

Comment aborder les pratiques religieuses en Afrique Subsaharienne ? Les enseignements d'une enquête longitudinale en milieu rural malien

Aurélien DASRÉ et Véronique HERTRICH



Comment aborder les pratiques religieuses en Afrique Subsaharienne ?

Les enseignements d'une enquête longitudinale en milieu rural malien

Addressing religious practices in Sub-Saharan Africa Insights from a longitudinal study in rural Mali

Aurélien DASRÉ¹ et Véronique HERTRICH²

Projet Slam – Suivi longitudinal au Mali

*Projet ANR-DyPE – Dynamiques de la parentalité et de l'enfance en milieu rural
africain – (ANR-12-BSH1-0005-01)*

¹ Université Paris Nanterre/ Cresppa-GTM/Ined

² Institut national d'études démographique, INED, Paris, France

Les auteurs tiennent à remercier Alice Degorce, katrin langewiesche, Cécile Leguy pour leurs conseils et relectures qui ont grandement contribué à l'élaboration de cette recherche.

La religion figure classiquement parmi les variables explicatives des comportements démographiques. Selon leur emprise communautaire et les valeurs qu'elles défendent, notamment en matière familiale, de genre et d'autonomie individuelle, on s'attend en effet que les religions orientent différemment les comportements des individus (Caldwell and Caldwell 1987, Lesthaeghe 1989, McQuillan 2004). Dans les recensements et les enquêtes démographiques, la religion est généralement enregistrée parmi les caractéristiques individuelles et comme une variable d'état. On considère ainsi implicitement que l'appartenance religieuse est unique, définitive et sans ambiguïté. Si cette hypothèse peut être acceptable dans certaines populations, comme en Occident, elle l'est bien moins dans d'autres, où la pluralité et la mixité religieuses sont courantes. Ainsi, en Afrique Subsaharienne, la diffusion des religions universalistes (christianisme, islam) au sein de populations initialement tournées vers des cultes traditionnels s'est traduite par des pratiques originales, avec mobilité religieuse et formes de religiosité hybrides (Chrétien 1993, Mary 2010). Pour les anthropologues et les sociologues, cette dynamique des pratiques est une dimension essentielle du contexte et du vécu religieux en Afrique. Mais elle est ignorée dans les enquêtes quantitatives et les statistiques sur le sujet font largement défaut. Il y a pourtant un enjeu à avoir un enregistrement pertinent de l'appartenance religieuse si l'on veut être à même d'analyser son influence sur les comportements individuels. La seule prise en compte de la religion du moment semble en effet réductrice et insuffisante. Réductrice car la déclaration à l'enquête ne traduira sans doute qu'une partie des référents religieux de l'individu, probablement la version normative, officielle. Insuffisante car l'influence de la religion sur les indicateurs démographiques (mortalité des enfants, âge au mariage...) ne pourra être évaluée de manière rigoureuse si la religion à l'enquête diffère de celle qu'avait l'enquêté au moment de l'événement étudié.

Dans cet article, nous discutons, à partir d'une étude de cas, la pertinence et la faisabilité d'une approche statistique des pratiques religieuses, prenant en compte leur complexité et leur variabilité au cours de la vie des individus. Dans quelle mesure, la mobilité religieuse des individus peut-elle être appréhendée par un questionnaire d'enquête ? La question est-elle facile à aborder ou, au contraire, sujette à des problèmes de déclaration ? La prise en compte des itinéraires religieux enrichit-elle réellement l'analyse ? Quelles sont les distorsions introduites en se limitant à la religion déclarée à l'enquête ?

Pour examiner ces questions, nous utilisons les données longitudinales collectées depuis 25 ans au sud-est du Mali (Projet Slam-Suivi longitudinal au Mali de l'Ined), dans une population où religions traditionnelle, catholique et protestante coexistent. Grâce à la collecte de biographies religieuses, nous disposons d'un corpus de données unique permettant de confronter les résultats d'une approche transversale classique, basée sur la religion déclarée à l'enquête, à ceux d'une approche longitudinale, prenant en considération l'ensemble de l'itinéraire religieux de l'individu.

L'article comprend trois parties. Des données de cadrage sont d'abord proposées sur la pluralité religieuse en Afrique subsaharienne et dans la population étudiée. La deuxième

I. Pluralité religieuse. Éléments de cadrage historique et anthropologique

Carte 1 : Religion majoritaire



Les religions universalistes se sont diffusées en Afrique subsaharienne dans un contexte marqué par une grande richesse et une grande diversité de pratiques culturelles. Partie intégrante de leur culture, de leur identité, et de leur organisation sociale, les populations ont développé, chacune à leur manière, un ensemble de représentations et de croyances traitant de l'ordre du monde, ainsi que des cultes et des pratiques rituelles

destinées à s'allier les forces occultes et à veiller à l'équilibre du monde. On parle de « religions traditionnelles » pour désigner ces corpus organisés de croyances et de pratiques. Les termes d'« animisme » ou de « fétichisme », bien qu'ils restent utilisés dans la pratique courante (y compris dans les rapports statistiques), s'avèrent peu pertinents : associées aux théories évolutionnistes, leur étymologie et leur utilisation passée renvoient à une conception naïve et irrationnelle du monde, qui s'avère sans fondement (Awolalu 1976, Bonte and Izard 2002, Panoff and Perrin 1973).

Les religions traditionnelles présentent une grande diversité entre groupes ethniques et une variabilité au cours du temps. Cependant elles présentent des convergences, en termes de conceptions et de pratiques, qui les distinguent des religions universalistes (Chitando 2008, Pew Forum on Religion and Public Life 2010) :

- ***Conceptions et rapports au divin.*** Inscrite au fondement des religions universalistes, l'existence d'un Dieu suprême créateur du monde est également reconnue par les religions traditionnelles. Cependant il y est entouré d'autres figures et puissances surnaturelles, qui agissent comme intermédiaires pour s'adresser à Dieu ou qui disposent de pouvoirs propres (Awolalu 1976, Mbiti 1970, Pew Forum on Religion and Public Life 2010). On n'y trouve pas référence d'un prophète, figure mythique ou héroïque, telle que Jésus, Bouddha ou Mahomet, qui aurait instruit les hommes. La possibilité d'un accès direct, intime, de l'homme à Dieu existe dans les religions monothéistes (par la prière, la méditation...) mais pas dans les religions traditionnelles. L'accès aux puissances supérieures requiert des connaissances et des compétences particulières, en termes de rituels et d'interprétation, qui en font un domaine réservé à quelques initiés.

- ***Spécificité et complexité des systèmes religieux.*** À la différence des religions du livre, les religions traditionnelles s'appuient sur la culture et la transmission orales. Elles s'inscrivent dans la culture et l'organisation socio-politique des populations qui les ont élaborées. Elles ont donc par essence un ancrage local (on ne s'adresse pas aux mêmes puissances d'une communauté à l'autre) ; le prosélytisme et l'expansion ne figurent pas au projet des religions traditionnelles. Cependant elles ne se définissent pas en opposition ou en concurrence avec les religions des populations voisines et les emprunts de pratiques ou de cultes particuliers sont fréquents. Les cadres religieux correspondent bien souvent à une combinaison de cultes relevant de plusieurs niveaux d'exercice : ethnie, communautés locales, lignage (culte des ancêtres), cultes domestiques voire individuels (autels particuliers). À moins qu'il ne détienne, du fait de son âge et de son statut familial ou social, des responsabilités particulières dans la conduite des cultes, l'individu n'a généralement qu'une perception partielle du système religieux dans lequel il évolue. À l'exception de certaines étapes rituelles (initiations, cérémonies particulières) les religions traditionnelles sont peu exigeantes en termes d'implication personnelle. La pratique religieuse s'inscrit dans une démarche communautaire, elle est mise en œuvre par quelques-uns pour le bénéfice du groupe (Langewiesche 2003, Mary 2010).

- ***Souplesse et évolution.*** Contrairement à une idée répandue, les « religions traditionnelles » sont loin d'être figées dans leurs codes et dans leurs pratiques. La combinaison de divers cultes, la transmission orale, l'absence de prosélytisme, l'implication limitée des individus dans les activités religieuses sont autant de facteurs qui vont davantage dans le sens d'une curiosité et d'une ouverture vers d'autres pratiques, que dans celui d'une crispation identitaire (Mary 2010). De fait, comme le démontre Chrétien (1993), ces religions n'ont cessé d'évoluer, avant, pendant, et après les phases successives de colonisation et d'expansion de l'islam et du christianisme. Cette plasticité est centrale pour comprendre l'essor des religions universalistes sur le continent, la persistance des cadres religieux traditionnels, et les pratiques hybrides qui s'y sont développées (Mary 2010, Pew Forum on Religion and Public Life 2010).

1.2. Diffusion de l'islam et du christianisme

Islam et christianisme sont présents de longue date en Afrique subsaharienne, auprès de populations ou de groupes sociaux particuliers, mais c'est principalement au cours des derniers siècles qu'ils se diffusent en population générale.

Ainsi l'***islam*** reste une religion d'élites jusqu'au 16^e siècle. Introduit dès le 11^e siècle avec l'essor des grands empires médiévaux d'Afrique occidentale et l'influence arabo-berbère (Cuoq 1984), l'islam fournit alors un cadre d'organisation de la société en accord avec les règles dictées par les érudits. La pratique reste souple, les souverains n'hésitant pas à mélanger des textes de lois basés sur le Coran avec des pratiques religieuses plus proches des cultes traditionnels. La diffusion à grande échelle de la religion musulmane se réalise principalement du 17^e au 19^e siècle, profitant du développement de nouvelles routes commerciales, puis de replis identitaires face au pouvoir colonial (Dubresson et al. 2003). La nouvelle religion s'accommode bien des croyances traditionnelles et n'exige pas d'exclusivité de la part de ses nouveaux adeptes ; on la qualifie d'« islam noir » (Monteil, 1964) ou de "folk Islam" (Parshall 2006) pour la distinguer de l'application stricte du Coran. Le développement dans certains pays d'un islam plus strict est un phénomène récent, remontant à la seconde moitié du 20^e siècle (Dorier Apprill 2006).

L'essor du ***christianisme*** en Afrique subsaharienne se réalise principalement³ à partir du 19^e siècle, conjointement à la colonisation occidentale (Dubresson et al. 2003). Avec la création de la société des missionnaires d'Afrique (« pères blancs ») en 1869, l'Église catholique s'engage dans un programme d'évangélisation à large échelle. La politique s'appuie sur une présence importante et décentralisée sur le terrain, l'intégration locale, avec apprentissage de la langue, et une articulation de la démarche pastorale et des œuvres caritatives (de Benoist 1987, Diarra 2007a, 2009). Créations de missions et de paroisses, formation de catéchistes, développement d'écoles et de centres de santé forment un maillage de proximité avec les populations et contribuent à l'implantation de

³ L'implantation catholique est cependant bien plus ancienne dans certaines populations, remontant parfois aux premiers siècles du christianisme. L'Éthiopie et le Soudan figurent ainsi parmi les pays les plus anciennement christianisés au monde.

l'Église catholique sur une large part du continent, du golfe de Guinée à la zone australe (carte 1). Les protestants s'installent plus tardivement, au courant du 20^e siècle, mais le prosélytisme et l'autonomie des missions leur permettent de gagner en influence. Conjointement aux églises d'origine occidentale, l'offre religieuse locale augmente et s'atomise. Des églises indépendantes associant cultures traditionnelle et chrétienne voient le jour dès le début du 20^e siècle (De Luze 1991), avec un développement engagé depuis les indépendances qui s'accélère pendant les années 1990 (Dozon 1995).

