



HAL
open science

Vérité révélée, vérité cachée

Émir Mahieddin

► **To cite this version:**

Émir Mahieddin. Vérité révélée, vérité cachée. Revue des Sciences sociales, 2022, 67, pp.14-24.
10.4000/revss.7818 . halshs-03766824

HAL Id: halshs-03766824

<https://shs.hal.science/halshs-03766824>

Submitted on 4 Jan 2023

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.

Vérité révélée, vérité cachée

Méfiance, authenticité et vulnérabilité dans les pentecôtismes en Suède

Comme chaque dimanche, les fidèles de l'église Iglesia para todos se réunissent dans une salle associative souterraine d'une commune de la banlieue de Stockholm, régulièrement louée par la municipalité à des congrégations en recherche de locaux pour y organiser les cultes et les veillées d'études bibliques. Après le culte, il est de coutume que les fidèles se réunissent dans la cafétéria de fortune aménagée avec des tables pliables en bois composite et des chaises en plastique à la couleur orange criarde. Derrière le comptoir de la petite kitchenette qui occupe l'angle, quelques femmes s'affairent. Elles préparent thé, café, petits gâteaux et sandwiches vendus pour une modique somme: une quarantaine de couronnes par personne. L'ambiance est animée, plusieurs tablées se sont constituées par affinité, par familles ou par générations; les échanges et les rires vont bon train.

Je m'assois à côté de Luigi¹, un quarantenaire suédo-chilien d'origine italienne, chauve, bavard, le regard obscurci par les verres teintés de ses lunettes de vue, connu dans sa congrégation pour son intransigeance à l'égard de la Lettre. À notre table, Hugo, lui aussi quarantenaire et originaire du Chili, est entouré de deux

de ses enfants, un garçon de deux ans et une fillette de quelques mois qu'il nourrit en tentant laborieusement de suivre les conversations en cours autour de lui.

Comme souvent, il me suffit de poser une seule question à Luigi pour le lancer dans un long monologue. Passant d'un sujet à l'autre, il s'empare sur le manque de connaissance des Écritures de beaucoup de chrétiens, critiquant vivement les politiques de la plupart des Églises, y compris évangéliques et pentecôtistes. Il fustige le manque de rigueur et l'absence d'enseignement d'une « doctrine saine » dans les congrégations. Il revient longuement sur la question de la prédestination, affirmant qu'il n'y a aucun verset dans la Bible qui dit que l'on pourra être sauvé par ses bonnes œuvres. « Tu crois que tous ceux qui sont ici iront au Paradis? Non. Tous les gens assis ici ne seront pas sauvés, quoi qu'ils fassent; ça, personne ne veut le dire. Mais Dieu a déjà pris sa décision avant même que tu sois dans le ventre de ta mère. Tout est déjà décidé! La Bible est très claire et sans ambiguïté là-dessus. »

Entendant Luigi s'étendre sur le sujet à l'appui de versets bibliques, Hugo se joint à la conversation et essaye de conduire son voisin à pondérer son propos. Il rappelle combien c'est un sujet complexe sur lequel les théologiens, pourtant tous fins

connaisseurs des Écritures, se confrontent depuis des siècles. Luigi déverse une nouvelle fois une batterie de versets à l'appui de son argument. Hugo lui parle du principe même de la conversion qui consiste en une décision de suivre le Christ ou non. Le ton finit par monter entre les deux coreligionnaires qui en viennent à s'échanger des invectives d'ordre personnel. « On ne peut discuter de rien avec toi et ton sale caractère, tout le monde dit que tu es trop colérique », dit l'un. « Tout le monde dit la même chose de toi et de ton tempérament italien », lui rétorque l'autre. Depuis plusieurs semaines aux veillées de lecture biblique, les deux pasteurs, José et Ernesto, mettent en garde les fidèles contre ce type de disputes qui peuvent amener à diviser le corps du Christ, laissant entendre que des chrétiens mûrs ne sauraient se laisser égarer par ce genre de pièges; typiquement de ceux qui sont tendus par le diable à l'Église pour y semer la discorde. Est-ce à cela que pense Hugo en enfilant son manteau avant de quitter les lieux? Alors que la tension semble bientôt atteindre son point d'orgue, il prend Luigi par le cou, l'embrasse sur la joue en lui disant: « Je ne veux pas me battre avec toi. Tu es mon frère! » Il lui tape sur les épaules avec insistance, mettant fin à la querelle. Aucun des deux fidèles de cette congrégation ne s'est laissé convaincre par les arguments de l'autre en quittant les lieux. Suite à la dispute, je suis Luigi jusqu'à l'escalator du centre commercial voisin où est garée sa voiture. Il peste contre le manque de culture doctrinale de ses compagnons en Christ qui, dit-il, mène l'Église à sa perte. Il espère qu'avec le temps, Hugo prendra conscience de son erreur²...

Cette scène, observée lors d'une enquête de terrain³ sur les Églises pentecôtistes hispanophones de la banlieue stockholmoise m'a frappé parce qu'elle révélait la profondeur du dissensus possible entre les membres d'une même congrégation sur des questions théologiques aussi fondamentales que la prédestination⁴. De toute évidence, il ne s'agissait pas d'une divergence de vues due à une disparité de connaissance de la Bible ou de la théologie pentecôtiste – un tel énoncé évaluatif n'intéresse d'ailleurs guère l'anthropologue. Luigi et Hugo étaient tous deux des convertis de longue date

– le second prêchait même dans sa congrégation –, semblaient être de fervents lecteurs de la Bible et tous deux étaient assidus aux séances de lectures bibliques organisées chaque mercredi soir par leur congrégation. Il s'agissait d'un désaccord de fond sur la vérité, en l'occurrence la vérité de Dieu contenue dans la Bible, et la vérité du salut de chacun et chacune de leurs frères et sœurs en Christ.

