



HAL
open science

Le travail “ invisible ” de l’institution pentecôtiste. “ Relation personnelle avec Dieu ”et mécanismes de la transformation biographique

Yannick Fer

► **To cite this version:**

Yannick Fer. Le travail “ invisible ” de l’institution pentecôtiste. “ Relation personnelle avec Dieu ”et mécanismes de la transformation biographique. *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 2021, 124, pp.31-53. 10.3917/gen.124.0031 . halshs-03406257

HAL Id: halshs-03406257

<https://shs.hal.science/halshs-03406257>

Submitted on 27 Oct 2021

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.

**Le travail « invisible » de l'institution pentecôtiste
« Relation personnelle avec Dieu » et mécanismes de la transformation
biographique**

Yannick Fer

Anita est une Tahitienne retraitée, veuve depuis 1993 et de condition sociale modeste. En 1999, elle a assisté à une semaine « d'évangélisation » organisée dans sa commune de la côte ouest de Tahiti par l'église pentecôtiste des Assemblées de Dieu. Elle y est allée « comme ça, sans tenir compte des religions, c'était la parole qui [l']intéressait »¹. Rapidement, elle dit avoir « vraiment été touchée » par cette parole, elle a pleuré. Et le samedi soir, elle a répondu à un « appel » : « la question, c'était "Qui veut changer de vie ? Avancez devant" ». En s'avançant, Anita est entrée dans une nouvelle église (elle était jusque-là membre de l'église protestante historique). Elle s'est engagée dans un processus de resocialisation à travers lequel s'opère progressivement la « conversion » promise par le pentecôtisme : une transformation significative et durable des dispositions personnelles, de nature à produire des effets manifestes dans l'existence des convertis. Cette resocialisation vise, dans le même temps, à instaurer chez les croyants l'enchantement d'une « relation personnelle avec Dieu », d'où toute intervention institutionnelle serait absente. De fait, ce qu'Anita retient de ces premières réunions de 1999, c'est qu'elle y a « donné [son] cœur à Jésus »².

Si le récit d'Anita ne peut être tenu pour une description réaliste de l'institution pentecôtiste, il n'en constitue pas moins une part essentielle de ce qu'est cette institution, c'est-à-dire une instance structurante qui se veut invisible et se conçoit elle-même comme une anti-structure. Anita s'est ensuite engagée au sein de l'église dans un « ministère » : en 2001, elle faisait partie des *mamas chapelle* qui prient pour les malades à l'hôpital public de Papeete. Elle a suivi une formation à la « vie chrétienne » où elle a pu, dit-elle, apprendre à « connaître la volonté de Dieu ». La description qu'elle en donne renseigne sur deux dimensions indissociables [32] de l'institution pentecôtiste : sa dimension objectivée qui se donne à voir par un ensemble de dispositifs – campagne d'évangélisation, appel et prise en charge des nouveaux membres, distribution des « dons » personnels et programme d'enseignement – et sa dimension incorporée, c'est-à-dire les dispositions permanentes ou les structures mentales qui fondent son existence dans les esprits et les corps (Bourdieu 2015: 234-236). Celles-ci sont ici construites autour de la « relation personnelle avec Dieu » et « l'action du Saint-Esprit » comme formes principales sous lesquelles l'institution se matérialise aux yeux des croyants.

¹ Entretien avec Anita, le 14 avril 2001 à Papeete.

² Ibid.

« Toute institution produit des croyances », rappelle Jacques Lagroye (2009: 47), et la première d'entre elles est logiquement la croyance en l'institution, en son existence et en sa légitimité : « ce qui est en jeu dans l'étude des institutions, c'est le fondement dans la conscience des agents de l'existence de l'institution » (Bourdieu 2015 : 229). L'objectif de cet article est dès lors de déconstruire l'apparent paradoxe d'une institution travaillant elle-même à escamoter les signes de son intervention. Je m'appuierai sur des enquêtes menées en Polynésie française de 2000 à 2015, principalement au sein des Assemblées de Dieu. Le pentecôtisme est présent en Polynésie française depuis les années 1960, lorsqu'une partie de la communauté chinoise de Tahiti a été touchée par les prédications d'un missionnaire sino-américain. Des missionnaires français ont ensuite fondé en 1982 les Assemblées de Dieu de Polynésie française, qui se sont développées au-delà de la seule communauté chinoise et implantées dans la plupart des îles de la Société. Les pentecôtistes locaux sont en majorité d'anciens membres de l'église protestante historique, laquelle rassemble près de 45 % de la population.

L'enquête ethnographique a d'abord consisté en une immersion longue, de 2000 à 2002. En m'appuyant sur une position d'observateur non-croyant, perçu comme désireux d'appréhender au plus près « ce que Dieu fait dans les vies », j'ai mené une centaine d'entretiens individuels visant à approfondir les mécanismes de la transformation biographique pentecôtiste. L'anthropologie a souvent appréhendé ce type de données sous l'angle d'une rencontre entre systèmes de croyances antagonistes, en soulignant la reconnaissance paradoxale que le pentecôtisme accorde, partout dans le monde, aux ontologies locales, dont il reprend les termes en désignant les esprits et autres « puissances occultes » qu'il entend combattre (Robbins 2003 : 223). De fait, les récits des pentecôtistes polynésiens mettent parfois en scène des esprits ancestraux et territoriaux, généralement associés à des maladies dont la conversion permet de guérir. Mais l'intérêt de la Polynésie française pour une sociologie du pentecôtisme tient moins à ces croyances culturelles elles-mêmes qu'à ce qu'elles disent des rapports de l'individu à la communauté morale (Barker 2003) et de l'inertie des relations familiales en milieu insulaire : dénouer les liens avec ces esprits et s'en remettre au Saint-Esprit pentecôtiste, c'est aussi indissociablement reconfigurer un ensemble de liens d'appartenance (Fer 2009).

La situation très minoritaire du pentecôtisme en Polynésie française, où il ne représente qu'environ 2 % de la population, met particulièrement en exergue les [33] ressorts subjectifs et institutionnels de cet enchantement pentecôtiste : le désir et la conviction d'entrer « dans une relation personnelle avec Dieu » y sont étroitement corrélés au soulagement que peut procurer – au moins dans un premier temps – l'isolement social ressenti au moment de la rupture avec les obligations familiales, au profit d'une expérience « pour soi ». La prise en charge des aspirations de ces convertis par l'institution pentecôtiste requiert des mécanismes complexes, dont on perçoit d'autant mieux les rouages qu'ils sont à la fois nécessaires et fragiles, soumis à l'effet de « condensation de la société » que produit l'insularité, en imbriquant une série de

relations (de voisinage, de travail, etc.) au sein de relations globales où « la personne reste primordiale par rapport au rôle » (Benoist 1987 : 40).

Les entretiens réalisés de 2000 à 2002 visaient avant tout à analyser ces conditions sociales de la conversion pentecôtiste en Polynésie française. Ils sont ici relus à l'aune d'une sociologie des rapports de pouvoir (Beckford 1983) qui, au-delà du constat d'un « déplacement du lieu de la vérité du croire de l'institution vers le sujet croyant » (Hervieu-Léger 1993 : 247), replace cette expérience subjective de l'émancipation individuelle dans le cadre d'une reconfiguration plus large des systèmes d'autorité (Wood 2007). Rétrospectivement, cette première enquête correspond en effet à une période de stabilité pour les Assemblées de Dieu de Polynésie française, laquelle permet d'analyser le travail institutionnel pentecôtiste dans une configuration où cet enchantement de l'individualisation religieuse fonctionne à plein, sous une forme qui peut être considérée comme paradigmatique.

Elle a été complétée par une série de séjours de plusieurs mois sur l'île de Moorea, de 2009 à 2015, dans un contexte bien différent. À l'échelle locale, l'institution était alors fragilisée par une crise ayant, au milieu des années 2000, divisé les pasteurs des Assemblées et suscité plusieurs dissidences. Plus globalement, depuis une quinzaine d'années, les modes de régulation institutionnelle que je décris dans cet article sont soumis à la concurrence croissante de courants charismatiques structurés autour de réseaux et d'entrepreneurs religieux indépendants.

Après une présentation des conditions et des enjeux de mon approche méthodologique, je m'intéresserai à la production pentecôtiste d'une « parole pour soi » comme dispositif initial au principe de l'engagement personnel. J'analyserai ensuite les principaux dispositifs institutionnels qui contribuent à faire de la « relation personnelle avec Dieu » une illusion bien fondée. Je terminerai par une exploration de différentes figures de l'autorité au sein des mouvements pentecôtistes-charismatiques, autour de la figure centrale du mentor.

Pentecôtisme et éducation : quelques repères historiques

Le pentecôtisme est un courant du protestantisme évangélique apparu au début du xx^e siècle aux États-Unis, qui se définit comme un christianisme charismatique en mettant l'accent sur les « dons du Saint-Esprit » (*charisma*). « L'action du Saint-Esprit » est conçue comme la condition d'une moralisation personnelle (ou « sanctification ») inspirée par une morale chrétienne conservatrice, centrée sur la remise en ordre de la vie familiale, la mise à distance des valeurs « du monde » et le mérite individuel. Le Saint-Esprit est aussi considéré [34] comme une « puissance » indispensable à l'action missionnaire, qui doit s'accompagner de « signes et miracles », en particulier la guérison.