D'après les statistiques disponibles, Islam et christianisme ont aujourd'hui largement remplacé les religions traditionnelles. Quel que soit le pays, la religion majoritaire appartient à l'un de ces deux ensembles (carte 1) et les religions traditionnelles n'ont plus qu'un poids statistique marginal. Elles sont déclarées par environ 10% de la population en Afrique aujourd'hui, contre près de 60% alors qu'elles étaient en position largement majoritaire au début du 20^e siècle, concernant la quasi-totalité (94%) de la population d'Afrique centrale et les trois quarts en Afrique de l'Ouest (Johnson et Grim 2013). Ce recul des religions traditionnelles n'est pas propre à l'Afrique et se retrouve sur les autres continents.

L'essor des religions universalistes⁴ s'inscrit dans les dynamiques de la mondialisation. En effet pour Horton (1971, 1975) la spécificité locale des religions traditionnelles atteint ses limites avec le développement des échanges et la confrontation avec d'autres systèmes de représentations. Ces limites portent à la fois sur le système de croyances (insuffisant pour englober et expliquer les informations nouvelles) et sur les dynamiques d'échanges et d'intégration (les postures identitaires freinent les rapprochements et la construction d'une culture commune). Les religions universalistes y répondent avec un cadre religieux globalisant, permettant de penser le monde comme un ensemble cohérent, et fournissant les bases éthiques et culturelles d'une communauté d'intérêt. Leur expansion ne signifie pas une rupture avec les anciennes croyances mais plutôt une adaptation rendue nécessaire par l'ouverture de la société traditionnelle au monde extérieur. Les conditions historiques et géopolitiques sont un autre déterminant de l'essor des religions universalistes (Mbembe 1988). Les missionnaires catholiques ont ainsi bénéficié du contexte de la colonisation, non seulement en termes d'installation sécurisée, mais aussi en s'affirmant comme des acteurs du jeu socio-politique (de Benoist 1987).

Dans différentes populations, la conversion a été une stratégie pour se rapprocher des nouvelles instances dirigeantes et se positionner du côté de la « modernité », tandis que dans d'autres elle a été un moyen de se faire des alliés « légitimes » (les pères blancs) face aux exigences et aux abus des autorités coloniales (de Benoist 1987, Diarra 2007a, 2009). La conversion a également pu être utilisée comme un moyen pour se démarquer des structures socio-politiques traditionnelles tout en bénéficiant d'un appui extérieur ;

⁴ Nous donnons ici quelques éléments sur les dynamiques de conversion religieuse, sans entrer dans les débats qui se sont développés parmi les anthropologues dès les années 1970, alimentés notamment par Robin Horton et Humphrey Fisher. Pour un point sur la question, voir André Mary (1998).

ainsi les « cadets sociaux » (descendants d'esclaves, hommes de caste...) ont souvent été parmi les premiers convertis (de Benoist 1987, Diarra 2007a, 2009, Mbembe 1988). Enfin, à l'échelle individuelle ou collective, la conversion peut être une démarche pour accéder à des ressources relationnelles et matérielles, par exemple en matière de soins ou d'éducation (Hawkins 1997, Ifeka-Moller 1974).

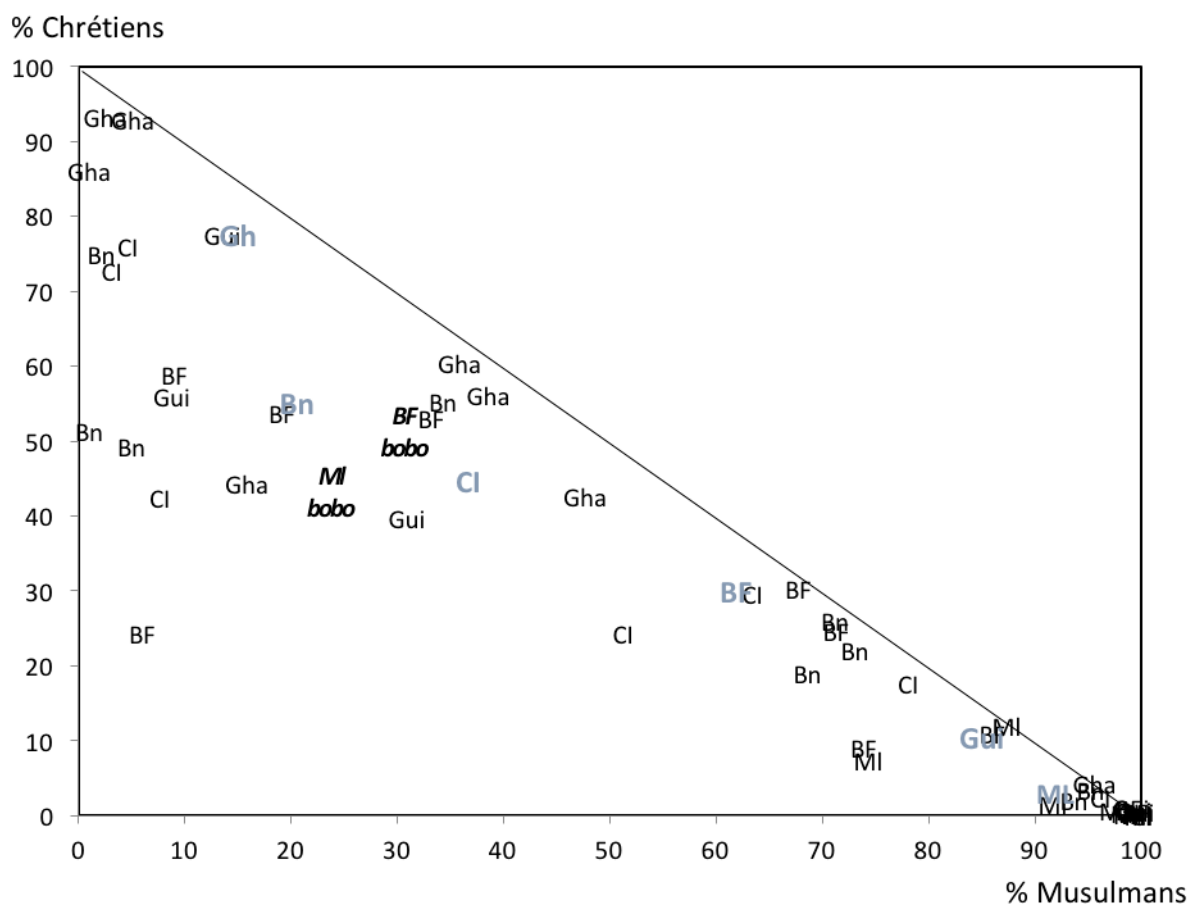
2. Une mixité avérée

Les mouvements de conversion vers l'islam ou les religions chrétiennes ne correspondent pas à des phénomènes simples, unidimensionnels et définitifs (Degorce 2011, Langewiesche 2003). Si ces religions se partagent aujourd'hui le continent, c'est au titre de religions officielles et majoritaires. La réalité est plus complexe, marquée par une mixité de référents religieux dans l'environnement tout comme dans la pratique des individus.

La plupart des pays africains connaissent une situation de **pluralité religieuse** (Barbier and Dorier-Apprill 1996). Le critère ethnique est un premier facteur d'hétérogénéité. On en a une illustration à la figure 1, qui reprend les résultats des enquêtes démographiques et de santé (EDS/DHS) pour 5 pays d'Afrique de l'Ouest affichant des indicateurs nationaux très contrastés : la Guinée et le Mali avec une nette majorité de musulmans, le Ghana avec une majorité de chrétiens et le Bénin et la Côte d'Ivoire avec des profils intermédiaires. Dans tous les cas, on constate une diversité selon les groupes ethniques, parfois très marquée comme au Ghana, où les 8 groupes ethniques couvrent une large gamme de combinaisons, parfois moins dispersée comme au Mali, où 2 seulement des 9 groupes ethniques compte moins de 75% de musulmans. Mais la mosaïque ethnique ne suffit pas à rendre compte de la diversité. La coexistence de différentes religions est également de mise dans la plupart des ethnies. D'une part on compte à peine un tiers des groupes ethniques affichant une religion en position de quasi-monopole (90% au moins de la population, soit les points situés aux extrêmes de la diagonale), soit 14 cas pour l'islam et 2 cas pour les religions chrétiennes parmi les 50 groupes ethniques distingués par les EDS dans les 5 pays. D'autre part la plupart des points ne s'alignent pas sur la diagonale, prouvant que la catégorisation binaire « musulman/chrétiens⁵ » ne suffit pas à englober les religions en présence, les religions traditionnelles comptant également, même si leur poids est plus faible parmi les religions officielles déclarées. L'environnement des individus n'est donc pas marqué par une segmentation religieuse : la plupart d'entre eux vivent dans des contextes où plusieurs cultures religieuses se côtoient et interagissent.

⁵ Bien que la catégorie « chrétiens » ait été construite en prenant en compte toutes les églises se rattachant de près ou de loin au christianisme

Figure 1. Ethnies selon la représentation (%) de la religion chrétienne et celle de la religion musulmane parmi les femmes (15-49 ans) dans 5 pays d'Afrique de l'Ouest, selon la dernière DHS.



Chaque ethnie est représentée par un point au label du pays. Bénin-2006 (Bn), Burkina Faso-2010 (BF), Côte d'Ivoire-2005 (CI), Ghana-2008 (Gha), Guinée-2005 (Gui) et Mali-2006 (MI). Le label en bleu donne la valeur nationale. Les labels en gras noir, au Burkina Faso et au Mali, correspondent au groupe bobo auquel se rattache la population étudiée dans cet article.

Par ailleurs, l'adhésion aux religions universalistes ne signifie pas pour autant un abandon des **croyanances traditionnelles**. Bien souvent leur assimilation passe par une adaptation aux cadres de pensées existants (Fisher 1973). Les mouvements syncrétiques qui associent des éléments des cultes traditionnels aux textes de la Bible ou du Coran (« folk islam ») (Johnson et Grim 2013) en sont une illustration. Plus généralement les religions anciennes et nouvelles ne sont pas nécessairement pensées sur le mode de l'exclusivité et, en fonction de sa situation, un individu pourra se référer à l'une et/ou à l'autre. Ainsi on constate que la foi dans les pratiques cultuelles traditionnelles (sacrifices, cultes des ancêtres...) est bien plus répandue que ne le suggèrent les statistiques sur la religion déclarée (tableau 1). Même dans des

populations dont la grande majorité se revendique d'une religion du livre, l'adhésion aux croyances anciennes concerne parfois une partie importante de la population. Ainsi au Mali et au Sénégal, où 90% des habitants se déclarent musulmans, tout comme au Cameroun et en Afrique du sud, chrétiens à plus de 80%, près de la moitié des individus reconnaissent croire au pouvoir des pratiques traditionnelles (tableau 1).

Tableau 1. Affiliation religieuse et croyances traditionnelles dans 19 pays d'Afrique subsaharienne (classés selon l'importance des croyances traditionnelles)

Pays	Affiliation religieuse (% de la population adulte)			Croit au pouvoir protecteur des sacrifices aux esprits et aux ancêtres (% de la population adulte)
	Chrétienne	Musulmane	Traditionnelle	
Tanzanie	60	36	2	62
Sénégal	10	89	1	55
Mali	8	90	1	52
Cameroun	80	16	1	48
Afrique du Sud	87	2	4	46
Guinée Bissau	62	38	0	39
Tchad	40	54	3	38
Botswana	87	2	1	28
Ghana	83	11	4	28
R Congo	80	12	3	25
Liberia	69	19	12	24
Ouganda	86	13	0	18
Mozambique	63	23	1	16
Djibouti	2	97	0	16
Kenya	88	11	0	11
Zambie	98	2	0	9
Nigeria	46	52	1	8
Ethiopie	69	30	0	8
Rwanda	93	5	0	3

Source: Enquêtes nationales représentatives auprès de la population adulte (18 ans et plus), 2008-2009, N=1000 à 1500 enquêtés par pays.
Pew Forum on Religion & Public Life (2010, p.20 et p.34)

Enfin la mixité religieuse s'inscrit aussi dans les pratiques religieuses que l'individu va ***expérimenter au cours de sa vie***. Les travaux anthropologiques attestent là encore d'une grande malléabilité et d'une flexibilité des pratiques. Les conversions sont réversibles et adaptables (Langewiesche 2003), selon les circonstances et les questions à résoudre, les individus pourront s'adresser à des structures religieuses différentes, s'engageant le cas échéant dans une nouvelle conversion (Dubresson et al. 2003). Éclectisme et pragmatisme contribuent à orienter les individus dans un contexte caractérisé par la pluralisation de l'offre religieuse. Aux « appartenances héritées »

succèdent des « *logiques d'expérimentation, de conversion et de reconversion, de butinage et de mobilité religieuse, voire de cumul des appartenances.* » (Lasseur et Mayrague 2011).

