

Fig.1 • DANS UNE ÉGLISE ÉVANGÉLISTE
(EFFERVESCENCES 10), BRUXELLES,
2006. © RAYMOND DAKOUA.



Maïté Maskens

CHARGÉ DE RECHERCHES FNRS – F.R.S.

UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES, LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE
DES MONDES CONTEMPORAINS

RÉCITS DE CONVERSION, IDENTITÉ NARRATIVE ET DISPOSITIF D'ÉVANGÉLISATION PENTECÔTISTE À BRUXELLES.

La multiplication des églises pentecôtistes en Europe témoigne du déplacement du centre de gravité du christianisme. Dans la tradition prosélyte du protestantisme, les fidèles de ces églises se conçoivent comme des « migrants-missionnaires » chargés d'apporter la bonne parole aux européens. Le récit de conversion occupe une place centrale dans cette activité. En étudiant la manière dont il se donne à entendre dans les églises pentecôtistes bruxelloises, nous montrerons que la participation au culte va progressivement transformer le vécu de la conversion en un récit façonné par la tradition, qui témoigne de l'action divine. La maîtrise de cette forme de narrativité témoigne également, à travers l'engagement et la créativité religieuse des fidèles, de leurs capacités à agir et à se construire.

Les Églises pentecôtistes, dont le nombre et le succès croissant sont avérés depuis quelques décennies à présent dans différentes parties du monde, font également partie de façon de plus en plus massive de la scène religieuse de l'Europe occidentale. Toutefois, leur croissance est étroitement liée, dans plusieurs pays européens, aux flux migratoires provenant d'Afrique (subsaharienne) et d'Amérique du Sud. C'est le cas en Belgique, où le phénomène pentecôtiste concerne en particulier les populations d'origine africaine et sud-américaine. Cette multiplication d'Églises « africaines » et « latinos » dans des villes européennes est l'expression d'un autre phénomène inédit : le déplacement du centre de gravité du christianisme, de l'hémisphère nord vers l'hémisphère sud (Barett, 1982). En effet, l'expansion transnationale du mouvement a particulièrement touché les continents africain et latino-américain (Jenkins, 2002).

Depuis une quarantaine d'années, une multitude d'Églises pentecôtistes ont ouvert leurs portes un peu partout en Belgique. Ces associations religieuses rassemblent des individus issus de vagues migratoires différenciées sur le plan des motifs, du temps et de l'espace. Il en résulte un investissement

contrasté de l'espace religieux. Dans ce contexte, la migration et l'installation en Occident de fidèles originaires de ces continents, durant ces quarante dernières années, ont donné lieu à des pratiques et des discours missionnaires inédits dans l'histoire du christianisme. Le caractère prosélyte propre aux protestantismes en général (Bebbington, 1989 ; Willaime, 1999 ; Fath, 2005 : 125) prend une acception particulière dans le contexte migratoire bruxellois.

En effet, ce mouvement a des conséquences directes sur la manière dont les chrétiens africains et latino-américains d'Europe pensent leur identité religieuse. Ils ne se conçoivent plus en termes de récepteurs situés à l'extrémité de la chaîne de diffusion du message chrétien, mais comme des « nouveaux centres » à partir desquels les confins du monde seront atteints (Freston, 2004). Dans ce contexte, l'interaction avec les « autochtones »¹ est colorée par cet engagement religieux : la « sécheresse spirituelle » du cœur des « Blancs », des « gringos », des « Caucasiens », des « indigènes » ou encore des « autochtones », pour reprendre le vocabulaire des acteurs, est interprétée comme la source de tous les maux, pas uniquement au niveau individuel, mais également au niveau social global (Maskens, 2010). L'engagement religieux du migrant prend alors une autre tournure dans ce nouveau contexte local. Et souvent, de simple fidèle dans son pays d'origine, le nouveau venu devient un « migrant-missionnaire » sur un continent européen sécularisé (Fanello, 2006). L'autonomisation et la valorisation du laïc comme agent de transformation et de transmission religieuses sont des éléments parmi d'autres qui expliquent le succès fulgurant qu'a connu cette branche du protestantisme en moins d'un siècle. La conversion a donc une place centrale dans la vie religieuse évangélique contemporaine. Le récit de conversion fait partie du dispositif d'évangélisation, il est en quelque sorte le premier « outil » que le fidèle devra apprendre à maîtriser. Lors de cet apprentissage, le récit de conversion contribue également à alimenter le processus de subjectivation religieuse entrepris par le fidèle. —

Les récits de conversion : entre stratégies d'évangélisation et rituel de foi

La première interrogation, lorsque l'on aborde les questions de conversion religieuse, porte sur le positionnement du chercheur qui s'immerge dans un monde dont les expériences lui sont inaccessibles. Je ne me suis pas convertie. Si je n'ai pas expérimenté ce phénomène moi-même, je dispose cependant du matériau ethnographique constitué par le récit que m'en font les interlocuteurs. En effet, la narration de cette transformation religieuse constitue bien un phénomène observable, un point de départ empirique. Pour le dire autrement, si les mouvements intimes de l'âme sont invisibles aux yeux des autres, le récit de conversion, quant à lui, a cette capacité d'attester cette transformation aux yeux du monde (Stromberg, 1993). Par ailleurs, dans le(s) monde(s) pentecôtiste(s), le souci de transmission de cette expérience est important.

Ces récits sont donc marqués par une extrême communicabilité : les fidèles sont encouragés à mettre en mots leur conversion. Contrairement à certaines expériences religieuses marquées par leur ineffabilité – je pense aux récits de cette mystique française du XVII^e siècle, Madame Guyon, qui sont articulés autour de l'indicibilité de la rencontre intime et affective au divin (Hervieu-Léger, 2004) –, le témoignage de conversion est un devoir religieux dans le monde pentecôtiste. Ce devoir de témoignage a donc clairement nourri ma démarche ethnographique.

La seconde problématique qui a jalonné mon parcours intellectuel, concerne la relation entre le récit de conversion et l'événement original, cette relation étant éminemment problématique. On ne peut pas envisager l'enchaînement des événements racontés par les interlocuteurs comme si ceux-ci s'étaient entièrement déroulés de la manière qu'ils décrivent (Stromberg, 1993). D'autre part, on ne peut pas réduire ce récit et leur protagoniste au statut de « native informants » qui fournissent un ensemble de données qui seront ensuite traitées par un « sujet connaissant » (Gayatri, 1999 :49). Mon attitude fut alors de suivre l'emphase des acteurs dans la construction du récit de leur conversion. En effet, l'individu en train de se raconter construit sa « nécessaire unité » autour du récit, « chacun se raconte l'histoire de sa vie qui donne sens à ce qu'il vit » (Kaufmann, 2004 : 152). Le récit est un instrument d'ordonnement du cours de son existence, un outil par lequel l'individu tente de « forcer son destin » (Kaufmann, 2004 : 153). Et l'on peut se demander ce qui, entre l'événement original de la conversion et le récit qui en est fait, constitue l'élément le plus fondateur dans le processus même de conversion. En fait, ma démarche a consisté à reprendre ce qui faisait sens pour les acteurs en train de raconter leur récit de conversion. J'ai voulu rester au plus proche de la manière dont les acteurs s'interprétaient eux-mêmes. La recherche de la véracité de ces récits n'a donc pas conditionné mon approche, mais c'est plutôt ce que la structure et les emphases particulières des récits disent de l'identification des narrateurs qui ont constitué le centre de mon attention anthropologique. Le témoignage de conversion n'est pas uniquement un discours informatif sur le passé – « c'est aussi et surtout un discours idéologique du présent » (Amiotte-Suchet, 2003 : 202). Dans ces récits, les fidèles donnent à voir les modalités de la relation qui les lie à l'entité divine et insistent sur leur propre agencité² au fondement de cette conversion.

