Sociologie du pentecôtisme

Yannick Fer

# Remerciements

J’ai commencé à travailler sur ce livre dans les premiers mois de 2018, alors que je venais de rejoindre le Centre Maurice Halbwachs et que nous organisions, avec Anthony Favier, Juliette Galonnier et Ana Perrin-Heredia, un colloque de deux jours sur le thème « Religions et classes sociales », qui s’est tenu à Paris en février de cette année-là. Le programme de recherche « Agenda pour une sociologie critique des religions » avait quant à lui débuté six mois plus tôt et nous préparions notre troisième atelier, sur les enjeux d’une approche intersectionnelle incluant la variable religieuse.

Si ce livre marque l’aboutissement de vingt ans de recherches personnelles sur le pentecôtisme, il doit donc aussi beaucoup à des dynamiques collectives, à un environnement intellectuel et amical sans lequel aucun projet scientifique ne peut porter ses fruits. Avant d’être publié, ce travail a constitué une partie du mémoire présenté en vue de mon habilitation à diriger des recherches, en juin 2020, et je voudrais d’abord remercier les collègues ayant participé à ce jury : mon garant scientifique, Patrick Michel, Johanna Siméant-Germanos qui a présidé le jury, Nikko Besnier, Michèle Baussant, Jim Beckford, Elisabeth Claverie et Nicolas Mariot. C’est aussi grâce à Patrick Michel que j’ai pu rejoindre le Centre Maurice Halbwachs, qu’il dirigeait au moment où ma candidature a été acceptée par le conseil d’unité. La lecture des travaux des collègues du Centre, les exposés et les discussions des séminaires qu’ils et elles animent m’ont souvent fourni des pistes de réflexion m’aidant à décloisonner l’étude des faits religieux. Je remercie également le Centre Maurice Halbwachs pour le soutien financier qu’il apporte à cette publication.

Ce livre s’est nourri d’un élan collectif, d’un « nous » du travail scientifique. Comme on le verra dans les pages qui suivent, le premier de ces « nous » est celui que nous formons Gwendoline Malogne-Fer et moi depuis nos premières enquêtes de terrain en Polynésie française, au cours des années 1990. Nos regards croisés, nos échanges constants et nos lectures partagées constituent pour moi le premier jalon de ces « règles du dialogue méthodique et de la critique généralisée » dont parle Pierre Bourdieu, qui fondent la spécificité de la connaissance scientifique. Le deuxième « nous » s’est structuré progressivement entre 2010 et 2016, autour de rencontres et d’une réflexion commune sur les moyens de réinscrire pleinement le religieux dans le social, en ouvrant la sociologie des religions sur les débats des sciences sociales. Ma rencontre avec Philippe Gonzalez a marqué une étape importante dans ce cheminement, qui s’est aussi formalisé en 2014 par l’organisation d’un colloque à la *Queen’s University Belfast*, à l’initiative de Véronique Altglas, Éric Morier-Genoud et Matthew Wood, sur le thème « Bringing Back the Social into the Sociology of Religion ». Avec le décès de Matthew Wood, j’ai perdu quelques mois plus tard un ami et un collègue irremplaçables. Ses recherches, centrées sur une sociologie du pouvoir appliquée aux terrains religieux, m’accompagnent toujours dans l’élaboration de mes propres analyses, et je dédie ce livre à sa mémoire. Le colloque de Belfast a inspiré par la suite la mise en place de l’équipe du programme « Agenda pour une sociologie critique des religions », qui a beaucoup contribué à entretenir et renouveler mon enthousiasme pour la recherche en sciences sociales. Je salue donc ici tous les membres de ce programme : Véronique Altglas, Gabrielle Angey, Hicham Benaïssa, Sylvaine Derycke, Philippe Gonzalez, Juliette Galonnier, Gwendoline Malogne-Fer, Sophie Rétif et Martial Vildard. Et je conclus en remerciant Xavier Audrain, directeur des éditions Karthala, pour l’accueil qu’il a réservé à ce projet de livre, en l’incluant dans cette belle collection des « quatre vents ».

# Introduction : le pentecôtisme comme objet sociologique

Les objets de la sociologie ne sont pas simplement les catégories du sens commun (Durkheim [1895] 2019 : 51) et tout fait scientifique doit être « conquis, construit, constaté » au prix d’une « une rupture épistémologique avec les présuppositions inhérentes à la vie sociale » (Bourdieu et al., 1968 : 24 et 18). Si l’existence du pentecôtisme, en tant que mouvement religieux socialement et historiquement situé, est en soi une évidence, son analyse sociologique requiert donc certaines précautions, une méthode et des outils théoriques spécifiques. C’est l’objectif de ce livre, qui propose une grille d’analyse du pentecôtisme fondée non sur les catégories théologiques du discours pentecôtiste, mais sur quelques concepts-clés issus des sciences sociales. Il s’appuie en outre sur une relecture critique de la littérature scientifique consacrée au pentecôtisme, afin d’identifier des lignes directrices et de déconstruire une série de présupposés implicites, liés notamment aux interférences entre champs académique et religieux.

Mes recherches sur le pentecôtisme sont indissociables d’une réflexion sur les conditions d’une sociologie réflexive – ou critique – de la religion : une sociologie qui se tient à bonne distance du champ religieux et de ses enjeux propres, se méfie des discours sur l’irréductible spécificité du religieux et s’efforce au contraire de le relier à l’ensemble des rapports sociaux dans lequel il est *de facto* imbriqué. Une telle perspective requiert un effort réflexif particulier, sur le sociologue lui-même et sa position vis-à-vis de son objet d’étude mais aussi, plus profondément, sur « l’inconscient social et intellectuel à l’œuvre dans les outils et les opérations analytiques » de la sociologie du pentecôtisme : « ce n’est pas l’inconscient individuel du chercheur mais l’inconscient épistémologique de sa discipline qui doit être mis au jour » (Altglas et Wood, 2010 : 10).

Avant de présenter les grandes lignes de ce livre, j’esquisserai donc une brève sociologie du sociologue. Il ne s’agit pas ici d’une quelconque « déclaration d’intérêts », par laquelle tout sociologue traitant du religieux s’obligerait à confesser ses croyances personnelles, mais plutôt d’une exploration des correspondances ou déterminations sociales susceptibles d’influencer le choix d’un champ de recherches et la manière de l’aborder. Comme l’expliquait P. Bourdieu :

« Laissant de côté le problème de la foi en Dieu, en l’Église, en tout ce que l’Église enseigne et garantie, il s’agit de poser le problème de *l’investissement dans l’objet*, de l’adhérence liée à une forme *d’appartenance*, et de savoir en quoi la croyance prise *en ce sens* contribue à déterminer le rapport à l’objet scientifique, à déterminer les investissements dans cet objet, le choix de cet objet. (Bourdieu, 1987 : 157)

Réduire le rapport à l’objet d’étude à la seule question de la foi ne ferait que reproduire l’un des biais d’une sociologie des religions portée, dans sa défense d’une spécificité indépassable du religieux (et d’une division du travail scientifique fondée implicitement sur une séparation entre sacré et profane), à ramener la religion à une affaire de croyances, pour mieux l’éloigner de la vie sociale ordinaire. Dès la fin du 19ème siècle, É. Durkheim et M. Mauss notaient la propension des sciences religieuses, par leur insistance sur le « sentiment religieux », à « vouloir exprimer d’emblée le contenu de la vie religieuse » sans prêter préalablement attention à la forme extérieure des phénomènes religieux, c’est-à-dire les cultes, les rites et les pratiques. En essayant d’appréhender la vie religieuse « du premier coup, par simple introspection, on met ses préjugés, ses impressions personnelles et subjectives à la place des choses », remarquait ainsi M. Mauss (cité par Cabanel, 1994 : 61-63).

S’agissant des sociologues investis dans le champ religieux qu’ils étudient, et qui sont par là enclins à endosser « des intérêts et des profits spécifiques, caractéristiques de ce champ et des enjeux particuliers qu’il propose » (Bourdieu, 1987 : 157), la croyance personnelle est de fait souvent moins déterminante que l’appartenance, qui implique plus directement un ensemble de propriétés distinctives, notamment en termes de dispositions et de capital social. Aux propriétés sociales de ces *insiders*, qui les dotent d’une « forme de connaissance pratique » de leur objet (ibid. : 158), s’opposent celles des *outsiders*, sociologues sans lien personnel avec les faits religieux qu’ils étudient – et dès lors facilement soupçonnés de manquer de familiarité et d’empathie. Si dans le premier cas, les effets de connivence et les stratégies de « double jeu » se repèrent assez bien, les affinités qui relient les *outsiders* à leur objet d’étude sont plus complexes à saisir : précisément parce qu’au-delà de la spécificité attachée *a priori* au caractère religieux de cet objet, elles impliquent que l’on en identifie les principales caractéristiques sociologiques – qui en font un objet socialement situé – pour pouvoir les mettre en regard de celles des sociologues. Une description complète de la position occupée par ces *outsiders* doit en outre inclure les luttes de classement déterminant la hiérarchie des objets d’étude au sein du champ de la sociologie des religions, liées pour une large part aux interférences entre intérêts religieux et intérêts scientifiques. C’est à ce double exercice que j’essaierai de me livrer ici, à partir de mon propre positionnement et pour éclairer au mieux les enjeux actuels d’une sociologie du pentecôtisme.

## Brève sociologie du sociologue

J’avais pris l’habitude, pendant quelques années, de conclure une série de cours donnés dans le cadre d’un master de sciences sociales des religions par une analyse du champ de la sociologie des religions française, en m’appuyant sur l’étude que l’historien P. Cabanel a consacrée à l’institutionnalisation des sciences religieuses, à la fin du 19ème siècle (Cabanel, 1994), et sur la communication de P. Bourdieu au colloque de 1982 de l’association française de sociologie religieuse, intitulée « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues » (Bourdieu, 1987). Cet exposé m’a fourni l’occasion d’une interrogation plus personnelle : afin d’éviter qu’il ne soit compris par les étudiants (encore peu familiers de ces enjeux académiques) sur le seul registre d’un dévoilement critique des non-dits d’une discipline, j’ai été assez vite amené à y inclure une brève analyse de mon propre exemple. L’objectivation du monde social dans lequel on est soi-même pris expose en effet aux accusations de partialité (ou de déloyauté), et la description des déterminations sociales associées aux positions occupées dans le champ académique est assez inévitablement perçue comme une critique « personnelle », dès lors qu’elle conduit à mentionner les noms et les propriétés sociales de collègues peu disposés à se laisser transformer en objets de l’enquête sociologique (Bourdieu, 1992). Cette difficulté est redoublée dans le cas de la sociologie des religions, où les relations entre appartenances religieuses et positions académiques relèvent de l’évidence pour tout observateur objectif, mais font néanmoins l’objet d’un puissant déni collectif de la part des intéressés (Bréchon, 1997).

Le christianisme n’a jamais été pour moi une religion familière, à laquelle me relierait une histoire familiale ou un parcours personnel de conversion. Pour autant, il ne m’était pas totalement étranger : non seulement parce que le catholicisme constitue un arrière-plan toujours prégnant dans la société française, mais aussi parce qu’en Loire-Atlantique où j’ai grandi, « l’école des curés » était pour mes parents instituteurs de l’école laïque un adversaire omniprésent[[1]](#footnote-1). Lorsqu’au cours d’enquêtes de terrain menées à partir de 1993 avec G. Malogne-Fer en Polynésie française[[2]](#footnote-2), le rôle social majeur de l’église protestante historique dans ces sociétés insulaires nous a conduits à nous engager dans une anthropologie du protestantisme polynésien (Fer et Malogne-Fer, 2000), le christianisme était donc encore très largement, à nos yeux, un sujet « exotique », associé à une forme d’altérité culturelle et religieuse. L’évolution vers une approche plus sociologique des faits religieux, très marquée dès mes premiers travaux sur le pentecôtisme (Fer, 2005), s’explique quant à elle par l’influence du contexte polynésien, l’état du champ des sciences sociales des religions au début des années 2000, et des dispositions personnelles.

En premier lieu, le pentecôtisme est en Polynésie française un protestantisme très minoritaire, qui s’est implanté au début des années 1960 au sein de la communauté chinoise de Tahiti et s’est développé à partir des années 1980 avec l’expansion des Assemblées de Dieu de Polynésie française, une église transculturelle rassemblant une majorité de Polynésiens autochtones. Au début des années 2000, l’ensemble des églises pentecôtistes ne représentait qu’à peine 1% de la population totale. Ce développement du pentecôtisme en Polynésie française, quoique limité, s’inscrit dans une évolution plus large qui, à l’échelle de l’Océanie, a vu au cours des dernières décennies les églises protestantes historiques décliner face à la concurrence croissante du mormonisme, de l’adventisme, des témoins de Jéhovah et des mouvements pentecôtistes-charismatiques (Ernst, 2006). Le contraste est à première vue saisissant, entre d’un côté des églises pentecôtistes proclamant leur indifférence, voire leur hostilité, envers les cultures locales ; et de l’autre, le protestantisme historique, héritier des missions du XIXe siècle et ancré dans ces cultures locales au point d’être désormais l’un des porte-paroles de l’identité traditionnelle polynésienne (Fer, 2012). La manière dont le pentecôtisme mobilise des éléments de la mémoire culturelle locale, à travers l’invocation des premiers temps de l’église (décrits par des convertis comme une époque où les pasteurs « avaient du mana ») ou par le biais des pratiques de guérison (mettant notamment en jeu la croyance en des forces surnaturelles maléfiques), ouvre toutefois des voies pour une anthropologie du pentecôtisme polynésien (Fer, 2009). De même, la conversion pentecôtiste peut être à bon droit appréhendée sous l’angle d’une anthropologie de la parenté, étroitement liée dans beaucoup d’îles à l’indivision foncière qui implique la cohabitation de la famille élargie (*feti’i*) sur une même terre (Fer, 2013). Mais le faible poids démographique du pentecôtisme et sa relative extériorité à la « culture polynésienne » (selon la définition alors dominante en anthropologie, et très largement anhistorique) n’en faisait pas un sujet très « anthropologique ».

Dans le champ académique, les ressources théoriques pour une telle entreprise étaient encore, au début des années 2000, très réduites (et même pratiquement inexistantes dans le cas de l’anthropologie océaniste française[[3]](#footnote-3)) : ce n’est en effet qu’à partir des années 1990 que les anthropologues de l’Océanie, longtemps marqués par une visée patrimoniale (« une volonté de comprendre les systèmes culturels et sociaux indigènes avant qu’ils ne soient balayés par les forces de la modernisation », Barker, 1990 : 9) ont progressivement abordé le christianisme non plus uniquement comme partie prenante des processus historiques de colonisation et d’acculturation mais sous l’angle d’une ethnographie des cultures chrétiennes locales (Robbins, 2004 : 27). Désirant en outre rompre avec une forme d’esthétisation, par laquelle l’anthropologie océaniste me semblait perpétuer « la tradition du voyage littéraire et le culte artiste de l’exotisme » (Bourdieu, 2004 : 61) – notamment en écartant le christianisme pour mieux construire un récit enchanté des cultures polynésiennes –, j’ai orienté mes recherches à partir de 2000 vers l’élaboration, à partir du terrain polynésien, d’une sociologie du pentecôtisme de portée plus générale. Ce retour vers la sociologie se nourrissait de la conviction, puisée dans la lecture des *formes élémentaires de la vie religieuse* d’É. Durkheim, que le terrain religieux était l’un de ceux où la sociologie pouvait le mieux faire valoir, au prix d’une rupture avec les « prénotions » les plus communément admises, les vertus d’une analyse scientifique de la société : la religion, saisie comme un « fait social », m’apparaissait ainsi comme un objet d’étude légitime, d’autant plus intéressant à mes yeux que j’en ignorais jusque-là presque tout.

Ayant ainsi glissé de l’anthropologie vers la sociologie au moment où j’entreprenais les premières enquêtes de terrain en Polynésie en vue du doctorat (de 2000 à 2002), je n’avais pas conscience d’entrer du même coup – en choisissant comme directrice de thèse D. Hervieu-Léger – dans le champ disciplinaire des sciences sociales des religions. À la fin du XIXe siècle, les « sciences religieuses » ont été officiellement reconnues avec la création en 1886 de la Ve section de l’École pratique des hautes études. Elles se sont construites à la fois contre les facultés de théologie catholiques et à l’écart des sciences humaines, implantées dans les universités tandis que cette nouvelle discipline s’établissait dans quelques institutions parisiennes élitistes (Langlois, 2002), avec la contribution décisive des milieux protestants libéraux (Cabanel, 1994 : 34). La sociologie des religions, intégrée à partir de 1956 au Centre national de la recherche scientifique (CNRS), avec la création du Groupe de sociologie des religions, en est l’héritière : sa déconfessionalisation inachevée et son enclavement persistant n’en ont pas fait une sous-branche de la sociologie générale mais plutôt un champ disciplinaire distinct (Malogne-Fer, 2018), au sein duquel le rapport que les chercheurs entretiennent avec leur objet d’étude peut varier mais où la défense des frontières disciplinaires, fondées sur une spécificité supposée irréductible du religieux, fait consensus. Cet effet de champ se signale par un certain nombre de références et d’interprétations consacrées – on pourrait dire canoniques – des auteurs classiques de la discipline, dont les textes sont fréquemment appréhendés sans contextualisation historique ni relecture critique (Fer, 2018). Il se repère également dans des formes spécifiques de virtuosité, consistant notamment à démontrer une parfaite maîtrise du vocabulaire et des contenus de croyance religieuse (qui vaut, de fait, certificat de familiarité), sous peine de s’exposer à des accusations d’incompétence. Enfin, cet effet de champ implique, plus classiquement, une hiérarchisation des objets d’étude et des positions qui y sont associées.

De ce point de vue, le pentecôtisme occupait au début des années 2000 une position assez défavorable au sein de la sociologie des religions française. Peu étudié (l’essentiel des recherches disponibles étant menées par des anthropologues, sur les terrains africains en particulier[[4]](#footnote-4)), le pentecôtisme n’attirait alors l’attention que des spécialistes d’autres protestantismes, qui s’appliquaient chacun à leur manière à définir sa position dans le champ du protestantisme en fonction de celle qu’eux-mêmes y occupaient. Décrit comme un « catholicisme de substitution » antimoderne par le sociologue J.-P. Bastian (1994 : 232), au nom d’une conception libérale du protestantisme (porteur par essence d’un « projet de modernité politique et sociale » – Bastian, 1993 : 216), il était mieux accepté comme une composante légitime du protestantisme par un sociologue plus conservateur comme J.-P. Willaime. Celui-ci soulignait toutefois la distance séparant le pentecôtisme des composantes les plus intellectuelles du protestantisme (donc les plus proches de la raison scientifique), en rappelant les risques de « manipulation » attachés à la dimension « émotionnelle » et « charismatique » de l’expérience pentecôtiste (Willaime, 1999). S. Fath, auteur d’une thèse de doctorat sur l’histoire du baptisme français à l’EPHE et plus proche du protestantisme évangélique, situait quant à lui le pentecôtisme aux marges du protestantisme, « en oscillation » entre un biblicisme évangélique décrit comme un gage de stabilité et de rationalité, et une tendance à la « dérive vers un pouvoir personnel » attribuée à son orientation théologique « charismatique » (Fath, 2001).

Ces jeux de (dis)qualification se focalisaient autour de quelques notions structurantes : émotion (opposée à raison), charisme (opposée à l’institution), sécularisation et modernité (opposées à régression et archaïsme). Ces notions, mobilisées dans le champ académique, servaient aussi à exprimer des rapports de domination entre, d’une part, une religion « des pauvres » (classes sociales défavorisées ou populations non-occidentales) et des formes religieuses plus intellectuelles, « évoluées », auxquelles la plupart des sociologues des religions s’identifiaient à titre personnel. Les considérations, sans doute un peu naïves, qui m’avaient conduit à m’y intéresser tenaient quant à elles au fait que l’implantation de cet autre protestantisme en Polynésie française (où une seule église incarnait jusqu’ici l’identité protestante) soulevait toute une série de questions sociologiques qui me semblaient passionnantes : les enjeux de la pluralisation religieuse (notamment au sein des familles) et la tension entre salut individuel et fidélité familiale, les modes d’autorité et d’institutionnalité, le rôle des émotions et des formes d’expérience religieuse bousculant les normes du contrôle de soi héritées des missions du XIXe siècle, etc. J’entrais donc dans un champ disciplinaire, la sociologie des religions, où le statut de mon objet d’étude était en quelque sorte surdéterminé par des enjeux qui m’échappaient complètement. Et c’est dans cette relation compliquée entre mes propres dispositions personnelles, mes observations de terrain et les logiques spécifiques d’un champ disciplinaire que s’est progressivement élaborée mon approche sociologique du pentecôtisme.

## Le pentecôtisme comme objet sociologique

La question de l’institution joue un rôle pivot dans cette réflexion, car elle ouvre sur une analyse des mécanismes de la conversion et des formes d’engagement en terrain pentecôtiste : l’institution est en effet envisagée ici dans sa double dimension, à la fois objectivée et incorporée, sous la forme de dispositions permanentes (Bourdieu, 2015 : 234-236). Prenant le contre-pied des descriptions courantes du pentecôtisme comme anti-structure, je me suis efforcé de saisir toutes les dimensions du travail institutionnel de formation, de socialisation et d’encadrement que j’observais au sein des Assemblées de Dieu de Polynésie française, sans pour autant perdre de vue l’expérience subjective des croyants, centrée quant à elle sur l’enchantement d’une « relation personnelle avec Dieu ». La notion de travail institutionnel « invisible » vise à rendre compte de cette articulation spécifique entre individuation subjective et prise en charge institutionnelle des destins personnels. Elle a été mise à l’épreuve et approfondie à travers une sociologie des dispositifs de socialisation et des systèmes d’autorité au sein du réseau charismatique *Youth With a Mission*. Comme on le verra au ***chapitre 2***, cette réflexion sur l’institutionnalité en terrain pentecôtiste-charismatique implique un réexamen critique de la manière dont la sociologie des religions a mobilisé le concept de charisme, en l’opposant trop systématiquement à l’institution à travers une lecture non distanciée de l’œuvre de M. Weber.

Cette compréhension particulière du charisme s’inscrit dans un schéma théorique plus large qui, sous l’influence des théories de la sécularisation, envisage la religion dans le cadre d’une trajectoire historique de modernisation et de rationalisation. Le « retour » du religieux, manifesté notamment par l’essor récent du christianisme charismatique, apparaît dès lors comme une régression vers des formes élémentaires d’expérience religieuse, et la dimension émotionnelle de ces mouvements est mise en avant comme symptôme de cet archaïsme. Ce type d’analyses, inspirées par une « tradition d’animosité » envers les émotions (Nussbaum, 1995) et d’évidents enjeux de distinction – l’opposition entre émotion et raison participant très directement des rapports sociaux de domination (Bourdieu, 1979 : 558) –, enferme le pentecôtisme dans une série de présuppositions qui ne rendent pas compte de la complexité des processus spécifiques d’incorporation et de communication impliqués par la production d’émotions religieusement nécessaires. Une fois dissipée l’illusion de l’immédiateté (ou immédiation), il convient donc de ressaisir ce qui est couramment décrit comme « émotionnel » sous la double perspective d’un apprentissage par corps (par lequel s’opère l’intériorisation des dispositions de l’habitus pentecôtiste) et d’un langage qui sert à faire exister la « relation personnelle avec Dieu ». C’est ce à quoi s’attache le ***chapitre 3***, qui associe une relecture critique des auteurs classiques et l’apport des réflexions issues du « tournant affectif » des années 1990 pour analyser les contenus émotionnels pentecôtistes-charismatiques et leur fabrique institutionnelle en tant que faits sociaux, contre l’idée que l’émotion religieuse ne serait qu’un matériau brut, « hors social donc hors sciences sociales » (Favret-Saada, 1994).

Cette attention particulière aux logiques de distinction sociale qui se dévoilent à travers le discours sociologique sur les émotions s’explique en partie par mon propre itinéraire, et l’effet d’homologie entre ma position personnelle et celle assignée au pentecôtisme par la sociologie des religions devait logiquement me conduire à vouloir réhabiliter un objet d’étude dévalorisé en m’efforçant d’en restituer la complexité et la profondeur de sens. Mais c’est aussi, voire surtout, le terrain polynésien qui m’a amené à percevoir très tôt ces enjeux liés au statut social et religieux des émotions, dans la mesure où dans cette région du monde plus qu’ailleurs, le corps a été tenu par les missionnaires chrétiens à la fois comme « une indication de la moralité de la personne » (Eves, 1996 : 86) et comme la manifestation d’une « nature » indissociablement individuelle et culturelle. Les émotions, comprises comme l’expression irrépressible de cette « nature » inscrite dans les corps, s’y trouvent ainsi prises à l’intersection de plusieurs dynamiques décisives pour la compréhension des évolutions contemporaines du pentecôtisme : au souci de respectabilité sociale qui marque traditionnellement le pentecôtisme classique (et légitime l’encadrement institutionnel des expériences émotionnelles), les mouvements charismatiques plus récents tendent en effet à substituer un ethos de l’expérimentation personnelle qui puise dans l’imaginaire « exotique » de la transe (Coleman, 2000 : 139). Cette réappropriation occidentale de pratiques culturelles ou religieuses non-chrétiennes nourrit emprunts et influences croisées au sein de l’espace globalisé des pentecôtismes contemporains. La notion d’« informalisation des mœurs » élaborée par C. Wouters permet alors de penser le retour imaginaire à une « première nature » – synonyme d’authenticité – non seulement dans la perspective d’une transformation progressive de l’assise sociale du pentecôtisme (des classes défavorisées vers les classes moyennes-supérieures) mais aussi dans le cadre des rapports de domination interculturels. Le ***chapitre 4*** est ainsi l’occasion d’ouvrir la sociologie du pentecôtisme sur une approche plus anthropologique de la morale, des corps et de la globalisation religieuse, inspirée notamment par les travaux de D. Memmi et S. Coleman.

Le paradigme pentecôtiste de la guérison, qui sert à concevoir à la fois la transformation des corps et, par extension, la conversion, a longtemps conduit à considérer le pentecôtisme avant tout comme un facteur de dépolitisation, incitant l’individu à se détourner du « monde » pour se consacrer à son salut personnel. Mais c’est aussi autour de la notion de guérison que s’est cristallisé depuis les années 1990 un processus inédit de politisation, qui conduit aujourd’hui des pentecôtistes à investir l’espace public et à imaginer la « guérison » des nations sous les auspices d’un projet politico-religieux d’inspiration théocratique. Le ***chapitre 5*** vise à resituer ce processus en le reliant à deux mouvements historiquement distincts, ayant finalement contribué, par leur convergence, à façonner les formes actuelles de l’engagement politique en contexte pentecôtiste-charismatique : un mouvement de « fondamentalisation », porté par la structuration de l’évangélisme comme mouvement social, conservateur et militant ; et un mouvement de « charismatisation » alimenté notamment par la diffusion mondiale de la théologie du « combat spirituel », qui mobilise la démonologie comme « un vecteur de sensibilisation à des enjeux et des objectifs politiques et sociaux » (Gonzalez, 2014 : 260). Les recherches sur lesquelles s’appuie ce chapitre final ont été menées dans plusieurs contextes nationaux et concernent à la fois les églises pentecôtistes classiques (comme les Assemblées de Dieu de Polynésie française ou de Singapour) et les réseaux charismatiques plus récents, en particulier le réseau *Youth With a Mission* auquel j’ai consacré un livre en 2010. Ce pan de mes travaux doit aussi beaucoup aux liens de collaboration et d’échange intellectuel noués depuis 2011 avec mon collègue Philippe Gonzalez, dont les recherches sur les pratiques du combat spirituel en Suisse, la généalogie intellectuelle des théories théologico-politiques charismatiques et l’histoire de l’évangélisme nord-américain m’ont aidé à systématiser et approfondir mon approche de la question politique. Comme on le verra, ce chapitre s’appuie en outre sur les réflexions de P. Michel, autour du politique comme lieu privilégié à partir duquel réinscrire le religieux dans le social.

Ces quatre chapitres sont précédés d’une mise au point historique, que l’on pourra lire précisément comme une illustration de cette ambition théorique, dans la mesure où ce ***premier chapitre*** souligne en creux l’effort indispensable pour réinscrire pleinement l’histoire du pentecôtisme dans son contexte social, à bonne distance du récit hagiographique forgé par les acteurs religieux eux-mêmes. Un certain nombre de lieux communs se sont en effet peu à peu imposés jusque dans la littérature sociologique, qui tendent notamment à insister sur le caractère « révolutionnaire » du pentecôtisme originel ou sur son ancrage dans la « culture noire » (qui l’aurait prédisposé à devenir la religion mondiale des dominés), en négligeant un examen plus rigoureux des circonstances sociohistoriques dans lesquelles le pentecôtisme a pris son essor. La reprise sans distance critique des « vérités » établies par certains universitaires pentecôtistes, qui repèrent en divers points du globe les signes concomitants d’un « réveil » pentecôtiste dépassant le seul contexte nord-américain, contribue aussi à conforter une compréhension du pentecôtisme comme phénomène proprement « spirituel », au détriment d’une analyse en termes de mouvement social, historiquement situé. Une sociologie vigilante à l’égard de ces interférences entre sciences sociales et religion doit donc permettre de mieux identifier dans l’histoire du pentecôtisme une série de caractéristiques proprement sociologiques, qui éclairent son évolution contemporaine et facilitent l’établissement d’une définition précise et opérationnelle des différents mouvements pentecôtistes-charismatiques observables aujourd’hui.

# Chapitre 1 Origines du pentecôtisme et définitions

Le pentecôtisme est né au tournant des XIXe et XXe siècles d’un « réveil » au sein du protestantisme nord-américain, en particulier dans le Sud et le *Middle West* des Etats-Unis. Son émergence est contemporaine de celle du « mouvement de sainteté » (la *National Holiness Association* est fondée en 1876) et du fondamentalisme protestant (dont le credo est officiellement publié entre 1910 et 1915 dans une série de douze fascicules intitulés *The Fundamentals*). La concomitance de ces trois grands mouvements invite naturellement à identifier les processus sociohistoriques susceptibles d’éclairer des dynamiques religieuses objectivement convergentes, dans leur volonté commune de faire face aux évolutions de la société nord-américaine (et à leurs implications sur le plan religieux) par le biais d’un « retour aux sources ». Après la Guerre de Sécession – un conflit qui « a divisé toutes les églises sur la question de l’esclavage et sur celle de l’identité nationale » (Séguy, 1975 : 41) – ces protestants s’inquiétaient des nouvelles mentalités accompagnant l’urbanisation et le développement du chemin de fer. Ils s’opposaient à l’influence du rationalisme, des théories évolutionnistes de Charles Darwin, au christianisme social (*Social Gospel*) et aux lectures historico-critiques de la Bible alors en vogue dans les églises urbaines du Nord-Est (Ladous, 1995 : 922 ; Séguy, 1975 : 41).

Le « réveil » est donc né, en premier lieu, de ce que J. Séguy a analysé comme « l’effondrement de la ‘structure de plausibilité’ de la religion traditionnelle sous le choc de la modernité, qui ébranle du même coup un certain type de société » (Séguy, 1975 : 33). Les réponses fondamentaliste et pentecôtiste à cet « effondrement » de la *Old Time Religion* diffèrent : tandis que le fondamentalisme s’engage sur « le champ de bataille intellectuel et idéologique », les pentecôtistes mettent l’accent « sur des réponses expérientielles et morales au défi de la sécularisation moderne » (Carpenter, 1997 : 5). Ils s’inscrivent par là dans une filiation, qui relie le pentecôtisme au méthodisme de J. Wesley à travers la recherche d’une « troisième bénédiction », capable de produire à la fois une sanctification personnelle et un regain de « puissance » dans l’action missionnaire (Séguy, 1975 : 33).

La thèse d’une certaine continuité historique entre méthodisme et pentecôtisme, avancée également par D. Martin (2002 : 167), a toutefois suscité des résistances, à la fois dans le champ académique et au sein du protestantisme lui-même – l’un et l’autre étant dans nombre de cas reliés par des intérêts croisés. La fabrication de l’histoire légitime du pentecôtisme, sa généalogie historique ou légendaire, représentent en effet un enjeu déterminant pour les acteurs pentecôtistes (responsables d’églises ou universitaires) comme pour les représentants d’un protestantisme historique bousculé par l’essor rapide des mouvements pentecôtistes-charismatiques.

## Azusa Street ou Topeka : les enjeux du récit historique pentecôtiste

Le récit dominant tend à se focaliser désormais, en milieu pentecôtiste, sur une petite église ouverte en 1906 au 312 Azusa Street, dans le quartier noir de Los Angeles, par William J. Seymour, un prédicateur originaire de Louisiane. Cette église apparaît de fait comme une illustration exemplaire de l’idéal protestant du « réveil », ces périodes d’effervescence religieuse où l’enthousiasme bouscule l’ordre social : là, hommes et femmes, noirs, blancs et hispaniques communiaient dans une même ferveur, ce qui – comme le souligne H. Cox – n’était « guère dans la pratique des églises, ni en Californie ni, d’ailleurs, nulle part au monde » (Cox, 1995 : 60). Azusa Street, c’est aussi le symbole d’un christianisme libéré des pesanteurs de l’institution, des querelles théologiques et des étiquettes confessionnelles, alors que le pentecôtisme s’est très tôt divisé sur la doctrine et a suscité, de dissidences en dissidences, l’apparition d’une multitude de dénominations concurrentes. Les premières années d’existence de cette église, leur écho retentissant – d’abord dans la presse évangélique (Blumhofer, 1993 : 59) puis, très vite, un peu partout dans le monde – contribuent dès lors à alimenter un discours opposant authenticité spirituelle et « routinisation du charisme ». La dimension égalitaire, l’enthousiasme et l’effervescence des premiers temps du pentecôtisme y sont lus comme les signes d’une authentique « mouvement de l’Esprit » ; tandis que le « retour » des inégalités de race et de genre accompagne une seconde phase caractérisée par un processus d’institutionnalisation, de « routinisation » (Malogne-Fer et Fer, 2015 : 33)[[5]](#footnote-5).

Il semble pourtant que la naissance du pentecôtisme, ou plutôt son émergence progressive, pourrait aussi bien être fixée avant 1906, et qu’un rôle plus éminent devrait y être attribué à Charles F. Parham, un prédicateur blanc partisan de la ségrégation raciale, fondateur de l’*Apostolic Faith Movement*.

Après avoir exercé pendant un an et demi comme pasteur remplaçant dans une église méthodiste à Eudora (Kansas), C. F. Parham décide en 1895, à l’âge de 22 ans, de renoncer à toute affiliation dénominationnelle pour lancer son propre « ministère d’évangélisation » itinérant. En 1898, il s’installe dans la petite ville de Topeka, où il ouvre deux ans plus tard une « école biblique ». C. F. Parham prêche sur l’imminence de la fin des temps et la restauration du royaume de Dieu sur Terre, la nécessité d’une sanctification personnelle, la guérison miraculeuse et le « baptême du Saint-Esprit » qui, seul, peut sceller l’alliance entre le croyant et Dieu, dont dépend le salut (Blumhofer, 1993 : 45-47). Sa conception de la conversion comme qualification éthique et expérience subjective de la justification s’inspire de la tradition méthodiste. Ainsi pour John Wesley, fondateur du méthodisme, « sentir que Dieu pardonne les péchés et justifie le croyant » constitue la « première bénédiction » (Séguy, 1975 : 38), mais une « seconde bénédiction » est nécessaire pour atteindre la sanctification personnelle :

Dans les milieux extrêmement déshérités où Wesley et ses disciples prêchent et recrutent en grande partie, les effets de l’expérience de caractère sensible extrêmement poussé ne suffisent pas à assurer la persévérance éthique. La justification acquise par la conversion ne suffirait-elle donc pas à une expérience chrétienne normale ? Y faudrait-il une seconde « bénédiction » ? Wesley le croit facilement et prône la « sanctification », seconde expérience de conversion dans laquelle le chrétien recevra l’assurance sensible et ponctuelle que Dieu le purifie de sa propension au péché (*inbred sin*) et lui procure l’« amour parfait ». (Séguy, 1975 : 38-39)

Le « mouvement de sainteté » qui voit le jour après la Guerre de Sécession en milieu méthodiste relance cette quête de bénédictions, en considérant que la sanctification wesleyenne ne suffit plus à équiper les croyants face aux nouveaux défis du temps. Plutôt qu’une formation intellectuelle ou théologique, ceux qui rejoignent les nombreuses « écoles bibliques de sainteté » y cherchent une « expérience spirituelle », une « troisième bénédiction » manifestant un surcroît de puissance divine (Séguy, 1975 : 40). C’est dans ce contexte qu’intervient en janvier 1901 l’acte fondateur du pentecôtisme lorsqu’une jeune femme, Agnes Ozman, manifeste les signes du « baptême du Saint-Esprit » : le « parler en langues » dont elle fait alors l’expérience – après plusieurs heures de prière intenses – est interprété par C. F. Parham, en référence à l’épisode de la Pentecôte dans le Nouveau Testament (Actes 2), comme une visitation du Saint-Esprit. Ce passage biblique décrit les disciples de Jésus-Christ rassemblés à Jérusalem le jour de la Pentecôte, qui voient descendre du ciel des « langues de feu » : « Ils furent tous remplis de l’Esprit Saint et se mirent à parler d’autres langues, comme l’Esprit leur donnait de s’exprimer »[[6]](#footnote-6). « Des Juifs pieux » venus de toutes les nations étant ce jour-là présents à Jérusalem, le « parler en langues » permet à chacun d’entre eux d’entendre le message des disciples dans sa propre langue (Actes 2, verset 6). Mais plutôt que le don des langues étrangères, les pentecôtistes retiendront l’idée d’une langue d’inspiration divine, qui prend généralement la forme de borborygmes *a priori* incompréhensibles, à travers lesquels se manifeste l’évidence d’une communication intime entre le croyant et Dieu. Certes, après avoir une première fois prononcé « trois mots dans une autre langue », A. Ozman aurait – selon son propre témoignage et celui de C. F. Parham – « parlé chinois pendant trois jours, pendant lesquels elle ne pouvait ni parler ni écrire en anglais » (Blumhofer, 1993 : 51). Mais il faut probablement comprendre ici « parler chinois » dans le sens que lui donnent, en Occident, plusieurs expressions populaires : une langue étrange, plus qu’étrangère. Quoi qu’il en soit, ce « baptême du Saint-Esprit » est devenu le signe distinctif du mouvement qui sera appelé par la suite « pentecôtiste » :

Si beaucoup avaient déclaré avoir parlé en langues avant janvier 1901, aucun n’avait fait l’association avec le baptême du Saint-Esprit que Parham a établie. Et c’est cette association, avec ses implications eschatologiques, influencées par un contexte restaurationniste, qui ont donné son identité au tout jeune groupe dispersé, restaurationniste et millénariste, d’où a progressivement émergé le pentecôtisme américain. (Blumhofer, 1993 : 56)

Cette remarque de l’historienne Edith L. Blumhofer souligne à quel point il convient, pour saisir le pentecôtisme d’un point de vue sociologique, c’est-à-dire comme un mouvement religieux dont l’émergence et le contenu sont déterminés par un contexte sociohistorique donné, de tenir à distance une série de discours « indigènes ». Ceux-ci visent en effet avant tout à établir – sur le terrain religieux, mais aussi académique – la dimension authentiquement « spirituelle » du mouvement, hors de ses contingences sociales et historiques immédiates. L’analyse critique de ces récits intéressés est rendue d’autant plus nécessaire par l’audience qu’ont acquise au cours des dernières décennies les *Pentecostal Studies*, une déclinaison pentecôtiste des « sciences religieuses » (*Religious Studies*)où sciences sociales et théologie se trouvent inextricablement mêlées, sans que ces entrecroisements ne soient clairement explicités.

## « Multi-genèse » et christianisme noir

Les contours de cette sous-discipline ont été posés par le théologien Walter J. Hollenweger, auteur de deux études monumentales sur le pentecôtisme (Hollenweger, 1972, 1997) et qui fut lui-même pasteur pentecôtiste pendant une dizaine d’années, avant d’être ordonné dans l’église réformée suisse. Le « réseau européen de recherche sur le pentecôtisme global » (*Glopent*) s’est ensuite constitué autour du *Hollenweger Center*, fondé en 2002 au sein de la faculté de théologie de l’Université Vrije d’Amsterdam et défini comme un « centre d’étude interdisciplinaire du pentecôtisme et des mouvements charismatiques ». Sous l’impulsion d’Allan Anderson, un ancien pasteur pentecôtiste sud-africain devenu professeur en « mission et études pentecôtistes » à l’Université de Birmingham, ce réseau s’appuie aujourd’hui sur une revue (*PentecoStudies*) et des publications régulières chez des éditeurs scientifiques renommés (*Brill*, *Cambridge University Press*, *Oxford University Press*) pour légitimer un point de vue pentecôtiste dans le champ de la recherche en sciences sociales. Les thèses diffusées par ces *Pentecostal Studies* tendent notamment à relativiser le rôle de C. F. Parham et l’ancrage historique nord-américain du pentecôtisme, en mettant en avant – à travers W. J. Seymour et l’église de Azusa Street – les « racines noires » du pentecôtisme et en accréditant le récit d’un « réveil » pentecôtiste plus diffus.

La notion de « réveil » est ici importante car, comme le note Peter Hocken, « elle exprime l’idée d’une œuvre de Dieu qui est au-delà des catégories de l’entendement humain » (Hocken, 2009 : 6) : que le pentecôtisme soit apparu en divers points du globe, avant sa naissance officielle aux Etats-Unis, serait ainsi la preuve irréfutable qu’il s’agissait bien d’un « mouvement de l’Esprit » et non d’une entreprise simplement humaine. Un texte récent de l’historien australien Mark P. Hutchinson, intitulé « Australasian Charismatic Movements and the ‘New Reformation’ of the 20th Century ? », permet d’apercevoir les principales lignes d’argumentation développées par les promoteurs de ces thèses : contre le « fondamentalisme séculariste de ceux qui veulent faire de la modernité leur propriété exclusive » (Hutchinson, 2017 : 14), il s’agit de démontrer que le « réveil » pentecôtiste-charismatique s’apparente à une « nouvelle Réforme ». La théorie d’une « multi-genèse » du pentecôtisme (défendue à la fois par M. P. Hutchinson et A. Anderson) contribue dans cette perspective à asseoir l’idée d’une similarité « phénoménologique » entre le « réveil pentecôtiste » et deux événements majeurs de « l’histoire » chrétienne : le récit biblique de la Pentecôte (présenté ici comme des « expériences décrites dans l’histoire orale et la longue histoire du christianisme ») et la Réforme protestante du XVIe siècle. Le fait que « 35 ans avant Azusa Street » il y ait eu « des parlers en langues chez les méthodistes de [l’Etat australien de] Victoria » (Hutchinson, 2017 : 3-4) invite ainsi à « prendre au sérieux les récits des mouvements charismatiques sur eux-mêmes » (*ibid*. : 5). Et si le mouvement pentecôtiste-charismatique est bien une « nouvelle Réforme » alors il peut, de la même manière que la Réforme du XVIe siècle a contribué à l’avènement de l’esprit des Lumières, participer d’un renouvellement de la pensée contemporaine. La pleine réalisation de cette ambition suppose un rapprochement de points de vue aujourd’hui antagonistes : les universitaires doivent rompre avec le « fondamentalisme séculariste » évoqué plus haut, et les charismatiques doivent « redécouvrir l’humanisme chrétien qui était si important pour les Réformateurs » (*ibid.*: 15). Dans ce schéma, qui subordonne l’examen des faits historiques à la réalisation d’un projet idéologique, le rôle des *Pentecostal Studies* est dès lors de faire vivre une sorte de pentecôtisme progressiste et intellectuel susceptible d’être entendu par la communauté scientifique, hors des seuls cercles confessionnels.

Ce positionnement « progressiste » s’exprime également à travers la thèse des « racines noires » du pentecôtisme qui s’articule avec une théologie de la praxis, de l’expérience, opposée à ce qui serait un point de vue « blanc caucasien » trop intellectualiste, trop centré sur la doctrine et l’histoire (Hocken, 2009 : 10). Autrement dit, le schème classique de distinction dominants/dominés qui associe les premiers à l’intellect et la maîtrise de soi, et les seconds au corps, à la sensibilité et l’enthousiasme (Bourdieu, 1979 : 558), est ici décliné pour servir une cause « révolutionnaire » dont les dominés sont les acteurs essentiels : il s’agit de « reconnaître les implications révolutionnaires de la spiritualité pentecôtiste noire pour une théologie contextuelle » (Anderson, 2004 : 271). Celles-ci découlent de la « culture orale » afro-américaine et de la manière dont elle façonne une liturgie qui, par son caractère spontané et enthousiaste, autorise les plus faibles à conquérir de nouvelles capacités d’expression et d’action – contribuant par là *in fine* à l’abolition des frontières de race, de statut social et d’éducation (*ibid.*: 272). La place de la « composante noire » dans la genèse du pentecôtisme soulève donc une série d’enjeux déterminants, qui ne concernent pas seulement le rôle d’un certain nombre de personnalités afro-américaines au cours des premières années du mouvement. Ces enjeux sont d’ordre politique, le caractère supposé « révolutionnaire » du pentecôtisme en faisant potentiellement une « force de démocratisation », alors qu’il est fréquemment dénoncé comme un promoteur d’autoritarisme (Robbins, 2009 : 63). Ils sont aussi épistémologiques et idéologiques, puisqu’ils participent des luttes de classement visant à établir une définition légitime du pentecôtisme à travers un jeu récurrent d’oppositions théoriques : doctrine ou expérience, esprit ou corps, charisme ou institution. Enfin, ce schéma très essentialiste vise en outre à ancrer le pentecôtisme au cœur du renversement démographique lié à l’essor des « christianismes du Sud global » (Jenkins, 2011), en établissant un lien ontologique entre pentecôtisme et « culture noire » là où d’autres observateurs ont voulu voir au contraire un produit d’exportation du conservatisme religieux nord-américain.

L’histoire des premiers temps du pentecôtisme comprend, de fait, plusieurs éléments plaidant en faveur d’une analyse attentive de l’apport afro-américain, sans pour autant invalider la thèse « caucasienne » d’une filiation méthodiste. Une telle analyse invite à s’intéresser, plus largement, au profil sociologique des principaux acteurs de cette genèse historique du mouvement, en ne les réduisant pas simplement à une appartenance ethnique ou à une « essence » culturelle.

## Noir(e)s et blanc(he)s : itinéraires de quelques acteurs du pentecôtisme émergent

Le parcours d’A. Ozman, la première étudiante de l’école biblique de Topeka ayant expérimenté le « baptême du Saint-Esprit », souligne l’intérêt de croiser race, genre et classes sociales dans l’analyse de ces premiers temps du pentecôtisme. Blanche et originaire – comme C. F. Parham – du méthodisme rural (Nebraska), A. Ozman « faisait preuve d’une forte propension à l’individualisme religieux qui lui faisait préférer les lieux hors dénomination centrés sur l’expérience, plutôt que les organisations religieuses traditionnelles (...). Âgée de 30 ans lorsqu’elle se rendit de Kansas City à Topeka en 1900, elle n’avait pas de profession fixe, pas de but dans la vie ni de domicile » (Blumhofer, 1993 : 50-51). À la recherche d’une nouvelle dimension spirituelle, elle circulait d’un lieu à un autre, s’enthousiasmant pour différents enseignements avant de chaque fois reprendre la route.

Son itinéraire personnel rappelle, à un premier niveau, une constante de l’expérience charismatique : les rapports ambivalents entre le corps des femmes et les manifestations du Saint-Esprit (Eriksen, 2012 : 117). L’aptitude spécifique des femmes à se faire les réceptacles de l’action divine, qui peut contribuer à leur accession à des positions religieuses élevées, est aussi ce qui justifie dans nombre de cas leur soumission à une autorité – masculine – supérieure. Si elles sont fréquemment considérées comme plus réceptives à la puissance du Saint-Esprit (pour un ensemble de raisons qui ont à voir, notamment avec des économies affectives différenciées selon le genre[[7]](#footnote-7)), on leur reconnaît plus rarement la capacité à maîtriser cette puissance (Malogne-Fer et Fer, 2015 : 31). L’expérience charismatique seule ne suffit donc pas à déterminer le statut religieux de celui ou celle qui la manifeste, et en l’occurrence A. Ozman n’a pas acquis par là un rôle d’autorité au sein du pentecôtisme naissant, en restant plutôt un témoin de ces événements décisifs.

À un second niveau, des parcours féminins comme celui d’A. Ozman ne peuvent être saisis sans référence au contexte de la société sudiste. L’historienne J. Friedman a décrit la condition des femmes au sein des églises évangéliques du Sud à la fin du XIXe siècle. Elle évoque un « jardin clos » (*an enclosed garden*), où prévalent les liens de dépendance familiale et la double contrainte de la discipline ecclésiale et du système patriarcal : « Dans la culture du XIXe siècle, on attendait des femmes la maternité, la domesticité, le sacrifice de soi et la conversion religieuse » (Friedman, 1985 : 40). Pour les femmes en quête d’autonomie individuelle, la liberté potentiellement offerte par le message évangélique (à travers le discours sur la relation personnelle à Dieu, notamment) est annihilée par le poids du contrôle social et l’isolement de ces petites communautés rurales. L’itinéraire d’A. Ozman apparaît ainsi comme l’envers de cette sociabilité évangélique qui ne laisse aux femmes que peu d’échappatoires. La période du « réveil », où la recherche de la « puissance divine » l’emporte sur les normes ordinaires de la bienséance, dans des espaces qui ne sont pas encore structurés par un système d’autorité stable, ouvre ici des interstices favorables à l’affirmation de personnalités féminines déjà émancipées des cadres traditionnels de l’ordre social et religieux dominant.

La figure de Lucy Farrow souligne encore plus nettement cette dimension sociale de l’engagement religieux et l’influence d’une histoire longue des rapports de race et de genre dans le Sud américain. Née en 1851, L. Farrow était pasteure d’une petite *Holiness Church* afro-américaine de Houston (Texas) lorsqu’elle y rencontra C. F. Parham venu animer pendant quelques mois une école biblique. Née esclave en Virginie, elle fait partie d’une génération qui, au lendemain de l’abolition de l’esclavage, a trouvé dans les églises évangéliques noires un lieu d’expression, d’autonomie et d’affirmation sociale. C’est en particulier le cas pour les femmes, qui ont pu dès la fin du XIXe siècle y accéder aux fonctions d’évangéliste (Fath, 2004 : 68-73). La place accordée aux femmes dans ces églises fait écho aux espaces d’autonomie relative dont elles pouvaient bénéficier dans le cadre des rapports de domination instaurés par le système esclavagiste. Si les femmes esclaves étaient vulnérables « aux coups et aux viols de la part des planteurs » et soumises à une « stricte division sexuelle du travail à l’intérieur des quartiers d’esclaves », l’esclavage privait en effet « les hommes [noirs] des moyens de la domination masculine : ils ne sont pas propriétaires, ils n’assument pas la survie économique de leur foyer, le divorce est relativement facile, etc. » (Bessière, 2003 : 8).

L’essor des églises évangéliques noires, antérieur à la période du « réveil », est étroitement lié au processus historique d’émancipation des anciens esclaves : ces églises se multiplient durant le dernier tiers du XIXe siècle et s’organisent alors en fédérations au sein des principales dénominations protestantes du Sud (*Ibid.*: 70). Les baptistes créent en 1866 la *Coloured Primitive Baptists* et, sur le même modèle, naissent d’autres « dénominations *bis* » en milieux méthodiste (*Colored Methodist Episcopal Church*, 1870) et presbytérien (*Coloured Presbyterian Church*, 1874). Selon S. Fath, « Quoique le système qui se mit en place ait obéi à une logique de ségrégation fondée sur la mise en infériorité implicite des Noirs, la constitution de dénominations protestantes afro-américaines joua un rôle considérable dans l’émancipation des Noirs américains » (*Ibid.*: 71). C’est dans ce même contexte de ségrégation raciale et à l’intersection des rapports d’âge, de genre et de race qu’il faut aussi lire l’itinéraire personnel de L. Farrow. Déjà veuve (et par là émancipée de toute domination conjugale) et relativement âgée (elle avait 54 ans en 1905), L. Farrow est surnommée « Tatie » (*Auntie*) par les collaborateurs de C. F. Parham (Blumhofer, 1993 : 55). Elle ne vient pas à l’école biblique en tant qu’étudiante, mais en tant que gouvernante, puis comme cuisinière (Robeck, 2002 : 632). Les Noirs ne peuvent assister aux réunions qu’en se tenant à l’écart, au fond de la salle, et ils ne sont pas autorisés à « rechercher le baptême du Saint-Esprit devant l’autel avec les Blancs » (French, 2014 : 54). L. Farrow fait néanmoins l’expérience du parler en langues et convainc ensuite W. J. Seymour, à qui elle avait confié la charge de son église de Houston pendant son absence, d’assister lui aussi aux réunions de C. F. Parham.