3. Les cadres religieux chez les Bwa du Mali

Les principaux éléments de la pluralité des pratiques religieuses mentionnés pour l'Afrique subsaharienne se retrouvent à l'échelle de la population du sud-est Mali que nous étudions. Cette population appartient au groupe ethnique des Bwa, présent au Mali et au Burkina Faso, que les statistiques nationales regroupent avec d'autres ethnies dans la catégorie « Bobo ». Les données des EDS (Figure 1) attestent de la mixité religieuse observée dans ces populations dans les deux pays, avec 40 à 50% de chrétiens, 20 à 30% de musulmans et 20 à 30% de religion traditionnelle. La présence importante des chrétiens et le poids faible des musulmans sont des traits plus marqués encore dans l'ethnie des Bwa, qui les rattachent davantage aux configurations observées au Burkina (et dans les pays côtiers) qu'au Mali où l'islam est majoritaire. Dans les villages étudiés, religions chrétiennes (31% de catholiques, 16% de protestants en 2009) et traditionnelle (52%) ont un poids sensiblement identique, l'islam étant quasiment absent (1%).

Religion traditionnelle : un corpus complexe qui structure et encadre les individus

Les pratiques religieuses traditionnelles sont des lieux de structuration privilégiés de la société des Bwa (Capron 1957, 1962, Diarra 2009, Rasilly 1965). L'identité des individus et des unités collectives (lignages, groupes socio-professionnels) ainsi que leur place dans la communauté sont exprimées dans les pratiques religieuses.

Ainsi l'appartenance ethnique est attachée à un culte spécifique, celui du *Do*, figure intermédiaire entre Dieu et les hommes. Cette intégration se fait en deux temps, deux rituels. Le premier, réalisé dans la petite enfance, relève d'un baptême : l'enfant est confié au *Do* et reçoit un nom secret ; il est alors membre de la communauté et pourra, à son décès, être enterré rituellement dans la maison et rejoindre les ancêtres. Cette cérémonie est une intégration passive, l'enfant n'y est pas nécessairement présent. Elle peut être réalisée par un aîné de la famille sans que les parents de l'enfant et, plus tard, l'intéressé lui-même ne le sache. La deuxième étape, vers 12-15 ans, est une initiation où l'intéressé tient une place active, et s'engage dans le respect du secret qui entoure le culte. Il est alors reconnu comme une personne informée et responsable. Il pourra dès lors assister aux cérémonies religieuses publiques, notamment les fêtes annuelles des masques. Cependant ce n'est que bien plus tard, lorsqu'il atteindra le rang d'aîné du lignage qu'il aura un rôle actif à jouer dans les cultes traditionnels. Dès qu'il a été « baptisé » l'individu appartient à la communauté et bénéficie de la protection du *Do*, sans avoir à manifester activement son adhésion.

Conjointement au Do, le système religieux des Bwa comprend différents autres autels, au niveau du village (forge, grand puits, ...), du lignage (ancêtres, autels particuliers), voire de l'individu (« fétiches »). Les cultes communautaires mettent en scène les relations socio-politiques, par exemple en différenciant les rôles des groupes socio-professionnels, en réservant les responsabilités cultuelles aux lignages les plus anciens du village, ou encore en organisant les itinéraires cérémoniels selon l'ancienneté des lignages (Hertrich 1996). Au sein des lignages, les pratiques religieuses réaffirment les structures d'autorité fondées sur le sexe et l'âge ; en effet seuls les aînés ont les connaissances et la maîtrise des techniques sacrificielles permettant d'entrer en contact avec les puissances invisibles et de déclencher leur intervention dans le monde des hommes. Elles exercent aussi un pouvoir moral et coercitif fort sur les individus : d'une part la transgression d'interdit est sanctionnée par l'absence de pluie et donc la mise en péril de la communauté ; d'autre part les lignages disposent bien souvent d'autels particuliers condamnant les comportements déviants (adultère, inceste,... étant sanctionné par la mort). Pour le commun des mortels, le système religieux est un ensemble complexe et opaque, qui inspire la peur et la soumission aux règles édictées par les Anciens (Capron 1957, Diarra 2007a).

Résistance à l'islam et accueil du christianisme

Le peu d'influence de l'islam, tout comme la diffusion du christianisme parmi les Bwa, sont à rapporter à des facteurs historiques et culturels. « Société du village » (Capron 1973, 1988) réputée pour son esprit d'indépendance, la société des Bwa s'est montrée réfractaire aux approches d'un pouvoir centralisateur. La résistance à l'islam en est une expression parmi d'autres, comme l'insurrection de 1916 au moment de la colonisation, ou encore la prise de distance jusqu'aux années 1990 par rapport aux structures et politiques nationales (Diarra 2007a, 2007b, 2009). Dans les représentations collectives, la figure du musulman reste connotée négativement, associée tout à la fois à celles des envahisseurs du 19^e siècle, des recruteurs d'esclaves, des collaborateurs de l'administration coloniale puis des représentants de l'administration malienne, imposant leurs exigences dont celle de l'impôt. Réciproquement, c'est bien souvent l'image du paysan analphabète, buveur de bière de mil et mangeur de chien, qui sera évoquée en parlant des Bwa en ville. Dans les villages étudiés, l'adhésion à l'islam est rare et associée à une démarche particulière, notamment l'insertion professionnelle et sociale à l'occasion d'une migration en milieu musulman.

La diffusion du christianisme est articulée à la résistance opposée à l'islam et au pouvoir colonial. Avec une implantation dans la région datant de 1922 pour les catholiques et de 1936 pour les protestants, le missionnaire chrétien s'est imposé comme un personnage alternatif à celui du colonisateur. Il est cet « autre blanc » présent en brousse, témoin des brutalités et des exactions des auxiliaires indigènes, n'hésitant pas à prendre la défense des villageois auprès de l'administrateur. En se rapprochant des religieux, les Bwa s'en sont fait des alliés et des protecteurs (de Benoist 1987, Diarra 2007a, 2007b, 2009). Le message des missionnaires (honorant les pauvres et les persécutés), leur comportement

(apprentissage de la langue, vie sur place) et le développement d'œuvres caritatives (soins médicaux, dons de nourriture en période de crise, alphabétisation...) ont également contribué à cette installation. Enfin le christianisme a pu s'implanter car il n'a pas été perçu comme une véritable menace pour les institutions religieuses traditionnelles. D'une part les premières conversions ont souvent été celles de cadets sociaux (anciens esclaves, jeunes gens...), donc de portée mineure, d'autre part les cultes traditionnels ne souffraient pas d'une remise en question dès lors que les aînés des lignages continuaient à s'en occuper, enfin, pour les intéressés, les différentes religions n'étaient nullement incompatibles en termes de croyances et de pratiques. Même si des conflits ont pu exister ici ou là, globalement les religions chrétiennes se sont implantées sans heurts dans la région (de Benoist 1987, Diarra 2009).

Dans les villages étudiés, la présence sur place de catéchistes date des années 1940 pour les catholiques et des années 1950 pour les protestants.

II. L'enregistrement de la religion dans les recensements et enquêtes démographiques

Reconnues de longue date par les anthropologues comme une dimension essentielle de la pratique religieuse en Afrique, la pluralité et la mobilité religieuse sont paradoxalement totalement absentes des travaux statistiques et démographiques.

1. Le standard : la religion du moment

La religion est souvent enregistrée dans les recensements et les enquêtes, mais exclusivement sous la forme d'une variable d'état. Les recommandations des Nations unies (2009) concernant **les recensements** sont peu directives sur l'enregistrement de la religion, laissant toute latitude aux pays de décider de la pertinence d'une question sur la religion et des modalités à distinguer. De fait on trouve une très grande variété de situations⁶, certains pays ne collectant pas l'information (par exemple le Nigeria en 2006 et le Zimbabwe en 2002), les autres y consacrant un nombre inégal de modalités. Au Mali, la religion est enregistrée pour la première fois en 2009, en 5 modalités (Musulmans, Chrétiens, Animistes, Sans religion, Autre). D'autres pays comptent jusqu'à 8 ou 9 catégories, mais avec des distinctions très variables. Ainsi les religions chrétiennes font l'objet de 5 catégories au Rwanda (2002) ; au Sénégal (2002) ce sont les musulmans qui sont distingués en 5 modalités tandis qu'aucune modalité n'est prévue pour la religion traditionnelle ni pour les « sans religion ». La religion « hindoue » est recensée en Kenya depuis 2009, et le bouddhisme l'est également en Zambie (2010).

⁶ Un grand nombre de questionnaires de recensements peuvent être consultés sur le site des Nations unies consacré aux recensements nationaux (<http://unstats.un.org/unsd/demographic/sources/census/censusquest.htm>) ou sur le site d'IPUMS international (https://international.ipums.org/international/enum_materials.shtml).

Dans les *enquêtes EDS/DHS*⁷, l'enregistrement de la religion, comme celle de l'ethnie, est prévu dans le questionnaire individuel, mais laissé à la discrétion du pays, qu'il s'agisse de la pertinence de poser la question ou des modalités à distinguer. Selon les pays, on trouve un classement de base autour de 4 à 6 modalités, ou bien une distinction plus fine de 8 à 10 modalités, notamment dans les pays, comme ceux de la côte ouest-africaine, où l'offre évangéliste est importante. Les dernières EDS du Bénin (2006 et 2011), par exemple, comprennent un double enregistrement de la religion, en 10 modalités, sur les questionnaires ménage et individu.

Enfin les *enquêtes MICS*⁸ de l'Unicef enregistrent la religion du chef de ménage seulement, en laissant, là encore, aux équipes nationales le soin de décider des catégories à distinguer.

La religion est donc enregistrée une fois pour toute par individu, voire par ménage (pour les MICS), suggérant une univocité et une stabilité des références religieuses.

2. Des expériences de collecte particulières

Il est probable que certaines enquêtes à petite échelle aient adopté des protocoles originaux pour un enregistrement plus détaillé et moins univoque de la pratique religieuse. On en trouve cependant peu de mention dans les publications internationales de démographie.

L'expérience de collecte développée au Malawi fait figure d'exception. Elle combine l'enregistrement de différentes variables sur l'importance de la pratique religieuse (fréquence de pratique et implication dans la vie religieuse communautaire) et un questionnaire à destination des chefs religieux locaux. Le projet est centré sur l'influence de la religion dans la prise en charge et la prévention du VIH/sida (Adams and Trinitapoli 2009). Les résultats montrent qu'une approche trop étroite de la religion conduit à des erreurs d'appréciation sur les relations religion et VIH/sida. Ainsi l'appartenance religieuse en tant que telle n'est pas directement corrélée avec les indicateurs liés au VIH/sida, mais l'intensité de la pratique religieuse et les discours des leaders locaux ont un effet déterminant sur les comportements de prévention. Sur cette même base de données, un résultat similaire a été mis en évidence concernant la socialisation religieuse et son influence sur les comportements contraceptifs (Yeatman and Trinitapoli 2008).