Les données manquent pour reconstituer avec précision la généalogie du travail institutionnel observable aujourd'hui au sein du pentecôtisme classique, dont les Assemblées de Dieu (fondées dès 1914 aux États-Unis) sont une des dénominations emblématiques. L'historienne Edith Blumhofer note toutefois à partir des années 1930 une « conviction croissante de l'importance de l'éducation » au sein des Assemblées de Dieu américaines, laquelle se traduit notamment par la mise en place d'« écoles du dimanche » pour les enfants afin d'assurer la perpétuation du « message pentecôtiste » (1989 : 330). Les conditions sociales de l'essor initial du pentecôtisme ont en outre participé à étendre cette préoccupation éducative à tous les convertis : le pentecôtisme a d'abord touché les classes sociales les plus modestes, ce qui a contribué à renforcer le rôle de l'institution comme agent d'une resocialisation synonyme de nouvelle respectabilité sociale. Si l'accent a toujours été mis, dans l'expérience subjective des croyants comme des pasteurs, sur la nécessité de « laisser agir le Saint-Esprit », cette resocialisation a rendu nécessaire la mise en place de dispositifs institutionnels capables de produire effectivement le « changement de vie » espéré par les plus modestes, par un encadrement serré des existences personnelles. Enfin, à partir des années 1970, l'incorporation du modèle de la « relation d'aide » et d'une culture psychologique en milieu pentecôtiste a inspiré la mise en place des programmes de « formation à la vie chrétienne » où les rapports classiques d'autorité cèdent la place à un « accompagnement » fondé sur des relations interpersonnelles et sur une autorité « amicale ».

Questions de méthode

Le discours de la conversion – le récit à la première personne d'une « nouvelle naissance » associée à une « rencontre » avec Dieu – est omniprésent au sein du pentecôtisme et, plus largement, dans l'ensemble des églises évangéliques. Ce discours est aussi fréquemment repris en sciences sociales des religions, où il contribue à inscrire les évangéliques dans un grand récit sur l'individu moderne, émancipé des appartenances obligées et libre de ses choix : ici, « ce n'est pas la contrainte groupale qui détermine les choix individuels, mais le choix individuel qui fonde le groupe », écrit par exemple Sébastien Fath (2005 : 58). Ce type de discours traduit aussi le primat que les sciences sociales des religions accordent aux contenus de croyance comme clés d'interprétation des faits religieux, au nom d'une spécificité supposée irréductible du religieux (Tarot 2008 : 50-51) et par opposition à une sociologie d'inspiration durkheimienne insistant plutôt sur l'observation des pratiques et la dimension sociale du religieux (Cabanel 1994 : 61-62).

Pris au pied de la lettre, le discours pentecôtiste énonce la possibilité pour le converti de s'extraire des déterminations sociales en affirmant une « nouvelle identité », désormais définie exclusivement en termes religieux, qui l'inscrit dans une nouvelle « famille en Christ » formée de ses coreligionnaires. Cette rhétorique de l'individualisation, qui constitue symboliquement l'individu en une « entité isolable » (Kray 200 : 411), passe sous silence l'importance de la transmission inter-générationnelle : les enfants de pasteurs se vivent aussi comme convertis et des dispositifs de socialisation (comme les

camps de jeunesse) travaillent à faire vivre cette transmission sur le registre d'une décision personnelle. La rhétorique de [35] l'individualisation sous-estime également le rôle des liens sociaux préexistant à la conversion. Ainsi, dans les îles de Polynésie française, en dépit des ruptures qu'elle implique avec la famille comme sujet collectif, l'invention biographique promise par le pentecôtisme se joue d'abord au sein de la parenté : celle-ci reste la première instance de reconnaissance du « changement » revendiqué par le converti et l'espace social privilégié des transformations attendues dans les conditions d'existence (Fer 2013). Carolyn Schwarz, en milieu aborigène australien, souligne la nécessité pour les convertis de « nettoyer l'arrière-cour », « une métaphore désignant la parenté proche » et signifiant « travailler à résoudre les querelles et aider ses proches à lutter contre l'alcoolisme, l'abus de drogues, et dans une moindre mesure le jeu et la dépendance au kava » (Schwarz 2010 : 63). Gwendoline Malogne-Fer rappelle que ce type d'injonction pèse davantage sur les femmes, dont les parcours religieux sont étroitement imbriqués dans des rapports sociaux de domination. Ceux-ci rendent toute émancipation individuelle dépendante de négociations familiales (Malogne-Fer 2013) et tendent à produire des conversions pour autrui : pour « sauver » son mari de l'alcoolisme ou ses enfants de la délinquance, par exemple.

Le discours pentecôtiste de la conversion mobilise donc le témoignage personnel comme une preuve expérimentale au service d'une représentation du monde social qui dit à la fois le poids des déterminations – sans quoi il n'y aurait pas de « miracle » de la conversion – et, plus explicitement (ou plus consciemment), la possibilité radicale de s'en affranchir : « rien n'est impossible à Dieu ». Le principal problème méthodologique que pose l'analyse sociologique du pentecôtisme tient dès lors à l'usage que l'on peut faire de ces témoignages, aux outils critiques susceptibles d'être utilisés pour les réinscrire dans leur contexte social de production et en faire un véritable matériau d'enquête. De fait, le matériau principal sur lequel s'appuie cet article provient d'entretiens individuels avec des convertis polynésiens, construits autour de la trame classique du « parcours de conversion » (la vie d'avant, la conversion, la vie d'après). C'est à partir de ces entretiens que je propose d'analyser le travail institutionnel réalisé par ces églises. À première vue, ces entretiens racontent pourtant tout le contraire : une sortie de « la religion » (associée à une appartenance « héritée » donc inauthentique) au profit d'une expérience subjective marquée par l'immédiateté ou l'immédiation (l'absence de médiation entre le converti et Dieu). Mais si l'on prête suffisamment attention à ce qui s'y dit réellement et si l'on prend soin de toujours faire préciser aux enquêtés *ce qui se passe*, ces entretiens permettent de saisir d'un même tenant ce qui est subjectivement vécu et ce qui est objectivement produit par l'institution, c'est-à-dire indissociablement des dispositifs, des actions ou des événements et les schèmes de perception qui y sont associés.

Un exemple aidera à illustrer cette méthode. Serge, entrepreneur en bâtiment, a trente-neuf ans au moment de l'entretien. Il dit avoir « beaucoup suivi le catholicisme, mais sans

y croire vraiment³ » dans son enfance, lorsqu'il était élève de l'enseignement catholique. Il a assisté pour la première fois à un culte pentecôtiste cinq ans plus tôt, à l'invitation de son épouse institutrice qui fréquentait des [36] groupes de prière protestants et une Assemblée de Dieu de Tahiti. Il explique qu'à cette époque, il voulait être « délivré » de l'alcoolisme et de l'addiction au cannabis. Je ne m'attarde pas ici sur le fait de savoir dans quelle mesure des thèmes récurrents comme la primo-socialisation religieuse « sans vraiment y croire » ou les problèmes d'alcool et de drogue relèvent d'une reconstitution *a posteriori* du témoignage personnel à des fins prosélytes. C'est un élément du récit que Serge fait de ce qui *s'est passé* lors du premier culte pentecôtiste auquel il a assisté qui m'intéresse⁴ :

« J'ai commencé à sentir une chaleur, une présence, à me sentir bien et en même temps je me sentais sale. J'avais l'impression d'être dans un lieu saint, que tout le monde était saint, j'entendais une voix intérieure qui disait : "Je suis là, je t'aime, je t'accepte tel que tu es". [...] Et je ne voyais personne autour de moi, j'avais l'impression d'être dans un autre lieu, d'être au milieu des anges. Cette rencontre personnelle avec Dieu, ça continue toujours mais c'était la plus belle, cette fois-là. Je disais "je veux changer, aide-moi à changer" et tout le temps je demandais pardon, pardon pour tout le mal que j'ai fait. Et je me suis senti pardonné entièrement et c'est ce qui m'a libéré, je suis libre aujourd'hui, il n'y a plus cette culpabilité. » (Entretien avec Serge, le 7 novembre 2000 à Faa'a)

Dans ce récit d'une « rencontre personnelle avec Dieu », aucun acteur ou dispositif institutionnel n'apparaît, ni aucun personnage identifiable autre que les anges et Dieu. Serge indique pourtant dans le même entretien qu'il était ce jour-là en compagnie de son épouse (il la trouvait « changée » depuis qu'elle fréquentait cette église) et d'une tante de celle-ci. En amont de cette « conversion », il y a donc eu l'assimilation progressive, par le biais de ses proches, d'une certaine représentation de ce que le dieu des pentecôtistes était susceptible de faire pour lui : « Je commençais à me poser des questions, sans trop entrer dedans parce que j'aimais bien la vie que j'avais⁵ ». Il y a eu aussi la conviction de quelque chose de « sale » dans sa manière de vivre, désormais confrontée au « changement » dont témoigne son épouse. Surtout, ce que Serge exprime à travers la sensation « d'être au milieu des anges » renvoie d'un point de vue sociologique au régime pentecôtiste de production des évidences (les « signes » que Dieu est présent et agit) et, plus spécifiquement, à la construction de la conversion comme devoir-être, comme manifestation par le converti de ce que Dieu fait en lui. Par l'expression spontanée de ce devoir-être, les membres d'église qui composent l'assistance – dont Serge perçoit la présence à travers la référence à « des anges » – donnent ainsi corps à la fiction d'un espace social « hors du monde », où l'incertitude inhérente à toute relation sociale serait en quelque sorte neutralisée par un redoublement des signes d'apaisement. Leur

³ Entretien avec Serge, le 7 novembre 2000 à Faa'a.