Si Hugo et Luigi n'avaient su se mettre d'accord sur le poids respectif de la prédestination et du libre arbitre dans le salut de l'âme, ils s'accordaient pourtant sur un point: la vérité du salut ne pouvait être connue. Pour l'un, elle demeurait cachée dans le secret du plan tout tracé de Dieu, pour l'autre, elle restait inconnue car marquée par l'indétermination des parcours individuels et de l'histoire dans lesquels Dieu ouvrait toujours la possibilité d'une bifurcation radicale qu'il revenait aux individus de choisir de suivre. Ils pointaient ainsi respectivement deux sources opposées de la part d'ignorance qui hante le rapport de l'être croyant à la vérité divine: la fatalité d'un côté, la liberté de l'autre. Pour Hugo et Luigi, la vérité impliquerait ainsi ce qui apparaît intuitivement comme ses contraires, l'incertain et l'inconnu, voire l'inconnaissable. Voilà qui contrevient à une image répandue des croyants évangéliques et pentecôtistes qui viendraient chercher dans leurs Églises une vérité livrée clés en main, pétrie dans le doux confort d'une certitude moulée sur le texte biblique. Si cette vérité était unique et définitive, comment Hugo et Luigi pouvaient-ils en venir à se disputer? Leur désaccord révélait-il la faiblesse de l'institution de laquelle ils étaient membres à façonner et à inculquer une vérité commune, en « donnant son discours comme la loi du réel »? (Certeau 1987: 132) En d'autres termes, fallait-il y voir une faille dans le pouvoir de l'Église pentecôtiste de laquelle ils étaient membres, ou du pentecôtisme en général, à faire autorité en matière de vérité? Que comprendre de cette opacité du vrai?

Ces deux « croyants » en désaccord l'un avec l'autre sont des dissidents en matière de vérité dans une

société majoritairement sécularisée dans laquelle leur manière même de problématiser le monde, jugée relever de l'ordre de l'irrecevable, est railée ou stigmatisée par la majorité de leurs voisins « non-croyants⁵ ». Tout aussi contestée soit-elle par de puissantes institutions, la vérité de Dieu en laquelle ces deux amis croient n'est pas moins « vraie » à leurs yeux quand, hors de leur congrégation, ils se retrouvent entourés d'athées. En tout point d'observation, la vérité énoncée ou entendue est naturalisée par les uns comme elle est contestée par d'autres. En désaccord avec la majorité suédoise – où moins de 15 % de la population déclare croire en Dieu et moins de 3 % se déclarent évangélique (Willander 2019: 18) – et en désaccord entre eux, la dispute entre Luigi et Hugo, soulignant un désordre dans le vrai, interroge l'échelle et les limites logiques de ce que Michel Foucault appelait les « régimes de vérité⁶ ».

L'ethnographe ne peut qu'être mal à l'aise avec la vérité: l'anthropologue Martin Holbraad⁷ (2012) note qu'elle relève de la tautologie – est vérité ce qui considéré comme tel – et la renvoyer à une représentation partielle et partiale ou à une fiction n'est plus guère qu'un truisme depuis que le scepticisme postmoderne a marqué la discipline de son empreinte, mettant en crise sa confiance à émettre une quelconque vérité scientifique universelle (Saïd 2003: 304; Clifford 2011). Relevant la contradiction inhérente à l'idée que toute vérité est une émanation également valide de contingences socioculturelles (impliquant que le discours scientifique lui-même ne serait qu'une représentation égale aux autres), le dit « tournant ontologique » contemporain, appelant à un principe de symétrie entre les formes de savoirs (Latour 2006), a marqué une radicalisation dans la reconnaissance ontologique accordée à toutes représentations socio-culturelles de la vérité. Par hospitalité épistémologique pour la vérité des autres, la notion de « vérité » devient ainsi, tout au plus, un possible objet de description ethnographique, en tant qu'illusion partagée qui s'ignore (Certeau 2005: 236). Appliquée au terrain qui nous

intéresse ici, celui du pentecôtisme, elle amène non à se demander ce que les pentecôtistes perçoivent ou déforment de la vérité en tant que croyants, mais à poser les questions suivantes : quelle est leur vérité ? Quelles sont les conditions sociales de sa production et de sa validation ? Selon quels critères est-elle évaluée conforme à la réalité et son locuteur perçu comme digne de confiance ?

Il est des objets d'étude qui permettent plus que d'autres d'interroger la notion de « vérité », quand l'activité observée consiste non pas simplement à vivre dans un monde de vérité implicite (cela concerne absolument tout le monde social), mais justement à interroger explicitement la vérité. À l'instar des pratiques de divination étudiées par Martin Holbraad (2012), les pratiques herméneutiques évangéliques apparaissent comme des objets privilégiés pour penser la vérité, puisque la détermination de la vérité est précisément leur objet. Cet article vise ainsi à comprendre ce qu'est la vérité pour les pentecôtistes rencontrés lors de mes enquêtes de terrain⁸ et à émettre des hypothèses sur les conditions de possibilité d'une telle conception. Prendre le pentecôtisme comme une activité de détermination de la vérité et de lutte contre le mensonge, plus que comme un univers de « croyance », permet de souligner des aspects autrement négligés en portant un regard oblique sur les « techniques du faire croire » et donc du pouvoir institutionnel (Luca, *et al.* 2019). Cela permet d'interroger, au contraire, toutes les failles de ce dernier, lesquelles sont pourtant constitutives de la possibilité même de l'expérience pentecôtiste. L'univers évangélique est aussi particulièrement propice à l'interrogation anthropologique de la notion de vérité et de son articulation à la confiance. Monde du « choix », puisque l'appartenance religieuse ne s'y hérite pas, mais se décide, au moins *formellement*, la confiance y devient « la technologie sociale centrale » (Carey 2017 : 7), et conséquence paradoxale, la méfiance devient la règle, la possibilité laissée à la « liberté » de chacun et chacune présumant leur caractère incontrôlable et inconnaissable (Carey 2017 : 10).