Dans un autre registre, le « Pew forum on religion and public life » a piloté une enquête dans 19 pays d'Afrique subsaharienne en 2010, auprès d'échantillons représentatifs de la population adulte (18 ans et plus) du pays. Le questionnaire comprend notamment

⁷ Les questionnaires peuvent être consultés dans les rapports des enquêtes, sur le site du programme EDS/DHS (<http://dhsprogram.com/>)

⁸ La question figure dans le questionnaire ménage à partir de la génération MICS-3. Cf le site de l'Unicef et les pages dédiées aux enquêtes MICS (<http://www.childinfo.org/mics.html>)

une question sur les croyances traditionnelles qui atteste du pluralisme religieux au sein d'une partie importante des populations (Pew Forum on Religion and Public Life 2010).

Néanmoins, la mobilité religieuse est absente de ces démarches de collecte. Nous n'avons trouvé aucun exemple d'enquête quantitative en Afrique où la question aurait été abordée, et qui pourrait servir de point de comparaison avec les données de notre projet.

3. De la religion du moment à la biographie religieuse.

Stratégie de recherche du projet Slam

Le projet Slam-Suivi longitudinal au Mali a été mis en place à la fin des années 1980 pour suivre les changements démographiques et familiaux en milieu rural soudano-sahélien. Il porte sur des villages bwa du sud-est du Mali, une population d'agriculteurs, ayant un mode de production familial centré sur les cultures vivrières. Le contexte démographique se caractérise par une fécondité élevée (8 enfants par femme) et une croissance naturelle forte (de l'ordre de 3% par an), partiellement compensée par l'émigration (au sein de la sous-région). La scolarisation, marginale jusqu'alors, s'est développée avec l'avènement de la démocratie et la décentralisation des années 1990 et touche environ la moitié des enfants à la fin des années 2000.

Le dispositif de collecte comprend différentes enquêtes, d'abord réalisées sur le mode rétrospectif lors du passage initial (1987-89), puis actualisées tous les 5 ans, le dernier passage datant de 2009-2010. La question de la religion a été traitée dans le cadre d'une enquête biographique, réalisée exhaustivement sur 2 villages (1750 habitants en 2009). Compte tenu du contexte de pluralité religieuse documentée par les anthropologues (Capron 1962, 1973, Diarra 2007a, 2009), il nous a semblé important d'une part d'évaluer quantitativement la mobilité religieuse, d'autre part de pouvoir situer chaque événement biographique par rapport à la religion effective de l'individu à ce moment, enfin d'envisager des degrés d'adhésion variable aux religions en présence.

Le choix méthodologique retenu consiste en l'enregistrement complet de l'itinéraire religieux de l'individu, depuis sa naissance jusqu'à l'enquête, en prenant en compte les séquences religieuses d'au moins 3 mois. Dans cette population, la mobilité religieuse s'exprime principalement entre la religion traditionnelle (religion « par défaut ») et les religions catholique et protestante. Conformément à la description qu'en font les intéressés, la religion est abordée en termes de fréquentation des cultes. En langue locale, on dira d'un individu qu'il « suit » les catholiques (« les gens des Pères (blancs) »), les protestants, ou « la tradition ». Faute d'un vocabulaire plus précis, nous parlerons d'appartenance ou d'affiliation religieuses, tout en gardant à l'esprit que ce terme n'est pas ici synonyme de conversion définitive ou d'adhésion exclusive.

Deux questions ont été ajoutées sur l'intensité du changement religieux. L'une, sur la distance avec la religion traditionnelle, demande au chrétien de naissance s'il a été initié.

L'autre enregistre auprès des chrétiens l'existence d'un acte de foi : « confirmation » pour les protestants ou bien, pour les catholiques, progression dans les étapes marquant l'engagement (baptême de naissance, médaille, chapelet, communion, croix/confirmation). L'encadré 1 fournit le module « religion » du questionnaire.

Encadré 1. Module « religion » de l'enquête biographique. Projet Slam.

ITINÉRAIRE RELIGIEUX

Pour tous

Religion actuelle :

« Actuellement, tu suis quelle religion : la tradition, les catholiques, les protestants, les musulmans ? » :.....

Engagement chrétien :

Si protestant-e : « Est-ce que tu as fait le baptême ? » :.....

Si catholique : « Est-ce que tu as fait quelque chose chez les catholiques : la médaille, le chapelet, ... ? » :.....

(ordre des engagements chez les catholiques : baptême à la naissance, médaille, chapelet, communion, croix, promesse-confirmation-baptême d'adulte) cf. document annexe.

Religion à la naissance.

« Quand tu es né-e, tes parents suivaient quelle religion ? » :.....

Initiation pour les chrétiens de naissance :

« Est-ce que tu es entré-e dans la tradition ? » :.....

Itinéraire : « J'aimerais que tu me dises toutes les fois où tu as changé de religion : toutes les fois où tu as suivi les catholiques, les protestants, les musulmans même si ça n'a pas duré, toutes les fois où tu es retourné à la tradition. Tu m'as dit que tu suivais les ... à ta naissance, la première fois que tu as cessé de suivre les ..., tu as suivi qui ? »

(on considère les adoptions pour 3 mois au moins)

On précise pour chaque adoption chez les chrétiens, si elle a donné lieu à un engagement.

Rang	Religion	Année de l'adoption	Durée	Engagement chrétien
1		Naissance		

Une question sur la fréquence de la participation aux offices religieux, testée lors de la conception de l'enquête, s'est avérée peu pertinente dans un contexte où la participation aux offices manifeste, dans un premier temps au moins, l'adhésion religieuse. Ainsi une nouvelle séquence religieuse est identifiée dès lors que le répondant déclare « être allé chez les catholiques ou les protestants » sans qu'aucun autre critère de validation ne soit exigé. Un individu qui ne se déclare ni chrétien ni musulman est rattaché à la religion traditionnelle. La modalité « sans religion » n'a pas été envisagée, tout individu initié

ayant le bénéfice de la protection des cultes traditionnels même s'il n'y occupe pas de place active.

La passation de ce module sur la religion s'est faite sans souci. La question qui aurait pu poser problème est celle sur l'initiation, c'est pourquoi elle a été posée sous une forme générale, sans distinguer la première de la deuxième étape, cette dernière étant entourée de secret. Il n'y a pas de culpabilité ni de gêne à parler de changement de religion : aller chez les catholiques, abandonner par la suite, prendre la religion de son conjoint... sont des démarches banales dont l'enregistrement ne s'est pas avéré problématique. La principale difficulté porte sur la datation, un problème général, traité par approximation avec les autres événements biographiques. Même s'il est vraisemblable que des séquences religieuses aient été omises, le nombre important de changements enregistrés atteste de la faisabilité de la démarche : pour les 3181 individus (tous âges) enquêtés au titre de résidents à l'un au moins de nos passages, nous avons enregistré 4839 séquences religieuses.

III. Religion et itinéraire religieux. Regards et mesures croisés sur des pratiques plurielles.

Dans quelle mesure l'approche de la pratique religieuse tirée du module biographique diffère-t-elle d'une information classique sur la religion du moment ? L'hypothèse d'une mobilité religieuse importante soutenue par les anthropologues est-elle confirmée par les données quantitatives ? Qu'apporte sa prise en compte dans l'analyse des structures et des pratiques religieuses ?

1. Les religions en présence

D'après les données du moment, la population se partage presque également entre chrétiens (48%) et adeptes de la religion traditionnelle (52%) (tableau 2). Les catholiques ont un poids double des protestants (31% contre 16%). Les indicateurs sont proches pour les deux sexes, les femmes se déclarant un peu plus souvent chrétiennes (en particulier catholiques) que les hommes (51% contre 44%).

Tableau 2. Religion du moment (au dernier passage de l'enquête ou à la sortie d'observation) et religion à la naissance selon le sexe et l'âge.

Âge*	Religion à l'enquête (sexes réunis)					% chrétiens à l'enquête			% chrétiens à la naissance			Nb. Obs
	Trad.	Cath.	Prot.	Musu.	Ens.	Fe	Ho	Ens.	Fe	Ho	Ens.	
0-4	54	30	16	0	100	51	41	46	51	41	46	445
5-9	53	29	17	1	100	48	44	46	45	45	45	442
10-14	49	33	18	0	100	56	45	51	48	44	46	410
15-19	48	34	18	1	100	57	44	52	39	40	39	496
20-24	41	41	17	0	100	63	54	59	41	51	46	365
25-29	47	33	19	1	100	57	48	52	29	43	37	219
30-34	51	33	16	1	100	51	45	48	41	43	42	135
35-39	52	29	19	0	100	42	54	48	33	46	39	89
40-49	58	27	14	1	100	40	42	41	23	27	25	178
50-59	63	24	12	1	100	41	28	35	17	22	19	147
60-74	63	27	10	1	100	35	38	37	8	9	9	163
75+	82	16	1	1	100	18	16	17	0	0	0	92
Ens.	52	31	16	1	100	51	44	48	38	39	38	3181
Femmes	49	34	17	0	100							
Hommes	56	29	15	1	100							

*Âge atteint l'année de la sortie d'observation.
Champ : Individus enquêtés au titre de résident à l'un au moins des passages de l'enquête (1987-2010).
Source : Enquête biographique. Projet Slam. Mali. Ined.

La mixité religieuse existe à tous les âges (tableau 2). La proportion de chrétiens oscille autour de 50% parmi les générations âgées de moins de 40 ans (avec un maximum de l'ordre de 60% parmi les 20-24 ans). Aux âges plus élevés, la religion traditionnelle devient plus fréquente, touchant 60 à 65% des enquêtés entre 40 et 75 ans, et plus de 80% à partir de 75 ans. Le profil par âge est proche, à des niveaux variables, pour les hommes et les femmes, pour les catholiques et les protestants. Pour la plupart des analyses à venir, nous traiterons donc globalement les deux sexes et nous regrouperons les deux confessions chrétiennes.

Ce profil par âge est cohérent avec l'implantation relativement récente du christianisme dans les villages étudiés. On s'attend en effet que l'influence chrétienne soit d'autant plus importante qu'elle a pu s'exercer sur un temps long, sinon depuis la naissance des intéressés. A contrario, il est logique que les générations anciennes, socialisées dans un contexte exclusif de religion traditionnelle, et pour lesquelles l'offre religieuse ne s'est diversifiée que plus tardivement, se revendiquent davantage de la religion traditionnelle. La structure de la population selon la religion à la naissance ne dément pas cette grille de lecture (tableau 2). La montée spectaculaire de la proportion d'individus nés chrétiens – de 0% dans les générations anciennes, à 40% chez les 35-39 ans – rend compte de la diffusion du christianisme dans la région, tandis que sa stabilisation parmi les générations ultérieures suggère que la phase d'expansion a

atteint ses limites. Peut-on alors considérer que la structure actuelle de la population selon la religion à l'enquête correspond à une sorte de stabilisation, avec une partition en trois sous-populations (les catholiques avec un tiers de la population, les protestants un peu moins d'un quart et les adeptes de la religion traditionnelle un peu moins de la moitié), amenées à se reproduire principalement par une acquisition à la naissance ?