⁴ L'extrait cité vient en réponse à la question suivante : « Tu peux nous dire ce qui s'est passé la première fois que tu es venu ici ? ».

⁵ Ibid.

enthousiasme collectif contribue à produire le sentiment qu'il se passe bien quelque chose. Ce qu'il *se passe* lors de ce culte peut donc être analysé conjointement, à partir des données collectées lors des entretiens individuels et de l'observation directe, du point de vue de Serge, sous l'angle de la participation des membres d'église et sous l'angle d'un travail institutionnel qui rend possible cette expérience « enchantée » où se joue la « rencontre personnelle avec Dieu ».

[37] C'est en suivant cette perspective que je vais maintenant m'intéresser aux deux principales composantes du travail institutionnel pentecôtiste aperçues dans le récit de Serge : la production d'évidences susceptibles d'être reçues par des croyants non socialisés en milieu pentecôtiste comme le premier signe d'une « communication » avec Dieu, et les dispositifs institutionnels qui, sur la longue durée, contribuent à faire de la « relation personnelle avec Dieu » le pivot symbolique d'une transformation durable des dispositions personnelles. Les mécanismes d'individualisation subjective étant au cœur de l'expérience pentecôtiste, j'ai eu l'occasion d'analyser ailleurs certains aspects de ce travail institutionnel, comme la distribution des « dons » et des positions au sein de l'église (Fer 2010b) ou le rôle de la prière dans le système de communication pentecôtiste (Fer 2015). Mon intention ici n'est pas de faire varier le terrain d'observation, mais le point de vue, en proposant une « analyse dense⁶ » (Watson 1996) des interactions entre les croyants et l'institution ainsi que des schémas interprétatifs qui les sous-tendent. En restituant pleinement la « configuration sensible » (Quéré 2004) impliquée dans le processus pentecôtiste de conversion, mon objectif est d'éclairer de manière plus générale un type de travail institutionnel – observable par exemple dans le domaine du travail social – qui s'efforce d'assister des individus « autonomes » dans la quête de leur « personnalité "authentique", en dépit, au-delà ou contre les contraintes et les déterminations du monde social » (Geay 2009 : 159).

Une parole pour soi

La conversion pentecôtiste est vécue comme immédiate au double sens du terme : parce qu'elle est associée à un événement décisif – le moment où l'on choisit d' « accepter Jésus dans son cœur » –, et parce que le processus d'incorporation des dispositions qui fait concrètement la « nouvelle identité en Christ » est subjectivement vécu comme immédiat, sans médiation visible entre le converti et Dieu. Insister sur la dimension processuelle de cette conversion permet au contraire de réintroduire dans l'analyse les conditions nécessaires à ce que Peter Berger et Thomas Luckmann définissent comme une « alternation », une transformation profonde de la réalité subjective qui suppose des mécanismes de transition, de médiation entre ancien soi et nouveau soi, et l'existence d'un espace où dire, faire reconnaître et conforter la nouvelle identité latente (Berger et Luckmann 2006 : 262-267). Mais il n'est pas inutile de tenir ensemble les deux pôles de la conversion, l'événement et le processus, pour rendre compte complètement des

⁶ Je traduis « thick analysis » par « analyse dense », plutôt que « épaisse » comme proposé dans cette version française d'un article initialement publié en anglais.

ressorts de l'invention biographique promise par le pentecôtisme. Les « campagnes d'évangélisation » fournissent une scène d'observation privilégiée parce qu'elles sont le lieu d'une démonstration, d'une mise en spectacle reposant sur des mécanismes moins immédiatement repérables dans le cours ordinaire des parcours individuels : elles donnent à voir une première forme du travail institutionnel, qui vise à produire [38] les conditions d'un événement individuel. Elles permettent aussi d'identifier un point zéro, symboliquement situé au moment où la conversion n'est encore qu'une fiction religieuse (« accueillir Jésus dans son cœur »), ce qui aide à mieux saisir la manière dont l'institution pentecôtiste travaille ensuite à instaurer un dialogue en tension entre ce point, qu'elle associe à la « nouvelle naissance », et la continuité des dispositions acquises (« la vieille nature »).

Un « parcours de conversion » pentecôtiste commence généralement par une parole que l'on prend pour soi, comme dans ce récit de Hinano. Elle travaille alors comme femme de ménage dans les grands hôtels de Moorea et son médecin l'a avertie que dans cinq ans, « [elle sera] dans un fauteuil roulant, du fait que [elle est] obèse ».

« Ce mardi soir je me suis mise derrière, il y avait [le pasteur] Roger Albert, [...], il a dit qu'il avait préparé quelque chose mais que le Saint-Esprit lui a dit de changer le message prévu. Il a prêché sur le paralytique⁷, j'avais trente-huit ans, la vie de cette personne correspondait à toute ma vie. C'était en 1989. J'ai dit à la personne à côté de moi "Pourquoi il raconte ma vie ? Comment il peut connaître tout ce que j'ai fait ? Je ne le connais pas". Elle m'a dit "C'est vrai, tu ne le connais pas, il ne te connaît pas, mais Dieu te connaît". J'avais honte d'être devant lui, avec tout ce qui a été dévoilé devant. J'ai ressenti une grande chaleur, je suis tombée à genoux, j'ai demandé pardon, j'ai reconnu que j'étais pécheresse et le pasteur a dit "C'était pour vous ce message". »
(Entretien avec Hinano, le 24 décembre 2000 à Moorea)

Si le pasteur est objectivement le principal intervenant de cette scène, trois mécanismes contribuent à inscrire, aux yeux des croyants, son intervention dans le cadre « enchanté » d'une communication directe avec Dieu. En premier lieu, le pentecôtisme a recours au thème du discours inspiré, commun à de nombreuses religions, qu'il associe à des formes d'improvisation. Cela permet à la fois de mettre en scène le Saint-Esprit comme acteur central (le pasteur n'apparaissant que comme un porteur de messages) et de laisser les circonstances immédiates orienter le discours (Hollenweger 1988 : 466) de manière à mieux convaincre l'auditoire que Dieu est présent, ici et maintenant. Au-delà de cet ajustement au contexte et des interpellations directes que le prédicateur lance à l'assistance (« Dieu a vu ta situation »), le style même de la prédication vise

⁷ Il s'agit d'un épisode biblique (Mathieu 9 : 1-8) qui décrit la rencontre entre Jésus et un paralytique. La prédication portait sans doute plus précisément sur le verset 5 (dans lequel Jésus interroge l'assistance : « Car lequel est le plus aisé, de dire : Tes péchés sont pardonnés, ou de dire : Lève-toi, et marche ? ») et sur les liens que le pentecôtisme établit entre guérison physique et guérison « spirituelle ».

l'appropriation personnelle du message, comme dans cet extrait où un pasteur mime les circonstances de la crucifixion de Jésus, tout en transposant cet événement en Polynésie :

« C'était un peu comme à Papeete, voyez, ou peut-être à Faa'a, quand il y a un événement particulier, eh bien, on y va, on va voir. [...]. Voyez, beaucoup de gens sont là, certains se demandaient "Qui c'est ?", "Bah, on sait pas. [...] Il paraît que c'est le prêcheur, celui qui se dit le fils de Dieu, celui qui faisait des miracles, des guérisons". "Ah bon ? Comment ça se fait qu'il a terminé là, il a tué quelqu'un ?". "Non, il a pas tué quelqu'un, au contraire, j'ai entendu qu'il ressuscitait les morts". [...]. "Tu te rappelles Simon le lépreux ? Oui, celui qui vivait loin, dans le bord de la ville. Bah, il paraît qu'avec neuf autres de ses camarades, eh bien ils ont été voir Jésus, ils ont été tous guéris, délivrés [39] instantanément de la lèpre". "Non ? C'est pas vrai ?". "Mais si, je t'assure".»