Je commencerai en interrogeant une figure que j'ai croisée lors de mes enquêtes de terrain dans les milieux évangéliques de manière récurrente, que ce soit sous la forme d'un thème commun dans le récit des parcours de conversion, période où le croyant se rendait à l'église sans « croire » avant de « revenir à la foi », ou celle d'un acteur symbolique imaginaire conçu comme un contre-modèle du croyant sincère : la figure du faux croyant ou du simulateur. J'aborderai ensuite la construction de la vérité pentecôtiste dans sa dimension rituelle, forme de matérialisation des représentations du vrai. Enfin, je montrerai que les liens entre méfiance envers les potentiels simulateurs et représentation de l'authenticité rituelle reposent sur un socle commun : une contestation de la valeur du visualisme comme garant de vérité. Le thème de la « révélation » apparaît comme une préoccupation constante des chrétiens évangéliques, non parce que la vérité divine leur est donnée, mais au contraire parce qu'elle a justement pour propre d'être cachée.

L'opacité de l'esprit d'autrui et la possibilité de la simulation

« Seul l'incroyant croit que le croyant croit », écrivait Jean Pouillon (1993 : 26). En anthropologie du religieux, l'aphorisme s'est chargé d'une valeur quasiment proverbiale. L'angle d'attaque par lequel j'aimerais aborder la question de la vérité en milieu pentecôtiste pourrait se résumer dans la proposition négative qui en découle : parfois les croyants eux-mêmes ne croient pas en la croyance de leurs pairs. Cette proposition opère un glissement sémantique sur le verbe « croire ». « Croire » est utilisé ici dans deux sens différents : celui de l'adhésion à une option philosophique et celui de la confiance accordée à autrui. Le « croire à » cohabite ici pleinement avec le « croire en ». Il faut aussi souligner son caractère intrinsèquement équivoque : « il exprime tout autant l'incertitude ou l'hésitation que l'assurance » (Pouillon 1993 : 21), aussi

bien la conviction que sa nuance. Ce n'est pas du mystère cognitif du croire et de ses implications épistémologiques dont il est question ici, mais de son corollaire politique et moral qui consiste à jauger la sincérité de l'agir croyant : peut-on connaître avec certitude la conviction d'un autre ? Cela étant dit, cette épineuse question de l'évaluation de l'intention d'autrui n'est pas dénuée d'un lien direct à la cognition humaine. Il s'agit bien de la manière dont sont traitées les informations qui proviennent de l'interlocuteur dans des situations d'interaction, un aspect relationnel de la distinction entre croyance et incroyance qui est aussi souligné par l'aphorisme de Pouillon (Feneuil 2013).

Je me suis trouvé confronté à cette question de la croyance d'autrui par mes interlocuteurs dès mes premiers pas sur le terrain pentecôtiste dans le monde nordique. Quand je cherchai maladroitement à m'enquérir du nombre de « croyants » (*troende*) qu'il y avait dans la petite ville de Mariehamn, sur l'archipel des îles Åland (Finlande), Robert, un ancien marin ålandais caractériel qui se faisait un devoir de se présenter comme le chrétien le plus intransigeant de sa congrégation, me dit qu'il était impossible de le savoir. « Ils peuvent se dire croyants sans l'être. Tous les chiffres du monde ne te diront rien de la vérité de ce qu'ils ont dans le cœur ». À Jönköping, des jeunes pentecôtistes suédois issus de familles elles-mêmes pentecôtistes depuis plusieurs générations⁹ disaient souvent passer par des phases d'incroyance, notamment à l'adolescence, tout en continuant de se rendre à l'église, simulant les gestes d'une grammaire évangélique qu'ils maîtrisaient de bout en bout pour y avoir grandi, travaillant ainsi l'écart entre les apparences et ce qui se jouait en « leur for intérieur » (Mahieddin 2018)¹⁰. Anibal, un pasteur uruguayen installé en Suède depuis 2014, me dit en ce sens que l'Église est pleine de ces « faux croyants » qui ne font que déclarer leur foi mais dont le cœur est insensible. On les reconnaît à leur caractère souvent querelleur (*pendenciero*). Il me renvoya à un verset de l'Évangile selon Matthieu (7 : 22-23) :

22. *Plusieurs me diront en ce jour-là : Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé par ton nom ? N'avons-nous pas chassé des démons par ton nom ? Et n'avons-nous pas fait beaucoup de miracles par ton nom ?* 23. *Alors je leur dirai ouvertement : Je ne vous ai jamais connus, retirez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité.*

Cet enjeu de l'«authenticité» du croire n'est le propre ni du pentecôtisme ni de la modernité, et encore moins une affaire de singularité culturelle. C'est un phénomène anthropologique, relatif aux notions de sincérité et de méfiance, qui relève de ce que Joel Robbins et Alan Rumsey ont nommé «la doctrine de l'opacité des autres esprits» (2008 : 408). Cette dernière renvoie à la possibilité pour l'être humain de simuler des actions pour dissimuler des intentions, de même qu'à la capacité d'anticiper ce type de procédure de la part d'autrui. Tout cela relève en somme des théories de l'esprit et on trouve la trace de cette préoccupation collective dans la Bible elle-même : les premiers disciples du Christ auraient en effet douté de la véracité de la conversion de l'apôtre Paul¹¹ : *Il passa quelques jours avec les disciples qui étaient à Damas ; et aussitôt il prêchait dans les synagogues que Jésus est le Fils de Dieu. Tous ceux qui l'entendaient étaient dans l'étonnement, et disaient : N'est-ce pas celui qui persécutait à Jérusalem ceux qui invoquent ce nom, et n'est-il pas venu ici pour les emmener liés devant les principaux sacrificateurs ?* (Actes 9. 19-21) *Or, arrivé à Jérusalem, il cherchait à se joindre aux disciples, et tous le redoutaient, ne croyant pas qu'il fût un disciple* (Actes 9. 26).

Si l'on a douté de la sincérité de la foi de l'apôtre lui-même, imaginons bien ce qu'il en est du fidèle ordinaire quand il est scruté par ses pairs. En effet, j'ai entendu l'expression de doutes de l'entourage quant à la sincérité d'un croyant ou d'un nouveau converti à plusieurs reprises lors de mes enquêtes de terrain, que cela soit dans le cas des pentecôtistes suédois autochtones ou de leurs homologues «migrants» originaires d'Amérique latine, d'Afrique du Nord ou du Moyen-Orient. L'univers évangélique

est familier de la figure du simulateur, individu qui simule sa foi et dissimule ses péchés, menant une «double vie», partagée entre l'Église et «le monde».