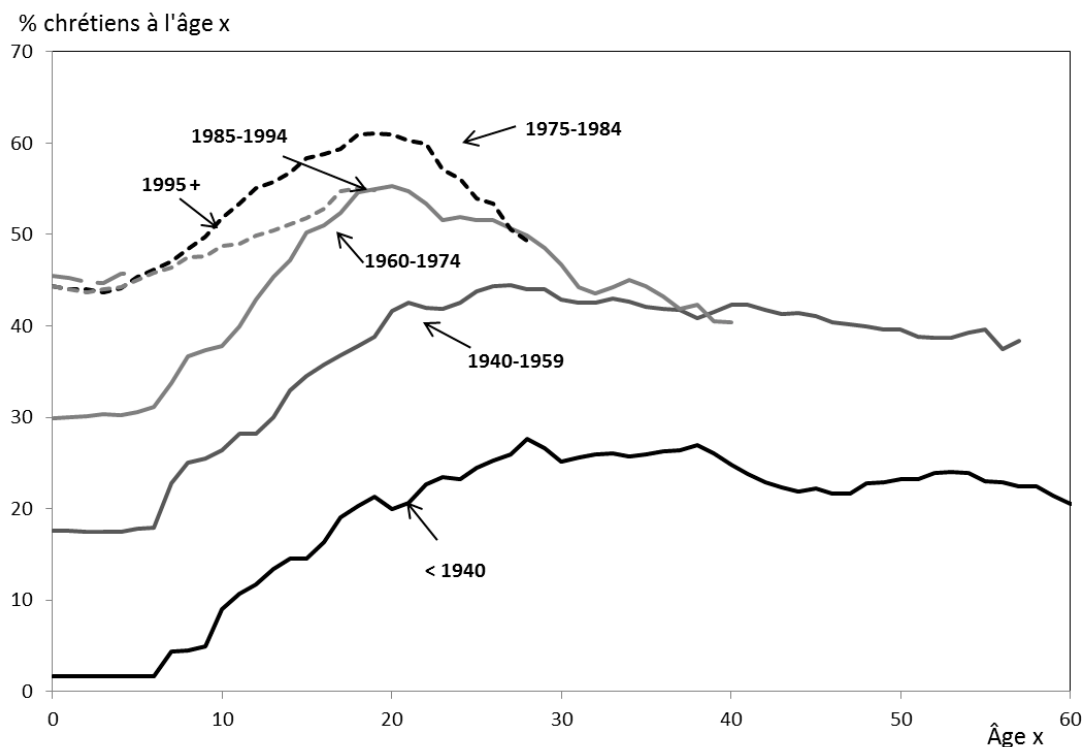
La comparaison entre les indicateurs de religion à la naissance et à l'enquête (tableau 2) introduit une première nuance à cette lecture : passé l'âge de 10 ans, les groupes d'âges affichent un écart de l'ordre de 10 points entre les proportions de chrétiens à la naissance et à l'enquête, qui témoigne de l'existence d'une mobilité religieuse même dans les générations qui sont nées après l'implantation des religions chrétiennes.

2. Une pratique qui varie avec l'âge et la génération

Le suivi longitudinal, au fil des âges, de l'appartenance religieuse des individus (figure 2) confirme l'existence d'une dynamique des pratiques religieuses, qui résiste à une lecture exclusivement historique. Certes, **l'expansion du christianisme** est clairement mise en évidence par le décalage des courbes entre générations. Plus les générations sont jeunes, plus la proportion de chrétiens est élevée dès la naissance. En nombre négligeable chez les plus âgés, les individus nés de parents chrétiens représentent un cinquième des générations 1940-59, 30% parmi les générations 1960-74, et 45% à partir de 1975. Mais ces indicateurs ne se maintiennent pas au même niveau au fil des âges.

Figure 2. Proportion de chrétiens selon l'âge et le groupe de générations.

(Source : Enquête biographique. Projet Slam. Mali. Ined.)



Un mouvement **d'adhésion secondaire** se manifeste très nettement **de la fin de l'enfance au début de l'âge adulte** (figure 2). Quelles que soient les générations, la proportion de chrétiens connaît une augmentation spectaculaire entre 10 et 20 ans (et jusqu'à 30 ans pour les générations antérieures à 1940). Il s'agit d'un phénomène de masse qui concentre à lui seul les conversions des générations nées avant 1940 tandis qu'il double les adhésions au sein des générations nées entre 1940 et 1975, et rehausse encore le niveau d'adhésion, élevé dès la naissance, des générations les plus jeunes. Le taux d'adhésion au christianisme atteint son maximum au terme de cette hausse, au début de l'âge adulte. Aucun autre mouvement significatif de conversions n'est perceptible à l'échelle des indicateurs agrégés : des adhésions au christianisme existent à des âges ultérieurs (cf plus loin) mais au mieux elles compensent les abandons sans conduire à une augmentation des taux. Les **retournements de tendance** sont un dernier phénomène qui ressort des indicateurs longitudinaux, et prouve que les adhésions ne sont pas à assimiler à des conversions définitives. On l'observe nettement chez les générations nées après 1960, avec un point d'inflexion autour de 20 ans, suivi d'une baisse régulière qui annule le gain d'adhésions des années adolescentes. Ce retournement n'est pas, ou peu, perceptible, chez les générations plus anciennes. Il est possible que le phénomène soit sous-estimé par nos données, si, conformément aux biais classiques, nos enquêtés ont omis des événements anciens « qui n'ont pas compté », en l'occurrence de séquences religieuses de courte durée. Cependant il n'est pas exclu que ces anciennes générations, pionnières dans le rapprochement avec les religions catholique et protestante, aient aussi expérimenté des modalités d'adhésion différentes, plus sélectives et plus durables, de celles que leurs cadettes ont pu déployer dans un contexte où la fréquentation des communautés chrétiennes s'était banalisée.

À l'échelle individuelle, la pratique religieuse, on le voit, ne saurait se résumer à une adhésion univoque et définitive, acquise à la naissance ou choisie ultérieurement. À l'échelle agrégée, on se tromperait de même en analysant la prévalence des religions en présence, exclusivement en termes de diffusion ou de différenciation progressives. Selon nos données (figure 2), la pratique d'une religion va être influencée par son degré d'implantation au moment considéré (ancienneté, diffusion...) mais aussi, et plus encore, par le cycle de vie individuel. Ainsi le différentiel entre la proportion d'individus chrétiens à la naissance et à 20 ans au sein d'une même génération est plus important que l'écart existant, à âge égal, entre générations successives (figure 2).

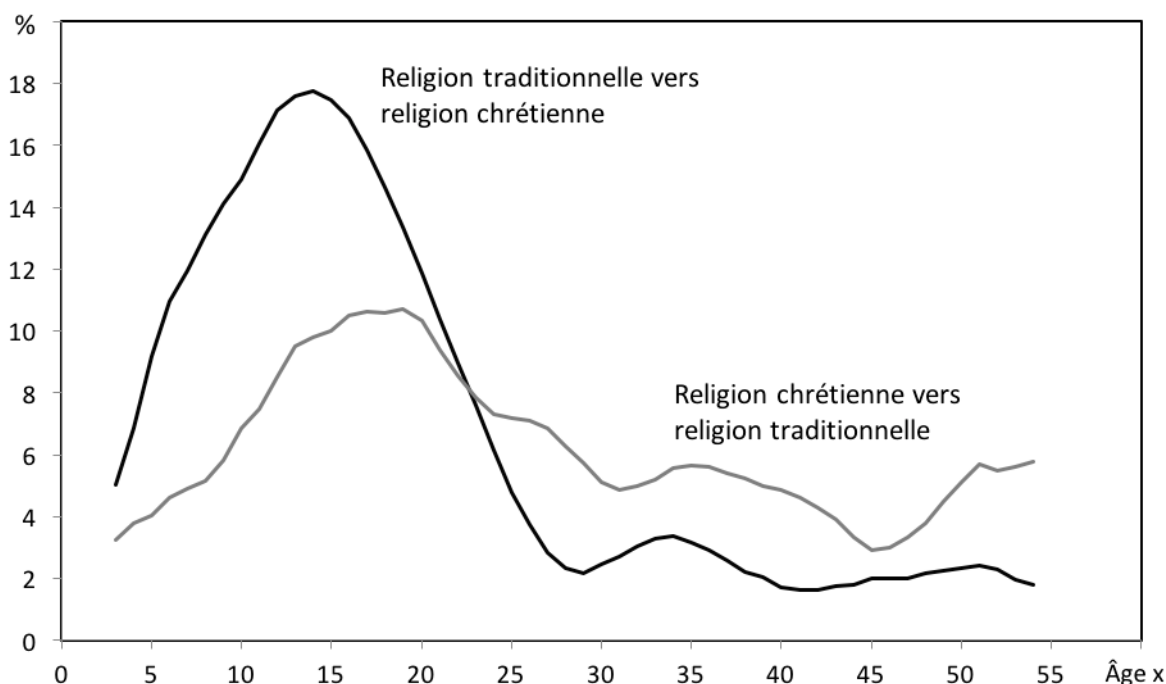
3. Pratique religieuse et âges de la vie

L'évolution par âge de la probabilité de changer de religion au cours des cinq prochaines années (figure 3) confirme l'existence d'un profil particulier de pratique religieuse associée à l'âge.

Figure 3. Probabilité (%) à l'âge x de changer de religion dans les 5 prochaines années.

- 1) Probabilité pour un individu suivant la religion traditionnelle à l'âge x de passer à la religion chrétienne (catholique ou protestante) entre x et x+5.
- 2) Probabilité pour un chrétien (catholique ou protestant) d'âge x de passer à la religion traditionnelle entre x et x+5.

(Données de la table, Générations nées avant 1985, Sexes réunis, Moyennes mobiles sur 5 points.



Pour les individus qui ne sont pas nés chrétiens, **l'adhésion au christianisme est clairement une affaire de jeunesse**, et cela pour toutes les générations (tableau 3). Un jeune, âgé de 10 à 19 ans, relevant de la religion traditionnelle, a une probabilité de l'ordre de 17% de rejoindre les catholiques ou les protestants dans les cinq ans. Cette probabilité chute autour de 2 à 3% après 25 ans sans reprise significative ultérieure. Le rapprochement du christianisme qui se joue pendant l'adolescence est à mettre en rapport avec l'organisation et l'encadrement social de cette période de la vie.

Chez les Bwa, la jeunesse est considérée comme une période particulière de la vie, un temps d'exception, faste et préservé, où l'on a acquis la maturité d'un adulte tout en étant encore épargné par les responsabilités. L'entrée dans la jeunesse est associée à un nouveau style de vie, dominé par les relations entre pairs. Les adolescents quittent généralement la case de leurs parents pour dormir entre amis, entre jeunes pour les garçons, ou sous la responsabilité d'une vieille femme pour les filles. Ils retrouvent leur famille pour les repas et les travaux, mais organisent leur vie sociale entre eux. Cette période correspond aussi à l'expérience de migrations de travail et donc à l'ouverture vers de nouveaux horizons (Hertrich et Lesclingand 2012). Le temps de jeunesse est

