



**HAL**  
open science

## L'expérience émotionnelle en pentecôtisme

Yannick Fer

► **To cite this version:**

Yannick Fer. L'expérience émotionnelle en pentecôtisme : Dispositifs institutionnels et communication " spontanée ". A-C. Ambroise-Rendu, A-E. Demartini, H. Eck & N. Edelman. Emotions contemporaines (19ème-21ème siècles), Armand Colin, pp.315-330, 2014. halshs-01089032

**HAL Id: halshs-01089032**

**<https://shs.hal.science/halshs-01089032>**

Submitted on 11 May 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'expérience émotionnelle en pentecôtisme :  
Dispositifs institutionnels et communication « spontanée »

Yannick Fer

Le pentecôtisme est né au tournant du 20<sup>ème</sup> siècle aux Etats-Unis d'un « réveil », d'une protestation contre l'intellectualisme de courants protestants influencés par le rationalisme, les théories évolutionnistes de Charles Darwin et les lectures historico-critiques de la Bible diffusées à cette époque par les universités allemandes et anglaises (Ladous, 1995). Inquiets des changements de mentalité accompagnant l'urbanisation et le développement du chemin de fer, des protestants du Sud et du Middle-West américains ont formé à cette époque des « mouvements de sainteté » qui aspiraient à renouer avec la religion d'autrefois et recherchaient une nouvelle « bénédiction » capable de répondre aux défis du temps (Séguy, 1975). De nombreuses « écoles bibliques de sainteté » se sont [316] ouvertes et c'est dans l'une d'elles qu'en 1901 a eu lieu une expérience fondatrice autour de laquelle s'est construite l'identité pentecôtiste : le baptême du Saint-Esprit. Cette notion fait référence aux Actes des Apôtres (Actes 2), qui décrivent des disciples de Jésus-Christ touchés, le jour de la Pentecôte, par « des langues, semblables à des langues de feu » et qui, « remplis du Saint-Esprit, se mirent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer ».

Dans l'expérience pentecôtiste, ce baptême devient un moment de forte émotion où le croyant est convaincu d'être saisi, visité par le Saint-Esprit et se met à « parler en langues », c'est-à-dire dans un langage élémentaire, incompréhensible, interprété comme un signe et un message de Dieu. Il s'inscrit plus largement dans une volonté de revivre au présent les « dons du Saint-Esprit » (*charisma*) évoqués dans la Bible : parler en langues, mais aussi prophéties et guérisons. Le pentecôtisme est donc un protestantisme charismatique qui met en avant son attachement à la *Old Time Religion* et revendique un retour aux sources du christianisme des premiers temps, une « religion du cœur » débarrassée des pesanteurs de l'institution, une religion antimoderne et enthousiaste – au sens étymologique du terme : le « délire sacré qui

**Yannick Fer.** In : A-C. Ambroise-Rendu, A-E. Demartini, H. Eck & N. Edelman (eds.), *Émotions contemporaines (19<sup>ème</sup>-21<sup>ème</sup> siècles)*, Paris, Armand Colin, 2014 : 315-330.

saisit l'interprète de la divinité ». C'est aussi, par cette recherche de l'émotion comme preuve expérimentale et moyen de communication avec Dieu, un lointain descendant du piétisme protestant des frères moraves, implanté en Saxe à partir du 18<sup>ème</sup> siècle et dont Max Weber a évoqué les « débordements affectifs » et le « ton geignard », expression selon lui de « cette demande affective qui a si souvent fait fuir hors de l'église les hommes vigoureux » (Weber 1996 : 233-234). Dans les cultes pentecôtistes, on chante beaucoup, on pleure, on parle en langues et on parle de soi, dans une effervescence émotionnelle apparemment désordonnée. Les normes sociales s'inversent : l'intime entre sur la scène publique, la réserve que l'on s'impose dans les relations sociales ordinaires fait place à une expression débridée des sentiments personnels.

Cette émotion pentecôtiste, et plus largement l'essor du christianisme charismatique, ont été souvent interprétés par une sociologie des religions d'inspiration wébérienne comme une réaction contre le processus historique de rationalisation et d'institutionnalisation des croyances religieuses, comme une régression exprimant un refus ou une incapacité [317] à embrasser des formes religieuses plus élaborées, plus complexes, plus rationnelles mais aussi plus « froides ». Ce type d'approche contribue *in fine*, comme l'a noté Jeanne Favret-Saada, à exclure les émotions religieuses (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). Il paraît au contraire essentiel de replacer l'économie affective pentecôtiste dans le cadre d'une sociologie générale des émotions, afin de mieux mesurer les perspectives qu'offre le terrain pentecôtiste pour une meilleure compréhension des émotions contemporaines.