On pourrait se demander quel intérêt aurait un non-croyant ou un simulateur à se rendre régulièrement dans une congrégation simplement pour mentir à ses coreligionnaires. Mais ce serait là une question éminemment réductrice des logiques qui président à la fréquentation des églises pentecôtistes. Dans toutes les congrégations que j'ai visitées (suédophones, hispanophones, arabophones)¹², ce discours pointe les individus qui peuvent se rendre à l'église par attachement ou par sentiment de devoir envers leurs proches, peinant parfois, du fait de socialisations contradictoires, à vivre selon les préceptes moraux enseignés par l'Église. Dans les congrégations hispanophones de Stockholm, cette figure du simulateur est aussi prégnante du fait de nombreuses histoires qui y sont véhiculées mettant en scène des pasteurs escrocs disparaissant avec la trésorerie de leurs congrégations après des années de ministère à prêcher des doctrines «contraires aux Écritures». Des discours dénoncent aussi des individus en recherche de «respectabilité» ou de «distinction», mais qui ne seraient pas d'«authentiques» convertis, repérables à travers leur gestuelle «grossièrement» ostentatoire lors des cultes et leur jugement hautain envers les pécheurs ou les non-croyants. Dans les Églises arabophones, cette figure du simulateur se manifeste dans la suspicion envers des convertis anciennement musulmans, dont certains évangéliques venus d'autres Églises chrétiennes du Moyen-Orient disent qu'ils sont fondamentalement «inconvertibles» (Kaouès 2018) et critiquent les missionnaires qui perdent leur temps à tenter de les gagner à l'Évangile, comme me l'a rapporté Dina, la fille d'un pasteur arabophone à Stockholm. Enfin, dans une perspective croyante, dans les Églises dites «de migrants», certains fidèles sont suspectés de n'être là que par intérêt pour ce que Dieu peut leur apporter et disparaissent dès lors qu'il leur a permis d'obtenir leurs papiers.

Je m'étendrai ici sur un cas dont la valeur est illustrative, celui d'un pasteur pentecôtiste de Stockholm originaire du Pérou, José, dont le récit est problématisé autour de ces dimensions constitutives des relations entre croyants : la sincérité du converti et la vérité qui libère.

Arrivé à Stockholm en 1991 vers l'âge de 20 ans, José venait d'une famille catholique et avait émigré dans l'espoir de devenir joueur de football professionnel. Il avait profité de l'opportunité offerte par sa tante maternelle qui l'avait invité à venir s'installer en Suède. Après quelques années, il rencontra une jeune femme, Mariana, qu'il serait amené à épouser. Les parents de cette dernière s'étaient convertis au pentecôtisme quelques années plus tôt, lors d'un mouvement de réveil qui a touché l'assemblée pentecôtiste latino-américaine de Stockholm en 1990. Ils venaient eux-mêmes d'arriver du Chili à la fin des années 1980. Le pays était agité par les grèves et miné par une situation économique difficile qui accompagnait l'installation de la dictature du général Pinochet.

José était régulièrement invité à dîner dans sa future belle-famille et il se souvient avoir ressenti de l'admiration pour ses beaux-parents en qui il percevait une grande sérénité, un «quelque chose en plus» qu'il s'est mis à désirer pour lui-même. Il rêvait de trouver le secret qui les faisait paraître comme un couple si harmonieux dans un foyer stable, lui qui venait d'une famille dysfonctionnelle. Il raconte avoir identifié ce supplément infenable à leur foi, ce qui l'a poussé à leur demander de les suivre à l'église.

José reçut le baptême dans l'eau en 1997, après avoir épousé Mariana. En dépit de cette conversion, il a perpétué un style de vie qu'il qualifie de «dilué», à un point tel qu'il dit avoir «même perdu la crainte de Dieu». Son épouse qui souffrait énormément, s'efforçant, en bonne chrétienne, de ne pas rompre l'union avec ce mauvais époux, se plaignait régulièrement de son style de vie et de ses infidélités, ce qui a contribué à lui forger une très mauvaise réputation dans l'assemblée. José cherchait

à se reprendre, il dit en plaisantant à demi s'être reconverti « dix-huit fois », mais finissait toujours par suivre ses « mauvais penchants ».

Un jour, laissant son épouse pour rejoindre une conquête extraconjugale, il se souvient avoir été saisi par un violent regret de ses péchés. Il rebrousse chemin et remonta dans sa voiture pour écouter des chants de louanges chrétiens. Il se mit à pleurer à chaudes larmes. Il rentra chez lui, affirmant à son épouse qu'il allait « changer pour de bon cette fois ». Il était tellement rongé par le remords qu'il n'osait plus sortir. Il en perdit jusqu'à son travail. Il remit son téléphone portable à sa femme, resta enfermé chez lui pendant près de trois mois, pleurant, priant et jeûnant des jours entiers pour implorer le pardon. « Tu n'as pas idée de ce que c'est de pouvoir laisser traîner son téléphone après avoir passé des années à le cacher et à vivre dans le mensonge ! Je n'ai jamais autant compris le sens de la « vérité qui libère » », me dit José lors d'un entretien.

Après cette période de réclusion, il commença à retourner à l'église et y servir plus que jamais. Il finissait souvent par être le dernier à rester pour tout nettoyer et fermer. Mais les années qu'il avait passé à jouer le mensonge et la dissimulation lui valurent la méfiance de ses coreligionnaires qui peinaient à croire qu'il avait réellement changé, tant il les avait déçus et avait fait souffrir sa compagne. On l'accusa de se montrer serviable par intérêt et par ambition parce qu'il cherchait à devenir pasteur, ce qu'il ressentait effectivement comme sa vocation, mais à laquelle il dit s'être senti obligé : « Je leur donne ma place quand ils veulent ! », s'exclame José, qui accomplit bénévolement son ministère sans en retirer d'argent. Son accès au pastorat quelques années plus tard provoqua une scission dans l'Église, de nombreux fidèles ayant contesté son autorité morale, entre autres choses du fait de sa vie passée, certains affirmant qu'il était sous l'emprise d'un démon dont l'objectif était de détruire l'Église. La figure du « converti imposteur » peut ainsi éventuellement se voir nier sa capacité d'agir autonome, voire dénier la vérité même de sa personne,

devenue instrument des duperies d'une altérité spirituelle maléfique.