(Observation directe, pasteur E. Barber, évangélisation sous chapiteau, le 6 mai 2002 à Faa'a)

Dès lors, même des épisodes bibliques de portée très générale sont susceptibles de générer un sentiment d'implication chez des personnes nourrissant une forte attente croyante (l'espoir qu'il *se passe* « quelque chose »). Ce sentiment peut être décrit comme une émotion si l'on entend les émotions, suggère Michele Rosaldo, comme une modalité d'engagement personnel, « des pensées *incorporées*, des pensées imprégnées du sentiment que "Je suis impliqué" » (Rosaldo 1984 : 143). Dans le récit de Hinano, cette émotion est renforcée par l'intervention du pasteur auprès de la personne qu'il estime concernée par le message délivré lors de la prédication : « le pasteur a dit "C'était pour vous ce message" ». Si Hinano s'était déjà elle-même « reconnue » dans la prédication, cette intervention réitère le fait que c'est bien Dieu qui s'est adressé à elle ce soir-là, selon un principe que nous retrouverons plus loin à l'œuvre dans le fonctionnement, plus complexe, des « messages en langues ». Enfin, l'intervention de la voisine de Hinano éclaire un troisième mécanisme mentionné plus implicitement dans le récit de Louis sur « les anges » : le rôle des membres d'église. C'est en effet sa voisine, à qui elle confie sa surprise (« Pourquoi il raconte ma vie ? Comment il peut connaître tout ce que j'ai fait ? Je ne le connais pas »⁸) qui conduit Hinano à convertir sa réaction de surprise en conviction que Dieu est en train de lui parler : « C'est vrai, tu ne le connais pas, il ne te connaît pas, mais Dieu te connaît »⁹. Cette participation des membres d'église aux campagnes d'évangélisation n'apparaît pas de prime abord. Elle est pourtant massive, comme l'indiquent les données statistiques ci-dessous, issues du relevé établi par le coordinateur d'une semaine d'évangélisation tenue du 31 juillet au 5 août sur la côte ouest de Tahiti :

⁸ Entretien avec Hinano, le 24 décembre 2000 à Moorea.

⁹ Ibid.

Tableau 1. Relevé statistique de la composition du public d'une semaine d'évangélisation

Jours	Chrétiens adultes	Chrétiens Jeunes	nouvelles âmes	Jeunes	enfants	appel nouvelles âmes	appel prières malades	total
Mercredi soirée fraîche	130	29	119	112	53	7	59A 16E	361
Jedi soirée fraîche	125	24	113	123	67	15A 5E	12	361
Vendredi forte pluie + soirée fraîche	113	0	63	99	32	11A 5E	35A 10E	275

Source : archives de l'Assemblée de Dieu de Taravao (rapport anonyme, sans titre, 2009). Le relevé inclut des adultes (désignés par la lettre A) et des enfants (par la lettre E).

Ce type de décompte est courant au sein des Assemblées de Dieu polynésiennes. La catégorie « nouvelles âmes », qui désigne les nouveaux venus, s'oppose à celle des « chrétiens » qui, dans le vocabulaire pentecôtiste, correspond aux [40] membres d'église¹⁰. Or ces « chrétiens » sont chaque soir plus nombreux que les « nouvelles âmes » : cent cinquante-neuf adultes contre cent dix-neuf le mercredi et cent quarante-neuf contre cent treize le lendemain soit chaque fois 57 % de l'assistance, hors enfants. Ils sont même deux fois plus nombreux le vendredi, lorsque les conditions météorologiques se détériorent. On mesure ainsi le rôle que joue concrètement la mobilisation des membres de l'église dans l'action missionnaire de celle-ci et leur contribution déterminante à la fabrication des conditions de réception du message pentecôtiste.

Le tableau indique aussi le nombre de personnes ayant répondu aux deux appels lancés en fin de réunion : la prière pour les malades et l'appel aux « nouvelles âmes ». Chaque soir, une à vingt personnes se sont avancées pour répondre à ce second appel¹¹, adressé à celles et ceux qui « veulent donner leur cœur à Jésus ». Cet appel est un dispositif-clé du travail institutionnel pentecôtiste car il s'y joue, dès les prémices de l'engagement, l'articulation délicate entre l'expérience subjective d'une « relation personnelle avec

¹⁰ Certaines Assemblées y ajoutent une troisième catégorie, les « refroidis », prenant en compte les croyants qui, après avoir participé pendant un temps à la vie d'église, s'en sont éloignés et reviennent à l'occasion d'une campagne d'évangélisation.

¹¹ Elles sont plus nombreuses à répondre à l'appel le premier jour (17 personnes) et les trois derniers jours (15, 11 et 19).

Dieu » et l'entrée dans un cadre institutionnel de resocialisation. Les individus les mieux disposés à adhérer au pentecôtisme sont souvent ceux qui, après avoir connu une primo-socialisation religieuse, sont passés par des circonstances qui fragilisent les solidarités préexistantes (comme la maladie, le divorce, la migration, la précarité etc.) et se sont alors convaincus que le salut ne peut être qu'une affaire personnelle, que c'est à chacun de « faire sa vie » et que « ce n'est pas la religion qui sauve ». Ils sont à la recherche d'une solution qui permette de faire l'économie d'une médiation institutionnelle, à laquelle ils ne croient plus, et ils s'avancent convaincus que Dieu a déjà entamé avec eux une communication intime et directe.

Après avoir fait l'objet d'une prière accompagnée d'une imposition des mains, ces personnes sont guidées vers des « conseillers », qui remplissent d'abord des fiches de contact où figurent nom et prénom, numéro de téléphone et adresse des personnes, ainsi que des observations à l'intention des responsables d'église. Le 1^{er} août 2007, à Toahotu (presqu'île de Tahiti), un conseiller note par exemple, à propos d'un homme de quarante-deux ans : « Toahotu. A été touché par la femme qui a été guérie et qui lui rappelle sa cousine qui est dans la maladie »¹². Les conseillers, désignés et parfois formés spécifiquement pour cette fonction, ont pour mission d'orienter les convertis vers l'église. Émile a une quarantaine d'années quand je le rencontre en 2001. Il travaille comme conseiller en assurances placements et il a rejoint les Assemblées de Dieu six ans plus tôt, à la suite de son épouse et de sa belle-mère. Il a essayé plusieurs « ministères » au sein de son église de Papeete mais, dit-il, « chaque fois qu'il y avait l'évangélisation, je sentais quelque chose en moi qui bouillonnait, je me suis lancé là-dedans »¹³. Le pasteur responsable de son église ayant reconnu ce ministère (« le ministère que le Seigneur donne », explique Émile), il a été nommé conseiller après une semaine de formation à « l'évangélisation explosive » destinée à « ceux qui veulent apprendre à évangéliser, parler du Seigneur à des personnes, en ayant un plan bien défini »¹⁴. Dans son église, les [41] conseillers doivent par ailleurs être diplômés du programme de formation à « la vie chrétienne », lequel assure l'inculcation des principaux éléments constitutifs de l'ethos pentecôtiste. Ils sont bien les agents de l'institution ecclésiale, mais leur rôle consiste à intervenir en tant que témoins et membres d'une communauté de « frères et sœurs qui ont vécu la même chose ». Émile explique :

« Quand une personne nouvelle a accepté Christ, elle arrive, on lui explique que ce n'est pas une religion qu'elle a acceptée, mais Jésus, on dirige sur la façon dont elle va continuer, on lui donne un Nouveau Testament, on lui donne un petit guide, pour l'encourager à prier dans sa famille, ne pas hésiter à appeler des frères et sœurs si elle a

¹² Archives de l'Assemblée de Dieu de Taravao, dossier « Mission d'évangélisation à Toahotu, 30 juillet-5 août 2007 ».

¹³ Entretien avec Émile, le 20 décembre 2001 à Papeete.

¹⁴ Lancée au début des années 1960 par un pasteur nord-américain, l'évangélisation explosive propose une technique d'argumentation centrée sur « l'assurance du salut » (« si vous deviez mourir aujourd'hui, seriez-vous sûre d'aller au ciel ? »).

des questions ou des besoins, pour qu'ils puissent t'aider, venir écouter la parole de Dieu. »

(Entretien avec Émile, le 20 décembre 2001 à Papeete)

Il s'agit donc de faire vivre l'entrée dans l'église (un lieu où « venir écouter la parole de Dieu ») sur le registre d'une sociabilité affinitaire préservant l'autonomie individuelle. La communauté des « frères et sœurs en Christ » est présentée d'emblée comme une « famille », suggérant par là une resocialisation qui, en reproduisant des caractéristiques de la socialisation primaire, vise à produire la « nouvelle naissance » espérée par le nouveau venu (Berger et Luckmann 2006 : 262)¹⁵. Mais cette médiation communautaire n'est pas mise en rapport avec l'acceptation d'une appartenance institutionnelle et des contraintes qu'elle implique : elle doit être subjectivement vécue sur le mode d'une commune expérience de la « rencontre personnelle avec Dieu ».