C'est ce que je m'efforcerai de faire ici, en m'appuyant notamment sur des enquêtes de terrain réalisées en terrain pentecôtiste polynésien au cours des quinze dernières années. J'examinerai dans un premier temps les liens entre émotions pentecôtistes et « informalisation des mœurs » (Wouters, 2010), en analysant ainsi ces émotions en termes de respectabilité sociale et de rapport à la norme sociale dominante. Dans un second temps, je m'intéresserai à l'émotion pentecôtiste comme « intime conviction », expression d'une implication personnelle qui s'inscrit du point de vue subjectif dans le cadre d'une relation intime et immédiate (sans médiation visible) avec Dieu. Enfin, les émotions pentecôtistes peuvent être analysées comme un des éléments d'un système de communication qui situe le pentecôtisme en affinité avec « l'idéologie de la société de communication » (Neveu, 2001).

Régression ou « informalisation »

Dans la typologie wébérienne des formes de légitimité, l'émotion se trouve associée à la notion de charisme, qui désigne une qualification personnelle extraordinaire, apparemment surnaturelle, vécue sur le mode de l'appel et de la révélation, capable de susciter la formation autour de son détenteur d'une communauté de disciples, sans autre autorité constituée que celle du chef charismatique (Weber, 1995 : 320). La [318] domination charismatique, écrit M. Weber, « est affranchie des règles » : elle rompt avec le principe de continuité qui fonde le modèle de légitimité traditionnel et s'oppose au modèle rationnel-légal en s'en remettant, sur un mode plébiscitaire, à la seule autorité d'un prophète émancipé des hiérarchies traditionnelles ou de l'encadrement institutionnel (idem : 323). L'enthousiasme de ce moment « révolutionnaire » abolit toute forme de délibération rationnellement réglée, il s'oppose ainsi 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 : 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 » (idem : 233).

L'émotion est donc le marqueur symbolique d'une expérience religieuse essentiellement définie par défaut : « La catégorie de l'affect, ou de l'émotion, chez Weber, est une catégorie résiduelle, destinée à coder ce à quoi les autres catégories ne peuvent suffire. La sensibilité est la faculté de l'âme chargée de gérer ce qui échappe à la raison et à la coutume, à la durée et à la permanence : l'instantanéité, la nouveauté » (Favret-Saada, 1994 : 104). Cette opposition entre modernité rationnelle et régression émotionnelle recoupe les évolutions historiques de la séparation public/privé et celles des normes de genre. Anne Vincent-Buffault a montré comment au cours de la seconde moitié du 19<sup>ème</sup> siècle – l'époque de M. Weber (né en 1864 et mort en 1920) – la relégation des larmes dans le domaine de l'intime s'est accompagnée d'une redistribution des rôles masculins et féminins, à travers le glissement progressif de la sensibilité (perçue jusque-là comme une qualité) vers la « sensiblerie », désormais comprise comme une émotivité féminine et excessive qui [319] doit être contenue, au moins en public

**Yannick Fer.** In : A-C. Ambroise-Rendu, A-E. Demartini, H. Eck & N. Edelman (eds.), *Émotions contemporaines (19<sup>ème</sup>-21<sup>ème</sup> siècles)*, Paris, Armand Colin, 2014 : 315-330.

(Vincent-Buffault, 1986 : 9). La perception des émotions s'inscrit donc dans un ensemble de rapports de domination, sociale et culturelle. Et si la lecture wébérienne des émotions religieuses a pu se maintenir au-delà de ce contexte historique du 19<sup>ème</sup> siècle – et tout particulièrement dans les analyses sociologiques du pentecôtisme – c'est précisément parce que l'histoire du pentecôtisme est étroitement liée à celle de groupes sociaux dominés.

De fait, le pentecôtisme a pris naissance dans le Sud des Etats-Unis, notamment (mais pas seulement) en milieu afro-américain, il s'est surtout développé hors d'Occident – en Amérique du Sud, en Afrique – et il a d'abord recruté ses membres dans les milieux sociaux les plus défavorisés. L'émotion des cultes pentecôtistes peut donc conduire à confondre religion « pauvre » (pour parler comme M. Weber) et religion « des pauvres », et à essentialiser les rapports de distinction issus du processus de « civilisation des mœurs » décrit par Norbert Elias : processus qui a fait de la maîtrise du corps et de l'expression contenue des émotions en public un principe d'opposition entre les gens « cultivés » et les rustres, puis entre les peuples dits « civilisés » et les autres (Elias, 2003). En conclusion d'un livre collectif sur les relations entre religion et émotion, paru en 1990, Danièle Hervieu-Léger analysait la « remontée contemporaine de l'émotion » liée aux christianismes charismatiques comme une « démodernisation », « une recherche régressive du contact immédiat avec les puissances surnaturelles renouant avec l'univers pauvre de l'orgie et de la magie », aboutissement ultime d'un processus de sécularisation qui prive peu à peu le langage croyant de toute pertinence sociale (Hervieu-Léger, 1990). L'appauvrissement de la culture religieuse dans les sociétés sécularisées peut ainsi se confondre avec la pauvreté (matérielle, mais surtout culturelle) comprise ici comme caractéristique principale des catégories sociales les plus modestes : les émotions pentecôtistes (et plus particulièrement le parler en langues, érigé en symbole d'une expérience religieuse inarticulée et spontanée) apparaissent comme une sorte de non-lieu du langage religieux, un refuge à l'écart de la rationalité moderne recueillant les populations que celle-ci exclut. [320]