Ses liens avec W. J. Seymour, qui l’invite à le rejoindre à Los Angeles en 1906, lui ont finalement permis d’accéder à un statut reconnu d’évangéliste. Cette position d’évangéliste est moins associée à une légitimité institutionnelle qu’à des dons (ou « charismes ») « personnels » : on lui reconnaît en particulier la capacité de susciter chez ceux à qui elle impose les mains le « baptême du Saint-Esprit » (Robeck, 2002a : 633). La reconnaissance de ses dons autorise, jusqu’à un certain point, le franchissement des barrières raciales : le pentecôtiste blanc Howard A. Goss, à qui L. Farrow impose les mains en 1906, écrit ainsi que « bien que nègre, elle était reçue comme un messager envoyé par le Seigneur pour nous, même dans le Sud profond du Texas » (French, 2014 : 55).

La dynamique religieuse du « réveil » peut donc conduire à accorder, sous certaines conditions et de manière plus ou moins durable, une légitimité spécifiquement « spirituelle » à des acteurs soumis par ailleurs à la domination raciale ou sexuée. La question du ministère des femmes fut soulevée dès leur création en 1914 par l’une des premières grandes dénominations pentecôtistes, les Assemblées de Dieu américaines, pour conclure que si les femmes sont appelées à « être une aide dans l’œuvre de Dieu », il n’y a « aucun précepte ou exemple biblique de leadership féminin indépendant » : les femmes ne pouvaient donc pas exercer un ministère pastoral ou toute autre fonction susceptible de leur conférer une autorité sur des hommes, mais elles pouvaient (sous la supervision de ces derniers) être évangélistes ou missionnaires (Blumhofer, 1993 : 121). Quant aux relations interraciales, le parcours de W. J. Seymour souligne, au-delà de la parenthèse enchantée de l’église d’Azusa Street, le poids de la ségrégation et du racisme au sein du pentecôtisme émergent. Il invite donc à relativiser la thèse d’une « révolution » pentecôtiste, pour mesurer plus modestement les marges d’autonomie et d’émancipation individuelle qu’a pu offrir à cette époque la quête collective d’expériences religieuses intenses et extraordinaires (hors de l’ordre social ordinaire).

La culture religieuse de W. J. Seymour, fils d’anciens esclaves né en 1870 en Louisiane, s’est construite au fil d’une quête personnelle de « révélations » qui l’a conduit des églises noires au mouvement de sainteté. A Indianapolis, où il s’installe en 1894 (dans le quartier historique de la communauté noire), il fréquente d’abord une église affiliée à la *Coloured Methodist Episcopal Church*, puis une seconde église évangélique dirigée par une pasteure afro-américaine, avant de se tourner vers des prédicateurs du mouvement de sainteté (Robeck, 2002b : 1054-1055). Il anime lui-même des réunions d’évangélisation à partir de 1902-1903 et rejoint en 1905 la petite église de L. Farrow à Houston. Le cadre de son expérience religieuse est donc d’abord celui de la communauté protestante noire, touchée à la fin du XIXe siècle par le « réveil », jusqu’à sa rencontre en 1905 avec C. F. Parham.

Convaincu par ses enseignements sur le « baptême du Saint-Esprit », il devient alors un propagateur du credo pentecôtiste auprès des communautés afro-américaines : à Houston, puis à Los Angeles, où il est invité l’année suivante à prendre en charge une petite église noire. Le pentecôtisme de W. J. Seymour intègre la doctrine de C. F. Parham : « Comme Parham, Seymour insistait sur la repentance, la restauration, la sanctification, la guérison, le baptême de l’Esprit comme ‘don de puissance sur une vie sanctifiée’ et le retour imminent du Christ » (Blumhofer, 1993 : 59). Dans le même temps, il inscrit cette doctrine dans une tradition protestante afro-américaine, à travers un style liturgique et des références bibliques comme le livre d’Isaïe ou Luc 4, 18-19 (« il m’a oint pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres »), l’un des versets favoris de cette tradition religieuse (Robeck, 2002b : 1055).

Si l’église d’Azusa Street – où W. J. Seymour s’établit quelques mois plus tard – est bien ancrée dans un héritage afro-américain, cet héritage ne peut être simplement réduit à une opposition ontologique entre doctrine et culture orale, intellect et expérience sensible. Le pentecôtisme d’Azusa Street se distingue davantage, du point de vue de sa doctrine et de ses pratiques, par une radicalisation dans l’expérimentation de « l’action du Saint-Esprit », qui n’est pas directement assimilable à la « culture noire » (et suscite d’ailleurs des dissensions entre W. J. Seymour et d’autres membres des églises noires locales). Il partage « la tendance anti-organisation » typique du pentecôtisme émergent, soucieux avant tout d’encourager « les mouvements de l’Esprit » (Blumhofer, 1993 : 56). Et ce pentecôtisme est aussi profondément marqué par le contexte spécifique de Los Angeles, une ville pionnière en pleine croissance, où affluent alors les colons du *Middle* *West* : « Comme d’autres populations marquées par une grande mobilité, ses habitants cherchaient souvent une communauté par le biais de l’affiliation religieuse » (*Ibid.* : 57). L’essor des églises de « réveil » s’est nourri de ces recompositions du lien social, à distance des sociabilités rurales traditionnelles.

La réduction *ad nigrum* de l’église d’Azusa Street est surtout le fait du regard blanc dominant qui, comme C. F. Parham en octobre 1906, voit dans ces manifestations charismatiques une forme de sauvagerie, une « animalité » donnant « libre cours à des sons et des bruits dénués de sens tels qu’on en trouve parmi les nègres du Sud » (Robeck, 2002b : 1056). L’église s’affranchit très vite des barrières raciales et accueille indistinctement Noirs et Blancs, dans l’assistance comme au sein de son équipe pastorale. W. J. Seymour conçoit en effet son église, et la mission qu’il met alors en place pour propager le « réveil » à l’échelle nationale, comme une œuvre interraciale. Il se heurte toutefois à l’hostilité récurrente de leaders pentecôtistes blancs, qui contribuent à affaiblir son église et l’amènent, à partir de 1915, à n’accepter finalement que des Noirs aux positions de responsabilité ecclésiale, tout en continuant d’accueillir des membres d’église blancs. L’église « décline, jusqu’à n’être plus qu’une des petites églises afro-américaines de Los Angeles » (*Ibid.*: 1057) et « le contrecoup des huit années d’expérience interraciale d’Azusa Street [est] la division du pentecôtisme suivant des clivages raciaux qui en découle » (French, 2014 : 55). Ainsi, la *Church of God in Christ*, première église pentecôtiste fondée officiellement aux Etats-Unis en 1907 dans le sillage d’Azusa Street, est rapidement devenue une église noire, lorsque sept ans plus tard des pasteurs blancs ont fondé les Assemblées de Dieu[[8]](#footnote-8). De ce point de vue, le pentecôtisme ne se distingue pas de l’ensemble du protestantisme évangélique américain, qui reste jusqu’à aujourd’hui profondément marqué par les clivages raciaux (Emerson et Smith, 2001).

La « composante noire » a donc joué un rôle éminent dans la genèse et l’essor du pentecôtisme, à travers plusieurs personnalités afro-américaines de premier plan (W. J. Seymour en particulier) qui ont contribué à la diffusion du mouvement tout en l’inscrivant dans une filiation avec l’héritage des églises noires. Pour autant, cette filiation n’est pas antinomique avec celle qui relie plus globalement le pentecôtisme au méthodisme. Et l’histoire des premiers temps du pentecôtisme fait finalement apparaître peu d’éléments probants en faveur de la thèse d’une « culture noire » ayant servi de matrice originelle au pentecôtisme, en lui conférant « un pouvoir spirituel » révolutionnaire de nature à abolir les frontières sociales, raciales et sexuées (Anderson, 2004 : 272). Il faut en effet recourir à une série de coups de force théoriques, basés essentiellement sur des postulats théologiques, pour fonder ce récit idéal de la genèse du pentecôtisme. Comme A. Anderson lui-même le souligne, le choix de W. J. Hollenweger d’établir W. J. Seymour en « fondateur idéologique du pentecôtisme plutôt que Parham (...) n’est pas un choix historique, mais théologique, fondé sur ce qui est considéré comme l’essence du pentecôtisme » (*Ibid.*: 271). Ce choix est sous-tendu par une théorie implicite du péché, qui assimile le pentecôtisme au christianisme des premiers temps et attribue la responsabilité de la « chute » aux leaders pentecôtistes blancs, dont C. F. Parham constitue la figure emblématique :

Dans la mesure où l’église chrétienne primitive comptait beaucoup d’esclaves parmi les convertis et puisque ces esclaves appartenaient à une culture orale, il n’est pas surprenant qu’il existe des parallèles entre, par exemple, le christianisme corinthien et le christianisme pentecôtiste des premiers temps. (Hollenweger, 1988 : xii)

De ce point de vue, si le pentecôtisme a rapidement abandonné sa vocation réconciliatrice, ce n’est pas parce qu’il était dès l’origine marqué par une ambivalence entre conservatisme moral et libération de l’expression personnelle, ordre social traditionnel et reconfiguration de l’autorité par un égal accès aux « dons de l’Esprit ». Ce n’est pas non plus parce que le pentecôtisme, en tant que mouvement social né au sein d’une société ségrégée et inégalitaire, ne pouvait totalement et durablement s’extraire des rapports sociaux de domination qui structuraient alors la société américaine. La « ségrégation raciale qui affecte encore aujourd’hui le pentecôtisme américain » procéderait plutôt de « l’aveuglement » d’un homme, C. F. Parham, incapable de saisir « la portée de ces expressions de la spiritualité afro-américaine » (Anderson, 2004 : 271) et par là condamné à l’échec. Au-delà de son échec personnel, la postérité de C. F. Parham ne semble pourtant pas moins considérable que celle de W. J. Seymour, et une analyse raisonnée du pentecôtisme ne peut se limiter à ce type d’alternative réductrice entre deux personnalités ou deux identités raciales. Elle doit davantage s’attacher à rendre compte de l’entrecroisement complexe des déterminations historiques, idéologiques et sociales qui ont façonné le pentecôtisme et ont finalement contribué à en faire un mouvement religieux global d’une grande diversité.

## Le pentecôtisme est-il un protestantisme ?

Dans l’introduction de son étude sur le syncrétisme de la religion d’Eboga, André Mary note que « s’il va de soi que le rôle de l’anthropologue n’est pas de légiférer en matière d’appellations religieuses, il paraît difficile par contre de laisser les sujets ou les institutions concernées décider des catégories qui sont pertinentes pour rendre compte de leurs croyances ou de leurs pratiques » (Mary, 1999 : 11). La tension entre classifications scientifiques et classements indigènes s’observe dans de nombreux contextes sociaux, où « pour se protéger des effets de la science (...) ceux qui en sont tendent à faire de l’appartenance la condition nécessaire et suffisante de la connaissance adéquate » (Bourdieu, 1987 : 158). Cette tension est particulièrement forte sur le terrain religieux, ce qui y est en jeu – l’existence d’entités surnaturelles – étant par définition considéré par les croyants comme inaccessible au non-croyant, au non-pratiquant. Le sociologue qui entreprend de qualifier et classer des mouvements religieux doit donc éviter un double écueil : s’en remettre simplement au discours des acteurs religieux eux-mêmes, en oubliant que cette « connaissance pratique » est aussi une connaissance « intéressée » ; ou se faire lui-même théologien, en décernant des labels religieux tout en ignorant (ou feignant d’ignorer) les effets de (dis)qualification liés à ces opérations de labellisation.

La controverse entre Jean-Pierre Bastian et Jean-Paul Willaime sur l’inclusion ou non du pentecôtisme dans le champ du protestantisme fournit un bon exemple des enjeux liés à ces classements académiques, qui ne sont jamais complètement étrangers aux luttes de classement en cours dans le champ religieux lui-même. Elle rappelle que tout essai de définition scientifique du pentecôtisme doit intégrer le fait que « la représentation que les sujets sociaux se font du monde social fait partie de la vérité objective du monde social » (Bourdieu, 2015 : 103). Autrement dit, les luttes de classement (académiques et religieuses) ayant pour objet la définition légitime du pentecôtisme font partie intégrante de ce qui définit en propre le pentecôtisme.

Pour J.-P. Bastian, qui s’appuie sur des recherches socio-historiques menées en Amérique latine à partir des années 1980, le pentecôtisme ne relève pas du protestantisme :

[le pentecôtisme] est porteur d’un ensemble de pratiques et de croyances qui se situe dans une tradition protestante, mais qui aujourd’hui, plus qu’un ‘protestantisme émotionnel’ est un christianisme de l’émotion composant avec des éléments des traditions religieuses endogènes qui lui donnent la forme d’une religion populaire chrétienne, plurielle et éclectique. (Bastian, 2001a : 189-190)

Formé en théologie aux Etats-Unis et en Suisse, puis enseignant au Mexique de 1976 à 1993, J.-P. Bastian est l’auteur d’une thèse de doctorat en histoire portant sur le rôle des sociétés protestantes libérales dans la révolution mexicaine, au tournant des XIXe et XXe siècles. Il aborde donc le pentecôtisme sous l’angle de la concurrence qui l’oppose, à partir des années 1950, à ce protestantisme libéral sud-américain : tandis que les sociétés missionnaires protestantes nord-américaines ont été au début du siècle à l’avant-garde du combat pour le progrès social et contre les oligarchies au pouvoir, le pentecôtisme apparaît comme un mouvement antimoderne, en retrait de la scène politique. Il n’est pas porteur de ce « projet de modernité politique et sociale » qui, selon J.-P. Bastian, définit le protestantisme et s’apparente davantage à un « catholicisme de substitution » issu d’une « recomposition de la religion populaire » (Bastian, 1994 : 232). J.-P. Bastian introduit toutefois une distinction entre deux phases historiques du développement pentecôtiste en Amérique latine, en n’imputant pas la rupture avec le protestantisme au pentecôtisme originel (ou « classique ») mais à ses recompositions ultérieures : ce sont les emprunts « d’innombrables éléments aux cultures populaires endogènes qui, en reformulant le pentecôtisme originel, représentent une rupture avec les modes de croire et les pratiques protestantes » (Bastian, 2001b : 105). La ligne de fracture épouse finalement le schème classique des rapports de domination sociale, entre d’un côté le protestantisme défini comme progressiste, rationnel et occidental ; et de l’autre, un pentecôtisme populaire synonyme de régression et de superstition :

A cet égard, on pourrait avancer que les pratiques et les discours pentecôtistes des périphéries de l’Occident correspondent à ce que Rudolph Otto a décrit en tenant compte de la prolifération des prophètes dans la Palestine du 1er siècle comme un « milieu charismatique » où « la croyance naïve au miracle, l’exagération de l’inouï et du fabuleux, la sublimation d’actions ou d’effets naturels ou surnaturels, l’emprunt et la transmission de récits miraculeux conventionnels » pullulent. (Bastian, 2001a : 200)

La référence au christianisme des premiers temps et à la « composante noire » du pentecôtisme (ici définie comme non-occidentale et populaire) opère ainsi une disqualification explicite, qui est l’exact symétrique des discours de relégitimation élaborés par les promoteurs des *Pentecostal Studies.*

Considérant que cette analyse du pentecôtisme découle d’une compréhension trop étroitement libérale du protestantisme, J-P. Willaime prône quant à lui son inclusion dans le champ protestant. Cette position s'appuie sur une définition du protestantisme comme espace pluriel, « caractérisé par deux caractéristiques essentielles : la référence à la Bible comme source fondamentale de la vérité et de la morale d’une part ; un individualisme religieux porteur d’une désacralisation des médiations institutionnelles et cléricales de la religion d’autre part » (Willaime, 1999 : 13). Dans cette perspective, le pentecôtisme « s’inscrit bien dans la logique protestante du *sola scriptura* » même si « à la base, il y a ce mouvement d’appropriation de la Bible, non à travers l’intellection, mais à travers l’expérience de la puissance divine et l’émotion de la communauté croyante » (*idem*). Toutefois, « le privilège accordé à l’expérience émotionnelle et à l’efficacité divine *hic et nunc*, l’insistance sur l’oralité et l’immédiateté peuvent aussi aboutir à une minoration du texte biblique » (*Ibid.* : 14), notamment au profit d’un pouvoir pastoral autoritaire et manipulateur. Le point de vue de J.-P. Willaime consiste donc à inclure le pentecôtisme au sein du protestantisme, tout en le définissant comme un « protestantisme émotionnel », ce qui implique une tension intrinsèque entre deux pôles conçus comme opposés : un pôle « idéologique » par lequel le pentecôtisme se rattache à la famille protestante, et un pôle « charismatique » par lequel il tend au contraire à s’en éloigner.

Cette thèse de l’ambivalence pentecôtiste[[9]](#footnote-9) répond à la fois à une démarche de catégorisation scientifique des expressions protestantes contemporaines et à un souci de délimitation des frontières théologiques du protestantisme. Elle fait écho aux interrogations que suscite à partir des années 1990, au sein des institutions représentatives du protestantisme français, l’essor d’un protestantisme évangélique et charismatique issu principalement des migrations africaines et antillaises (Malogne-Fer, 2017a). En même temps qu’il quitte la faculté de théologie protestante de Strasbourg[[10]](#footnote-10), en 1992, pour la chaire d’« histoire et sociologie des protestantismes » de l’École pratique des hautes études, J.-P. Willaime affirme ainsi dans le champ académique un point de vue qui rejoint celui défendu dans le champ religieux par la fédération protestante de France (une institution qui, tout en étant dirigée principalement par des pasteurs luthéro-réformés, accueille un large éventail de courants théologiques protestants) : le pentecôtisme est partie intégrante de la « diversité protestante » et contribue à sa vitalité, dès lors qu’il inscrit les expériences « de l’action du Saint-Esprit » dans le cadre d’un « biblicisme » d’inspiration protestante (Willaime, 1999 : 13).

## Pentecôtisme au pluriel

Cette controverse illustre l’acuité des interrogations sur les contours et les limites théologiques du pentecôtisme, qui s’explique par trois principaux facteurs. Le plus évident est la croissance considérable des mouvements pentecôtistes-charismatiques depuis les années 1950, qui en a fait « la principale transnationalisation religieuse du XXe siècle » (Corten, 1995 : 70). A elles seules, les Assemblées de Dieu revendiquent aujourd’hui 67 millions de membres dans le monde, ce qui en fait la plus importante dénomination pentecôtiste mondiale. En 2011, le *Pew Research Center* estimait que les pentecôtistes représentaient 12,8% des chrétiens et 4% de la population mondiale. En y ajoutant les charismatiques, on atteint 26,7% des chrétiens et 8,5% de la population mondiale (2011 : 17).

Cette distinction entre pentecôtistes et charismatiques fait immédiatement apparaître un second facteur d’interrogation : elle souligne en effet le processus historique de diversification qu’a connu le mouvement pentecôtiste à partir des années 1960. Ainsi, l’Afrique subsaharienne compte pour 43,7% des pentecôtistes dans le monde, mais seulement 17,4% des charismatiques. A l’inverse, la part des charismatiques est plus élevée en Amérique (15,8% contre 10,9%) et en Asie-Pacifique (29,5% contre 15,5%). L’explication de ces écarts réside dans la définition de l’ensemble « charismatique », qui inclut ici des croyants catholiques, orthodoxes et protestants hors dénominations pentecôtistes. Ce qui les rassemble est qu’ils adhèrent :

à au moins quelques-unes des croyances pentecôtistes et mettent en œuvre au moins quelques-unes des pratiques spirituelles associées au pentecôtisme, telles que la guérison divine, la prophétie et le parler en langues. (...) Ce mouvement charismatique s’exprime aussi à travers des églises indépendantes qui ont formé leurs propres réseaux d’églises affiliées, comparables à des dénominations. (Pew Research Center, 2011 : 69)

Ces éléments de définition sont tirés de *An introduction to Pentecostalism : Global Charismatic Christianity*, publié en 2004 par A. Anderson, une référence qui éclaire indirectement la troisième partie des interrogations sur les frontières du pentecôtisme (et les enjeux théologiques qu’elles soulèvent). Car la diversification du pentecôtisme ne se joue pas seulement sur un plan chronologique, à travers l’émergence successive de nouvelles ramifications dans l’arbre généalogique pentecôtiste-charismatique. Elle se joue aussi sur un plan diachronique, avec la juxtaposition d’une multitude d’expressions locales d’inspiration pentecôtiste-charismatique, qui s’apparentent aux dynamiques d’hybridation et de recomposition décrites par J.-P. Bastian en Amérique latine. Or, A. Anderson promeut une définition particulièrement large de ce « christianisme charismatique global », qui en incluant notamment des églises africaines indépendantes dites « spirituelles » ou « prophétiques de guérison » *(« prophet-healing » churches*) (Anderson, 2001 : 109) permet de donner corps à l’idée d’une « nouvelle réforme » mondiale portée par les chrétiens du Sud.

Les descriptions chronologiques du mouvement pentecôtiste s’accordent généralement pour identifier un pentecôtisme « classique » ou « historique » dont les origines remontent au début du XXe siècle. Au Brésil, Paul Freston décrit par exemple une « première vague » à partir des années 1910, marquée notamment par l’implantation des Assemblées de Dieu et d’un pentecôtisme directement issu du « réveil » nord-américain (Freston, 1999 : 147). Cette notion de « vague » est fréquemment reprise par les auteurs pentecôtistes-charismatiques. Elle masque en partie les évolutions internes de ces différents mouvements et leurs interactions, lorsqu’ils ne font pas que se succéder mais coexistent simultanément en un même lieu. La référence historique permet toutefois de dépasser les seules catégorisations théologiques, et la notion de pentecôtisme classique s’avère souvent pertinente. Elle désigne, d’un point de vue sociologique, des églises où l’institution joue un rôle structurant de socialisation et d’encadrement des expériences individuelles, ce qui implique des formes de régulation plus ou moins fortes de « l’action du Saint-Esprit ». Même si toutes professent que « l’église ne compte pas » (c’est la « relation personnelle à Dieu » qui sauve), ces églises tendent à valoriser l’appartenance ecclésiale comme une condition implicite du salut et à marquer nettement la frontière de l’orthodoxie. Cette appartenance ecclésiale, et la « mise en ordre » des vies personnelles qui en découle, favorisent des trajectoires d’ascension sociale, qui s’accompagnent d’un souci de respectabilité sociale.

La « seconde vague » est caractérisée, dans le cas brésilien, par une croissance rapide et l’apparition au cours des années 1950 de nouvelles églises de type plus entrepreneurial, qui insistent davantage sur la guérison, promeuvent des normes comportementales moins strictes et s’efforcent de diffuser le message pentecôtiste dans toute la société, sans se cantonner à une stricte démarcation entre espaces religieux et séculiers (Freston, 1999 : 148). Au-delà du contexte brésilien, ces caractéristiques correspondent plus largement à l’émergence en terrain pentecôtiste d’une sensibilité dite « charismatique », « néo-charismatique » ou encore « charismatique indépendante ». Porté par les générations de l’après Seconde Guerre mondiale et une certaine désaffection envers les formes classiques de l’institution ecclésiale, ce courant charismatique « intègre l’imaginaire et les pratiques de la jeunesse – le mouvement physique, l’usage de formes musicales contemporaines, la technologie – et les situe dans le cadre d’une protestation contre l’ordre établi politico-religieux » (Coleman, 2000 : 227). Il associe une croyance dans les vertus de la diversité et de la libre concurrence entre les églises avec un fort attachement à la liberté individuelle des croyants. Cela se traduit notamment par une relativisation des frontières institutionnelles et une circulation plus importante d’un lieu à l’autre (Fer, 2010a : 22).

D’autres auteurs réservent le terme de « seconde vague » au processus de « charismatisation » du christianisme initié à la fin des années 1960 avec l’intégration des pratiques pentecôtistes en milieu catholique, qui a donné naissance au « renouveau charismatique » catholique. Cette « charismatisation » touche à la même époque de nombreuses églises protestantes, contribuant ainsi à l’émergence d’un milieu charismatique œcuménique. En Nouvelle-Zélande, de nombreux groupes charismatiques se développent alors au sein de l’église anglicane et dans les églises baptistes ou presbytériennes (Davidson, 2004 : 171-172), qui conduiront finalement de nombreux jeunes à rejoindre des églises pentecôtistes-charismatiques. En Angleterre, Charles Ediger note que, à la fin des années 1970,

La spiritualité et le style de culte charismatiques semblaient en mesure de combler le fossé entre le public britannique postchrétien et l’église, avec leur insistance sur l’expression verbale et le témoignage, une certaine décontraction informelle et leur facilité à utiliser les médias et des formes d’expression directement empruntées à la culture populaire. (Ediger, 2004 : 259-260)

Au-delà des jeux de catégorisation, les deux dynamiques paraissent en fait étroitement liées. Elles ont contribué conjointement à l’essor de ce que Donald Miller définit comme des « églises du nouveau paradigme », porteuses d’une culture charismatique distinctive articulée autour de trois composantes : une action thérapeutique (orientée vers l’accomplissement de soi et imprégnée d’un idéal de communication transparente) ; une valorisation de l’autonomie individuelle ; et une dimension *anti-establishment* marquée par l’introduction de formes d’autorité moins hiérarchiques (Miller, 1999 : 21-22, voir aussi Walker, 1997 : 29-30).

Une des difficultés conceptuelles posées par ce « nouveau paradigme » tient au fait que plusieurs de ces églises décrites par D. Miller comme « conviviales » ont aussi partie liée avec la « troisième vague » charismatique, une appellation forgée par les concepteurs de la théologie du « combat spirituel » pour rendre compte de ses effets sur le protestantisme à l’échelle mondiale (Cox, 1994 : 251). Cette théologie, formalisée au cours des années 1980 par des missiologues nord-américains, fait de la démonologie « un vecteur de sensibilisation à des enjeux et des objectifs politiques et sociaux » (Gonzalez, 2014 : 260), qui engage les croyants dans une guerre de « libération spirituelle » des villes et des nations, et contre « l’humanisme séculier » (Fer, 2016)[[11]](#footnote-11). Or, des liens de continuité relient le développement de ce discours politico-religieux antilibéral à la libéralisation des modes d’autorité et d’appartenance mise en œuvre par le type d’églises étudié par D. Miller. Le credo diffusé par le réseau missionnaire *Youth With a Mission* (YWAM), qui occupe une place centrale au sein du courant charismatique mondial (Fer, 2010a), associe ainsi les pratiques du « combat spirituel » avec des dispositifs d’accompagnement personnel (*Biblical counselling),* une culture anti-institutionnelle et une expérimentation débridée de « l’action du Saint-Esprit ». Les dirigeants de YWAM entretiennent des relations d’étroite familiarité avec les responsables des réseaux d’églises *Vineyard* et *Calvary Chapel*, emblématiques des églises du « nouveau paradigme ». Et le mouvement *Vineyard* lui-même – à travers son fondateur John Wimber – a joué un rôle déterminant dans la mise en œuvre des premières expérimentations des méthodes du « combat spirituel », sur le terrain sud-américain à la fin des années 1980 (Holvast, 2009 : 65 ; Bialecki, 2015).

## Néopentecôtisme et églises indépendantes africaines : les frontières incertaines du champ pentecôtiste-charismatique

La diffusion de l’idéologie et des pratiques du « combat spirituel » dans les milieux pentecôtistes-charismatiques s’est accompagné, dans le cas brésilien, de l’essor de nouvelles églises, dont l’Église universelle du royaume de Dieu (EURD, fondée en 1977 à Rio de Janeiro) constitue l’archétype. Ces églises tendent à mettre l’accent sur la « libération » collective et développent de nouvelles formes de mobilisation politique, par lesquelles elles se distinguent – au moins dans un premier temps – du pentecôtisme classique, traditionnellement plus en retrait de la scène publique (Corten, 1999 : 169). Leur mode d’organisation est fortement institutionnalisé et hiérarchique, leur fonctionnement de type entrepreneurial et leur aptitude à utiliser les médias de masse s’apparentent au modèle développé par les télévangélistes nord-américains (Garcia-Ruiz et Michel, 2012 : 21-22). Enfin, la « théologie de la prospérité » dont elles sont porteuses modifient profondément le rapport pentecôtiste à l’économie néolibérale, en plaçant l’espoir d’un enrichissement personnel au cœur de « l’alliance » entre le croyant et Dieu. L’ensemble de ces caractéristiques a donné naissance à la notion de « néopentecôtisme », que certains auteurs tiennent pour un synonyme de « troisième vague » charismatique, et qui vise à souligner la rupture historique entre ces nouvelles églises et le pentecôtisme classique (Freston, 1999 : 148).

Le terme est toutefois controversé et il soulève plusieurs difficultés. La première, à laquelle J.-P. Willaime se montre particulièrement sensible, concerne les frontières théologiques du pentecôtisme (et par là, du protestantisme). La catégorie « néopentecôtisme » englobe en effet des églises comme l’EURD, qui suscite les réticences de nombreux protestants peu désireux d’être, au moins indirectement, associés à une église souvent décrite comme autoritaire, conservatrice voire « sectaire » (en France, notamment). La distinction entre pentecôtisme et néopentecôtisme est « floue et instable », estime J.-P. Willaime, et « en définitive, la question est moins de savoir s’il s’agit de néo-pentecôtisme ou de pentecôtisme que celle de savoir si l’Église universelle du royaume de Dieu relève ou non du pentecôtisme et, à travers lui, du domaine des christianismes » (Willaime, 1999 : 9).

La seconde difficulté est d’ordre méthodologique. Les critères définissant le néopentecôtisme rendent bien compte de la manière dont un certain nombre de nouvelles églises, entrepreneuriales et très hiérarchisées (en Amérique latine ou ailleurs), ont intégré les thèmes du « combat spirituel » dans un corpus idéologico-religieux centré sur les liens entre délivrance et réussite. Mais l’influence des théoriciens du « combat spirituel » déborde largement le cadre de ces seules églises. Et à l’inverse, une large part des courants charismatiques apparus depuis la fin des années 1980 n’adhèrent pas à la « théologie de la prospérité » et ne s’organisent pas non plus en églises institutionnalisées, mais plutôt en réseaux d’entrepreneurs religieux indépendants (ou « ministères »). Il paraît donc judicieux, tout en retenant l’hypothèse d’un sous-ensemble « néopentecôtiste » cumulant potentiellement l’ensemble des critères mentionnés, de les dissocier pour en faire des outils analytiques plus flexibles : ces critères permettent ainsi de distinguer plusieurs composants du vaste ensemble pentecôtiste-charismatique et d’en identifier plus précisément les différentes combinaisons.

C’est une approche de ce type, moins globalisante et plus attachée aux spécificités locales qu’aux classements confessionnels, que met en œuvre André Mary dans son analyse de l’église du christianisme céleste, une église indépendante africaine associant « culture pentecôtiste et charisme visionnaire » (Mary, 1999). Le terrain africain constitue une illustration exemplaire de la grande variabilité du pentecôtisme : il y fait preuve à la fois d’une propension à rompre avec les cultures locales et d’une capacité d’hybridation par absorption d’éléments religieux indigènes. L’Afrique est donc particulièrement propice à une réflexion sur les enjeux méthodologiques de la classification des mouvements pentecôtistes-charismatiques. Fondée en 1947 au Dahomey (actuel Bénin) à la suite de « révélations », l’église du christianisme céleste « s’inscrit dans la tradition méthodiste et pentecôtiste des Églises de type Aladura », l’un des mouvements de « réveil » africains des années 1920 et 1930 (Mary, 1999 : 31).

Par son ascétisme concernant la sexualité, l’interdiction d’alcool et de tabac, et surtout par sa vision fondamentale d’un monde dominé par le combat entre les forces spirituelles du Bien, la Puissance de l’Esprit saint, et les forces maléfiques du Diable (...), le christianisme céleste participe de cette culture « évangéliste » qui pourchasse les démons du paganisme africain.

Mais son ritualisme et sa vie cultuelle intense s’accompagnent de la reprise de nombreux rites qui font écho à une certaine tradition « africaine » : rites de protection de la fécondité des femmes, de la sortie de l’enfant, de la célébration de la lune et des moissons ; consultation divinatoire [etc.]. (*Ibid.*: 32)

L’église manifeste un « fondamentalisme biblique » incluant un intérêt particulier pour la tradition juive ancienne. Elle accorde une large place à la prière et aux « dons charismatiques de la prophétie et de la guérison spirituelle », mais elle fait aussi preuve d’un goût de la hiérarchie et de la liturgie qui rappelle le « catholicisme romain le plus traditionaliste ». Enfin, parmi les églises indépendantes africaines, elle est une de celles où « le don de vision » joue « le rôle institutionnel le plus important ». On peut dès lors considérer, conclut A. Mary, que « la politique syncrétique de l’Église du Christianisme Céleste » l’éloigne du pentecôtisme. Mais ce processus syncrétique permet surtout « de mieux comprendre la manière dont la culture pentecôtiste peut constituer la matrice d’identité d’un certain charismatisme africain » (Mary, 1999 : 48). Cette conclusion suggère de maintenir le questionnement scientifique à distance des luttes de classement (religieuses et académiques) ayant pour objet les frontières théologiques du pentecôtisme. En l’occurrence, la question n’est pas tant de savoir si ces églises indépendantes africaines représentent « l’expression africaine du mouvement pentecôtiste mondial » (Cox, 1995 : 219) – comme le proclament les tenants des *Pentecostal Studies* –, ou au contraire une forme de religiosité indigène en marge des grands ensembles confessionnels chrétiens. Il s’agit plutôt d’identifier les mécanismes d’un processus continu d’élaboration pratique et doctrinale, qu’A. Mary définit comme « syncrétique », et qui articule des éléments issus de plusieurs arrière-plans religieux, locaux et transnationaux.

## Définitions et approche méthodologique

Une approche équilibrée implique de ne pas réifier des catégories générales d’analyse (pentecôtisme, charismatisme, protestantisme, etc.) sous la forme d’essences ou d’espaces clos dont on pourrait délimiter strictement les frontières. En premier lieu, il paraît utile de distinguer plusieurs échelles d’observation. La catégorie « pentecôtisme », par exemple, permet de définir de manière opérationnelle un champ de recherche et d’y construire des comparaisons pertinentes. Mais elle ne suffit pas à caractériser, à une échelle plus restreinte, telle ou telle église dont on déduirait ainsi les traits distinctifs *a priori* (au risque d’en arriver finalement, après observation, à la conclusion inverse : pour défaut de conformité à une définition trop essentialiste et rigide). Les appellations endogènes, mises en avant par les acteurs eux-mêmes et qui ont partie liée avec des intérêts (notamment des stratégies de distinction) propres au champ religieux ne peuvent pas non plus suffire à caractériser une église, une dénomination ou un réseau. Les prendre au sérieux suppose de les prendre pour ce qu’elles sont, c’est-à-dire des catégories situées, associées à des positions distinctives : par exemple, il ne suffit pas qu’une église se définisse simplement comme « chrétienne » pour qu’elle cesse d’appartenir objectivement au champ, plus restreint, du pentecôtisme.

Les « règles du dialogue méthodique et de la critique généralisée » qui régissent en principele champ académique (Bourdieu, 1997 : 131) confèrent aux catégorisations scientifiques une objectivité (et donc une légitimité) supérieures à ces affirmations religieuses, mais comme nous l’avons vu plus haut elles restent elles-mêmes justiciables d’une analyse critique reliant points de vue et positions, au sein d’un champ académique animé comme tout autre champ par des luttes de classement. J’utiliserai donc, dans les chapitres qui suivent, une série de notions de portée générale en m’efforçant de les relier à des caractéristiques objectives, de nature historique ou sociologique ; et en étant toujours conscient que la définition de ces notions n’est pas une fin en soi, mais un moyen pragmatique de construire une connaissance rationalisée des mouvements religieux concernés.

La première de ces notions, la plus englobante, est celle de « pentecôtisme ». Elle a vocation ici à décrire l’ensemble des groupes, églises et réseaux qui, d’un point de vue généalogique, se rattachent (de manière exclusive ou non) au mouvement historiquement situé dont j’ai évoqué les origines. D’un point de vue sociologique, il s’y construit autour de la référence centrale à « l’action du Saint-Esprit » des modes spécifiques de socialisation, d’autorité et d’engagement qui seront analysés dans les chapitres suivants.

La notion de « christianisme charismatique » souligne quant à elle une certaine cohérence et l’existence de liens de continuité (ou d’affinité) entre le pentecôtisme protestant et sa déclinaison catholique, ou « renouveau charismatique ». Dans son étude anthropologique du christianisme charismatique à l’île de la Réunion, Valérie Aubourg a montré tout l’intérêt d’une approche comparée de ces deux univers confessionnels. Elle rappelle aussi à quel point l’inscription dans des appartenances institutionnelles, des traditions doctrinales et des habitus distincts (notamment sur le plan des économies affectives) contribue au maintien d’un écart significatif entre protestants et catholiques charismatiques (Aubourg, 2014a). Je m’en tiendrai à une définition plus restrictive, en réservant les appellations « pentecôtiste » et « charismatique » aux groupes, églises et réseaux apparentés au protestantisme.

Par convention, j’utiliserai le terme « charismatique » dans son acception dominante aux Etats-Unis (*Charismatics*), pour désigner les courants nés en terrain pentecôtiste entre le début des années 1960 et la fin des années 1980, qui se distinguent par une valorisation de l’autonomie individuelle et une diversification des formes d’expérimentation de « l’action du Saint-Esprit », des modes de fonctionnement favorisant davantage les dynamiques de réseaux que les logiques ecclésiales ou dénominationnelles ; et une perméabilité plus grande aux discours et pratiques issus de la théologie du « combat spirituel ». Chacun des groupes, églises et réseaux se rattachant à ce courant charismatique est susceptible d’accorder une place plus ou moins grande aux thèmes de la « théologie de la prospérité », de développer un mode de fonctionnement plus ou moins entrepreneurial et de nouer des relations spécifiques avec d’autres traditions religieuses ou des cultures locales. En revanche, cette catégorie n’inclut pas ici le type d’église charismatique institutionnelle dont l’EURD est représentative : non sur la base d’arguments théologiques, mais parce que cette catégorie « charismatique » vise à décrire d’un point de vue sociologique un espace religieux marqué par un autre rapport à l’institution.

La catégorie « charismatique » s’oppose, dans cette perspective, à celle de « pentecôtisme classique » (ou « historique ») par laquelle la plupart des spécialistes s’entendent pour décrire le type de pentecôtisme historiquement lié au « réveil » nord-américain. Structuré autour de dénominations, celui-ci met en œuvre un travail institutionnel de socialisation et d’encadrement des expériences individuelles, compris comme une condition implicite du salut. Les Assemblées de Dieu sont de manière générale des églises typiques de ce « pentecôtisme classique ». Au contraire, une organisation comme *Youth With a Mission* peut être considérée comme exemplaire du courant « charismatique » – ce qui rend particulièrement intéressante l’analyse des interactions locales entre ces deux acteurs (Fer, 2005 : 141-182).

L’utilisation de ces différentes notions est donc conçue comme un moyen pour rendre compte d’une série d’écarts significatifs sociologiquement construits, qui concernent non seulement les modes d’institutionnalité (et le système d’autorité) mais aussi, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, la conception de la conversion, l’économie affective et les normes du contrôle de soi, le rapport aux cultures locales et les modes d’engagement dans l’espace public. C’est principalement à travers cette question de l’engagement que j’aborderai les relations entre pentecôtisme et évangélisme, sous l’angle des processus croisés de charismatisation et de politisation du protestantisme évangélique contemporain.

# Chapitre 2 Institution et conversion

Le pentecôtisme a élaboré une expérience religieuse distinctive, qui fait intervenir « l’action du Saint-Esprit » comme ressort principal d’une relation avec Dieu vécue sur le registre personnel. Des prémices de l’adhésion, quand l’entreprise missionnaire pentecôtiste produit les signes attestant de l’instauration d’un dialogue intime (« Dieu a vu ta situation »), jusqu’à la distribution des positions de responsabilités ecclésiales sur le mode du discernement des dons individuels (« Dieu regarde au cœur d’abord »), cette relation personnelle constitue le pivot symbolique du système pentecôtiste de socialisation et d’autorité. La manière dont le pentecôtisme a ainsi construit une forme d’individualisme « enchanté » met directement à l’épreuve un ensemble de présupposés de l’analyse sociologique et incite à réexaminer méthodiquement l’articulation entre individu, communauté et institution, au-delà du seul lexique de la « modernité » : les affinités idéologiques entre d’une part, le discours dominant sur le sujet moderne inventeur de sa propre identité et, d’autre part, la représentation pentecôtiste de la conversion comme identité choisie, sont en effet suffisamment évidentes pour inciter à la prudence.

La possibilité d’une invention biographique (la « nouvelle naissance ») rompant avec l’inertie des déterminations sociales ordinaires se conjugue, dans le discours pentecôtiste, avec une valorisation du sujet croyant comme acteur de sa propre vie. C’est la relation personnelle et immédiate (sans médiation) qu’il noue avec Dieu qui est supposée produire la transformation profonde et durable de son identité individuelle. La conception pentecôtiste de la conversion s’apparente par là aux « technologies du soi », définies par Michel Foucault comme un effort continu de retour vers soi que l’individu s’impose à lui-même et par lequel il s’auto-constitue comme sujet : « actions que l’on exerce de soi sur soi, actions par lesquelles on se prend en charge, par lesquelles on se modifie, par lesquelles on se purifie et par lesquelles on se transforme et on se transfigure » (Foucault, 1994 : 12, cité par Mossière, 2012 : 9).

En considérant la contrainte institutionnelle (associée à l’inauthenticité de la religion « fabriquée » ou routinière) comme un obstacle à cette entreprise de transformation, le pentecôtisme participe également de ce que Danièle Hervieu-Léger décrit comme « un déplacement du lieu de la vérité du croire, de l’institution vers le sujet croyant » (Hervieu-Léger 1993 : 245). Mais plutôt que le déclin de l’institution, il indique finalement les voies par lesquelles le travail institutionnel se recompose en contexte de « désinstitutionalisation » : en tant que mouvement religieux qui fait reposer l’autonomie individuelle sur une dépendance envers l’autorité institutionnelle (Martin 2002 : 13), le pentecôtisme est à la fois une « anti-structure » et une structure structurante, capable de prendre étroitement en charge les besoins individuels des convertis.

La compréhension sociologique de la conversion pentecôtiste suppose donc d’analyser en premier lieu la physionomie de cette institution paradoxale, qui en travaillant à l’instauration d’une expérience subjective centrée sur la relation entre l’individu et Dieu, contribue tout à la fois à une transformation effective des existences personnelles et à une invisibilisation de son propre travail.

Les dispositifs de socialisation, de formation et d’encadrement mis en œuvre par cette institution, au sein du pentecôtisme classique (mais aussi, selon des modalités assez différentes, par les églises et les réseaux charismatiques), recourent à des formes d’autorité symptomatiques de la défiance contemporaine envers l’institution : il s’agit ici d’apprendre plutôt qu’obéir, et de « partager des expériences » avec des référents (mentor, ancien, etc.) rendus légitimes par un « témoignage personnel » exemplaire. Ce travail institutionnel « invisible » concourt finalement à faire de l’invention biographique pentecôtiste une illusion bien fondée, par l’incorporation progressive d’un habitus pentecôtiste, d’un ensemble de dispositions éthiques spécifiques et d’une capacité individuelle à « entendre la voix de Dieu » (Luhrmann et al., 2010 : 68).

Enfin, cette expérience enchantée d’une « relation personnelle » avec Dieu porte en elle la reconfiguration symbolique de l’individu en une « entité isolable » (Kray, 2001 : 411) et la promesse d’une rupture avec les liens d’appartenance obligés. La reconfiguration des relations sociales que produit l’intégration à la « nouvelle famille » d’église s’avère toutefois plus complexe, et invite à prendre en compte un second type d’institution : les institutions sociales, notamment les liens de parenté et les rapports de genre, dont l’inertie particulière ne se dissout pas avec l’entrée dans l’église et détermine au contraire les conditions dans lesquelles peut s’affirmer l’autonomie individuelle que revendique le converti.

## Les deux formes de l’institution pentecôtiste

« Qu’il s’agisse de la figure de Dieu, de son dessein et de sa volonté, des exigences de la relation qu’on peut espérer établir avec lui, des formes individuelles et collectives de cette relation, ce qui est ‘offert’ au croyant, ou à celui qui le devient, est le fruit d’une production institutionnelle » (Lagroye, 2009 : 61). En dépit des écarts évidents entre l’institutionalité catholique – qui constitue son terrain d’observation – et « l’anti-structure » pentecôtiste, cette remarque de Jacques Lagroye souligne la nécessité d’identifier, au-delà de la simple circulation des imaginaires et des pratiques, les structures qui président à la « production institutionnelle » des croyances pentecôtistes. Elle soulève également une série de questions théoriques quant à un régime de légitimité institutionnelle fondé non sur l’objectivation d’un ensemble de règles, de rôles et de hiérarchies mais au contraire sur une tentative d’invisibilisation du travail institutionnel. « Toute institution produit des croyances », rappelle en effet J. Lagroye (2009 : 47) et la première de ces croyances est logiquement la croyance en l’institution, en son existence et en sa légitimité : « ce qui est en jeu dans l’étude des institutions, c’est le fondement dans la conscience des agents de l’existence de l’institution » (Bourdieu, 2015 : 229).

Penser la possibilité d’une institution qui se nie comme telle, et trouve paradoxalement dans cet escamotage le fondement de sa légitimité, suppose notamment que les représentations les plus conscientes, les plus communes, que les pentecôtistes se font de l’institution ecclésiale ne soient pas prises pour la réalité « vraie », mais plutôt comme une part essentielle de la réalité de ce qu’est l’institution pentecôtiste. Une telle perspective implique d’étudier les deux formes sous lesquelles cette institution existe, ainsi que les relations d’interdépendance qui relient ces deux formes entre elles : la dimension objectivée de l’institution (le processus d’objectivation « par lequel le ‘social’ s’institue dans la matérialité de choses [...] et/ou dans la logique de mécanismes ») ; et la dimension incorporée de l’institution, c’est-à-dire les dispositions permanentes, les structures mentales qui fondent son existence dans les esprits et les corps (Bourdieu, 2015 : 234-236). « L’action du Saint-Esprit », qui est ici la forme principale sous laquelle l’institution se matérialise aux yeux des croyants, peut alors être lue comme le point d’articulation entre les dispositifs institutionnels objectivés et les dispositions individuelles incorporées, autrement dit l’habitus pentecôtiste. C’est en effet l’ajustement, la correspondance à la fois construite et spontanée entre ces deux formes de l’institution pentecôtiste qui font que les signes deviennent des évidences vérifiées et que « Dieu parle » aux membres d’église.

L’écart entre les représentations naïves (ou intéressées) du pentecôtisme comme anti-structure et la réalité empirique des mécanismes institutionnels qui contribuent à l’expérience enchantée d’une église où on serait « libre »[[12]](#footnote-12) n’est jamais plus évident que lorsqu’il s’agit d’instituer les porteurs légitimes de l’autorité, c’est-à-dire lorsque l’institution « reconnaît » à un individu le « charisme », le don personnel donnant légitimement accès à une position d’autorité ecclésiale. On mesure alors à quel point le fait que l’*illusio* spécifique à la socialisation pentecôtiste porte les membres d’église, mais aussi les clercs eux-mêmes, à considérer que « l’église ne compte pas » ne peut être tenu pour une preuve de l’inexistence (ou du caractère secondaire) de l’institution pentecôtiste, mais renseigne bien plutôt sur les règles et les enjeux qui régissent cette institution particulière.

## Vocations pastorales et rapports de domination

La figure idéal-typique du prophète domine les descriptions anthropologiques ou sociologiques du pasteur pentecôtiste, et tend à enfermer la compréhension des formes de l’autorité en pentecôtisme dans une alternative réductrice entre charisme personnel et institution. Le pentecôtisme, écrit par exemple Emilio Willems, ignore la formation professionnelle et les diplômes et rejette les critères sociaux de validation de l’autorité. Dès lors, seuls les « pouvoirs de l’Esprit », c’est-à-dire la capacité personnelle de produire les signes d’une puissance surnaturelle, désignent le porteur légitime de l’autorité (Willems, 1967 : 255). Sur le même registre, la distinction établie par M. Weber entre le prêtre, qui est « au service d’une tradition sacrée » portée par l’institution, et le prophète qui rompt avec celle-ci pour asseoir son autorité sur une « vocation » et des charismes personnels (Weber 1995 : 190) conduit fréquemment à négliger les ressorts institutionnels et les luttes de classement associés au discernement de cette vocation. Au sein du pentecôtisme classique, ces luttes opposent plus particulièrement deux principales catégories de professionnels de la religion : le pasteur-berger et l’évangéliste, dont les positions respectives sont en grande partie définies par leur rapport à l’institution et des différences de capital social ou culturel (Fer, 2010b).

L’autorité institutionnelle est à la fois déterminée par ces mécanismes et intervenante de premier ordre, au travers de l’officialisation des « appels personnels » revendiqués par les candidats au pastorat. Ce travail de reproduction du clergé implique toujours, par nature, la méconnaissance des déterminismes qui le rendent possible, la vocation devant nécessairement, pour être authentique, apparaître et être vécue comme « un mouvement purement intérieur » (Suaud, 1975 : 2). Dans le contexte pentecôtiste, l’institution ne peut légitimement intervenir qu’en faisant valoir sa compétence spécifique à « discerner » les volontés du Saint-Esprit, discernement qui résulte *de facto* d’un état donné des rapports de force au sein du corps pastoral. L’exemple des vocations pastorales au sein des Assemblées de Dieu de Polynésie française illustre ainsi à quel point l’autorité dite « personnelle » n’existe que par l’adéquation entre les dispositions de celui qui la revendique, la structure du champ où elle s’impose et les attentes de ceux qui sont les mieux disposés à la reconnaître comme légitime (Bourdieu, 1971 : 332).Les Assemblées de Dieu de Polynésie française ont d’abord été presque exclusivement dirigées par des missionnaires français, de 1982 (date de leur création officielle) jusqu’au début des années 1990, à l’exception d’un seul pasteur stagiaire polynésien : un ancien diacre de l’église protestante historique, âgé d’une cinquantaine d’années au moment de son entrée en fonctions, décédé quelques années plus tard. La manière dont les six pasteurs recrutés localement au cours de la décennie suivante décrivent l’émergence puis la confirmation de leur vocation permet de préciser les mécanismes du travail institutionnel « invisible » de discernement et les rapports de domination qu’ils impliquent. C’est en premier lieu au sein de l’église locale, au travers d’une « fidélité » récompensée par l’attribution progressive de responsabilités et en particulier d’un accès subordonné à la prise de parole – courtes prédications et traductions simultanées tahitien/français – que l’appel au pastorat se construit. Ces signes de reconnaissance que l’institution leur adresse les incitent à entrer dans une conversation intime avec Dieu (« Dieu parle à leur cœur ») qui ne peut se conclure qu’à l’initiative de l’autorité institutionnelle et selon un calendrier que celle-ci est la seule à maîtriser, pour l’entrée en stage comme pour la titularisation. Le pasteur Lemaire, originaire de Raiatea (îles Sous-le-Vent), stagiaire à partir de 1993 et titularisé sept ans plus tard, explique ainsi dans quelles circonstances il a ressenti un appel :Je suis resté dans l’église en tant que chrétien pendant cinq ans. De temps en temps, le pasteur Louis me demandait une prédication de cinq minutes. Je me donnais entièrement à Dieu, même si j’avais un emploi : j’étais menuisier, j’étais assez polyvalent, je faisais le jardin aussi. Dans l’église, je faisais chanter, j’enseignais au club des enfants. Quand j’ai eu l’appel au ministère, c’était pendant que je travaillais. Il m’arrivait d’avoir des visions, je réalisais qu’il y avait des gens qui mouraient chaque jour sans connaître le Seigneur. Je me sentais poussé à leur annoncer la bonne nouvelle, leur parler de Dieu, c’était souvent que je sentais ça. En même temps, je demandais au Seigneur : « est-ce que c’est ta volonté Seigneur ? » Mais de plus en plus, je sentais cet appel. Je disais : « Seigneur, si c’est vraiment ça, mets cet appel au cœur des pasteurs, qu’ils sentent ce qui s’est passé ». Je voulais vraiment laisser Dieu agir. Petit à petit, j’ai fait la connaissance de tous les pasteurs, en travaillant dans les colonies, les camps. (...) Après, le pasteur Vicedo, un missionnaire, un dimanche, il avait prêché sur l’appel et là j’ai été vraiment touché par le message. L’après-midi, je suis allé le voir, il m’a dit : « continue à prier ». C’est ce que j’ai fait. Quelques mois après, je sentais toujours cet appel, je suis allé le voir, il m’a donné des documents. (...) Et un an après, il y a eu le passage du pasteur Eric Barber, il est venu sur Raiatea pour trois mois, en remplacement, le pasteur Albert Richardson était en congé missionnaire. Et Eric m’a dit : « tu sais, Kuku [son surnom], il faut que tu répondes à l’appel de Dieu ». Quand Albert est revenu, ils ont parlé de moi à la pastorale, il est venu me voir, il m’a dit : « tous les pasteurs sentent un appel ».[[13]](#footnote-13)Un autre pasteur rencontré en décembre 2000, six mois après son entrée en stage, pointe encore plus nettement l’intervention « invisible » des responsables d’église dans ce qui est subjectivement vécu comme un dialogue avec Dieu, et l’incertitude statutaire qui en découle – au moins jusqu’à la titularisation :C’est Dieu qui choisit, (...) Dieu regarde dans le troupeau et regarde le cœur d’abord, le caractère. Le ministère pastoral, cela se précise par rapport à une fidélité de l’église, les pasteurs voient qui sont fidèles, on prie, on parle et c’est le Seigneur qui met ce fardeau dans ton cœur. J’ai été fidèle, le pasteur m’en parlait, je disais : « je n’ai pas entendu l’appel de Dieu ». Et j’ai prié et Il m’a dit : « pourquoi tu n’essaierais pas ? » J’ai parlé avec ma femme, elle avait la même idée, on est tombé d’accord. Et on est entré en stage, c’est-à-dire essayer pour voir si c’était vraiment l’appel de Dieu, sinon je dirai au pasteur : « je ne ressens pas que c’est ma place », je resterai simple chrétien. Mais si vraiment c’est le plan de Dieu, Dieu va confirmer, il va bénir ce ministère. C’est ceux qui m’ont vu vivre dans l’église qui m’ont soutenu, les pasteurs Louis Levant, Richardson, et le pasteur Roger, Gary, Eric.[[14]](#footnote-14)Le rôle joué par les pasteurs « de passage » dans ces deux récits rappelle la nécessité d’une confirmation collégiale (ou extérieure, dans un système strictement congrégationaliste) de la vocation, afin de ne pas la réduire à ce qu’elle est au départ, c’est-à-dire une relation personnelle entre un pasteur et un laïc dont il a fait son assistant. Même si le capital scolaire s’oppose *a priori* aux qualités « spirituelles » que le candidat-pasteur aspire à voir reconnues par l’institution, les programmes de formation pastorale ou les instituts bibliques, lorsque les églises en sont dotées, sont pourtant susceptibles de remplir ce même rôle d’instance de confirmation de l’appel. Cela ne peut toutefois se faire qu’au prix d’une série de dénégations et de subtiles opérations de conversion du capital scolaire en « charisme » personnel. « L’école biblique », explique par exemple un enseignant de l’institut des Assemblées de Dieu de France, « ne garantit pas l’entrée dans le ministère pastoral, c’est une vocation, donc la formation ici, c’est un plus pour la personne qui se pense appelée, mais ce n’est pas une garantie absolue, on ne promet pas, comme on dit, un métier au bout »[[15]](#footnote-15). Sur le même registre, le directeur de l’institut choisit d’évoquer le parcours d’un étudiant sans aptitudes scolaires pour souligner qu’il ne peut y avoir de lien systématique d’équivalence entre réussite scolaire et appel (« ce n’est pas une règle ») :

Moi, je connais un jeune, quand il est venu à l’école biblique, on ne pensait pas du tout qu’il serait un jour pasteur, bon, parce qu’il n’avait pas du tout, je veux dire les capacités intellectuelles. Mais aujourd’hui, c’est un pasteur qui fait un très bon travail, parce qu’il faut bien réaliser que c’est une vocation et que c’est Dieu quand même qui donne la capacité, la qualification ; et qui va bénir celui qui est appelé mais qui va aussi, si celui qui est appelé travaille, étudie, cherche à approfondir sa connaissance biblique, Dieu va l’aider à partir de ce moment-là. Et je dis bien, des jeunes qui n’ont pas beaucoup de bagages et qui vont faire un travail glorieux, pourquoi, parce qu’ils comptent sur Dieu, parce qu’ils sont dépendants de Dieu, parce qu’ils vont travailler de tout leur cœur.[[16]](#footnote-16)

Cette nécessité de ne pas réduire la vocation à une simple relation personnelle de cooptation sans pour autant s’en remettre à des mécanismes institutionnels objectivables et impersonnels soumet du même coup les parcours des candidats aux luttes de classement qui se jouent au sein du corps pastoral. Le pentecôtisme classique est en effet structurellement marqué par la concurrence entre les détenteurs des différents « ministères » ou charismes officiellement reconnus : le pasteur-berger, l’évangéliste, l’apôtre et l’enseignant-docteur. Le ministère apostolique étant compris dans ce type d’église comme un ministère total, premier dans l’ordre symbolique, et celui de docteur tendant à occuper une position moins centrale, les deux premières catégories sont celles qui concentrent les enjeux de pouvoir les plus forts. Le contrôle exercé sur la désignation des nouveaux entrants est un des éléments-clés de cette compétition, les jeunes pasteurs étant, par leur position dominée, appelés à se ranger derrière l’un ou l’autre des dirigeants, selon un double principe de reconnaissance : reconnaissants vis-à-vis de ceux qui ont soutenu leur accession au pastorat, ils sont aussi enclins à se reconnaître dans les pasteurs dominants revendiquant le même type de charisme que celui auquel ils aspirent.