Un travail institutionnel invisibilisé

Les discussions constantes des convertis pentecôtistes autour de ce que Jésus « fait dans leur vie » dessinent les contours d'un espace où, sur un mode similaire à ce qu'observe Élisabeth Claverie à propos de la Vierge, le pronom *il* transporte avec lui l'objet désigné à l'aide de verbes d'action « tous utilisés au *même* temps verbal, que ces situations se situent dans le présent ou qu'elles se situent dans le passé » (Claverie 2003 : 35). « J'ai rencontré le Seigneur en métropole, à Clermont-Ferrand »¹⁶, dit par exemple une pentecôtiste polynésienne; « Maintenant j'ai accepté Jésus dans mon cœur et dans ma vie et je sais qu'en lui, je peux me confier et j'ai vu que ma vie était transformée, que beaucoup de choses ont changé dans ma vie »¹⁷, explique une autre. Ce pronom, *il*, qui circule « sans obstacles entre toutes les personnes du groupe » (*ibid.* : 35) est ce qui fonde l'expérience subjective d'un « régime de validation communautaire du croire » (Hervieu-Léger 1999 : 183), en constituant Jésus comme le bien commun des « frères et sœurs en Christ ». C'est aussi le pivot symbolique d'un « système d'interaction complémentaire » (Boutter 1999 : 251) : la figure de Jésus comme tiers médiateur contribue à la fois à relier le point zéro de la « conversion » (« accepter Jésus dans son cœur ») au processus [42] long de resocialisation (Jésus « transforme des vies ») et à faire vivre le travail de l'institution sur le registre d'une « relation personnelle avec Dieu ».

En référence aux travaux de Gregory Bateson sur les alcooliques anonymes, Bernard Boutter mobilise cette notion de « système d'interaction complémentaire » pour décrire la reconfiguration qu'introduit l'adhésion au pentecôtisme en termes de rapport à soi et au monde. L'individu qui se sentait jusque-là pris dans des « relations symétriques », dans

¹⁵ Les nouveaux venus dans la « famille en Christ » sont fréquemment décrits comme des « bébés spirituels » nourris « au petit lait », et entourés d'attentions particulières.

¹⁶ Entretien avec Agnès, le 28 mars 2001 à Papeete.

¹⁷ Entretien avec Sandrine, le 10 décembre 2000 à Faa'a.

un combat avec « lui-même » où il se confrontait directement aux faiblesses de sa volonté, s'en trouve déchargé par l'instauration d'une communication constante avec Dieu :

« Sommes-nous des amis du Seigneur ? – demande un pasteur lors d'un culte. C'est une relation profonde, on peut parler à un ami, parfois plus qu'avec la famille. Partagez-vous avec Jésus vos pensées les plus intimes, vos projets, vos aspirations et vos désirs? C'est extrêmement important de réaliser que nous ne sommes jamais seuls. » (Observation directe, prédication du pasteur L. Levant, Assemblée de Dieu d'Orovini, culte du 17 avril 2001)

Erwann, un jeune membre d'église, dit aussi: «Je veux vivre cette religion chrétienne où Dieu est comme un pote, quelqu'un à qui on peut parler, même tout seul »¹⁸. Un ensemble de dispositifs concourent à ce que le converti ne soit, de fait, « jamais seul » en l'inscrivant dans un cadre d'expérience où « Dieu parle » : à l'état individué, comme « voix de la conscience » ; dans le cadre de l'église, par le biais d'une série de médiations « invisibles » qui fonctionnent comme des moyens de communication indirecte (par lesquels transitent une partie des « réponses » de Dieu) et d'encadrement (par lesquels l'institution et la communauté d'église interviennent objectivement dans le cadre subjectif de la relation personnelle avec Dieu). C'est par la mise en œuvre de ce cadre d'expérience que peut se réaliser finalement la conciliation entre la conversion envisagée respectivement comme événement et comme processus : à travers une tension constitutive de l'habitus pentecôtiste, par laquelle l'institution reconnaît implicitement la continuité historique des habitus (la « vieille nature » est toujours là), tout en affirmant la possibilité d'une invention biographique fondée sur une rupture miraculeuse (« la nouvelle créature »).

Marthe est depuis vingt ans membre des Assemblées de Dieu quand je la rencontre en 2001. Elle est « baptisée du Saint-Esprit », ce qui signifie qu'elle a fait l'expérience du « parler en langues », un langage inintelligible conçu par les pentecôtistes comme le signe d'une communication directe et intense avec Dieu¹⁹. Et presque tous les dimanches, elle « parle en langues » à l'église : elle « reçoit » puis transmet à l'assemblée un message « de la part de Dieu ». Marthe a suffisamment incorporé les normes et les dispositions pentecôtistes pour être capable d'entendre, par elle-même, la « voix du Saint-Esprit » :

« Lorsqu'on est baptisé dans le Saint-Esprit, on ressent mieux les choses, d'abord la parole de Dieu. Là, vous êtes conscient que le consolateur est là, que c'est une personne [43] qui dans les bons et les mauvais moments, 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. Chaque jour, lorsque je me mets en prière, j'entretiens, parce que ça s'entretient aussi, par la

¹⁸ Entretien avec Erwan, le 11 mai 2001 à Papeete.

¹⁹ Cette interprétation pentecôtiste du « parler en langues » fait référence à l'épisode biblique de la Pentecôte (Actes 2), qui décrit les disciples de Jésus « visités » par le Saint-Esprit et se mettant à « parler d'autres langues, comme l'Esprit leur donnait de s'exprimer ».

pratique, je prie beaucoup en langues. » (Entretien avec Marthe, Assemblée de Dieu de Papeete, le 2 avril 2001)

Les programmes de formation « à la vie chrétienne » sont la forme la plus objectivée du processus d'incorporation qui vise à doter le converti de cette capacité individuelle à « entendre » (et donc obéir à) Dieu. Le programme INSTE²⁰, utilisé par les Assemblées de Dieu de Polynésie française à partir des années 2000, propose ainsi une formation sur deux ans (à raison d'une réunion hebdomadaire), afin « d'aider à développer les attitudes et le savoir-faire, les jugements de valeur, les bonnes habitudes et la connaissance qui doivent caractériser un disciple de Christ » (Venditti et Venditti 1996 : 2). Après une série de leçons centrées sur la lecture de la Bible et sur la manière de la mettre en pratique, la formation aborde les « qualités » qui caractérisent le « disciple », c'est-à-dire avant tout l'aptitude à s'en remettre à la médiation de Dieu : le disciple doit apprendre à voir comment « Dieu est en train d'œuvrer dans un domaine » et « être obéissant à Son plan, sans chercher à essayer de résoudre nos problèmes par nous-mêmes » (Venditti et Venditti 1996 : 196). Il s'agit de « rester en ligne » :

« Au cours de la journée, nous nous retrouvons souvent avec des personnes ou dans des circonstances qui nous contrarient. Dans ce cas, nous pouvons mettre en pratique le "Priez sans cesse" avec les prières "SOS". Et si nous sommes "restés en ligne" avec Dieu, nous pouvons prier "Seigneur, aide-moi à avoir ton attitude envers cette personne ou cette circonstance", et à ce moment, le Seigneur nous répondra. » (*ibid.* : 127)

En 2000, Serge envisage une reconversion professionnelle. Il rêve de devenir pasteur mais réfléchit aussi, avec son épouse institutrice, à un projet de culture de la vanille sur la presqu'île de Tahiti :

« Je vais me lancer dans la vanille hors sol, sous serre. Nous avons acheté un grand terrain à Taravao, pour cultiver la vanille. On travaille de quatre heures du matin jusqu'à neuf heures du matin, après, quand il y a du soleil, ça n'est plus la peine, on ne peut plus marier les fleurs, j'ai appris le mariage des fleurs. Comme ça, on est libres dans la journée, on est plus disponibles. C'est mon projet que je vais faire. [...] Je voulais m'engager comme pasteur, j'ai beaucoup prié, j'ai demandé à Dieu et il m'a répondu, à travers des messages, la Bible, des prophéties, l'église – plusieurs fois, des gens qui disent "fais ci, fais ça" –, le pasteur et les circonstances. J'ai eu ces quatre réponses : la Bible, l'église, le pasteur et les circonstances. Et donc, j'ai su que c'était ça, maintenant je sais que je vais faire ça, on est en train de mettre en place. » (Entretien avec Serge, le 7 novembre 2000 à Faa'a)

Les quatre réponses qu'il dit avoir reçues indiquent la manière dont Dieu peut « répondre » au croyant « resté en ligne » par le biais de médiations invisibles que [44]

²⁰ « Institut de théologie par extension » programme de formation diffusé par le réseau international *Open Bible Standard Churches*.