Cette approche d'inspiration wébérienne apparaît réductrice et il faut très certainement suivre d'autres perspectives théoriques pour comprendre sociologiquement les émotions pentecôtistes, en revenant tout d'abord à l'approche sociohistorique de N. Elias, que Cas Wouters prolonge à travers la notion d'informalisation des mœurs. Celle-ci désigne une évolution historique des formes sociales du contrôle de soi guidée par « la recherche du naturel » (Wouters, 2010 : 171), qui conduit à délaissier les systèmes de contrainte formels encadrant la bienséance au profit d'une autorégulation individuelle fondée sur l'intériorisation des normes de comportement. L'approche de C. Wouters éclaire les dynamiques sociales qui

**Yannick Fer.** In : A-C. Ambroise-Rendu, A-E. Demartini, H. Eck & N. Edelman (eds.), *Émotions contemporaines (19<sup>ème</sup>-21<sup>ème</sup> siècles)*, Paris, Armand Colin, 2014 : 315-330.

sous-tendent une partie de l'essor contemporain du pentecôtisme. Elle fournit en outre des clés d'interprétation particulièrement intéressantes dans le contexte polynésien, où les processus sociaux décrits par C. Wouters recourent assez étroitement les transformations internes du protestantisme et croisent des dynamiques de globalisation religieuse. Les premières missions protestantes en Polynésie, issues au 19<sup>ème</sup> siècle de la *London Missionary Society*, ont en effet contribué à l'instauration dans ces sociétés insulaires d'un ordre social inspiré de la morale victorienne.

Pour C. Wouters, cette ère victorienne marque 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 (norme qui selon C. Wouters se maintient en Occident au moins jusque dans les années 1960) est dès lors marquée par la peur de la « mauvaise pente » (idem : 167) qui mène aux plaisirs immoraux – auxquels les pentecôtistes associent la damnation éternelle. Cette peur de la mauvaise pente se retrouve dans le pentecôtisme classique et le conduit à encadrer les manifestations du Saint-Esprit : il faut concilier l'ouverture aux manifestations surnaturelles, qui suppose un « lâcher prise », une disponibilité aux expériences émotionnelles ; et un désir de respectabilité sociale, qui passe par une remise en ordre des vies personnelles. En Polynésie, où la morale missionnaire a fait du corps le lieu symbolique d'une lutte entre culture et christianisme, cette peur nourrit les réticences du pentecôtisme classique à l'égard des expressions [321] culturelles locales, et tout particulièrement la danse (Fer, 2011). La mauvaise pente mène en effet, aux yeux d'églises pentecôtistes comme les assemblées de Dieu, vers une résurgence de la « nature païenne » : livré à ses propres instincts, le corps renouerait spontanément avec un passé que le christianisme n'a pas définitivement aboli. L'émotion, que les églises associent à la ferveur des premiers temps du christianisme polynésien (un temps où l'église « vivait dans le Saint-Esprit »<sup>1</sup>), s'inscrit donc dans un cadre moral contraignant forgé par des rapports de domination culturelle et sociale : un devoir d'autodiscipline inspiré à la fois par l'héritage missionnaire et la quête de respectabilité sociale.

---

1 « J'ai appris qu'avant, l'église protestante d'ici, elle vivait dans le Saint-Esprit, comme cette église aujourd'hui. Un jour, je suis allée avec ma belle-mère, qui est de Rurutu [l'île emblématique de la tradition protestante polynésienne], à un culte à [l'assemblée de Dieu de] Titiro. Il y a eu une prophétie. Après, elle m'a dit ça ne l'a pas surpris, elle a déjà connu ça quand elle était jeune, elle a dit : « c'est une prophétie ». Elle a 83 ans. » (Une fidèle des assemblées de Dieu de Polynésie française, entretien du 9 avril 2001 à Tahiti).

**Yannick Fer.** In : A-C. Ambroise-Rendu, A-E. Demartini, H. Eck & N. Edelman (eds.), *Émotions contemporaines (19<sup>ème</sup>-21<sup>ème</sup> siècles)*, Paris, Armand Colin, 2014 : 315-330.