## Le corps pastoral comme espace de positions

La distinction entre l’évangéliste et le pasteur-berger touche à une tension fondamentale, indépassable, qui définit en propre le pentecôtisme classique. La mission de l’évangéliste, qui est de gagner de nouveaux convertis, se joue prioritairement hors des murs de l’église et met en scène la rencontre « miraculeuse » entre des individus et Dieu. « Celui qui a transformé ma vie un jour ce n’est pas une église, ce n’est pas un pasteur, ce n’est pas ma mère, celui qui a transformé ma vie, c’est Jésus », dit par exemple un évangéliste polynésien. Pourtant, c’est bien l’église – et le pasteur-berger, responsable du « troupeau des fidèles » – qui, par un patient travail institutionnel et l’incorporation progressive d’un ensemble de dispositions nouvelles, produisent finalement dans les existences personnelles les changements visibles et durables attribués à la conversion. La tension permanente entre ces deux pôles exprime donc à la fois les deux temporalités classiquement impliquées par la conversion (l’événement et le processus), et l’ambiguïté constitutive d’une institution travaillant à produire l’expérience subjective d’une transformation sans médiation, centrée sur la relation personnelle entre le croyant et Dieu.

L’intérêt que les pasteurs pentecôtistes trouvent (plus souvent que les membres d’église) à rappeler et accentuer l’opposition entre l’évangéliste et le pasteur-berger, et l’ardeur avec laquelle ils s’engagent dans la lutte des classements visant à régler les rapports de légitimité entre ces deux ministères, tiennent au fait qu’à travers cette définition interne de deux positionnements – ou de deux postures – vis-à-vis de l’institution se joue aussi la conversion en capital religieux de différences sociales et culturelles importantes. Généralement mieux doté en capital culturel, le pasteur-berger aborde en effet l’autorité institutionnelle avec davantage de familiarité que l’évangéliste, autodidacte issu de milieux sociaux moins favorisés, qui se retrouve plus spontanément dans le rôle de franc-tireur évoluant aux marges de l’institution.

Ainsi, le pasteur Levant, président des assemblées de Dieu de Polynésie française jusqu’en 2006 et reconnu comme un pasteur-berger, est issu d’une famille modeste de petits commerçants vietnamiens installés en Nouvelle-Calédonie, qui ont encouragé leurs enfants à rechercher la réussite scolaire comme voie d’intégration sociale (« Ils disaient à leurs enfants : étudiez bien, vous êtes dans un pays qui n’est pas le vôtre »). Il poursuivait des études de droit à Montpellier et se destinait à une carrière de magistrat lorsqu’il s’est converti au pentecôtisme en 1970. À l’opposé, le pasteur Barber, un évangéliste qui lui a succédé à la tête des assemblées, a grandi en France auprès de sa mère d’origine polynésienne, employée dans les grands hôtels de la Côte d’Azur. Il est entré en stage en 1987, après dix ans d’attente durant lesquels il a travaillé dans un hôpital (« Je sais ce que c’est que travailler », dit-il). Il revendique une formation « sur le tas » :J’avais le choix. Albert Leblanc, mon pasteur à Cannes m’a dit : « soit trois ans dans une école biblique, soit sur le tas ». Moi, je n’aime pas être enfermé, en collectivité. Je suis un indiscipliné. J’ai dit : « je suis marié, j’ai un enfant à nourrir, il faut déjà que je paie mes trois années d’études ! Je préfère que vous me formiez sur le tas ». Et j’ai bien fait, j’ai appris énormément, beaucoup plus que dans une école biblique, où c’est surtout théorique. Je sais que l’étude, c’est important, mais je mets l’accent sur la pratique.[[17]](#footnote-17)La construction des écarts différentiels et la lutte des classements entre l’évangéliste et le pasteur recourent en partie à l’opposition classique entre la force de l’enthousiasme revendiquée par les dominés et la requalification de cette force en faiblesse relative par les dominants au nom d’une « maîtrise de soi qui prédispose à la maîtrise des autres » (Bourdieu 1979 : 558). Les évangélistes sont ainsi facilement considérés comme incapables d’assurer des fonctions d’encadrement ou d’administration :Les évangélistes – explique le pasteur Levant – sont très à l’aise, par exemple, à faire une évangélisation dans la pluie, dans la boue. Ils sont heureux comme tout. Et puis, on va leur dire : « tu peux aller à ce camp de jeunes ? », « Ah non, c’est trop difficile pour moi ». C’est un exemple.[[18]](#footnote-18)Mais les rapports sociaux de domination ne se reproduisent pas à l’identique dans l’espace religieux : l’enthousiasme militant que suscite son entreprise de conquête missionnaire et l’efficacité visible dont il peut se prévaloir autorisent l’évangéliste à renverser la perspective en considérant comme second le rôle du pasteur-berger, simple « gestionnaire » qui ne peut finalement apporter à l’église qu’une stabilité précaire (faute de nouvelles conversions). « L’évangéliste fonce, dit le pasteur Barber, il ouvre, des gens vont se convertir et après on installe un pasteur qui va gérer, pour stabiliser, avec des enseignements ». La nomination en 2002 d’un évangéliste à la tête de l’institut de théologie biblique des Assemblées de Dieu de France, éclaire également les logiques de légitimation réciproque qui définissent l’équilibre entre ces deux pôles de l’institution pentecôtiste, et peuvent conduire à une inversion stratégique des positions. Orphelin, le pasteur Larroque a interrompu ses études dès le collège et ne peut faire valoir d’autre capital scolaire que celui qu’il a acquis au sein de ce même institut. Ce statut, similaire à celui des « oblats » de l’église catholique analysé par P. Bourdieu et M. Saint-Martin (1982), l’incline à se dévouer à une institution à laquelle il doit beaucoup, et à valoriser la connaissance (« pas pour avoir une grosse tête, mais un grand cœur ») et l’effort scolaire comme une vertu indissociable de l’appel personnel (« on n’a rien sans rien », « comme je le dis aux étudiants, Dieu n’aime pas les paresseux »). Sa nomination peut aussi être interprétée, face aux réticences d’une partie de l’église, comme une manière de re-légitimer l’institut – engagé par ailleurs dans une logique d’élévation du niveau académique de ses formations –, en affichant une direction authentiquement « spirituelle ».

En réalité, la frontière entre les deux rôles est moins nette que ce que les intérêts de la lutte interne au corps pastoral peuvent laisser croire, pasteurs-bergers et évangélistes se trouvant *de facto* engagés, aux côtés des membres d’église, dans un continuum d’activités missionnaires requérant toutes, dans des proportions souvent contre-intuitives, la combinaison de ressources institutionnelles et d’initiatives personnelles (Fer 2006). La mobilisation des moyens techniques et humains de l’institution n’est jamais aussi forte qu’à l’occasion des campagnes d’évangélisation où l’évangéliste apparaît seul en scène, endossant ainsi le rôle de « star » de l’église. À l’inverse, le pôle le moins institutionnalisé de l’entreprise missionnaire repose sur l’action du pasteur-berger, chargé d’assurer l’incorporation individuelle d’un devoir de témoignage et de dispositions transformant chaque converti en agent d’une évangélisation interpersonnelle (auprès de sa famille, de ses collègues de travail, de ses amis).

## La « main invisible » : régulation des vocations en milieu charismatique

Les mécanismes de cette régulation institutionnelle des « charismes » personnels sont moins saillants au sein des églises et des réseaux charismatiques nés en terrain pentecôtiste entre le début des années 1960 et la fin des années 1980, qui peuvent ainsi apparaître au premier abord comme une réalisation plus aboutie de l’idéal pentecôtiste de l’anti-structure. Moins institutionnalisés et plus hétérogènes, ils valorisent davantage l’autonomie individuelle, non seulement comme ressort des carrières personnelles – sur le modèle entrepreneurial –, mais plus largement comme mode de gouvernement de soi. Cette culture charismatique nourrit de ce point de vue de fortes affinités avec l’idéologie du « sujet néolibéral », comprise comme un mode général de régulation des existences humaines incitant les individus à se conduire comme des entrepreneurs (Dardot et Laval, 2009, cité par Brouard, 2016 : 9). Dans les méga-églises du « nouveau paradigme » analysées par D. Miller (1997) comme dans les organisations missionnaires charismatiques, la légitimité individuelle s’organise autour de la notion de « vision », déclinaison religieuse de la « culture du projet » dominante au sein du capitalisme contemporain (Boltanski, 2006). A partir des années 2000, la diffusion des thèmes de la Nouvelle réforme apostolique et des courants charismatiques dits « prophétiques » a en outre contribué à renforcer cette centralité de la « vision » comme fondement de nouvelles légitimités personnelles, associées aux figures de l’apôtre et du prophète[[19]](#footnote-19).

Cette configuration de l’autorité en milieu charismatique ne peut toutefois être comprise uniquement sous l’angle du déploiement débridé des initiatives individuelles dans un contexte de déclin de l’institution. Le recours au concept de charisme comme clé d’explication théorique de ce type de processus de dérégulation a certes pour lui la force des évidences les mieux « vérifiées », la dispersion des « ministères » et le discours des acteurs religieux eux-mêmes venant confirmer le « retour du sujet » proclamé par les hérauts de la « modernité ». Mais de même que l’évolution du capitalisme n’est pas régie simplement par le jeu de la concurrence libre et parfaite, ce n’est pas non plus ici le seul charisme individuel qui « fait tourner la roue », pour reprendre l’expression de B. Wilson (1975 : 12). Aux mécanismes institutionnels de reconnaissance de la vocation se substituent en effet des systèmes d’interdépendance, qui font dépendre la légitimité d’un « ministère » du crédit personnel dont son détenteur dispose, et de son inscription dans des réseaux de coopération et de reconnaissance mutuelle.

Le fonctionnement d’un tel système, où Dieu reprend en quelque sorte le rôle de la « main invisible » imaginée par Adam Smith, repose donc concrètement, comme dans l’œuvre du célèbre économiste des Lumières, sur un ensemble de forces sociales que l’on aperçoit bien à travers le « faith support model » mis en œuvre par le réseau charismatique *Youth With a Mission* (YWAM). YWAM n’a pas inventé ce modèle, où chaque missionnaire doit bâtir son propre réseau de soutiens pour s’assurer les moyens (notamment financiers) nécessaires à la réalisation de son « appel ». Selon M. T. Rawlins, son origine remonte à la création de la *China Inland Mission* en 1865, et son objectif était de faciliter l’envoi rapide de missionnaires (sans attendre d’avoir rassemblé les fonds nécessaires à un recrutement de longue durée) en donnant la priorité à l’action missionnaire plutôt qu’à une structuration institutionnelle (Rawlins, 2001 : 52s). En fondant le déroulement des carrières missionnaires – depuis le statut d’équipier (*YWAMer*) jusqu’à celui de leader – sur ce même modèle, YWAM met en avant la notion de prise de risque (« le pas de foi ») comme condition *sine qua non* d’un authentique engagement, tout en inscrivant les initiatives individuelles dans un système stable d’interdépendance et d’autorité. Si les *YWAMers* apprennent en effet à s’en remettre à la « main invisible » de Dieu, la sanction, positive ou négative, de leurs initiatives dépend de fait du capital social qu’ils auront su accumuler, en s’attirant la confiance d’un réseau de donateurs (individus ou églises) et le soutien de leaders déjà établis dans l’organisation. Des mécanismes similaires à ceux observés au sein du pentecôtisme classique président dès lors au « discernement » des vocations, à travers des logiques de reconnaissance et des luttes de classement où s’investissent en particulier les leaders internationaux, fondateurs de « ministères » d’influence mondiale : *King’s Kids* (socialisation religieuse des enfants), l’Université des nations (formation), CREATE (production de supports multimédia) etc., susceptibles d’agréger eux-mêmes une constellation de « ministères » apparentés de plus ou moins grande envergure.

Cette dynamique d’interdépendance structure, au-delà du seul périmètre de YWAM, les relations entre réseaux et leaders charismatiques, la légitimité que chacun reconnaît à ses pairs s’exprimant ici par différents vecteurs : des rituels de consécration (par imposition des mains), des prières de soutien diffusées sur les sites Internet, des participations croisées au sein de conseils de direction, ou encore les avant-propos que les uns signent dans les ouvrages publiés par les autres – qui permettent d’établir une cartographie remarquablement précise de ces milieux charismatiques et de leur économie du charisme (Gonzalez, 2017).

## Charismes et institution

L’analyse de la fabrication institutionnelle des charismes bute, dans le cas du pentecôtisme, sur un effet de redoublement lié à la construction théorique du christianisme charismatique comme objet d’étude sociologique. La catégorisation de ces mouvements comme « charismatiques », qui découle du point de vue théologique de leur insistance commune sur les « dons du Saint-Esprit » (ou « charismes »), tend en effet à se confondre avec les notions de charisme et de légitimité charismatique introduites dans le champ des sciences sociales par M. Weber. Or, cette confusion n’est pas seulement imputable aux relations parfois ambigües qui se nouent entre théologie et sociologie, agenda scientifique et intérêts dans le champ religieux[[20]](#footnote-20) : elle est aussi, au moins en partie, l’œuvre de M. Weber lui-même. Il est donc d’autant plus nécessaire de débrouiller l’écheveau des présupposés entourant le concept de charisme, en s’intéressant notamment à sa généalogie intellectuelle, si l’on veut éviter de réduire la compréhension des rapports entre charisme et institution à un simple antagonisme.

La théorisation du charisme n’a jamais fait l’objet chez Weber d’un exposé systématique, qui donnerait leur pleine cohérence aux nombreux passages que Weber consacre à cette notion dans son œuvre. Le charisme y est en effet abordé selon différentes perspectives, qui rendent sa compréhension exacte très difficile, car elles font varier les définitions du concept (Laignoux, 2014 :14).

La définition la plus fréquemment citée se trouve au début de la section traitant explicitement de la « domination charismatique » dans *Économie et société*:

Nous appelons *charisme* la qualité extraordinaire (à l’origine déterminée de façon magique tant chez les prophètes et les sages, thérapeutes et juristes, que chez les chefs des peuples chasseurs et les héros guerriers) d’un personnage, qui est, pour ainsi dire doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu, ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un « chef » (Weber, 1995a : 321).

Cette définition soulève un ensemble de questions : sur les propriétés personnelles du « porteur de charisme » (sont-elles intrinsèques ou construites par le biais d’un discours de légitimation et à travers la reconnaissance par les disciples d’une autorité particulière) ; sur le caractère circonscrit et extraordinaire de la domination charismatique (limitée à un groupe restreint ou susceptible de se transmuer en un charisme politique plus large) ; sur l’association entre le charisme et les temps « révolutionnaires » ; et sur la possibilité d’une institutionnalisation de la domination charismatique (Laignoux, 2014 : 16-20). Ces questions sont toutes de nature à interroger les usages courants de la notion de charisme en sociologie des religions. En se contentant bien souvent d’une compréhension théologique du charisme – autrement dit, d’une explication tautologique du religieux par le religieux – celle-ci tend en effet à négliger les conditions sociales et institutionnelles susceptibles de fonder l’autorité charismatique. Elle reproduit également, parfois à son insu, les présupposés idéologiques que Rudolf Sohm, puis M. Weber, ont investi dans leur définition du charisme, en lien avec les évolutions politico-religieuses de leur époque.

Le concept de charisme, tel que M. Weber l’utilise, est inspiré par les travaux du juriste et théologien allemand Rudolf Sohm. Celui-ci « a élaboré une théorie de l’essence du christianisme primitif qui met essentiellement l’accent sur une dimension spirituelle opposée à toute institutionnalisation : l’*ecclésia* chrétienne originaire aurait d’abord été animée par le charisme personnel d’un certain nombre d’enseignants, dont l’origine se trouvait dans la grâce divine qui leur a été accordée » (Heurtin, 2014 : 55, voir aussi Riesebrodt, 1999 : 5-8). Dans un contexte historique marqué par la fondation officielle en 1817 de l’Église évangélique allemande (qui réunit les églises réformée et luthérienne) et par l’exacerbation des tensions entre protestants et catholiques, « les positions de Sohm peuvent se laisser interpréter à partir de présupposés dogmatiques luthériens, contre l’institutionnalisation des Églises menée par le pouvoir politique et, symétriquement, comme un plaidoyer pour une ecclésiologie construite sur la base de la personne individuelle du croyant » (Heurtin, 2014 : 59). La question que soulève R. Sohm est donc celle de la légitimité d’une transformation d’un charisme personnel (compris comme don de l’Esprit) en un charisme de fonction, administré par une institution religieuse indépendamment des qualités personnelles de l’officiant. M. Weber reprend quant à lui cette distinction en soulignant la tension intrinsèque opposant, d’un côté, un charisme de fonction qui participe d’une gestion rationalisée et institutionnelle des biens de salut ; et de l’autre un « charisme authentiquement personnel, lequel attaché à la personne en tant que telle, encourage et enseigne une voie autonome vers Dieu » (Weber, 1996 : 235-254, cité par Heurtin, 2014 : 66-67). La définition du charisme chez R. Sohm, et son prolongement dans la sociologie de M. Weber, s’inscrivent donc dans un débat théologiquement et historiquement situé, qui porte sur les rapports entre individu, institution et authenticité religieuse.

Le pentecôtisme, en revendiquant la possibilité d’une expérience immédiate (sans médiation visible) de l’action divine comme retour aux sources du christianisme primitif, rejoint à sa manière la position de R. Sohm : « ce qui fait église, c’est l’esprit ; un esprit qui se manifeste dans des dons » (Heurtin, 2014 : 57). Les chevauchements entre la compréhension théologique du charisme mobilisée par R. Sohm et les descriptions wébériennes de l’autorité charismatique produisent dès lors une série quasiment inextricable de prénotions et de confusions. L’idéal-type wébérien de la légitimité charismatique, interprété sur un mode normatif et prédictif, conduit ainsi à déduire de l’identité « charismatique » (au sens biblique) revendiquée par le pentecôtisme un ensemble de caractéristiques et de principes de classements immuables, qui enferment la diversité des mouvements pentecôtistes-charismatiques contemporains dans un schéma théorique trop prévisible : à l’authenticité du charisme originel, associé à la figure extraordinaire du prophète, s’opposerait un processus inévitable de « routinisation » (*Veralltäglichung* ou « quotidianisation du charisme ») et d’institutionnalisation réduisant progressivement à néant l’élan charismatique. L’institutionnalisation reste envisagée avant tout sur le registre de la perte, d’une nécessité paradoxale par laquelle le pentecôtisme se perpétuerait tout en se dénaturant, suscitant ainsi périodiquement, en réaction, de nouveaux « réveils » charismatiques.

Un tel schéma écarte trop rapidement la possibilité d’une institution pentecôtiste constituant en elle-même un type d’organisation et de sociabilité religieuses relativement stable et cohérent. Il ne rend pas non plus compte du fait que la configuration du système d’autorité au sein de ces églises ne se déduit pas si simplement de leur orientation charismatique. C. Monnot a montré, par exemple, que la place accordée aux femmes dans les hiérarchies des églises pentecôtistes suisses varie moins en fonction de facteurs théologiques que selon la taille et le degré de bureaucratisation de ces églises : lorsqu’elles ne disposent que d’un seul poste rémunéré, le masculin l’emporte ; quand l’équipe pastorale s’étoffe, les femmes y trouvent plus facilement leur place ; en revanche on observe un effet de seuil au sein des méga-églises, où la logique entrepreneuriale renforce la domination masculine (Monnot, 2015). La variable du genre met particulièrement bien en évidence le jeu des déterminations sociales qui organise l’économie pentecôtiste du charisme (Malogne-Fer et Fer, 2015). Plus généralement, le principe d’une légitimité fondée sur l’« action du Saint-Esprit » est susceptible d’inspirer des combinaisons extrêmement variées : expérimentation collective des manifestations du Saint-Esprit sans régulation institutionnelle forte, encadrement autoritaire des « dons de l’Esprit » inspiré par le souci d’une mise en ordre des comportements individuels, ou au contraire effervescence charismatique associée aux manifestations spectaculaires du « charisme » d’un pasteur omniprésent, etc...

## Les ressorts institutionnels de la « nouvelle naissance »

En rupture avec l’illusion d’une force intrinsèque des charismes, l’attention portée aux dispositifs de médiation permet de réinscrire « l’action du Saint-Esprit » dans son contexte institutionnel et social, en identifiant les mécanismes qui concourent à en faire une illusion bien fondée. Cette croyance pentecôtiste dans la possibilité d’une immédiateté exprime en premier lieu l’espoir d’une église sans église, d’une relation personnelle et directe avec Dieu émancipée des médiations institutionnelles et des pesanteurs sociales. Elle implique aussi, indissociablement, une autre temporalité, libérée des inerties du temps social ordinaire : Dieu agit ici et maintenant. Une description sociologique du travail institutionnel « invisible » de médiation entre le croyant et Dieu suppose donc de réintroduire une notion de durée, afin de rendre compte des processus longs à travers lesquels se construit l’évidence d’une intervention divine « immédiate ».

Une telle perspective manque souvent aux analyses du pouvoir « charismatique » en terrain religieux. Elle est plus couramment admise lorsqu’il s’agit d’étudier la conversion. Plusieurs auteurs ont en effet remis en cause la conception commune de la conversion comme événement ou action, en suggérant de l’appréhender plutôt comme un processus, voire comme une carrière (Gooren, 2005) : à leurs yeux, ce sont moins les raisons de la conversion qui importent que « comment la conversion est rendue sûre et stable dans la durée et de quelle manière les convertis intègrent progressivement de nouvelles dispositions religieuses » (Galonnier et de los Rios, 2015 : 62). Ce type d’approche rejoint la définition de la conversion proposée dès 1978 par C. Suaud, à partir de son étude des vocations catholiques : « un enchaînement de transformations subjectives qui accompagnent et conditionnent, dans l’illusion de la liberté, la transformation du statut social objectif des recrues » (Suaud, 1975 : 10).

La caractérisation de la conversion comme processus est inséparable de sa définition sociologique comme travail : elle prend du temps, et s’inscrit dans des étapes parce qu’elle dérive de, ou s’inscrit dans, un travail particulier de conversion. C’est là un point qui est particulièrement mis en lumière par Berger et Luckmann. Ils soulignent en effet que ce n’est pas la crise mystique qui produit en elle-même le converti, mais bien l’inscription dans une structure sociale qui « confirme » jour après jour les produits de la re-socialisation et qui permet de *rester* converti : « hors de l’Église, point de salut », nous disent-ils avec humour, c’est-à-dire pas d’accomplissement pratique de la conversion. (Darmon, 2011 : 76)

Il n’est toutefois pas inutile de tenir ensemble les deux pôles de la conversion, l’événement (la « crise mystique ») et le processus, pour rendre compte complètement des ressorts de l’invention biographique promise par le pentecôtisme. Car si l’idée d’un changement profond et soudain d’identité personnelle (« la nouvelle naissance ») est évidemment en contradiction avec la connaissance des régularités sociales, le travail de l’institution pentecôtiste vise précisément – par le biais d’une série de dispositifs de socialisation, de formation et d’encadrement – à faire exister ce « miracle » impossible. La conversion pentecôtiste peut donc être saisie d’un point de vue sociologique comme une rupture biographique fondée sur un travail institutionnel qui permet de relier un point zéro – symboliquement situé au moment où la conversion n’est encore qu’une fiction religieuse (« accueillir Jésus dans son cœur ») – au processus d’incorporation par lequel le converti acquiert progressivement la capacité d’entendre par lui-même (à l’état individué ou par le biais de médiations « invisibles ») une « voix du Saint-Esprit » qui n’est rien d’autre que la voix de l’habitus pentecôtiste.

En amont, la plausibilité d’une « rencontre avec Dieu » repose sur « des dispositions à être et surtout à devenir » : « un habitus pratiquement compatible, ou suffisamment malléable et susceptible d’être converti en habitus conforme, bref congruent et docile, c’est-à-dire ouvert à la possibilité d’une restructuration » (Bourdieu 1997 : 120). Le discours pentecôtiste peut d’autant plus facilement prétendre ignorer les conditions pratiques de cette « convertibilité » – et insister sur les trajectoires exemplaires de conversions « impossibles » plutôt que sur les régularités sociologiques – que la congruence entre les habitus des convertis et les dispositions requises repose, pour une large part, sur un principe paradoxal. Les individus les mieux disposés à se convertir sont en effet ceux qui, du fait d’une socialisation religieuse préalable, de circonstances particulières (maladie, divorce, migration) et/ou de leur position sociale, se sont (progressivement ou brusquement) convaincus que le salut est une affaire personnelle et que « ce n’est pas la religion qui sauve ». Désireux de « changer de vie » tout en s’émancipant des contraintes ecclésiales par le biais d’une relation directe avec Dieu, ils s’en remettent *in fine* à l’institution pentecôtiste pour établir puis maintenir cette relation. Cette apparente contradiction ne doit pas conduire à opposer l’expérience personnelle à l’institution, il s’agit au contraire de renouer avec les observations de M. Mauss, soulignant à quel point la prière la plus personnelle peut être vue comme l’expression la plus achevée d’un travail institutionnel de socialisation :

Même dans l’oraison mentale où, selon la formule, le chrétien s’abandonne à l’esprit [...] cet esprit qui le domine c’est celui de l’église, les idées qu’il agite avec sont celles de la dogmatique de sa secte, les sentiments qui s’y jouent sont ceux de la morale de sa faction (2019 : 77).

La conciliation entre le personnel et l’institutionnel est ici rendue possible par un ensemble de dispositifs qui mettent en œuvre un travail institutionnel « invisible », c’est-à-dire des interventions de l’autorité ecclésiale subjectivement vécues comme un dialogue intime avec Dieu. Ce dialogue est instauré dès les prémices de l’adhésion, lorsqu’à l’attente croyante des nouveaux venus répond une rhétorique pentecôtiste qui travaille à l’appropriation personnelle du message : « Dieu a vu ta situation », dit l’évangéliste, « il veut t’aider, devenir ton ami, ton conseiller, es-tu prêt à répondre à cet appel ? Tout ce qu’il demande, c’est que tu acceptes Jésus dans ton cœur ». Lors des « réunions d’évangélisation » des Assemblées de Dieu de Polynésie française, par exemple, des conseillers attendent, à la fin des réunions, ceux qui se sont avancés jusqu’à l’estrade afin de répondre à « l’appel ». Ils ont pour tâche de les conforter dans cette conviction intime qu’une communication avec Dieu s’est véritablement instaurée, et de les persuader qu’il ne tient qu’à eux de la pérenniser, de l’approfondir, en rejoignant des « frères et sœurs en Christ » ayant vécu « la même chose ». L’entrée dans l’église repose donc sur une sorte d’escamotage de sa dimension institutionnelle au profit d’un « régime de validation communautaire du croire » (Hervieu-Léger 1999 : 182) plus relationnel, subjectivement fondé sur le « partage des expériences ». Au sein de l’église, la socialisation communautaire et – sous une forme plus systématique – les programmes de « formation à la vie chrétienne » donnent à cet « enchantement » des fondements plus durables en l’inscrivant dans un « système d’interactions complémentaires entre l’individu et Dieu » qui soumet l’ensemble des relations – y compris les conflits psychologiques de l’individu avec lui-même – à la médiation de Dieu (Boutter 1999 : 251-254). C’est dans ce cadre d’expérience que s’organise la conciliation entre événement et processus, à travers une tension constitutive de l’habitus pentecôtiste, qui tient au devoir d’exemplarité assigné au converti dès la « nouvelle naissance », alors même qu’il n’est pas encore ce qu’il est censé être devenu ou, pour le dire dans les termes du vocabulaire pentecôtiste, que la « nouvelle personne » ne l’a pas emporté sur la « vieille nature ». Le devoir-être devient alors sa « vraie » personnalité, aux yeux de ceux qu’il est appelé à convertir – en produisant les signes visibles d’un changement profond – comme aux yeux des autres membres de l’église, qui partagent une même croyance dans les effets de la conversion. Le converti lui-même, et plus globalement les dispositifs institutionnels et la socialisation communautaire, travaillent donc à distinguer constamment la « nouvelle personne » et les pensées, sentiments et attitudes contraires, attribués à la « vieille nature » – symbole de l’inertie des dispositions acquises. On retrouve ici plusieurs des conditions identifiées par P. Berger et T. Luckmann pour produire une « alternation », une transformation radicale de la réalité subjective : une structure de plausibilité, c’est-à-dire une sorte de laboratoire de transformation qui permet de gérer la transition entre les anciennes et nouvelles identifications ; un dispositif de conversation où dire, faire reconnaître et conforter la nouvelle identité latente ; un dispositif de médiation entre ancien soi et nouveau soi (Berger et Luckmann, 2006 : 262-267, Bessin et al., 2009 : 30). La spécificité du système de croyances pentecôtiste est de reconnaître ainsi explicitement la continuité historique des habitus, tout en affirmant la possibilité d’une invention biographique fondée sur une rupture miraculeuse. C’est la distance entre ces deux termes du paradigme pentecôtiste – distance variable selon les capitaux, les dispositions et le degré d’intégration à l’institution – qui se fait entendre par la « voix du Saint-Esprit ».

Le converti n’est « jamais tout seul » : il apprend à « partager avec Jésus » ses pensées les plus intimes, ses projets et ses doutes. Par l’apprentissage d’une lecture de la Bible qui en fait une « parole pour soi » et par l’incorporation de nouvelles dispositions éthiques et pratiques, il devient capable d’entendre les « réponses » ou les interpellations que Dieu lui adresse en toutes circonstances. « Seigneur, aide-moi à avoir ton attitude envers cette personne ou cette circonstance », demande le converti « resté en ligne » avec Dieu[[21]](#footnote-21). Les conseils prodigués par les pasteurs, les discours normatifs diffusés par les prédications et le contrôle des « frères et sœurs en Christ » ne sont en effet jamais reçus autrement, lorsque l’« enchantement » fonctionne pleinement, que comme des messages « de la part de Dieu ». Ce que l’institution s’efforce d’instaurer, c’est une « relation personnelle » avec Dieu suffisamment constante et transparente pour que l’ensemble du comportement individuel soit régi non plus par les dispositions acquises antérieurement à la conversion ou les valeurs « du monde », mais par les commandements édictés par le credo pentecôtiste. La « voix du Saint-Esprit », qui traduit l’incorporation individuée de ces nouvelles normes, c’est – explique une convertie polynésienne – « plus que la conscience dans une vie » :Il est là et quand vous allez faire quelque chose qui n’est pas conforme à la parole de Dieu, il va vous montrer, vous prévenir que non, c’est pas comme ça. C’est plus que la conscience, le Saint-Esprit dans une vie.[[22]](#footnote-22)Dans cette configuration idéale, le converti « resté en ligne » s’appuie sur un ensemble de dispositions stables et systématiques pour transformer son rapport au monde en y introduisant une « médiation divine », que l’on peut décrire dans les mêmes termes que l’habitus, comme un « principe d’autonomie réelle par rapport aux déterminations immédiates de la ‘situation’ » (Bourdieu 1984 : 135).

## Faire connaissance : conversion et pédagogie

En fait, les attitudes et les jugements de valeur qui caractérisent un disciple de Christ s’acquièrent « par contagion » avec une personne qui manifeste dans sa vie de telles caractéristiques. C’est pourquoi la relation et l’instruction (les deux premières conditions à la formation du disciple) vont de pair.[[23]](#footnote-23)

Les dispositifs formels de formation mis en œuvre par les différents réseaux ou églises pentecôtistes-charismatiques constituent des lieux privilégiés d’observation des mécanismes de la conversion comme « enchaînement de transformations subjectives » (Suaud, 1975 : 10) liées à l’incorporation progressive de nouvelles dispositions. Comme le rappelle la citation ci-dessus, extraite d’un manuel de formation à « la vie chrétienne », ce processus associe étroitement relation et instruction, autrement dit socialisation et pédagogie. Le même manuel le souligne explicitement : « Bien que ta décision de suivre Christ ait été personnelle, la vie avec Christ est très relationnelle » (Venditti, 1996 : leçon 11, introduction). Les dispositifs de formation pentecôtistes s’appuient donc sur des « formes de sociabilité immersive », un « modèle de dépendance mutuelle » (Elisha, 2015 : 43) qui inscrivent la conversion dans un cadre d’expérience subjectif centré sur des affinités relationnelles : avec Dieu, avec un « mentor » et avec les « frères et sœurs en Christ ». Ils mettent en œuvre une pédagogie « d’accompagnement », au sein de petits groupes où une socialisation méthodique vise à « faire connaissance » : apprendre à se connaître, à reconnaître l’action et la « voix » du Saint-Esprit et faire l’apprentissage des normes et des valeurs morales pentecôtistes en entrant dans une relation intime (et transparente) avec un ensemble d’interlocuteurs. Cette approche de la conversion sous l’angle des méthodes et dispositifs pédagogiques permet de rendre compte de la dimension éducative qu’implique le « travail de soi » réalisé par l’institution religieuse. Elle rejoint en effet la définition durkheimienne de l’éducation comme « conversion lente », génératrice d’un nouvel habitus :

La vraie conversion, c’est un mouvement profond par lequel l’âme tout entière, se tournant dans une direction toute nouvelle, change de position, d’assiette et modifie, par suite, son point de vue sur le monde (...) Ce même déplacement peut se produire lentement, sous une pression graduelle et insensible ; et c’est ce qui arrive par l’effet de l’éducation. (Durkheim, 1990 : 38-39, cité par Darmon, 2010 : 117)

Des études ethnographiques portant sur des communautés religieuses de grande taille ont montré que les petits groupes sont l’espace privilégié où ce travail d’éducation s’y réalise, « où les croyances religieuses abstraites peuvent être apprises, mises en actes, vécues et pleinement acceptées par les convertis, confirmant ainsi la conceptualisation de la conversion comme ‘une réalisation collective’ proposée par Straus (1979) » (Galonnier et de los Rios, 2015 : 63). C’est notamment le cas au sein des méga-églises, qui conjuguent plusieurs niveaux de sociabilité en associant de grandes célébrations cultuelles avec une multiplicité de petits groupes thématiques ajustés aux attentes et au statut de chacun (Dougherty et Whitehead, 2011 ; Miller, 1997 : 21-22). Les églises du pentecôtisme classique, qui accordent une attention particulière à la réformation de soi comme vecteur de respectabilité sociale, recourent quant à elles fréquemment à des programmes d’éducation en petits groupes pour intégrer les nouveaux venus à la communauté d’église.

Le programme INSTE (« Institut de théologie par extension ») de « formation du disciple » diffusé par le réseau international *Open Bible Standard Churches* et utilisé au cours des années 2000 par les Assemblées de Dieu de Polynésie française, se donne ainsi pour objectif « d’aider à développer les attitudes et le savoir-faire, les jugements de valeur, les bonnes habitudes et la connaissance qui doivent caractériser un disciple de Christ » (Venditti, 1996 : leçon 1, 1er jour). En deux ans et à raison d’une réunion par semaine, les étudiants doivent apprendre à « être », puis à « savoir » pour pouvoir « faire », c’est-à-dire devenir « un ouvrier » au service de leur église (ibid.). Ce processus d’éducation se réalise au sein de petits groupes d’une dizaine de personnes en moyenne, animés par un mentor : « celui qui partage avec toi son temps, son expérience et sa connaissance, et qui te sert d’exemple pour te montrer comment être disciple de Christ » (ibid.). Choisi et désigné par l’institution comme un exemple à suivre, le mentor fonde donc sa légitimité sur l’exemplarité de son expérience personnelle, dont la traduction la plus évidente (et la plus officielle) est un parcours réussi dans l’église. Il est de fait le garant d’un régime institutionnel de validation du croire (Hervieu-Léger, 1999 : 182-183) en s’assurant de la conformité des démarches individuelles, mais sur un registre personnel et amical (Fer, 2005 : 234). Dès le quatrième jour de la formation, le dispositif inclut en outre un « partenaire de croissance spirituelle » choisi parmi les membres du groupe. Chaque converti peut ainsi s’en remettre à un *alter ego* et faire par là un premier apprentissage du « système d’interactions complémentaires » pentecôtiste où, parce qu’il partage avec d’autres ses « sujets de prière » (c’est-à-dire ses espoirs, ses craintes, et sa situation personnelle), chacun peut espérer recevoir des réponses « de la part de Dieu » à travers la médiation invisible de ces « frères et sœurs en Christ ».

Les « écoles de formation des disciples » (EFD) de *Youth With a Mission* représentent le premier niveau du système éducatif de ce réseau missionnaire charismatique, et la porte d’entrée pour accéder au statut d’équipier (*YWAMer*). Selon un modèle similaire à celui des cours INSTE, elles visent à inculquer aux jeunes désireux de s’engager dans l’action missionnaire des dispositions personnelles ajustées à un système d’interdépendance et une économie du charisme dominés par la « main invisible » de Dieu (Fer, 2010b : 36-38). L’objectif de ces écoles est de « former un caractère chrétien », à travers l’enseignement de la Bible, mais surtout par l’instauration d’un ensemble de relations transparentes : avec les autres étudiants et, avant tout, avec un mentor qui doit « incarner les valeurs de YWAM dans son enseignement et ses interactions avec les étudiants », être à la fois qualifié et « pas très loin des étudiants en âge et en expérience » et réserver chaque semaine un temps pour s’entretenir en tête-à-tête avec chaque étudiant[[24]](#footnote-24). H. Brouard a pu observer les interactions au sein d’une école de formation des disciplines et d’une école biblique (*School of Biblical Studies*) de YWAM à Taiwan. Il souligne le rôle majeur que joue l’instauration de ces « relations de disciple » dans la stabilité et la cohérence de ce réseau missionnaire par ailleurs très flexible et évolutif. La relation entre mentor et étudiant autorise une supervision des sentiments, des opinions et des projets personnels sur le registre d’un partage « amical » vécu comme l’expression de l’amour de Dieu :

Les étudiants apprennent, au fur et à mesure de leur formation, à reconnaître les règles qui leur sont imposées comme des intentions d’amour et de responsabilité, à l’image de l’amour paternel que la divinité chrétienne porte sur les hommes. (Brouard, 2016 : 88)

Le mentor est le médiateur de cet amour et participe d’une « entreprise de soi » par laquelle l’étudiant construit progressivement son identité et son projet de « vie chrétienne », à partir du « potentiel », des « défis » et des « visions » validés par le mentor. Ce système d’autorité englobe jusqu’aux relations amoureuses, interdites en EFD mais autorisées, voire encouragées, en école biblique où la formation d’un couple missionnaire partageant la « même vision » constitue un des éléments de cette régulation institutionnelle des comportements individuels (Brouard, 2016 : 88-90).

Ces dynamiques d’invisibilisation et de personnalisation des relations d’autorité s’articulent, en milieu pentecôtiste-charismatique, avec une croyance en « l’action du Saint-Esprit » comme vecteur principal de l’expérience enchantée d’une « relation personnelle avec Dieu ». Mais au-delà de ce rapport spécifique à l’institution (l’idée que « l’église ne compte pas »), le type de dispositif pédagogique décrit au sein des Assemblées de Dieu et dans les écoles de YWAM s’inscrit aussi dans un processus contemporain de reconfiguration des formes de l’autorité institutionnelle. Il s’apparente en effet, plus largement, au modèle de la « relation d’aide » (ou *counseling*) formalisé par la psychologie américaine après la Seconde Guerre mondiale. « Orienter » plutôt qu’imposer : il s’agissait alors de substituer aux programmes institutionnels uniformes une aide psychosociale individualisée fondée sur le dialogue et la relation, mais toujours au service de l’ordre social et moral (Tourette-Turgis, 1996 : 13-14). L’influence de ce modèle peut être observée sur d’autres terrains religieux que le pentecôtisme, y compris dans des régimes d’institutionnalité *a priori* très éloignés de « l’anti-structure » pentecôtiste. En s’intéressant au dispositif catéchuménal mis en place par l’église catholique pour la préparation des candidats adultes au baptême, M. Vildard montre ainsi comment la pédagogie catholique « de l’initiation » (« C’est Jésus-Christ qui initie ») mobilise un modèle relationnel comparable en faisant de l’accompagnateur, chargé du suivi personnalisé des candidats, un médiateur « invisible » :

La redéfinition du terme de « pédagogie » et l'usage des expressions « grand-frère » ou « frère aîné dans la foi » ont pour effet de créer d'emblée une proximité entre l'accompagnateur et l'accompagné. Les termes de formateur, de professeur, de maître, sont proscrits afin de lisser au maximum les différences statutaires entre les deux parties du tandem. (...) L'individu qui accompagne est une simple médiation sans effet, un moyen qui n'a d'autre fin que de permettre au candidat de discuter avec le Seigneur et de se « laisser initier » par ce dernier (...). (Vildard, 2015 : 99, 92)

## Des relations « enchantées » : le modèle de socialisation pentecôtiste

En même temps qu’il endosse la « nouvelle identité en Christ » comme sa véritable identité, le converti entre dans des dispositifs de socialisation, de formation et d’encadrement qui visent à faire de cette invention biographique une illusion bien fondée, en l’inscrivant dans le temps long. Ces dispositifs sont subjectivement vécus comme une série de relations « enchantées » : avec Dieu, mais aussi avec tous les médiateurs de cette relation que sont les mentors, les responsables ecclésiaux et la communauté d’église. Cette « socialisation secondaire », pour produire la réformation de soi espérée par le converti, s’efforce de reproduire en grande partie les caractéristiques de la socialisation primaire (Berger et Luckmann, 2006 : 262) ; et il n’est pas rare que le nouveau venu dans la « famille en Christ » soit décrit comme un « bébé spirituel », entouré d’attentions particulières et nourri « au petit lait »[[25]](#footnote-25). La rupture proclamée avec les identités héritées et les relations sociales antérieures – parents et amis restés dans « le monde » – s’accompagne donc d’une re-socialisation au sein d’une nouvelle famille « choisie » qui, parce qu’elle est fondée sur un devoir individuel d’exemplarité et un système de communication « transparente » (Elisha, 2015 : 60-61[[26]](#footnote-26)), apparaît comme un « îlot d’humanité » à l’écart des incertitudes et des tensions de la vie sociale ordinaire (Hollenweger, 1988 : 457s).

L’église devient de fait pour beaucoup de convertis un lieu privilégié de sociabilité, où se joue à la fois – et indissociablement – la transformation des dispositions personnelles, la recherche d’un nouveau bonheur relationnel et la rencontre avec Dieu (Mahieddin, 2018 : 79 et s.). L’établissement d’une relation de familiarité « enchantée » entre des individus sans lien préalable, mais ayant désormais en commun une même « relation personnelle » avec Dieu, repose en pratique sur un ensemble de mécanismes fragiles. Ceux-ci contribuent, idéalement, à faire exister non pas une famille au sens strict, structurée par des relations pérennes, mais un espace où les convertis peuvent nouer des liens affinitaires « familiaux », en bénéficiant de la sécurité assurée par l’incorporation durable de dispositions communes. Des trois composantes de la familiarité identifiées par E. Goffman (1973 : 185), la compagnie – le fait d’accomplir des activités ensemble – est la plus évidente, le converti étant appelé à passer l’essentiel de son temps libre en compagnie de ses coreligionnaires. Mais c’est à travers la mise en œuvre des deux autres composantes, la confidence et la sympathie, que l’église pentecôtiste pose les jalons d’un « enchantement » spécifique, qui fait jouer aux « frères et sœurs en Christ » un rôle de témoins, de médiateurs « invisibles » entre l’individu et Dieu. La confidence, qu’E. Goffman définit comme « l’exercice de la liberté de pénétrer les réserves d’information de l’autre, et particulièrement d’accéder à une information secrète sur lui-même », implique un degré élevé de confiance, qui ne peut être atteint que par le biais d’une mise en scène largement inconsciente où chacun donne à voir un « devoir-être » : sa « vraie nature », c’est-à-dire la transformation décisive que produit la présence de Dieu « en lui ». Tous les signes de réassurance (sourires, paroles amicales, gestes fraternels) participent de cette production collective d’un sentiment de confiance, qui autorise une gestion communautaire et institutionnelle de l’intime interprétée comme l’action d’un Dieu qui « connaît la situation » de chacun ; et qui lit d’autant mieux dans les cœurs que ceux-ci sont prompts à confier leurs « fardeaux » personnels à leurs coreligionnaires. Cette sympathie, qui incline à assumer comme étant également les siens les intérêts privés de l’autre (Goffman, 1973 : 185), rappelle les relations qui s’établissent « naturellement » entre les membres d’une même famille. Mais elle repose ici sur un effet de représentation, qui suppose implicitement un jeu délicat entre la personne et le rôle, entre le devoir-être (la « nouvelle créature », le chrétien exemplaire) et ce qu’on est encore (la « veille nature », l’homme ordinaire), sous le regard des « frères et sœurs » de l’église (Fer, 2013 : 40-41).

Le développement considérable, au cours des trois dernières décennies, des programmes de *Christian counseling* (ou « psychologie chrétienne ») témoigne de cette difficulté liée à l’articulation problématique des deux dimensions de la conversion, comme événement et processus. En ouvrant des espaces dédiés à la prise en charge des difficultés personnelles de fidèles pentecôtistes pourtant pleinement « convertis », il s’agit à la fois de réinscrire ces difficultés dans le cours légitime de la « vie chrétienne » et d’épargner à la communauté ecclésiale une confrontation trop éprouvante avec les conflits intimes de chacun des siens. Le succès de cette « psychologie chrétienne » souligne ainsi *a contrario* trois conditions nécessaires au maintien de l’enchantement au sein de l’église. Il faut, en premier lieu, que la « vie chrétienne » ménage implicitement, en dépit de ses prétentions englobantes, des interstices où les convertis ont des relations sociales ordinaires, non soumises au contrôle de l’église et en quelque sorte hors représentation. Il faut aussi que l’institution pentecôtiste puisse intervenir en dernier ressort, « de la part de Dieu », dans les conflits les plus intimes, sans pour autant y impliquer les « frères et sœurs en Christ » : que Dieu visite ces foyers, mais que la communauté d’église reste sur le seuil. La fonction pastorale, ou des programmes spécifiques de thérapie de couple, par exemple, visent à réaliser cette délicate conciliation. Enfin, une part de l’équilibre interne des communautés d’église pentecôtistes repose sur un constant renouvellement de ses membres : ceux qui « chutent », se « refroidissent » et restent alors (temporairement ou plus durablement) en retrait de la vie d’église cèdent régulièrement la place aux nouveaux convertis, « bébés spirituels » attirant sur eux l’attention bienveillante des fidèles plus anciens, et ce mouvement perpétuel contribue à maintenir l’enthousiasme d’une communauté qui « va de l’avant ». Le discours pentecôtiste valorise en effet le changement comme progrès, et le mouvement comme condition du salut personnel. « Toujours tout droit sans reculer », comme le proclame un chant des Assemblées de Dieu de Polynésie :

Oui, j’ai décidé de suivre Jésus, toujours tout droit sans reculer / Mes amis me quittent, moi je veux le suivre, toujours tout droit sans reculer / Oui, j’ai décidé de porter ma croix, toujours tout droit sans reculer / Le monde en arrière, la croix devant moi, toujours tout droit sans reculer.

## « Toi et ta famille, vous serez sauvés »

Si les pentecôtistes se représentent la « vie chrétienne » comme une marche « toujours tout droit sans reculer », la rupture avec « le monde » et les appartenances obligées, au premier rang desquelles figurent les liens familiaux, prend selon les contextes des formes plus ou moins radicales. Un pasteur des Assemblées de Dieu de Singapour cite ainsi le verset de la Bible Matthieu 19 : 29, « quiconque aura quitté, à cause de mon nom, ses frères, ou ses sœurs, ou son père, ou sa mère (...) » pour décrire la situation des premiers convertis au pentecôtisme, dans les années 1970, parmi la population chinoise singapourienne où prédominaient les pratiques taoïstes de piété familiale :

Beaucoup de mes amis ont été mis dehors et ont dû s’installer à l’église en attendant une réconciliation [familiale]. (...) Il fallait prendre la décision. Ceux qui finalement aimaient leur père et mère ne sont pas devenus chrétiens, beaucoup ont fait demi-tour. Mais ceux qui sont restés sont devenus pasteurs ou sont aujourd’hui des leaders très solides.[[27]](#footnote-27)

En dehors de ce type de situation particulièrement difficile, les récits de conversion évoquent fréquemment des réactions d’hostilité de parents ou conjoints, mécontents de voir l’unité de la famille mise à mal par un choix individuel et par l’affirmation de nouvelles dispositions personnelles en dissonance avec le mode de vie familial habituel. Mais plutôt qu’une rupture franche et durable des liens familiaux au profit d’une relation « pour soi » avec Dieu, l’observation des parcours de conversion fait plus souvent apparaître l’imbrication de cette démarche personnelle dans un ensemble de rapports sociaux et familiaux, qui déterminent pour une large part les contours de la conversion (Maskens, 2013 : 81). Comme le souligne M. Darmon, « c’est semble-t-il une hypothèse utile que de partir de l’idée que toute conversion est ‘orientée’, et de se fixer pour tâche d’établir ses coordonnées et surtout sa pente dans l’espace ou le monde pertinent dans lequel elle s’effectue » (Darmon, 2011 : 79). Qu’il s’agisse de se convertir pour autrui en espérant la résolution de problèmes familiaux dont on s’estime responsable, d’accéder à une nouvelle respectabilité sociale par un effort de réformation de soi ou de mettre sa vie « en ordre », c’est avant tout au sein de l’espace familial que se jouent les conditions de plausibilité d’une conversion. Convertie ou non, la famille reste donc le terrain privilégié où se négocient l’effectivité et la stabilité de l’émancipation individuelle promise par la conversion pentecôtiste.