Serge identifie pourtant clairement en même temps qu'il les inscrit subjectivement dans le cadre exclusif de sa « communication avec Dieu ». Ces mécanismes rejoignent en partie ceux qui président au discernement des vocations pastorales, où se jouent des rapports de domination plus prégnants (et qui supposent un travail d'invisibilisation d'autant plus important) entre pasteurs installés, pasteurs stagiaires et aspirants au pastorat (Fer 2010b). Le projet agricole de Serge procède d'une reconversion de sa vocation pastorale non reconnue : les horaires de travail sur l'exploitation de vanille doivent lui permettre d'être davantage disponible en journée, pour une activité bénévole au service de l'église. La première médiation qu'il signale renvoie à l'apprentissage d'une lecture de la Bible comme parole pour soi, qui fournit des réponses aux questions soulevées dans le cours de son existence quotidienne dès lors que le converti a suffisamment incorporé les schèmes moraux orientant cette lecture « inspirée ». L'évocation des « circonstances » souligne de manière similaire l'acquisition de dispositions stables et systématiques de nature à transformer le rapport au monde, dispositions que l'on peut décrire dans les mêmes termes que l'habitus, comme un « principe d'autonomie réelle par rapport aux déterminations immédiates de la "situation" » (Bourdieu 1984 : 135) : ici aussi, comme on l'a vu plus haut avec Marthe, « *il va vous montrer, vous prévenir* », à travers la capacité acquise de lire les événements ordinaires comme autant d'indications de la volonté de Dieu.

Les deux médiations restantes rappellent que le dialogue avec Dieu intègre un certain nombre de « participants ratifiés » (Goffman 1987 : 15-16). Le manuel INSTE prévient les convertis : « Bien que ta décision de suivre Christ ait été personnelle, la vie avec Christ est très relationnelle » (Venditti et Venditti 1996 : 237). De fait, les églises pentecôtistes privilégient des formes de sociabilité immersive et un modèle de dépendance mutuelle (Elisha 2015 : 43). Les prières dites en commun et le partage des requêtes de prière, inspiré par un devoir de sympathie et de transparence, encouragent une circulation des informations personnelles au sein de l'église, laquelle permet à Dieu de « répondre » aux situations individuelles par la médiation des coreligionnaires et des pasteurs, intervenant comme relais de messages reçus « de la part de Dieu ». La position institutionnelle du pasteur est elle-même interprétée en termes de compétence relationnelle: celle d'un « montreur de communication » qui contribue à la résolution des problèmes en assurant leur traduction en termes de « déficits d'information, d'échange, d'écoute » (Neveu 2001 : 111). C'est toujours Dieu qui « répond » aux prières et c'est donc avec lui qu'il s'agit de rétablir la communication, en maintenant à distance les mauvaises influences et la « vieille nature », en rectifiant des comportements déviants ou en apurant les conflits du passé, mais aussi en persévérant dans la prière et la lecture de la Bible. Comme l'idéologie contemporaine de la « société de communication » (Neveu 2001), le pentecôtisme proclame que la communication est toujours la solution et qu'aucun conflit ne saurait résister à un dialogue ouvert, transparent.

[45] Cette communication emprunte en outre des canaux plus spécifiquement charismatiques, qui mettent en scène l'intervention du Saint-Esprit comme médiateur

entre l'individu et Dieu. Le « parler en langues » et le « baptême dans le Saint-Esprit », déjà aperçus dans le récit de Marthe, manifestent la capacité des convertis à s'en remettre à cette médiation pour communiquer avec Dieu. Quand, dans leurs prières, ils ne savent pas quoi dire, ils peuvent « prier en langues » et « le Saint-Esprit parlera pour [eux] »²¹, leur permettant ainsi d'instaurer une forme de métacommunication avec Dieu²². Lors des cultes, des « messages en langues » rendent possible l'administration de rappels à l'ordre ou de paroles de réconfort personnelles à des croyants qui se reconnaîtront – ou que l'on reconnaîtra. La force d'évidence et l'autorité de ces messages reposent évidemment sur leur caractère spectaculairement surnaturel. Leur production implique une série de mécanismes complexes dont l'ajustement spontané permet de transfigurer le travail institutionnel en « souffle de l'Esprit ». C'est d'abord un membre d'église qui « parle en langues », à un moment donné du culte et selon des modalités – une élocution brève et maîtrisée, un ton d'autorité – qui attestent aux yeux de tous de la validité de cette intervention divine. Puis ce « parler en langues » donne lieu à une « interprétation », assurée par un autre membre d'église et comprise comme la traduction en langage ordinaire du message transmis par Dieu. La médiation « invisible » assurée par ces deux intervenants s'inscrit dans la gestion institutionnelle des parcours individuels : la capacité à « faire parler Dieu » n'est pas un don reconnu à tous, elle témoigne d'un niveau élevé de socialisation religieuse et engage très directement la responsabilité de l'institution²³. Les messages administrés par ce biais sont reçus comme des paroles pour soi, adressées par un Dieu qui « connaît » la situation de chacun. En voici deux exemples, représentatifs des deux principaux registres qu'empruntent ces « messages en langues », celui du rappel à l'ordre et celui de la parole de réconfort :

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

« Le Seigneur a les yeux sur toi ce matin, il voit que ton fardeau est vraiment lourd, tu ne sais plus où tu vas, l'avenir est bouché, tu as l'impression que tu es au bord du gouffre. Le Seigneur veut te dire qu'Il te voit et que par toi-même, tu ne peux rien faire. Lève les

²¹ Prédication du pasteur L. Levant, culte du 27 mars 2001, à Papeete.

²² La métacommunication repose sur le fait que, « quand A communique avec B, le simple fait de communiquer peut comporter l'énoncé implicite: "nous sommes en train de communiquer". En fait, cet énoncé peut être le message le plus important qui soit émis et reçu. » (Winkin 2001 : 60).

²³ La responsabilité de l'institution ne se voit jamais aussi bien que lorsque l'« enchantement » ne fonctionne plus, par exemple lorsque des conflits au sein de l'église fragilisent la production de cette improvisation réglée (Fer 2005 : 314).

yeux vers Lui, apprends à lui faire confiance, il est là pour t'aider, te soutenir, te montrer le chemin.» (Observation, Assemblée de Dieu d'Orovini, Tahiti, le 6 mai 2001)

[46] Dans la première citation, la redondance des « tant de fois » et « encore » souligne que l'administration du rappel à l'ordre vient après d'autres « messages » qui n'ont pas été pris en compte, en particulier ceux délivrés à travers les « circonstances ». Le reproche porte sur une incorporation insuffisante des dispositions à agir en véritable converti et sur le refus (associé à « l'orgueil ») d'entendre les interprétations légitimes de ces « circonstances » transmises par les coreligionnaires ou les pasteurs « de la part de Dieu ». Dans la seconde citation, « les yeux » du Seigneur et l'injonction à « lui faire confiance » afin d'obtenir de l'aide renvoient implicitement à la nécessité pour le converti de s'intégrer pleinement dans la communauté d'église, intégration dont dépend l'intervention effective de Dieu dans son existence personnelle.

Figures du mentor

La figure d'autorité emblématique de ce paradigme pentecôtiste du travail institutionnel « invisible » est celle du mentor, défini dans le cadre de la « formation à la vie chrétienne » comme « un guide spirituel [...] qui partage avec l'élève son expérience, son temps et sa connaissance et qui [lui] sert d'exemple pour [lui] montrer comment être un disciple du Christ » (Venditti et Venditti 1996 : 2). La référence au « partage » traduit la volonté d'instaurer un rapport subjectif à l'autorité fondé sur les relations interpersonnelles et l'horizontalité. Le programme INSTE considère en effet que les bonnes dispositions « s'acquièrent par contagion », de sorte que « la relation et l'instruction [...] vont de pair » (Venditti et Venditti 1996 : 23) :

« Ce n'est pas une conférence donnée par le "professeur" [...] ; c'est plutôt l'occasion de réfléchir avec les membres de ton groupe et le responsable sur les sujets de la leçon et de s'encourager les uns les autres pour comprendre les relations qu'il y a entre les notions étudiées, la vie et le ministère de chacun. » (Introduction)

Cette conception pentecôtiste de la pédagogie par « contagion » inscrit explicitement la réalisation de la conversion individuelle dans le cadre d'un processus de socialisation. Les petits groupes du programme de formation (une douzaine de personnes en moyenne) procurent un espace « où les croyances religieuses abstraites peuvent être apprises, mises en actes, vécues et pleinement acceptées par les convertis, confirmant ainsi la conceptualisation de la conversion comme "une réalisation collective" proposée par Strauss (1979) » (Galonnier et de los Rios 2016 : 5). La figure du mentor permet toutefois d'articuler ce travail collectif avec les hiérarchies institutionnelles. Officiellement désigné comme un exemple à suivre, ce mentor est le garant d'un régime institutionnel de validation du croire (Hervieu-Léger 1999 : 183), en s'assurant de la conformité des croyances des élèves, mais sur un registre personnel et « amical ». Si sa légitimité repose, aux yeux des croyants, [47] sur la seule exemplarité d'un témoignage personnel, elle procède en amont d'un choix de l'institution: les mentors (qui suivent sept heures de

formation spécifique) sont choisis par les pasteurs parmi des membres d'église que leur fidélité attestée et leurs capitaux personnels (culturel et social) prédisposent à encadrer les parcours des nouveaux convertis. Serge, qui est aussi membre du conseil local de son Assemblée et responsable de la jeunesse, est ainsi le mentor d'un groupe INSTE. Son profil s'apparente à celui des « anciens », qui assistent le pasteur dans la gestion de l'église. Peu dotés en capitaux, ils accèdent néanmoins, par leur loyauté envers l'institution, à des positions de responsabilité subalterne. Au sein de l'Assemblée de Dieu de Papeete, qui compte beaucoup de cadres des secteurs public ou privé, l'attribution du rôle de mentor participe de manière évidente au processus plus général de conversion des capitaux personnels en « dons » spirituels (Fer 2010b : 167). Les deux fils du pasteur fondateur, cadres respectivement dans une compagnie aérienne et chez un concessionnaire automobile, « n'ont pas voulu être pasteurs, ils ont quand même leurs ministères dans l'église, ils sont mentors dans INSTE »²⁴. Éliane est elle aussi mentor au sein de cette même Assemblée : elle a « un mari politicien, un grand sportif, international » et a notamment en charge l'œuvre sociale et l'encadrement des *mamas chapelle* de l'hôpital²⁵.