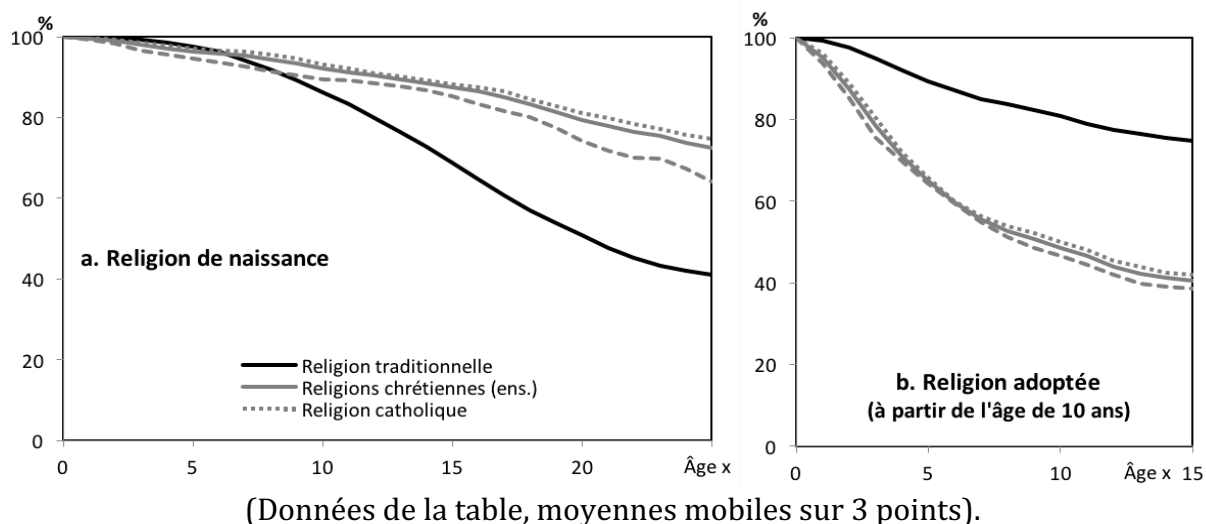
marqué par de nombreuses activités collectives, de travail et de divertissement, avec comme dénominateur commun la valorisation de la sociabilité et de l'insouciance. Pendant la saison agricole, des associations de travail s'organisent entre jeunes par quartier ou par affinités pour collecter les moyens d'une fête ultérieure ou honorer les prestations matrimoniales pour les fiançailles de l'un des leurs. Pendant la saison sèche, les causeries du soir chez les uns et les autres, les parties de danse organisées par les filles, et, autrefois, les parties de luttres des jeunes hommes s'ajoutent aux manifestations festives villageoises, pour démultiplier les espaces de rencontre et de valorisation collective et individuelle. L'adolescence est une période de jeu, de "vacance" avant le mariage et les responsabilités associées à l'âge adulte. Cette organisation très libre de la jeunesse fait cependant partie intégrante de l'encadrement social des jeunes générations : elle est une parenthèse qui, en distrayant les jeunes, les éloignent aussi des « affaires sérieuses » contrôlées par les responsables familiaux, notamment leur mariage. Les adhésions au christianisme entrent tout-à-fait dans ce cadre. Pour les jeunes, elles définissent un espace de sociabilité et de distraction supplémentaires. En effet, les communautés catholiques et protestantes proposent des activités collectives à l'échelle du village (associations d'entraides, chorales, champ collectif, organisation des cultes hebdomadaires et de grandes cérémonies...) ou au-delà (stages de catéchisme, d'alphabétisation, rencontres théâtrales, événements religieux...). Elles prolongent et élargissent en ce sens le « menu » des activités de la jeunesse tout en offrant un certain désenclavement et l'insertion dans des réseaux relationnels plus larges. « *Quand on est jeune, aller chez les catholiques c'est comme un jour de fête* » dit l'une de nos informatrices. De l'autre côté, pour les aînés familiaux, l'insertion des jeunes dans les communautés chrétiennes s'inscrit dans le cadre des expériences et libertés adolescentes, elle est comprise comme une démarche sans enjeu et sans conséquence.

De fait, rejoindre les chrétiens pendant l'adolescence ne signifie pas forcément une affiliation définitive ni même durable. En écho à la montée des adhésions chrétiennes pendant l'adolescence, on constate ainsi, avec un décalage de quelques années, une montée des transitions de la religion chrétienne vers la religion traditionnelle (Figure 3). La probabilité d'abandonner la religion chrétienne dans les cinq prochaines années est de l'ordre de 10% pour un chrétien âgé de 13 à 20 ans. Le risque diminue ensuite mais sans atteindre des niveaux aussi bas que ceux des adhésions au christianisme. Ainsi après l'âge de 25 ans la probabilité pour un chrétien de rejoindre la tradition est près de deux fois plus élevée que la probabilité de transition de la religion traditionnelle vers le christianisme. En d'autres termes, la pratique du christianisme après 25 ans est rognée des deux côtés, par la rareté des adhésions et par la déperdition due aux abandons. À cet égard, la remontée des retours à la tradition après 50 ans (figure 3) n'a rien de fallacieuse : il n'est pas rare qu'un chrétien de longue date retourne à la tradition quand il atteint l'âge de prendre les responsabilités lignagères, dont celle des cultes traditionnels.

4. Des pratiques réversibles

Le devenir des séquences religieuses selon la durée écoulée depuis l'adhésion fournit une autre illustration de l'instabilité religieuse. La figure 4 représente ainsi les tables de survie des adhésions religieuses par durée, selon la religion et le fait qu'il s'agit d'une affiliation de naissance ou d'une adoption à partir de l'âge de 10 ans. Qu'il s'agisse de la religion traditionnelle, catholique ou protestante, les probabilités de sortie atteignent des niveaux très élevés, dépassant 50% au bout de 25 ans pour les religions de naissance comme pour les adoptions ultérieures (résultats non présentés). Mais les profils sont différents pour les relations traditionnelles et chrétiennes, et les adhésions primaires (à la naissance) ou secondaires.

Figure 4. Proportion (%) d'adhésions religieuses subsistantes selon la durée écoulée depuis l'adhésion. Adhésion primaire (à la naissance) ou secondaire (à partir de 10 ans).



Pour les individus nés dans des familles de religion traditionnelle, adopter une autre religion est un comportement courant. À l'âge de 25 ans, toutes générations confondues, seuls 4 individus sur 10 ne sont restés que dans la tradition (figure 4a). Les adhésions au christianisme qui se réalisent alors ne sont pas plus durables : un cinquième se terminent avant 3 ans, un tiers avant 5 ans, la moitié avant 10 ans et la barre des 60% est dépassée au bout de 15 ans, pour les catholiques comme pour les protestants (figure 4b).

Pour un chrétien de naissance, la probabilité de renoncer à sa religion est plus faible que celle que l'on enregistre pour la religion traditionnelle ou pour les adhésions secondaires au christianisme. Elle est cependant loin d'être négligeable, et concerne plus d'un quart d'entre eux avant l'âge de 25 ans (figure 4a). L'indicateur est du même ordre

pour les adhésions secondaires à la religion traditionnelle (figure 4b), associées à la fin d'une séquence de pratique chrétienne, de naissance ou d'adoption plus tardive.

Les indicateurs convergent pour attester non seulement de la pluralité mais aussi de la dynamique des pratiques religieuses. Les comportements observés n'ont rien de marginal : ils concernent la majorité de la population.

5. Des expériences plurielles

Enfin, la plupart des individus sont amenés au cours de leur vie à se rapprocher de différentes religions. Au sein des générations nées avant 1985 (âgées de plus de 25 ans lors du dernier passage de l'enquête), 75% des individus ont connu au moins un épisode de religion chrétienne (15% en ont connu plusieurs) et 80% ont connu au moins une séquence dans la religion traditionnelle (30% en ont connu plusieurs) (tableau 3). Ces chiffres sont à considérer comme des minima : d'une part l'expérience religieuse des générations considérées va se poursuivre avec l'avancée en âge, d'autre part il est vraisemblable que l'enregistrement biographique rétrospectif comprenne des omissions.

Tableau 3. Mobilité religieuse. Indicateurs par groupe de générations.

Indicateurs	Générations				Sexe (Générations nées avant 1985)			Nb Obs.
	<1940	1940-1959	1960-1974	1975-1984	Masc.	Féminin	ens.	
Probabilité (%) à l'âge x de changer de religion avant l'âge x+5								
Pour 100 individus suivant la religion traditionnelle à l'âge x (transition vers la religion chrétienne)								
10-19 ans	11	16	21	17	15	18	17	900
20-29 ans	7	8	5	3	8	5	6	635
30 ans et plus	3	3	1	-	3	2	2	468
Pour 100 individus suivant la religion chrétienne à l'âge x (transition vers la religion traditionnelle)								
10-19 ans	-	10	10	8	8	11	10	496
20-29 ans	9	7	8	8	9	7	8	570
30 ans et plus	8	4	4	-	6	4	5	336
Audience des différentes religions (*)								
Religion pratiquée au moins une fois au cours de sa vie. Pour 100 individus d'un groupe de générations.								
Traditionnelle	99	88	78	67	77	82	80	1202
Catholique	48	56	53	53	55	51	53	1202
Protestante	18	26	36	33	26	35	30	1202
Chrétienne (Ens.)	62	73	80	78	75	76	75	1202
Pratique d'une seule religion au cours de sa vie. Pour 100 individus d'un groupe de générations.								
Traditionnelle	37	25	19	21	23	23	23	1202
Catholique	1	9	17	23	19	11	15	1202
Protestante	0	1	3	6	3	4	3	1202
Chrétienne (Ens.)	1	11	22	32	23	17	20	1202
Stable (Ens.)	37	36	40	51	46	38	42	1202
Instable (Ens.)	63	64	60	49	54	62	58	1202
Ensemble	100	100	100	100	100	100	100	1202
Pratique d'une seule religion au cours de sa vie.								
Pour 100 individus d'une religion (à l'enquête) et d'un groupe de générations								
Traditionnelle	49	43	35	46	41	44	43	662
Catholique	3	31	59	62	62	38	49	362
Protestante	0	13	22	38	28	22	25	166
Chrétienne (Ens.)	2	26	46	54	53	32	42	528
Ensemble	37	36	40	51	46	38	42	1202
Mobilité religieuse et réversibilité des adhésions (*)								
Nombre de séquences religieuses. Pour 100 individus d'un groupe de générations.								
1	37	36	40	51	46	38	42	504
2	17	25	22	28	19	28	24	285
3	33	25	30	15	25	25	25	297
4+	12	14	9	6	10	9	10	116
Ensemble	100	100	100	100	100	100	100	1202
Au moins 2 séquences dans la même religion. Pour 100 individus d'un groupe de générations.								
Traditionnelle	45	36	32	16	31	29	30	1202
Catholique ou protestante	11	18	14	12	12	15	14	1202
Retour à la religion traditionnelle. Pour 100 individus devenus chrétiens après la naissance								
	70	63	61	46	67	55	60	564
Au moins 1 séquence catholique et 1 séquence protestante. Pour 100 individus d'un groupe de générations								
	4	9	8	8	6	10	8	1202
* Exclusion des individus sortis d'observation avant l'âge de 20 ans.								

(Enquête biographique, actualisation 2009-10, projet Slam, Mali, INED)

Loin de renvoyer à des milieux distincts, nos données démontrent ainsi que les différentes religions coexistent dans l'environnement et la vie des individus. Elles démentent à la fois l'idée d'une segmentation des espaces communautaires religieux et celle d'une continuité de la pratique individuelle. Alors que les données du moment suggéraient un partage sensiblement égal de la population entre chrétiens et adeptes de la religion traditionnelle, les données biographiques attestent d'une mobilité et d'une expérience cumulative des expériences religieuses. Parmi les chrétiens au moment de l'enquête, 60% ont déclaré des séquences antérieures de religion traditionnelle (tableau 3). Parmi ceux qui ont déclaré suivre la religion traditionnelle, près de 60% ont connu au préalable un épisode au moins chez les chrétiens. Si l'on prend en compte, le nombre de séquences religieuses déclarées par les individus depuis leur naissance jusqu'à la sortie d'observation (tableau 3), on constate non seulement que les situations de stabilité religieuse sont minoritaires, mais aussi que les itinéraires à changements multiples ne sont pas rares : parmi les générations nées avant 1985, 35% des individus ont connu au moins trois séquences religieuses. La mobilité religieuse ne se résume donc pas au passage d'une religion héritée à la naissance à une religion élective ; l'orientation religieuse peut faire l'objet de révisions tout au long de la vie et n'est finalement jamais considérée comme une position définitive.

La pluralité de l'expérience religieuse individuelle est appréhendée dans notre enquête sur le mode diachronique, par la succession des séquences religieuses dans la biographie des individus. Même si nos données ne permettent pas de la capter, cette pluralité existe aussi sur le mode de la porosité entre religions : être chrétien ne signifie pas que l'on a rejeté les croyances ou les rites de la religion traditionnelle, ni que l'on est prêt à se soumettre à l'ensemble des directives de l'église ; suivre la religion traditionnelle ne signifie pas davantage que l'on rejette les structures chrétiennes. Ainsi on peut constater que le degré d'engagement dans le christianisme, signifié par la progression dans différentes étapes, reste très variable. Parmi les catholiques de naissance, âgés de 20 ans au moins, seulement 53% avaient finalisé toutes les étapes et 19% n'en avaient réalisé aucune. Ces taux atteignent 29% et 42% pour les adhésions secondaires. Parmi les protestants, l'absence d'engagement concerne 60% des individus (20 ans et plus), qu'il s'agisse d'affiliation primaire ou secondaire.