Dans ce contexte, le passé de l'interlocuteur est sans cesse remodelé, recoupé, réarticulé pour correspondre aux enjeux de l'interaction présente. Cette interaction entre le chercheur curieux et l'interlocuteur exécutant son devoir religieux prend alors souvent la forme d'un récit pour convertir. Dans ce cadre, le travail biographique de relecture et de réécriture du cours de sa vie est constamment à l'œuvre dans le monde pentecôtiste de Bruxelles et il s'agit, pour l'interlocuteur, de mettre en scène dans son récit individuel les bienfaits de la conversion. L'influence des récits des autres, qui sont répétés à satiété lors des activités religieuses, entre en compte également et provoque des phénomènes de lissage, de réajustements et d'occultations, tant et si bien que les récits finissent tous par se ressembler un peu. Le trait le plus saillant de ce discours du présent est sans doute la valeur morale accordée à la temporalité personnelle du fidèle : le passé est noirci tandis que le futur est porteur de nombreuses promesses. Cette mise en récit accorde donc un poids particulier au temps d'avant et au temps d'après. Dans son analyse sur le pentecôtisme tel qu'il s'inscrit dans la

réalité ghanéenne, Rijk Van Dijk observe cette « dichotomie » entre un avant et un après qui crée un « espace de bataille », dans la conversion au christianisme, entre un passé « inférieur » et un futur « supérieur » (2001 : 216). L'aspect stéréotypé de certains récits résulte alors de la réappropriation par les fidèles de ce scénario rodé et connu de tous. Le récit de conversion est en quelque sorte une institution qui comporte sa logique propre et une grammaire rhétorique spécifique. La mise en récit de la transformation religieuse constitue donc, dans une certaine mesure, une mise en règle rhétorique. La similarité des expériences religieuses doit être nuancée et également entendue en grande partie, comme une mise en récit semblable d'expériences diverses. On peut se demander si la rupture radicale annoncée et encouragée par les autorités religieuses ne se situe pas tout autant dans cette nouvelle manière de se dire et de présenter sa vie que dans la façon même de la vivre. Il importe donc aux convertis de se frayer un chemin dans ce monde religieux en apprenant les codes et les normes en vigueur. L'acquisition de formes narratives spécifiques jalonne ce parcours qui voit « mûrir spirituellement » le nouveau-né chrétien.

D'autre part, ces récits de conversion doivent également être envisagés au-delà de leur pouvoir de diffusion du message évangélique. Ils ne peuvent être considérés uniquement comme des vecteurs du message chrétien. Par-delà leur intervention dans les stratégies d'évangélisation, la mise en mots de ces récits renvoie aussi à un acte de foi de la part du fidèle qui tente, par cette narration renouvelée, de se reconnecter avec l'intensité de ses premiers jours dans la foi. La conversion au pentecôtisme, tant au niveau du discours qu'au niveau des pratiques, fait l'objet d'un perpétuel questionnement dans le chef des acteurs religieux. Qu'ils soient anciens ou récents sur le marché de l'offre religieuse, ces convertis semblent tous rechercher de manière permanente l'étincelle qui les avait alors poussés à « prendre un engagement plus sérieux » car c'est de cela qu'il s'agit. Ce récit met en perspective les effets de la conversion au quotidien. Dans ce sens, il est un « rituel de foi » au même titre que la prière ou le jeûne (Stromberg, 1993). Le récit de conversion n'apparaît plus alors seulement comme un lieu de mise en règle, de mise en ordre, mais constitue également un espace de célébration d'un moment passé. Célébration qui prend la forme d'un discours du présent en actualisant ou en réactualisant les transformations inaugurées par la conversion, en les rendant disponibles, accessibles, réelles à l'auditeur mais surtout au narrateur. Ce récit n'a donc pas seulement des effets sur les autres que l'on essaie de convertir ou dont on tente de « raffermir » la foi, mais s'inscrit également dans le processus de conversion lui-même. La narration de l'événement de conversion et des transformations qui en découlent se présente également comme un rituel performatif qui actualise, rend présents et palpables les effets de la conversion. —

Le récit de conversion et la diffusion du pentecôtisme

Dans les mouvements pentecôtistes, la conversion est une « catégorie de pensée » centrale puisque ces collectifs religieux encouragent « la mise en récit de cette expérience et l'obligation de porter témoignage selon des formes très ritualisées » (Mary et Piauxt, 1998 : 8). Je voudrais donc attirer l'attention du lecteur sur la place centrale du témoignage dans l'appareil missionnaire pentecôtiste ; cette pratique n'a pas son pareil dans le monde catholique dont sont issus la majorité de mes interlocuteurs. En effet, le récit de conversion est un élément clé de la diffusion du pentecôtisme dans le monde. La communicabilité du récit conjuguée à l'ancrage expérientiel de celui-ci en font un redoutable outil d'évangélisation. De nombreux interlocuteurs me font part de ces « histoires toutes simples » qui les ont touchés. Ils racontent comment le témoignage d'un homme ou d'une femme qu'ils ont reçu lors d'une activité religieuse, entendu à la radio, vu à la télé, écoutés au culte, rencontré sur Internet, ou encore lu dans un magazine chrétien, a changé leurs vies. Pour certains, c'est ce témoignage qu'ils tiennent pour « responsable » de leur conversion. L'accessibilité du récit permet une identification au « témoin » de Dieu rapide et efficace. Mariëtte, jeune fidèle belgo-congolaise se convertit « seule », dans l'intimité de son domicile lors d'un séjour aux États-Unis, après avoir écouté la cassette audio d'une prédication enregistrée plus de dix ans auparavant. Le témoignage du pasteur qui encourage les jeunes à se « réveiller » sera l'élément qu'elle décrit comme « déclencheur » dans son choix religieux. Les médias pentecôtistes jouent donc un rôle non négligeable dans la transmission

Fig.2 • DANS UNE ÉGLISE ÉVANGÉLISTE (EFFERVESCENCES 1), BRUXELLES, 2006. © RAYMOND DAKOUA.



du message de salut. Dans ce contexte, la multiplicité des supports de témoignage et l'augmentation des flux et des réseaux chrétiens à travers le monde favorisent l'expansion du pentecôtisme. Ces objets de la culture matérielle médiatisent la présence du divin partout sur le globe.