Ce type d'autorité s'apparente, plus largement, au modèle de la « relation d'aide » (ou *counseling*) formalisé par la psychologie américaine après la Seconde Guerre mondiale, qui a substitué aux programmes institutionnels uniformes une aide psychosociale individualisée fondée sur le dialogue et la relation, mais toujours au service de l'ordre social (Tourette-Turgis 1996 : 13-14). On peut ainsi retrouver la figure du mentor, en dehors du champ religieux, dans un ensemble de dispositifs d'accompagnement qui visent à faire vivre une transformation des dispositions individuelles sur le mode d'une autonomisation (Vildard 2015 : 126). On la retrouve aussi au sein des réseaux missionnaires de jeunesse qui se sont développés dans les milieux évangéliques nord-américains durant cette même période de l'après-guerre et ont alors élaboré à destination des jeunes générations une contre-culture « conservatrice moderne » (Turner 2008: 145) associant l'affirmation militante de valeurs chrétiennes conservatrices et l'appropriation de certains éléments de la culture jeune (en particulier la musique et le sport) valorisant la libre expression de soi.

Le réseau international *Youth With a Mission* (YWAM), caractéristique des courants charismatiques qui se sont affirmés à partir des années 1960 comme une alternative au pentecôtisme classique, a joué un rôle important dans la transposition de cette « relation d'aide » en contexte évangélique, en ouvrant dès 1977 une école de *Biblical counseling* sur son campus universitaire de Hawaii (Fer 2010a : 153). Il est aussi emblématique d'un nouveau régime d'engagement, moins institutionnalisé. Ici le mentor joue un rôle clé dans l'inculcation des « relations de disciple » sur lesquelles repose le système d'autorité de l'organisation. Des liens d'interdépendance relient chaque « équipier » de YWAM à des « leaders », dont [48] la légitimité se fonde sur une capacité personnelle à fédérer un ensemble de ressources autour des projets (« les visions ») dont ils sont les promoteurs :

²⁴ Entretien avec Rosine, le 17 décembre 2000 à Tahiti.

²⁵ Entretien avec Éliane, le 7 mai 2001 à Tahiti.

des réseaux de donateurs et de collaborateurs volontaires, mais aussi des ressources plus symboliques comme les prières de soutien diffusées sur des sites Internet par des églises locales ou par d'autres « leaders ». Les écoles de formation des disciples, le premier niveau du système éducatif de YWAM qui permet d'accéder à la carrière missionnaire, sont le lieu où se construisent les dispositions à vivre ce système d'autorité sur le double registre de « l'action de Dieu » et d'une relation de partage « amical ». Le mentor qui anime ces trois mois de formation doit être « pas très loin des étudiants en âge et en expérience », précise un document interne, et réserver chaque semaine un temps pour s'entretenir en tête-à-tête avec chaque étudiant²⁶. La relation entre mentor et étudiant autorise une supervision des sentiments, des opinions et des projets personnels : les étudiants apprennent à reconnaître dans cet encadrement serré l'expression de « l'amour de Dieu » et partagent avec leur mentor leurs interrogations, leurs « défis » (Brouard 2016 : 88). Le mentor oriente les étudiants, rectifie leurs dispositions individuelles et détermine le potentiel de chacun (son « appel ») en faisant intervenir la médiation de Dieu :

« Les étudiants voient souvent leur “mentor” davantage comme un ami qui les encourage que comme une source de contraintes. Quand ils se rencontrent personnellement, l'étudiant parle avec lui de ses défis et lui fait part de ses interrogations. Et comme “le fer aiguise le fer” [Proverbes 27: 17] le mentor va souvent également partager ses peines présentes ou passées en montrant comment il va lui-même tenter de les surpasser. [...] À d'autres moments, il peut s'agir de leur “rappeler la vérité” [*speaking truth*] en leur montrant que leur comportement ne reflète pas les valeurs de la Bible. » (*ibid.* : 89)

La reformulation des rapports d'autorité accompagne ici une individualisation de l'action missionnaire. Transformée en « aventure » personnelle, celle-ci vise à disséminer l'effort prosélyte dans tous les domaines de la vie sociale sur un mode informel. Il s'agit d'inculquer aux futurs missionnaires des dispositions à l'action conjuguant capacité d'autonomie et intériorisation des rapports de *mentoring* qui fondent la cohésion de l'organisation.

Cette informalisation de l'engagement religieux se décline également sous la forme de réunions de prière au domicile des croyants, en marge des églises établies. Les premiers jalons de ce type de sociabilité pentecôtiste alternative ont été posés en Polynésie française dès les années 1980, autour d'un couple missionnaire de YWAM installé à Tahiti. Ces petits groupes se sont ensuite multipliés dans la seconde moitié des années 2000, sous l'influence de réseaux charismatiques au discours anti-institutionnel plus radical. Ce type d'autonomisation des croyants souligne une des fragilités du travail institutionnel « invisible » que j'ai décrit: la possibilité que l'autonomie formellement reconnue aux croyants soit prise – au moins par certains d'entre eux – au pied de la lettre et qu'elle encourage une prise [49] de distance vis-à-vis du cadre ecclésial, notamment de la part des croyants les mieux dotés en capital culturel, ces derniers ayant assez d'assurance pour

²⁶ Bloomer, Tom. 2004. « Who can lead a school in the UOFN ? », 2005 *U of N Reference Guide*. URL : https://kb.ywam.org/kb/Pink_Folder/Who_Can_Lead_a_School_in_the_UofN%3F, consulté le 25 juin 2021.

prendre en mains par eux-mêmes leur « relation personnelle avec Dieu ». Ceux-ci peuvent élaborer leur propre expérience religieuse aux marges ou à l'écart de l'institution. C'est aussi le cas de ceux qui, du fait de leur parcours biographique, sont plus sensibles aux formes implicites de l'autorité et se laissent moins facilement prendre à l'enchantement d'un travail institutionnel « invisible ». Hiriata, par exemple, est une femme polynésienne d'une soixantaine d'années qui a reçu une éducation catholique auprès d'une grand-mère très religieuse. Elle s'est détournée du catholicisme après avoir, à l'âge adulte, vu sa mère être expulsée de son logement par l'archevêque de Papeete, propriétaire du terrain. Après quelques années au sein d'une Assemblée de Dieu, elle en est sortie à cause du « contrôle » et ne fréquente plus désormais que des petits groupes :

« [Le pasteur] disait "Ah il y a des personnes ici quand elles sont malades ou elles ont besoin du Seigneur, ah tu les vois venir tout le temps ! et quand elles se sentent bien tu [ne] les vois plus". Alors moi j'ai pensé tout bas et [ma belle-sœur] a dit tout haut "mais de quel droit il se permet", moi je pensais exactement pareil, de quel droit il se permet de dire des choses comme ça. Il est quand même pas Dieu, on a le droit de venir où on veut et quand on veut, on n'est pas obligés de venir ici. [...] les vrais adorateurs adorent Dieu en esprit et en vérité, qu'on soit chez nous, dans notre voiture, au bord de la mer ou je [ne] sais pas où, on est libre. » (Entretien avec Hiriata, le 2 décembre 2015 à Moorea)

L'objectif de cet article étant d'analyser les ressorts institutionnels de la conversion, je ne développe pas plus avant cet effet de désaffiliation mais le mentionne afin que la description de *ce qui fonctionne*, c'est-à-dire le travail institutionnel visant à produire l'enchantement d'une relation « immédiate » avec Dieu, ne fasse pas oublier le risque inhérent à ce paradigme pentecôtiste de l'invisibilisation: celui d'un désajustement inopiné entre les formes objectives de l'autorité institutionnelle et les structures mentales qui fondent sa légitimité.