A propos des rapports qui s’établissent entre le christianisme charismatique et les « compréhensions autochtones de l’autonomie et des liens de parenté » chez les convertis aborigènes Yolngu (Galiwin’ku, Territoire du Nord, Australie), C. Schwarz remarque :

Les pratiques chrétiennes semblent recréer les obligations morales traditionnelles liées à une conception relationnelle de la personne (...). Un des devoirs chrétiens fréquemment affirmé est que chacun « nettoie son arrière-cour » (...). Cette « arrière-cour » est une métaphore désignant la parenté proche, et nettoyer l’arrière-cour signifie travailler à résoudre les disputes et aider les parents proches qui ont des problèmes avec l’alcool et la drogue, et dans une moindre mesure avec le jeu et le kava. (Schwarz, 2010 : 63)

Ce devoir de « nettoyer l’arrière-cour » ne découle pas simplement du principe pentecôtiste du « témoignage personnel », qui transforme chaque converti en missionnaire dans sa « sphère d’influence »[[28]](#footnote-28). Il souligne surtout le fait que la situation individuelle du converti devant Dieu englobe les relations familiales dont il s’estime – et dont on l’estime – responsable. Cette responsabilité pèse tout particulièrement sur les épaules des femmes : les obligations qu’implique la position d’épouse et de mère amènent de nombreuses femmes à envisager leur conversion comme une solution à des problèmes familiaux (Chesnut, 1997) qui dépassent leur seul salut personnel. Ainsi, les femmes qui se convertissent sont nombreuses à souhaiter la conversion de leur mari afin de se libérer elles-mêmes de la violence, pour qu’il change de comportement et devienne sobre et fidèle (Drogus, 1997: 62). C’est la promesse que fait ce pasteur polynésien aux candidat(e)s à la conversion :

La présence de Dieu qui est sur vous va commencer à se répandre sur les membres de votre famille, sur votre mari, sur votre femme, sur vos enfants, sur celui qui fume le paka [cannabis] ou celui qui boit. La présence de Dieu se répand sur vos vies parce que vous avez obéi, parce que vous avez cru. La Bible dit « toi et ta famille, vous serez sauvés... ». (Malogne-Fer, 2013 : 5)

L’individualisation des destins que met en avant le discours pentecôtiste de la conversion est donc elle-même sexuée et reste inscrite dans un ensemble de déterminations sociales. A partir du cas des Assemblées de Dieu de Polynésie française, G. Malogne-Fer (2013) a montré par exemple les conséquences, sur les parcours féminins de conversion, de disciplines ecclésiales inspirées par une morale familiale conservatrice. Dans beaucoup d’églises pentecôtistes, la reconnaissance institutionnelle de la conversion personnelle (à travers le baptême par immersion) est en effet conditionnée à la « régularisation » de la situation conjugale par le mariage. G. Malogne-Fer évoque le parcours d’une femme polynésienne empêchée pendant dix-sept ans de « descendre dans les eaux du baptême » – et du même coup d’accéder à des responsabilités ecclésiales – par sa situation conjugale : vivant en concubinage avec un non-converti, elle ne pouvait obtenir de lui le mariage officiel qui aurait permis de « régulariser sa situation ». Dès lors, la conversion féminine emprunte plus souvent des logiques processuelles, la conversion individuelle ne suffisant pas à assurer une transformation durable de l’existence, qui suppose qu’elle soit suivie de la conversion du mari et des enfants.

## Rapports sociaux de domination et capital religieux

La sociologie du pentecôtisme ne peut donc se contenter de prendre au pied de la lettre un discours religieux proclamant la possibilité d’une invention biographique et présentant la communauté d’église comme un « îlot d’humanité » non soumis aux contraintes sociales ordinaires. Elle doit au contraire porter son attention sur les relations dialectiques qui s’établissent entre le processus pentecôtiste de conversion et les rapports sociaux de domination, sans trop présumer del’issue de ces interactions. Le poids des identités de genre sur des parcours de conversion pourtant conçus comme l’affirmation d’une autonomie personnelle souligne l’inertie d’un certain nombre de déterminations sociales. Les écarts de capitaux associés à la lutte des classements au sein du corps pastoral, tout comme la distribution institutionnelle des « dons » et « ministères » individuels parmi les laïcs (Fer, 2010b), indiquent également comment le pentecôtisme reproduit pour une bonne part – sous une forme « enchantée » – les distinctions sociales préexistantes. Mais parce qu’il prétend dans le même temps établir la valeur de l’individu non en fonction de ses origines ethniques ou de son statut social mais de « ce qu’il fait de sa vie », le pentecôtisme fonctionne aussi, dans une certaine mesure, comme « une méritocratie religieuse qui prédispose les individus à entrer dans la méritocratie sociale » (Willaime 1999 : 23). Ce rapport inversé entre les dispositions acquises dans le champ religieux et le parcours social des convertis – c’est-à-dire l’idée que la position sociale serait *in fine* davantage déterminée par le facteur religieux que déterminante dans le parcours religieux du converti – peut être facilement corroboré par les effets d’ascension sociale constatés, sur de nombreux terrains, parmi les populations défavorisées converties au pentecôtisme. La croyance en l’effort d’éducation comme clé du salut (spirituel et social, le premier englobant le second), en particulier, contribue de fait à élargir l’horizon des espérances légitimes des convertis, en tenant symboliquement à distance les lois de la reproduction sociale et en encourageant un investissement confiant dans l’école.

Le cas de cet homme polynésien, converti à l’âge de 33 ans et plombier de profession, illustre bien les mécanismes et les limites de cette inflexion des destins personnels : sa propre scolarité s’est arrêtée en sixième (« j’avais pas assez de matière grise, mieux vaut aller travailler »), mais ses enfants « ont passé le bac, des brevets, une va partir en France pour une carrière sanitaire. J’ai dit : je peux pas leur apporter quelque chose, c’est grâce à Dieu ». Les mêmes dispositions qui permettent à sa fille d’accéder à une position sociale légèrement supérieure au prix d’un fort investissement scolaire ne sont sur ce plan d’aucune aide à son père, qui avoue en avoir conçu une certaine déception (« Des fois, je suis déçu, on veut devenir riche... »). En revanche, elles ont facilité son accession au rang d’ancien – qui récompense avant tout une loyauté envers l’institution – et l’ont même incité à suivre des programmes ecclésiaux de formation, tout en s’interdisant de s’inscrire à l’école biblique (ouverte aux anciens et aux candidats au pastorat) : « Je me suis arrêté là, sinon ça saute, les fusibles. Je voudrais y aller, mais j’ai peur de me faire du mal à moi-même »[[29]](#footnote-29).

L’analyse de ce jeu constant entre déterminations sociales et socialisation religieuse permet de préciser le fonctionnement et la portée de la « méritocratie » pentecôtiste. Le travail institutionnel de socialisation, de formation et d’encadrement tend, dans une large mesure, à faire de la conversion pentecôtiste une illusion bien fondée, dès lors que la transformation des dispositions personnelles est portée par des dispositifs de médiation qui donnent à cette « nouvelle identité » une épaisseur bien supérieure à celle d’une simple fiction religieuse. Inspiré – surtout dans les églises du pentecôtisme classique – par des espoirs de respectabilité sociale, ce travail de soi peut donc produire des effets sociaux concrets, attestant ainsi que Dieu « agit » sur le cours des existences de ceux qui s’abandonnent à lui. Il reste toutefois enserré dans un ensemble de rapports sociaux de domination, la re-socialisation pentecôtiste reproduisant en partie l’ordre social ordinaire : au nom de « valeurs familiales » conservatrices, par le biais d’une conversion des différences de capital culturel et social en positions homologues au sein de l’église, ou simplement par un effet d’inertie qui inscrit « l’action du Saint-Esprit » dans les limites assignées par le contexte social où elle se réalise. Un adage pentecôtiste rend compte à sa façon de cet inévitable ajustement entre les aspirations et les possibles, en rappelant que Dieu répond toujours aux prières de ceux qui lui sont fidèles, mais pas toujours de la manière dont ceux-ci l’espéraient.

# Chapitre 3 Emotions et communication

Le « retour aux sources » revendiqué par le pentecôtisme n’oppose pas seulement l’individu à l’institution mais aussi l’expérience au discours, ou encore le cœur à la raison moderne – qu’il associe à la fin du XIXe siècle aux courants protestants nord-américains influencés par l’évolutionnisme, le rationalisme ou la lecture historico-critique de la Bible. Le parler en langues est l’expression emblématique de cette « religion du cœur », antimoderne et enthousiaste : il marque en effet une volonté d’échapper à la « pétrification de la *parole* en *langue* » par le recours à un langage débarrassé de toute élaboration ou codification et conçu comme une « pure communication » (Csordas, 1990 : 27). Le double geste pentecôtiste, anti-institutionnel et anti-intellectuel, se fond ainsi sous une même référence primordiale aux « charismes », qui relie l’authenticité de l’expérience personnelle (hors médiation institutionnelle) à celle de l’émotion originelle. Par là, le pentecôtisme reprend à sa manière l’opposition classique, héritée de la pensée grecque et qui parcourt toute l’histoire du christianisme, entre émotion et raison. Comme toute religion de conversion, qui fait de la « nouvelle naissance » la condition indispensable d’une identité religieuse authentique, il attribue à l’intensité émotionnelle un rôle de marqueur : le signe tangible d’un changement d’état. Cette émotion est aussi, indissociablement, une des évidences de « l’action du Saint-Esprit », qui fonde un régime spécifique de légitimité puisque, pour reprendre la formule de R. Sohm, « ce qui fait église, c’est l’esprit ; un esprit qui se manifeste dans des dons » (cité par Heurtin, 2014 : 57).

Or, nous avons vu au chapitre précédent à quel point cette notion de charisme prête à confusion, lorsqu’il s’agit de déterminer le rapport pentecôtiste à l’institution. Elle est tout aussi trompeuse si l’on porte maintenant l’attention sur les émotions pentecôtistes. Plutôt qu’une sociologie des économies affectives en terrain pentecôtiste-charismatique, la mobilisation des catégories wébériennes produit en effet une définition par défaut du pentecôtisme comme « protestantisme émotionnel » (Willaime, 1999), qui tient pour acquise l’incompatibilité théorique entre expérience charismatique (donc « émotionnelle ») et rationalisation éthique. Ce type d’approche, fondée davantage sur des oppositions idéal-typiques que sur l’observation empirique, empêche de saisir pleinement l’articulation entre les émotions pentecôtistes et le travail institutionnel qui fait de la conversion une « illusion bien fondée ». Il tend en outre à exclure *in fine* les émotions elles-mêmes (avec leur diversité, leur contenu effectif) du champ de l’analyse sociologique, en considérant à tort que l’émotion est un matériau brut et universel, « hors social donc hors sciences sociales » (Favret-Saada, 1994).

Pour rendre compte d’un point de vue sociologique du rôle des émotions en pentecôtisme, il faut donc dans un premier temps se défaire d’un ensemble d’interprétations consacrées – on pourrait dire canoniques – des classiques de la sociologie des religions et, plus largement, mettre à distance une certaine « tradition d’animosité » envers les émotions (Nussbaum, 1995) qui a longtemps marqué le champ académique occidental, jusqu’à l’*affective turn* des années 1990. Ce qui est décrit comme « émotionnel » peut alors être ressaisi sous la double perspective d’un processus d’incorporation (comme apprentissage par corps et intériorisation des dispositions de l’habitus pentecôtiste) et d’un langage (qui participe d’un système de communication lui aussi spécifique). Les différents registres du « parler en langues » fournissent de ce point de vue un terrain d’observation privilégié à partir duquel envisager les émotions comme des « pensées incorporées » (Rosaldo, 1984 : 143) associées à l’expérience subjective d’une « relation personnelle » avec Dieu. Enfin, les tensions reliant la recherche de ces émotions religieusement nécessaires et les normes dominantes de la respectabilité éclairent les rapports complexes que la morale pentecôtiste-charismatique entretient avec le processus historique d’« informalisation des mœurs » décrit par C. Wouters.

## Emotion, profondeur de sens et rationalité

A quelques années de distance, les regards croisés de M. Mauss et M. Weber sur les mouvements piétistes de la fin du XVIIIe siècle, qui associent l’émotion à l’approfondissement de la relation personnelle avec Dieu, soulignent les enjeux de catégorisation liés à la dimension émotionnelle de ces processus d’individualisation subjective. C’est dans la perspective d’une transformation de la notion de personne en « catégorie du moi » que M. Mauss aborde ce type de « mouvements sectaires » protestants :

C’est là que se posèrent les questions de la liberté individuelle, du droit de communiquer directement avec Dieu, d’être son prêtre à soi, d’avoir un Dieu intérieur. Les notions des Frères Moraves, des Puritains, des Wesleyens, des piétistes sont celles qui forment la base sur laquelle s’établit la notion : la personne = le moi ; le moi = la conscience – et en est la catégorie primordiale. (Mauss, [1909] 1993 : 360).

La compréhension wébérienne du piétisme s’inscrit quant à elle dans une théorie de l’action qui voit dans la soumission irréfléchie à la tradition ou dans l’effusion affective deux types de comportement non conscient, non volontaire, qui méritent à peine d’être considérés comme une activité :

Weber est un homme des Lumières, et plus précisément un juriste des Lumières : ce qui l’intéresse par-dessus tout, c’est l’activité consciente, réfléchie, volontaire, responsable. L’activité rationnelle, c’est celle d’un sujet de droit, dans un État moderne. (...) toute son œuvre peut être comprise comme une réflexion sur les conditions de possibilité d’une activité rationnelle » (Favret-Saada, 1994 :102).

Dès lors, les « débordements affectifs » du piétisme des frères moraves se trouvent associés chez M. Weber non à l’avènement de l’individu moderne, mais à des formes de régression ou de protestation antimodernes (Weber 1996 : 234). L’intérêt primordial de M. Weber pour l’analyse des formes et des conditions « de la marche à la rationalité dans l’histoire universelle » (Passeron, 1996 :18) l’incline en effet à considérer « l’aspect émotionnel de la religiosité de la foi » comme contraire, par nature, à toute rationalisation : les religions qui recherchent davantage un « contenu affectif de l’état d’âme [que] la conscience d’une confirmation éthique » ne peuvent avoir qu’un « effet totalement antirationnel sur la conduite de vie » (Weber, 1996 : 233). A ses yeux, c’est dans « l’individualisme pessimiste » du calvinisme puritain que se réalise au mieux la conciliation entre individualisation et rationalité éthique, à travers un « isolement intime de l’homme [qui] constitue (...) le fondement de l’attitude radicalement négative du puritanisme à l’égard de toute espèce d’élément sensuel ou émotionnel dans la culture et la religion subjective (éléments considérés comme inutiles au salut et suscitant illusions sentimentales et superstitions idolâtres) » (Weber, 1967 : 118).

M. Weber épouse en cela la vision dominante de son époque, qui voit s’opérer (au cours de la seconde moitié du XIXe siècle) « un lent déplacement de la sensibilité à la sensiblerie », réservant désormais à la sphère intime l’expression des émotions et les larmes, et stigmatisant « l’émotivité excessive des femmes (...) qui aiment à s’émouvoir sur les pires clichés » (Vincent-Buffault, 1986 : 9). De la même manière, M. Weber déplore « le ton geignard des prêches luthériens, tel qu’il s’est introduit en Allemagne depuis la renaissance du piétisme », qui renvoie selon lui « à cette demande affective qui a si souvent fait fuir hors de l’église les hommes vigoureux » (Weber, 1996 : 233). L’émotion religieuse est à ses yeux un phénomène aussi intense qu’éphémère, antérieur – ou opposé – au processus historique d’élaboration symbolique, d’institutionnalisation et de rationalisation éthique, qui mène à la modernité. Instable par nature, l’émotion religieuse ne disparaît jamais totalement, mais en s’inscrivant progressivement dans l’expérience quotidienne elle perd en intensité, se fond dans des constructions symboliques élaborées, mieux à même d’assurer « la possession *certaine* et continue du bien de salut spécifiquement religieux : la *certitude de la grâce* » (Weber, 1996 *:* 188). Car pour M. Weber, l’expérience émotionnelle en elle-même n’a pas de réelle profondeur de sens ni d’effet durable sur les existences quotidiennes : l’immédiateté (et la spontanéité) des émotions s’oppose à la pérennité des dispositions inculquées par l’institution ou la tradition.

## Emotion et charisme

Si la disqualification des religiosités émotionnelles est évidente dans l’œuvre de M. Weber, leur association avec un régime de légitimité charismatique est moins systématique, et procède en partie de mésinterprétations, confortées par l’introduction en 1971 de la notion de « communauté émotionnelle » dans la traduction du chapitre d’*Economie et Société* consacré à la sociologie des religions. Comme le remarque J.-P. Grossein, l’incohérence manifeste de cette traduction n’a pas empêché la « ‘communauté émotionnelle’ de couler une longue vie tranquille en France », tout particulièrement parmi les sociologues des religions (Grossein, 2005 : 689). Pour déconstruire efficacement les présupposés qui enferment les émotions pentecôtistes dans une relation exclusive avec le charisme, il faut donc aussi interroger les logiques proprement disciplinaires ayant contribué à la perpétuation d’une lecture biaisée des analyses de M. Weber. Ce biais s’explique en particulier par la constitution historique de sous-disciplines dédiées aux faits religieux qui, en réitérant dans le champ académique la distinction commune entre sacré et profane (ou en refusant explicitement la séparation entre sciences sociales et sciences religieuses) ont contribué à dissocier l’étude des faits religieux de celle des faits sociaux. L’intérêt collectif que les sociologues des religions peuvent trouver au maintien de cette frontière disciplinaire se traduit par la tentation récurrente d’élaborer des grilles de lecture spécifiques aux objets religieux plutôt que de soumettre la religion aux outils d’analyse de la sociologie générale ; et par l’usage d’un corpus restreint de références et d’interprétations communes, qui constituent la *doxa* de ce champ disciplinaire et fonctionnent dès lors comme des signes d’appartenance (Fer, 2018 ; Malogne-Fer, 2018).

Dans ce chapitre d’*Economie et société*, M. Weber mobilise la notion de *Gemeinde* pour décrire notamment le type de groupement religieux formé par le christianisme primitif autour de la figure prophétique de Jésus, considéré comme « un porteur de charismes purement *personnels* qui, en vertu de sa mission, proclame une *doctrine* religieuse ou un commandement divin » (Weber, 1995b : 190)[[30]](#footnote-30). *Gemeinde* se trouve donc ici associée à des caractéristiques typiques du régime de légitimité charismatique, dans une compréhension du charisme très proche de celle de R. Sohm (l’authenticité spirituelle, opposée à l’institutionnalisation). La communauté chrétienne primitive est en outre le lieu de manifestations émotionnelles et extatiques particulières, que M. Weber attribue simplement aux effets du « rassemblement, à l’‘être-ensemble’ (*Zusammenstein*) des fidèles en tant que tel » (Grossein, 2005 : 689). Pour autant, et bien que M. Weber mentionne par ailleurs un mode de « communautisation émotionnelle » (*emotional Vergemeinschaftung*) à propos de la communauté qui entoure le chef charismatique, tout « groupement communautaire » – selon la traduction proposée par J.-P. Grossein – n’est pas par nature charismatique. Et ce n’est pas d’abord la dimension émotionnelle que la notion de *Gemeinde* vise à décrire, mais l’autonomie objective de ce groupement communautaire vis-à-vis « des groupements naturels, familiaux en particulier » (Grossein, 2005 : 688-689). La structuration des disciples du christianisme primitif en *Gemeinde* ne relève pas non plus d’une logique émotionnelle, mais d’un processus d’inscription progressive de la prophétie dans la vie quotidienne, ou « quotidianisation » (Grossein, 2005 : 688).

L’œuvre de M. Weber déploie donc un « raisonnement démultiplié et sans cesse recomposé » (Passeron, 1996 : 7) qui autorise plusieurs interprétations, non de l’émotion religieuse elle-même, mais plutôt de ses relations avec la typologie wébérienne des régimes de légitimité et avec des notions telles que l’institution ou le charisme. Si l’interprétation privilégiée par les sociologues français des religions est bien plus univoque, c’est qu’elle vise avant tout à naturaliser dans le langage scientifique un ensemble de présupposés : l’émotion religieuse, expérience authentique mais primitive, s’opposerait par nature aux élaborations plus rationnelles de la religion, de même que la communauté (comme stade archaïque ou régressif de la vie sociale) s’oppose à l’individualisation moderne. Ces prénotions se retrouvent dans la lecture canonique de certains écrits d’É. Durkheim, qui tend à présenter l’émotion religieuse non comme un fait social élémentaire – « le sentiment que la communauté inspire à ses membres » (Durkheim, 1994 : 327) – mais comme une « expérience extra-sociale ou au moins pré-sociale » : « un palier primaire, qui est celui du contact émotionnel avec le principe divin » (Hervieu-Léger, 1990 : 221-222). « Selon la perspective durkheimienne, écrit D. Hervieu-Léger, toute vie sociale s’alimente, fût-ce de très loin, à cette source religieuse, prodigieux réservoir d’énergie qui résulte de la fusion des consciences dans l’expérience de la présence du sacré » (Hervieu-Léger, 2001 : 177). Tout en rappelant que pour É. Durkheim, « le dieu que les hommes adorent et auquel ils rendent un culte, c’est en réalité la société elle-même » (idem : 172), cette lecture suggère néanmoins un cheminement intellectuel au terme duquel la perspective durkheimienne s’inverse imperceptiblement : c’est avant tout le sentiment religieux (désormais compris comme l’expérience ineffable de la rencontre avec Dieu) qui apparaît finalement comme le fondement du lien social.

L’émotion, associée au lieu originel de la vérité religieuse, glisse ainsi hors du social, et hors du champ d’investigation des sciences sociales. Toute expression « émotionnelle » de la religion est en effet systématiquement associée aux origines, à la « densité émotionnelle de la relation charismatique initiale » (Hervieu-Léger, 1990 : 233), évacuant ainsi toute analyse sociologique des émotions religieuses elles-mêmes : si l’on ne peut que constater (tout en la déplorant) la résurgence de l’émotion – envisagée comme un matériau brut et universel – dans les pratiques religieuses contemporaines, cela ne suffit pas à faire des émotions religieuses (et de leurs contenus différenciés) un objet scientifique à part entière. L’émotion est regardée comme en attente d’un contenu de sens, d’une domestication qui l’éloignera inévitablement du moment « charismatique » où elle est née pour la faire entrer dans le cadre plus stable de l’institution. Cette idée d’une progression nécessaire conduisant de l’origine, du simple, de l’immédiat (l’émotion) à la complexité et la stabilité (l’institution) se trouve toutefois contredite *de facto* par une bonne partie des évolutions religieuses contemporaines – et en premier lieu, par le « retour des émotions » dont le pentecôtisme est l’une des expressions.

## Des émotions religieusement nécessaires

Cette opposition n’est pas seulement chronologique, mais aussi diachronique, lorsque les formes religieuses « charismatiques » sont associées à des catégories sociales (populaires) ou culturelles (« les sociétés traditionnelles »), et croisent ainsi les schèmes classificatoires classiques des rapports de domination. Ce que les uns revendiquent comme une force – l’intensité émotionnelle, l’enthousiasme – le regard dominant tend en effet à le réduire, note P. Bourdieu,

à l’état de force brute, de passion et de pulsion, force aveugle et imprévisible de la nature, violence sans raison du désir, et de s’attribuer la force spirituelle et intellectuelle, maîtrise de soi qui (…) autorise à penser la relation aux dominés, peuple, femmes ou jeunes, comme celle de l’âme et du corps, de l’entendement et de la sensibilité, de la culture et de la nature. (Bourdieu, 1979 : 558)

Dès lors, il est tentant de lire l’essor contemporain du christianisme charismatique comme l’expression de « tendances démodernisantes » au sein de populations fragilisées par « la conjoncture économique et culturelle des sociétés avancées » (Hervieu-Léger, 1990 : 230-231) : bousculées par la « tutelle étouffante de la raison » et par les exigences modernes de responsabilisation personnelle, ces groupes sociaux ou culturels trouveraient refuge dans des « communautés émotionnelles » où l’individu peut s’abandonner à une sociabilité communautaire englobante et à la toute-puissance de l’autorité charismatique. Une telle configuration religieuse « charismatique » combine de façon assez paradoxale l’individuel et le collectif, l’autorité y étant réputée individuelle tandis que l’expérience émotionnelle est regardée comme collective, en référence au « palier primaire » d’É. Durkheim : un paradoxe qui pour être résolu, suppose implicitement une distinction entre des individus forts (les porteurs de charisme) et des individus faibles (les croyants, contraints d’abdiquer leur liberté individuelle) – comme si la frontière séparant les uns des autres était toujours aussi nette. Le profil sociologique des fidèles du renouveau charismatique français, qui correspond assez mal à cette description *a priori* du christianisme émotionnel, amène toutefois D. Hervieu-Léger (1990) à envisager aussi ce « retour de l’émotion » sous l’angle d’un développement ultime des processus d’individualisation et de sécularisation. Quand l’émotion charismatique n’est pas l’expression religieuse d’une pauvreté sociale, elle est donc le signe d’un appauvrissement de la culture religieuse elle-même : chez des croyants par ailleurs bien intégrés à la société moderne, le parler en langues traduit une incapacité définitive « à s’approprier par le langage la symbolique d’une tradition religieuse » (Hervieu-Léger, 1990 : 246). Cette interprétation permet de maintenir le récit linéaire du processus de sécularisation, en faisant de ces « émotions » son prolongement ultime, une sorte de « fin de la religion » où le langage croyant perd toute pertinence sociale.

Au-delà de son évolutionnisme très daté, l’analyse durkheimienne invite plutôt à explorer l’articulation contemporaine entre changement social et expérience religieuse, non pour opposer l’un à l’autre – ni pour faire entrer à toute force les évolutions religieuses dans le grand récit de la sécularisation –, mais pour identifier ce que l’élaboration continue des émotions religieuses nous dit d’un certain nombre de processus historiques et sociaux. L’attention qu’É. Durkheim porte aux « aspects non rationnels de la vie sociale » (Mellor, 2001 : 167) s’inscrit en effet dans une réflexion plus large sur ce qui « fait société » : la vie religieuse est à ses yeux « la forme éminente et comme l’expression raccourcie de la vie collective tout entière » (Durkheim, 1994 : 598). De ce point de vue, la figure totémique, dans le contexte australien, matérialise aux yeux des individus la permanence de la vie sociale, et l’émotion religieuse qu’y est associée ne crée pas la société, elle l’exprime et la rend sensible. Le caractère élémentaire de cette émotion renvoie en l’occurrence à un stade de l’évolution humaine où, selon É. Durkheim, l’individu est agi par la société sans être encore capable d’en prendre conscience. Car le « primitif », écrit-il, est un être dont « les facultés émotives et passionnelles (…) ne sont qu’imparfaitement soumises au contrôle de sa raison et de sa volonté, il perd aisément la maîtrise de soi » (Durkheim, 1994 : 308).

Les réflexions d’É. Durkheim et M. Mauss sur les rituels funéraires de ces mêmes sociétés australiennes éclairent plus complètement leur compréhension des émotions comme fait social. Tandis que le premier décrit l’expression émotionnelle inhérente à ces rituels comme une « attitude rituelle qu’on est obligé d’adopter par respect pour l’usage, mais qui est, dans une large mesure, indépendante de l’état affectif des individus » (Durkheim, 1994, 568), le second remarque « que cette conventionalité et cette régularité n’excluent nullement la sincérité » : « Tout ceci est à la fois social, obligatoire, et cependant violent et naturel ; recherche et expression de la douleur vont ensemble » (Mauss, 1969 : 275). L’idée d’émotions socialement nécessaires, manifestées par des individus sur le mode d’une « invention sans intention d’une improvisation réglée » (Bourdieu, 1980 : 95), renvoie donc à la fois à la notion de « travail émotionnel » développée ultérieurement par A. Hochschild (1979) et aux processus sociaux d’incorporation des dispositions émotionnelles. Elle peut aisément être déclinée sur le terrain religieux, pour appréhender les logiques d’élaboration d’émotions religieusement nécessaires, c’est-à-dire inscrites dans des systèmes de sens et d’autorité qui dessinent les contours d’économies affectives différenciées.

Comme le remarque J. Werckmeister dans un compte rendu du livre coédité par D. Hervieu-Léger (et cité plus haut), *De l’émotion en religion*, « les institutions sont depuis longtemps passées maîtres dans l’art de gérer les sentiments » et « l’expérience, le bouleversement, l’émotion, la mystique (...) ont vu des résurgences régulières dans l’histoire des Églises [chrétiennes] » (Werckmeister, 1990 : 342). Ce travail institutionnel a pris historiquement trois formes principales. Il inclut en premier lieu l’apprentissage d’une culture religieuse particulière, qui associe des réactions émotionnelles à une série de contenus de croyance et d’évidences « vérifiées » : les manifestations attendues d’une présence surnaturelle que l’on a au préalable appris à connaître et dont l’authenticité se voit confirmée par la réaction unanime des coreligionnaires. Ces émotions que la socialisation religieuse inculque sont donc fondamentalement un phénomène relationnel, un « sentiment à propos de quelque chose ou de quelqu’un » (Riis et Woodhead, 2010 : 21-22). Et le second rôle de l’institution consiste précisément à établir cette relation entre le croyant et ce en quoi il croit, par le biais de dispositifs de médiation, de représentation – notamment rituelle – des symboles religieux dont dépend l’actualisation de dispositions partagées. Enfin, et c’est là un troisième type d’intervention institutionnel, dès lors que les émotions sont l’expression d’un système de sens et de prescriptions religieuses, elles doivent encore être soumises à une évaluation afin de départager émotions licites et illicites. Des dispositifs de « discernement » viennent ainsi encadrer les émotions personnelles vécues comme les signes d’une communication entre le croyant et Dieu ou de l’emprise d’esprits sur une personne ou un groupe, selon des principes explicités notamment, au XVIIIe siècle, par le pasteur puritain Jonathan Edwards dans son livre célèbre, *Religious Afflictions*: il s’agit de se garder à la fois d’une insensibilité émotionnelle interdisant la visitation du croyant par Dieu et d’une confusion enthousiaste ouvrant la porte à des émotions inspirées par le diable.

Les recherches des historiens qui s’intéressent à l’évolution des économies affectives au sein du catholicisme permettent d’éclairer cette articulation complexe entre émotions et institution, en identifiant des variations historiques et en les reliant notamment à l’évolution des formes du pouvoir politique et ecclésial. Ainsi les émotions n’apparaissent pas simplement comme le résultat de la mise en forme institutionnelle (*a posteriori*) de réactions « élémentaires », mais bien comme des « pensées incorporées » déterminées par un faisceau d’enjeux sociaux, politiques et religieux. Au XIIe siècle par exemple, la mise en place de la doctrine de la transsubstantiation fait du sacrement de l’eucharistie « l’outil privilégié de l’encadrement religieux des populations » (Boquet et Nagy, 2015 : 260). L’affirmation progressive de cette nouvelle dévotion centrée sur l’humanité du Christ va de pair avec le développement d’une spiritualité affective de plus en plus expressive : « Incarnation et ‘affectivisation’ s’entremêlent dans les représentations anthropologiques : la dévotion au Christ homme, qu’il soit figuré enfant ou mourant, mobilise l’émotivité, les sens et l’imagination » (Ibid.). Le « réalisme eucharistique » incite les croyants à s’impliquer émotionnellement en établissant, « pendant la communion lors de la messe, une communication personnelle avec le Christ, dès lors directement accessible aux sens », et il ouvre la voie « à l’éclosion d’une piété incorporée » (Ibid. : 261-262). Dans le même temps, le rituel accentue le poids de la médiation cléricale en réservant le calice de vin au seul clergé. Système de sens et système d’autorité se conjuguent donc pour dessiner, en lien avec les transformations plus larges des normes sociales dominantes, une nouvelle configuration affective. De même, les émotions associées à la pratique de l’eucharistie (ou « sainte cène ») et à la représentation du sacrifice du Christ dans les églises pentecôtistes-charismatiques ne peuvent être comprises – comme nous le verrons à propos du parler en langues – indépendamment du travail institutionnel qui produit à la fois l’incorporation d’un imaginaire spécifique et des différenciations statutaires régissant l’accès à la communion et à la communication avec Dieu.

Les processions de la semaine sainte et les larmes qui accompagnaient traditionnellement l’apparition des statues représentant la passion du Christ et la douleur de Marie dans les pays de culture populaire catholique, en Espagne et en Amérique latine par exemple, sont un autre des terrains où se retrouve historiquement un travail institutionnel des émotions et la notion d’émotions religieusement nécessaires. « Comme les larmes de contrition, les larmes versées publiquement lors de la contemplation de la Passion étaient considérées comme ayant un effet purgatif sur les péchés et ont été le grand exercice spirituel de tout le XVIe siècle » (Christian, 2004 : 43). Ces émotions à la fois apprises et spontanées, personnelles et collectives, participent d’un mode de socialisation religieuse où l’incorporation des dispositions personnelles est associée à des dispositifs de discernement particulièrement autoritaires, à travers l’institution de l’Inquisition.

## Un « tournant affectif »

Ces détours historiques invitent à relativiser le récit dominant en sciences sociales des religions, qui inscrit l’émotion dans un schéma évolutionniste surdéterminé par la théorie de la sécularisation et sous-estime ainsi les variations (chronologiques et diachroniques) bien plus subtiles des économies affectives religieuses. Le « tournant affectif » (Clough, 2007) qui s’est affirmé dans le champ académique nord-américain au cours des années 1990 procède précisément d’une prise de conscience de ces variations, qui induit ici une mise à distance du sens commun et des « oppositions conventionnelles entre émotion et raison, discours et affect » (Athanasiou et al., 2008 : 5). Ce nouvel intérêt pour les émotions a traversé l’ensemble des sciences humaines et sociales et, au-delà, jusqu’aux études littéraires. Il mobilise un vaste éventail d’outils théoriques et épistémologiques, en particulier les avancées des sciences cognitives, les études de genre et l’anthropologie culturelle. Les premières ont montré la contribution nécessaire des émotions – comme modalité d’implication personnelle – à l’élaboration d’une décision rationnelle, et ont souligné *a contrario* l’effet néfaste, asocial, d’une absence totale de sensibilité émotionnelle (Damasio, 2006). L’approche en termes de genre permet quant à elle d’apercevoir à quel point la définition même de l’émotion est prise dans des rapports sociaux de domination : l’émotion est définie pour une large part à travers « son association avec le féminin, si bien que les qualités qui définissent l’émotionnel définissent aussi les femmes (…) : quelque chose de naturel plutôt que rationnel, de subjectif plutôt qu’universel, de physique plutôt que mental ou intellectuel, non intentionnel et incontrôlable » (Lutz, 1996 : 151). Enfin, l’anthropologie invite à décentrer le regard sur les émotions en s’intéressant, selon des perspectives inspirées à la fois par la linguistique (Lutz & Abu-Lughod, 1990) et la psychologie (Schweder & LeVine, 1984), aux systèmes de sens qui construisent l’expérience émotionnelle de chaque culture particulière, selon une perspective relativiste qui rompt avec la notion d’universalité des émotions. Les conceptions locales des émotions sont ici comprises comme « une forme de langage du soi (...), un idiome élémentaire pour définir et négocier les relations sociales du soi au sein d’un ordre moral » (Lutz et White, 1986 : 417). En 1988, l’anthropologue C. Lutz estimait que ce type d’enquêtes ethnographiques sur les représentations culturelles des émotions conduit à questionner profondément les oppositions classiques de la pensée occidentale, entre corps et esprit, public et privé, essence et apparence, irrationalité et pensée (Lutz, 1988 : 3). Un décentrement radical est nécessaire pour saisir réellement « la dimension cognitive de l’émotion et le rapport intime entre les émotions et les croyances socialement apprises » : il faut pour ce faire rejeter entièrement « toute la construction euro-américaine de l’émotion » (Lutz, 1988 : 54, citée par Nussbaum, 1992 : 203).

Le rapport que ce « tournant affectif » entretient avec les économies affectives et les représentations dominantes de l’émotion en Occident est toutefois plus ambivalent que ne le suggère ce discours de rupture. En premier lieu, on peut en effet considérer, avec M. Nussbaum, que ce qui fait obstacle à une pleine compréhension des émotions relève moins d’une construction culturelle que d’une « sorte de routine professionnelle », qui incline à rejeter les émotions « sans avoir pour ce faire les raisons profondes et controversées issues de la tradition [intellectuelle occidentale] » (Nussbaum, 1992 : 210). L’idée que « les émotions sont irrationnelles, au sens normatif du terme, car elles n’ont absolument rien à voir avec le jugement et la cognition » n’a que rarement été défendue par les grands philosophes occidentaux, qui ont notamment souligné le rôle de certaines émotions (« la peine, l’amour, la peur, la pitié », par exemple) dans la formation d’un jugement qui ne soit pas « aveugle ». Cette idée est « à présent largement discréditée même là où elle a été populaire – en psychologie cognitive par exemple et en anthropologie. Mais elle continue d’influencer beaucoup de façons informelles de penser les émotions et d’en parler » (Nussbaum, 1992 : 205). La principale ligne d’objection, nettement plus conséquente, réunit plutôt des philosophes pour qui les émotions ne « sont pas innées, mais socialement apprises, elles ne sont pas des pulsions aveugles, mais des opérations cognitives complexes. Cependant ces philosophes soutiennent que les jugements auxquels sont reliées les émotions sont tous faux. « Ils sont faux parce qu’ils attribuent une très haute valeur aux personnes et aux événements extérieurs qui ne sont pas complètement contrôlés par la vertu et la volonté rationnelle de la personne » (idem : 206[[31]](#footnote-31)). C’est sous cet angle que l’on peut interpréter les analyses du pentecôtisme associant expérience des « charismes » et émotion comme deux éléments d’un jugement faussé par des « évidences » trop aisément manipulables, auxquels elles opposent la stabilité qu’apporterait une compréhension plus « rationnelle » et mieux contrôlée de la Bible.

Pour P. Cough (2007 : 1-2), le « tournant affectif » marque une inflexion de la pensée critique, face aux évolutions des rapports de pouvoir au sein des sociétés capitalistes occidentales. Cette approche théorique, influencée par les réflexions de G. Deleuze, F. Guattari et M. Foucault, met l’accent sur les nouvelles modalités du « contrôle biopolitique » et leurs implications en termes de discipline des corps. La multiplication des travaux académiques consacrés aux émotions n’est donc pas conçue comme un des effets d’une libération tendancielle des émotions dans les sociétés occidentales contemporaines, mais au contraire comme une réaction à la sous-évaluation et à la répression des émotions : « nous vivons dans une culture de la maîtrise des émotions », estime ainsi P. Stearns (1994 : 11) et K. Woodward regrette notamment que la vie académique soit « saturée de règles instaurant une stricte rationalité sans émotion, en particulier concernant la recherche et l’écriture » (Woodward, 1996 : 760).

Cette association trop systématique entre structures socioéconomiques d’encadrement et répression des émotions empêche pourtant de voir ce que le « tournant affectif » intervenu dans le champ académique doit à des dynamiques sociales plus profondes, sa critique de l’ordre social établi pouvant tout à fait être lue aussi comme l’un des signes d’une transformation, déjà en cours, des normes de la discipline de soi dans les sociétés occidentales. Dès 1979, A. Hochschild, en formulant la notion de « travail émotionnel », soulignait que la maîtrise des émotions ne se limite pas à contrôler ou réprimer des états affectifs, mais inclut plus largement la capacité à faire naître et élaborer en soi-même des émotions socialement nécessaires (Hochschild, 1979 : 561), en fonction de « règles de sentiments » (*feeling rules*) dictées par les normes sociales dominantes et les exigences du marché économique – en particulier l’économie des services (Hochschild, 1983). Or, s’il y a bien un renforcement de l’attention sociale portée aux émotions et de nouveaux dispositifs d’encadrement des expressions émotionnelles, il y a en même temps – ce qui n’est en rien contradictoire – l’affirmation d’un discours d’émancipation de soi encourageant l’expression « libre » et « authentique » des émotions personnelles.

Ce double mouvement est essentiel pour saisir complètement les ressorts des économies affectives que mettent en place les églises pentecôtistes-charismatiques, selon le même principe qui préside à la « disparition » de l’institution au profit d’une relation « personnelle » avec Dieu. Il a été décrit par C. Wouters, qui s’est intéressé à l’évolution des formes sociales du contrôle de soi dans quatre pays (Allemagne, Angleterre, Etats-Unis et Pays-Bas), notamment à partir des manuels de savoir vivre. À travers la notion d’« informalisation des mœurs », qui prolonge l’analyse sociohistorique de N. Elias (2003), C. Wouters analyse l’émergence de nouvelles normes inspirées par « la recherche du naturel » (Wouters, 2010 : 171), qui conduit à délaisser les systèmes de contrainte formels encadrant la bienséance au profit d’une autorégulation individuelle fondée sur l’intériorisation des normes de comportement. L’ère victorienne marque, aux yeux de C. Wouters, l’apogée de la « seconde nature » et l’aboutissement du processus de civilisation décrit par N. Elias, c’est-à-dire une entreprise de domestication des instincts spontanés de la « nature humaine » qui fonde la réputation morale sur une capacité personnelle à l’autodiscipline. La norme sociale dominante est dès lors marquée par la peur de la « mauvaise pente » qui mène aux plaisirs immoraux (idem : 167). Elle a partie liée, au XIXe siècle, avec l’expansion de l’économie de marché, la vie et la carrière des classes bourgeoises commerçantes et des professions libérales dépendant étroitement d’une autodiscipline rigoureuse afin de garantir prédictibilité (« la promesse tenue ») et adaptabilité au changement (Wouters, 2010 : 165 et Haskell, 1985). Au tournant du XXe siècle, la démocratisation relative des sociétés occidentales, qui favorise les contacts entre classes sociales, conduit au développement de « manières douces » qui s’éloignent des attitudes conventionnelles et instaurent progressivement le principe d’une « contrainte à être non contraint » (Wouters, 2010 : 171). C’est de ce processus que naît « l’informalisation des mœurs », comprise comme une norme sociale enjoignant d’être « naturel » : elle implique, dans un premier temps, de nouvelles formes d’autorégulation et ouvre, finalement, la voie à l’émergence de la « troisième nature ». Ce troisième temps, que C. Wouters situe entre les années 1950 et 1980, encourage une libération des émotions, qui vise « à retrouver la ‘première nature’ sans perdre le contrôle procuré par la ‘seconde nature’ ». Il autorise une ouverture plus grande aux émotions, même « dangereuses », qui peuvent désormais être vécues sans honte ni crainte de perdre le contrôle de soi, puisque ces expériences sont le fait d’individus qui « peuvent se le permettre » :

Le mode dominant d’autorégulation avait atteint une telle force et une telle ampleur que de plus en plus de gens pouvaient s’avouer à eux-mêmes et avouer aux autres, qu’ils éprouvaient des émotions « dangereuses », sans provoquer de sentiment de honte, en particulier cette honte, mêlée de crainte, de perdre le contrôle et d’avoir à céder à ses pulsions. (Ibid. : 173)

## Engagement personnel et système de communication

L’engagement personnel dont témoignent les émotions observables en terrain pentecôtiste-charismatique prend appui sur un ensemble de dispositions spécifiques, en partie déterminées par cette évolution générale des normes du contrôle de soi, qui tendent vers un idéal de communication transparente : avec Dieu, mais aussi avec les autres et envers soi-même. La recherche de ces expériences émotionnelles religieusement nécessaires – car associées à « l’action du Saint-Esprit » – introduit indéniablement dans de nombreux contextes une tension entre les normes sociales dominantes qui déterminent la respectabilité sociale et le système de sens pentecôtiste-charismatique. Mais au-delà de cet écart, les voies par lesquelles les croyants pentecôtistes s’efforcent d’établir une « relation personnelle avec Dieu » impliquant une série d’émotions relèvent moins d’une contre-culture (contestataire ou régressive) que d’une déclinaison religieuse des registres contemporains de l’engagement, de l’authenticité et de la « communication » – comprise comme une forme d’idéologie[[32]](#footnote-32).

Communication et relation personnelle avec Dieu constituent le pivot symbolique autour duquel se construisent les émotions pentecôtistes, à l’intersection entre individualisation subjective, socialisation communautaire et travail institutionnel. Le fondement de cette expérience religieuse est bien « personnaliste », dans la mesure où elle est centrée sur une « rencontre personnelle » avec Dieu émotionnellement intense, mais « les divers symptômes émotionnels et physiques extrêmes dont les individus font l’expérience lorsqu’ils rencontrent le Saint-Esprit sont *générés collectivement* » (Mellor, 2007 : 591) et façonnés par un travail institutionnel d’inculcation. Convaincus par le discours pentecôtiste – à l’unisson avec l’idéologie contemporaine de la « société de communication » (Neveu, 2001) – que la communication est toujours la solution et qu’aucun conflit ne saurait résister à un dialogue ouvert et transparent, les croyants s’engagent dans un « processus incorporé d’auto-objectivation » (Csordas, 1990 : 15, cf. aussi Luhrmann et al. 2010: 68) : en apprenant à « accueillir » et discerner en eux-mêmes des pensées, des réactions et des émotions, qui leur paraissent échapper à leur contrôle et qu’ils identifient à des manifestations divines. Nous avons vu, au chapitre précédent, quel rôle central joue ce système de communication dans l’incorporation de l’habitus pentecôtiste. C’est aussi dans ce cadre d’expérience, et tout particulièrement à travers les différents registres de la prière (Fer, 2015a), que s’élaborent et s’expriment les émotions.

La prière personnelle, forme la plus quotidienne et « ordinaire » des pratiques de prière pentecôtiste, est celle qui éclaire le mieux les dispositifs pentecôtistes assurant l’incorporation progressive de dispositions éthiques et l’acquisition d’une capacité à entendre la « voix du Saint-Esprit » comme voix de l’habitus pentecôtiste. Si le dialogue avec Dieu y est source d’émotions profondes, ce type de prière introduit surtout un principe de modération des réactions spontanées, en les soumettant à la médiation de Dieu. La prière en langues représente un second versant de ce système pentecôtiste de communication, qui associe « la saisie cognitive et le saisissement affectif » (Gonzalez 2009 : 214) au sein d’un moment intense de « métacommunication » avec Dieu, sans autre signification que la certitude – éprouvée dans les corps et au travers d’un ensemble d’expériences sensorielles – d’être en communication avec un « Dieu vivant » (Brahinsky 2012 : 10).

La plupart des cultes des églises du pentecôtisme classique incluent, après une première série de chants enthousiastes où domine le « nous » d’une communauté croyante victorieuse et combattante (« Nous sommes l’armée du roi ») puis la prédication, un « temps de louange » au ton plus personnel, où des flots de parole témoignent d’une volonté éperdue d’exprimer à Dieu des sentiments dont l’intensité se heurte aux limites du langage. « *Tant de fois* tu nous as bénis », « *combien* ta présence fait du bien », « tu es *tellement* magnifique », disent les croyants, tandis que les chants déclinent tous un même thème : « Inonde mon cœur, inonde ma vie, Esprit de Dieu descends sur moi », « plonge-moi dans ta rivière d’amour » (Fer, 2005 : 307). C’est au cours de ce temps de louange que se font entendre des « prières en langues », lorsque dans un brouhaha confus, chacun se met à prier dans un langage inintelligible. Cette effervescence émotionnelle peut sembler à première vue contredire les logiques d’intériorisation, d’individualisation et de rationalisation éthique associées à la prière personnelle. Mais si l’on prête attention au cadre – concret et imaginaire – où prennent place ces émotions, elles apparaissent moins comme le signe d’une régression antimoderne ou d’une expérience religieuse « élémentaire » que comme le vecteur d’un engagement personnel inscrit dans un système de sens et de communication spécifique. L’exemple suivant, recueilli en 2000 lors d’un culte de l’assemblée de Dieu de Faa’a (Tahiti), permet d’identifier les sentiments impliqués dans ces prières en langue, qui prolongent ici des louanges en langage intelligible :

Merci pour ta présence qui nous fait du bien, nous te célébrons, nous t’exaltons, merci pour ta bonté, ta fidélité, merci parce que tu nous aimes tels que nous sommes, reçois toute la reconnaissance de mon cœur, tu as touché mon cœur, tu m’as sauvée, tu es tout ce que j’ai, Seigneur, je ne trouve pas les mots, tu es tellement magnifique, ton amour incomparable, immense, [prière en langues].

Dans ce moment d’effervescence collective où l’émotion partagée avec la communauté d’église est subjectivement ressentie comme un des signes de la présence immédiate de Dieu, la prière en langues peut être analysée comme l’expression en actes d’un ensemble de croyances et de dispositions religieuses incorporées, centrées autour de la relation intime entre l’individu et Dieu. Ici, comme l’a écrit M.Z. Rosaldo à propos des interrelations intrinsèques entre émotion et pensée[[33]](#footnote-33) :

(...) ce qui distingue la pensée de l’affect et fonde la différence entre les modes de connaissance « froid » et « chaud », c’est fondamentalement le sentiment d’un engagement du moi de l’acteur. Les émotions sont des pensées en quelque sorte « ressenties » par élans, impulsions, « mouvements » de nos foies, cerveaux, cœurs, estomacs, peaux. Elles sont des pensées *incorporées*, des pensées imprégnées de l’appréhension “je suis impliqué” (Rosaldo, 1984 : 143).

Les sentiments qui s’expriment ainsi jusqu’à déborder les limites du langage manifestent en effet l’implication personnelle du converti dans une communication intense et transparente avec Dieu, et une volonté de tout lui dire dans le cadre rituel d’un « entre-soi » où plus que jamais « Dieu est là » et « agit ». Un même système de communication lie donc les deux versants apparemment contradictoires de l’expérience pentecôtiste, la modération éthique introduite par la prière personnelle et l’intensité émotionnelle de la prière en langues. Cette dernière n’emprunte pas la voie d’un système d’interactions complémentaires – rendu nécessaire par la présence d’un « tiers » (le « monde » ou la « vieille nature ») – mais celle d’une métacommunication entre deux acteurs : l’établissement d’une communication « vérifiée » avec Dieu devenant alors, en lui-même, le message le plus important, au-delà de ce qui est effectivement prononcé[[34]](#footnote-34) : « Si dans vos prières, vous ne savez pas quoi dire », explique un pasteur des assemblées de Dieu polynésiennes, « ceux qui sont baptisés du Saint-Esprit, parlez en langues, et le Saint-Esprit parlera pour vous. (…) si vous êtes dans l’adoration, on ne sait pas quels mots dire, parlez en langues, le Saint-Esprit va faire monter vers Dieu des paroles ineffables »[[35]](#footnote-35).

Les modulations de la pratique et du ton des prières en langues, selon les contextes où elles prennent place, soulignent le rôle déterminant que jouent les instances de socialisation, non seulement dans la mise en forme de ces expériences émotionnelles, mais plus profondément dans leur élaboration, en lien avec des normes et des contenus de croyance différenciés. À un premier niveau, ces modulations peuvent relever simplement de la combinaison des dispositions propres à l’habitus pentecôtiste-charismatique avec les normes culturelles et sociales environnantes qui régissent l’expression des émotions, comme dans le cas des églises pentecôtistes aymaras (Bolivie), où G. Rivière remarque que l’émotion reste contenue, les croyants ne cessant jamais « d’appartenir à une culture qui condamne les excès et où le contrôle de soi est une qualité appréciée » (Rivière, 1997 : 91). Plus profondément, l’observation comparée des prières en langues dans plusieurs lieux charismatiques, protestants et catholiques, fait apparaître des modulations significatives qui renvoient à des systèmes de sens clairement distincts. Ainsi, V. Aubourg montre que la « musicalité » de ces prières au sein des églises du pentecôtisme classique évoque fréquemment le ton vibrant et suppliant de la plainte (Aubourg, 2014b : 252), associé à un sentiment d’amour et de reconnaissance qui prend racine dans le « réalisme eucharistique » évoqué par D. Naget et P. Nagi : l’actualisation du sacrifice de Jésus-Christ (« mort pour moi ») conduit les croyants à verser des larmes pour celui qui les a « sauvés ». Dans les églises charismatiques indépendantes que visite V. Aubourg à l’île de la Réunion, le ton est en revanche *staccato*, « l’énonciation est dynamique, énergique, décidée (...), les sonorités sont martelées, le rythme est saccadé » (ibid. : 254) : influencé par la théologie du « combat spirituel », l’engagement émotionnel des croyants renvoie ici à un imaginaire religieux dominé par des enjeux de puissance où « prier en langues » contribue à « chasser les démons ». Enfin, un troisième registre, mis en œuvre au sein des groupes catholiques du renouveau charismatique, met l’accent sur la fusion des consciences individuelles dans une présence du Saint-Esprit conçue comme englobante et apaisante, ce que traduit le « chant en langues » entonné *legato[[36]](#footnote-36)* (Ibid. : 257).