Dans certaines assemblées ayant accumulé reconnaissance, capitaux politiques et économiques, comme celle de La Nouvelle Jérusalem, tous les cultes sont filmés. Ils sont mis en vente à la sortie du culte et nombreux sont les fidèles qui achètent ces DVD pour leur compte personnel ou pour les envoyer de par le monde. L'équipe en charge de cette tâche est rigoureusement suivie par les autorités, qui ne plaisantent pas avec leur image. Rien n'est laissé au hasard. Du cadrage au montage, chaque geste fait l'objet de prières spécifiques. Les personnes en charge de ce travail sont suivies de manière « spirituelle ». La responsable des médias de l'Église, Maman Bérénice, explique l'importance du « suivi spirituel » de l'équipe de montage :

« D'abord, ça a l'air simple, il faut juste filmer le culte. Mais c'est très important que ceux qui filment sachent bien qu'ils participent totalement du ministère d'évangélisation et ce n'est pas un travail que l'on peut prendre à la légère. Le bishop prêche, on filme, mais ce sont d'autres personnes qui vont voir cela, donc il faut qu'ils soient touchés. C'est pourquoi ceux qui filment doivent le faire avec beaucoup de sérieux parce qu'ils servent Dieu. Donc moi je m'occupe de cela, de voir s'ils sont vraiment centrés dans la vie de Dieu, s'ils vivent la parole de Dieu, s'ils prient, s'ils participent et puis je regarde aussi comment ils font le ministère proprement dit. C'est un peu technique, mais c'est très important. »

Dans cet extrait, Maman Bérénice insiste sur l'objectif de ces enregistrements sur support vidéo : ils doivent « toucher » d'autres personnes. Ces captations sont faites pour étendre la parole, diffuser le travail de Dieu dans le monde. Or, un principe semble assurer l'efficacité de cette chaîne de transmission : on ne peut atteindre le « cœur » des inconnus et diffuser le message chrétien si l'on ne suit pas soi-même la marche imposée par le Seigneur. On ne peut transmettre si l'on n'est pas soi-même vecteur d'exemplarité chrétienne. Maman Bérénice garantit ce principe en contrôlant le degré d'engagement religieux des responsables de l'image de l'Église. Elle se situe dans cet interstice entre l'engagement religieux du caméraman chrétien et ses pratiques audiovisuelles. L'emprise divine est omniprésente, elle ne laisse aucune sphère de la vie à l'écart de son influence, aussi technique soit-elle.

Les enregistrements sont mis en vente dès la fin du culte et il n'est pas rare que les achats soient envoyés dans les jours qui suivent à un oncle qui habite en Espagne ou à la famille restée au Congo. La circulation de ces objets contribue à alimenter l'imaginaire d'une communauté élargie d'enfants de Dieu qui vivent au-delà des frontières inventées par les hommes et les femmes. Selon de nombreux interlocuteurs, cette transmission est efficace puisqu'elle parvient à toucher des fidèles physiquement absents, qu'elle permet de convertir à distance et d'amener de nouveaux membres dans une assemblée qui s'élargit virtuellement. Maman Bérénice, responsable du pôle « média » de l'Église, me fait part de certains cas de conversions qui se sont déroulés après que des amis ou des membres de la famille des fidèles, habitant aux quatre coins du monde, aient regardés le culte dominical de l'Église. C'est ainsi que La Nouvelle Jérusalem compte une fidèle en Espagne, une sorte de fidèle virtuelle puisqu'elle ne s'est jamais rendue physiquement à aucun culte de l'Église.

Dans le dispositif du culte, le témoignage a également une place de choix. Dans le courant de l'automne 2007, un couple d'Equatoriens en mission en Europe a été reçu par le pasteur Diego du Centro Evangelico Hispanoamericano Emanuel pour témoigner devant l'assemblée de l'action de Dieu dans leur vie.

Mercredi, 19h12. Le pasteur péruvien remercie les membres de l'assemblée d'être venus nombreux ce soir pour le « culte spécial des familles ». Sans transition, il entonne une chanson intitulée « sauter comme des cabris », accompagné d'une guitare électrique et d'une batterie. À chaque refrain, les fidèles bondissent comme des chevreaux pour exprimer, selon les paroles de la chanson, « la joie du Seigneur ». Le pasteur assistant me fait signe de venir. Je me lève et il me demande si je m'y connais en informatique. Ma réponse étant positive, il me convie alors à le suivre à l'étage dans le bureau du pasteur qui accueille également la logistique du culte. Hugo, le pasteur invité de ce soir, est debout devant l'ordinateur, le regard fixé sur l'écran. Il me dit qu'il est dépassé par la technologie, ce qui ne semble pas être le cas de ses filles. Sa fille aînée est assise sur le siège en cuir noir du pasteur et elle mène de front deux conversations électroniques sur MSN, tout en essayant de lancer des impressions sous les supplications de son père, impuissant et manifestement angoissé à l'idée de ne pas avoir sous les yeux le texte de sa prédication de ce soir. Je trouve la solution et les pages sortent de l'imprimante. « Gloire au Seigneur ! » s'exprime-t-il en me gratifiant d'une accolade chaleureuse. Je regagne ma chaise. Le pasteur Diego nous demande alors d'accueillir un couple d'« enfants de Dieu », Hugo et Alfonsina, qui viennent spécialement donner leur témoignage pour nous, ce soir à Bruxelles. Il demande au Seigneur de les bénir et de bénir les « mots qui sortiront de leur bouche ». Le couple d'Equatoriens monte alors à l'autel. Leurs quatre filles sont assises au premier rang et la plus jeune se retourne en balayant du regard la salle remplie. Elle semble satisfaite. Le pasteur Hugo prend la parole en présentant sa femme : « Je vous présente mon épouse, Alfonsina, c'est la femme qui a volé mon cœur ». Il lui passe la parole et celle-ci poursuit cette prédication à deux voix en demandant à l'assemblée d'« accrocher sa ceinture », de se préparer à recevoir ses paroles « qui ne sont rien d'autre que les paroles de Dieu ». Elle continue en mettant en garde l'assemblée : « les bonnes intentions ne sont pas la volonté de Dieu ». C'est pourquoi, selon elle, il est urgent de « couper le cordon familial car la dépendance à l'égard de ta famille t'empêche de faire partie de la famille de Dieu ». La femme pasteur illustre alors son propos par l'itinéraire de vie d'une série de personnages bibliques et donne une sorte de recette en trois points pour mener à bien une vie familiale « harmonieuse ». Puis, le pasteur Hugo reprend la parole et ajoute un quatrième point à ceux énoncés par sa femme. Il s'agit, dit-il, « de quelque chose qui a déjà volé beaucoup de bénédictions aux familles ! C'est le manque de pardon. Quand on ne pardonne pas, d'un côté comme de l'autre [il mime une pyramide de conflits qui ne fait que croître], c'est la surenchère. Je vais vous donner une technique, un thermomètre, pour savoir si on a pardonné à l'autre : si les choses qu'on s'est faites avant, on n'en parle plus, alors on sait que le pardon est dans le foyer ». Il s'adresse alors à l'assemblée et demande : « Qui n'a jamais eu de problèmes dans son mariage ? Celui qui se lève, priez pour lui, c'est un menteur ! ». [Les fidèles rient]. Il poursuit : « La victoire est dans la gestion des conflits ». Il en vient alors à exposer les éléments de sa vie personnelle : « Avant, ma vie, c'était une vie de vices, une vie de femmes. Je buvais beaucoup.