La pluralité et la mobilité religieuse mises en évidence par l'observation longitudinale peuvent surprendre en comparaison d'une conception classique qui considère l'attache religieuse comme unique et définitive. Elles sont cependant cohérentes avec les observations des anthropologues sur l'investissement et l'utilisation des cadres religieux en Afrique subsaharienne, notamment occidentale. La liberté pratique prise avec les institutions religieuses ne signifie pas que la religion est abordée de manière superficielle et compte peu. Elle témoigne plus probablement de l'importance qui lui est accordée, tout comme des enjeux et des potentialités qui l'entourent. Dans ce contexte, se rapprocher d'une communauté religieuse ou s'éloigner d'une autre, traduit non seulement des croyances mais aussi des choix et des arbitrages, c'est-à-dire une

rationalité et un sens pratique face aux structures existantes. On conçoit alors que les comportements ou choix de vie des individus gagneraient à être étudiés en fonction de la religion revendiquée par l'intéressé à ce moment, ou en fonction de son parcours antérieur. En revanche, la prise en considération de la religion exercée à l'enquête, c'est-à-dire bien souvent à une date déconnectée de l'événement traité, semble plus difficile à justifier dans des contextes où la segmentation religieuse n'est pas de mise.

IV. Discussion

Le traitement de la religion pourrait sans doute être cité comme un cas d'école sur la segmentation entre disciplines. D'un côté les anthropologues et sociologues ont montré de longue date que pluralité et mobilité étaient au cœur de la pratique religieuse en Afrique subsaharienne, sans toutefois évaluer et documenter statistiquement ces phénomènes. De l'autre côté, les démographes ignorent cette complexité des pratiques et analysent la religion comme une variable d'état, une affiliation acquise une fois pour toutes à la naissance.

Les statistiques ne manquent pourtant pas : la plupart des recensements et des enquêtes comportent une question sur la religion, et la variable figure dans les tableaux statistiques de base. De fait la religion s'impose ainsi comme une variable quasi-incontournable, une composante qu'on ne peut ignorer, ne serait-ce que par les normes et valeurs qu'elle privilégie. Introduite comme une variable explicative dans les modèles statistiques, elle est souvent traitée comme un proxy de « l'appartenance culturelle », une sorte de « boîte noire » par laquelle transitent différentes formes de socialisation et de contrôles communautaires qui vont orienter les comportements individuels.

Ces approches statistiques conduisent à des conclusions mitigées sur l'influence de la religion sur les indicateurs démographiques (mortalité des enfants, fécondité, contraception etc). D'une part, la signification des corrélations mises en évidence est bien souvent relativisée, en constatant que la variabilité entre pays pour une même religion est parfois plus importante que la différence moyenne entre religions (sur la fécondité, voir par exemple Heaton 2011), ou après contrôle des variables socio-économiques (sur la mortalité infantile ou le recours aux soins néonataux, voir par exemple Addai 2000, Akoto 1990, Boco and Bignami 2008, Gyimah 2007). Les auteurs s'accordent sur l'importance du contexte, notamment historique et socio-économique, dans lequel s'est développée et s'exerce une religion pour comprendre son influence sur les comportements individuels et les structurations collectives (Agadjanian 2001, Goldscheider 1971, McQuillan 2004). La revendication identitaire, l'intégration du groupe religieux au sein de la population générale, ou encore le charisme des leaders religieux et leur influence auprès des décideurs locaux sont, par exemple, des paramètres qui peuvent moduler les orientations générales affichées par l'institution religieuse et jouer sur les adhésions individuelles.

Sans sous-estimer l'importance du contexte, la question de la pertinence des variables retenues pour définir l'appartenance religieuse doit également être posée. Au Malawi, des questions sur l'intensité de la pratique et des croyances religieuses, ont mis en

évidence l'influence de la religion sur les pratiques associées au vih/sida (fidélité des conjoints notamment) alors que celle-ci n'était pas perceptible par la variable classique sur la religion à l'enquête (Trinitapoli et Weinreb 2012). La pertinence des indicateurs sur la fréquentation des cultes ou le sentiment religieux a également été mis en évidence dans l'étude de la contraception au Mozambique (Agadjanian 2001, 2013) et de la fécondité au Nigeria (Avong 2001).

L'approche adoptée dans notre projet au Mali, avec le recueil des itinéraires religieux, encourage pareillement à reconsidérer les données mobilisées pour définir l'attache religieuse des individus. Cette démarche biographique dont l'application à la religion est, à notre connaissance, unique en Afrique, confirme l'existence d'une mobilité religieuse importante mais aussi la faisabilité d'une telle collecte dans le contexte d'une population rurale ouest-africaine.

La comparaison des indicateurs classiques sur la religion du moment avec des indicateurs issus de l'itinéraire religieux des individus met en évidence le caractère partiel et les limites des analyses basées sur la religion du moment. Elle fait aussi émerger la potentialité d'une gamme élargie d'indicateurs sur la religion et donc du recours à des indicateurs construits et sélectionnés en fonction de la question de recherche. Nous proposons d'en discuter à partir de deux applications empiriques : l'une sur la prévalence des religions dans la population étudiée, l'autre sur la définition de l'appartenance religieuse au moment de l'événement étudié.

Quelle est la prévalence d'une religion ? Quand la mobilité religieuse est importante, la prévalence d'une religion peut être fort variable selon le critère retenu pour en définir le périmètre. Le tableau 4 en fournit une illustration pour les générations 1940-1959, suffisamment avancées en âge pour avoir eu le temps d'exercer plusieurs religions, et suffisamment jeunes pour avoir connu un contexte de pluralité religieuse dès leur enfance. La proportion d'individus se déclarant chrétiens au moment de l'enquête est de 40% au sein de cette cohorte, mais elle est deux fois plus faible si on prend en compte les individus nés chrétiens et chute à 10% si on ne retient comme chrétiens que les individus qui l'ont toujours été. À l'opposé, le christianisme semble majoritaire si on considère comme chrétiens les trois quarts des individus qui l'ont été à un moment de leur vie. Le même exercice peut être appliqué à la religion traditionnelle, avec une prévalence qui passe de 25% à 90% selon le critère retenu. Conséquence de la pluralité et de la mobilité religieuse, l'analyse de la structure religieuse de la population est ainsi fort contrastée selon le critère retenu, avec une dominante chrétienne, traditionnelle, ou mixte selon le cas. La définition retenue a ainsi des conséquences extrêmes sur la configuration religieuse observée.

Tableau 4. Prévalence (%) de la religion traditionnelle et du christianisme au sein des générations 1940-59 selon différentes définitions de l'affiliation religieuse.

(Enquête biographique, actualisation 2009-10, projet Slam)

Définition	Proportion (%) d'individus ayant la religion	
	Chrétienne (catholique ou protestante)	Traditionnelle
Seule religion pratiquée depuis la naissance	11	25
Religion à la naissance	18	82
Religion à l'âge de 20 ans	40	60
Religion à l'enquête (ou à la sortie d'observation)	40	60
A pratiqué cette religion au cours de sa vie (quelle que soit la durée)	72	88

Quelle adéquation entre l'événement étudié et la religion prise en compte ? L'influence de la relation est classiquement étudiée en comparant les probabilités de connaître un événement selon la religion. Quand les événements étudiés sont des événements passés enregistrés sur le mode rétrospectif et que la religion prise en compte est celle à l'enquête, le risque est celui d'une désynchronisation entre la situation vécue lors de l'événement et celle enregistrée à l'enquête. Dans quelle mesure ce décalage pèse-t-il statistiquement ? Quelle est la part des événements rapportés à tort à la religion observée à l'enquête alors que l'intéressé en suivait une autre au moment de sa réalisation ? Nous avons calculé cet indicateur de discordance sur deux types d'événements : les naissances des femmes enquêtées (tous rangs confondus ou première naissance seule), et la première union des femmes et des hommes (tableau 5). Le taux de discordances le plus faible est observé pour les naissances, tous rangs confondus : il est globalement de 12%, et oscille entre 15 et 20% pour les enfants nés avant 1995 de mère chrétienne. Le taux d'erreurs est plus élevé pour les autres événements, qu'il s'agisse de la première naissance ou du premier mariage. Ces événements se situent en début de vie adulte, une période où la mobilité religieuse est particulièrement importante, ce qui explique le décalage plus élevé entre la religion à l'événement et à l'enquête, à plus forte raison quand la durée écoulée entre l'un et l'autre est élevée. Globalement, toutes générations et toutes religions confondues, un cinquième à un tiers des événements sont classés dans une catégorie erronée (tableau 5). Les discordances atteignent des fréquences particulièrement élevées pour les événements vécus quand l'intéressé était chrétien : la moitié des premiers mariages conclus entre 1975 et 1995 par de jeunes femmes chrétiennes et plus de 40% des premiers mariages masculins conclus sur la période 1960-1984 par des jeunes hommes chrétiens, sont classés à tort avec les unions de religion traditionnelle, si on se fie à la religion de l'intéressé au moment de l'enquête.

Même s'il est plus faible, le taux d'erreur est loin d'être négligeable pour les événements réalisés dans un contexte de religion traditionnelle ; c'est le cas d'un quart des premiers mariages féminins. Ces évaluations rapides suffisent à suggérer le potentiel d'erreurs que peut générer l'assimilation de la religion à l'enquête à une affiliation unique et stable. Comment peut-on en effet espérer mesurer l'influence d'une religion sur un comportement individuel, par exemple du christianisme sur l'âge au mariage des femmes, si une part importante des événements qui s'y rattachent, ici plus d'un tiers, ne sont pas pris en considération mais classés à tort dans la catégorie adverse ? On conçoit dans ces conditions que les analyses puissent être brouillées et que les différentiels soient difficiles à identifier s'ils ne sont pas complètement gommés...

**Tableau 5. Religion au moment de l'événement et religion à l'enquête.
Proportion (%) de cas discordants, selon la religion au moment de
l'événement et la date de l'événement.**

Indicateurs	Année de l'événement					
	<1960	1960-1974	1975-1984	1985-1994	1995+	Ens.
Naissances vivantes (tous rangs) selon la religion de la mère.						
Proportion (%) de discordances selon la religion de la mère à la naissance de l'enfant						
Chrétienne	20	14	18	15	13	15
Traditionnelle	7	14	14	8	4	9
Ensemble	9	14	16	12	9	12
Nb d'observations.	422	576	632	788	1139	3557
Naissance du premier enfant selon la religion de la mère.						
Proportion (%) de discordances selon la religion de la mère à la naissance de l'enfant						
Chrétienne	30	26	32	36	20	26
Traditionnelle	12	21	23	15	10	16
Ensemble	16	23	28	27	18	22
Nb d'observations.	94	97	110	117	227	645
Premier mariage.						
Proportion (%) de discordances selon la religion au moment du mariage.						
<i>Mariages des femmes</i>						
Chrétienne	-	30	58	47	23	36
Traditionnelle	21	28	29	24	22	24
Ensemble	28	29	44	40	24	31
Nb d'observations.	111	96	123	124	294	748
<i>Mariages des hommes</i>						
Chrétienne	-	41	42	27	18	31
Traditionnelle	11	21	9	5	8	10
Ensemble	29	29	28	18	14	21
Nb d'observations.	69	78	85	102	206	540

(Enquête biographique, actualisation 2009-10, projet Slam)

Des indicateurs à géométrie variable ? Si nos données montrent que la religion du moment n'est pas un indicateur suffisant pour étudier les pratiques religieuses et leur relation sur les comportements démographiques, elles ne permettent pas non plus de se prononcer définitivement en faveur d'un indicateur alternatif. La religion exercée au moment de l'événement semble une solution plus cohérente et plus satisfaisante. Mais est-elle suffisante ? La prise en compte de la mobilité religieuse et des différents référents religieux auxquels l'individu a été exposé justifierait certainement l'élaboration d'indicateurs supplémentaires, et construits en adéquation avec les questions abordées et les hypothèses de recherche. Par exemple si l'influence du christianisme sur les comportements individuels est abordée sous l'angle d'une remise en question du monopole des normes traditionnelles, alors un indicateur prenant en compte l'expérience passée dans le christianisme, même interrompue, semble justifié. Si la grille de lecture accorde une place prépondérante au réseau communautaire mobilisé par l'appartenance religieuse, alors la religion exercée au moment de l'événement, éventuellement consolidée par une information sur le degré d'engagement, semble plus pertinente. Une approche par les biographies religieuses a précisément pour intérêt de se prêter à la construction d'indicateurs à géométrie variable, prenant en compte la religion à l'événement considéré et sa place dans un itinéraire plus large.