## Parler en langues : émotions, apprentissage et encadrement institutionnel

Contre les prénotions assimilant le « parler en langues » à une expérience émotionnelle élémentaire et spontanée, il faut donc rappeler les conditions qui font de cette pratique une émotion religieusement nécessaire, inscrite dans des systèmes de sens et d’autorité spécifiques. La capacité de « parler en langues » naît en effet moins d’une disposition spontanée que d’un apprentissage impliquant argumentation, conviction théologique et travail sensoriel (Brahinsky, 2012 : 12). Pour T. Csordas, « en parlant en langues, les locuteurs affirment de manière rituelle qu’ils habitent un monde sacré », phénoménologiquement situé en deçà de la distinction entre corps et esprit, qui est elle-même « en partie liée au pouvoir d’objectivation du langage naturel » (Cordas, 1990 : 26). Autrement dit, il s’agit d’empêcher « la pétrification de la *parole* en *langue* » en proclamant la possibilité d’une « pure communication, incapable de prononcer des ‘mauvaises paroles’ » (ibid. : 27). F.A. Sullivan décrit quant à lui une attitude mentale consistant à laisser se former des sons à un niveau subconscient, et s’apparentant à un rêve éveillé par lequel le croyant indique une volonté de « lâcher prise » (Sullivan, 1988 : 235, cité par Aubourg, 2010 : 409-410). Anna, une fidèle des assemblées de Dieu polynésiennes, qui a attendu cinq ans après son baptême par immersion avant de parvenir à parler en langues, utilise une expression assez similaire pour rendre compte de son cheminement personnel :

Un côté en moi était bloqué à ce niveau-là […]. J’ai eu peur, la crainte pendant longtemps », dit-elle, jusqu’au jour où elle a « compris l’importance » et s’est dit : « Il faut que je sois ouverte au Saint-Esprit, avant j’avais peur, je ne sentais pas la nécessité, je ne savais pas me laisser aller[[37]](#footnote-37).

Ce « lâcher prise » traduit de fait une volonté de s’ouvrir à Dieu incluant, comme le note P. Gonzalez, l’acceptation radicale d’un *toucher* divin, d’un saisissement corporel qui se situe dans le prolongement du premier mouvement esquissé par le converti lorsqu’il accepte de recevoir la parole de Dieu « dans son cœur » : le parler en langues peut ainsi être compris sur le registre d’une « intime conviction » renvoyant « à deux dimensions qui sont celles de l’intime, soit de l’intériorité, et de la conviction comprise comme l’engagement indissociable d’une certitude » (Gonzalez, 2009 : 214).

Si cette expérience est bien *a priori* accessible à quiconque veut croire et parvient à « s’abandonner » à l’action du Saint-Esprit, elle n’en est pas moins déterminée par des rapports de pouvoir et des structures d’encadrement institutionnel. Ainsi, l’implication personnelle qui conduit à revivre « pour soi » le sacrifice de Jésus Christ est non seulement le produit d’un ensemble de croyances et de dispositions incorporées, mais elle dépend aussi plus directement de l’accession à la sainte cène, que la plupart des églises pentecôtistes réservent à ceux qui ont « reçu Jésus dans le cœur et sont descendus dans les eaux du baptême ». Dans ces mêmes églises, le baptême du Saint Esprit est à la fois une nécessité subjective et une condition objective des carrières religieuses : l’acquisition de cette compétence particulière marque une étape décisive dans l’évolution du statut des membres d’église, dans la mesure où elle officialise une aptitude à entendre pleinement la « voix du Saint-Esprit » en son for intérieur et ouvre l’accès aux fonctions de responsabilité ecclésiale. On ne peut donc sans précaution décrire la prière en langues comme une « expérience gratuite qui ne demande aucune autorisation, aucun statut », et serait de ce fait prédestinée à séduire « les plus pauvres, les plus simples » (Corten, 1995 : 66-67). Ce type d’analyse, emportée par la force de l’« évidence » qui classe toujours les dominés du côté de l’émotion, néglige en outre de distinguer plusieurs registres de glossolalie. Or, les enjeux diffèrent sensiblement selon que la communication qui s’établit avec Dieu vise à « tout dire » de soi ou à « faire parler Dieu ».

Ce que les églises pentecôtistes définissent comme un « parler en langues » relève en effet d’un registre distinct de celui de la prière en langues et ne peut *a fortiori* être ramené à une simple expression « émotionnelle » et spontanée. Il s’agit bien davantage « d’une énonciation désirée et contrôlée, non dans son contenu bien sûr, mais au moins dans le temps et l’espace : le croyant commence et arrête sa glossolalie à volonté » (Dubleumortier, 1997 : 17). Cette prise de parole est assumée personnellement par son énonciateur vis-à-vis de la communauté et de l’autorité ecclésiale, et suppose une légitimité particulière qui procède de la reconnaissance officielle d’un « don spirituel » : le « don des langues », c’est-à-dire la capacité d’intervenir au cours du culte pour délivrer un message « de la part de Dieu ». Le parler en langues est un énoncé relativement bref et maîtrisé, prononcé d’une voix forte, sur un ton déterminé. Ces caractéristiques permettent de l’authentifier, ainsi que deux autres critères : la personne qui parle, le moment où elle parle. Les conditions d’efficacité du travail institutionnel « invisible » ne sont donc jamais plus manifestes qu’à l’occasion de ces messages, reçus par les croyants comme une communication intense et personnelle avec Dieu, mais qui nécessitent la mise en branle d’un ensemble de mécanismes complexes. Le « parler en langues » est donc moins le signe d’une émotion irrépressible qu’un des mécanismes les plus visibles d’un système de communication où le message biblique, toujours vrai en général, tire une vérité supplémentaire de manifestations surnaturelles au cours desquelles Dieu s’adresse directement (les agents de médiation s’effaçant derrière le message) au croyant pour lui « confirmer sa parole ». Il ne s’agit pas seulement, pour le glossolale, de « faire expression » pour répondre à « une expérience immédiate, de haute intensité émotionnelle » (Hervieu-Léger, 1990 : 245) mais de jouer activement son rôle en produisant une parole performative, qui ouvre la voie à une communication transparente avec Dieu. Car le parler en langues ne prend pleinement son sens que s’il est suivi d’une « interprétation », comprise comme la traduction en langage ordinaire du message transmis par Dieu dans une langue inconnue, et assurée par un autre croyant dont c’est le « ministère ». La médiation « invisible » assurée par les interprètes concourt, comme les différents leviers du travail institutionnel d’encadrement et de socialisation, à conforter les croyants dans leur expérience subjective d’une relation personnelle « enchantée » avec Dieu (Fer, 2007a) : les rappels à l’ordre ou les mots de réconfort administrés le plus souvent par le biais de ces messages sont ainsi reçus comme des paroles « pour soi », adressées par un Dieu qui « connaît » la situation de chacun[[38]](#footnote-38). Enfin, ces messages puisent dans une culture biblique commune tout en s’inspirant fréquemment du thème développé précédemment par la prédication (ce qui ne signifie pas aux yeux des croyants qu’ils ne sont qu’un autre moyen d’administrer efficacement l’enseignement, mais au contraire que la prédication était bien inspirée par Dieu). Interpréter requiert dès lors une qualification, des connaissances et un travail de préparation : « Il faut beaucoup lire la parole de Dieu – explique ainsi une fidèle des Assemblées de Dieu de Tahiti –pour ne pas dire n’importe quoi, que la pensée de Dieu vienne t’affecter »[[39]](#footnote-39). Un autre membre de ces églises explicite l’articulation entre pensées incorporées et engagement personnel impliquée par cette parole performative :

L’interprétation, c’est comme si, avant même que tu [sois] arrivé, c’est comme si c’est déjà devant toi, comme sur un écran, par exemple. C’est sur le travail ou les soucis, c’est clair et par la suite, s’il y a un parler en langues, c’est adressé à toi, tu ne peux pas te taire, comme tu es baptisé du Saint-Esprit, ça te monte et tu le fais[[40]](#footnote-40).

Une série de mécanismes, à la fois religieux (par la socialisation et la régulation institutionnelle des « dons » personnels) et sociaux (par le jeu des dispositions et des capitaux qui prédisposent à s’y sentir autorisé) interviennent donc dans la structuration de ces prises de parole. Ces mécanismes, qui ont vocation à demeurer imperceptibles, se révèlent plus nettement lorsque des grains de sable, ou des tensions plus profondes, grippent leur fonctionnement. Ces écarts tiennent le plus souvent à l’équilibre délicat entre implication personnelle, cohésion collective et travail institutionnel. Un message trop visiblement adressé à un membre de l’assistance, par une personne à qui celui-ci est lié, peut ainsi semer le doute sur le statut de la parole prononcée : est-elle « de Dieu » ou exprime-t-elle simplement les intentions de « l’interprète » ? En juillet 2001, lors du culte d’une Assemblée de Dieu de Polynésie française, par exemple, une femme assise au premier plan prend la parole pour interpréter. Après quelques phrases très classiques, elle répète soudain à quatre reprises « ce n’est pas Marie », créant une gêne dans l’assistance et chez l’ancien qui dirige le culte, sans doute parce que l’allusion au catholicisme était trop lourdement appuyée, ou parce que beaucoup voyaient trop bien à qui le message s’adressait. Lorsqu’elle poursuit en ajoutant « ce n’est pas François », l’incompréhension est manifeste et l’ancien s’abstient délibérément de traduire en tahitien. A contrario , un monopole trop étroit de l’interprétation aux mains de quelques fidèles très qualifiés peut aussi introduire un doute :

Des fois, c’est toujours les mêmes personnes qui prophétisent [c’est-à-dire ici, qui interprètent les parlers en langues], les gens disent « c’est pas le Saint- Esprit, ce sont les personnes qui parlent ». […]. Ou des fois, c’est toujours la même personne, parce qu’une personne ne veut pas donner, une personne a été touchée, mais elle a tellement honte de le dire, elle n’est pas convaincue que c’est vraiment la parole de Dieu. Il y a beaucoup de gens qui reçoivent quelque chose, mais ils ont peur de le dire.[[41]](#footnote-41)

À ces équilibres liés aux relations sociales et aux rapports d’autorité établis au sein de chaque église s’ajoutent des élaborations théologiques très variables, issues processus historique de différenciation des courants pentecôtistes-charismatiques[[42]](#footnote-42), qui définissent des économies affectives distinctes. On en aperçoit les contours à travers la description des différents registres de glossolalie identifiés par V. Aubourg : selon que l’accent est mis par exemple sur le « réalisme eucharistique » (dans des églises pentecôtistes classiques) ou sur la « puissance de Dieu » (dans des églises charismatiques influencées par la théologie du « combat spirituel ». Ces économies affectives ne se limitent pas aux seules variations des usages du « parler en langues », mais englobent un ensemble de pratiques mettant en jeu le rapport au corps, les émotions et les normes du contrôle de soi.

## Économies affectives et informalisation des mœurs

Le mouvement charismatique mondial qui s’est formé au début des années 1990 autour de l’église Toronto Airport Vineyard constitue de ce point de vue un repère emblématique, pour analyser les écarts significatifs qui séparent l’économie affective dominante au sein du pentecôtisme classique des expériences émotionnelles diffusées par les courants charismatiques plus récents. La « bénédiction de Toronto » est marquée en effet par des manifestations extravagantes de la « puissance de Dieu » :

Il ne nous était pas venu à l’esprit – écrit le pasteur de l’église – que Dieu pouvait organiser une grande fête au cours de laquelle les gens rient, se roulent par terre, crient et sont tellement remplis de puissance que des chocs émotionnels venus de l’enfance peuvent être simplement évacués. Certaines personnes étaient tellement sous l’emprise physique de la puissance de Dieu qu’elles devaient être portées (Arnott, 1998 : 5, cité par Poloma, 2003 : 61).

L’émergence de ces nouvelles pratiques signale l’entrecroisement de plusieurs processus liés à l’essor du charismatisme actuel. La dérégulation des formes d’expérimentation de « l’action du Saint-Esprit » est en effet indissociablement liée à une dérégulation du champ pentecôtiste-charismatique lui-même, à travers la multiplication de réseaux globalisés d’entrepreneurs religieux, porteurs de « ministères » indépendants, qui participent en quelque sorte d’une externalisation de la production des pratiques et contenus théologiques : les églises locales, qui ne produisent plus nécessairement leurs programmes d’activité, peuvent faire appel, de manière ponctuelle ou régulière, à ce marché en expansion constante pour se singulariser. Ainsi, les jalons de la « bénédiction de Toronto » sont posés lors d’une série de réunions animées dans une église de Saint-Louis (Missouri) par un évangéliste sud-africain sur le thème du « saint fou rire » ; et c’est l’invitation du pasteur de cette église à Toronto qui déclenche finalement, en 1994, les premières expériences symptomatiques de la « bénédiction » (Poloma, 2003 : 61). Ce « réveil » se diffuse ensuite par le biais de conférenciers invités qui animent des « réunions Toronto » dans les églises locales : l’église réformée de Belleville (Paris), par exemple, est devenue rapidement un point de ralliement du charismatisme en France en accueillant ces réunions, en accordant à cette option distinctive un espace dédié (des dimanches après-midis de « louange avec une dimension Toronto ») puis en initiant en 1998 un rassemblement annuel, œcuménique et charismatique (*Embrase nos cœurs*), autour du même credo (Fer, 2010a : 133-137).

Enfin, cette double dynamique de dérégulation s’accompagne d’une évolution du profil sociologique des croyants, les nouveaux courants charismatiques attirant davantage les classes moyennes et supérieures que le pentecôtisme classique, plutôt marqué par la quête individuelle de respectabilité sociale, qui suppose avant tout la remise en ordre des existences personnelles. Il est donc possible de rendre également compte des variations des économies affectives pentecôtistes-charismatiques sous l’angle des dispositions associées à des positions sociales différenciées. L’essor concomitant d’un discours politico-religieux antilibéral (la « théologie du combat spirituel ») et de nouvelles pratiques charismatiques encourageant la libéralisation de l’expression de soi rejoint en effet assez précisément, dans plusieurs contextes nationaux, les aspirations de certaines fractions des classes moyennes-supérieures, désireuses à la fois de « prendre autorité » dans la société (Fer et Malogne-Fer, 2016 : 267) et de se libérer de l’« individualisme de conformité » du pentecôtisme classique, fondé sur un principe d’exemplarité, en adoptant un « individualisme de différenciation », fondé sur un principe d’originalité (Pons, 2009 : 157).

Les expériences émotionnelles promues par ce charismatisme incluent en particulier la transe et des formes de « possession » vécues comme des modes de communication intense avec le Saint-Esprit. Elles intègrent « l’imaginaire et les pratiques de la jeunesse – le mouvement physique, l’utilisation de formes musicales contemporaines, de la technologie – tout en les situant dans un contexte de protestation contre un ordre politico-religieux établi » (Coleman, 2000 : 227). Moins soucieuse de respectabilité sociale que de virtuosité individuelle, cette culture charismatique peut sembler en rupture avec les normes sociales dominantes des sociétés occidentales (ibid. : 139). Pour autant, elle cultive de profondes affinités avec l’émergence de ce que C. Wouters appelle la « troisième nature », autorisant une ouverture plus grande aux émotions, mêmes « dangereuses », sans honte ni crainte de perdre le contrôle de soi, puisque ces expériences sont le fait d’individus qui « peuvent se le permettre » : ils ont (on leur reconnaît) une capacité inaliénable d’autorégulation, liée à un ensemble de dispositions incorporées. La libération et la radicalisation des expériences physiques et émotionnelles qu’encourage ce charismatisme exprime par là, très explicitement, « une tentative de retrouver la ‘première nature’ sans perdre le contrôle procuré par la ‘seconde nature’ », à travers une logique typiquement revivaliste (qui légitime la nouveauté par référence à l’authenticité des « premiers temps » du « réveil ») mais aussi une perception des cultures non-occidentales nourrie de littérature anthropologique[[43]](#footnote-43). La volonté de s’approprier des formes d’expériences physiques communément associées à des répertoires culturels et religieux extérieurs au christianisme peut de fait être comprise comme une des déclinaisons contemporaines de « l’exotisme religieux » (Altglas, 2014). Elle a aussi, en retour, des effets sur les rapports qu’entretiennent les croyants pentecôtistes-charismatiques issus des « christianismes du Sud » avec leurs propres cultures autochtones.

# Chapitre 4 Corps et cultures

L’insistance pentecôtiste sur l’expérimentation personnelle d’une intervention divine fait du corps à la fois la preuve la plus tangible des bouleversements associés à cette intervention, et le lieu d’une transformation plus intime et profonde (la conversion). Comme le note T. Csordas en rappelant la notion de « techniques du corps » forgée par M. Mauss, dès lors que « le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique, de l’homme, c’est son corps » (Mauss 1993 : 372), « on comprend que le moyen le plus immédiat et concret pour convaincre les gens de la réalité de la puissance divine est que leurs corps soient impliqués » (Csordas, 1983 : 351). Le registre apparemment le plus immédiat de cette expérience par corps est celui de la guérison, telle qu’elle est mise en scène lors des cultes ou des campagnes d’évangélisation : à travers l’imposition des mains et la prière, Dieu est alors appelé à « visiter » les corps des malades et à produire aux yeux de tous l’évidence de sa puissance. Les manifestations de « l’action du Saint-Esprit », telles que le parler en langues, traduisent également à leur façon un saisissement corporel, rendu possible par un abandon de soi (Gonzalez, 2009 : 214) et une disponibilité apprise.

Plus profondément, le corps est appelé à témoigner d’une « nouvelle identité », le pentecôtisme ayant hérité du méthodisme la conviction que « l’aspect extérieur du corps et ses manières [constituent] une indication de la moralité de la personne » (Eves, 1996 : 86). Le principe de transparence qui régit le système de communication pentecôtiste (il faut « tout dire à Dieu »[[44]](#footnote-44)) et la construction institutionnelle des évidences de « l’action du Saint-Esprit » sur le registre de l’immédiation concourent à faire du corps le moyen d’une naturalisation de cette « nouvelle identité ». Comme le note D. Memmi, reprenant les réflexions de P. Bourdieu :

(...) ce serait précisément *parce que* le corps est, « de toutes les manifestations de la ‘personne’, celle qui se laisse *le moins et le moins facilement* modifier, provisoirement et surtout définitivement », qu’elle « est *socialement tenue pour* signifier adéquatement, parce qu’en dehors de toute intention signifiante, l’être profond, la nature de la personne ». (Memmi, 2009 : 78, citant Bourdieu 1977 : 51)

C’est donc dans le corps et par le corps que l’illusion d’une invention biographique acquiert d’abord l’épaisseur d’une réalité vérifiable, et ce d’autant plus que le converti est à l’origine marqué par les signes du déclassement social ou d’un écart culturel vis-à-vis des normes dominantes de la respectabilité (ou de la « civilisation »). Cette compréhension pentecôtiste du corps inscrit inévitablement l’évaluation des changements opérés par la conversion dans le cadre de rapports sociaux de domination, où se joue à nouveau le rapport « de l’âme et du corps, de l’entendement et de la sensibilité, de la culture et de la nature » (Bourdieu, 1979 : 558) : les marques corporelles ont « pour effet de distinguer les individus, ou, plus exactement, les groupes sous le rapport du degré de culture, c’est-à-dire de distance à la nature » (Memmi, 2009 : 79).

Les relations que les mouvements pentecôtistes-charismatiques instaurent avec les cultures locales – généralement appréhendées dans la littérature scientifique sous l’angle de socialisations ou de cosmologies concurrentes – peuvent dès lors être saisies, aussi, à travers le prisme du corps, compris comme le vecteur symbolique d’une construction religieuse du rapport nature/culture. Cette perspective permet d’articuler les représentations différenciées de la culture observables dans les milieux pentecôtistes et charismatiques avec les variations des normes du contrôle de soi déjà décrites à propos des économies affectives. On verra ainsi comment la quête charismatique de nouvelles expériences autorisant à renouer avec la « première nature » peut conduire à réhabiliter des expressions culturelles que le pentecôtisme classique tient quant à lui pour dangereuses, car intrinsèquement liées à une « nature païenne » inscrite dans la mémoire des corps. De même, la reconfiguration de l’idéologie missionnaire évangélique sous l’influence des théoriciens charismatiques du « combat spirituel », fondée sur la notion d’alliance entre Dieu, un peuple et une terre, produit un effet de naturalisation des identités culturelles qui incline, en retour, les individus autochtones à revendiquer la libération du corps comme moyen d’expression d’une « nature profonde » qui est indissociablement individuelle et culturelle.

## La guérison comme paradigme de l’expérience pentecôtiste

Si, comme l’écrit C. G. Brown, la guérison miraculeuse peut être considérée à juste titre comme « la catégorie la plus importante – plus significative que la glossolalie ou la prospérité – pour comprendre l’expansion globale du christianisme pentecôtiste » (Brown, 2011 : 14), c’est évidemment en premier lieu parce que la rhétorique pentecôtiste accorde une place centrale à la résolution des maux physiques : Dieu peut guérir les corps souffrants. Mais cette centralité de la guérison tient plus profondément à tout ce que la notion est susceptible d’englober, en débordant le seul registre physique pour toucher à un ensemble de « maladies » et de mal-être renvoyant *in fine* au contexte psychologique, social, politique et religieux dans lequel se construit la conversion, comprise elle-même comme un processus de transformation apparenté à une « guérison ». L’analyse sociologique ou anthropologique de la guérison en milieu pentecôtiste-charismatique invite donc logiquement (comme on l’a déjà vu à propos des émotions) à ne pas s’enfermer dans une séparation trop stricte entre corps et intellect, afin de cerner complètement les conceptions de la maladie qui y sont mises en œuvre.

La guérison miraculeuse n’apparaît pas au premier plan des préoccupations des protagonistes de l’émergence historique du pentecôtisme, davantage focalisés sur le baptême du Saint-Esprit, conçue comme une expérience fondatrice. La mise en scène de guérisons instantanées dans le cadre de l’action missionnaire participe en revanche, très tôt dans l’histoire du pentecôtisme, à la démonstration publique de l’efficacité nouvelle du Saint-Esprit, qui vise à convaincre l’auditoire de se convertir. Il s’agit non seulement de répondre à l’attente croyante de malades ayant souvent épuisé tout autre recours, mais aussi plus implicitement – et parce que le corps est, de toutes les manifestations de la personne, « celle qui se laisse le moins et le moins facilement modifier » – d’attester la capacité du dieu pentecôtiste à transformer radicalement l’existence du croyant. La pratique (et le récit légendaire) des premiers pas sur des terres de mission accordent donc fréquemment une place centrale à ce type de guérison. Le missionnaire anglais Douglas Scott, par exemple, qui introduisit le pentecôtisme en France au cours des années 1930, « prêchait dans un français exécrable » mais :

Lors de la première réunion « Dieu guérit un homme qui avait été gazé pendant la première Guerre Mondiale » (...). À une autre occasion, D. Scott pria pour une femme rendue infirme par des rhumatismes. Elle recouvra instantanément l’usage de tous ses membres et repartit chez elle à pied. Etonnés de ces manifestations de la Puissance de Dieu, les gens vinrent de plus en plus nombreux assister aux réunions. (Stotts, 1982 : 67-68)

La rhétorique pentecôtiste de la guérison ambitionne plus largement de produire « une transformation des conditions phénoménologiques dans lesquelles le patient existe et fait l’expérience de la souffrance ou du désespoir » (Csordas, 1983 : 346) : l’élaboration symbolique du moment de la guérison comme prémisse d’une relation personnelle avec Dieu introduit en effet une notion d’engagement, dont dépend la pérennité même de la guérison. Il ne peut s’agir d’un simple rétablissement, c’est-à-dire d’un retour à la situation antérieure à la maladie :

Dans la mesure où ce nouveau système de sens englobe toute l’expérience vécue par la personne, la guérison crée pour elle une nouvelle réalité ou univers phénoménologique. Lorsqu’il en vient à habiter ce monde nouveau, sacré, le patient est guéri, non au sens où il serait rétabli dans l’état précédant l’apparition de la maladie, mais dans le sens où il est d’un point de vue rhétorique « déplacé » dans un état différant à la fois de la réalité d’avant la maladie et de la maladie elle-même. (Csordas, 1983 : 346)

Ce « nouveau monde » est animé par la présence immédiate d’entités surnaturelles, que les prédispositions religieuses des croyants rendent *a priori* plus ou moins familières : Dieu, Jésus (qui n’est plus « le petit Jésus », mais « quelqu’un qui va te guérir »[[45]](#footnote-45)), ainsi que des esprits contraires avec lesquels il convient de lutter. Il implique qu’une fois persuadé de la possibilité d’une intervention divine, le croyant se convainc en outre d’avoir personnellement, physiquement, expérimenté cette puissance en laissant « Dieu agir » en lui (Csordas, 1983 : 353). Le corps devient dès lors le lieu d’une épreuve de vérité, en même temps que salut et guérison tendent à se confondre. Il porte témoignage de l’effectivité de la relation établie avec Dieu, et de la conversion : une guérison étendue, au-delà de la seule dimension physique, à la transformation durable d’un ensemble de dispositions personnelles. Une épouse de pasteur pentecôtiste se souvient par exemple de ses visites à une église des Iles Sous-le-Vent et des signes traduisant l’accession de ces convertis modestes à une nouvelle respectabilité sociale :

Et quand je revenais, je voyais vraiment l’évolution de l’église et même, les gens, sur leur visage, changeaient. Quand je voyais certaines personnes, qui venaient pour les premières fois, bon, c’était des gens qui... certains buvaient beaucoup donc ils étaient marqués sur leur visage par la boisson, par leur vie vraiment de débauche. Et ça m’avait vraiment frappée, parce que quand j’avais l’occasion de revenir, un petit peu plus tard, je voyais vraiment ces gens transformés, heureux, ayant retrouvé leur dignité. Et puis même leur visage avait changé, ils avaient embelli, c’était vraiment touchant de voir ça.[[46]](#footnote-46)

Cette transformation est d’autant plus manifeste que les convertis s’appliquent à « avoir l’air impeccable », produisant ainsi par un effort délibéré de présentation de soi les évidences « naturelles » d’un changement d’état physique et moral. La rhétorique de la guérison peut dès lors se décliner sur plusieurs registres, et s’émanciper du domaine strictement médical. Car le péché (qui apparaît ici étroitement lié à des formes d’indignité sociale) n’est pas seulement une cause possible de maladie, il peut lui-même faire l’objet d’une guérison – si bien que, comme le remarque T. Csordas, Dieu « répond » parfois à un espoir de guérison physique en accordant finalement « une sorte de prix de consolation » : la « guérison spirituelle » (Csordas, 1983 : 337). L’imbrication entre les dimensions physique, sociale et « spirituelle » (ou morale) de la guérison se voit particulièrement bien dans la pratique de la délivrance, où les « mauvais esprits » renvoient plus explicitement à un état donné des relations sociales. S. Fancello la décrit, à partir du terrain africain, comme la mise en scène d’une « lutte au corps à corps entre le *leader*, vecteur de la puissance divine, et le fidèle (qui est souvent une femme) dont l’agitation est interprétée comme la manifestation des démons qui le ‘tiennent’ » :

(...) la délivrance repose sur une connaissance du mal qui peut être anticipée (prophètes) ou révélée (visionnaires) et porte aussi bien sur les maux « physiques » (parmi lesquels la stérilité des femmes, l’épilepsie ou la « folie » sont les plus fréquemment nommés) que « spirituels », qui se traduisent par des échecs économiques et sociaux (vie familiale, échecs professionnels). Cette perception du mal tend à dépasser la séparation entre guérison physique, corporelle, et guérison psychique, « spirituelle », dans le traitement des corps souffrants. (Fancello, 2008 : 171)

La guérison sert alors de langage symbolique pour entreprendre la reconfiguration de l’identité sociale du converti, une entreprise religieuse de désintrication qui met plus particulièrement en jeu deux types de relations : les liens familiaux et le rapport à des imaginaires culturels. La famille, en tant que « sujet collectif » imposant son autorité aux volontés individuelles, est le premier espace où se construit cette dialectique pentecôtiste de la possession/délivrance : comme le remarque B. Meyer au Ghana, « la finalité des séances de délivrance consiste ainsi à transformer les personnes en individus indépendants et à l’abri des relations familiales » (Meyer, 1998 : 76). Les femmes, parce que leur corps est supposé plus perméable que le corps masculin à l’action (bénéfique ou néfaste) des esprits (Eriksen, 2012 : 117) et qu’elles sont aussi davantage que les hommes « tenues » par un ensemble d’obligations et d’interdépendances familiales[[47]](#footnote-47), sont les sujets privilégiés de cette entreprise.

Deux exemples tirés d’enquêtes au sein des assemblées de Dieu polynésiennes illustrent la manière dont le corps est amené à devenir le lieu de ce « combat spirituel » impliquant un ensemble de rapports familiaux. Lorsque Titaua, son mari et sa fille tombent malades (« je suis tombée malade, gravement malade, mon époux aussi, Antoine, il crachait du sang »), il est rapidement évident à leurs yeux qu’ils n’ont « pas la maladie normale, on a une maladie, un combat spirituel » (Fer, 2013). Consulté par le couple, le pasteur de leur église les renvoie à leur situation conjugale : ils n’ont pas « régularisé » et vivent hors mariage, ce qui les prive de la protection divine (ils n’ont pas le droit de participer à la sainte-cène). Au terme de cet examen de conscience, il apparaît finalement que la maladie provient d’un manquement à la parole donnée à la grand-mère du mari : « il a dit à la grand-mère (...) ‘Mama, ne t’inquiète pas, je vais épouser Titaua’, mais pour lui il a dit comme ça, pour faire plaisir à la grand-mère »[[48]](#footnote-48). Pour guérir, le couple décide donc de s’engager dans la préparation du mariage.

Vincent et son épouse vivent quant à eux sur un terrain familial, entouré de membres de la famille de Vincent non convertis au pentecôtisme (Fer, 2009). Ceux-ci sont frappés par « la superstition », c’est-à-dire une « maladie » qui aux yeux du couple résulte à la fois d’une désunion familiale (« ils ne se parlent pas entre eux ») et d’une croyance excessive aux « esprits » : « Le soir, ils dorment pas, pendant une semaine, ils criaient, ils brûlaient les affaires, parce qu’ils sont allés voir le *tahu’a* [guérisseur traditionnel]. Nous, on est là dans notre petit coin, à côté il y a dix frères et sœurs. Ça a été tout sur eux ». Chacun est convaincu qu’il s’agit d’une maladie « spirituelle » et si les uns sont possédés et les autres non, c’est que leurs destins respectifs ont été dissociés par le biais de la conversion de Vincent et son épouse au pentecôtisme : ils vivent désormais dans leur « petit coin » et s’en remettent, pour leur protection, à Dieu et aux prières des « frères et sœurs de l’église » – ce qui en retour en fait des suspects tout désignés : comme le leur explique un de leurs correligionnaires, « si ce truc ne vient pas chez vous, on va dire [que] ça vient de vous ».

Ces deux exemples permettent d’apercevoir les logiques qui relient, à travers le corps possédé ou délivré, les relations familiales à un arrière-plan culturel peuplé d’esprits[[49]](#footnote-49), par où s’expriment des formes de solidarité obligée avec le passé, les ancêtres, une terre et une communauté. Au-delà d’une opposition classique entre salut personnel et identités collectives, les attitudes et les représentations que suscitent la confrontation entre les mouvements pentecôtistes-charismatiques et les cultures locales sont donc aussi immanquablement des discours sur le corps : qu’il soit perçu comme le siège irréductible d’une « nature païenne » (conception dominante dans le pentecôtisme classique) ou comme l’instrument d’une « rédemption des cultures » (chez les mouvements charismatiques).

## Entre nature et culture : conceptions missionnaires de la personne

L’histoire du pentecôtisme témoigne dès l’origine des effets de (dé)classement potentiellement associés à l’expérimentation corporelle de « l’action du Saint-Esprit », des jeux d’assignation identitaire et de la peur de la « mauvaise pente » qui en découlent. L’épisode d’Azusa Street est de ce point de vue emblématique d’un type de discours pentecôtiste sur l’altérité culturelle inspiré par la tension intrinsèque entre expérience charismatique et respectabilité sociale : les pratiques mises en œuvre dans cette petite église, facilitées par l’émancipation relative vis à vis des contraintes sociales ordinaires qui prévaut alors dans une ville pionnière comme Los Angeles, sont relues par les pentecôtistes blancs proches de C. F. Parham sur le registre d’une « sauvagerie » noire.

Ce schéma d’interprétation, fondé sur les principes classiques de la domination sociale[[50]](#footnote-50), se traduit inévitablement sur les terrains missionnaires par des formes de réticence et d’hostilité à l’égard des expressions culturelles locales. Au nom d’un salut personnel impliquant à la fois une distance au « monde » et un effort de réformation de soi, la plupart des églises pentecôtistes classiques tendent en effet à écarter toute compromission avec ce qui leur apparaît, dans ces cultures, comme l’expression d’une « nature » irréductiblement païenne. Cette attitude pentecôtiste ne souligne pas seulement la continuation au 20ème siècle de la domination coloniale occidentale, mais aussi l’intériorisation des normes dominantes par des missionnaires issus d’une religion socialement dominée (au moins à l’origine), d’autant moins enclins à autoriser des manquements à la règle que les émotions charismatiques (vécus comme religieusement nécessaires) les placent d’emblée en porte-à-faux.

Les missions pentecôtistes reprennent à leur compte les conceptions forgées au 19ème siècle par les méthodistes, centrées sur le principe de « sincérité » qui relie le comportement extérieur aux dispositions morales intimes, et la notion de « caractère » : « Le caractère se révèle dans tous les aspects du corps visible, son apparence, ses habitudes, et ses mouvements, qui indiquent non seulement une nature moralement saine, mais si l’on est en réalité un vrai chrétien ». (Eves, 1996 : 89). Le discours missionnaire associe par ailleurs, à des degrés variables et non sans ambivalence, deux compréhensions de la culture : comme un « système » enserrant l’autonomie individuelle dans des structures de contrainte et un destin collectif (dont la conversion permettrait de se libérer) ; et comme un ensemble de caractéristiques assimilables à une « nature » intrinsèque (dont l’individu ne pourrait finalement jamais se défaire).

Cette conception pentecôtiste des cultures locales n’est pas tout à fait synonyme d’indifférence et encore moins d’une « sainte ignorance » annonçant l’ère de « la religion sans culture », marquée par une déconnexion entre ces deux systèmes de sens et une déterritorialisation sans retour des identités religieuses (Roy, 2009). On voit bien en effet comment la tension entre ces deux compréhensions concomitantes de la culture peut aisément se superposer à celle qui relie la « nouvelle identité en Christ » à la « vieille nature ». C’est dans cette perspective qu’il faut probablement comprendre ce que J. Robbins décrit, dans le cas des Urapmin (Papouasie Nouvelle-Guinée) comme « une sorte de double conscience », qui génère le sentiment d’être « pécheurs » (Robbins, 2004 : xxvi) : l’adoption du pentecôtisme produit ici tout à la fois un changement radical et un « trouble » durable, lié à l’impossibilité d’aboutir à un équilibre satisfaisant entre la loi de Dieu et les injonctions morales de la culture locale. Si le discours du pentecôtisme classique est donc généralement un discours de rupture avec le passé culturel (comprise comme une des conditions de l’invention biographique), il est aussi porteur, sur un mode *a priori* paradoxal, d’une reconnaissance explicite de formes de continuité culturelle. Et c’est finalement « à travers leur lutte même contre la culture locale que [les pentecôtistes] prouvent à quel point ils sont enracinés localement » (Casanova, 2001 : 438).

Partout – note J. Casanova – les pentecôtistes mènent par exemple une offensive ouverte et sans compromis contre les cultures locales : contre les cultes des esprits afro-brésiliens au Brésil ; contre le vaudou en Haïti ; contre la sorcellerie en Afrique, contre le chamanisme en Corée. En cela, ils sont très différents du modèle catholique traditionnel d’accommodement généreux et de tolérance condescendante envers le folklore local et les croyances et les pratiques magiques populaires, tant que ceux-ci demeurent dans un statut subordonné au sein de l’univers hiérarchique catholique. (Idem, cité par Robbins, 2003 : 222)

Mais dans cette offensive contre les cultures, nul n’accorde un statut plus primordial ni une efficacité plus redoutable aux « esprits » locaux que l’évangéliste pentecôtiste, qui partage ainsi avec ses interlocuteurs un même *illusio*, cette reconnaissance du jeu et de ses enjeux qui place l’entreprise pentecôtiste sur le même terrain imaginaire que celui de ceux qu’elle combat.

Ce schéma antagoniste se focalise sur les croyances culturelles donnant corps à des entités surnaturelles, autrement dit les formes symboliques évoquant le plus directement l’emprise persistante des solidarités culturelles sur l’individu converti, qui s’exprime par la possession des corps. Il ne renseigne pas, à lui seul, sur le degré de perméabilité des pentecôtismes locaux au contexte culturel dans lesquels ils s’enracinent. Sosene Le’au, protestant samoan converti en 1971 au pentecôtisme classique des Assemblées de Dieu, évoque ainsi une « église [qui] prenait pour modèle la civilisation occidentale » : « Nous nous asseyions sur de durs bancs en bois pour chanter des chants de style occidental. À de très nombreuses occasions, l’église me faisait sentir que la culture samoane était mauvaise et que je devais l’abandonner » (Le’au, 1997 : 48). Mais dans beaucoup d’îles polynésiennes, ces mêmes églises (désormais dirigées par des pasteurs locaux) intègrent aujourd’hui à leur liturgie des chants et des instruments de musique polynésiens, tout en s’opposant au militantisme culturel porté par les églises protestantes historiques. C’est à travers l’évocation du christianisme des « premiers temps » – qui renvoie en Polynésie à l’histoire missionnaire et à l’époque mythique où les pasteurs polynésiens « avaient du mana » et guérissaient les malades – que le pentecôtisme classique a finalement pu prendre pied dans la culture locale. Le « réveil » qu’il prône est donc aussi celui d’une mémoire protestante locale, où s’entrecroisent l’héritage du revivalisme britannique et les représentations autochtones de la puissance spirituelle : « J’ai appris qu’avant, l’église protestante d’ici, elle vivait dans le Saint-Esprit, comme cette église aujourd’hui », dit par exemple une femme membre des assemblées de Dieu de Polynésie française (Fer, 2009 : 160)[[51]](#footnote-51).

En contrepoint au principe évangélique qui prétend fonder l’identité individuelle, non sur une appartenance culturelle mais sur un choix personnel de conversion, l’association étroite entre globalisation pentecôtiste et migrations internationales favorise par ailleurs la constitution d’églises diasporiques qui concourent moins à « une euphémisation des frontières culturelles » (Fath, 2002 : 155) qu’à leur reformulation en contexte transnational (Fer, 2004). Plus largement, la montée des christianismes du Sud (dont le militantisme chrétien s’affirme en opposition à ce qui est perçu comme une déchristianisation des anciennes puissances coloniales et missionnaires) amène une proportion croissante de Non-occidentaux au sein des grands réseaux missionnaires internationaux et nourrit l’émergence de nouveaux discours théologiques. Ainsi, pour le pentecôtiste chinois Amos Yong, la peur occidentale du syncrétisme a conduit les pentecôtistes à importer « un type européen de spiritualité et de religiosité chrétienne au sein des contextes locaux ». Le fait que « l’expérience de l’Esprit qu’ont en commun pentecôtistes et charismatiques démontre ‘d’indubitables similarités à travers toutes les traditions religieuses du monde’ » ouvre à ses yeux la voie à « une théologie pentecôtiste des religions constructive qui explore ‘la manière dont l’Esprit est présent et actif dans d’autres traditions religieuses » (Yong, 1999 : 85-87, cité par Anderson, 1999 : 2-3).

Ces discours, très minoritaires, s’accordent bien avec la théorie des « racines noires » du pentecôtisme diffusée par les promoteurs des *Pentecostal Studies*, dont on a vu qu’elle participe, sur le terrain théologique et universitaire, à une tentative similaire de désoccidentalisation[[52]](#footnote-52) : par l’inclusion des églises dites « indigènes » dans l’ensemble pentecôtiste-charismatique, et à travers l’insistance mise sur les « constantes interactions » entre le pentecôtisme et les « univers spirituels » locaux dans les pays du Tiers Monde. Enfin, la missiologie nord-américaine a produit au cours des années 1980 de nouveaux cadres conceptuels, tels que la notion de « rédemption des cultures » et, surtout, la théologie du « combat spirituel » qui conduisent – en prenant notamment appui sur la littérature anthropologique – à une reconfiguration profonde du rapport charismatique aux cultures locales. Ce changement de paradigme intervient, ce qui n’est pas tout à fait un hasard, dans une période historique où la relégitimation de l’action missionnaire suppose précisément qu’elle soit dissociée (au moins en apparence) de la domination culturelle occidentale.

## Individus, peuples et cultures : les nouveaux habits de la mission charismatique

L’itinéraire du réseau missionnaire *Youth With a Mission* (YWAM) permet de repérer ces inflexions du discours pentecôtiste-charismatique sur les cultures et d’en mesurer les effets, en termes de pratiques missionnaires et de mobilisations identitaires. Fondé en 1960 par Loren Cunningham, un pasteur de jeunesse des Assemblées de Dieu en Californie (Fer, 2010a), YWAM n’exprime pas d’emblée un point de vue sur les identités culturelles. L’un de ses premiers slogans, « It’s Your Planet, Take It ! », traduit avant tout l’ouverture des générations occidentales d’après-guerre sur un monde qui, grâce au développement des moyens de transport et de communication, paraît désormais à portée de main. Les différences culturelles (ou « ethniques ») ne sont pas perçues comme un obstacle à la mission, mais plutôt comme partie intégrante d’une aventure générationnelle fondée sur le dépaysement : cette diversité participe d’une « vie plus passionnante et épanouissante », comme l’explique L. Cunningham en se référant à son enfance californienne[[53]](#footnote-53), même si fondamentalement « les hommes sont partout les mêmes. Nous sommes seulement enfermés dans des ‘systèmes’ qui nous séparent les uns des autres » (Cunningham, 1985 : 45).

Au début des années 1970, les premiers missionnaires du réseau se préoccupent surtout de l’écart, culturel et sociologique, qui les sépare de leurs contemporains engagés dans le mouvement hippie : dans les archives de YWAM, une photographie montre ainsi deux jeunes filles en ballerines, jupe et veste en laine, tendant maladroitement des tracts à deux hippies, cuir noir et cheveux longs, au croisement de Haight et Ashbury Streets (l’épicentre du mouvement à San Francisco). De cette inadaptation est né, par contrecoup, un mode d’action missionnaire basé sur le « principe spirituel d’identification », qui systématise et approfondit l’incorporation d’éléments de la culture populaire (comme la musique, le sport) initiée à la même époque par d’autres réseaux missionnaires de jeunesse[[54]](#footnote-54). Floyd McClung, qui suit alors « la route » jusqu’en Afghanistan, se laisse pousser les cheveux et la barbe, et adopte le style de vie communautaire des Hippies pour mieux les convertir :

[Dieu] me rappela que je devais entrer dans leur monde et que, si je le faisais, Il me donnerait ce qui me manquait. Il me donnerait la capacité de m’identifier et d’établir un lien – d’être un véritable ami, ce qui pourrait faire la différence.

Le principe spirituel d’identification est essentiel si nous voulons avoir un contact significatif et effectif avec les autres – qu’il s’agisse des villes complexes et sous pression d’Occident, ou des endroits les plus isolés du tiers monde sous-développé. Cela signifie devenir un avec les personnes, comme Jésus est devenu un avec l’humanité. (McClung, 1988 : 48)

L’enjeu culturel rejoint plus largement la question classique des rapports entre le « royaume de Dieu » et « le monde », autrement dit l’articulation entre les normes sociales dominantes et la religion comprise comme un système de valeurs alternatif ou contre-culturel. Appréhendées sous cet angle, les cultures des terrains traditionnels de la mission ne sont pas fondamentalement différentes des sphères de production culturelle (arts, cinéma, musique) ou de la « culture jeune » des sociétés occidentales. Tandis que le pentecôtisme classique a longtemps préconisé de se tenir à l’écart de ces lieux trop « mondains », les charismatiques choisissent de les investir afin de les « tourner vers Dieu », en considérant que « la course se joue à l’extérieur, dans le monde lui-même » (Cunningham, 1997 : 141).

Cette première inflexion du rapport à la culture fait écho à une évolution décisive de la théorie missionnaire évangélique, qui se joue à la même époque au sein du *Fuller Theological Seminary*, une institution fondée en 1947 par des protestants fondamentalistes nord-américains. À la fin des années 1960, le missiologue Donald McGavran y conceptualise la notion de « groupe homogène », c’est-à-dire la nécessité d’évangéliser des communautés plutôt que des individus, en partant de l’idée que « les hommes aiment devenir chrétiens sans avoir à franchir des barrières raciales, linguistiques ou sociales » (cité par Smith, 2005 : 13) :

Ce que McGavran voulait, c’était une conception révolutionnaire des missions évangéliques, dirigée vers les « peuples » plutôt que vers les individus. Chaque nation est constituée de groupes ou sous-groupes de populations. On peut identifier les caractéristiques de chacun d’eux et leur degré d’ouverture à l’évangile. En s’appuyant sur les « ponts » qui relient les personnes, comme les systèmes de parenté, les missionnaires peuvent alors concentrer leurs efforts sur des peuples tout entiers, qui semblent particulièrement réceptifs, plutôt que de continuer leurs méthodes du quitte ou double parmi des populations généralement peu réceptives. (Marsden, 1987 : 241)

Cet effort de conceptualisation des cultures puise largement dans la littérature anthropologique, pour donner à la mission des assises « scientifiques » et se doter d’une définition opérationnelle des « peuples » qu’il s’agit de convertir (Gonzalez, 2014 : 256-257). Il inspire le plus souvent une compréhension essentialiste des cultures, conçues comme des entités stables et cohérentes, qui transcendent les volontés individuelles et les circonstances immédiates. Ce type de lecture introduit une ambiguïté fondamentale dans les relations que les évangéliques – et plus particulièrement les charismatiques – nouent désormais avec les cultures non-chrétiennes. En 1974, la déclaration finale du congrès international sur l’évangélisation mondiale, à Lausanne, exhorte ainsi les missionnaires évangéliques à ne pas exporter « en même temps que l’Évangile, une culture étrangère ». Mais en instituant la culture comme le cadre primordial dans lequel se joue le salut, la nouvelle missiologie évangélique fait dans le même temps de l’altérité culturelle l’enjeu principal d’une confrontation entre le bien et le mal : peut-on « sauver » une culture, ou doit-on comprendre la mission comme un « combat spirituel » entre deux entités irréductiblement antagonistes, le « royaume de Dieu » face aux « esprits » locaux ? Un individu peut-il « sortir » de sa culture pour gagner le salut, ou faut-il considérer son identité culturelle comme une « nature », constitutive de son être authentique (donc potentiellement conforme à la volonté de Dieu) ? C’est en se saisissant de ces ambiguïtés que de jeunes charismatiques océaniens ont mis en scène, au cours des années 1980, une « rédemption des cultures » autorisant une réhabilitation du corps comme vecteur « naturel » d’une expression de soi indissociablement individuelle et culturelle.

## Danser pour Dieu : de la « rédemption des cultures » à la « troisième nature »

Si la théorie des « groupes homogènes » de D. McGavran a pu être mobilisée pour proclamer à Lausanne la nécessité d’une nouvelle évangélisation, appuyée sur « des méthodes d’avant-garde » plus respectueuses des cultures locales, elle a aussi inspiré dans la même déclaration – à l’initiative de missiologues charismatiques comme C. Peter Wagner et Ralph Winter (Hunt, 2011 : 24) – des considérations sur l’urgence d’évangéliser les « peuples non-atteints », c’est-à-dire les populations n’ayant jamais été en contact avec le christianisme. Cette focalisation sur des cultures souvent menacées par la globalisation, et qu’un consensus grandissant s’accorde à considérer comme un patrimoine mondial à préserver[[55]](#footnote-55), fragilise inévitablement la légitimité des missions évangéliques.

À travers une série de livres publiés à partir de 1974, le missionnaire charismatique nord-américain Don Richardson s’est appliqué à renverser la perspective en réactivant, sous couvert d’une sorte de contre-anthropologie, un des lieux communs de la littérature missionnaire du 19ème siècle, souvent portée à assimiler les peuples à convertir aux Hébreux de l’Ancien Testament (Parfitt, 2004). Son premier best-seller, *Peace Child*, s’appuie sur son expérience chez les Sawi de Papouasie Nouvelle-Guinée pour élaborer le concept d’« analogie rédemptrice » : un rite sawi consistant à offrir un fils à une autre tribu en gage de paix fournit ici aux missionnaires « une clef toute trouvée » qui permet de présenter Jésus-Christ comme « l’ultime Enfant de Paix » (Richardson, 1992 : 116). Un second livre paru en 2001, intitulé *Eternity in their Hearts* systématise et approfondit ce principe analogique. Après une violente charge contre « les idées de Darwin, Morgan et Tylor », accusés d’avoir combattu l’évidence de l’universalité du christianisme au nom de supposées différences culturelles et d’un *a priori* évolutionniste, D. Richardson s’attache à déceler au sein des « religions locales des peuplades anciennes » les preuves d’une présence chrétienne immémoriale : un dieu personnel « qui soutient tout » chez les Nagas de l’Inde ou le dieu créateur Viracocha des Incas, les villes-refuges des Hawaïens... L’accumulation vise à démontrer que partout, un « christianisme enfoui » attendait, comme en sommeil, l’arrivée des missions pour se rappeler au bon souvenir de peuples ayant « oublié », au cours de leur histoire, les racines de leur véritable identité. Une fois encore, le schéma de la conversion pentecôtiste (renouer avec sa véritable identité « en Christ ») sert à penser le rapport aux cultures. Et une réconciliation paradoxale peut dès lors être envisagée, puisque cultures locales et mission chrétienne ne sont plus placées dans un rapport d’altérité mais de familiarité :

Il est triste que les théologiens aient cru que le caractère unique de l’Evangile se trouvait menacé par la tradition alors qu’au contraire, il s’en trouve valorisé. Il est regrettable qu’ils nous aient enseigné à condamner ces éléments de culture comme étant une « contrefaçon », une « déviation ». A cause de cet enseignement, des chrétiens, y compris des missionnaires, ont eu une attitude très défensive, pour ne pas dire offensive, à l’égard des peuplades non-chrétiennes. Et ils ont vu les analogies entre la culture chrétienne et les autres comme des barrières et non comme des seuils où s’inscrivait le mot « bienvenue » ! (Richardson, 1992 : 68).

Le destin de ce livre, que le réseau missionnaire YWAM a contribué à diffuser à l’échelle mondiale, est symptomatique des jeux d’emprunts et d’influences croisées qui accompagnent la globalisation charismatique. La notion de « rédemption des cultures », élaborée dans une perspective occidentale de relégitimation de l’activité missionnaire (en particulier chez les « peuples non-atteints ») a en effet été réappropriée au cours des années 1990 par de jeunes Polynésiens, désireux d’exprimer sur un registre culturel la libération de soi promue par « l’informalisation des mœurs » charismatique. Le mouvement Island Breeze, un « ministère » de YWAM fondé en 1979 par le Samoan Sosene Le’au, revendique ainsi l’utilisation des formes culturelles autochtones, en particulier la danse, comme expression de la foi chrétienne et moyen d’action missionnaire (Fer 2012) :

Plutôt que d’essayer d’« occidentaliser » les peuples autochtones, Island Breeze les encourage à retrouver et racheter [*redeem*] leur identité distinctive donnée par Dieu. Pour les membres océaniens d’Island Breeze, cela signifie racheter les costumes, les chants et les danses de notre cher héritage culturel.[[56]](#footnote-56)

Lorsqu’il évoque les prémices de ce mouvement, le Hawaiien Coleman Kealoha Kaopua fait du corps le lieu premier de cette « rédemption » :

Parce que nous sommes des Océaniens, nous aimons bouger nos mains, tu vois, nous exprimer, et c’est ce que nous avons fait. Et c’est là qu’ont été semées les premières graines de Island Breeze, parce que nous nous sommes rendus compte que ces expressions étaient destinées à louer Dieu. [[57]](#footnote-57)

Nous avons vu[[58]](#footnote-58) que le charismatisme opère une mise à distance des enjeux de respectabilité sociale caractéristiques du pentecôtisme classique, au profit d’une expérimentation virtuose de « l’action du Saint-Esprit » qui intègre « l’imaginaire et les pratiques de la jeunesse » (Coleman, 2000 : 227) et emprunte à des répertoires culturels « exotiques ». Cette capacité à « s’autoriser » à la fois une libération des expériences corporelles et l’appropriation de pratiques extérieures à la culture occidentale, ou au christianisme, traduit une évolution de la sociologie des mouvements pentecôtistes-charismatiques, le charismatisme étant davantage susceptible d’attirer des fractions des classes moyennes ou supérieures soucieuses de « réalisation de soi » : la disponibilité de ces ressources n’est donc pas universelle, mais étroitement corrélée à des rapports sociaux de distinction et de domination (Altglas, 2014). Pour autant, ces nouvelles expériences religieuses s’inscrivent aussi dans le cadre plus général des transformations des normes du contrôle de soi décrites par C. Wouters. Celles-ci cultivent de fortes affinités avec la conception charismatique de la conscience morale, marquée par une déconstruction des distinctions sacré/profane (ou licite/illicite) et un déplacement du jugement, de la pratique vers la personne : la question n’est plus de savoir si la danse, par exemple, est une pratique moralement admise mais si la personne qui danse est « née de nouveau ».