Autrement dit, ce pentecôtisme illustre parfaitement les injonctions contradictoires issues au 20<sup>ème</sup> siècle d'une informalisation des mœurs qui conjugue deux contraintes indissociables : la contrainte à s'habituer à l'autocontrainte et en même temps, une contrainte à n'être pas contraint, à être confiant et à l'aise (Wouters, 2010 : 171). « Sentez-vous libres au milieu de nous » disent fréquemment les pasteurs pentecôtistes à ceux qui pour la première fois assistent à un culte. Cette élaboration d'« une église où on serait libre » - pour reprendre l'expression utilisée par un fidèle pentecôtiste polynésien<sup>1</sup> - repose concrètement sur un ensemble de mécanismes par lesquels le pentecôtisme classique produit des formes d'autocontrainte ou de contrainte « invisible » susceptibles d'être subjectivement vécues sur le registre d'une libération individuelle (Fer, 2005).

L'ambiguïté inhérente à cette articulation complexe et fragile entre émancipation subjective et encadrement institutionnel objectif peut [322] conduire à plusieurs types de rapports entre individus et institution, de la fidélité enchantée à une église jusqu'à des formes de multi-appartenance ou de désappartenance plus ou moins radicales (Fer, 2007). C'est un des éléments ayant contribué à l'émergence de mouvements dits charismatiques (« néo-charismatiques » ou encore « charismatiques indépendants ») qui se sont imposés depuis les années 1980 comme une alternative au pentecôtisme classique, en relativisant le rôle de l'institution dans l'élaboration des expériences religieuses personnelles et en mettant davantage l'accent sur la libre expression de soi. Moins soucieux de respectabilité sociale que de virtuosité individuelle, ils sont en affinité avec l'émergence de la « troisième nature » évoquée par C. Wouters. Cette évolution, qu'il situe entre les années 1950 et 1980, autorise une ouverture plus grande aux émotions, mêmes « 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 » : ils ont (on leur reconnaît) une capacité inaliénable d'autorégulation, liée à un ensemble de dispositions incorporées. La libération des émotions qu'ils recherchent exprime alors, dit C. Wouters, « une tentative de retrouver la 'première nature' sans perdre le contrôle procuré par la 'seconde nature' ». Cette orientation nouvelle se traduit en milieu charismatique par une diversification et une radicalisation des expériences émotionnelles licites, qui empruntent le plus souvent au registre de la transe et « the evocation of bodily possession by powerful, externally derived and divine forces »<sup>2</sup> (Coleman 2000: 139), vécues comme des formes de communication intense avec le Saint-

---

1 Entretien avec Serge, membre de l'assemblée de Dieu d'Orovini (Papeete), le 21 avril 2001.

2 « La mise en scène d'une possession des corps par des forces divines puissantes, extérieures à l'individu ».

**Yannick Fer.** In : A-C. Ambroise-Rendu, A-E. Demartini, H. Eck & N. Edelman (eds.), *Émotions contemporaines (19<sup>ème</sup>-21<sup>ème</sup> siècles)*, Paris, Armand Colin, 2014 : 315-330.

Esprit. En contexte polynésien, cette libération charismatique des émotions et des corps qui se vit comme un retour à la « première nature » associe dans un même mouvement l'expérimentation débridée de la « puissance du Saint-Esprit » et une réappropriation de la culture à travers des pratiques comme la « danse chrétienne » (la *hula* hawaïenne, en particulier). L'individu converti s'émancipe de la morale sociale dominante pour renouer, sur le mode d'une émancipation individuelle (la liberté d'être soi-même), avec une [323] identité culturelle désormais considérée comme une part de la création divine, donc innée et naturelle.

### Emotion et intime conviction

C'est autour de la croyance en une communication avec le Saint-Esprit, rendant possible une présence effective de Dieu dans les existences personnelles des convertis, que s'organise la majeure partie de l'économie affective des mouvements pentecôtistes/charismatiques. Cette communication implique un ensemble d'émotions religieusement nécessaires, qui ne se situent pas en aval des systèmes de sens pentecôtistes – comme une émotion « brute » à laquelle l'institution donnerait *a posteriori* une portée religieuse – mais bien en amont comme l'expression en actes d'un ensemble de croyances et de dispositions incorporées. Les jeux d'oppositions théoriques entre corps/émotion et esprit/raison interdisent donc une pleine compréhension des contenus émotionnels qui s'expriment lors des cultes pentecôtistes, en évacuant la possibilité d'un continuum entre émotions et croyances conscientes. Cette incompréhension se cristallise plus particulièrement sur la pratique pentecôtiste du « parler en langues », qui recouvre deux registres distincts : les messages en langues et les prières en langues. Les messages en langues sont reçus « de la part de Dieu » par des croyants auxquels l'institution pentecôtiste reconnaît ce don, puis « interprétés » par une seconde personne – elle-même possesseur légitime du « don d'interprétation » – et destinés le plus souvent à une personne dans l'assistance (qui se reconnaîtra ou que l'on reconnaîtra)<sup>1</sup>. Les prières en langues sont quant à elles un moyen d'expression de soi, à travers lesquelles le croyant s'efforce de communiquer à Dieu tout ce qu'il a « sur le cœur ». Or, l'observation rapprochée de ces pratiques pentecôtistes émotionnelles invite à les appréhender non comme des

---

1 Il s'agit généralement de messages d'encouragement et de remontrance, comme dans cet exemple : « 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 ». (Fer, 2005 : 315).