Limites et enseignements. La recherche menée au Mali présente les limites classiques des observations à petite échelle : celle de la représentativité des résultats et de la répliquabilité de la démarche. Les indicateurs de mobilité enregistrés ne sont certainement pas extrapolables en tant que tels, mais les données qualitatives des anthropologues et quelques indicateurs quantitatifs (cf tableau 1 et partie I) laissent à penser que la pluralité et la mobilité religieuse sont des phénomènes à large échelle qui justifieraient ainsi une attention particulière. Les orientations à envisager en termes de collecte se posent en des termes différents selon l'enquête. Le recueil de biographies religieuses dans des Sites de suivi démographiques (SSD) ou d'autres enquêtes à petite échelle permettrait de juger de la pertinence, sur d'autres terrains, de la démarche entreprise au Mali, à la fois en terme de faisabilité et de résultats. Dans les opérations plus larges, comme les EDS, il est probablement illusoire d'espérer ajouter un module complet sur la religion, cependant quelques questions ciblées suffiraient à avoir une approche moins réductrice de la pratique religieuse. Une question sur le fait d'avoir déjà suivi d'autres religions que la religion actuelle (et le cas échéant lesquelles) permettrait ainsi la construction d'indicateurs plus nuancés sur la mobilité et l'appartenance religieuse. Une question sur la religion suivie à un moment particulier de sa vie, par exemple l'enfance si on veut approcher les conditions de socialisation, ou au moment de l'adolescence, qui définit un axe de recherche particulièrement développé en démographie et présente aussi, chez les Bwa, des niveaux élevés de mobilité religieuse. Enfin une question sur l'attachement aux croyances traditionnelles aurait du sens dans le contexte contemporain où la religion traditionnelle est de moins en moins déclarée mais reste apparemment un socle important des pratiques et représentations. Enfin, malgré les limites des données existantes, certains pourraient être utilisés pour tester des indicateurs sur la pluralité religieuse. Ainsi, dans les opérations qui collectent la religion

pour toute la population sur le questionnaire ménage, comme les recensements ou certaines EDS, on pourrait construire à différentes échelles méso (ménage, quartier ou village) des indicateurs sur la mixité des religions en présence et sur la religion majoritaire, ce qui permettrait, le cas échéant, d'approcher la pluralité religieuse locale, l'environnement religieux d'un individu et sa position en termes d'affiliation à la religion majoritaire ou minoritaire.

La prise en compte des affiliations religieuses en Afrique et de leur influence sur la vie des individus nécessite à l'évidence un regain d'imagination en termes problématique et méthodologique, auquel les sources existantes comme les démarches particulières peuvent apporter une contribution.

Références citées

- Adams, J., Trinitapoli, J. (2009). The Malawi religion project: data collection and selected analyses. *Demographic Research* 21: 255–288
- Addai, I. (2000). Determinants of use of maternal-child health services in rural Ghana. *Journal of Biosocial Science* 32(1): 1–15.
- Agadjanian, V. (2001). Religion, social milieu, and the contraceptive revolution. *Population Studies* 55(2): 135–148.
- Agadjanian, V. (2013). Religious denomination, religious involvement, and modern contraceptive use in southern Mozambique. *Studies in Family Planning* 44(3): 259–274.
- Akoto, E. (1990). Christianisme et inégalités en matière de mortalité des enfants en Afrique noire. *Population* 45(6): 969–992.
- Avong, H. N. (2001). Religion and fertility among the Atyap in Nigeria. *Journal of Biosocial Science* 33(1): 1–12.
- Awolalu, J.O. (1976). What is African traditional religion? *Studies in comparative religion* 10(2).
- Barbier, J-C., Dorier-Apprill, E. (1996). Les forces religieuses en Afrique noire : un état des lieux. *Annales de géographie* 588: 200–210.
- Boco, A., Bignami, S. (2008). Religions et survie des enfants de 0-5 ans en Afrique au sud du Sahara : l'exemple du Bénin. In *Démographie et Cultures* (Actes du colloque de Québec, 2008), Association Internationale des Démographes de Langue Française, 1119–1137
- Bonte, P., Izard, M. (2002). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: PUF.
- Caldwell, J-C., Caldwell, P. (1987). The cultural context of high fertility in sub-Saharan Africa. *Population and Development Review* 13(3): 409–437.
- Capron, J. (1957). Quelques notes sur la société du Do chez les populations Bwa du cercle de San. *Journal de la Société des Africanistes* 27(1): 81–129.
- Capron, J. (1962). Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises bwa traditionnelles", *Africa*, XXXII(2) : 132–172.
- Capron, Jean. (1973). *Communautés villageoises bwa. Mali - Haute Volta*. Paris: Museum National d'Histoire Naturelle.
- Capron, Jean. (1988). *Introduction à l'étude d'une société villageoise. 1955-1968*. Tours: Université François-Rabelais de Tours.
- Chitando, E. (2008). *Sub-Saharan Africa. Religious studies: a global view*. London: Routledge.
- Chrétien, J-P. (1993). *L'invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique Noire*. Paris: Karthala.
- Cuoq, J. (1984). *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, des origines à la fin du XVIe siècle*. Paris: Paul Geuthner.
- De Benoist, J.R. (1987). *Église et pouvoir colonial au soudan français. Administrateurs et missionnaires dans la boucle du Niger (1885-1945)*. Paris: Karthala.
- Degorce, A. (2011). Un islam africain minoritaire. Funérailles et situation religieuse plurielle au Burkina Faso. In Fall, K. and Dimé, M.N. (éd.), *La mort musulmane en contexte d'immigration et d'islam minoritaire : enjeux culturels, identitaires et espaces de négociations*. Laval : Presses de l'Université Laval, pp. 207–254.
- De Luze, B. (1991). La situation actuelle des différentes églises. *Afrique contemporaine* 159(3): 20–32.

- DHS, The Demographic and Health Surveys Program, <http://dhsprogram.com/>
- Diarra, J.T. (2007a). *États, églises et sociétés. Les Bwa, les mécanismes oubliés d'une marginalisation*. Bamako: Edim-sa.
- Diarra, J.T. (2007b). *Et si l'ethnie Bo n'existait pas ? Lignages, clans, identité ethnique et sociétés de frontière*. Paris: L'Harmattan.
- Diarra, P. (2009). *Cent ans de catholicisme au Mali. Approche anthropologique et théologique d'une rencontre (1888–1988)*. Paris: Karthala.
- Dozon, J-P. (1995). *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*. Paris: Le Seuil.
- Dubresson, A., Raison, J-P. (2003). *L'Afrique subsaharienne: une géographie du changement*. Paris: Armand Colin.
- Dorier-Apprill, E. (2006). Les échelles du pluralisme religieux en Afrique subsaharienne. *L'Information Géographique* 70 (4): 46–65.
- Fancello, S. (2010). Animisme. In Azria, R., Hervieu-Léger, D. (eds), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris: PUF. pp 37-40.
- Fisher, H. J. (1973). Conversion reconsidered: some historical aspects of religious conversion in black Africa. *Africa* 43(1): 27–40.
- Goldscheider, C. (1971). *Population, modernization, and social structure*. Boston: Little, Brown & Co.
- Gyimah, S. O. (2007). What has faith got to do with it? Religion and child survival in Ghana. *Journal of Biosocial Science* 39(6): 923–937.
- Hawkins, S. (1997). To pray or not to pray: politics, medicine and conversion among the LoDagaa of Northern Ghana, 1929–1939. *Canadian Journal of African Studies* 31(1): 50–85.
- Heaton, T. B. (2011). Does religion influence fertility in developing countries? *Population Research and Policy Review* 30(3): 449–465.
- Hertrich, V. (1996). *Permanences et changements de l'Afrique rurale: dynamiques familiales chez les Bwa du Mali*. Les études du CEPED. Paris: Centre français sur la population et le développement.
- Hertrich, V. and Lesclingand, M. (2012). Adolescent migration and the 1990s nuptiality transition in Mali, *Population Studies: A Journal of Demography*. 66(2): 147-166.
- Horton, R. (1971). African Conversion. *Africa* 41(2): 85–108.
- Horton, R. (1975). On the rationality of conversion (Part I). *Africa* 45(3): 219–235.
- Ifeka-Moller, C. (1974). White power: social-structural factors in conversion to Christianity, Eastern Nigeria, 1921–1966. *Canadian Journal of African Studies* 8: 55–72.
- IPUMS International, https://international.ipums.org/international/enum_materials.shtml
- Johnson, T. M., Grim, B. J. (2013). *The world's religions in figures: an introduction to international religious demography*. Oxford: John Wiley & Sons.
- Langewiesche, K. (2003). *Mobilité religieuse : changements religieux au Burkina Faso*. LIT Verlag Münster.
- Lasseur, M., Mayrague, C. (2011). *Pluralisation religieuse, entre éclatement et concurrence*. Paris: Karthala.
- Lesthaeghe, R J. (Ed) (1989). *Reproduction and social organization in Sub-Saharan Africa*. University of California Press.
- Mary, A. (1998). Retour sur la “conversion Africaine”: Horton, Peel et les autres. *Journal des Africanistes* 68(1): 11–20.
- Mary, A. (2010). Religion traditionnelle. In Azria, R., Hervieu-Léger, D. (eds), *Dictionnaire des faits religieux*. Paris: PUF.

- Maoz, Z., Henderson, E. A. (2013). The world religion data set, 1945-2010: Logic Estimates and Trends. *International interactions* 39(3): 265-191.
- Mbembe, A. (1988). *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*. Paris: Karthala.
- Mbiti, J. S. (1975). *Introduction to African religion*. London: Heinemann.
- McQuillan, K. (2004). When does religion influence fertility? *Population and Development Review* 30(1): 25-56.
- Monteil, V. (1964). *L'Islam noir*. Paris: Seuil.
- Panoff, M., Perrin, M. (1973). *Dictionnaire de l'ethnologie*. Paris: Petite bibliothèque Payot.
- Parshall P.L. (2006). *Bridges to Islam. A Christian Perspective on Folk Islam*. InterVarsity Press.
- Pew Forum on Religion & Public Life. (2010). *Tolerance and Tension: Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa*. Washington, Pew Research Center, 324 p. [<http://www.pewforum.org/files/2010/04/sub-saharan-africa-full-report.pdf>]
- Rasily, B. (1965). Bwa laada: coutumes et croyances bwa. *Bulletin de l'IFAN* XXVII série B (1-2): 99-154.
- Trinitapoli, J., Weinreb, A. (2012). *Religion and AIDS in Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Unicef, Childinfo, Monitoring the Situation of Children and Women, <http://www.childinfo.org/mics.html>
- United Nations (2009). *Principes et recommandations concernant les recensements de la population et des logements. Deuxième révision*. Département des affaires économiques et sociales. Études statistiques, Série M no. 67/Rev. 2, New York, p. 473.
- United Nations (2010). *World population and housing census programme* <http://unstats.un.org/unsd/demographic/sources/census/censusquest.htm>
- Yeatman, S. E., Trinitapoli, J. (2008). Beyond denomination: the relationship between religion and family planning in rural Malawi. *Demographic Research* 19(55): 1851-1882.