D'après José, qui répétait volontiers son récit de conversion, bien que baptisé, sa vie de pécheur s'était étalée sur une période de sept ans. Difficile de savoir si ce chiffre correspond à la réalité ou s'il est arrondi à un chiffre symbolique évident¹³, mais en partageant son récit de conversion, José ne visait pas à raconter une vérité factuelle. Il cherchait à produire chez ses auditeurs un effet de vérité, une vérité spirituelle autrement plus importante à ses yeux que les faits eux-mêmes : Dieu avait le pouvoir de transformer en profondeur un pécheur invétéré. Il ajoutait souvent qu'il n'aurait pas ressenti le véritable pardon avant quatorze années supplémentaires (soit deux fois sept ans) au terme desquelles il put goûter pleinement au bénéfice de la Grâce. Il faisait de son récit un *exemplum*, offrant à ses auditeurs à la fois un témoignage de la puissance de Dieu qui avait fait d'un pécheur notoire un prêcheur et un modèle du repentir et de la vertu d'un croyant qui avait payé plus de deux fois sa dette à son Seigneur (Bayard 2020 : 58-59).

Le cas de José, qui cherchait toujours à gagner l'estime de ses fidèles au moment où se déroulait mon enquête, illustre bien à quel point le regard du coreligionnaire est crucial dans l'édification et la reconnaissance de la fidélité du croyant à Dieu et de la vérité de son élection. Tout un travail institutionnel est mis en œuvre afin de socialiser l'expérience et de produire cette vérité de l'individu (Fer 2022). Comme dans d'autres contextes monothéistes, et malgré l'affirmation d'un individualisme religieux qui serait de plus en plus prégnant, la reconnaissance et l'attestation d'un moi intime ne peut être établie que par sa mise en correspondance avec un moi social, ainsi que le relève Sébastien Tank-Storper (2021) dans ses recherches sur la conversion dans les mondes juifs. La singularité individuelle et la vérité de l'élection du converti, comme celle de la vocation du pasteur, doivent toujours être validées dans des formes canoniques collectives. Comme nous le voyons, ce travail n'opère pas forcément de haut en bas, puisqu'en l'oc-

currence c'est le pasteur, le détenteur formel de l'autorité institutionnelle, qui fait l'objet d'appréciation et de contrôle de la part des fidèles de l'assemblée, auxquels revient le pouvoir de valider la vérité de son élection.

Notons que le soupçon quant à la sincérité de la conversion n'est pas l'apanage des chrétiens évangéliques. Elle a un pendant administratif dont les conséquences sur les vies peuvent être lourdes. Il peut en effet être le fait d'agents de l'État désireux d'évaluer le bien-fondé d'une demande d'asile ou de toute contrepartie que l'on pourrait obtenir en se déclarant converti à une religion ou à une autre. Suite aux guerres en Afghanistan et à la crise économique en Iran, on voit se dessiner en Europe des figures de la martyrologie chrétienne autour de certains demandeurs d'asile issus de ces pays à majorité musulmane. Ces convertis afghans et iraniens font l'objet d'une suspicion particulière de la part des services d'immigration suédois (*Migrationsverket*). Leur conversion est soupçonnée d'être simulée afin d'augmenter leurs chances de voir accorder l'asile politique. Technique archétypale de l'aveu qui vise à faire dire le vrai (Foucault 1994), un interrogatoire-test a été mis en place par l'administration visant à évaluer « l'authenticité » de la conversion et la « sincérité » de la foi de ces nouveaux convertis, non sans susciter la controverse alimentée par des réseaux de militants chrétiens évangéliques « promigrants ».

D'une part, les questions ont été jugées trop difficiles (on demandait par exemple à l'impétrant de revenir sur des détails précis de certains passages bibliques ou d'expliquer clairement ce qu'est La Trinité, ce qui n'est pas une tâche aisée) ou saugrenues (on demandait au converti de réciter par cœur et au mot près sa page favorite de la Bible). Un évêque luthérien suédois aurait même échoué à attester du caractère authentique de sa foi en passant le test. D'autre part, il était jugé étrange qu'un État séculier prétende soudain pouvoir objectiver la foi d'un individu sur la base de procédures administratives. Par ailleurs, le rejet de la demande d'asile de ces convertis

iraniens ou afghans de la part des services d'immigration entraînait pour eux un risque de persécution ou de mort s'ils étaient expulsés vers leur pays d'origine où ils endosseraient le statut infamant d'apostats de l'islam (Mahieddin, Boissevain 2022)¹⁴.

On retrouve cette suspicion dans de nombreux contextes, notamment quand la conversion est envisagée comme résultant d'un changement qui doit être opéré « librement », dans le for intérieur de l'individu. Pour l'anthropologue Matthew Carey (2017), ce type de représentations, supposant des comportements uniquement fondés sur la liberté du sujet, génère un sentiment d'imprévisibilité : un « sujet libre » peut surprendre, simuler, changer du tout au tout sans crier gare. Cette conception de la conversion comme processus libre, continu, instable, implique que la qualité de repentir n'est jamais vraiment gagnée et que la nécessité de la reconnaissance collective de la sincérité de la conversion et la vérité du salut ne se repose jamais sur la conformation à une ritualité, bien au contraire.