J'aimais les fêtes, je sortais seul. Au village, je multipliais les aventures, j'avais plusieurs petites amies et mon épouse le savait. Mais elle ne voulait pas voir. Elle fermait les yeux. [Son épouse, qui se tient à côté de lui, acquiesce tristement]. Puis on a accepté Jésus et en deux nuits, tous nos défauts ont été effacés. D'abord, la première nuit, je lui ai demandé pardon, plusieurs fois, je venais vers elle pour lui parler, mais ma femme était fâchée, elle ne voulait plus me parler. Elle me rejetait. Moi, de mon côté, je me résignais à perdre la femme de ma vie. Je voulais devenir meilleur. Quand tu cherches Dieu, il change même la tonalité de ta voix. Puis, le lendemain, ma femme est venue me demander pardon. Elle avait fait un rêve et elle avait vu Jésus écrire mon nom dans un livre, comme ça, à la main, il écrivait 'Hugo' dans son livre. Alors elle a su et elle m'a pardonné ». Le pasteur sud-américain enchaîne sur la nécessité de changer nos foyers. Car « nous vivons des temps ultimes, le mal augmente dans le monde... Si on regarde autour de nous, on voit comment l'ennemi est disposé à détruire nos familles. Huit sur dix compagnons de classe de nos filles ont leurs parents divorcés. Les chiffres sont alarmants et les gens trouvent cela normal. Mais nous n'allons pas laisser faire, avec l'aide de Dieu, nous pouvons tout ! ». Il conclut sa prédication en rappelant les qualités principales de l'époux chrétien ainsi que celles de l'épouse qui marche dans « les pas de Jésus ». Puis il demande aux couples présents dans la salle de venir devant. Les couples de l'assemblée se lèvent et se tiennent debout devant l'estrade. Il leur demande de

Fig.3 • DANS UNE ÉGLISE ÉVANGÉLISTE
(EFFERVESCENCES 5), BRUXELLES,
2006. © RAYMOND DAKOUA.



se donner la main et de se serrer dans les bras. Le pasteur les encourage : « Allez, vous pouvez le faire. N'ayez pas peur d'être ridicule, on ne manque jamais d'un peu de romantisme dans ce monde ! ». Et il demande aux époux de prononcer cette phrase à leur femme : « Mon amour, je te demande pardon ». Puis, il propose de changer les rôles et c'est au tour des femmes de demander pardon à leur mari. Les fidèles s'exécutent en se regardant droit dans les yeux. Certains versent des larmes, d'autres sont très discrets. Les enfants, les adolescents et les célibataires restés à leur place contemplent ce spectacle ; certains avec envie, d'autres avec tendresse.

Ce « culte des familles » est construit autour du témoignage du couple de pasteurs invité pour l'occasion. Les péchés d'Hugo sont avoués sur un mode presque complaisant, avec force détails. Dans le monde pentecôtiste, la confession se fait de manière particulière et atteste des transformations qui viennent confirmer le statut du converti. Pour le dire avec les mots d'André Mary, se convertir, c'est « se repentir, rompre avec un passé inavouable et pourtant avoué, non sans complaisance et sur un mode parfois ostentatoire » (1998 : 191). Il ne s'agit donc pas ici de s'adresser au prêtre dans l'intimité du confessionnal catholique, mais bien de partager avec les autres convertis ses péchés passés et retravaillés selon une rhétorique précise. Dans le témoignage d'Hugo, rien n'est épargné : les filles du village avec qui il partagea ses nuits et le mauvais traitement que sa femme endura pendant des années en faisant semblant de ne pas avoir connaissance des infidélités de son mari. La présence des fillettes lors de cette mise en scène des problèmes conjugaux et des manières spirituelles d'en venir à bout montre bien à quel point le témoignage est au centre des pratiques religieuses collectivement partagées. Il faut témoigner de choses intimes devant l'assemblée. Rien ne doit être caché, tout doit être montré. Cet idéal de transparence revient fréquemment dans le discours des pasteurs, lesquels dénoncent, en contraste, les « secrets » en cours dans d'autres mouvements philosophico religieux comme la franc-maçonnerie ou l'Ordre de la Rose-Croix en Belgique. Pour conclure sa prédication, le pasteur Hugo entraîne les couples de l'assemblée dans un rituel de pardon des péchés. Cette forme de pratique religieuse étendue au reste de l'assemblée donne à voir combien la confession publique contient des effets cathartiques et purificateurs pour ceux qui peuvent s'identifier au témoignage. ↪

Entre appropriation individuelle et contraintes collectives

Le récit de conversion se doit de répondre à des injonctions normatives parfois contradictoires. En effet, s'il se dégage des nombreuses interactions ethnographiques que le récit est profondément modelé par les impératifs de démonstration de l'interlocuteur (portant avant tout sur l'évidence de l'ordonnement divin du cours des choses), des enjeux et interactions spécifiques, ou, en d'autres termes du contexte et de la situation dans lequel ce récit est énoncé³, cette relative plasticité du récit est cependant limitée par les injonctions d'homogénéisation, de lissage opéré par la définition du « bon récit » par le pouvoir et l'audition répétée de récits « exemplaires ».

Toute personne qui a fréquenté le monde pentecôtiste et ce, dans n'importe quelle Église du monde, a sans doute été frappée par les ressemblances qui existent entre les différents récits de conversion, récits qui sont pourtant résolument ancrés dans l'expérience personnelle de chaque fidèle. Le désordre et le manque de contrôle sont des caractéristiques très fréquemment mises en scène dans le récit que les convertis font de leur vie avant la conversion. Le pasteur Aristide me raconte qu'il ne parvenait pas, avant sa conversion, à arrêter d'aller voir des « filles » au Burkina-Faso. Pour Épiphanie, sa conversion est couronnée par le fait qu'il parvint dès lors à arrêter de fumer. Ce petit « miracle », qui a suivi une convention de La Nouvelle Jérusalem, est souvent répété par les autorités de l'Église comme un élément fondateur de l'efficacité de cette même institution. L'entrée dans la pratique religieuse évangélique entraîne l'apparition de petits « miracles » enchâssés dans une relecture d'un passé « diabolique ». Ces « miracles » sont compris et expliqués par le rapprochement avec le monde évangélique. L'un parvient à arrêter de fumer et de boire par imposition des mains, l'autre cesse d'être importuné par les visites nocturnes d'un ami mort en prison et d'autres encore parviennent à trouver la force de cesser de tromper leur femme ou d'aller voir les prostituées. L'abandon de ces victoires sur le « mal » permet au pasteur de planter le décor manichéen dans lequel s'inscrit leur transformation : leur vie d'avant est une vie de débauche, d'alcoolisme, de tabagisme, de drogue, de « toutes formes de fornication », de tromperie et de mensonge. Ce « passé d'errance » et la forme de mise en « confession » constituent un trait saillant des stratégies évangéliques de conversion. Comme le souligne André Mary, « la conversion, dans la culture méthodiste ou pentecôtiste, s'inscrit dans une rhétorique 'expérientielle' qui fait plus référence au vécu personnel, singulier, et authentique du sujet » (1998 : 186). Ces similitudes des témoignages publics peuvent être comprises comme une homogénéisation d'expériences singulières. Cette standardisation est elle-même le fait de plusieurs processus à l'œuvre dans l'apprentissage de l'élaboration et de la narration du récit de conversion par le fidèle pentecôtiste. Il s'agit principalement d'aménagements biographiques spécifiques dont les récits sont le résultat. Dans cette trame, le présent est l'objet même d'un discours idéologique puisqu'il actualise, de manière performative, le passage entre ces deux temporalités qui se veulent moralement très distantes. La rupture radicale annoncée par les fidèles se situe alors parfois plus dans cette nouvelle manière de se dire et de présenter sa vie que dans la façon même de la vivre.