**Yannick Fer.** In : A-C. Ambroise-Rendu, A-E. Demartini, H. Eck & N. Edelman (eds.), *Émotions contemporaines (19<sup>ème</sup>-21<sup>ème</sup> siècles)*, Paris, Armand Colin, 2014 : 315-330.

expériences « élémentaires » mais plutôt comme des « pensées incorporées » façonnées par des dispositifs [324] spécifiques de socialisation et d'apprentissage. 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 langues. Voici ce que dit une fidèle de cette église juste avant de commencer une prière en langues :

« 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 un moment d'effervescence collective, où chacun cherche à se dire à Dieu et où l'émotion partagée avec la communauté d'église est subjectivement ressentie comme un des signes de la présence concrète de Dieu, la prière en langues apparaît bien comme l'expression d'un système de croyances centré sur la relation intime entre l'individu et Dieu. On peut reprendre ici l'analyse de l'anthropologue Michelle Z. Rosaldo : ce qui distingue la pensée de l'émotion, c'est fondamentalement le sentiment d'un engagement personnel, les émotions étant de ce point de vue des « pensées chaudes » :

Ce qui distingue la pensée de l'affect, et fonde la différence entre une cognition « froide » et une cognition « chaude », c'est fondamentalement un sentiment d'engagement personnel. 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 dans la prière en langues, et qui vont jusqu'à déborder les limites du langage ordinaire, manifestent moins une régression collective qu'une implication personnelle dans une relation avec Dieu vécue comme immédiate (sans médiation visible), et une volonté de tout lui dire dans le cadre rituel du culte, où plus que jamais « Dieu est là » et « agit ». [325]

**Yannick Fer.** In : **A-C. Ambroise-Rendu, A-E. Demartini, H. Eck & N. Edelman (eds.), *Émotions contemporaines (19<sup>ème</sup>-21<sup>ème</sup> siècles)*, Paris, Armand Colin, 2014 : 315-330.**

La construction de cette expérience subjective, de cet « enchantement » d'une relation personnelle et immédiate avec Dieu, implique un important travail institutionnel de socialisation, de formation et d'encadrement. D'emblée, le discours pentecôtiste – en particulier lors des « campagnes d'évangélisation » – vise à faire vivre la conversion non comme l'entrée dans une communauté croyante objectivement contraignante, mais comme le moment où l'individu « ouvre son cœur à Jésus » en réponse à un appel de Dieu. Car « Dieu connaît ta situation », expliquent les pasteurs pentecôtistes, incitant ainsi le croyant à recevoir comme une parole pour soi des énoncés de portée pourtant très générale, comme la parabole de la brebis égarée (Luc 15 :1-7) :

La prédication c'est [le pasteur] Louis Levant qui était à l'église de Taravao à l'époque. Et le message, ce jour-là, c'était sur la brebis égarée. C'est comme s'il retraçait ma vie tout entière devant. J'ai pleuré, il parlait du berger qui va chercher cette brebis, je me voyais sur ses épaules, j'avais mal, il imitait tout, c'est comme si le film de ma vie défilait devant moi. (...) J'en ai pleuré tellement que même le rouleau [de mouchoirs] il n'y avait plus rien. Et c'est à partir de ce moment-là que j'ai reconnu la majesté de Jésus, combien tu es saint Jésus, tu es glorieux, je suis rien du tout et tu me prends sur ton dos.

(Entretien avec Alice, assemblée de Dieu de Papeete, Tahiti, 18 avril 2001)

Les conseillers vers lesquels sont orientées ces personnes « touchées » par la prédication empruntent au même registre symbolique : il ne s'agit pas de rejoindre une église, mais une communauté de « frères et sœurs en Christ » qui partagent une même expérience, une même relation avec Dieu. A travers un ensemble de mécanismes « invisibles » de ce type, l'institution pentecôtiste élabore un cadre d'expérience en équilibre fragile, qui travaille à la fois à « mettre en relation » l'individu et Dieu et à escamoter les signes de cette intervention. L'expérience pentecôtiste se situe par là en affinité avec le mouvement contemporain de délégitimation des régulations institutionnelles et d'autonomisation des pratiques individuelles : un « déplacement de la référence à l'autorité, dont le pivot passe des instances religieuses garantes de la vérité du croire à l'individu lui-même, en charge de l'authenticité de sa propre démarche spirituelle » (Hervieu-Léger 2001 : 124). Mais ce mouvement ne conduit pas [326] à la disparition de toute régulation institutionnelle : il indique plutôt les voies par lesquelles elle se recompose. La prière pentecôtiste est en effet au cœur d'une illusion bien fondée, qui consacre la primauté de l'expérience personnelle (« la relation personnelle avec