A Tonga, Niko Besnier remarque que les deux églises charismatiques (d’origine néozélandaise) qu’il visite s’affranchissent de manière spectaculaire des normes qui régissent traditionnellement les comportements publics, et plus spécifiquement de « la peur du ridicule et la honte (*mâ*) qui assurent le maintien d’un comportement digne et contrôlé » (Besnier, 2011 : 218). Cette peur du ridicule, expression incorporée du contrôle social qui rend possible une discipline de soi, touche tout particulièrement les règles d’évitement entre frères et sœurs classificatoires, qu’il situe à la fondation de l’ordre social tongien (*faka’apa’apa*). Ces églises, qui symbolisent aux yeux des Tongiens une forme de modernité cosmopolite, instaurent une effervescence émotionnelle et une informalité des manières incluant jusqu’à « la possibilité – *a priori* impensable – qu’un frère ou une sœur classificatoire assistent à des comportements mettant en jeu une dimension corporelle ou sexuelle, ou que quelqu’un en soit témoin en présence de son frère ou sa sœur classificatoire » (ibid. : 219).

Le développement récent de ces mouvements charismatiques dans les îles polynésiennes prend appui sur une rupture générationnelle, liée à un ensemble de changements sociaux rapides et aux circulations transnationales entre les petits Etats insulaires et les fortes communautés migrantes installées depuis les années 1950 en Nouvelle-Zélande, en Australie et aux Etats-Unis (Fer & Malogne-Fer 2014). La croyance en un salut plus individuel, sur le plan religieux, fait écho à l’élévation générale du niveau d’éducation, au développement d’une économie de salariat et à l’expérience migratoire, qui incitent à sortir de la simple reproduction de l’activité des parents (le plus souvent une autosubsistance fondée sur l’agriculture et la pêche) pour « faire sa vie ». La conversion pentecôtiste-charismatique peut dès lors être subjectivement vécue comme une forme d’émancipation individuelle, vis-à-vis d’un ordre social qui reste influencé par l’héritage missionnaire perpétué par les églises historiques et son entreprise de domestication des corps. Mais l’expérience de la conversion (comprise comme une « sortie » hors de la tradition culturelle) et la recomposition des identités en contexte migratoire et multiculturel (à l’écart des autorités traditionnellement garantes de l’authenticité culturelle) autorisent aussi à penser le « retour » à la culture sur le registre d’une « nouvelle naissance » : « Depuis cette époque, j’ai vu à maintes occasions que si vous voulez gagner une culture pour Christ, vous devez d’abord en sortir pendant quelque temps », écrit ainsi S. Le’au. « Avant d’être citoyen d’un pays ou d’une culture, vous devez être citoyen de Son royaume et de Sa culture » (Le’au, 1997 : 54).

La « rédemption des cultures » offre donc un cadre symbolique autorisant un double mouvement de naturalisation et de réinterprétation de la culture : parce qu’elle est « un don de Dieu », elle participe « naturellement » à l’expression du soi authentique (la liberté « d’être ce qu’on est ») ; parce que toutes les cultures ont été créées par Dieu (et portent en elles l’empreinte d’un christianisme « enfoui ») elles peuvent être « rachetées », c’est-à-dire réinterprétées à partir du credo charismatique. Cette « nouvelle naissance » culturelle d’inspiration charismatique peut dès lorsêtre rapprochée du processus défini par C. Wouters comme l’avènement de la « troisième nature » : « une tentative de retrouver la ‘première nature’ sans perdre le contrôle procuré par la ‘seconde nature’ » (Wouters 2010 : 173), qui permet ici de renouer sur un mode personnel avec une mémoire culturelle, y compris dans des formes d’expression corporelle bannies par la morale missionnaire (Fer, 2015b : 235).

Les danses polynésiennes mises en scène par Island Breeze s’efforcent de concilier renouveau culturel et moralité chrétienne, notamment en allongeant les robes des danseuses jusqu’au genou et en privilégiant les mouvements des bras et des mains plutôt que les mouvements des hanches, afin de « laisser de côté tout ce qui peut être séduction »[[59]](#footnote-59). Elles empruntent dans le même temps aux codes esthétiques du spectacle touristique : cette culture mise en scène, tout en demeurant l’expression d’une identité singulière, n’est plus pour autant le signe d’une altérité indépassable, elle est désormais un moyen de communication, la manière à la fois la plus efficace et la plus « authentique » de se présenter aux autres. Autrement dit, la diversité devient une sorte de lieu commun permettant d’engager le dialogue et l’action missionnaire (Fer, 2010a : 116). Cette « rédemption » charismatique des cultures peut donc apparaître comme un appauvrissement des traditions culturelles locales. Mais elle a eu – dans le Pacifique et au-delà[[60]](#footnote-60) – un retentissement important, en faisant de l’expression culturelle le moyen d’une contestation générationnelle de l’ordre social et culturel dominant, au nom de la liberté « d’être soi-même ».

Chez les jeunes *Pacific Peoples* protestants de Nouvelle-Zélande, descendants des migrants originaires des îles polynésiennes, la culture mise en scène par Island Breeze est apparue comme une opportunité de réconcilier christianisme, culture et liberté individuelle : à distance des structures d’autorité traditionnelle, ecclésiales et communautaires, qui tendent à questionner à la fois l’authenticité de leur foi chrétienne (sous influence d’un évangélisme « étranger » à la tradition de ces églises) et leur identité culturelle (du fait d’une faible maîtrise des langues polynésiennes et de leur familiarité avec la culture dominante néozélandaise). Cette double « émancipation » se joue moins sur le registre des appartenances culturelles objectives (et obligées) que sur celui – inspiré du paradigme évangélique de la conversion personnelle – des appartenances authentiques parce que subjectivement choisies. Le fondateur de la branche néo-zélandaise d’*Island Breeze*, par exemple, est un Samoan né en Nouvelle-Zélande, mais qui s’est « toujours considéré lui-même comme un Maori »[[61]](#footnote-61) (Fer et Malogne-Fer, 2014). Ce réinvestissement des identités culturelles au sein des « christianismes du Sud » s’inscrit en outre dans une dynamique globale inspirée par la théologie du « combat spirituel », qui a contribué au cours des années 1990 à l’émergence d’un discours charismatique sur l’autochtonie.

## Combat spirituel et autochtonie

La notion d’« autochtonie chrétienne » joue un rôle pivot dans l’imaginaire charismatique contemporain, en procurant un point d’équilibre idéal où la rupture née de la conversion personnelle se trouve « réconciliée » avec la continuité des appartenances culturelles « premières ». L’autochtonie est aussi, de manière plus implicite, à l’arrière-plan d’une idéologie politico-religieuse de la nation qui fonde les identités collectives sur une « alliance » entre Dieu, un peuple et une terre, d’où découlent « une vocation et une mission » particulières (Gonzalez, 2013 : 75). Elle participe ainsi d’une reconfiguration des relations symboliques entre individu et territoire, dont les fondements théologiques ont été posés au cours des années 1980 au sein du *Fuller Theological Seminary*, dans le prolongement des réflexions de D. McGavran sur les « groupes homogènes ».

L’anthropologie est mobilisée ici non comme une idéologie concurrente (à la manière de D. Richardson dénonçant les présupposés évolutionnistes et différentialistes), mais comme une ressource théorique pour légitimer une compréhension essentialiste des cultures. Il s’agit en effet, pour les missionnaires anthropologues Alan Tipett et Charles Kraft, de prendre « plus au sérieux les conceptions des sociétés traditionnelles non-occidentales » concernant les esprits des lieux, les entités surnaturelles associées à des territoires (Ediger, 2004 : 268). Les « données » anthropologiques permettent non seulement de revendiquer une assise scientifique, mais surtout de donner aux théories de D. McGavran, d’inspiration plutôt managériale, leur pleine dimension « spirituelle ». A. Tipett, ancien missionnaire à Fidji, a « développé la notion de ‘rencontre de puissance’ [*power encounter*]pour évoquer la confrontation qui survient entre le Dieu biblique et les divinités païennes » d’Océanie (Gonzalez, 2014 : 257). C. Kraft a quant à lui établi une correspondance entre « l’animisme et la vision du monde biblique [qui] partageraient une compréhension similaire de la réalité : celle-ci serait peuplée d’entités angéliques ou démoniaques invisibles aux cartésiens que nous serions devenus en Occident. Tout comme l’animiste aurait recours à des techniques spirituelles pour manipuler ces entités, de même le chrétien est invité à s’ouvrir à cette dimension de la réalité » (idid.).

C. Peter Wagner, le successeur de D. Mc Gavran à la tête de la *School of World Mission*,reprend et systématise cette grille de lecture dans les années 1980 pour en faire la trame d’une vision du monde centrée sur l’affrontement entre les puissances du bien et du mal (Gonzalez, 2014 : 257), en proclamant un « mandat » biblique fondé sur le verset 6 :12 des épîtres aux Éphésiens : « Car nous n’avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les dominations, contre les autorités, contre les principes de ce monde de ténèbres, contre les esprits méchants dans les lieux célestes ». Ces thèmes ont été popularisés auprès du grand public en 1986 par le roman best-seller de Franck Peretti, *L’obscurité actuelle*, qui raconte une bataille spirituelle dans une ville où s’opposent les forces du bien, menées par le pasteur d’une petite église, et des forces démoniaques dont le quartier général est installé au sous-sol de la faculté de psychologie. L’intrigue du roman souligne la perspective occidentale dans laquelle s’élabore la théologie du « combat spirituel » : pour C. Peter Wagner, le combat décisif ne se situe pas sur les terrains de mission, entre la Bible et les cultures traditionnelles, mais en Occident, dans les grandes villes où le christianisme doit combattre la sécularisation. La ville n’est plus conforme à la volonté de Dieu et elle échappe au contrôle humain : elle est donc aux mains des puissances de « ce monde », c’est-à-dire des forces démoniaques, et la personnification des entités territoriales et nationales permet de conceptualiser l’idée d’une résistance au christianisme allant au-delà des consciences individuelles :

Les liens démoniaques sont normalement associés à des individus, mais la désintégration morale de notre société rend possible une guerre spirituelle de grande échelle contre des villes ou des nations entières. (...) Si nous avons une vision du péché limitée aux choix personnels, nous manquerons une vérité importante : les villes et les nations prennent des personnalités spirituelles et vivent par elles-mêmes. (McClung, 1991 : 29-31)

La référence à l’autochtonie exprime donc une réinscription symbolique des destins individuels dans des système de contraintes collectifs, conceptualisés non en termes sociologiques mais à travers une lecture d’inspiration anthropologique, qui saisit la culture avant tout comme une cosmogonie : « Les peuples anciens avaient une conscience profonde des esprits territoriaux. Ils y puisaient leur identité et vivaient dans la peur constante de ces esprits » (Dawson, 2001 : 120). Les pratiques de « cartographie spirituelle » (*Spiritual Mapping*) qui se développent au cours des années 1990[[62]](#footnote-62) visent à établir de manière opérationnelle les contours de cette influence des esprits tutélaires, par une exploration méthodique de l’espace et de l’histoire d’un territoire donné – quartier, ville ou nation – afin d’engager un « combat spirituel » efficace car « ciblé ».

A l’échelle des villes, des indices permettent d’identifier les ennemis et les « portes » par lesquelles les forces du bien pourront s’emparer du territoire : les lieux de conflits, de crimes, les bâtiments des cultes non-chrétiens ou de pratiques occultes, les symboles du pouvoir, les circonstances de la fondation de la ville et la signification des toponymes, etc. « Si vous regardez dans l’histoire de votre ville, vous y trouverez des indices concernant les oppressions subies aujourd’hui par ses habitants », explique John Dawson (2001 : 53), responsable international de YWAM et auteur d’un livre de référence (*Taking Our Cities for God*) : par exemple, l’esprit de cupidité domine toujours les villes de Los Angeles et de San Francisco, héritières de la ruée vers l’or du 19ème siècle et, dans une autre ville de Californie, c’est la division des premiers pionniers en deux factions chrétiennes qui pèse jusqu’à aujourd’hui sur le destin de la population (*ibid.* : 54-55).

Cette « re-sémantisation » des espaces habités (Fer, 2007b) conduit logiquement à attribuer un statut spécifique à leurs premiers occupants, considérés comme les « gardiens spirituels » des territoires à conquérir : faste ou néfaste, le rôle des populations autochtones devient donc une « clé » décisive du combat à mener (Fer, 2016). Américain d’origine néo-zélandaise, J. Dawson anime ainsi en 1990 une série de réunions de « cartographie spirituelle » en Nouvelle-Zélande, en pleine célébration du traité de Waitangi, conclu en 1840 entre la Couronne britannique et des chefs maoris (autochtones) avec le soutien actif de missionnaires anglicans, catholiques et méthodistes : un traité devenu aujourd’hui le fondement politique de la nation biculturelle Aotearoa Nouvelle-Zélande. Au fil de ces réunions, le peuple maori est rapidement identifié comme le « gardien spirituel » (*Gate Keepers*) du pays, ce qui inspire une reconfiguration des rapports entre mission charismatique et culture autochtone : notamment à travers la création d’un « ministère » de YWAM baptisé *Whaia Te Matauranga*, destiné à encourager l’évangélisation des Maoris par les Maoris, et l’organisation d’écoles de formation dans des *marae*, les maisons communautaires maori. Cet imaginaire charismatique de l’autochtonie structure de nouveaux cadres rituels, où les notions d’alliance ou de traité (*covenant*) et de protocole occupent une place centrale, pour dire la nécessité d’ancrer l’action missionnaire sur un territoire spirituellement « habité ». Lors de la construction de sa base nationale à Mangere (une des banlieues au sud d’Auckland où se concentrent les *Pacific Peoples*), YWAM inaugure par exemple un protocole systématiquement repris par la suite : une cérémonie de rencontre avec les *kaumatua*, les anciens des tribus maories locales, pour obtenir d’eux la permission d’entrer sur leurs terres (Fer, 2010 : 96). L’anthropologue Elizabeth McAlister, qui observe en 2013 un séminaire de « combat spirituel » en milieu amérindien dans l’Oklahoma, note elle aussi une relecture de l’histoire biblique sur le registre du protocole diplomatique, par lequel Dieu confère à des populations une autorité sur des territoires. « De même qu’une personne ne peut légalement entrer dans la maison d’une autre personne sans son autorisation, les forces agissant dans le monde spirituel doivent opérer selon des règles », et les Amérindiens Ojibwe peuvent donc en appeler aux « esprits indigènes du lac » pour s’opposer à la visite d’une délégation de Bouddhistes tibétains :

Au nom de l’autorité et du mandat (*dominion*) que Dieu m’a donné en tant que Ojibwe, je donne l’ordre aux esprits du lac de se taire, au nom du Saint-Esprit. Les esprits du lac ne peuvent donc pas inviter les esprits tibétains dans le lac, de sorte qu’ils ne peuvent pas entrer. Les peuples autochtones comprennent ça. C’est le protocole. (McAlister, 2016 : 13)

Des éléments culturels empruntés et réappropriés par des théologiens nord-américains participent ainsi *in fine* à l’élaboration de charismatismes autochtones revendiquant une prééminence et une autorité spirituelle spécifique, fondée sur la « loi biblique » : gardiens spirituels de la terre, spoliés par des Occidentaux qui ont souvent rompu des traités scellés devant Dieu en accaparant les terres autochtones, ils ont vocation à être désormais au cœur du projet chrétien. « Nous devons prendre conscience de ce principe simple de protocole spirituel pour une juste mise en œuvre de l’autorité autochtone », écrivent ainsi le couple amérindien Jim et Faith Chosa, fondateurs d’un « ministère » charismatique autochtone, *Day Chief Ministries*. « L’église doit travailler dans le sens d’une relation véritable avec les croyants autochtones et les honorer comme le peuple hôte de ce continent » (Chosa, 2004 : 105, cité par McAlister, 2016 : 11). Ces mobilisations se sont traduites tout au long des décennies 1990 et 2000 (dans un contexte d’institutionnalisation mondiale de la cause autochtone, portée notamment par l’ONU[[63]](#footnote-63)) par la multiplication des réseaux et organisations de l’« autochtonie chrétienne », qui concourent à la cristallisation d’une sorte de méta-identité autochtone, que les intéressés tendent à fonder sur un rapport commun à la terre et aux ancêtres. Lancé en 1990 à l’initiative du leader maori Monte Ohia, le *World Christian Gathering of Indigenous People* (WCGIP) emprunte au registre culturel diffusé par *Island Breeze* pour mettre en scène les lieux communs d’une diversité autochtone universellement reconnaissable. Mario, un participant tahitien au rassemblement de 1997, se souvient de ces démonstrations :

J’ai fait une danse tahitienne, j’ai démontré la culture tahitienne. Chacun devait montrer quelle était sa culture, à tour de rôle. Et puis, à la fin, on faisait des échanges. [...] Et moi, ce que je voulais, c’était une plume d’aigle. [...] Alors je suis allé voir un chef indien, je lui ai dit : j’aime bien ta plume ! Mais c’était sacré.[[64]](#footnote-64)

Les réseaux de cette « autochtonie chrétienne » globale convergent depuis les années 2000 vers Israël, sous l’influence des courants prophétiques et du sionisme charismatique nord-américain, autour de l’idée que le peuple juif est le peuple autochtone par excellence, dont l’identité et le destin sont fondés sur une alliance avec Dieu et une terre. L’édition 2008 du WCGIP s’est ainsi tenue à Jérusalem. Depuis 2010, les dirigeants de la *All Pacific Prayer Assembly*, un autre réseau charismatique né au début des années 1990 dans les îles Salomon d’une vision « reçue » en 1986 par le pasteur solomonais Michael Maeliau, se réunissent eux aussi une fois par an à Jérusalem et depuis 2014, cette réunion se tient pendant Souccot (la fête des tabernacles), qui est aussi l’occasion d’un rassemblement charismatique international, la Marche des nations. Depuis les « extrémités de la terre », les peuples autochtones et les christianismes du Sud participent dès lors à la cristallisation d’un imaginaire charismatique de la nation saisie comme une entité spirituelle, dotée d’une personnalité propre.

La position particulière qui leur est attribuée, en tant que peuples premiers, dans cette vision ethnicisée des identités nationales conduit en outre à en faire les acteurs-clés d’un discours charismatique de la « réconciliation », qui lie le destin spirituel des nations à leur capacité à « guérir les blessures du passé ». Au sein de l’*International Reconciliation Coalition* fondée en 1990 par J. Dawson, plusieurs « ministères » travaillent par exemple à « réconcilier » les peuples autochtones et leurs (anciens) oppresseurs, comme *Indigenous Messenger International* – fondé par un couple Cherokee-Inuit – ou *Wiconi International*, chez les Amérindiens. Ces processus rituels, fondés sur une exploration du passé historique inspirée par les pratiques de « cartographie spirituelle », participent plus largement de l’entrée des charismatiques sur la scène politique nationale, par un double mouvement : tandis que les oppresseurs (ou leurs descendants) « confessent » leurs péchés, les oppressés sont aussi appelés à se repentir de leur « idôlatrie » en embrassant pleinement la foi chrétienne (dans sa version évangélique). En 1997, le second *New Zealand Vision Congress* (rassemblant des représentants des différentes tendances de l’évangélisme néozélandais) mettait ainsi en scène, autour de Monte Ohia, un « jour de réconciliation », entre Maori et *Pâkehâ* (Néozélandais d’origine occidentale), mais aussi entre les Maoris et le Dieu chrétien. Selon la même logique, les Amérindiens dépossédés de leurs terres par la rupture de traités sacrés (trahison originelle qui constitue les racines du « péché national des États-Unis ») doivent eux-mêmes « passer par un travail de confession et de repentance » :

L’idolâtrie est le péché biblique responsable le plus souvent de ce que les Israélites aient perdu leur terre ou échoué à en reprendre possession. C’est aussi le péché par lequel les Amérindiens, dans leurs relations avec les esprits ancestraux et les esprits de la terre, ont créé les conditions spirituelles qui ont conduit à leur défaite face aux colons blancs. Cette théologie proclame que les esprits ancestraux des peuples autochtones sont démoniaques et exige qu’ils soient rejetés – ce qui constitue une forme de violence culturelle symbolique, vigoureusement dénoncés par les traditionalistes et d’autres acteurs. (McAlister, 2016 : 10)

Le contexte fidjien, marqué depuis les années 1920 par la coexistence d’une population autochtone majoritaire, chrétienne, et d’une forte minorité indo-fidjienne principalement hindouiste ou musulmane, permet d’illustrer les enjeux proprement politiques de cette idéologie charismatique de l’autochtonie et de la « réconciliation ». Jacqueline Ryle montre ainsi la reconfiguration, sous l’influence des églises pentecôtistes-charismatiques, d’une cérémonie rituelle de réconciliation dans le village de Navuso à Fidji où en 1867 fut assassiné le missionnaire méthodiste John Baker (Ryle, 2012). Tout en réinvestissant la croyance fidjienne dans l’appartenance collective à une terre, sacralisée par la présence des esprits ancestraux, le rituel la réoriente vers des pratiques de « réconciliation » qui ne visent plus à apaiser ces esprits mais à les vaincre, en « purifiant » la terre du poids des péchés hérités de l’histoire. Parallèlement, ces églises pentecôtistes-charismatiques se sont engagées après le coup d’État de 2000, qui visait à rétablir la suprématie politique des autochtones fidjiens, en faveur d’une « réconciliation » impliquant la reconnaissance de Fidji comme « État chrétien » et du peuple autochtone fidjien comme gardien spirituel de cette terre. Fidji ne peut dès lors renouer avec la destinée que Dieu lui a assignée que par la repentance des idolâtries du passé, un « renforcement spirituel du système de pouvoir des chefs traditionnels » (seuls possesseurs légitimes de la terre) et la conversion des Indo-Fidjiens au christianisme (Ryle, 2010 : 61-63). Le retour de la culture et du territoire dans l’imaginaire évangélique conduit ici *in fine* à l’affirmation d’une idéologie ethno-nationale chrétienne.

# Chapitre 5 Pentecôtisme et politique

Le pentecôtisme n’a pas été perçu d’emblée comme un mouvement ayant une portée politique, en dépit de son orientation historiquement conservatrice (le refus d’une forme de modernité socioreligieuse, qui inspire le « réveil » à la fin du XIXe siècle) ou de son caractère supposément « révolutionnaire » (mis en avant par ceux qui, au sein des *Pentecostal Studies* notamment, veulent y voir un christianisme noir[[65]](#footnote-65)). Il a même été fréquemment décrit, jusqu’aux décennies 1980-1990, comme un vecteur de dépolitisation, opposant à l’action collective le seul souci du salut individuel et prônant le retrait du « monde » plutôt que l’engagement social.

Cette thèse de l’apolitisme pentecôtiste tient pour une bonne part à des biais d’analyse. Le premier d’entre eux est lié à une définition trop située de la politique qui, en se limitant à l’espace institutionnel de la compétition politique, oublie que « l’intime est politique » (selon le célèbre slogan féministe des années 1970) et dès lors sous-estime la portée politique des « valeurs morales » défendues par le pentecôtisme. Le second point aveugle concerne la contribution historique du pentecôtisme à la structuration de l’évangélisme, la distinction théologique charismatiques/non charismatiques tendant ici à masquer des convergences repérables dès les années 1940, lors de la création aux Etats-Unis de la *National Evangelical Association* (NAE). Le pentecôtisme, qu’on l’appréhende comme un système de représentations et de croyances ou comme un mouvement social, n’est donc pas étranger à la politique et, en dépit des professions de foi apolitiques de beaucoup d’églises du pentecôtisme classique, il peut être saisi sous l’angle d’une sociologie politique, y compris dans la période antérieure à son entrée de plain-pied sur la scène publique.

Mais le pentecôtisme n’est pas non plus, en lui-même, porteur d’un projet politique : il reste assez largement indéterminé et est donc « susceptible de se prêter à des opérationnalisations diversifiées, voire contradictoires » (Garcia-Ruiz et Michel, 2012 : 139), en fonction des contextes sociopolitiques et de la configuration du champ religieux où il prend place. Les mouvements pentecôtistes-charismatiques constituent en outre un espace diversifié, et leur autonomie vis-à-vis des déterminations sociales n’est jamais que relative : leur évolution est notamment liée aux intérêts et au poids des classes sociales auxquelles ils se trouvent localement associés. Si le pentecôtisme apparaît aujourd’hui davantage comme un acteur possiblement politique, c’est donc avant tout parce qu’il a connu au cours des dernières décennies un double processus de politisation, qui renforce et explicite le lien entrel’intime et politique, la « relation personnelle avec Dieu » et l’entrée dans l’espace public. Cette politisation s’est opérée « par voie de fondamentalisation » (Gonzalez et Stavo-Debauge, 2012 : 248) dans le prolongement de la structuration historique de l’évangélisme comme un mouvement social sous influence fondamentaliste, et par réaction à ce qui a été perçu comme une « déchristianisation » des sociétés occidentales. Elle s’est nourrie à partir des années 1990 d’un second mouvement, de « charismatisation » (Ediger, 2004 : 258), qui mobilise la démonologie comme « un vecteur de sensibilisation à des enjeux et des objectifs politiques et sociaux » (Gonzalez, 2014 : 260). Les influences croisées de ces deux processus sont particulièrement sensibles chez les théoriciens du *dominion*, qui ont fourni au mouvement évangélique et à la droite chrétienne nord-américaine le moyen de reformuler leurs aspirations latentes à une hégémonie de type théocratique « dans un projet théologico-politique disposant d’un vocabulaire susceptible de recevoir le qualificatif de ‘biblique’ » (Gonzalez et Stavo-Debauge, 2012 : 275).

## Apolitisme et déterminations sociales

En 1992, J.-P. Willaime décrivait ainsi la rupture introduite par l’essor des courants évangéliques au sein d’un protestantisme français dominé jusque-là par les théologies libérales :

Il ne s’agit plus de l’histoire collective et des luttes sociales et politiques qui s’y déroulent, il ne s’agit plus de la construction d’un projet collectif et du mieux-être de la société, il s’agit de l’histoire individuelle et du mieux-être individuel, de la référenciation du discours à l’expérience du moi. A la *politisation* du discours religieux succède ici une *psychologisation*. [...]. En cela, l’émergence de ces courants s’inscrit dans l’évolution socio-culturelle globale marquée par le « retour de l’individu », voire « l’égotisme » et un relatif désinvestissement par rapport à la production de la société. (Willaime, 1992 : 54)

Le constat est similaire chez les observateurs du christianisme latino-américain, qui évoquent à la même époque le « discours moraliste et individualiste » des églises pentecôtistes et le « désengagement » qu’il produit (Pedron-Colombani, 1988 : 127), par contraste avec le « projet de modernité politique et sociale » porté par le protestantisme libéral ou la théologie catholique de la libération (Bastian, 1993 : 2016). Le refus ostensible des formes les plus politiques de l’engagement social (ce qui n’exclut pas par ailleurs des actions jugées politiquement « neutres », comme l’aide aux plus démunis), et le discours de la conversion pentecôtiste – centré sur la personne conçue comme « une entité isolable » (Kray, 2001 : 411) – sont perçus comme les signes irréfutables d’une dépolitisation du religieux, ce qui rejoint assez exactement la représentation qu’en ont les pentecôtistes eux-mêmes. Le pentecôtisme des Assemblées de Dieu françaises, écrit par exemple G. R. Stotts :

(...) dégagé de toute appartenance politique et sociale, s’occupe des hommes et des femmes en tant qu’individus et s’attache davantage à leur salut personnel qu’à la modification des structures politiques et sociales du pays. [...]. Les améliorations sociales sont engendrées par les changements survenus dans la conduite individuelle. (Stotts, 1982 : 63)

On a vu que les effets concrets de l’individuation symboliquement associée à la conversion pentecôtiste sont dans les faits plus ambivalents, du point de vue des appartenances sociales : la « sortie du monde » s’accompagne fréquemment d’une reconfiguration (plutôt que d’une rupture) des relations sociales héritées (Fer, 2013[[66]](#footnote-66)) et la resocialisation pentecôtiste relève davantage d’une communauté associative – pensée sur le modèle idéalisé de la « famille » – que d’une atomisation sans retour des liens sociaux (Fer, 2007a : 188). De la même manière, le refus du politique associé à l’accent mis sur le salut personnel est en soi moins une abstention qu’une prise de position. Celle-ci peut être analysée comme une forme de conservatisme social (la légitimation de l’autorité politique, y compris non-démocratique) ou, sous l’angle de l’inculcation de dispositions objectivement ajustées à un ordre socio-économique (néolibéral), comme partie prenante de la « fabrique de l’individu compatible » (Garcia-Ruiz et Michel, 2012 : 38). Conservatisme moral, légitimisme politique et subjectivisation dessinent alors les contours plus politiques d’un sujet pentecôtiste qui, bien qu’il proclame ne pas être « du monde », apparaît clairement inscrit dans ce « monde ».

Cette inscription du pentecôtisme dans le monde social n’est toutefois pas univoque, précisément parce que le religieux n’est pas une instance hors de la société mais en épouse très largement les lignes de fracture. Ainsi, l’apolitisme proclamé des églises pentecôtistes sud-africaines sous le régime de l’apartheid dissimule mal les intérêts divergents de populations noire et blanche pourtant réunies par une même croyance. Chez les pentecôtistes blancs, influencés par l’idéologie anti-communiste de la droite chrétienne nord-américaine, « l’oppression de la majorité des Sud-Africains par ce système politique était passée sous silence et la participation à la politique (autre que la politique du gouvernement blanc) était ‘un péché’ (...). Les principales dénominations pentecôtistes contrôlées par des blancs étaient à tout le moins favorables au gouvernement qui garantissait la perpétuation de leur domination et de leurs privilèges » (Anderson, 2000 : 169). L’apolitisme professé par les églises noires traduisait quant à lui l’espoir que « le peuple noir serait libéré de l’oppression politique et économique par l’évangile », de sorte que l’avènement de la démocratie en 1994 a pu être vécu par elles comme une victoire du bien contre le mal, tandis que la perception inverse prévalait parmi les pentecôtistes blancs (ibid. : 169-175). Considérer que le pentecôtisme est intrinsèquement « une spiritualité fondée sur des principes démocratiques de liberté humaine et d’égalité », comme l’écrit A. Anderson dans le même texte (ibid. : 175), relève dès lors d’un remarquable effet de croyance, qui vise envers et contre tout à préserver l’illusion d’un ailleurs plus signifiant que les faits sociaux observés – « un bon dieu derrière l’armoire », selon l’expression que G. Malogne-Fer emprunte à l’anthropologue A. Bensa (Malogne-Fer, 2018 : 54).

C’est oublier en effet que même le plus fervent pentecôtiste n’est jamais *que* pentecôtiste, mais reste toujours inscrit dans un ensemble de déterminations sociales ; et que les dispositions distinctives qui, au-delà du seul discours théologique, permettent de caractériser le pentecôtisme ne s’actualisent que dans des contextes sociaux donnés. En s’intéressant au rôle du pentecôtisme classique dans le mouvement des « sans terre » à Recife, David Simbsler montre par exemple comment l’habitus pentecôtiste peut entrer en congruence avec la condition sociale des travailleurs de la canne à sucre et les liens de parenté qui structurent ces mouvements, parfois radicaux, d’occupation des anciennes plantations (Simbsler, 2017). Si le pentecôtisme fonctionne globalement comme un « mouvement religieux accompagnant et facilitant le mouvement des personnes » (Martin, 2002 : 23) – associé à l’urbanisation et la migration – il apparaît ici comme une composante historique (dès les années 1960) d’un mouvement rural. Et les dispositions éthiques que ces églises inculquent, bien que conservatrices d’un point de vue moral, nourrissent néanmoins une mobilisation progressiste au plan politique.

Le Brésil fournit de nombreux autres cas où les relations d’affinité présumées entre appartenance religieuse et engagement politique se trouvent apparemment déjouées, notamment à travers des trajectoires individuelles irréductibles à la seule variable religieuse, comme celles de Benedita da Silva Sampaio, première sénatrice noire du Brésil élue en 1994 sous la bannière du parti des travailleurs, ou Marina da Silva Vaz Lima, candidate aux élections présidentielles de 2010 et 2014 (Aubrée, 2015). Travailleuse d’origine très pauvre, Benedita da Silva a d’abord reçu une formation politique au sein des communautés ecclésiales de base de la théologie de la libération catholique, avant de rejoindre en 1968 les Assemblées de Dieu. Investie tout au long de sa carrière politique dans la lutte contre la discrimination raciale et pour le droit des femmes, membre du parti des travailleurs, elle a construit son engagement politique à partir de sa position sociale et sexuée, mais aussi de ses convictions proprement religieuses, restées dans un premier temps implicites :

(...) dans la première partie de sa carrière politique, elle a circonscrit son option religieuse au domaine de sa vie privée, même si elle recevait alors l’appui d’une bonne partie des électeurs évangéliques de sa circonscription. Pourtant, depuis le début des années 1990, au moment où, selon R. Novaes (2001 : 71-73), « les pentecôtistes deviennent visibles dans la société et dans la politique », Benedita introduit dans ses discours politiques des passages de la Bible et commence à employer un ton messianique qui passe avec quelque difficulté auprès de ses collègues du Parti. En ce qui la concerne, elle s’appuie sur la forte croissance de ses coreligionnaires et sur la conviction qu’elle représente l’armée des « justes ». (Aubrée, 2015 : 278)

Ministre de l’environnement sous la présidence travailliste de Lula, de 2003 à 2008, Marina da Silva est elle aussi membre des Assemblées de Dieu. Comme Benedita da Silva, elle est entrée en politique non pour y représenter son église mais par une série d’engagements personnels, du militantisme syndical à la lutte contre la déforestation en Amazonie. L’affirmation de son identité évangélique s’est faite plus prégnante lors des deux campagnes présidentielles auxquelles elle a participé (pour le parti vert en 2010 et le parti socialiste brésilien en 2014), où elle s’est déclarée « à la fois, favorable à une liberté religieuse totale et à une union civile entre personnes du même sexe mais opposée à l’avortement, au mariage homosexuel et à la gestation pour autrui (GPA) » (Aubrée, 2015 : 280).

Ces deux trajectoires féminines éclairent par ailleurs plusieurs dynamiques caractéristiques du passage du pentecôtisme au politique. Elles soulignent en premier lieu la force du facteur démographique, la croissance numérique des églises pentecôtistes les portant assez inévitablement à gagner une visibilité nouvelle et à peser sur l’évolution politique du pays : ce qui relevait jusque-là du seul domaine de la croyance privée tend à devenir presque mécaniquement un fait public. Cette croissance va de pair avec un élargissement de la base sociale du pentecôtisme, « le statut économique de classe moyenne atteint par certaines élites évangéliques » venant dès lors renforcer les aspirations à une pleine participation citoyenne (Bastian, 2000 : 217). En Amérique latine, J. Garcia-Ruiz et P. Michel notent que l’entrée en politique de dirigeants pentecôtistes-charismatiques procède pour une part du constat d’« un engagement politique des évangéliques perçu comme inévitable » et qu’il convient dès lors d’encadrer (Garcia-Ruiz et Michel, 2012 : 155). En Afrique de l’Ouest, C. Mayrargue observe également que les pasteurs pentecôtistes, conscients de la capacité de mobilisation que leur procure ce poids démographique – *a fortiori* dans un contexte de démocratisation et de libéralisation des médias – développent, à partir du milieu des années 1990, une relecture critique du positionnement politique de leurs églises, dont ils soulignent « la faible implication dans les œuvres sociales ou le silence face aux évolutions nationales, contrairement à l’Église catholique » (Mayrargue, 2004 : 104). Sur ces deux terrains, l’entrée en politique emprunte à la fois la voie d’un « activisme social croissant des acteurs évangéliques, dans les domaines de l’éducation, de la santé ou des projets de développement » (ibid. : 106) et celle d’un discours de moralisation, qui traduit – comme dans le parcours de Marina da Silva – une extension de la morale privée à la morale publique. Cette moralisation ne vise pas seulement à « purifier » l’espace politique mais plus largement à imposer un certain nombre de marqueurs idéologiques de l’évangélisme : les « valeurs chrétiennes ».

## Le pentecôtisme comme évangélisme

Avant d’analyser les modalités concrètes du passage au politique opéré par de nombreux acteurs pentecôtistes-charismatiques au cours des dernières décennies, il est donc utile de replacer ces marqueurs idéologiques dans une perspective historique, en précisant les relations qui relient le pentecôtisme à l’évangélisme. La définition courante de l’identité évangélique, élaborée par l’historien baptiste D. W. Bebbington, propose quatre caractéristiques essentiellement théologiques : l’accent mis sur la conversion individuelle, le biblicisme (la Bible comme référence centrale de la vie chrétienne), le crucicentrisme (le sacrifice de Jésus-Christ comme événement primordial) et le militantisme (Bebbington, 1989). Cette définition – qui s’avère paradoxalement anhistorique – construit l’identité évangélique comme un système d’interprétation stable, qui transcende les circonstances sociales particulières et n’est pas déterminée par elles : depuis la Réforme radicale jusqu’à nos jours le protestantisme évangélique se présente comme un objet doté d’une permanence ontologique, une « ressource » pour les sociétés distinctes où il s’implante, bien plus qu’un produit de l’histoire de ces sociétés. Ce credo évangélique est associé *a priori* à des modes de socialisation et d’autorité spécifiques, de type « associatif idéologique » selon la terminologie proposée par S. Fath : il partage avec le protestantisme luthéro-réformé « l’accent sur l’idéologie, sur une ligne théologique donnée, pérenne, fondée sur l’exégèse de la Bible qui constitue pour tous les protestants la source de légitimité principale. Mais il oppose aux structures institutionnelles le primat de l’association locale, de la congrégation des croyants » (Fath, 2001 : 381). Selon ce schéma, le pentecôtisme, appréhendé comme le versant charismatique du protestantisme évangélique, est pris dans une « oscillation entre les deux modèles : ‘associatif-idéologique’ et ‘associatif-charismatique’ » (ibid. : 382). La confusion, déjà signalée, entre les acceptions théologique et sociologique du charisme[[67]](#footnote-67), conduit ici à faire du pentecôtisme un cas-limite de l’espace évangélique, son orientation « charismatique » le portant par essence à accorder la primauté à l’expérience sur la doctrine et à l’autorité personnelle sur la délibération collective. Pour autant, note S. Fath, « Il faut cependant rappeler que le rapport direct du croyant à la Bible demeure extrêmement valorisé dans les assemblées pentecôtistes, qui n’hésitent souvent pas à se réclamer d’un certain fondamentalisme » (ibid.).

Ces définitions, si elles fournissent des repères pertinents pour cerner le système de croyances et de représentations à partir duquel un ensemble d’acteurs protestants s’identifient aujourd’hui comme « évangéliques »[[68]](#footnote-68), fonctionnent plus difficilement comme une catégorie d’analyse sociologique. Surtout, elles « ne disent rien des transformations qu’a connues la catégorie ‘évangélique’ au cours de l’histoire et s’avèrent donc problématiques au moment d’appréhender l’évangélisme comme un mouvement social » (Gonzalez et Stavo-Debauge, 2012 : 245). Or, les convergences entre pentecôtisme et fondamentalisme, mentionnées par S. Fath, relèvent autant d’un processus historique de rapprochement institutionnel et idéologique – sous les auspices de l’évangélisme – que d’affinités intrinsèques. Certes, les deux mouvements partagent à l’origine une même opposition aux transformations qui affectent au tournant des XIXe et XXe siècles la société nord-américaine et le protestantisme lui-même, tout en divergeant sur les réponses qu’il convient d’y apporter. Mais ils ne se rapprochent véritablement qu’au cours des années 1940, au terme d’une période marquée aux Etats-Unis par une restructuration profonde du monde « évangélique » :

(...) au cours du XIXe siècle, le terme « évangélique » qualifiait la plupart des grandes dénominations protestantes (anglicans, luthériens, presbytériens, etc.) ainsi que les mouvements revivalistes qui traversaient le protestantisme américain. Pourtant, à l’approche du XXe siècle, un clivage survient au sein de ces « évangéliques » entre conservateurs et libéraux, un clivage qui donnera lieu, dans les années 1920, au rassemblement des tendances conservatrices autour d’un même étendard : le fondamentalisme. (Gonzalez et Stavo-Debauge, 2012 : 245, citant Marsden, 2006)

À partir de 1940, ces courants conservateurs s’élèvent contre le monopole de la représentation publique détenu par le *Federal Council of the Churches of Christ*, qui à leurs yeux n’exprime que le point de vue de « l’aile moderniste du protestantisme américain », progressiste et libérale (Carpenter, 1997 : 145). La création de la *National Evangelical Association* (NAE) en 1943 vise donc à faire entendre une autre voix : celle des « nouveaux évangéliques » (rapidement rebaptisés simplement « évangéliques »), principalement issus de l’aile modérée du fondamentalisme, qui refusent l’option séparatiste et entendent rassembler l’ensemble des protestants conservateurs sous leur bannière. Lors de la convention nationale préliminaire organisée en avril 1942 à St. Louis, Harold J. Hockenga, futur président de la NAE, déclare :

L’Amérique est en péril (...) à cause de la ‘désintégration du christianisme’ et de la ‘rupture de la fibre morale du peuple américain’ qui s’ensuit. Le gouvernement a mené ‘une révolution managériale’ qui est en train de détruire la libre entreprise et le ‘sécularisme’ submerge la nation. Mais même quand les temps semblent les plus sombres, Dieu utilise ceux qui lui sont restés fidèles pour amener le réveil. Les évangéliques ont été fidèles, selon Ockenga, mais ils se sont dispersés et doivent s’organiser. (Carpenter, 1997 : 147)

Les Assemblées de Dieu, ainsi que d’autres églises se rattachant au pentecôtisme ou au mouvement de sainteté, rejoignent ce processus d’unification dès 1942. Leur invitation à la convention de St. Louis marque « la reconnaissance de ce que certains leaders des Assemblées de Dieu avaient déjà dit : les idées fondamentalistes étaient répandues parmi leurs membres d’église » (Blumhofer, 1993 : 184). En dépit des réticences de certains fondamentalistes, les « spécificités » pentecôtistes sont relativisées – au titre de « différences de doctrine » non essentielles – et les responsables des Assemblées de Dieu s’identifient dès lors comme évangéliques (ibid. : 185, 189). On le voit, le rapprochement s’effectue sur la base d’une réaction politico-religieuse commune, portée par des protestants blancs et conservateurs, face à ce qui est perçu comme un déclin moral de la nation américaine. L’évangélisme fonctionne ainsi comme un vecteur de politisation (via sa « fondamentalisation ») du pentecôtisme classique, qui se traduit par une participation pentecôtiste aux mobilisations croissantes autour de la défense des « valeurs morales », aboutissant à la fin des années 1970 à l’émergence de la droite chrétienne.

Une dynamique similaire a inspiré en 2010 la création du Conseil national des évangéliques de France (CNEF), fondé sur une alliance centrale entre les églises baptistes et les Assemblées de Dieu, dans un contexte marqué par la montée des « questions éthiques », au sein du protestantisme comme dans la société française. L’instauration en 1999 du pacte civil de solidarité (Pacs), qui permet l’union civile des couples de même sexe et, plus généralement, les débats autour des droits homosexuels, ont en effet contribué à renforcer la volonté des responsables évangéliques français de faire entendre une voix distincte, qui ne se confonde plus avec celle de la fédération protestante de France (FPF), dominée par le courant libéral luthéro-réformé. Le comité protestant évangélique pour la dignité humaine (CPDH) est fondé en 1999 afin de prendre position, dans les médias et auprès des responsables politiques, face à « une accélération des mutations et une perte des repères traditionnels dans notre société » et « sur des choix de société ou des comportements qui sont des atteintes à la dignité de l’homme créé à l’image de Dieu »[[69]](#footnote-69). L’avortement et l’homosexualité sont à la même époque (avec l’œcuménisme) les principaux points d’achoppement des négociations engagées à partir de 1990 en vue d’une adhésion des Assemblées de Dieu à la FPF : en 2002, les églises luthériennes et réformées ouvrent officiellement les discussions sur l’accès au pastorat des personnes homosexuelles. Le projet d’adhésion est finalement abandonné.

La structuration institutionnelle d’un évangélisme à la française, incluant le pentecôtisme classique (et une partie des charismatiques), vise donc à entériner un clivage idéologique défini avant tout en termes de « valeurs morales », selon un schéma comparable à celui ayant opposé les fondamentalistes américains au *Federal Council of the Churches of Christ*. Il s’agit aussi de peser dans le débat public, en faisant valoir le poids démographique croissant des « évangéliques » au sein du protestantisme français (estimé à un peu plus d’un tiers du total), qui contraste avec le déclin tendanciel des églises luthéro-réformées. Cette entrée en politique des évangéliques français tire parti des opportunités qu’offre la reconnaissance publique d’une expertise religieuse dans le domaine de « l’éthique » (Memmi, 2001 ; Malogne-Fer, 2017b : 136) : en 2009, le pasteur baptiste Louis Schweitzer est ainsi nommé au sein du Comité consultatif national d’éthique. Les prises de position du CNEF et des Assemblées de Dieu lors des débats autour de la loi sur le « mariage pour tous », en 2012, illustrent bien cette stratégie, et la manière dont se construit la complémentarité entre pentecôtisme et évangélisme : tandis que le communiqué du CNEF emprunte au vocabulaire des sciences sociales (la différence homme-femme comme « donnée fondamentale de l’anthropologie », par exemple) pour « traduire la pensée évangélique dans un discours qui soit recevable par la société civile »[[70]](#footnote-70), celui des Assemblées campe sur un registre fondamentaliste plus classique en se référant à l’autorité de la Bible et à la Genèse. Thierry Le Gall, pasteur des Assemblées de Dieu chargé de la communication des deux entités, explique :

(...) la production de ce communiqué nous a permis d’être identifiés par des groupes parlementaires et donc du coup nous avons été invités au Sénat : moi j’ai participé à une audition avec le groupe des sénateurs UMP [Union pour un mouvement populaire], j’y suis allé avec Luc Olekhnovitch, le président du comité d’éthique protestant évangélique qui travaille avec Louis Schweitzer (...). ça nous a permis d’avoir une audience dans les milieux, dans les circuits parlementaires habituels pour pouvoir exprimer notre positionnement et être identifiés en tant que corps constitué ayant une parole à donner et représentant – là aussi c’est quelque chose qui compte –, représentant aujourd’hui 600 000 électeurs en France.[[71]](#footnote-71)

C’est en prenant appui sur cette visibilité nouvelle que le CNEF a pu, en 2016, mettre en place un « service pastoral » évangélique auprès des parlementaires (assuré par le même pasteur Le Gall), qui se présente à la fois comme « un travail de représentation des églises évangéliques » et un dispositif d’accompagnement « spirituel » à destination de députés et sénateurs « soumis à de fortes pressions politiques, psychologiques, humaines »[[72]](#footnote-72).

La diffusion mondiale d’une culture évangélique générique, par le biais notamment des réseaux d’église, des organisations missionnaires de jeunesse et de multiples supports médiatiques (musique, littérature, vidéos, Internet, etc.), tend à faire de l’évangélisme tel qu’il a été historiquement construit par les initiateurs fondamentalistes de la NAE la matrice originelle des processus contemporains de politisation du pentecôtisme. Les formes de cet évangélisme varient toutefois fortement selon les contextes nationaux et la configuration du protestantisme local : là où le pentecôtisme occupe à lui seul une position dominante dans le champ protestant, ou en l’absence de toute autre forme de protestantisme conservateur (comme c’est le cas dans plusieurs pays africains ou latino-américains), c’est le pentecôtisme lui-même qui est susceptible de se constituer en évangélisme, c’est-à-dire en force politico-religieuse autonome. Son insertion dans le champ politique dépend alors des espaces que lui ouvrent la régulation étatique du religieux, non seulement en termes de participation au débat public, mais aussi à travers les modes d’action publique. Avant même que le pentecôtisme ne devienne un acteur politique à part entière, il a en effet pu s’affirmer en de nombreux endroits, *mezzo voce*, comme un partenaire emblématique de la « société civile », politiquement « neutre » ou idéologiquement compatible avec des modèles de gouvernance inspirés de la doctrine économique néolibérale.

## Action sociale et politiques publiques

Au tournant des années 2000, la structuration des activités associatives des Assemblées de Dieu de Polynésie française (avec notamment la mise en place en 1998 d’une « association pour la formation des cadres de l’animation et des loisirs ») s’accompagne du développement de partenariats avec le gouvernement local (Fer, 2007c). En juin 2002, à propos de la subvention accordée à un concert de rock « chrétien » gratuit, organisé par la station de radio des Assemblées, Reynald Temarii, ministre de la jeunesse et des sports, explique pourquoi ce genre d’animation correspond aux orientations de sa politique à destination des jeunes polynésiens : « Contrairement à la métropole où la laïcité empêche ce genre d’initiative, nous pensons que la foi peut aider au développement de l’enfant et des jeunes. Cependant, les activités confessionnelles traditionnelles les font fuir, le concert de Luc Dumont va dans le sens de démarches innovantes »[[73]](#footnote-73).

Le cas polynésien pourrait sembler anecdotique, mais il apparaît plutôt comme une illustration, à petite échelle, d’un mouvement plus global de reconfiguration des politiques publiques qui a vu au cours des dernières décennies l’État déléguer, par le biais de la contractualisation, une part croissante de l’action sociale ou humanitaire à des structures associatives (Lipsky et Smith, 1993). Les acteurs religieux occupent une place de premier plan au sein de ce secteur des « organisations à but non lucratif », le désengagement néolibéral de l’État allant généralement de pair avec une représentation de la religion comme facteur d’intégration sociale et « supplément d’âme » d’une politique qui contribue par ailleurs à l’aggravation des inégalités sociales. Ainsi, à partir des années 1980, la progression du néolibéralisme en Grande-Bretagne a inspiré la mise en place au niveau local de nouvelles relations entre les pouvoirs publics et les organisations religieuses afin de lutter « contre l’inégalité urbaine, l’exclusion sociale et la criminalité » (Wood et Eade, 2013 : 69). Cette politique fait écho au programme « Faith Based and Community Initiatives » lancé en 2001 par le président américain G. W. Bush, avec une intonation plus explicite en faveur d’un « retour » du religieux dans l’action publique. Les dispositions pentecôtistes à l’engagement, associant enthousiasme militant (et bénévolat) avec une division du travail (fondée sur le discernement des « dons et des talents »[[74]](#footnote-74)) y trouvent un moyen de s’investir sur le terrain social, dans l’espoir d’y gagner à la fois des convertis et une reconnaissance publique.

Dans les sociétés où le christianisme constitue un arrière-plan culturel implicite, voire le fondement symbolique d’une identité nationale plus explicite, le discours pentecôtiste peut en outre se prévaloir des apparences de l’œcuménisme, en mettant en scène non une appartenance institutionnelle mais une croyance générique. On le voit bien si l’on reprend l’exemple du concert de rock « chrétien » évoqué plus haut : Luc Dumont, même s’il exerce à travers la musique un « ministère d’évangélisation » rattaché à l’Église pentecôtiste *Nouvelle Vie* de Longueuil (Montréal), ne se présente jamais autrement que comme un chanteur « chrétien » et ses concerts polynésiens ne sont pas organisés par les Assemblées de Dieu mais par RTV, radio associative « chrétienne ». Un autre groupe, *Exo*, invité à plusieurs reprises par les Assemblées polynésiennes, expliquait lui aussi, dans la *Dépêche de Tahiti* du 24 octobre 2001, qu’il « cherche à transmettre un message non conformiste s’étendant au-delà des quatre murs de l’Église, des idées reçues, des frontières culturelles et des dénominations » (Fer, 2007c : 144-145). Le réseau charismatique *Youth with a Mission* s’appuie sur cette même identité générique « chrétienne » pour développer ses activités missionnaires dans l’action sociale et humanitaire, à la faveur des politiques de contractualisation locales ou internationales. À travers plusieurs programmes (ou « ministères ») comme *YWAM Mercy* ou *YWAM Refugee Circle*, l’organisation est aujourd’hui engagée dans toute une série de domaines : aide à l’enfance défavorisée, lutte contre le sida, soutien aux micro-entreprises, interventions auprès des réfugiés[[75]](#footnote-75) etc.