Le témoignage est donc central dans le dispositif pentecôtiste. Dans ce cadre, on peut imaginer également qu'outre les phénomènes de lissage rétrospectif qui résultent de la place du récit de conversion dans les stratégies d'évangélisation, les récits des uns et des autres s'influencent de manière réciproque. Tout comme dans la sphère non religieuse : « chacun se raconte des histoires, et guette les histoires d'autrui pour nourrir sa propre imagination » (Kaufmann, 2004 : 152). À la manière des moments d'échanges entre pèlerins des lieux d'apparitions mariales en Europe étudiés par Élisabeth Claverie, les échanges en milieu pentecôtiste contribuent à mettre en perspective les éléments de sa propre biographie avec celle des autres. En effet, au cours du voyage, les pèlerins insèrent dans leur propre biographie « des biographies allogènes livrées par les partenaires illocutoires successivement rencontrés au fil des séquences du pèlerinage. Ces partenaires, autres pèlerins, convertis, confidents, statues, prêtres, organisateurs, voyants et Vierge présentent

l'avantage d'être des interlocuteurs qui reçoivent et interprètent très différemment l'énoncé biographique et en permettent la relativisation » [1998 : 273]. Le « travail biographique » à l'œuvre est continu. L'influence des discours des autres sur sa propre biographie et la réélaboration qui en résulte sont considérables et l'on peut imaginer une homogénéisation des discours religieux par ce biais. Le récit de conversion sous la forme du « témoignage » est en quelque sorte une institution qui comporte sa logique propre et une grammaire rhétorique spécifique. La mise en récit de la transformation religieuse constitue donc, dans une certaine mesure, une mise en règle rhétorique. La similarité des expériences religieuses doit être nuancée et, entendue, en grande partie, comme une mise en récit semblable d'expériences diverses.

Pour conclure, j'aimerais insister sur le fait que la maîtrise de cette forme narrative spécifique fait l'objet d'un apprentissage. À côté des récits qui mettent en scène de manière spectaculaire les transformations et les bienfaits de la conversion, certains récits n'articulent pas ces changements de manière si habile. Quand le savoir-faire manque, il est possible prendre la mesure de cette aptitude. Par exemple, le récit « raté » d'Éristide, qui ne parvient pas à mettre en scène le changement ou qui le fait de manière peu convaincante (il raconte assez platement avoir arrêté de fumer suite à sa participation à une convention de La Nouvelle Jérusalem), donne à penser l'apprentissage rhétorique comme un enjeu majeur dans ces espaces où le témoignage est un dispositif central.

Cette forme narrative spécifique, tout comme la narration de « miracle » au quotidien, sont autant de propositions fournies par le dispositif religieux. Dans ces espaces, les fidèles se réapproprient, maladroitement ou non, ces formes spécifiques donnant sens à leur pratique. Il arrive également que le fidèle refuse de témoigner et marque ainsi une certaine distance par rapport aux injonctions pastorales. Ce fut le cas d'Angelina qui résista à la proposition répétée de son pasteur, reprise par les fidèles, de venir témoigner du « miracle » de sa grossesse.

Angelina est une fidèle équatorienne fréquentant avec son mari, Alphonso, une Eglise composée par une majorité de fidèle d'origine congolaise. Le couple vit dans une relative précarité due, en grande partie, à leur situation d'illégalité sur le territoire belge. Après s'être marié dans l'Eglise, le couple projette d'avoir un enfant, mais ils n'y parviennent pas. Une soirée spéciale est organisée par l'Eglise pour répondre à cette prière conjugale. Malgré cela, l'enfant se fait attendre et le couple opte alors pour une fécondation médicalement assistée. Selon le principe que « Dieu agit parfois de manière surprenante », la médecine moderne est envisagée comme une des voies possibles par lesquelles interviendrait le Seigneur dans la vie de ses « enfants ». Alors que les nombreux tests sont en cours, Angelina tombe enceinte. « C'est un miracle ! » s'exclament à l'unisson les membres de l'assemblée. Tout le monde se félicite de la puissance et de la bonté du Seigneur « *qui répond toujours aux appels qu'on lui adresse* ». L'âge avancé de la parturiente (elle a 43 ans) est souvent évoqué pour confirmer l'aspect miraculeux de cet événement. Lors des cultes dominicaux, les fidèles suivent de près la grossesse d'Angelina, événement qui provoque l'euphorie collective. On lui demande à de nombreuses reprises de venir témoigner des agissements de Dieu dans sa vie. Mais elle refuse poliment, repousse à plus tard et me confie qu'elle préférera témoigner avec le bébé dans les bras,

« *une fois qu'il sera sorti et en bonne santé* » [elle mime alors qu'elle l'a dans les bras, le brandissant en hauteur devant une assemblée imaginaire]. Sa prudence prend ses sources dans les deux fausses couches dont elle a été victime par le passé et dans les mises en garde des médecins, qui parlent d'un risque important de trisomie dont le bébé pourrait être porteur. De nature anxieuse, elle ne veut plus écouter les médecins qui augmentent son stress et, me dit-elle : « veulent faire les tests pour être sûrs ; Alphonso aimerait savoir aussi, mais moi je ne veux pas savoir parce que de toute façon, je le veux ce bébé, quel qu'il soit ! ».

On voit que le témoignage fait partie des stratégies d'évangélisation et que chaque fidèle est encouragé à mettre en mots sa vie, et surtout, à mettre en scène les bienfaits de la conversion (Amiotte-Suchet, 2004 ; Mary, 1998). Les fidèles, cependant, comme c'est le cas pour Amanda, peuvent refuser et faire preuve de précaution dans la construction des « miracles » de l'Église. Or, ces miracles se construisent collectivement. Ce comportement prudent n'est donc pas sans conséquences aux yeux des autres membres de l'assemblée. En effet, certains fidèles traduisent cette prudence comme un manque de confiance. Lors d'une réunion de prière dans une cellule – maison, Françoise (la « sœur » en Christ la plus proche d'Angelina) lui dira :

« Tu dois penser que ton bébé ira bien et faire confiance au Seigneur, tu ne dois pas déjà être défaitiste. »

Afficher un comportement confiant par rapport à ce qui est pensé dans le monde chrétien comme l'« épreuve » de la vie constitue un critère qui démontre le caractère d'élu du fidèle. Et inversement, le doute dans ces mouvements est perçu comme le signe de la non élection du fidèle.