**Yannick Fer.** In : A-C. Ambroise-Rendu, A-E. Demartini, H. Eck & N. Edelman (eds.), *Émotions contemporaines (19<sup>ème</sup>-21<sup>ème</sup> siècles)*, Paris, Armand Colin, 2014 : 315-330.

Dieu ») sur les vérités d'église tout en confiant à cette même église le soin d'instaurer et de maintenir la communication avec Dieu, par le biais d'un travail institutionnel qui a vocation à rester invisible. En partageant des « sujets de prière » avec ses coreligionnaires ou avec les pasteurs, le converti se donne les moyens de recevoir de ceux-ci des messages « de la part de Dieu » : des conseils ou des rappels à l'ordre subjectivement reçus comme des preuves expérimentales d'une relation intime avec Dieu. En apprenant à interpréter la prédication ou les messages en langues comme des paroles pour soi, il approfondit cette relation personnelle avec un Dieu qui le comprend et l'assiste dans tous les moments de son existence. Par le biais d'échanges avec ses coreligionnaires et avec les pasteurs, de programmes de « formation à la vie chrétienne » et par une pratique régulière, le converti apprend à « entendre la voix de Dieu ». Cette voix devient pour lui « plus que la conscience dans une vie », comme l'explique une fidèle polynésienne : « 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 »<sup>1</sup>. Cette « voix de Dieu » est avant tout la voix d'un habitus pentecôtiste, fruit de l'incorporation de normes et de dispositions spécifiques (Fer, 2010). Elle souligne à quel point ce qui est ressenti et exprimé relève d'une capacité acquise, comme l'a bien noté Tanya Luhrmann dans son étude des églises Vineyard :

Les fidèles interprétaient explicitement ce processus de reconnaissance de la présence de Dieu en eux comme une compétence, qu'il leur fallait acquérir en pratiquant régulièrement des « conversations » intérieures avec Dieu lors de la prière, et en étant attentifs aux événements mentaux susceptibles d'être considérés comme une réponse de Dieu.

(Luhrmann et al., 2010: 70) [327]

Les émotions exprimées au cours des prières en langues traduisent donc un engagement personnel, nourri par la conviction d'une communication intime avec Dieu. Éprouvée dans les corps et « vérifiée » à travers un ensemble d'évidences apprises (les « manifestations du Saint-Esprit »), cette communication personnelle engage le croyant vis-à-vis de Dieu. Les émotions qu'elle suscite peuvent ainsi être comprises 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).

---

<sup>1</sup> Entretien avec Marthe, le 2 avril 2001 à Tahiti.

## Émotions et communication

Cette économie affective du pentecôtisme, qui s'organise autour de l'expérience subjective d'une relation constante et transparente avec Dieu, rejoint le primat que les individus des sociétés contemporaines tendent à accorder au relationnel dans leur définition du bonheur. « Dans tous les domaines, note ainsi D. Hervieu-Léger, le relationnel prend le pas sur l'institutionnel et nourrit puissamment les représentations d'une vie bonne », en particulier dans le domaine de la vie familiale :

Les représentations positives du lien familial sont marquées avant tout par l'insistance sur l'intensité des échanges affectifs unissant conjoints, parents et enfants, par la valorisation de la communication dans le couple et par la montée des « valeurs relationnelles » dans la définition de l'idéal éducatif recherché.

(Hervieu-Léger, 2003 : 139-140)

Le pentecôtisme réinvestit cet idéal familial, en mettant l'accent sur l'importance de la communication au sein de la « famille chrétienne » (le couple et ses enfants) et en représentant la communauté d'église sous les traits d'une nouvelle « famille » relationnelle unissant des « frères et sœurs en Christ » : « La vie chrétienne est relationnelle », explique le programme INSTE de formation à la vie chrétienne, utilisé notamment par des églises pentecôtistes membres des assemblées [328] de Dieu (Venditti et Venditti, 1996 : 251)<sup>1</sup>. Ce programme identifie cinq niveaux de communication, depuis la « communication préfabriquée », superficielle, jusqu'à la « communication totale » (« le niveau idéal à atteindre pour tout couple »). Le quatrième niveau, « la communication des émotions », est celui qu'il convient d'atteindre entre coreligionnaires et celui qui permet que « la Parole de Dieu laisse une trace et change les vies » (ibid. : 284). Dans leurs relations horizontales (entre coreligionnaires) et verticales (avec Dieu), les croyants sont donc invités à atteindre un idéal communicationnel qui inclut l'expression des émotions intimes et dont dépend leur salut personnel. Ce paradigme relationnel renvoie à une représentation des rapports interpersonnels et sociaux qui évacue la notion de conflit d'intérêts objectifs et prône le dialogue, la communication transparente, comme moyen de résolution des conflits. Par là, le système de

---

<sup>1</sup> Le programme INSTE (« Institut de théologie par extension ») a été créé en 1982 en Espagne par une enseignante américaine. Il est diffusé par l'association pentecôtiste *Open Bible Standard Churches* dont le siège est à Des Moines (Iowa).