Cette entrée des mouvements pentecôtistes-charismatiques en politique se fait ici à bas bruit, souvent dans un contexte de crise de l’État social ou à la faveur d’une réaffirmation des « valeurs chrétiennes », comme dans la Russie des années 1990 :

C’est donc au carrefour du bouleversement du paysage religieux en faveur principalement de l’Église orthodoxe, de la légitimation du discours religieux, surtout orthodoxe, et d’une crise sociale pour la résolution de laquelle l’Etat a été peu efficace, que les pentecôtistes se sont positionnés, en se spécialisant dans l’hébergement, le traitement et la réinsertion de toxicomanes et d’alcooliques, ainsi que de populations affectées par l’affaiblissement du tissu social qui découlait de la crise d’État. (Giudice, 2013 : 41-42)

B. Giudice note que les acteurs pentecôtistes russes, s’ils « se gardent bien de réclamer une participation active à la vie politique de la Russie » (ibid. : 92), trouvent néanmoins dans le discours dominant sur le patriotisme et la morale les conditions objectives d’une meilleure intégration. Comme l’église orthodoxe, les églises pentecôtistes mettent en avant une citoyenneté « terrestre et spirituelle qui confère une responsabilité sociale » et justifie une coopération avec l’État, notamment autour d’initiatives « visant à renforcer la fibre patriotique et familiale et allant du champ du bénévolat à celui de l’éducation et de la recherche scientifique » (ibid. : 93).

Ces mêmes dispositions au « patriotisme » s’observent dans le contexte singapourien, où le gouvernement autoritaire du People’s Action Party (PAP) se réclame pourtant davantage d’une inspiration confucéenne, et a développé un modèle d’encadrement strict du prosélytisme religieux au nom de l’« harmonie sociale »[[76]](#footnote-76). Mais les églises pentecôtistes-charismatiques cultivent de fortes affinités idéologiques avec un État qui se veut à la fois *morally upright*, en ne tolérant pas la corruption, le népotisme et le clientélisme ; et *morally conservative*, en agissant en « gardien digne de confiance pour ses citoyens, souvent vus comme vulnérables et particulièrement sensibles aux influences extérieures » (Chong, 2011 : 571-572). Par le biais d’associations *ad hoc* (enregistrées sous le statut d’organisations caritatives), ces églises contribuent activement à la mise en œuvre de programmes gouvernementaux d’action sociale (*community services*) et s’intègrent du même coup dans des dispositifs étatiques d’habilitation, de contrôle ou de coopération : le *National Council of Social Service*, qui supervise le secteur de l’action sociale, mais aussi différents ministères qui financent des programmes d’action mis en place par les associations d’église. Une Assemblée de Dieu (*Trinity Christian Centre*) est habilitée par le *Ministry of Social and Familial Development* à dispenser des services d’accompagnement psychosociaux (*counseling*) auprès des élèves de l’enseignement primaire et secondaire et de jeunes « à risque » ; une autre (*Grace Assembly of God*) conduit en lien avec le *Ministry of Community Development* un programme de préparation au mariage pour les 18-21 ans afin de réduire le taux de divorce, et a été choisie comme opérateur d’un vaste programme d’accompagnement (*mentoring*) de plus de 300 familles à faible revenu (Fer et Malogne-Fer, 2016 : 276). À Singapour, comme en Russie (Giudice, 2013 : 125) ou au Brésil (Goulart, 2018), ces partenariats entre églises pentecôtistes et pouvoirs publics ouvrent de nouveaux espaces missionnaires, tout en favorisant en retour des processus de professionnalisation : le rapport annuel de la *REACH Community Services Society* (*Grace Assembly of God*), une association présidée par un laïc et qui emploie vingt-quatre salariés, associe ainsi un discours très managérial (désignant notamment les publics visés comme des « clients ») avec des récits de « vies transformées » (« Stories behind the numbers »).

## « Marcher pour Jésus » : de la morale à la politique

Le développement des programmes d’action sociale au sein des églises pentecôtistes singapouriennes, et les effets de contractualisation et de professionnalisation qui en découlent, sont un des effets *a priori* paradoxaux d’une « charismatisation » du protestantisme local, sous l’influence de la théologie du « combat spirituel ». Ouverte aux circulations internationales et perçue comme un des lieux stratégiques de l’action missionnaire régionale (Billy Graham dès 1978 et Yongghi Cho en 1982 ont parlé d’une « Antioche de l’Asie »), Singapour a été très tôt impliquée dans la mise en place, sous l’impulsion de C. Peter Wagner, des réseaux internationaux du « combat spirituel » (l’*International Spiritual Warfare Network*). Les représentations charismatiques de la nation comme un espace à conquérir rejoignaient alors les aspirations des classes moyennes-supérieures chinoises récemment converties au pentecôtisme : à une capacité d’influence nouvelle dans les différents domaines de la vie sociale répondait un discours invitant les chrétiens à « prendre autorité » sur la société en investissant prioritairement sept « sphères d’influence » : arts et divertissements ; commerce, sciences et technologie ; communication et médias ; églises ; éducation ; famille ; gouvernement et politique (Cunningham, 1997 : 140-150). Mais dans une société pluriconfessionnelle où l’État s’érige en garant de l’harmonie sociale et exclut fermement tout empiètement des acteurs religieux dans le champ politique, cette ambition proclamée de « façonner la société pour le Christ » a dû trouver d’autres modalités d’action (Fer et Malogne-Fer, 2016 : 266-271). Les marches de prière au centre-ville de Singapour sont ainsi devenues des *walkatons* au cours desquels des fonds sont collectés pour des œuvres sociales, le vocabulaire guerrier du « combat » a cédé la place à une rhétorique plus positive centrée sur la « bénédiction » de la nation, et le patriotisme charismatique a trouvé dans l’action sociale le moyen de reformuler l’engagement missionnaire en exemplarité citoyenne : s’il est bien inspiré par le même imaginaire charismatique, le développement des *community services* par les églises pentecôtistes et charismatiques traduit de manière plus conforme au cadre étatique de régulation du religieux leur volonté d’« assumer leur responsabilité territoriale au sein de la communauté où Dieu [les] a placés » (Love Singapore, 2000 : 126).

Les formes d’occupation (et de revendication) de l’espace public adoptées par les différents mouvements pentecôtistes-charismatiques depuis les années 1970, et tout particulièrement les marches de prière (ou « marches pour Jésus »), sont un terrain d’observation privilégié pour préciser les différents paliers de ces processus de charismatisation et leurs effets différenciés en termes de politisation (Fer et Malogne-Fer, 2017). En 1971, l’organisation à Londres du *Festival of Light* marque à la fois « un point culminant de l’engagement croissant des évangéliques conservateurs britanniques sur les questions sociales et culturelles » (Bebbington, 1989 cité par Ediger, 2004 : 257) et un premier palier dans la charismatisation de l’évangélisme britannique, qui inspire un nouveau type de militantisme politico-religieux : celui-ci conçoit son intervention dans l’espace public non comme une action politique mais comme un impératif moral dicté par le devoir de « prendre position », dans le cadre d’un affrontement entre des forces spirituelles. Les responsables du mouvement charismatique des églises de maison (*House Church Movement*) décrivent ainsi le festival comme « un cri de guerre contre le ‘royaume de ce monde’ et son prince, Satan », « une croisade pour la pureté morale dans les médias et dans la vie privée et publique » en réaction au « déclin moral » de la nation (Ediger, 2004 : 257-258, voir aussi Wright, 1997 : 70-71). L’année suivante, une série de marches ont lieu dans plusieurs grandes villes de Nouvelle-Zélande, culminant le 8 octobre 1972 avec 20 000 manifestants dans les rues de Wellington, la capitale politique : y sont dénoncés « la permissivité de la société et le déclin moral de la nation », et revendiqués l’instauration d’une « charte pour la vertu » (*Charter of Righteousness*), d’une société fondée sur les principes bibliques, l’institution d’un jour national de prière, le respect de l’autorité. Les organisateurs de la marche à Christchurch, une des grandes villes de l’île du Sud, déclarent que « Jésus est la réponse aux grand problèmes moraux et sociaux de la société, et ce dont notre pays a grand besoin, c’est de revenir à Dieu à travers Lui, et qu’un réveil spirituel ait lieu sur notre terre » (Evans, 1992 : 76).

Dans les deux pays, la progression des courants charismatiques, au sein des églises historiques (y compris anglicane et catholique) et par le biais de nouvelles dénominations évangéliques charismatiques, s’accompagne d’un effondrement de la pratique religieuse traditionnelle, dans un contexte de rupture générationnelle et de libéralisation des mœurs. La libération de l’expression de soi et les emprunts du charismatisme à la culture jeune contemporaine (en particulier la musique) autorisent à vivre cette contre-révolution conservatrice sur le mode d’un anti-conformisme, en opposition aux nouvelles valeurs socialement dominantes et à l’orientation prise par les églises chrétiennes historiques, considérées comme « endormies » ou compromises avec ce libéralisme moral ambiant. La structuration du mouvement international des marches pour Jésus, à la fin des années 1980 sous l’impulsion du charismatisme anglais (Ediger, 2004 ; Fer, 2010 : 62-66), a donné à ces mobilisations émergentes un cadre d’action et un répertoire pour penser le combat idéologique contre la « déchristianisation » dans les termes d’une reconquête territoriale : l’église sort de ses murs pour réinvestir l’espace public, expression métaphorique du politique. Surtout, la convergence entre l’expansion mondiale du mouvement des marches (baptisé à partir de 1994 *Global March for Jesus*) et la diffusion des thèmes de la théologie du « combat spirituel » signale un glissement dans la conception pentecôtiste-charismatique de la moralisation publique, qui marque un second palier dans le processus de charismatisation.

Une perspective classique faisait du pentecôtisme un agent moralisateur, là où il est en position d’apporter dans le domaine politique un certain nombre de « vertus bibliques » – compassion, honnêteté, justice – par la persuasion, la conversion de responsables politiques ou l’entrée dans les partis politiques établis de membres d’église choisis pour leurs qualités morales. L’idéologie charismatique du « combat spirituel », quant à elle, vise moins à convaincre qu’à conquérir des positions d’influence : il s’agit de « chasser les démons hors des institutions [et] de redonner aux institutions leur rôle, leur vocation : le royaume de Dieu »[[77]](#footnote-77). Comme le souligne R. Marshall au Nigéria, ce projet de « remoralisation de la sphère publique n’est pas appréhendé en termes de débat ou de négociation avec les autres groupes ou associations susceptibles d’apporter leur contribution : bien plutôt, les pentecôtistes veulent coloniser complètement cette sphère publique » (Marshall, 1995 : 259[[78]](#footnote-78)). À partir des années 1990, l’horizon des mobilisations charismatiques se fait plus clairement théocratique, et justifie des stratégies d’action politique sensiblement différentes de celles découlant de l’objectif moral que se fixait le pentecôtisme classique. Les évolutions des formes du militantisme évangélique en Nouvelle-Zélande, du « réveil » charismatique des années 1970 jusqu’aux années 2000 illustrent ce changement. Centrée sur de la défense des « valeurs familiales », l’opposition à la libéralisation de la société et à la déchristianisation s’est d’abord traduite par la constitution d’un réseau d’associations conservatrices : Société pour la protection de l’enfant à naître (*Unborn Child*, contre l’avortement, dès 1970), associations pour le droit des familles (1973), des « parents inquiets » (*Concerned Parent’s Association*, 1974), des femmes pour la vie (1974), conseil pour l’éducation morale (1978). Ces réseaux associatifs ont ensuite trouvé dans le développement de médias chrétiens un point de ralliement et un moyen d’accroître leur visibilité : notamment avec le lancement, en mars 1982, d’une station de radio chrétienne nationale, Radio Rhema[[79]](#footnote-79). De 1974 jusqu’à la fin des années 1980, le succès spectaculaire du réseau charismatique *Youth With a Mission* (YWAM) s’est appuyé pour une bonne part sur cette dynamique évangélique (Fer, 2010 : 81). Ses écoles formaient alors chaque année plusieurs centaines d’étudiants, des « troupes de choc » qui ont accédé par la suite à des responsabilités dans les églises, les associations, les milieux d’affaires et en politique.

En 1990, les réunions de « cartographie spirituelle » animées par J. Dawson – qui contribuent à identifier le peuple maori comme le « gardien spirituel » de la terre néo-zélandaise[[80]](#footnote-80) – concluent également à la nécessité de porter désormais le « combat spirituel » sur le terrain politique. Les militants charismatiques s’engagent donc dans des campagnes municipales puis nationales, au sein d’un parti – *Future New Zealand* – présidé par un pasteur charismatique, Antony Walton, qui s’allie en 1999 avec un parti centriste pour former *United Future New Zealand*, « le parti qui garantit à la Nouvelle-Zélande un gouvernement stable et des politiques de bon sens au profit de la famille néo-zélandaise ». Aux élections législatives de 2002, remportées par les travaillistes, *United Future New Zealand* crée la surprise en obtenant 6,69 % des voix et huit députés, dont la moitié sont des militants chrétiens conservateurs. Cette association avec les centristes traduit bien les hésitations tactiques de cette nouvelle droite chrétienne : il ne s’agit pas de convertir les citoyens mais d’acquérir des positions stratégiques quoique minoritaires dans le jeu des alliances politiques, tout en faisant appel plus ou moins implicitement à un arrière-plan culturel chrétien (par l’évocation des « valeurs familiales ») : « Je ne les aurais pas rejoints s’ils avaient eu ‘chrétien’ dans leur nom, je pense que c’est contre-productif » explique sans détour L. Baldock, l’un des anciens responsables de YWAM élus députés en 2002[[81]](#footnote-81). Dans le même temps, l’intransigeance idéologique de ces militants et leur conviction d’être porteurs d’une « mission » d’ordre divin (et de pouvoir peser par eux-mêmes sur le jeu politique, là où les églises charismatiques ont acquis un poids social significatif, comme en Amérique latine) les incitent en plusieurs endroits à constituer leur propre parti politique, avec un succès souvent mitigé (Garcia-Ruiz et Michel, 2012 : 171).

## Un discours charismatique de la nation

La *National Association of Evangelicals* a publié en 2004 un manifeste intitulé « Pour la santé de la nation : un appel évangélique à la responsabilité civique », visant à encourager les évangéliques à s’engager dans l’espace public et au sein de la société civile. P. Gonzalez et J. Stavo-Debauge, qui ont mené une enquête très documentée sur les processus historiques de politisation et de charismatisation de l’évangélisme nord-américain, y repèrent l’influence déterminante d’une idéologie charismatique structurée autour du concept de *dominion* et d’une ambition hégémonique. Les évangéliques y sont en effet invités à participer à la vie publique au nom de « l’autorité » (*dominion*) que Dieu donna aux premiers hommes sur la création, et de sa souveraineté sur tout domaine de la vie sociale :

Restreindre notre intendance *[stewardship]* à la sphère privée reviendrait à renier une part importante de son autorité *[dominion]* et, fonctionnellement, à abandonner [cette autorité] au diable *[the Evil One]*. Restreindre nos responsabilités *[concerns]* politiques à des enjeux touchant uniquement aux sphères privée et domestique revient à renier la Seigneurie totale de Jésus (Apoc. 19,16). (Gonzalez et Stavo-Debauge, 2012 : 270-271)

Ce discours charismatique sur la nation puise son inspiration dans la pensée « néoréformée » (ou « néocalviniste ») d’auteurs comme le théologien néerlandais Abraham Kuyper et le presbytérien ultraconservateur américain Roushas J. Rushdoony, pour théoriser le principe d’un « mandat culturel » donnant autorité aux chrétiens sur la société, au nom d’une « alliance » originelle inspirée de l’Ancien Testament (l’alliance du peuple juif étant étendue aux chrétiens) : la perspective est celle du combat décisif à mener contre un « humanisme séculier » accusé d’avoir corrompu la culture occidentale, afin de restaurer la vocation première des nations « chrétiennes » (Gonzalez et Stavo-Debauge, 2012). Ce discours est notamment porté par C. Peter Wagner et les réseaux internationaux de la *New Apostolic Reform*, un mouvement charismatique ultraconservateur né dans le sillage du « combat spirituel » au cours des années 2000 (Holvast : 157-159). Le terme « apostolique » invoque la restauration d’une légitimité d’ordre divin, dont les implications sont à la fois ecclésiologiques (avec l’émergence de nouvelles églises charismatiques soumises à l’autorité indiscutable de dirigeants « apôtres ») et politiques (l’autorité apostolique s’imposant ici au nom d’une prééminence du religieux sur le politique). Cette « restauration apostolique » s’inscrit enfin dans une temporalité politico-religieuse spécifique : la « fin des temps » et le rôle central qu’est appelé à y jouer Israël, saisi à travers le prisme d’un sionisme chrétien et « prophétique » confondant dans une même identité l’État moderne et le peuple juif de l’Ancien Testament.

La Nouvelle réforme apostolique et les réseaux internationaux qui y sont associés constituent le troisième palier du processus de charismatisation des évangéliques. Ses effets dans le champ politique sont aujourd’hui visibles dans le sillage du Tea Party nord-américain et autour de la présidence de Donald Trump (Gonzalez, 2018 ; Gagné, 2020), en Amérique centrale (Garcia-Ruiz et Michel, 2012 : 183-184) ou en Afrique (Marshall, 2016). La même rhétorique se déploie, avec une influence politique moindre, au sein des évangélismes européens, qui accueillent régulièrement depuis plusieurs années des conférences « prophétiques » animées par les « apôtres » nord-américains de cette nouvelle droite charismatique. L’analyse sociologique de ce type de rassemblement permet d’identifier non seulement les principales composantes d’un imaginaire politico-religieux qui puise dans une lecture « prophétique » de l’Ancien Testament les clés d’interprétation d’un récit national, mais aussi les différents registres charismatiques qui conditionnent la manière dont ce projet politique d’inspiration théocratique est reçu par les participants : entre expérience extatique de la « puissance divine » et mobilisation politique.

En mai 2013 à Paris, une « convocation nationale d’intercession et d’adoration pour la France » faisait ainsi intervenir le « chanteur messianique » Paul Wilbur et Chuck D. Pierce, président de *Glory of Zion International Ministries* et de *Global Spheres Inc.*, une organisation mondiale fondée par C. Peter Wagner (et connue jusqu’en 2010, date à laquelle C. Pierce en a pris la tête, sous le nom de *Global Harvest Ministries*). Ils étaient précédés sur scène par Bernard Leycuras, présenté au public comme « le responsable d’Objectif France, ce ministère qui regroupe des milliers de Français qui intercèdent et jeûnent chaque année, qui sont des sentinelles pour ce pays et qui prient pour ce pays ». Le récit de l’histoire de France présenté par ce dernier s’inscrit dans une idéologie de la nation chrétienne qui articule trois moments : une élection, une chute et la promesse d’une restauration, qui serait à la nation ce que la conversion est à l’individu (Fer et Gonzalez, 2017 : 395). Il s’agit de « faire entrer le pays dans sa destinée », c’est-à-dire de revenir à « l’Alliance » passée entre Dieu et la France lors du baptême de Clovis, en 496 :

(...) le roi des Francs, Clovis, s’est fait baptiser et il a proclamé que la Gaule était chrétienne. La France d’alors était chrétienne ! Il a reçu une parole prophétique, que lui a donnée l’évêque de l’époque, une parole pour la France. Cette parole dit : la France sera victorieuse et prospère tant qu’elle sera fidèle [à Dieu] ; mais elle sera durement châtiée toutes les fois qu’elle sera infidèle à sa relation.

L’opposition évangélique à la sécularisation, qui procède du sentiment contemporain d’une perte d’emprise du christianisme sur les sociétés occidentales, est ici ancrée dans l’histoire nationale, la Révolution française étant l’événement néfaste qui, en érigeant « le culte de la raison » et en remplaçant « toutes les valeurs de l’Évangile (...) par des valeurs humanistes », a fait sortir la France de sa vocation. Le combat est d’ordre « spirituel » avant d’être politique : si la « restauration » de la nation passe par un « retour à l’obéissance », elle se joue surtout dans un affrontement décisif avec les « forces démoniaques » (dont les francs-maçons constituent ici les suppôts). Les modalités concrètes d’un engagement militant au service de cette vision charismatique du politique restent en partie voilées par un discours qui tend souvent vers l’ésotérisme (à travers des références à la numérologie kabbalistique par exemple[[82]](#footnote-82)) et n’évoque les fondements de son projet politique qu’à travers la référence aux prophètes de l’Ancien Testament (les « prophètes » contemporains étant appelés, comme leurs homologues bibliques, à devenir les intermédiaires légitimes par lesquels Dieu « parlerait » aux gouvernement) ou à la Torah (dont il convient de « restaurer l’autorité » sur la nation). Ainsi, lors du rassemblement parisien, le « retour de la parole de Dieu en France » est symbolisé par l’arrivée sur scène d’un rabbin, représentant de l’évangélisme messianique (qui prône le retour aux racines juives comme source de l’authenticité du christianisme). Celui-ci porte un rouleau de la Torah et son intervention est encadrée par C. D. Pierce :

Je suis ici pour décréter que la voix prophétique en France se lève à nouveau. Le monde entendra cette voix. C’est aussi un moment divin de l’histoire de France. Et vous allez voir quelque chose qui signifie le retour proche de Jésus sur la France.

Le rabbin présente alors la Torah en rappelant qu’« il y a environ 800 ans de cela, des Torah comme celles-ci ont été amenées sur la place des Vosges et ont été brûlées ». Mais la Torah est maintenant « de retour en France ». C. Pierce poursuit :

C’est le moment d’exalter le Seigneur pour le retour de ses enseignements divins dans Paris, alors que Paul Wilbur est ici et qu’il chante les sons de Dieu, avec les manifestations qui ont lieu dans toute la ville pour défendre la morale [contre le « mariage pour tous »] et après des centaines d’années d’exil de la Torah. En ce moment bien précis, Dieu est en train de regarder ce qui se passe en France. C’est le moment où Dieu est en train de dire à la France : “C’est votre temps de visitation, le temps où la parole vivante va reprendre vie, le temps où la bénédiction qui avait été retirée à la France va revenir en France !”

Les conditions dans lesquelles ces « paroles prophétiques pour les nations » sont délivrées engagent l’assistance dans une expérimentation enthousiaste de la « présence de Dieu » et d’une transformation spirituelle imminente, bien plus que dans une réflexion sur les conditions politiques de cette « restauration » théocratique annoncée. Les interventions de B. Leycuras et C.D. Pierce sont en effet insérées dans une journée de « louange », rythmée par des chants « messianiques » inspirés de la musique juive traditionnelle et ponctués par le son des chofars : les participants ont chanté et dansé en agitant des drapeaux israéliens, français ou à l’effigie du « lion de Juda ». La louange est « un combat », explique P. Wilbur :

La louange est forte parce que la louange contrôle l’atmosphère et nous savons que l’Éternel demeure dans les louanges. Et quand il contrôle l’atmosphère, maintenant nous envoyons l’armée de terre, et c’est là que nous prenons le territoire. C’est une stratégie incroyable !

Mais le registre symbolique mobilisé ne décrit pas la manière dont les changements opérés « dans le ciel » pourraient se traduire demain « dans la nation ». Et comme le remarque P. Gonzalez, les prédicateurs s’adressent davantage à une « foule » qu’à un « public » qui, à l’inverse de la précédente, raisonne de façon critique au-delà de ressentis communs :

Cette dimension critique, réflexive, est rendue impossible précisément en raison de la façon dont les fidèles sont invités à participer à ces moments : leur pleine participation implique un lâcher-prise, une déprise de soi pour s’abandonner à la “présence” divine, à son “amour” [et à sa] “puissance” (Gonzalez, 2014 : 112-113).

## Les mécanismes de l’engagement

Cette dissonance entre un discours à visée politique et sa réception dans le cadre d’une expérimentation enthousiaste de « l’action du Saint-Esprit » autorise plusieurs niveaux d’interprétation, en fonction des connaissances et des dispositions de chacun des participants. Elle implique aussi des précautions méthodologiques particulières, afin d’éviter les écueils d’une compréhension du charismatisme réduite au seul registre de l’intime (« une relation personnelle avec Dieu ») ou du spirituel (un combat « dans le ciel »). Les protestations de « bonne foi » des responsables évangéliques confrontés à une description sociologique des processus de politisation et de radicalisation charismatique mobilisent en effet fréquemment ce type d’arguments : en prenant trop au sérieux des prédications ou des chants proclamant la souveraineté de Dieu sur la nation et la victoire contre les forces du mal, le sociologue se serait trompé de registre et appliquerait une grille de lecture politique à ce qui n’est *que* religieux. Des sciences sociales se voulant compréhensives, c’est-à-dire soucieuses de réhabiliter le point de vue indigène contre la *doxa* savante, peuvent conduire de façon similaire à évacuer la portée politique des croyances et des pratiques charismatiques. En mai 2013, l’anthropologue américaine Tanya Luhrmann reprenait ainsi dans une tribune du *New York Times[[83]](#footnote-83)* l’une des lignes directrices de son enquête en milieu évangélique charismatique parue l’année précédente (Luhrmann, 2012), en invitant le lecteur – supposé intellectuel et libéral, au sens américain du terme – à « laisser de côté le problème de la croyance – et la politique, qui y est liée » pour mieux saisir le contenu « intime » de l’expérience évangélique. Considérant que la perception des croyants évangéliques est surdéterminée par l’idée selon laquelle la croyance explique la pratique, T. Luhrmann invite à renverser la perspective :

Les Américains sécularisés pensent souvent que le point le plus important pour comprendre la religion est de savoir pourquoi les gens croient en Dieu, parce que la croyance précède l’action et explique leur choix. (...) Et ça n’est pas vraiment ce que j’ai vu au cours des années que j’ai passées dans des églises évangéliques. J’ai vu des gens qui allaient à l’église pour expérimenter la joie et apprendre à en avoir encore plus.

Mais s’il est exact que l’expérience religieuse ne peut être réduite à une explication par la croyance, l’analyse de la pratique ne peut pas non plus se confondre avec le discours indigène de la pratique : l’expression en actes d’un ensemble de dispositions spécifiques, incorporées dans le cadre d’une socialisation religieuse donnée, en dit toujours plus que ce que chaque participant a conscience de dire. Là où T. Luhrmann ne voit que joie intime et amour, P. Gonzalez relève aisément, à partir des mêmes descriptions d’une église de la *Vineyard Christian Fellowship*, un vocabulaire surchargé de références à l’idée de souveraineté divine et de conquête (Gonzalez, 2018), notamment dans ce chant omniprésent lors des cultes et des manifestations charismatiques (comme les Marches pour Jésus) :

Nous voulons voir Jésus élevé / Comme un étendard sur ce pays / Pour montrer à tous la vérité / Et le chemin vers le ciel (...) Pas à pas allons de l’avant / Peu à peu gagnons du terrain / La prière est notre puissance, Les murailles s’écroulent à terre / À terre, à terre, à terre.[[84]](#footnote-84)

Compte tenu de la place centrale qu’occupe la louange dans l’expérience charismatique, ce répertoire musical imprégné des thèmes du « combat spirituel » (que YWAM a fortement contribué à diffuser en milieu protestant depuis 1993, date de parution du second recueil *J’aime l’Éternel*) est au contraire un élément-clé du processus de politisation : il contribue « à l’incorporation d’idées théologiques par la répétition d’un répertoire, célébration après célébration » (Gonzalez, 2008 : 50) et offre une matrice de références susceptible d’intégrer imperceptiblement les inflexions de l’imaginaire charismatique que produit aujourd’hui la progression des thèmes « prophétiques » et « messianiques ».

Ces chants mettent avant tout en musique une modalité spécifique d’engagement, dont il convient de rendre compte sociologiquement, qui conjugue abandon de soi et injonctions à l’action. Les pratiques associées à la notion d’intercession permettent d’éclairer les voies par lesquelles se construit, en milieu pentecôtiste-charismatique, cet engagement au service d’autrui fondé sur l’expérience subjective d’une relation intime avec Dieu. Car « la clé de l’intercession », explique un manuel de « vie chrétienne », « c’est la reconnaissance de la responsabilité pour combattre l’ennemi de nos âmes » (Venditti, 1996 : 138). Et ce sont les mécanismes par lesquels cette responsabilité est, à un moment donné, endossée par un individu ou une communauté croyante qui renseignent le mieux sur la manière dont s’opère le glissement des préoccupations personnelles à des mobilisations plus politiques (Fer, 2015 : 59). Ces mécanismes sont de deux ordres, qui recoupent les deux processus historiques ayant contribué à la politisation du pentecôtisme : fondamentalisation et charismatisation.

Au rapprochement institutionnel opéré à partir des années 1940 entre pentecôtisme et évangélisme correspond d’abord, sur le plan des modalités d’engagement, l’accentuation du clivage entre croyances individuelles et valeurs dominantes d’une société régie par le principe libéral de tolérance, qui tend à « transformer la foi et les convictions religieuses en *options*, en *préférences* et en *opinions* » (Stavo-Debauge, 2012 : 52). L’affirmation d’une opposition militante à la sécularisation et la rhétorique du combat participent ici de la consolidation d’une contre-culture religieuse, et l’articulation entre expérience personnelle et mobilisation collective se construit à partir d’un ensemble de causes constituées en « épreuve de la ‘vraie’ foi et le lieu d’attestation d’une identité ‘chrétienne’ censément plus ‘intégrale’ » (ibid. : 29-30). Le « chrétien » se trouve engagé, au nom de la relation personnelle qui le lie avec Dieu, dans la défense d’un certain nombre de « valeurs bibliques » dont le respect lui est présenté comme une condition de plausibilité de sa propre expérience :

(...) s’ils souhaitent remettre Dieu au centre et subvertir l’autonomie des sphères de rationalité énumérées par Taylor, en faisant en sorte que toutes réfèrent à leurs croyances religieuses, c’est peut-être d’abord pour sécuriser leur propre foi et s’assurer de celle de leurs enfants, en essaimant des appuis qui la confortent, de sorte à ne plus avoir à être envahis par le doute lorsqu’ils jettent un œil par-dessus leur épaule. (ibid. : 51-52)

Les droits homosexuels et l’incertitude des identités sexuées produite, du point de vue évangélique, par la « théorie du genre » sont aujourd’hui la cause la plus évidente autour de laquelle se cristallise cette « panique morale » et se construit l’engagement dans une lutte que le vocabulaire du « combat spirituel » invite à penser dans les termes d’un affrontement surnaturel entre les forces du bien et du mal : Dieu lui-même est partie prenante de ce combat et « appelle » ceux qui écoutent sa voix à s’y engager.

La manière dont ce processus de fondamentalisation rejoint – et est renforcé par – des mécanismes spécifiquement charismatiques apparaît assez clairement dans un épisode du rassemblement parisien évoqué plus haut, à travers ce que P. Wilbur décrit comme la louange « prophétique » : « on appelle ça le prophétique, on peut dire aussi qu’on est en train de chanter dans la gloire. Peu importe la manière dont on décrit la chose, c’est une conversation divine qui a lieu entre le ciel et la terre ». Le « prophétique » constitue une irruption de la présence divine supposée faire entrer les participants dans un monde analogue à celui de la Bible, en particulier de l’Ancien Testament, où Dieu s’exprime au travers de ses prophètes et de manifestations extatiques qui saisissent les corps des fidèles. « L’adoration, c’est un mystère où le ciel et la terre ne font qu’un » et ce temps « d’adoration » qu’instaure la louange constitue une mise à disposition du croyant aux « signes » de la présence divine. Elle se conçoit comme une forme d’obéissance à la « voix de Dieu », qui s’exprimera à travers des « paroles prophétiques ». Par extension, et sur l’injonction de « prophètes » (semblables aux orateurs qui se succèdent sur l’estrade), cette invitation à l’obéissance se mue en une invitation à combattre pour l’avènement du royaume de Dieu sur terre, à commencer par la France (Fer et Gonzalez, 2017 : 394-395). Parce que l’engagement religieux est en grande part vécu sur le registre d’un « abandon de soi » à Dieu, l’expérience pentecôtiste-charismatique tend ainsi à corréler les degrés de l’implication personnelle avec des variations parallèles de la « présence de Dieu ». À une présence « forte » de Dieu, signalée notamment par des actions « évidentes » du Saint-Esprit (guérison, glossolalie, prophéties), répond logiquement un engagement/abandon personnel équivalent, l’une et l’autre s’entretenant mutuellement : lors du culte, l’émotion partagée par la communauté d’église (qui traduit un degré élevé d’implication) est ainsi reçue en retour comme un des signes de la « présence de Dieu »[[85]](#footnote-85). Selon ce même principe, la production par les prédicateurs « prophétiques » de la Nouvelle réforme apostolique de « signes » d’une présence divine particulièrement intense (« le ciel est en train de s’ouvrir sur la France », proclame par exemple C.D. Pierce, soulevant l’enthousiasme dans la salle) n’est pas simplement le moyen de conforter l’assistance dans une expérience enchantée et « hors du monde » de la « puissance » de Dieu (ou de « l’amour » et de la « joie », pour reprendre les termes mis en avant par T. Luhrmann) : c’est aussi, et avant tout, un moyen d’engager plus intensément les croyants dans une « relation » avec Dieu qui les oblige à « prendre position », à intercéder – c’est-à-dire à s’entremettre, à intervenir – pour « l’avènement du royaume de Dieu sur terre ». Et la mobilisation en vue de ce projet politico-religieux à visée théocratique est d’autant plus efficace qu’elle est redoublée par le sentiment d’atteindre à travers ces expériences un degré supérieur de virtuosité spirituelle.

Le registre d’apparence ésotérique de ces courants charismatiques ultraconservateurs, tout comme l’accent mis dans l’expérience subjective des croyants sur la « relation personnelle avec Dieu », signalent donc moins une sortie du « monde » social que l’élaboration de nouvelles formes d’engagement, dont les prolongements sur le terrain politique sont désormais perceptibles dans de nombreux contextes nationaux. Mais ces implications ne peuvent être pleinement saisies qu’en dépassant les effets de champs disciplinaires qui tendent à distinguer le social, la religion (dont l’étude serait assignée à une sous-discipline, qu’il s’agisse des « sciences sociales des religions » ou des « sciences religieuses ») et le politique (associé quant à lui prioritairement aux sciences du même nom). Chaque discipline ou sous-discipline ayant, par nature, intérêt à construire la spécificité de son objet en rapportant les faits qu’elle étudie à des explications internes au champ qui délimite les frontières de sa compétence exclusive, le principal obstacle à une compréhension sociologique de ces mécanismes de l’engagement politico-religieux réside en effet dans la double tentation d’une explication du religieux par le religieux (où, comme le remarque à juste titre T. Luhrmann, la croyance est toujours supposée expliquer la pratique) ; et d’une méta-analyse du politique faisant l’économie d’une observation rapprochée des expériences individuelles, y compris les plus « spirituelles ».

# Conclusion Pentecôtisme, globalisation et sciences sociales

Le nombre de pentecôtistes dans le monde est aujourd’hui évalué entre 250 et 300 millions, dont un peu moins d’un quart se rattachent aux Assemblées de Dieu (selon leurs estimations statistiques annuelles[[86]](#footnote-86)). Cette expansion considérable, et la grande diversité des mouvements pentecôtistes-charismatiques qui l’accompagne, en font un des terrains privilégiés d’observation de la globalisation religieuse, comprise comme un processus impliquant au moins trois phénomènes distincts. Le premier concerne les conditions d’émergence d’une « culture globale » : non pas seulement le dépassement des frontières territoriales mais plus profondément « la conscience d’accéder à un espace illimité d’action et d’identité » (Coleman, 2000 : 6), une « culture de réseau » qui met à la portée des simples fidèles une multitude de ressources, et invite le sociologue ou l’anthropologue à « élargir son ‘terrain’ à l’espace de circulation et d’interconnaissance des sujets sur lesquels il enquête » (Mary, 2000 : 122). L’analyse comparée de situations locales devient dès lors le moyen de décrire un champ pentecôtiste-charismatique qui, en dépit de son hétérogénéité, apparaît structuré par des interrelations, des luttes de classement et de concurrence, des circulations. La manière dont une « culture globale » s’élabore et se diffuse à partir de ces configurations locales éclaire l’évolution des rapports de domination (entre l’Occident missionnaire et les christianismes du Sud, par exemple), des mécanismes d’emprunts et de réappropriation (comme dans le cas des pratiques charismatiques d’exorcisme ou de « combat spirituel ») et une réorganisation croissante des relations entre églises locales, dénominations et réseaux missionnaires sur le modèle de l’entreprenariat.

La globalisation agit également – selon la formule de P. Bourdieu – comme « une ‘idée-force’, une idée qui a de la force sociale » (Garcia-Ruiz et Michel, 2012 : 141), notamment en légitimant des politiques de dérégulation et d’affaiblissement des États-providence : on peut en mesurer les effets sur le terrain pentecôtiste-charismatique, à travers le développement de programmes d’action sociale délégués aux acteurs religieux de la « société civile » ; ou par le biais des affinités perceptibles entre un certain ethos charismatique et la « culture du projet » dominante au sein du capitalisme contemporain (Boltanski, 2006). Cette « force sociale » de la globalisation ouvre deux autres champs d’investigation du point de vue d’une sociologie du pentecôtisme : l’articulation entre changement religieux et changement social ; et les enjeux sociopolitiques de la dérégulation du religieux. La croissance pentecôtiste a souvent été mise en relation avec des formes d’anomie sociale, des contextes d’effondrement ou d’affaiblissement des cadres sociaux de l’expérience individuelle : le pentecôtisme comme « ‘mouvement’ religieux qui accompagne et facilite le mouvement des personnes » (Martin, 2002 : 23), et se trouve ainsi associé prioritairement à des contextes de changement social ou de migration. La valorisation pentecôtiste du changement comme progrès procure de fait un fondement imaginaire capable de donner sens à ce type de bouleversements ; et le discours de la conversion comme réformation de soi est susceptible de servir à l’adaptation des individus aux nouvelles normes dominantes. Mais le pentecôtisme peut aussi bien constituer une force de conservation et il faut donc se méfier d’une opposition trop schématique entre changement et continuité (ou modernité et tradition), qui ne rend pas compte de la malléabilité du religieux en fonction des contextes sociaux et des intérêts (de classe, en particulier) auxquels il se trouve associé. Plutôt qu’un discours trop général sur son caractère supposément « moderne » (lorsqu’il affirme le primat de l’individu et se fond dans la globalisation) ou « anti-moderne » (lorsqu’il apparaît comme une « régression » émotionnelle et communautaire), c’est donc avant tout en tant que mouvement social que le pentecôtisme doit être saisi sociologiquement, en le reliant aussi précisément que possible à l’ensemble des forces sociales, locales ou plus globales, avec lesquelles il interagit.

Enfin, la question de la (dé)régulation se pose à la fois en interne, au sein du champ pentecôtiste-charismatique lui-même – ou plus largement, de l’évangélisme – et dans les rapports que ces mouvements entretiennent avec la sphère publique (Gonzalez, 2014 :436-439). La « force sociale » de la globalisation facilite en l’occurrence le développement d’un entreprenariat charismatique indépendant et les stratégies militantes de dépassement des cadres confessionnels et nationaux de régulation, en particulier autour des promoteurs du « combat spirituel » et de la « Nouvelle réforme apostolique » (Fer et Gonzalez, 2017). Ces stratégies de politisation du charismatisme participent d’un ensemble de mobilisations religieuses qui s’appuient aujourd’hui sur le relativisme naïf ou les excès du credo « post-séculier » (qui voit dans les croyances religieuses une ressource irremplaçable pour nos sociétés supposément « désenchantées ») pour investir l’espace du débat public au nom de « valeurs » vécues moins comme des opinions relatives (et sujettes à discussion) que comme des vérités transcendantes (Stavo-Debauge, 2012). Elles se déclinent dans le champ scientifique à travers des tentatives de brouillage entre connaissance et croyance. Contre l’idée d’une sociologie critique des religions tenant à distance les discours religieux d’auto-légitimation, J.-P. Willaime met ainsi en avant les religions comme irremplaçables instances critiques : « Les religions, par le simple fait qu’elles se réfèrent à un ailleurs, à l’une ou l’autre forme d’au-delà, invitent au décentrement, à la distanciation critique vis-à-vis du monde, du séculier » (Willaime, 2014 : 120, cité par Malogne-Fer, 2018 : 53). Enseignant en *Religious Studies* à l’Université Victoria de Wellington, P. Fountain plaide quant à lui pour une « anthropologie post-séculière », porteuse d’« une réflexion critique sur les manières dont le sécularisme (*secularity*) détermine la production de connaissance au sein de la discipline » et façonne un habitus disciplinaire fondamentalement anti-religieux (Fountain, 2013)[[87]](#footnote-87).

L’essor important du pentecôtisme a suscité depuis deux décennies l’émergence d’un corpus conséquent de publications spécialisées, le plus souvent sous la forme d’ethnographies. Un nombre croissant de chercheurs croisent en outre sur leur terrain d’enquête des acteurs, églises ou réseaux pentecôtistes-charismatiques, avec lesquels ils n’étaient pas jusque-là familiers. Soucieux de rendre compte au mieux des caractéristiques de cet objet religieux, ils se tournent fréquemment vers les sciences sociales des religions ou les sciences religieuses pour y trouver des outils théoriques et méthodologiques. Il est assez inévitable que le développement concomitant du pentecôtisme et d’une sociologie spécialisée dans l’étude du pentecôtisme favorise la constitution d’un sous-champ disciplinaire fondant sa spécificité sur une connaissance spécifique de ce qui « fait » le pentecôtisme : c’est-à-dire, dans la perspective classiquement défendue par les tenants des sciences religieuses, son caractère proprement « religieux ». En lieu et place de ce type d’approches, et d’une définition du pentecôtisme articulée autour de concepts théologiques tels que le charisme ou la conversion, les analyses présentées dans ce livre plaident pour une pleine autonomie de l’approche scientifique, en mobilisant des concepts sociologiques susceptibles de relier le pentecôtisme à des phénomènes sociaux plus transversaux. L’autonomie du champ scientifique « n’est pas une donnée mais une conquête historique, qui est toujours à recommencer » (Bourdieu, 2001 : 100) et les conditions de cette autonomie sont plus difficiles à instaurer en sociologie que dans d’autres sciences, dans la mesure où ce qui s’y joue est la possibilité de « dire la vérité, ou pire, définir les conditions dans lesquelles on peut dire la vérité » sur le monde social (ibid. : 170). Cette autonomie dépendant pour une large part de l’instauration d’un « droit d’entrée », toute l’ambiguïté intrinsèque des sciences religieuses consiste à transmuer une proximité problématique avec l’objet d’étude en fondement épistémologique d’une science véritable. Le projet scientifique défendu ici consiste au contraire à réinscrire le pentecôtisme dans le champ de la sociologie générale, afin de soumettre son étude au même « droit d’entrée » que pour tout autre objet sociologique et de rétablir ainsi les « règles du dialogue méthodique et de la critique généralisée » (Bourdieu, 1997 : 131), qui seules confèrent à la connaissance scientifique une légitimité et une utilité sociale spécifiques.

Plutôt qu’une description exhaustive ou un ensemble de définitions *a priori* de la singularité pentecôtiste, ce livre visait donc à construire, autour d’une série de notions pivots, une sociologie autonome et cohérente du champ contemporain des mouvements pentecôtistes-charismatiques. Comme on l’a vu tout au long des chapitres, une telle perspective permet d’éclairer plusieurs questions sociologiques, au-delà du seul contexte pentecôtiste ou des faits religieux *stricto sensu*. Une analyse réflexive de l’histoire du pentecôtisme conduit par exemple à s’intéresser au rôle des imbrications entre rapports sociaux de sexe, de race et de classe dans la genèse de ce mouvement religieux, et rejoint par là l’histoire sociale des Etats-Unis au tournant des XIXe et XXe siècles. L’approche de la conversion sous l’angle des ressorts institutionnels de « l’invention de soi » invite à porter l’attention sur les modalités contemporaines de resocialisation, dans un contexte de reconfiguration de l’autorité institutionnelle[[88]](#footnote-88). Elle souligne aussi tout l’intérêt, pour les sciences sociales, d’une approche comparée des registres religieux de travail institutionnel « invisible » et des dispositifs institutionnels, sociaux et politiques entourant l’intervention d’un tiers surnaturel : « l’action du Saint-Esprit » dans le cas des charismatiques, ou les apparitions de la Vierge en contexte catholique (Claverie, 2003). Le développement récent des réflexions sociologiques sur les émotions, en lien notamment avec l’engagement militant (Traïni, 2009), devrait logiquement conduire lui aussi à faire converger les recherches menées sur des terrains religieux ou non-religieux vers des problématiques communes, dès lors que la spécificité construite des émotions religieuses apparaît mieux comme ce qu’elle est – c’est-à-dire avant tout un artefact servant à la défense de frontières disciplinaires. L’analyse des discours et des pratiques pentecôtistes mettant en jeu le corps et la notion de guérison fait écho à un ensemble de recherches menées en anthropologie ou en sociologie de la santé. Elle rejoint par ailleurs les travaux sur « l’exotisme religieux » qui relient religions et cultures, en éclairant les logiques socialement différenciées d’appropriation et de « bricolage » présidant aux circulations mondiales des contenus de croyance (Altglas, 2014). Enfin, l’entrée du pentecôtisme sur le terrain politique rend aujourd’hui particulièrement évidente la nécessité d’élaborer une sociologie des processus de politisation du religieux qui conjugue l’histoire intellectuelle des idéologies politico-religieuses avec une observation rapprochée des contextes locaux.

# Bibliographie

Altglas, V., 2014. *From Yoga to Kabbalah. Religious exoticism and the logics of bricolage*, Oxford, Oxford University Press.

Altglas, V. et Wood, M. (eds.), 2018. *Bringing the Social Back into the Sociology of Religion*, Leiden, Brill.

Anderson, A., 1999. « The Gospel and culture in Pentecostal mission in the Third World », communication à la 9ème conférence de l’European Pentecostal Charismatic Research Association, <http://www.epcra.ch/papers/hambourg99/allenhanderson.html>

Anderson, A., 2000. « Pentecostals and Politics in South Africa. Public Space and Invisible Forces », in A. Corten et A. Mary (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes (Afrique/Amérique latine)*, Paris, Karthala : 165-181.

Anderson, A., 2001. « Types and Butterflies: African Initiated Churches and European Typologies », *International Bulletin of Missionary Research*25(3) : 107-113.

Anderson A., 2004. *An introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Arnott, 1998. « The Toronto Blessing: What is it? », *Spread the Fire* (January): 4-5.

Athanasiou, A., Hantzaroula, P. et Yannakopoulos, K., 2008. « Towards a new epistemology: the ‘affective turn », *Historein* 8: 5-16.

Aubourg, V., 2010. *L’Église à l’épreuve du pentecôtisme. Une expérience religieuse à l’île de la Réunion*, thèse de doctorat en anthropologie-ethnologie, Université de la Réunion.

Aubourg, V., 2014a. *Christianismes charismatiques à l’île de la Réunion*, Paris, Karthala.

Aubourg, V., 2014b. « Chant céleste. La glossolalie en milieu pentecôtiste charismatique à l’Île de la Réunion », *Anthropologie et Sociétés* 38(1) : 245-264.

Aubrée, M., 2015. « Brésil : les femmes pentecôtistes entre ‘combat’ et ‘délivrance’ », in G. Malogne-Fer et Y. Fer (eds.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d’autorité et rapports de genre*, Genève, Labor et Fides : 265-286.

Babadzan, A., 1982. *Naissance d’une tradition : changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie francaise)*, Paris, ORSTOM.

Barker, J., 1990. Introduction à *Christianity in Oceania. Ethnographic Perspectives*, Lanham-New York-Londres, University Press of America: 1-23.

Bastian, J.-P., 1993. « Le rôle politique des protestantismes en Amérique latine », in G. Kepel (ed.), *Les politiques de Dieu*, Paris, Seuil : 203-219.

Bastian, J-P., 1994. *Le protestantisme en Amérique latine : une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides.

Bastian, J.-P., 2000. « Imaginaire pentecôtiste et confessionalisation de la politique au Costa Rica », in A. Corten et A. Mary (eds.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes (Afrique/Amérique latine)*, Paris, Karthala : 213-232.

Bastian, J.-P., 2001a. « De l’autorité prophétique chez les dirigeants pentecôtistes », *Revue d’histoire et de philosophie religieuse* 81(2) : 189-202.

Bastian, J-P., 2001b. « Pentecôtismes latino-américains, logiques de marché et transnationalisation religieuse », in J.-P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet (eds.), *La globalisation du religieux*, Paris, L’Harmattan : 99-111.

Bebbington, D., 1989. *Evangelicalism in Modern Britain. A history from the 1730s to the 1980s*, Londres, Routledge.

Bellier, I., 2004. « L’organisation des Nations Unies et les Peuples Autochtones : La périphérie au centre de la mondialisation », *Socio-anthropologie* 14 : 1-10 (halshs-

01012045).

Berger P. L. et Luckmann T., 2006. *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin.

Besnier, N., 2011. *On the Edge of the Global. Modern Anxieties in a Pacific Island Nation*. Stanford University Press, Stanford.

Bessière, C., 2003. « Race / classe / genre. Parcours dans l’historiographie américaine des femmes du Sud autour de la guerre de Sécession », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 17 : 231-258.

Bessin, M., Bidart, C. et Grossetti, M., 2009. « Les bifurcations, un état de la question en sociologie » in Bessin, M. et al. (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l’événement*, Paris, La Découverte : 23-35.

Bialecki, J., 2015. « The Third Wave and the Third World. C. Peter Wagner, John Wimber, and the Pedagogy of Global Renewal in the Late Twentieth Century », *Pneuma* 37 : 177-200.

Blumhofer, E. L., 1993. *Restoring the Faith: the Assemblies of God, Pentecostalism and American Culture*, Urbana, Chicago, University of Illinois Press.

Boltanski, L., 2006. « Les changements actuels du capitalisme et la culture du projet », *Cosmopolitique*, vol. 12.

Boquet, D. et Nagy, P. 2015. *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l’Occident médiéval*, Paris, Seuil.

Bourdieu, P., 1971. « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie* 12 : 295–334.

Bourdieu, P., 1977, « Remarques provisoires sur la perception sociale du corps », Actes de la recherche en sciences sociales 14 : 51-54.

Bourdieu, P., 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, éditions de minuit.

Bourdieu, P., 1980. *Le sens pratique*, Paris, éditions de minuit.

Bourdieu, P. et de Saint-Martin, M., 1982. « La sainte famille : l’épiscopat français dans le champ du pouvoir, *Actes de la recherche en sciences sociales* 44(1) : 2-53.

Bourdieu P., 1984. *Questions de sociologie*, Paris, éditions de minuit.

Bourdieu, P., 1987. « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues », *Archives de sciences sociales des religions* 63/1 : 155-161.

Bourdieu, P., 1992. *Homo academicus*, Paris, éditions de minuit.

Bourdieu, P., 1997. *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil.

Bourdieu, P. 2001. *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d’agir.

Bourdieu, P., 2004. *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d’agir.

Bourdieu, P., 2015. *Sociologie générale*, vol. 1, Paris, Seuil.

Boutter, B., 1999. « La mission Salut et Guérison à l’île de la Réunion, contribution à une anthropologie du pentecôtisme dans les sociétés en mutation », thèse de doctorat en anthropologie, Université Strasbourg 2.

Brahinsky, J., 2012. « Pentecostal Body Logics, Cultivating a Modern Sensorium », *Cultural Anthropology* 27(2) : 215-238.

Bréchon, P., 1997. « Variations conclusives : de l’itinéraire à la pratique », in Y. Lambert, G. Michelat, Guy et A. Piette (dir.), *Le religieux des sociologies: trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris : L’harmattan : 245-254.

Brouard, H., 2016. « Discipliner les corps, sauver les âmes. Ethnographie de la formation missionnaire à YWAM Taipei », mémoire de master 2 « Sciences des religions et société », Paris, EPHE.

Brown, C.G. (ed.), 2011. *Global Pentecostal and Charismatic Healing*, Oxford : Oxford University Press.

Buckler, A. et Gonzalez, P., 2011. « Introduction : La planète évangélique », *Perspectives missionnaires* 62 : 5-17.

Cabanel, P., 1994. « L’institutionnalisation des sciences religieuses en France (1879-1908) : une entreprise protestante? » *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français*, (Jan-Fév-Mars) : 33-80.

Carle, P., 2002. *La sociologie est un sport de combat*, film documentaire, Paris, CP Productions.

Carpenter, J., 1997. *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*, New York, Oxford, Oxford University Press.

Casanova, J., 2001. Religion, the new millennium, and globalization. Sociology of *Religion* 62  415-441.

Chong T., 2011. Terence. « Filling the Moral Void: The Christian Right in Singapore », *Journal of Contemporary Asia* 41(4) : 566-583.

Chosa, J. et F., 2004. *The Kingdom Come Thy Will Be Done in Earth: A First Nation Perspective on Strategic Keys for Territorial Deliverance and Transformation*, Yellowstone, Chief Day Ministries.

Chesnut, A., 1997. *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Christian, W.A., 2004. « Provoked Religious Weeping in Early Modern Spain », in J. Corrigan (ed.), *Religion and Emotion. Approaches and Interpretations*, Oxford, Oxford University Press: 33-50.

Claverie, E. 2003. *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.

Clough, P., 2007. Introduction, in P. Clough et J. Halley, J. (eds.), *The affective turn: theorizing the social*, Durham, Duke University Press: 1-33.

Coleman, S., 2000. *The globalization of charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Corten, A., 1995. *Le pentecôtisme au Brésil : émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala.

Corten, A., 1999. « Pentecôtisme et ‘néo-pentecôtisme’ au Brésil », *Archives de sciences sociales des religions* 105 : 163-183.

Cox, H., 1995. *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer.

Csordas, T., 1983. « The rhetoric of transformation in ritual healing », *Culture, Medicine and Psychiatry* 7(4) : 333-375.