La fin de la grossesse d'Amanda fut difficile. Elle devra s'aliter pendant les derniers mois. Elle donnera naissance à son fils, Gaston, un matin du mois de juin 2008, quelques semaines avant terme. Il sera donc mis en couveuse. Les médecins sont presque sûrs que Gaston souffre de trisomie 21. Puis, le doute se transforme en certitude et il s'avère que Gaston est bien atteint de mongolisme. La nouvelle fut très dure à accepter pour Angelina. Pendant un mois, elle ne voulut voir personne, ne décrocha plus son téléphone et ne se rendit plus au culte. Elle m'expliquera plus tard que sa « colère envers Dieu était très grande. Je me suis rebellée. Je ne voulais plus rien savoir de Dieu. Pablo ne comprenait pas. Mais j'étais trop dégoûtée. Maintenant, j'ai accepté que c'est une épreuve de plus du Seigneur. Il veut me mettre à l'épreuve ».

Cette histoire donne à voir comment les « enfants de Dieu » négocient sans cesse les contours qu'ils donnent à leur existence. Quand le malheur, ou ce qui est perçu comme une injustice, s'invite dans la vie de l'un d'entre eux, c'est l'ensemble du système qui est mis en branle. Il faut donc trouver une explication dans le système au risque que celui-ci soit abandonné : Dieu n'a jamais tort et ses actions dans la vie des fidèles ont toujours un sens. D'évènement perçu comme injuste dans un premier temps, le handicap de son fils Gaston est ensuite appréhendé sur le mode de la mise à l'épreuve. Dieu n'a pas abandonné Angelina. Mais, même au fil du temps, si Angelina semble apprivoiser sa souffrance, elle ne montera pas sur l'autel pour « témoigner » de la grandeur du Seigneur. —

Récit de conversion, récit pour convertir

Dans de nombreuses situations de terrain qui ne sont autres que des « expériences interpersonnelles dynamiques » (Scholte, 1974 : 438), ma position de non-convertie fut l'objet de tentatives de persuasion. Ce contexte spécifique (un face-à-face serré entre un évangéliste et une non-convertie ouvertement intéressée) ouvre la voie à l'exploration des ressorts d'une telle narration et d'un témoignage orienté en fait vers la conversion de l'auditeur. C'est donc le récit de conversion en tant que technique propre d'évangélisation qui va nous occuper ici. Celui-ci est stylisé et lissé de sorte que de récit sur la conversion, il devient un discours pour convertir : « la spontanéité du témoignage des convertis est soigneusement enchâssée dans la rhétorique du discours de la conversion et s'adresse avant tout à l'inconverti » (Mary, 1998 : 186).

Dans le cas des entretiens semi-directifs (que j'ai peu à peu abandonnés au fil du temps), il n'en est pas un qui ne se soit déroulé sans que mon interlocuteur ne me demandât de me situer par rapport à la religion et à ma foi personnelle, cette information intervenant dans la manière dont il allait construire son récit. Il m'est arrivé parfois d'expliquer que mon rapport à la foi se situait dans cette curiosité qui me poussait à faire cette recherche et à comprendre comment et pourquoi les gens ont la foi aujourd'hui : « ma religion, c'est de comprendre celle des autres », me suis-je alors entendue prononcer. Mais cela ne convainquait pas du tout mes interlocuteurs. En atteste la réaction du pasteur Alphonse, qui me met en garde contre la fuite du temps, me presse de prendre une décision et précise que les choix ne sont pas infinis, qu'il n'y a qu'une alternative :

*M*aïté, tu as le choix, dans la vie, tu as le choix : soit tu crois à Dieu, soit tu crois à l'autre [id est : le démon]. On ne peut pas être au milieu. Mais tu ne peux pas me dire que tu es dans une période de recherche, que tu ne sais pas encore. Non, Maïté ! Tu n'as pas le temps, les jours sont tellement mauvais, Maïté. Il est temps de prendre ta vraie décision. Ce que tu fais là, je suis tellement content de voir comment Dieu t'a mis dans ce cadre pour comprendre la vie, Maïté !.

Dans cette séquence, on voit comment de situation d'entretien, ces rendez-vous se transforment en occasion, pour mes interlocuteurs, de donner leur témoignage. Les cadres de l'interaction se transforment. Ce n'est plus moi qui pose les questions. Je ne suis plus actrice de l'entretien, mais auditrice, silencieuse. Le pasteur Alphonse donne à ma vie des contours manichéens. Il faut que je comprenne qu'il n'y a pas de position alternative, neutre, de promontoire d'où je puisse rester bien tranquillement dans une position d'observation : je suis soit perdue, soit sauvée.

Il l'introduit dans un projet plus grand, dans une interprétation qui semble m'avoir échappé jusque-là. En rendant témoignage, les interlocuteurs tentent ainsi de créer « a spiritual crisis by calling to the fore one's desperate and lost conditions, which one may have been totally unaware of » (Hill, 1985 : 26).

Lors d'autres rencontres et suite aux réajustements perpétuels qui accompagnent la présentation que je fais de moi-même, c'est mon ascendance catholique que je valorise alors (mon grand-père étant diacre) tout en expliquant n'avoir pas reçu véritablement d'éducation religieuse dans ce sens (mes parents étant athées). Il arrive donc que je laisse une ouverture sur ma propre position « spirituelle » tant il est vrai que « les influences en situation d'entretien deviennent des alliées précieuses dès que sont comprises les règles du jeu qui les animent » [Kaufmann, 1996 : 67] et que, dans certains cas, je sens que l'horizon d'une conversion possible est la seule condition au bon déroulement de l'entretien. Cependant, l'ambiguïté de ma réponse provoque parfois l'énervement et certains pasteurs me somment alors « *d'arrêter de tourner autour du pot !* ».

Le récit de conversion qui défile dans les mots des pasteurs est enchâssé dans une grammaire rhétorique spécifique. Tout d'abord, lors des présentations d'usage, certains pasteurs tentent de faire naître la surprise. Dieu les avait avertis de ma venue. Sanka, un pasteur congolais, s'empresse de me donner mon âge quand je rentre dans son bureau. Cette sorte de don de voyance vient alimenter sa personnalité charismatique. Lorsque j'enchaîne les questions sur son passé religieux, il me glisse subtilement :

« Vous savez, Maïté, vous êtes peut-être en train de mettre la main sur un feu qui risque de vous brûler parce que toute mon histoire provient du surnaturel. Si vous pouvez supporter, allons-y. »

Sur cette mise en garde, le pasteur poursuit son évocation d'antan. Dans ce cadre, le récit de conversion met en scène les bienfaits de la conversion, mais il donne également les clés d'une sorte de mode d'emploi de la conversion destinée avant tout à l'inconverti. Le pasteur évoque alors les cadres de plausibilité d'une conversion contemporaine. Il me montre comment Dieu pourrait apparaître dans ma vie, sous quelle forme il pourrait se donner à voir dans le quotidien.