**Yannick Fer.** In : A-C. Ambroise-Rendu, A-E. Demartini, H. Eck & N. Edelman (eds.), *Émotions contemporaines (19<sup>ème</sup>-21<sup>ème</sup> siècles)*, Paris, Armand Colin, 2014 : 315-330.

croyances pentecôtiste s'accorde avec l'idéologie de la société de communication, qui « se définit comme un procès de régression de la conflictualité », conflictualité considérée comme une « anomalie sociale [qui] exige des thérapeutes, qui sauront faire évoluer les inadaptés, fluidifier les canaux d'une communication porteuse d'échange et de consensus » (Neveu, 2001 : 81). « Un conflit non résolu devient un problème. Un problème peut se définir comme une relation brisée », explique le programme INSTE (Venditti et Venditti, 1996 : 278). La communication est toujours la solution et les pasteurs ont plus spécialement le rôle de « montreurs de communication », qui contribuent à la résolution des problèmes en assurant leur traduction en termes de « déficits d'information, d'échange, d'écoute » (Neveu, 2001 : 111) : il faut se remettre à l'écoute de Dieu, qui communique à travers la Bible, par le biais des coreligionnaires et des pasteurs (qui pourront recevoir et transmettre des messages « de la part de Dieu) et au travers des circonstances. Il faut aussi, pour rétablir la relation personnelle avec Dieu, persévérer dans la prière et « rester en ligne ». Par des « prières SOS », les croyants peuvent en effet [329] communiquer à Dieu leurs interrogations face aux événements de la vie quotidienne et, en se remettant à cette « médiation » divine (c'est-à-dire objectivement à un ensemble de dispositifs institutionnels « invisibles » de socialisation, de formation et d'encadrement), introduire dans leur existence une forme de temporisation, de régulation éthique des réactions spontanées et des émotions. A l'inverse, leurs émotions et leurs sentiments personnels s'expriment sans retenue lorsque les croyants ont la conviction d'être engagés dans une communication directe avec Dieu, loin des interférences du « monde » comme c'est le cas lors du culte et des moments de prière personnelle.

Le parler en langues vaut comme la preuve expérimentale de cette aptitude à communiquer avec Dieu et permet d'établir ce que l'école de Palo Alto a défini comme une métacommunication, un échange au cours duquel « quand A communique avec B, le simple fait de communiquer peut comporter l'énoncé implicite : “nous sommes en train de communiquer”. Et cet énoncé est en fait le message le plus important qui soit émis et reçu » (Winkin, 2001 : 60). De la même manière, lors des prières en langues, l'établissement d'une communication « vérifiée » avec Dieu devient, en lui-même, le message le plus important, au-delà de ce qui est effectivement prononcé :

« Si dans vos prières, vous ne savez pas quoi dire », dit un pasteur des assemblées de Dieu polynésiennes, « ceux qui sont baptisés du Saint-Esprit, parlez en langues, et le Saint-Esprit parlera

**Yannick Fer.** In : A-C. Ambroise-Rendu, A-E. Demartini, H. Eck & N. Edelman (eds.), *Émotions contemporaines (19<sup>ème</sup>-21<sup>ème</sup> siècles)*, Paris, Armand Colin, 2014 : 315-330.

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 »<sup>1</sup>.

L'émotion, expression d'une implication personnelle, devient donc le langage qui fait exister, qui manifeste l'existence d'une relation intime, profonde et durable, entre le croyant et Dieu, et qui contribue ainsi à construire l'illusion bien fondée d'une religion relationnelle, sans médiation institutionnelle visible.