Critique du ritualisme et authenticité du rituel

Ce problème se pose dans le cadre d'une idéologie sémiotique historiquement située qui s'articule et s'appuie sur un universel humain : la conscience que l'autre peut simuler des intentions et des émotions. Une « idéologie sémiotique » est pour Webb Keane « un ensemble de postulats sur la capacité d'agir et le discours » (2007 : 3) qui lie « le pouvoir politique et les disciplines spirituelles du soi » (2007 : 2). Dans l'idéologie sémiotique pentecôtiste, l'intériorité est le siège de la vérité du sujet. Le langage est pour sa part considéré comme une extériorité ambivalente, qui peut autant fonder l'autorité ou la vérité (le Verbe) que se situer à l'opposé de la transparence, puisqu'il peut être une arme de manipulation. Les manières de parler peuvent alors être suspectées de tromperie (Keane 2007 : 15 ; Robbins 2008 : 421). Il en est de même de certaines

manières de se mouvoir, notamment rituelles : les mouvements du corps peuvent être considérés comme simplement « joués » ou fruits d'un calcul, réduits à des gestes techniques aussi maîtrisés que paradoxalement désincarnés, n'ayant aucun effet spirituel. Le baptême dans l'eau, bien qu'indispensable au salut, est souvent considéré comme largement insuffisant : « tu entres pêcheur sec, tu sors pêcheur mouillé » (*entras pecador seco, sales pecador mojado*), me dit un converti cubain en évoquant son propre baptême. Ainsi le baptême par immersion, si important dans les définitions des contours des christianismes évangéliques, tend à être relativisé dans les faits et ne vaut guère conversion : le choix d'une « vie nouvelle » est « autrement plus essentiel qu'une plongée dans l'eau tiède » (Pons 2014 : 21). Les rituels n'ont ainsi de valeur sémiotique que superficielle et sont renvoyés du côté de ce que mes interlocuteurs pentecôtistes appellent « la religion », une forme de conduite sociale régulée orientée, « jouée » vers l'extérieur et à laquelle manque le fond : la spontanéité du geste exécuté sans y penser, celui de l'adhésion sincère, dont le jeu n'est alors dirigé que vers l'intériorité.

Dans d'autres contextes, en induisant une conformité de comportement entre différents membres d'un groupe, le rituel participe à renforcer le lien social. C'est en tout cas l'hypothèse que formulait l'anthropologue Roy A. Rappaport qui voyait dans le rituel, en tant que forme encodée de coopération sociale et acte public, un incubateur de confiance réciproque entre individus, ainsi que de vérité, quand certaines conventions rituelles sont associées à une sacralité produite par leur performance – songeons au rituel du serment sur la Bible qui engage à dire la vérité (Rappaport 1979 : 198, 210). Cependant, dans les milieux pentecôtistes, la ritualité incite plutôt à la méfiance, précisément car elle ne dit rien de la « sincérité » de celui ou celle qui s'y soumet¹⁵. C'est en cela que la ritualité doit être contenue pour ne pas prendre le dessus dans la vie croyante, pour que soit entretenue la flamme d'une « foi sincère » parce que spontanée (Coleman 2006).

La déclinaison la plus nette de ce souci de combattre la routine du rituel m'est apparue chez les pentecôtistes arabophones de la capitale suédoise, pour qui l'égarément des autres religions réside dans leur attachement à « la tradition ». Issus avant leur conversion de religions qu'ils disent « traditionnelles », dans lesquelles ils englobent les différentes Églises catholiques d'Orient, l'Église syrienne orthodoxe, l'Église sabéenne, mais aussi l'islam sous ses différentes obédiences, les évangéliques venus d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient décrivent leur foi comme « authentique » car non médiée par une « tradition », entendue ici comme une sorte de fétichisation du rituel. Le terme arabe utilisé pour dénoncer cette attitude « religieuse » (entendons « aveugle » et « dogmatique ») est « *taqlidi* », qui connote à la fois ce qui est « authentique » car conforme à une tradition et ce qui est « inauthentique » car procédant d'une imitation, une répétition de gestes qui ne s'embarrasserait ni de la qualité, ni du sens, ni de l'intention de l'impulsion inaugurale. Les religions traditionnelles (*diyana al-taqlidiyya*) sont ainsi considérées comme des institutions hypocrites dont la pratique relève surtout de la mondanité, car elle procède par imitation et convention dans une logique horizontale au cœur de laquelle figure la soumission au regard d'un autre social et non la verticalité d'une relation sincère à un être transcendant. Sans abandonner la ritualité, l'ambition affichée est de toujours refonder le geste inaugural, la rupture charismatique originelle, en retravaillant sans cesse la médiation rituelle, afin d'éviter ce qu'ils envisagent comme l'écueil du ritualisme (Mahieddin 2021a).

Les pentecôtistes de l'Église arabe (*Arabiska församlingen*) de Stockholm pratiquent ainsi un intéressant rituel le soir du jeudi de Pâques, à l'occasion duquel hommes et femmes se lavent mutuellement les pieds, sur le modèle du Christ qui lava les pieds des apôtres à la veille de sa Passion. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une exception dans le pentecôtisme (Green 2016 : 176), la plupart des théologiens et pasteurs que j'ai rencontrés en Suède expri-

maient leur scepticisme à l'égard de cette pratique de la podonipsie – ou rituel de lavement des pieds. Le pasteur de l'église, Merzek, me confirma d'ailleurs qu'il avait reçu des critiques de la part d'autres évangéliques arabophones qui y voyaient une *tradition* copte orthodoxe ou syrienne orthodoxe de laquelle il conviendrait de se défaire. La podonipsie est en effet plus commune chez les catholiques et les orthodoxes, y compris les coptes orthodoxes, mais la version de cette pratique observée à Stockholm n'avait que peu d'aspects formels en commun avec ce que l'on peut observer dans les Églises historiques. Merzek, originellement copte d'Égypte¹⁶, affirmait que ce rituel était porteur d'un « pouvoir » ou d'une « puissance » (*quwwa*), dans la mesure où il est observé par toutes et tous et non pas simplement par les membres d'un clergé – un curé, un évêque ou un higoumène. À ses yeux, il enseigne l'humilité du « Dieu fait homme », renforce les liens dans la congrégation et ouvre à chaque fidèle la possibilité, chacun à son tour, de ressentir véritablement ce que le

Christ a ressenti lui-même avant la mort. Aux yeux du pasteur, cet exercice empathique de mise en situation permet ainsi d'atteindre la vérité profonde du sacrifice christique et de la fête de Pâques, autrement dissimulée aux humains par la gestuelle technique du rituel institué, dit « traditionnel », de podonipsie auquel il entend opposer là une contrepartie charismatique.