À plusieurs moments de l'entretien, le pasteur articule donc son discours autour d'une argumentation de conversion, ma présence à leurs côtés, dans leur Église, étant déjà comprise comme une matérialisation de la volonté divine. Je ne suis pas là par hasard, c'est Dieu qui l'a voulu. D'autres pasteurs demandent à Dieu de me venir en aide, selon une mise en scène très précise. Le pasteur adopte une attitude corporelle spécifique pour communiquer avec Dieu : il a les yeux mi-clos, il baisse la voix et prend une posture d'intériorité. Il demande alors à Dieu de se révéler à moi, de m'aider dans ma thèse pour que le jury soit clément et il conclut par cette ultime requête : que Dieu m'aide pour que je devienne un instrument de sa puissance dans cette région. Un autre pasteur congolais, le pasteur Emile, va encore plus loin puisqu'il m'indique le cadre dans lequel pourrait se produire cette rencontre avec Dieu :

« Mais je souhaite pour vous – et je vous mettrai dans ma prière – pour que Dieu vous aide à voir de plus grandes choses. Je me réjouirai de vous voir comme ça un jour en train de me dire : ‘Écoutez pasteur, j’ai seulement ouvert la Bible et je me suis mise à vivre des choses du surnaturel, je ne comprends pas ce que ça veut dire.’ Je prie pour vous pour que vous ayez cette surprise un jour. Vous savez, beaucoup ont vu Jésus-Christ de leurs yeux comme ça ». Et ce même pasteur conclura l’entretien par une prière pour mon salut : « Ô Dieu ! Que l’investigation, que le travail de cette jeune fille ne s’arrête pas en chemin ! Seigneur, amène-là jusqu’à ce qu’elle devienne elle-même un témoin efficace et puissant de ta gloire. Merci de continuer à bénir ses investigations. Aide-la dans la réussite de ses études. Seigneur ! Ma prière est que tu puisses la visiter peut-être un jour pendant son sommeil ou pendant qu’elle est dans son fauteuil Seigneur, visite-la ! Donne-lui ton amour aussi, elle en a besoin Seigneur ! Cette terre passe, ses diplômes vont rester ! »

Fig.4 • DANS UNE ÉGLISE ÉVANGÉLISTE (EFFERVESCENCES 9), BRUXELLES, 2006. © RAYMOND DAKOUA.



Cette séquence montre à quel point il est inconcevable, pour mes interlocuteurs, que je sois là juste pour « récolter » des informations. Les moindres événements de la vie ont une signification divine, il n'y a rien qui échappe à cet ordre supérieur d'ordonnement du monde. Ma présence en ces lieux est donc inévitablement liée au « travail » que Dieu est en train d'accomplir dans ma vie. Le pasteur décrit sa joie future s'il pouvait me voir passer de la position d'auditrice dans laquelle je suis alors, à la position d'oratrice lui racontant avoir commencé à « vivre des choses » qui me dépassent. Sa prouesse orale inscrit notre relation dans un contexte particulier : « It is a relationship in which the performer assumes responsibility for a display of competence, indirectly instructs the listener about how to interpret messages, and invites, elicits, participation. These tactics bind the listener to the performer in a relationship of dependence and keep the listener caught up in the display » (Harding, 2000 : 42). Cette structure narrative qui oppose un orateur sauvé et une auditrice perdue à la cause divine offre le scénario commun à la majorité des entretiens avec les pasteurs ainsi que celui des interactions avec de nombreux fidèles.

La dimension d'incitation de ce passage est très claire. Le pasteur me donne en fait les clés d'une révélation plausible, il me pousse à être attentive aux signes « surnaturels » qui pourraient révéler l'entrée de Dieu dans ma vie. Cela pourrait se dérouler lors d'un songe ou « dans mon fauteuil », autrement dit dans un contexte quotidien ordinaire. Il insiste aussi sur la réussite de mon travail puisque c'est dans ce cadre que s'inscrit notre rencontre. Il évoque le lien entre la lecture de la Bible et les choses « surnaturelles » qui pourraient découler de cette lecture. Il est vrai que la majorité des interlocuteurs convertis m'ont fait part des lectures bibliques ou de prédications qu'ils avaient entendues juste avant leur conversion, sorte de support à l'événement. Bien que les transformations, dans le récit des interlocuteurs, soit unanimement attribuée aux actions de l'Esprit Saint, l'efficacité de celles-ci renvoient en permanence aux mots. Prononcés, écoutés, entendus, écrits ou lus, les mots interviennent de manière centrale dans le processus de conversion. Les pratiques discursives, le dialecte pentecôtiste, en un mot le langage, est essentiel dans l'expérience religieuse (Harding, 2000 : 47). Par leurs discours, les pasteurs m'amènent donc à réaliser combien la « vitalité linguistique » est centrale dans le phénomène de la conversion (Matangila, 2005 : 78). Cette attention portée à l'aspect discursif de la religiosité pentecôtiste ne doit cependant pas faire oublier la dimension profondément expérientielle du processus de conversion dans le dispositif pentecôtiste, qui, s'il fait l'objet d'un apprentissage langagier n'en est pas moins vécu de manière intense tant au niveau de la corporéité du fidèle que de la dimension émotionnelle liée au phénomène.

La mise en scène, par le pasteur, de la présence d'un tiers (Dieu !) atteste, pour la non-convertie que je suis, de l'existence de cette réalité supra-humaine. Il me fait partager son intimité divine et, de la même manière, me montre les modalités de rencontre avec l'Esprit Saint. Tous insistent sur l'analogie entre notre discussion et la façon de communiquer avec Dieu :

« Tu vois, je lui parle comme nous sommes en train de parler maintenant, c'est marrant hein !. »

De manière structurelle, cette analogie renvoie avec plus d'acuité encore à la situation d'entretien. Comme Dieu parle « simplement » au pasteur Aristide, celui-ci me parle aussi avec des mots simples pour me faire entrer dans son interprétation divine. D'autre part, il s'agit aussi que je comprenne qu'il est aisé de s'adresser à Dieu. La force de cette intimité livrée lors de l'interaction est palpable et constitue le cœur de l'argument de conversion. Tout au long de l'entretien, les pasteurs me donnent les clés des formes relationnelles qui les lient au Seigneur. Ils m'expliquent comment lire ma vie à la lumière d'une interprétation aussi neuve que séduisante. Dans ce contexte, il n'est pas rare qu'ils me fassent lire un passage choisi de la Bible qui évoque ma situation spirituelle quelque peu plate à leurs yeux. Tout ce qu'ils savent de moi sera aussitôt repris dans les prières (ainsi de cette référence constante à la réussite de mon travail, prétexte divin qui m'a amenée à eux) ou interprété de façon religieuse. C'est d'ailleurs cette identification personnelle et surprenante pour beaucoup qui est la clé d'entrée dans une Église évangélique. L'extrait suivant provient d'un entretien avec un pasteur, Aristide, originaire d'une famille musulmane burkinabé, qui raconte sa première expérience évangélique dans un camp de jeunes organisé par les Assemblées de Dieu, auquel il accepte de participer suite aux pressions exercées par son cousin :

« Le premier jour, un homme s'est levé et a commencé à parler. J'avais l'impression qu'il était en train de parler de moi. Parce qu'il expliquait toutes sortes de situations que je vivais. Et dans mon for intérieur, je me fâchais contre mon cousin parce que je me disais que c'était certainement lui qui en avait parlé. »

La force de l'argumentaire de conversion consiste donc, pour les évangélistes, à faire entrer l'acteur néophyte dans une interprétation religieuse qui éclaire ce qu'ils savent de la vie de leur auditeur en lui donnant un sens biblique ⁴. Lors des entretiens avec des pasteurs baptistes fondamentalistes, Susan Friend Harding raconte comment ceux-ci l'inscrivent dans leur narration à l'aide de marqueurs oraux, d'un certain langage figuratif ou encore de rapprochements métaphoriques : « Campbell [un des pasteurs baptistes]'s language emptied my life, my personality, and erased my past. I was primarily distinguished by what I lacked and, given my lacking, by what I need » [2000 : 44]. Cette implication et la mise en scène pratique de la présence de l'Esprit Saint sont les deux modalités de l'argumentaire que l'on retrouve dans le discours des pasteurs. Quand tous les ressorts de l'argumentation ont été usés, la dernière tentative est le recours à la peur. Les pasteurs m'attaquent donc sur le terrain de l'avenir post-mortem. L'un d'entre eux me demande : « *Ça ne te dérange pas de finir ta vie en enfer ?* ». Toutefois, cette pratique discursive reste relativement marginale. Il s'agit alors plutôt de pasteurs qui connaissent peu le but de ma recherche.