Un ensemble de représentations sociales et symboliques enserrant l'émotion dans les limites trop étroites d'une intériorité subjective inaccessible à l'observateur extérieur, ou dans un état primitif et [330] élémentaire sans réel contenu de sens. La prise de conscience de ces limites, de leur évolution historique et de leur variabilité culturelle est essentielle si l'on veut véritablement prendre au sérieux les émotions, c'est-à-dire les constituer comme un objet de recherche à part entière. L'influence persistante de ces représentations dans le champ des sciences sociales – en particulier lorsque celles-ci se penchent sur les émotions religieuses – ne peut bien entendu être comprise indépendamment des rapports de distinction sociale situant l'esprit (la réflexion, l'intellectuel) par opposition au corps (le corps physique, mais aussi le corps social), qui servent de trame à l'opposition raison / émotion. Un effort réflexif doit pourtant permettre, précisément à partir de ces prénotions, d'approfondir la compréhension sociologique des émotions en les reliant aux enjeux sociaux et culturels associés au corps, à sa maîtrise ou aux formes de « lâcher prise » tenues pour légitimes et nécessaires dans différents contextes, notamment religieux. Les émotions pentecôtistes rejoignent ainsi des transformations sociales plus larges lorsqu'on les envisage sous l'angle des processus de civilisation et de l'informalisation des mœurs définie par C. Wouters. Elles éclairent les recompositions de l'autorité et du travail institutionnel en contexte de « désinstitutionalisation », si on les regarde non comme des expressions spontanées d'une « nature humaine » universelle, mais plutôt comme un mode d'engagement : une perspective qui ouvre la voie à une analyse des modes contemporains d'articulation entre individualisation subjective et encadrement institutionnel. Enfin, la sociologie des émotions pentecôtistes souligne la place essentielle qu'occupent les émotions au sein des modèles de relations interpersonnelles qui se construisent aujourd'hui en lien avec les idéologies de la communication et du bonheur relationnel.

---

<sup>1</sup> Pasteur Levant, culte du 27 mars 2001 à Papeete (Tahiti).

## Bibliographie

- BOURDIEU P., 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, éditions de minuit.
- COLEMAN S., 2000, *The Globalisation of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ELIAS N., 1973, *La civilisation des mœurs*, Paris, Presses Pocket / Calmann-Lévy.
- FAVRET-SAADA J., 1994, « Weber, les émotions et la religion », *Terrain*, n° 22, p. 93-108.
- FER Y., 2005, *Pentecôtisme en Polynésie française, l'évangile relationnel*, Genève, Labor et Fides.
- FER Y., 2007, « Salut personnel et socialisation religieuse dans les assemblées de Dieu de Polynésie française », *Anthropologie et Sociétés*, n° 31(1), p. 183-199.
- FER Y., 2010, « The Holy Spirit and the Pentecostal Habitus: Elements for a sociology of institution in classical Pentecostalism », *Nordic Journal of Religion and Society*, n° 2010-2, p. 157-176.
- FER Y., 2011, « Peut-on danser pour Dieu ? Le pentecôtisme polynésien entre rigorisme et 'réveil culturel' », actes du colloque « Religions populaires et nouveaux syncrétismes », Département d'ethnologie de l'Université de la Réunion, Surya éd., La Réunion, p. 165-174.
- GONZALEZ P., 2009, *Voix des textes, voies des corps, Une sociologie du protestantisme évangélique*, thèse de sciences sociales, université de Fribourg et EHESS.
- HERVIEU-LEGER D., 1990, « Renouveau émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? » in Champion F. et Hervieu-Léger D. (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveau et traditions*, Paris, Centurion, p. 217-248.
- HERVIEU-LÉGER D., 2001, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- HERVIEU-LÉGER D., 2003, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.
- LADOUS R., 1995, Chapitre « Etats-Unis » in J. Gadille et J.-M. Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome XI, « Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914) », Paris, Desclée.
- LUHRMANN T., NUSBAUM H. & THISTED R., 2010, « The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity », *American Anthropologist*, n° 112(1), p. 66-78.
- NEVEU E., 2001, *Une société de communication ?*, Paris, Montchrétien.
- ROSALDO M. Z., 1984, « Toward an Anthropology of Self and Feeling », in R. A. Schweder et R. A. Le Vine (dir.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge,

**Yannick Fer.** In : A-C. Ambroise-Rendu, A-E. Demartini, H. Eck & N. Edelman (eds.), *Émotions contemporaines (19<sup>ème</sup>-21<sup>ème</sup> siècles)*, Paris, Armand Colin, 2014 : 315-330.

Cambridge University Press, p. 137-157.

SÉGUY J., 1975, « Situation socio-historique du pentecôtisme », *Lumière et Vie*, n° 125, p. 33-58.

Venditti L. et N., 1996, *Formation du disciple. En suivant Jésus dans un service fidèle*, INSTE premier niveau, préparation au service, Des Moines, Open Bible Standard Churches / Department of International Ministries.

VINCENT-BUFFAULT A., 1986, *Histoire des larmes, XVIIIe - XIXe siècle*, Paris, Rivages.

WEBER M., 1995, *Economie et Société 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket Agora.

WEBER M., 1996, *Sociologie des religions*, Paris, NRF Gallimard.

WINKIN Y., 2001, *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*, Paris, de Boeck & Seuil.

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