* *
*

Le discours sociologique de la « modernité religieuse » a construit l'opposition entre autorité externe et autonomie individuelle (ou *self-authority*) comme l'une des clés d'un schéma évolutionniste conduisant de l'institution à la « religion en miettes » (Hervieu-Léger 2001). L'individualisation des pratiques religieuses y est décrite comme l'un des traits inhérents à la « modernité », concept flou qui entend surtout marquer une disjonction avec un passé défini comme « *plus* religieux (dans la version la plus commune de la "sécularisation") ou *autrement* religieux (dans la version plus actuelle du "renouveau" religieux) » (Obadia 2006 : 6). La littérature scientifique sur le « New Age », en particulier, associe l'essor de « nouvelles spiritualités » centrées sur l'émancipation personnelle vis-à-vis de l'autorité religieuse à [50] cette « modernité » des individus croyants, désormais seuls juges de l'authenticité de leurs pratiques. En insistant sur la notion de *self-authority*, « ce point de vue laisse le moi et l'autorité particulièrement peu

théorisés, au regard de l'apport considérable des approches sociologiques qui traitent directement de la manière dont le moi est constitué et formé par le biais de contextes sociaux et des autorités qui s'y exercent » (Wood 2007 : 38).

L'analyse dense des conditions empiriques du travail institutionnel dans le pentecôtisme conduit à dépasser cette distinction stérile entre autorité externe et *self-authority* pour s'intéresser à l'articulation entre subjectivisation de l'expérience et reconfiguration de l'autorité. Elle ouvre des perspectives au-delà du seul champ religieux. L'inclusion de l'institution dans le champ d'une ethnographie de la conversion pentecôtiste permet en effet de se défaire de deux récits également trompeurs (Hmed et Laurens 2011 : 133), celui du déclin de l'institution et celui de l'affirmation contemporaine de l'individu face à l'institution, lesquels ne rendent pas compte des reconfigurations contemporaines des formes de l'autorité et de l'engagement. Le pentecôtisme étant l'un des mouvements religieux qui revendiquent le plus fortement la possibilité d'une conciliation entre invention biographique et autonomie individuelle, une sociologie attentive à la manière dont cette conciliation s'opère en pratique peut dès lors renseigner à la fois sur les conditions sociales de l'autonomie individuelle et sur les enjeux du travail institutionnel de resocialisation.

Ouvrages cités

- Barker, John. 2003. « Christian Bodies: Dialectics of Sickness and Salvation Among the Maisin of Papua New Guinea », *The Journal of Religious History*, vol. 27, n° 3 : 272-292.
- Beckford, James. 1983. «The restoration of "power" to the sociology of religion », *Sociological Analysis*, vol. 44, n° 1 : 11-32.
- Benoist, Jean. 1987. « L'insularité comme dimension du fait social », in *Îles tropicales : Insularité, « insularisme », actes du colloque (Bordeaux-Talence, 23-15 octobre 1986)*. Bordeaux, Centre de recherche sur les espaces tropicaux : 37-43.
- Berger, Peter et Thomas Luckmann. 2006. *La construction sociale de la réalité*. Paris, Armand Colin.
- Blumhofer, Edith L. 1989. *The Assemblies of God. A Chapter in the Story of American Pentecostalism*. Springfield, Gospel Publishing House.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Questions de sociologie*. Paris, Éd. de Minuit.
- Bourdieu, Pierre. 2015. *Sociologie générale*, vol. 1. Paris, Seuil.
- Boutter, Bernard. 1999. « La mission Salut et Guérison à l'île de la Réunion, contribution à une anthropologie du pentecôtisme dans les sociétés en mutation », thèse d'anthropologie, université Strasbourg 2.
- Brouard, Henri. 2016. « Discipliner les corps, sauver les âmes. Ethnographie de la formation missionnaire à YWAM Taipei », mémoire de master 2 « Sciences des religions et société », EPHE.
- Cabanel, Patrick. 1994. «L'institutionnalisation des sciences religieuses en France (1879-1908) : une entreprise protestante? », *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, vol. 140, n°1 : 33-80.

- Claverie, Élisabeth. 2003. *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*. Paris, Gallimard.
- Elisha, Omri. 2015. « Sin, Sociality and the Unbluffered Self in US Evangelicalism », in Simon Coleman et Rosalind I. J. Hackett (dir.), *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*. New York, New York University Press : 41-56.
- Fath, Sébastien. 2005. *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*. Genève, Labor et Fides.
- Fer, Yannick. 2005. *Pentecôtisme en Polynésie française, l'Évangile relationnel*. Genève, Labor et Fides.
- Fer, Yannick. 2009. « Conversions pentecôtistes en Polynésie française : logiques culturelles et déterminants sociaux d'un "choix personnel" », in Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer (dir.), *Anthropologie du christianisme en Océanie*. Paris, L'Harmattan : 149-168.
- Fer, Yannick. 2010a. *L'offensive évangélique. Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*. Genève, Labor et Fides.
- Fer, Yannick. 2010b. «The Holy Spirit and the Pentecostal Habitus: Elements for a Sociology of Institution in Classical Pentecostalism », *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 23, n° 2 : 157-176.
- Fer, Yannick. 2013. « "J'ai vu la grand-mère avec Jésus". Relation personnelle à Dieu et liens familiaux en milieu pentecôtiste polynésien », in Christophe Pons (dir.), *Jésus, moi et les autres. La construction collective d'une relation personnelle à Jésus dans les Églises évangéliques : Europe, Océanie, Maghreb*. Paris, CNRS Éditions : 31-57.
- Fer, Yannick. 2015. « Pentecostal prayer as Personal Communication and Invisible Institutional Work », in Linda Woodhead et Giuseppe Giordan (dir.), *A Sociology of Prayer*. Farnham, Ashgate : 49-65.
- Galonnier, Juliette et Diego de los Rios. 2016. «Teaching and Learning to be Religious: Pedagogies of Conversion to Islam and Christianity », *Sociology of Religion*, vol. 77, n° 1 : 59-81.
- Geay, Bertrand. 2009. « L'impératif d'autonomie... et ses conditions sociales de production », in Marlène Jouan et Sandra Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ?*. Paris, Puf.
- Goffman, Erving. 1987. *Façons de parler*. Paris, Éd. de Minuit.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris, Cerf.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1999. *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*. Paris, Flammarion.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2001. *La religion en miettes ou la question des sectes*. Paris, Calmann-Lévy.
- Hmed, Choukri et Sylvain Laurens. 2011. « Les résistances à l'institutionnalisation », in Jacques Lagroye et Michel Offerlé (dir.), *Sociologie des institutions*. Paris, Belin : 131-148.
- Hollenweger, Walter J. 1988. *The Pentecostals*. Hendrickson Publishers, Peabody.
- Kray, Christine A. 2001. «The Pentecostal Re-Formation of Self: Opting for Orthodoxy in Yucatán », *Ethos*, vol. 29, n° 4 : 395-429.

- Lagroye, Jacques. 2009. *Appartenir à une institution. Catholiques en France aujourd'hui*. Paris, Économica.
- Malogne-Fer, Gwendoline. 2013. « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les Assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass*, vol. 60, n°2:189-203.
- Neveu, Erik. 2001. *Une société de communication ?*. Paris, Montchrétien.
- Obadia, Lionel. 2006. « Religion(s) et modernité(s) : Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », *Socio-anthropologie* [en ligne], n° 17-18.
URL : <https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/448>.
- Quéré, Louis. 2004. « Pour une sociologie qui “sauve les phénomènes” », *Revue du MAUSS*, n° 24:127-145.
- Robbins, Joel. 2003. « On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking », *Religion*, n°33 : 221-231.
- Rosaldo, Michele Z. 1984. « Toward an Anthropology of Self and Feeling » in Richard A. Schweder et Robert A. LeVine (dir.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press : 137-157.
- Schwarz, Carolyn. 2010. « Carrying the Cross, Caring for Kin: The Everyday Life of Charismatic Christianity in Remote Aboriginal Australia », *Oceania*, n° 80 : 58-77.
- Venditti, Leona et Nicholas Venditti. 1996. *Formation du disciple. En suivant Jésus dans un service fidèle. INSTE premier niveau : « préparation au service »*, Des Moines, Open Bible Standard Churches/Departement of International Ministries.
- Vildard, Martial. 2015. « L'accompagnement personnalisé des candidats au baptême de l'Église catholique dans le diocèse de Paris. Étude sociologique d'un dispositif de transmission des normes institutionnelles », mémoire de master 2 « Sciences des religions et société », EPHE.
- Watson, Rod. 1996. « L'annonce publique de la fatalité », *Recherches en communication*, n°5 : 115-139.
- Winkin, Yves. 2001. *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*. Paris, Seuil.
- Wood, Matthew. 2007. *Possession, Power and the New Age. Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*. Aldershot, Ashgate.
- Straus, Roger A. 1979. « Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment », *Sociological Analysis*, n°40 : 158-165.
- Tarot, Camille. 2008. *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris, La Découverte (Mauss).
- Tourette-Turgis, Catherine. 1996. *Le counseling*. Paris, Puf (Que Sais-Je ?).
- Turner, John G. 2008. *Bill Bright & Campus Crusade for Christ. The Renewal of Evangelicalism in Postwar America*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.