À l'inverse des scénarios proposés par les études psychologiques des années septante où la métaphore du « lavage de cerveau » est retenue pour comprendre le phénomène de la conversion, le converti pentecôtiste qui présente aujourd'hui son expérience le fait en termes d'autonomie et de choix délibéré. Loin de se représenter comme de simples réceptacles, les interlocuteurs donnent à voir l'étendue de leur agencéité et en profitent pour souligner leur importance – en renforçant, par leur récit, la démonstration de leur élection. Agencéité divine et agencéité humaine se combinent et se renforcent dans les séquences narratives. Les « évidences » divines sont travaillées et retravaillées dans l'espace religieux. La volonté de Dieu devient, au fil du temps religieux, de plus en plus visible à ces yeux entraînés. La structuration des activités religieuses se fait autour de l'ordonnement de cette réalité particulière, construite de part en part. Ainsi structuré, l'ordre créé renvoie toujours à cette intention omnipotente et omniprésente de l'action divine. Les biographies individuelles, nous l'avons vu, sont alors le résultat d'une relecture (faite d'aménagements et de réarticulations) où l'attention rétrospective scrute les traces divines à l'œuvre dans le déroulement du cours de l'existence. Dans un monde où l'« inflation de la subjectivité » bat son plein (Ehrenberg, 1995 : 312), l'affiliation pentecôtiste offre une nouvelle manière à l'individu de se construire soi-même, en alimentant sa propre subjectivité religieuse. Les expériences de conversion, vécues selon des intensités différentes, entre contraintes et appropriations individuelles de la règle religieuse, permettent de penser l'imagination et la créativité religieuses comme des ressorts dynamiques et féconds de l'action. —↻

Notes

1. Cette terminologie émique n'est pas sans lien avec les catégories de l'époque coloniale, usage venant ainsi asseoir de manière lexicale la réversibilité des missions. L'usage de ce terme dans ce texte renvoie donc aux catégories mobilisées par de nombreux acteurs. Cette catégorie – ayant fait l'objet de nombreux débats en anthropologie – a déjà montré à maintes reprises son insuffisance et son inadéquation aux réalités de mixité en Europe, en Afrique ou en Amérique latine.
2. L'agencéité est l'équivalent français de l'anglais « agency » (Giddens 1987), qui désigne la capacité qu'ont les individus à agir, mais aussi à se projeter dans leur action.
3. Comme nous l'illustrerons dans le dernier point de cet article par la description des enjeux propres aux interactions ethnographiques.
4. La bible tient une place primordiale. Il s'agit, à certains égards, d'un rapport sensuel au livre saint. En effet, la bible est toujours présente au cours de l'entretien, bien en évidence sur la table. Les pasteurs la touchent, l'ouvrent, tournent les pages, cherchent un passage ou le récitent par cœur. Cette habileté pratique constitue sans doute une compétence du pasteur et le différencie du fidèle ordinaire.

Bibliographie

AMIOTTE-SUCHET Laurent 2004 - « Mettre Dieu dans sa vie » : l'apprentissage de la confiance en soi en milieu pentecôtiste français. in Fath, S. (dir.), *Le protestantisme évangélique : un protestantisme de conversion*, Turnhout, Brepols, 191-203.

BARETT David 1982 - *World Christian Encyclopedia*, Oxford Press.

BEBBINGTON David W. 1989 - *Evangelicalism in Modern Britain, A History from the 1730's to the 1980's*, London, Unwin Hyman.

CLAVERIE Elisabeth 1988 - « Le travail biographique des pèlerins dans les lieux d'apparitions contemporaines de la Vierge ». in *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Strasbourg, Colloque national de la Société d'Ethnologie Française, 28-45.

EHRENBERG Alain 1995 - *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy.

FANCELLO Sandra 2006 - *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD-Karthala.

FATH Sébastien 2005 - *Du ghetto au réseau : le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*, Genève, Editions Labor et Fides.

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK 1999 - *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge / London, Cambridge University Press.

GIDDENS Anthony 1987 [1984] - *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*. Paris, Presses Universitaires de France.

HARDING Susan 2000 - *The Book of Jerry Falwell : Fundamentalist Language and Politics*, Princeton, Princeton University Press.

HERVIEU-LEGER Danièle 2004 - « Le converti « évangélique », figure de description de la modernité religieuse ». in Fath, S. (éd), *Le protestantisme évangélique : un protestantisme de conversion*, Turnhout, Brepols, 207-213.

HILL Samuel 1985 - *The South and the North in American Religion*, Athens, University of Georgia Press.

JENKINS Philip 2002 - *The next christendom. The global christianity*, Oxford University Press.

KAUFMANN Jean-Claude 1996 - *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan, coll. « 128 ».

KAUFMANN Jean-Claude 2004 - *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin.

MARY André 1998 - « Le voir pour y croire : expériences visionnaires et récits de conversion », *Journal des africanistes*, 68 (1-2), 173-196.

MARY André & PIAULT M.H. 1998 - « Introduction », *Journal des africanistes*, 68 (1-2), 7-10.

MASKENS Maïté 2010 - « Semer des « graines divines » dans le cœur des prostituées à Bruxelles : analyse d'une entreprise missionnaire locale ». in *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Fancello, S. & Mary, A. (éd), Khartala, Paris, 327-349.

MATANGILA Alexis 2006 - « Pour une analyse du discours des Eglises de réveil à Kinshasa, méthode et contexte ». in Tréfon, Theodore & Petit, Pierre (éd), *Expériences de recherche en République Démocratique du Congo*, *Civilisations*, n°54, 77-84.

SCHOLTE Bob 1974 - « Toward a Reflexive and Critical Anthropology ». in Hymes, D. (éd), *Reinventing Anthropology*, New York, Vintage Books, pp. 430-457.

STROMBERG Peter 1993 - *Language and self-transformation. A study of the Christian conversion narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.

VAN DIJK Rijk 2001 - « Time and transcultural technologies of the self in the Ghanaian Pentecostal diaspora ». in Corten, A., Marshall-Fratani, R. (éd) *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 261-234.

WILLAIME Jean-Paul 1999 - « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel ». in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 105, 5-28.