Csordas, T., 1990. « Embodiment as Paradigm for Anthropology », *Ethos* 18(1): 5-47.

Damasio, A.R., 2006. *L’erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2e édition.

Cunningham, L., 1985. *Est-ce bien toi, Seigneur*, Lausanne, Jeunesse en Mission.

Cunningham, L., 1997. *Tout à gagner, la méthode de Dieu*, Burtigny, Jeunesse en Mission.

Dardot P. et Laval C., 2009. *La Nouvelle raison du monde : Essai sur la société néolibérale,* Paris, La Découverte.

Darmon, M., 2010. *La socialisation*, 2e édition, Paris, Armand Colin.

Darmon, M., 2011. « Sociologie de la conversion. Socialisation et transformations individuelles », inC. Burton-Jeangros, C. Maeder (dir.), *Identité et transformation des modes de vie*, Genève et Zurich, Seismo : 64-84.

Dawson, J., 2001. *Taking Our Cities for God. How to Break Spiritual Strongholds*, Lake Mary, Charisma House.

Douyère, D., 2018. *Communiquer la doctrine catholique. Textes et conversations durant le concile Vatican II d’après le journal d’Yves Congar*, Genève, Labor & Fides.

Drogus, C. A., 1997. 1997, « Private power or Public power: Pentecostalism, Base, Communities and Gender», *in* Clearly E. L. et Stewart-Gambino, H. W. (dir.), *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Boulder (CO), Westview Press : 55-76.

Dubleumortier, N., 1997. *Glossolalie. Discours de la croyance dans un culte pentecôtiste*, Paris, L’harmattan.

Durkheim, E., 1990 (1938). *L’évolution pédagogique en France*, Paris, PUF.

Durkheim, E., 1994 (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Puf « Quadrige », 3e édition.

Davidson, 2004. *Christianity in Aotearoa, a History of Church and Society in New Zealand*, Wellington, The New Zealand Education for Ministry Board, 3ème édition.

Dougherty K. D. et Whitehead, A. L., 2011. « A Place to Belong: Small Group Involvement in Religious Congregations », *Sociology of Religion* 72(1): 91-111.

Ediger, G. C., 2004. « The Proto-Genesis of the March for Jesus Movement, 1970-87 », *Journal of Pentecostal Theology* 12(2) : 247-275.

Elias, N., 2003. *La civilisation des mœurs*, Paris, Agora Pocket.

Elisha, O., 2015. « Sin, Sociality and the Unbluffered Self in US Evangelicalism », in S. Coleman et R. I. J. Hackett (dir.), *The Anthropology of Global Pentecostalism and* Evangelicalism, New York, New York University Press: 41-56.

Emerson, M. O. et Smith, C., 2000. *Divided by Faith. Evangelical Religion and the problem of race in America*, Oxford et New York, Oxford University Press.

Eriksen, A., 2012. « The pastor and the prophetess: an analysis of gender and Christianity in Vanuatu », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18 : 103-122.

Ernst, M., 2006. *Globalization and the Re-shaping of Christianity in the Pacific Islands*, Pacific Theological College, Suva (Fidji).

Evans, J., 1992. « The New Christian Right in New Zealand », in B. Gilling (ed.), *«* *Be Ye Separate* *», Fundamentalism and the New Zealand Experience*, Hamilton, University of Waikato & Colcom Press : 69-105.

Eves, R., 1996. « Colonialism, corporeality and character: Methodist missions and the refashioning of bodies in the Pacific », History and Anthropology 10(1)   85-138.

Fancello, S., 2006. *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance*, Paris, IRD-Karthala.

Fancello, S., 2008. « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », Cahiers d’études africaines 189-190 : 161-183.

Fath, S., 2001. « L’autorité charismatique au cœur de l’Église : pentecôtisme et débat sectaire », *Études théologiques et religieuses* 2001/3 : 371-390.

Fath, S., 2002. *Billy Graham, pape protestant ?*, Paris, Albin Michel.

Fath, S., 2004. *Militants de la Bible aux Etats-Unis. Evangéliques et fondamentalistes du Sud*, Paris, Autrement.

Favret-Saada, J., 1994. « Weber, les émotions et la religion », *Terrain* 22 : 93-108.

Fer, Y., 2000. « Coopérative, familles et développement en Polynésie française, la coopérative de pêcheurs *Piareare*, Rurutu », *Revue juridique polynésienne*, vol. 6 : 527-536.

Fer, Y., 2004. « L’essor du pentecôtisme en Polynésie française : une histoire hakka. Migration, identité culturelle et christianisme », *Perspectives chinoises* 86 : 54-61.

Fer, Y., 2005. *Pentecôtisme en Polynésie française, l’Évangile relationnel*, Genève, Labor et Fides.

Fer, Y., 2007a. « Salut personnel et socialisation religieuse dans les Assemblées de Dieu de Polynésie française », *Anthropologie et Sociétés* 31(1) : 183-199.

Fer, Y., 2007b. « Pentecôtisme et modernité urbaine : entre déterritorialisation des identités et réinvestissement symbolique de l’espace urbain », *Social Compass* 54(2) : 201-210.

Fer, Y., 2007c. « Pentecôtisme et politique en Polynésie française », in J. Baubérot et J.-M. Regnault (eds.), *Relations Églises et autorités outre-mer de 1945 à nos jours*, Paris, Les Indes Savantes : 141-151.

Fer, Y., 2009. « Conversions pentecôtistes en Polynésie française : logiques culturelles et déterminants sociaux d’un ‘choix personnel’ », in Y. Fer Y. et G. Malogne-Fer G. (eds.), *Anthropologie du christianisme en Océanie*, Paris, L’Harmattan, coll. Cahiers du Pacifique Sud contemporain n°5 : 149-168.

Fer, Y., 2010a. *L’offensive évangélique. Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Genève, Labor et Fides.

Fer, Y., 2010b. « The Holy Spirit and the Pentecostal Habitus: Elements for a Sociology of Institution in Classical Pentecostalism », *Nordic Journal of Religion and Society* 23(2) : 157-176.

Fer, Y., 2012. « Le protestantisme polynésien, de l’église locale aux réseaux évangéliques », *Archives des sciences sociales des religions* 157 : 47-66.

Fer, Y., 2013. « ‘J’ai vu la grand-mère avec Jésus’. Relation personnelle à Dieu et liens familiaux en milieu pentecôtiste polynésien », in Pons C. (dir.), *Jésus, moi et les autres. La construction collective d’une relation personnelle à Jésus dans les églises évangéliques: Europe, Océanie, Maghreb*,Paris, CNRS éditions : 31-57.

Fer, Y., 2015a. « Pentecostal prayer as Personal Communication and Invisible Institutional Work », in L. Woodhead et G. Giordan (eds.), *A* *Sociology of Prayer*, Farnham, Ashgate : 49-65.

Fer, Y., 2015b. « Politics of Tradition. Charismatic Globalization, Morality and Culture in Polynesian Protestantism », in S. Coleman et R. Hackett (eds.), *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*, New York, New York University Press : 228-242.

Fer, Y., 2016. « La théologie du ‘combat spirituel’ : Globalisation, autochtonie et politique en milieu pentecôtiste-charismatique », in J. Garcia-Ruiz et P. Michel (eds), *Néopentecôtismes*, Paris, Labex Tepsis : 52-64.

Fer, Y., 2018. « An Affective (U-)Turn in the Sociology of Religion ? Religious Emotions and Native Narratives », in V. Altglas et M. Wood (eds.), *Bringing the Social Back into the Sociology of Religion*, Leiden, Brill: 142-168.

Fer, Y. et Gonzalez, P., 2017. « De Paris à Genève, les lieux communs d’une mobilisation charismatique », in Y. Fer et G. Malogne-Fer (eds.), *Le protestantisme à Paris, diversité et recompositions contemporaines*, Genève, Labor et Fides : 389-411.

Fer, Y. et Malogne-Fer, G., 2000. *Tuaro’i, réflexions bibliques à Rapa, conversion et identité*, Papeete : éditions Haere po.

Fer, Y. et Malogne-Fer, G., 2014. « Protestantism among the *Pacific Peoples* in New Zealand: Mobility, cultural identifications and generational shifts », in E. Hermann, W. Kempf & T. Van Meijl (eds.), *Belonging in Oceania.* *Movement, Place-Making and Multiple Identifications*, Oxford-New York, Berghahn: 142-163.

Fer, Y. et Malogne-Fer, G., 2016. « Le pentecôtisme à Singapour : construction nationale, pluralisme religieux et engagement missionnaire », in P. Bourdeaux et J. Jammes (eds.), *Chrétiens évangéliques d'Asie du Sud-Est. Expériences locales d'une ferveur conquérante*, Rennes, Presses universitaires de Rennes : 261-286.

Fer, Y. et Malogne-Fer, G., 2017. « The Marches for Jesus in Paris. Religious territorialisation and the appropriation of public space in a fragmented city », in D. Garbin et A. Sthran (eds.), *Religion and the Global City*, Londres, Bloomsbury : 155-172.

Foucault, M., 1994. *Dits et écrits 1954-1988*, Paris, Gallimard.

Fountain, P., 2013. « Toward a post-secular anthropology », *The Australian Journal of Anthropology* 24 : 310-328.

French, T. L., 2014. *Early Interracial Oneness Pentecostalism. G. T. Haywood and the Pentecostal Assemblies of the World (1901-1931)*, Eugene (Oregon), Pickwik.

Friedman, J. E., 1985. *The Enclosed Garden. Women and Community in the Evangelical South, 1830-1900*, Chapel Hill, Londres, The University of North Carolina Press.

Freston, P., 1999. « ‘Neo-Pentecostalism’ in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony », *Archives de sciences sociales des religions* 105 : 145-162.

Gagné, A, 2020. *Ces évangéliques derrière Trump. Hégémonie, démonologie et fin du monde*? Genève, Labor et Fides.

Galonnier, J. et (de) los Rios, D., 2015. « Teaching and Learning to Be Religious: Pedagogies of Conversion to Islam and Christianity », *Sociology of Religion* 77(1) : 59-81.

Garcia-Ruiz, J. et Michel, P., 2012. *Et Dieu sous-traita le salut au marché. De l’action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Paris, A. Colin.

Giudice, B., 2013. « Le mouvement pentecôtiste en Russie : l’acteur d’une désécularisation paradoxale ? », mémoire de master 2 en histoire, spécialité « Histoire et civilisations », Paris, EHESS.

Goffman, E., 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne, 2. les relations en public*, Paris, éditions de minuit.

Gonzalez, P., 2008. « Lutter contre l’emprise démoniaque. Les politiques du combat spirituel évangélique », *Terrain* 50 : 44-61.

Gonzalez, P., 2009. *Voix des textes, voies des corps, Une sociologie du protestantisme évangélique*, thèse de sciences sociales, université de Fribourg et EHESS.

Gonzalez, P., 2013. « Défaire le démon, refaire la nation. Le combat spirituel évangélique entre science, religion et politique », in R. Zeebroek (ed.) *Anges et Démons*, Actes du colloque de Bastogne, fédération Wallonie-Bruxelles : 70-100.

Gonzalez, P., 2014. *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides.

Gonzalez, P., 2017. « S’enrichir pour imposer l’hégémonie chrétienne : le marché, les apôtres charismatiques et Trump », communication présentée lors de l’atelier « Religion et néolibéralisme », programme PSL « Agenda pour une sociologie critique des religions », Paris, 22 juin 2017.

Gonzalez, P., 2018. « Following and Analyzing a Divinity. God Speaks in Public: Charismatic Prophecy from Intimacy to Politics », in F. Cooren et F. Malbois (eds.), *Methodological and Ontological Principles of Observation and Analysis: Following and Analyzing Things and Beings in Our Everyday World*, Oxford, Routledge: 139-169.

Gonzalez, P. et Stavo-Debauge, J. « Politiser les évangéliques par le ‘mandat culturel’. Sources, usages et effets de la théologie politique de la Droite chrétienne américaine » in J. Ehrenfreund et P. Gisel (eds.), *Religieux, société civile, politique*, Lausanne, Antipodes : 241-276.

Gooren, H., 2005. *The Conversion Career Approach: Why People Become and Remain Religiously Active*, Rochester, SSSR.

Goulart, D., 2018. « Les enjeux socio-politiques de l'action sociale et humanitaire dans la sphère religieuse : L'agence ‘Youth with a Mission’ en France et au Brésil », thèse de doctorat « Religions et systèmes de pensée », Paris, EPHE.

Grossein J.-P., 2005. « De l’interprétation de quelques concepts wébériens », *Revue française de sociologie* 46(4) : 685-721.

Haskell, T., 1985. « Capitalism and the Humanitarian Sensibility », *American Historical Review* 90 : 339-361.

Hervieu-Léger, D., 1990. « Renouveaux émotionnels contemporains : fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », in F. Champion et D. Hervieu-Léger (eds.), *De l’émotion en religion : renouveaux et traditions*, Paris, Centurion : 217-248.

Hervieu-Léger, D., 1993. *La religion pour mémoire*, Paris, éditions du Cerf.

Hervieu-Léger, D., 1999. *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

Hervieu-Léger, D., 2001. « Émile Durkheim (1858-1917): le sacré et la religion », in D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime (eds.), *Sociologie et religion: approches classiques en sciences sociales des religions*, Paris, PUF : 147-194.

Heurtin, J.-P., 2014. « Max Weber lecteur de Rudolph Sohm, et l’inachèvement du concept de charisme de function » *in* Bernadou, V., Blanc, F., Laignoux, R., et Roa Bastos, F. (dir.), *Que faire du charisme ? Retours sur une notion de Max Weber*, Rennes, Presses universitaires de Rennes : 55-79.

Hocken, P., 2009. *The Challenges of the Pentecostal, Charismatic and Messianic Jewish Movements. The tension of the Spirit*, Londres, Routledge.

Hollenweger, W. J., 1988. « Pentecostalism: Promises and Problems », préface de MacRobert, I., *The Black Roots and White Racism of Early Pentecostalism in the USA*, Londres, 1988 : xi-xiv.

Hochschild, A., 1979. « Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure », *American Journal of Sociology* 85(3): 551-575.

Hochschild, A., 1983. *The managed heart: Commercialization of human feeling*, Berkeley, University of California Press.

Holvast, R., 2009. *Spiritual Mapping in the United States and Argentina 1989-2005. A Geography of Fear*, Leiden, Brill.

Hunt, R.A., 2011. « L’histoire du Mouvement de Lausanne : 1974-2010 », *Perspectives missionnaires* 62 : 18-36.

Hutchinson, M. P., 2017. « Australasian Charismatic Movements and the ‘New Reformation of the 20th Century », communication présentée à la session « New Global Reformations and the Old Christendoms », American Society for Church History Winter Meeting, 5-8 janvier 2017.

Inoue, A., 2003. *An Ethnographic Study of the Construction of Hawaiian Christian in the Past and the Present*, thèse de doctorat en anthropologie, University of Hawaii.

Jenkins, P. 2011. *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford, Oxford University Press.

Kray, A.-C., 2001. « The Pentecostal Re-Formation of Self: Opting for Orthodoxy in Yucatán », *Ethos* 29(4) : 395-429.

Ladous, R., 1995. « Etats-Unis », in J. Gadille et J.-M. Mayeur (eds.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome XI : « Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914) », Paris, Desclée de Brouwer.

Lagroye, J., 2009. *Appartenir à une institution : Catholique en France aujourd’hui*, Paris, Economica.

Laignoux, R., (2014. « Pour une réévaluation du charisme et de ses usages en sciences sociales », *in* Bernadou, V., Blanc, F., Laignoux, R., et Roa Bastos, F. (dir,), *Que faire du charisme ? Retours sur une notion de Max Weber*, Rennes, Presses universitaires de Rennes : 13-25.

Langlois, C., 1994. *Aux origines des sciences religieuses en France : la laïcisation du savoir (1810-1886)*, Actes du séminaire du fait religieux, Paris: éduscol.

Le’au, S., 1997. *Called to Honor Him. How men* & *women are redeeming cultures*, Tampa, CultureCom Press.

Lipsky, M. et Smith, S. R., 1993. *Nonprofit for hire. The Welfare State in the Age of Contracting*, Cambridge (MT) et Londres, Harvard University Press.

Love Singapore, 2000. *Dare to Believe : the LoveSingapore Story*, Singapour, LoveSingapore.

Luhrmann, T., 2012. *When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship with God*, New York, Vintage Books.

Luhrmann, T., Nusbaum H. & Thisted R., 2010. « The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity », *American Anthropologist* 112(1), 66-78.

Lutz, C. et White, G., 1986. « The Anthropology of Emotions », *Annual Review of Anthropology* no 15 : 405-436.

Lutz, C., 1988. *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago, The University of Chicago Press.

Lutz, C., et Abu-Lughod, L. (eds.), 1990. *Language and the politics of émotion*, Cambridge et Paris, Cambridge University Press et Éditions de la Maison des sciences de l’homme.

Lutz, C., 1996. « Engendered Emotion: Gender, Power, and the Rhetoric of Emotional Control in American Discourse », in R. Harre et W.G. Parrott (eds.), *The Emotions: Social, Cultural and Biological Dimensions*, Londres, Sage : 151-170.

Mahieddin, E., 2018. *Faire le travail de Dieu. Une anthropologie morale du pentecôtisme en Suède*, Paris, Karthala.

Malogne-Fer, G., 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les Assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass* 60(2) : 189-203.

Malogne-Fer, G., 2017a. « Le projet Mosaïc de la FPF : genèse, activités et ambiguïtés d’une politique de la ‘diversité’ », in Y. Fer et G. Malogne-Fer (eds.), *Le protestantisme à Paris. Diversité et recompositions contemporaines*, Genève, Labor et Fides : 145-163.

Malogne-Fer, G., 2017b. « Les sciences sociales au secours des Églises protestantes : l’exemple du ‘mariage pour tous’ », in C. Dargent, Y. Fer et R. Liogier (eds.), *Science et religion*, Paris, CNRS Alpha  :125-150.

Malogne-Fer, G. 2018. « Protestant Churches and Same-Sex Marriage in France: “Theological” Criteria and Sociological Approaches », in V. Altglas et M. Wood (eds.), *Critical Approaches. Bringing the Social Back into the Sociology of Religion*, Leiden, Brill: 35-58.

Malogne-Fer, G. et Fer, Y., 2015. « Introduction. Femmes, genre et pentecôtismes » in G. Malogne-Fer et Y. Fer (eds.), *Femmes et pentecôtismes, enjeux d’autorité et rapports de genre*, Genève, Labor et Fides : 7-37.

Marsden, G.M., 1987. *Reforming Fundamentalism. Fuller Seminary and the New Evangelicalism*, Grand Rapids, W. B. Eerdams.

Marsden, G.M., 2006. *Fundamentalism and American Culture*, Oxford, Oxford University Press.

Marshall, R., 1995. « ‘God is not a democrat’: Pentecostalism and Democratisation in Nigeria », in P. Gifford (ed.), *The Christian Churches and the democratisation of Africa*, Leiden, Brill: 239-260.

Marshall, R., 2016. « Destroying arguments and captivating thoughts: Spiritual warfare prayer as global praxis », *Journal of Religious and Political Practice* 2(1): 92-113.

Marshall, T. 1992. *Explaining principalities and powers*, Tonbridge, Sovereign World.

Martin, D., 2002. *Pentecostalism : The World Their Parish*, Blackwell, Oxford.

Mary, A., 1999. « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d’une église indépendante africaine », *Archives de sciences sociales des religions* 105 : 29-50.

Mary, A., 2000. « L’anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et Sociétés* 24(1) : 117-135.

Maskens, M., 2013. *Cheminer avec Dieu : pentecôtismes et migrations à Bruxelles*, Bruxelles, éditions de l’université de Bruxelles.

Mauss, M., 1993. *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige PUF.

Mauss, M., 1969 (1921). « L’expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens », in *Œuvres 3 : Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Paris, éditions de minuit : 269-279.

Mauss, M., 2019 (1909). *La prière*, Paris, P.U.F.

Mayrargue, C., 2004. « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l’Ouest », *Critique internationale* 22 : 95-109.

McAlister, E., 2016. « The militarization of prayer in America: white and Native American spiritual warfare », *Journal of religious and political practice* 2(1): 114-130.

McClung, F., 1988. *Living on the Devil’s Doorstep. The McClung Family Story*, Waco, Word Books.

McClung, F., 1991. *Seeing the City with the Eyes of God. How Christians can rise to the urban challenge*, New York, A Chosen Book.

Mellor, P.A., 2007. « Embodiment, emotion and religious experience: religion, culture and the charismatic body », in J.A. Beckford et N.J. Demerath (eds.), *The Sage handbook of the sociology of religion*, Londres, Sage: 587-607.

Memmi, D., 2001. « La bioéthique a-t-elle des sources judéo-chrétiennes ? », *Pardès*30 : 195-204.

Memmi, D., 2009. « Pierre Bourdieu. Le corps dénaturalisé », in D. Memmi, D. Guillo et O. Martin (eds.), *La tentation du* corps, Paris, éditions de l’EHESS : 71-94.

Meyer, B., 1998. « Les églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de la ‘tradition’ », *Anthropologie et Sociétés* 22(1) : 63-84.

Miller, D., 1997. *Reinventing American Protestantism. Christianity in the New Millenium*, Berkeley, University of California Press.

Monnot, C., 2015. « Pouvoir et genre en pentecôtisme : d’un ‘paradoxe’ à l’autre. Analyse à partir d’une enquête quantitative suisse », in G. Malogne-Fer et Y. Fer (eds.), *Femmes et pentecôtismes, enjeux d’autorité et rapports de genre*, Genève, Labor et Fides : 217-242.

Mossière, G., 2012. « Etre et ‘vouloir être’ : la conversion comme voir herméneutique du soi », *ThéoRèmes*, vol. 3.

Neveu, E., 2001. *Une société de communication ?*, Paris, Montchrétien.

Novaes, R., 2001. « A divina polìtica : Notas sobre as relações delicadas entre religião e politica », Revista USP 49 : 60-81.

Nussbaum, M., 1992. « Emotions as Judgments of Value », *The Yale Journal of Criticism*, 5(2) : 201-212.

Nussbaum, M., 1995. « Les émotions comme jugements de valeur », inP. Paperman et R. Ogien (eds.), *La couleur des pensées. Sentiments, émotions, intentions*, Paris, éditions de l’EHESS : 19-32.

Parfitt, T., 2004. « The Development of Fictive Israelite Identities in Papua New Guinea and the Pacific (17th-20th C.) », *Diasporas, histoire et sociétés* 5 : 49-56.

Passeron, C., 1996. « L’espace wébérien du raisonnement comparatif », in M. Weber, *Sociologie des religions*, Paris, NRF Gallimard : 1-49.

Pedron-Colombani, S. *Le pentecôtisme au Guatemala, conversion et identité*, Paris : CNRS éditions.

Pew Research Center, 2011. Global Christianity. *A Report on the Size and Distribution of the World’s Christian Population*, Washington.

Poloma, M., 2003. *Main Street Mystics. Toronto Blessing & Reviving Pentecostalism*, Walnut Creek: AltaMira Press.

Pons, C., 2009. « The Problem With Islands: Comparing Mysticisms in Iceland and Faroe Islands », *Nordic Journal of Religion and Society* 22(2): 145-163.

Rawlins, M. L., 2001. « An examination of Chris Argyris' model of learning in relation to its effectiveness in creating a cross cultural, team learning environment at University of the Nations leadership training school », thèse de doctorat, Oxford, Oxford Centre for Missions Studies.

Richardson, D., 1992. *L’éternité dans leur cœur. L’histoire ignorée du christianisme dans les religions locales des peuplades anciennes* Lausanne, Jeunesse en Mission.

Riesebrodt, M., 1999. « *Charisma* in Max Weber’s Sociology », *Religion* 29: 1-14.

Riis, O. et Woodhead, L., 2010. *A sociology of religious emotion*, Oxford, Oxford University Press.

Rivière, G., 1997. « Le pentecôtisme des hauts-plateaux boliviens », Problèmes d’Amérique latine n°24 : 81-102.

Robeck Jr, C. M., 2002a. « Farrow, Lucy F. » in S. M. Burgess et E. M. van der Maas (eds.), *The new International Dictionnary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids (Michigan), Zondervan : 632-633.

Robeck Jr, C. M., 2002b. « Seymour, William Joseph » in S. M. Burgess et E. M. van der Maas (eds.), *The new International Dictionnary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids (Michigan), Zondervan : 1053-1058.

Robbins, J., 2003. « On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking », *Religion* 33 : 221-231.

Robbins, J., 2004. *Becoming Sinners. Christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*.Berkeley,University of California Press.

Robbins, J., 2010. « Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization. On the Social Productivity of Ritual Forms », *Social Analysis* 53(1) : 55-66.

Rosaldo, M. Z., 1984. « Toward an Anthropology of Self and Feeling in R.A. Schweder et R.A. Le Vine (eds.), *Culture Theory : Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press : 137-157.

Roy, O., 2009. *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil.

Ryle, J., 2010. *My God, My Land. Interwoven Paths of Christianity and Tradition in Fiji*, Farnham, Ashgate.

Ryle, J., 2012. « Burying the Past-Healing the Land: Ritualising Reconciliation in Fiji », *Archives de sciences sociales des religions* 157(11): 89-111.

Schwarz, C., 2010. « Carrying the Cross, Caring for Kin: The Everyday Life of Charismatic Christianity in Remote Aboriginal Australia », *Oceania* 80: 58-77.

Schweder et R.A. Le Vine (eds.), *Culture Theory : Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.

Séguy, J., 1975. « Situation socio-historique du pentecôtisme », *Lumière et Vie* 125 : 33-58. Simbsler, D., 2017. « Pentecôtisme et mouvement social au Nord-Est du Brésil », communication dans le cadre de la session « Agenda for a Critical Sociology of Religion », congrès de la SISR, Lausanne.

Smith, S., 2005. *Une ecclésiologie pour les sociétés multiethniques*, mémoire de maîtrise en théologie, Vaux-sur-Seine, Faculté libre de théologie évangélique.

Stearns, P., 1994. *American Cool: Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*, New York, New York University Press.

Stavo-Debauge, J., 2012. *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l’assaut de l’espace public*, Genève, Labor et Fides.

Stotts, G.R., 1982. *Le pentecôtisme au pays de Voltaire*, Craponne, association Viens et Vois.

Straus, R. A., 1979. « Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment », *Sociological Analysis* 40: 158–165.

Suaud, C., 1975. « L’imposition de la vocation sacerdotale », *Actes de la recherche en sciences sociales* 1(3) : 2-17.

Sullivan, F.A., 1988. *Charismes et Renouveau charismatique, Une étude biblique et théologique*, Nouan-le-Fuzelier: éditions du Lion de Juda.

Surget, D., 2000. « L’enseignement privé en Loire-Atlantique 1969-1999 : la fragilisation du dernier « pilier de l’Église », *Labyrinthe* 6 : 128-130.

Thompson, W., 1997. “Charismatic Politics: The Social and Political Impact of Renewal”, in S. Hunt, M. Hamilton et T. Walter (eds.), *Charismatic Christianity. Sociological* Perspectives, Londres, Macmillan Press : 160-183.

Tong, C. K., 2007. *Rationalizing Religion: Religious Conversion Revivalism and Competition in Singapore Society*, New York, Brill.

Tourette-Turgis, C., 1996. *Le counseling*, Paris, Puf (Que Sais-Je).

Traïni, C., 2009. *Émotions... Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po.

Venditti L. et Venditti N., 1996. *Formation du disciple. En suivant Jésus dans un service fidèle*, INSTE premier niveau : « préparation au service » (traduction française), Des Moines (Iowa), Open Bible Standard Churches/Departement of International Ministries.

Vildard, M., 2015. « L’accompagnement personnalisé des candidats au baptême de l’Église catholique dans le diocèse de Paris. Étude sociologique d’un dispositif de transmission des normes institutionnelles », mémoire de master « Sciences des religions et société », Paris, EPHE.

Vincent-Buffault, 1986. *Histoire des larmes, XVIIIe - XIXe siècle*, Paris, Rivages.

Walker, A., 1997. « Thoroughly Modern : Sociological Reflections on the Charismatic Movement from the End of the Twentieth Century », in S. Hunt, M. Hamilton et T. Walter (eds.), *Charismatic Christianity. Sociological* Perspectives, Londres, Macmillan Press : 17-42.

Weber, M., 1967. *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris, Agora.

Weber, M., 1995a. *Economie et société vol. 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon.

Weber, M., 1995b. *Economie et société vol. 2. L’organisation et les puissances de la société dans leur rapport à l’économie*, Paris, Plon.

Weber, M., 1996. *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.

Werckmeister, J., 1990. Compte rendu de F. Champion et D. Hervieu-Léger (eds.), 1990, *De l’émotion en religion. Renouveaux et traditions*, *Revue de Sciences Religieuses* 64(3-4) : 341-342.

Willaime, J-P., 1992. *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève : Labor et Fides.

Willaime, J.-P., 1999. « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d’un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions* 105 : 5-28.

Willaime, J-P., 2014. « Pertinence de l’impertinence chrétienne dans l’ultramodernité contemporaine ? Un point de vue sociologique sur la condition chrétienne aujourd’hui », *Transversalités* 131 : 113-132.

Willems, E., 1967. « Validation of Authority in Pentecostal sects of Chile and Brazil », *Journal for the Scientific Study of Religion* 6(2): 253–258.

Wilson, B., 1975. *The Noble Savages: The Primitive Origins of Charisma and Its Contemporary Survival*, Berkeley, University of California Press.

Winkin, Y., 2001. *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*. Paris, De Boeck Université/Seuil.

Wood, M. et Eade, J., 2013. « La construction des religions publiques : ethnicité, Etat-nation et méthodisme britannique », in Y. Fer. G. Malogne-Fer G. (eds.), *Le protestantisme évangélique à l’épreuve des cultures*, Paris, L’Harmattan : 67-85.

Woodward, K., 1996. « Global Cooling and Academic Warming: Long-Term Shifts in Emotional Weather », *American Literary History* 8: 759-779.

Wouters, C., 2010. « Comment les processus de civilisation se sont-ils prolongés ? De la “seconde nature” à la « troisième nature” », *Vingtième Siècle* 106 : 161-175.

Wright, N., 1997. « The Nature and Variety of Restorationism and the ‘House Church’ Movement », in in S. Hunt, M. Hamilton et T. Walter (eds.), *Charismatic Christianity. Sociological* Perspectives, Londres, Macmillan Press : 60-76.

Yong, A., 1999. « Not Knowing Where theWind Blows...: On Envisioning a Pentecostal-Charismatic Theology of Religions”, *Journal of Pentecostal Theology* 7(14): 81-112.

# Table des matières

Introduction 2

Brève sociologie du sociologue 4

Le pentecôtisme comme objet sociologique 9

Chapitre 1 Origines du pentecôtisme et définitions 13

Azusa Street ou Topeka : les enjeux du récit historique pentecôtiste 14

« Multi-genèse » et christianisme noir 17

Noir(e)s et blanc(he)s : itinéraires de quelques acteurs du pentecôtisme émergent 19

Le pentecôtisme est-il un protestantisme ? 26

Pentecôtisme au pluriel 29

Néopentecôtisme et églises indépendantes africaines : les frontières incertaines du champ pentecôtiste-charismatique 33

Définitions et approche méthodologique 35

Chapitre 2 Institution et conversion 39

Les deux formes de l’institution pentecôtiste 41

Vocations pastorales et rapports de domination 42

Le corps pastoral comme espace de positions 46

La « main invisible » : régulation des vocations en milieu charismatique 49

Charismes et institution 51

Les ressorts institutionnels de la « nouvelle naissance » 55

Faire connaissance : conversion et pédagogie 59

Des relations « enchantées » : le modèle de socialisation pentecôtiste 63

« Toi et ta famille, vous serez sauvés » 66

Rapports sociaux de domination et capital religieux 68

Chapitre 3 Emotions et communication 71

Emotion, profondeur de sens et rationalité 72

Emotion et charisme 74

Des émotions religieusement nécessaires 77

Un « tournant affectif » 81

Engagement personnel et système de communication 85

Parler en langues : émotions, apprentissage et encadrement institutionnel 89

Économies affectives et informalisation des mœurs 94

Chapitre 4 Corps et cultures 97

La guérison comme paradigme de l’expérience pentecôtiste 99

Entre nature et culture : conceptions missionnaires de la personne 103

Individus, peuples et cultures : les nouveaux habits de la mission charismatique 107

Danser pour Dieu : de la « rédemption des cultures » à la « troisième nature » 110

Combat spirituel et autochtonie 115

Chapitre 5 Pentecôtisme et politique 123

Apolitisme et déterminations sociales 124

Le pentecôtisme comme évangélisme 129

Action sociale et politiques publiques 134

« Marcher pour Jésus » : de la morale à la politique 137

Un discours charismatique de la nation 141

Les mécanismes de l’engagement 145

Conclusion Pentecôtisme, globalisation et sciences sociales 151

Bibliographie 156

Table des matières 173

1. En 1998, l’enseignement privé catholique scolarisait en Loire-Atlantique de 35 à 41 % des élèves selon les degrés et les cycles d’enseignement. À la fin des années 1960, lorsque mon père s’est installé à la périphérie de Nantes, cette ville et celle de Saint-Nazaire « constituaient deux foyers de laïcité perdus au milieu d’espaces ruraux unanimement voués à l’enseignement confessionnel » (Surget, 2000). Durant les trois décennies suivantes, cette ligne de partage ville/campagne s’estompe et laisse place à un contraste entre les deux rives de la Loire : érosion très sensible de l’enseignement catholique au nord, forte résistance au sud. Nous étions au nord, en bord de Loire. [↑](#footnote-ref-1)
2. Ces enquêtes portaient à l’origine sur le secteur coopératif de l’économie polynésienne. Voir Fer, 2000. [↑](#footnote-ref-2)
3. Le travail pionnier d’A. Babadzan fait exception : son étude en profondeur du protestantisme traditionnel sur l’île de Rurutu (îles Australes, Polynésie française), publiée en 1982, fait écho au débat autour de « l’invention de la tradition » ayant agité à la même époque l’anthropologie océaniste anglophone (Babadzan, 1982). [↑](#footnote-ref-3)
4. Voir notamment Mary (2000) et Fancello (2006). [↑](#footnote-ref-4)
5. Voir aussi les chapitres 2 et 3, sur les difficultés théoriques que pose la notion de charisme pour une sociologie de l’institution et des émotions en pentecôtisme. [↑](#footnote-ref-5)
6. Actes 2, verset 4, traduction œcuménique de la Bible. [↑](#footnote-ref-6)
7. Voir le chapitre 3, sur la question des émotions. [↑](#footnote-ref-7)
8. Les *Churches of God in Christ* forment aujourd’hui la plus importante dénomination pentecôtiste des Etats-Unis. En 2014, le Pew Research Center estimait à 84% la proportion de Noirs parmi ses membres. Les Assemblées de Dieu sont quant à elles restées des églises majoritairement blanches : leur rapport statistique annuel publié en 2015 indique une proportion de 57,2% de Blancs, 23% d’Hispaniques et 9,7% de Noirs. La part des Blancs parmi les membres d’église décline toutefois régulièrement depuis 2001 (elle était alors de 70,6%), au profit des Hispaniques (16,3% en 2001) et des Noirs (6,2% en 2001), ce qui tend à rapprocher les Assemblées de Dieu de la population nationale (62,2% de Blancs, 17,4% d’Hispaniques et 12,4% de Noirs en 2014 selon les données du Pew Research Center). [↑](#footnote-ref-8)
9. Cette thèse est également défendue par Sébastien Fath dans un article sur « l’autorité charismatique » où il situe le pentecôtisme en tension entre un modèle d’autorité « associatif-idéologique » et « associatif charismatique » (Fath, 2001). Voir aussi le chapitre 3, sur la question du charisme : 51-54. [↑](#footnote-ref-9)
10. Jean-Pierre Bastian lui succède en 1993 dans le poste de professeur de sociologie de la faculté de théologie protestante de Strasbourg. [↑](#footnote-ref-10)
11. Voir le chapitre 5 : 135 et s. [↑](#footnote-ref-11)
12. « Je suis arrivé là-bas, j’ai vu quelque chose de nouveau, une liberté totale pour louer le Seigneur, alors que chez les autres, c’est carré. Là où je suis, je suis très bien, à l’aise. Moi, ce que j’ai compris de la Pentecôte, quand il y a eu les langues de feu sur les disciples, ça a explosé, c’est de la bonne, là ! Parler en langues, tout ça, le pasteur m’a tout expliqué avant mon baptême, il m’a dit ‘tout ce que tu vois, taper des mains, tout ça, c’est l’Esprit de Dieu’. Et il y a une liberté totale pour Dieu, si c’est fait de cœur ». Entretien avec Serge, Assemblée de Dieu de Papeete (Tahiti, Polynésie française), le 21 avril 2001. [↑](#footnote-ref-12)
13. Entretien avec le pasteur Eugène Lemaire, le 2 juin 2001 à Papeete (Tahiti). [↑](#footnote-ref-13)
14. Entretien avec le pasteur Gilbert Quincarez, le 20 décembre 2000 à Moorea. [↑](#footnote-ref-14)
15. Entretien avec le pasteur Michel Maurice, Institut de théologie biblique de Léognan (ITB), le 13 octobre 2004, dans le cadre de deux séries d’entretiens réalisés avec Gwendoline Malogne-Fer auprès des enseignants de l’ITB, en 2004 et 2007. [↑](#footnote-ref-15)
16. Entretien avec le pasteur Alain Larroque, le 24 mai 2004 à Léognan. [↑](#footnote-ref-16)
17. Entretien avec le pasteur E. Barber, 12 juillet 2001 à Paeete (Tahiti). [↑](#footnote-ref-17)
18. Entretien avec le pasteur L. Levant, 20 décembre 2001 à Papeete (Tahiti). [↑](#footnote-ref-18)
19. Voir aussi le chapitre 5, sur les processus de politisation en milieu évangélique. [↑](#footnote-ref-19)
20. Cf. le chapitre 1, sur les enjeux liés à l’histoire et la catégorisation sociologique du pentecôtisme. [↑](#footnote-ref-20)
21. Cours de « formation du disciple » INSTE, utilisé dans les assemblées de Dieu de Polynésie française : leçon 6, 1er jour (Venditti, 1996). [↑](#footnote-ref-21)
22. Entretien avec Marthe, Assemblée de Dieu de Papeete (Tahiti), le 2 avril 2001. [↑](#footnote-ref-22)
23. Cours de « formation du disciple » INSTE, leçon 2, 1er jour (Venditti, 1996). [↑](#footnote-ref-23)
24. Bloomer T., « Who can lead a school in the UOFN ? », *2005 U of N Reference Guide*, 2004, imprimé le 2 décembre 2006 (International DTS Centre, www.ywamdtscentre.com). [↑](#footnote-ref-24)
25. Cette expression fait référence au verset de la Bible 1 : Corinthiens 3 : 2. [↑](#footnote-ref-25)
26. Voir aussi le chapitre suivant, à propos du système de communication pentecôtiste. [↑](#footnote-ref-26)
27. Entretien avec Peter Lui, le 22 janvier 2013 à Singapour. [↑](#footnote-ref-27)
28. « Le Seigneur ne t’a pas rendu responsable pour atteindre le monde entier, mais s’il y a une part dont tu es nécessairement responsable, c’est ta « sphère d’influence » (...). Réfléchis un moment aux personnes avec lesquelles tu as des contacts quotidiennement (...). Ecris seulement le nom des *inconvertis* avec lesquels tu as une relation personnelle. Pense à ta relation avec eux. Quels sont les moyens que tu peux utiliser pour leur montrer l’amour de Dieu envers eux ? » *(*Cours de « formation du disciple » INSTE, leçon 9, 1er jour). [↑](#footnote-ref-28)
29. Entretien du 17 juin 2001, à Tiarei (Tahiti). [↑](#footnote-ref-29)
30. Comme tous ceux qui annoncent une « nouvelle » doctrine, Jésus appuie sa propre légitimation « sur le charisme magique qu’il ressentait en lui, sur sa prétention que lui, et lui seul, connaissait le Père et que seule la foi en lui, Jésus, était la voie qui menait à Dieu » (Weber, 1995b : 191). [↑](#footnote-ref-30)
31. Je reprends ici la traduction de F. Deschamps-Herzberg et P. Paperman (Nussbaum, 1995). Les autres traductions de ce texte sont les miennes. [↑](#footnote-ref-31)
32. Sur les relations entre christianisme et communication, voir aussi Douyère (2018 : 11-25) : « Parler de communication à propos du christianisme nous semble donc désigner à la fois un projet et un ensemble de pratiques, de conceptions chrétiennes, visant à (ap)porter le dieu chrétien, à transmettre les éléments de la foi, dont on dira toujours dans ce contexte qu’ils sont portés par le dieu chrétien même » (23). [↑](#footnote-ref-32)
33. Elle considère en effet comme un point essentiel le fait que « la pensée est toujours ce qui donne forme au sentiment et est toujours elle-même chargée d’une signification émotionnelle » (Rosaldo, 1984 : 143). [↑](#footnote-ref-33)
34. Cette métacommunication, explique Y. Winkin, repose sur le fait que, « quand A communique avec B, le simple fait de communiquer peut comporter l’énoncé implicite : “nous sommes en train de communiquer”. En fait, cet énoncé peut être le message le plus important qui soit émis et reçu » (Winkin, 2001 : 60). [↑](#footnote-ref-34)
35. Pasteur Levant, culte du 27 mars 2001 à Papeete (Tahiti). [↑](#footnote-ref-35)
36. Liaison des notes entre elles. [↑](#footnote-ref-36)
37. Entretien du 6 décembre 2000 [↑](#footnote-ref-37)
38. Les messages suivants sont représentatifs de ces deux registres, le rappel à ordre et le réconfort :

    « Mon fils, ma fille, tant de fois, tant de fois, je t’ai appelé(e) au travers de circonstances de la vie, je t’ai montré ma puissance, par le Saint-Esprit, j’ai parlé à ton cœur. Par ma parole ce matin, je te révèle encore cela. Tu as endurci ton cœur, tu sais que l’orgueil précède la chute. Je t’appelle encore ce matin, repens-toi, reviens vers moi, pour ta vie spirituelle, pour ta vie de foyer, mon cœur est triste de te voir, tant de fois, tant de fois je t’appelle, viens parce que je t’aime ». (Assemblée de Dieu de Taravao, Tahiti, 22 juillet 2001).

    « Le Seigneur a les yeux sur toi ce matin, il voit que ton fardeau est vraiment lourd, tu ne sais plus où tu vas, l’avenir est bouché, tu as l’impression que tu es au bord du gouffre. Le Seigneur veut te dire qu’Il te voit et que par toi- même, tu ne peux rien faire. Lève les yeux vers Lui, apprends à lui faire confiance, il est là pour t’aider, te soutenir, te montrer le chemin ». (Assemblée de Dieu d’Orovini, Tahiti, 6 mai 2001). [↑](#footnote-ref-38)
39. Entretien avec Lucienne, 24 juillet 2001. [↑](#footnote-ref-39)
40. Entretien avec Alice, 18 avril 2001. [↑](#footnote-ref-40)
41. Entretien du 22 juillet 2001 avec Iotua, à Tahiti (Fer, 2005 : 316-317). [↑](#footnote-ref-41)
42. Cf. le chapitre 1 : 29-32. [↑](#footnote-ref-42)
43. Cf. aussi, au chapitre suivant, le rôle de ces références anthropologiques dans l’élaboration de la théologie du « combat spirituel » : 114-120. [↑](#footnote-ref-43)
44. Cf. le chapitre 3 : 89-92. [↑](#footnote-ref-44)
45. Un pentecôtiste polynésien explique par exemple qu’il souffrait d’ulcères et qu’un ami lui a alors dit « ‘Je suis venu t’aider, tout ça, mais je veux que tu connaisses Jésus-Christ et je sais qu’il peut te guérir’ (...). J’ai dit ‘Jésus-Christ, il est au ciel, il [ne] peut pas venir me guérir maintenant !’ Parce que je croyais [que] Jésus-Christ, il était le petit Jésus, là, dans la crèche, parce qu’avant, je suis catholique. (Émission « L’invité du jour », RTV, 16 décembre 1998). [↑](#footnote-ref-45)
46. Entretien avec Martine Richardson, le 5 septembre 2001 à Tahiti. [↑](#footnote-ref-46)
47. Cf. au chapitre 2, les notions de conversion pour autrui et d’« arrière-cour » : 65-67. [↑](#footnote-ref-47)
48. Entretien avec Titaua, le 17 juillet 2009 à Moorea. [↑](#footnote-ref-48)
49. Dans le premier exemple, si la grand-mère est implicitement assimilée à un esprit potentiellement bénéfique, le couple est aussi fragilisé par le statut du père d’Antoine, qui en tant que *tahu’a* est lié à des esprits traditionnels polynésiens considérés comme maléfiques. [↑](#footnote-ref-49)
50. Cf. le chapitre 1 sur l’émergence historique du pentecôtisme ; et le chapitre 3 à propos des formes religieuses « émotionnelles » associées *a priori* aux catégories sociales populaires et aux « sociétés traditionnelles ». [↑](#footnote-ref-50)
51. Entretien du 9 avril 2001 avec Nicole (Tahiti). [↑](#footnote-ref-51)
52. Cf. le chapitre 1 : 17-18. [↑](#footnote-ref-52)
53. « Quand nous vivions à Los Angeles, dans ma rue, il y avait des Hispaniques (...), nous avions des Juifs, des Chinois, des Japonais, l’un de mes meilleurs amis était noir (...). Je ne pensais pas que l’ethnicité était un problème majeur, je voyais cela comme faisant partie d’une vie plus passionnante et épanouissante ». Entretien du 6 mai 2005 avec Loren Cunningham, à Kona (Big Island, Hawaii). [↑](#footnote-ref-53)
54. En juin 1972, le réseau *Campus Crusade for Christ* organise à Dallas, avec le soutien de Billy Graham, un rassemblement de jeunes chrétiens qui se conclut par un concert de rock n’roll, auquel participe notamment Johnny Cash. La production de musiques jeunes en version « chrétienne » constitue jusqu’à aujourd’hui un élément central de la contre-culture évangélique (Fer, 2010a : 58-62). [↑](#footnote-ref-54)
55. Ce consensus a notamment été formalisé en 2001 par la Déclaration universelle de l’UNESCO sur la diversité culturelle, reconnue comme un « héritage commun de l’humanité » qu’il convient de sauvegarder. [↑](#footnote-ref-55)
56. YWAM Campaigns, Impact World News vol. 1, n°1, Frederic (Wisconsin), p. 11. [↑](#footnote-ref-56)
57. Entretien avec Coleman Kealoha Kaopua, le 3 mai 2005, à Kona (Big Island, Hawaii). [↑](#footnote-ref-57)
58. Cf. le chapitre 3 : 93-95. [↑](#footnote-ref-58)
59. Entretien du 2 novembre 2001 avec le pasteur William Tua, à Papeete (Tahiti). Island Breeze s’inspire en cela des canons classiques de la *hula* chrétienne, formalisés par l’église protestante historique d’Hawaii (la *United Church of Christ*) dans le sillage du renouveau culturel des années 1970 (Inoue, 2003 : 218-220). Cette église hawaiienne est la seule, au sein du protestantisme historique océanien, à avoir accordé une place à la danse dans la célébration du culte. [↑](#footnote-ref-59)
60. Island Breeze s’est implanté en Australie, en Nouvelle-Zélande, dans plusieurs îles d’Océanie mais aussi en Floride, à Porto Rico, aux Philippines, au Brésil et dans le Missouri (en milieu amérindien). [↑](#footnote-ref-60)
61. Entretien du 19 septembre 2005 avec Ray Totorewa, directeur de *Island Breeze* Nouvelle-Zélande, Tauranga. [↑](#footnote-ref-61)
62. Selon R. Holvast, le terme « Spiritual Mapping » est utilisé pour la première fois en 1990, lors d’une réunion à Pasadena faisant suite à la conférence Lausanne II de Manille (Holvast, 2009 : 80). [↑](#footnote-ref-62)
63. Après la mise en place en 1982 d’un premier groupe de travail sur les populations autochtones, l’ONU a instauré (de 1995 à 2004), une *International Decade of the World’s Indigenous People* (Bellier, 2004), qui a notamment abouti en septembre 2007 à l’adoption d’une Déclaration sur les droits des peuples autochtones. [↑](#footnote-ref-63)
64. Entretien du 24 avril 2002 à Tahiti. [↑](#footnote-ref-64)
65. Voir le chapitre 1 : 17-18. [↑](#footnote-ref-65)
66. Voir aussi le chapitre 2 : 65-67. [↑](#footnote-ref-66)
67. Voir le chapitre 2 : 51-54. [↑](#footnote-ref-67)
68. Comme le remarquent A. Buckler et P. Gonzalez, le succès que la définition de D. Bebbington a rencontré « dans les cercles académiques, mais aussi dans les milieux évangéliques » (et en particulier dans leurs instances de représentation) témoigne du rôle de légitimation que peuvent jouer les outils d’une sociologie des religions instruite par les enjeux internes au champ religieux qu’elle étudie (Buckler et Gonzalez, 2011 : 10). [↑](#footnote-ref-68)
69. Entretien du 6 mai 2005 avec Daniel Rivaud, directeur général du CPDH, publié sur le site Internet de la *United Methodist Church in Central and Southern Europe* (http://eemnews.umc-europe.org). [↑](#footnote-ref-69)
70. Entretien avec le pasteur Thierry Le Gall, 28 août 2013, Côtes-d’Armor. Cité par Malogne-Fer, 2017b : 126-127. [↑](#footnote-ref-70)
71. Ibid.. [↑](#footnote-ref-71)
72. V. Lemoigne, « Thierry Le Gall. Pasteur au Parlement », *Le télégramme de Brest*, 29 janvier 2016. [↑](#footnote-ref-72)
73. *La Dépêche de Tahiti*, 30 juin 2002. [↑](#footnote-ref-73)
74. Sur la distribution des « dons » personnels et la division du travail dans le pentecôtisme classique, voir Fer, 2005 : 260s et Fer, 2010 : 165-169. [↑](#footnote-ref-74)
75. Notamment en France, sous l’impulsion du centre YWAM de Biarritz (Goulart, 2018 : 112-118). [↑](#footnote-ref-75)
76. Au recensement de 2010, les Chinois représentaient 74,1% de la population permanente, les Malais 13,4% et les Indiens 9,2%. Si ces deux derniers groupes présentent un profil religieux très homogène (les Malais sont à 99% musulmans, tandis que 99% des Hindous sont des Indiens), la progression importante du christianisme (18,3% de la population en 2010) parmi les Chinois a fait du prosélytisme religieux un enjeu politique (Tong, 2007 : 62). [↑](#footnote-ref-76)
77. T. Marshall, enregistrement vidéo (VHS) non daté, « leçon 2 », archives personnelles de Chris Marshall, visionné en décembre 2007 (Victoria University in Wellington, Religious Studies Department). Voir aussi Marshall, 1992. [↑](#footnote-ref-77)
78. Traduit de l’anglais au français par Garcia-Ruiz et Michel (2014 : 187). [↑](#footnote-ref-78)
79. Voir aussi Thompson (1997), pour le cas de la Grande-Bretagne. [↑](#footnote-ref-79)
80. Voir le chapitre 4 : 114-120. [↑](#footnote-ref-80)
81. Entretien avec Barbara et Larry Baldock, le 29 septembre 2005, à Auckland. [↑](#footnote-ref-81)
82. C. D. Pearce évoque ainsi le fait que « Ce rassemblement arrive au bon moment pour l’histoire de cette nation : l’année hébraïque 5773. Les nations qui reviennent au Seigneur verront l’onction des sentinelles qui se lèvent, symbolisée par le chiffre 5. Le chiffre 3, c’est un pont qui connecte le passé au futur, de la captivité vers une nouvelle liberté. […] Ce chiffre a aussi à voir avec le chameau, qui représente la prospérité. Cette année, ce qui a été retenu dans le passé peut être déversé : ‘les chameaux arrivent’, une explosion de foi qui arrive sur la France, la France reçoit le vent de la Pentecôte ». [↑](#footnote-ref-82)
83. T. Luhrmann, “Belief Is the Least Part of Faith”, *New York Times* du 29 mai 2013. [↑](#footnote-ref-83)
84. Doug Horley, Nous voulons voir Jésus élevé, Kingsway Thankyou Music / LTC, 1993. [↑](#footnote-ref-84)
85. Voir aussi le chapitre 3 : pp. 85-88. [↑](#footnote-ref-85)
86. ag.org/About/Statistics [↑](#footnote-ref-86)
87. Sur les promoteurs d’une sociologie « post-séculière », voir aussi Altglas et Wood, 2018 :11-14. [↑](#footnote-ref-87)
88. Une journée d’étude organisée le 31 mai 2018 dans le cadre du programme PSL « Agenda pour une sociologie critique des religions », sur le thème « ‘Devenir soi-même’. Travail sur soi et ressorts institutionnels de la transformation biographique » a permis de faire dialoguer dans cette perspective des sociologues travaillant sur des terrains pentecôtistes, catholiques ou musulmans, avec des collègues spécialistes du coaching d’entreprise ou de la socialisation en milieu scolaire et hospitalier (https://acsrel.hypotheses.org/194). [↑](#footnote-ref-88)