Pour que le rituel performe, ces pentecôtistes travaillent donc contre sa formalité, un aspect pourtant constitutif du rituel pour Rappaport, garant de la confiance qu'il produit entre les participants (1979 : 175). Il s'agissait ainsi de transmuter certaines médiations du rituel pour en découvrir la vérité. Évidemment, Rappaport notait lui-même le caractère problématique de la caractérisation du rituel par sa formalité, un concept dont il admet que les limites sont nécessairement floues. L'idée de « travailler contre la formalité » avancée ici doit être entendue dans un sens relationnel – rien n'est *intrinsèquement* formel – et situé –, la relation entre les pôles opposés du continuum de formalité-informalité varie en fonction des contextes. Les acteurs vont ici à l'encontre de ce qu'ils identifient eux-mêmes comme le prototype du rituel « trop formel », celui des institutions historiques (catholiques, syriennes orthodoxes, coptes orthodoxes) dont ils réfutent le pouvoir de médiation de la présence divine en évacuant ce qu'ils considèrent comme des insignes, des marqueurs de formalité ou de distinction vis-à-vis du « quotidien » : qualité et valeur du vêtement et des objets, monumentalité de l'espace du rituel, monopole de la médiation apostolique par un clergé, etc. Dans cette congrégation de Stockholm, on fait usage d'un simple seau en plastique, initialement destiné au nettoyage, et de serviettes de bain, en portant des vêtements « de tous les jours », dans un appartement d'une banlieue défavorisée (ill. 1).

Aux yeux du pasteur, se placer dans une posture d'humilité, voire de vulnérabilité, vis-à-vis d'un coreligionnaire renforce la confiance entre les fidèles, ce qui leur permet d'accéder à une vérité spirituelle. Là encore, l'univers sémiotique des pentecôtistes est parsemé

d'ombres où se dissimulent des vérités cachées à redécouvrir constamment.

Critique du visualisme et force de la vulnérabilité

Il existe un lien étroit entre la méfiance à l'égard d'autrui et la méfiance à l'égard du rituel performé pour autrui : c'est la nécessité pour les croyants d'être critiques à l'égard de l'illusion d'immédiateté du visualisme. Bien qu'ils aient été pionniers et particulièrement dynamiques en la matière (Gutwirth 1998) et que les dispositifs audiovisuels soient légion dans les Églises pentecôtistes (Mottier 2014), il ne faut pas prendre ce recours aux techniques de l'image pour une adhésion à l'idée d'adéquation entre le vrai et le donné à voir¹⁷. Roberte Hamayon ramasse parfaitement ce lien inverse entre voir et croire que l'on croise dans de nombreux univers symboliques : *il arrive qu'un pouvoir faire croire soit attribué à un manque dans l'ordre de la perception visuelle ordinaire. Ce manque est alors compris comme donnant accès à un mode de « voir non ordinaire » qui peut mener à voir « un au-delà des apparences » doté d'une dimension religieuse* (2019 : 191).

Dans le cas qui nous intéresse, cette idée est bien subsumée dans un conseil donné par l'un des prêcheurs latino-américains les plus réputés en Suède, Rodolfo Rojas, à ses fidèles : « Regardez le monde avec des yeux spirituels. » Il enjoignait ainsi à ses coreligionnaires de voir la célébration d'Halloween, de plus en plus commune en Suède, pour ce qu'elle était « vraiment », non pas un simple rite carnavalesque, mais une emprise du démon chez des enfants du plus jeune âge. Anibal, croisé précédemment, dit ainsi qu'il faut aller à l'inverse de Thomas : « Il faut croire pour voir et non pas voir pour croire. » Le « voir-vrai » passe donc par la médiation du croire, par un « être-chrétien », une disposition qui permet de discerner le monde au-delà du visible et de l'apparent. Les pentecôtistes pourraient ainsi aisément reprendre à leur compte la célèbre pro-



Ill. 1 : Rituel du lavement des pieds, église pentecôtiste arabe de Stockholm, avril 2019. Photo : © Emir Mahieddin

position de Claude Lévi-Strauss selon laquelle « la réalité vraie n'est jamais la plus manifeste » (1955: 62).

On pourrait croire que ce scepticisme vis-à-vis du visualisme ne s'applique pas aux pentecôtismes de la prospérité qui postulent que l'élection divine est manifeste dans l'ostentation des insignes de la richesse matérielle et de la réussite sociale, d'autant plus que cette déclinaison du pentecôtisme est connue pour son usage immodéré de techniques et de médiations audiovisuelles pour convaincre de la véracité de leur foi et de l'action divine. Les églises qui s'en réclament sont d'ailleurs critiquées par d'autres pentecôtistes pour leur caractère « populiste », n'attirant du monde que parce qu'elles ne prêcheraient que ce que les gens veulent entendre, et non la vérité. Mais même dans le cas des pentecôtistes de prospérité, il ne suffit pas de « voir pour croire », selon l'adage dérivé de la parole de Thomas. Le signifié se situe au-delà du visible puisque la matière visible est simplement faite « signifiant spirituel » qui renvoie à une vérité située dans un ailleurs. La richesse ou la guérison sur Terre est faite « signe » de ce qui se passe réellement dans le royaume de Dieu, sorte d'univers parallèle au monde terrestre où se joue la bataille réelle entre le bien et le mal, dont les humains ne perçoivent que des bribes. Comme le note Birgit Meyer (2015), même dans le recours aux dispositifs de visualisation, il faut être en mesure de penser l'enchevêtrement du visible et de l'invisible: les images peuvent aussi bien représenter ce qu'elles figurent au premier degré que pointer vers autre chose, un au-delà ou un en deçà de ce qui est donné à voir et ainsi constituer une figuration de l'invisible, allant ainsi à l'encontre de l'idée que le rapport contemporain à l'image rimerait avec la croyance en une transparence du monde environnant (Meyer 2006). Comme ailleurs, une position critique est toujours associée à la position de croyance (Claverie 2003).

