ivoirien est une question importante dont la compréhension nécessite des approches croisées.

Le jeu de démedicalisation « spiritualisation » permet de produire de nouveaux acteurs religieux qui par leurs actions façonnent le paysage religieux ivoirien dont l'un des maîtres mots aujourd'hui reste la concurrence. Le présent article qui s'est proposé de réfléchir sur la question des spécialisations dans le champ pentecôtiste ivoirien n'a pas la prétention d'avoir scruté toute la question mais elle avait tout de même l'intention de poser les bases d'une réflexion plus grande, devant le dynamisme du champ pentecôtiste ivoirien.

« Entre des processus continus d'évangélisation des sociétés » Mayrargue (2004, p.16) auquel s'ajoutent de nouvelles formes d'évangélisations observées

---

<sup>7</sup> J'appelle ici arsenal de prédication tout l'équipage mis en place par les responsables religieux pentecôtistes pour leurs activités d'évangélisation : orchestre, micro, amplificateur, dispositif de sonorisation

dans le cadre de ce travail, le milieu urbain ivoirien constitue un révélateur de recompositions contemporaines et offre une nouvelle lecture des transformations sociales.

### Notes et références

- Amiotte-Suchet Laurent, 2009, « Le pasteur pentecôtiste: un fil conducteur entre le ciel et la terre », *Théologiques*, 17(1), 95-115.
- Batibonak Sarriette, 2014, « La conversion dans les pentecôtismes au Cameroun », *Convergences francophones*, 1(2), 1-16.
- Bony Guibléhon, 2012, « Les jeunes et le marché de la spiritualité pentecôtiste en Côte d'Ivoire », *European Scientific Journal*, 8(24).
- Dassa Kolou Simliwa, Menick Mbassa Daniel, Tabo André, 2008, « Réflexion sur l'offre et la demande de thérapie religieuse chrétienne en Afrique subsaharienne : l'exemple du Togo », *Perspectives Psy*, 47(1), 52-58.
- Dortier Jean François, Testot Laurent, 2005, « Le retour du religieux, un phénomène mondial : Dieu ressuscité : les religions face à la modernité », *Sciences humaines*, (160), 28-33.
- Glopor, A. R., 2004, « Les causes de l'engouement des populations urbaines pour des sectes religieuses. Étude de cas : ville de Lomé », Mémoire, Université de Lomé : INSE
- Kaufmann Jean-Claude, 2004, *L'invention de soi, Une théorie de l'identité*, Armand Collin, Paris.
- Lasseur Marie, 2010, « Revanche du religieux : les nouveaux espaces de Dieu (The revenge of religion : new spaces of God) », *Bulletin de l'Association de géographes français*, 87(1), 119-130.
- Luhrmann Tanya Marie, 2012, «When God talks back: Understanding the American evangelical relationship with God», Knopf, Vintage book, New-York.
- Mayrargue Cédric, 2004. « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Critique internationale*, (1), 95-109.
- Merlin Matthieu, 2009, « le pouvoir et le problème du corps social », *Idées économiques et sociales*, (1), 51-59.
- Morales Mario Roberto, 1998, « La articulación de las diferencias o el síndrome de maximónlos discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala » (No. G/306.7281 M6).
- Weber Max, 1964, « L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'un autre essai », *Revue Française de Sociologie*, 5(3), 354.