Cette prise de distance avec le visualisme – lequel est souvent associé par mes interlocuteurs d'enquête au paradigme scientifique d'un monde sécularisé – est même entendue

comme génératrice de la valeur morale du croyant qui démontrerait, par là même, sa capacité de « discernement », qualité fondamentale de la personne de foi. À l'hiver 2019, lors d'une veillée biblique dans une congrégation latino-américaine de Stockholm, Nelson, un Cubain installé en Suède depuis 1995 où il était devenu informaticien, prêchait à ses coreligionnaires que les croyants n'étaient pas moralement supérieurs aux non-croyants, que tout le monde est pécheur au même titre. Antonio, un migrant nicaraguayen se permit de le reprendre en lui disant qu'une pensée le traversait: s'ils n'étaient pas moralement supérieurs aux non-croyants, leur croyance avait néanmoins plus de valeur que celle des hommes et des femmes qui ont eu Moïse ou Jésus pour contemporains. Ils avaient d'autant plus de valeur que parmi celles et ceux qui avaient directement côtoyés les prophètes et les ont vu agir sous leurs yeux, certains ont refusé de croire. Il précisa sa pensée en disant qu'il faisait ainsi allusion à la réponse de Jésus à l'apôtre Thomas dans l'Évangile de Jean (20: 29): « Parce que tu m'as vu, tu as cru. Heureux ceux qui n'ont pas vu, et qui ont cru ! »

Comment dans ces conditions de méfiance envers l'immédiateté du donné à voir les pentecôtistes peuvent-ils juger de la vérité d'un énoncé et de la sincérité du langage? Comment savoir si quelqu'un parle vrai? S'il existe des conditions sociales où la sincérité du langage – verbal ou corporel – peut être mise en doute, quelles sont les conditions dans lesquelles ce qui est dit est accepté comme parole sincère?

Le visualisme de Thomas, qui ne croit que ce qu'il voit, est bien illustré par le très célèbre tableau de Caravage (ill. 2). Plus que voir, Thomas veut même toucher, et le Christ l'invite à passer son doigt dans la blessure qui lui ouvre le flanc.

Outre le thème du visualisme et de la foi, cette toile illustre ainsi un autre principe que j'ai pu observer dans certains milieux pentecôtistes: l'exhortation à exhiber ses blessures, à se montrer vulnérable (Mahieddin 2021b). Quelqu'un qui montre sa faiblesse ne peut que dire vrai: en somme, il y a de la vérité quand il y a du raté. Anibal dit en ce sens qu'il ne supporte pas un type de chrétiens en particulier: les hypocrites, les « faux » (*cristianos falsos*) qui prétendent toujours que « tout va pour le mieux grâce à Dieu »,



Ill. 2: L'incrédulité de saint Thomas (1603), Le Caravage, <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Caravaggio_incredulity.jpg>.

alors même qu'ils traversent des crises conjugales ou professionnelles. Il leur préfère ceux qui admettent qu'ils sont en crise, qu'ils sont faibles ou vulnérables, parce que ceux-là reconnaissent qu'ils ont besoin de Dieu.

Il apparaît ainsi que se dire et se montrer faible, au-delà d'une modalité de la construction sociale de la présence divine, est une condition de l'accès au vrai. C'est reconnaître la possibilité d'action, voire la nécessité d'action, de l'entité surnaturelle et mettre à nu la vérité du soi (Mahieddin 2018). Cette exhortation à se montrer vulnérable s'accroît d'autant plus dans certaines assemblées latino-américaines de Stockholm qui réagissent de manière très critique aux enseignements de la théologie de la prospérité qui connaît un certain succès, notamment dans l'église de Rodolfo Rojas, leader autoritaire à la tête d'une *megachurch* de près de deux milles fidèles. Dans cette théologie, le croire est envisagé comme la source d'une puissance que l'on mobilise pour se montrer fort, témoignant par ce caractère de la confiance que l'on porte en Dieu. Dans les Églises de José ou d'Anibal, au contraire, si l'on encourage à faire preuve de discipline, on incite à reconnaître sa faiblesse. Depuis son pupitre, José a un jour invité les fidèles de sa congrégation à admettre publiquement qu'ils avaient besoin des prières de leurs pairs. Décidant de montrer l'exemple, il a affirmé, les larmes aux yeux, que lui-même avait besoin de leurs prières, car il traversait une période difficile dans ses relations familiales. L'affichage de la faiblesse, y compris la difficulté à vivre dans la paix du Christ au sein de son propre foyer pour un pasteur, fondait en ce cas son autorité morale à dire la vérité évangélique. Ce n'est pas sans lien avec la posture de soumission dans laquelle se placent tour à tour les fidèles pour performer la podonipsie dans la congrégation de Merzek : ce ne sont pas les positions de force, mais les manifestations de faiblesse, en tant que témoignages d'une humanité humble et authentique face à un pouvoir divin, qui conditionnent l'accès à la vérité.

Conclusion

En pays pentecôtiste, la vérité est ailleurs, invisible, accessible par des médiations toujours soumises à l'examen critique, car inévitablement considérées comme ambivalentes du fait même de leur facilité d'accès. C'est cette faiblesse de la certitude qui fait peut-être paradoxalement la force et l'efficacité des pentecôtismes : comme nous l'avons vu, en diagnostiquant l'imposture réelle ou supposée du converti intéressé ou hypocrite, en dénonçant le formalisme rituel excessif des autres Églises ou en mettant en garde contre le visualisme irraisonné du monde séculier, les pentecôtistes construisent du faux pour produire du vrai (Certeau 1987 : 54). Dans ces conditions, l'articulation entre confiance et vérité se joue sur la construction et l'affichage de la part vulnérable du soi, une position de désintéressement qui ne peut que dire le vrai quand, fondamentalement, l'intéressement présuppose une raison instrumentale au service de laquelle tous les moyens sont bons pour atteindre ses fins, notamment la manipulation du faux.

Bibliographie

- Alvarsson J.-Å. (2021a), *Pentekostalismen i Sverige på 2020-talet*, Stockholm, Artos.
- Alvarsson J.-Å. (2021b), Pentekostalismens bakgrund i Sverige. En kyrkohistorisk tillbakablick på pentekostala inslag i olika kyrkor, in Alvarsson J.-Å. (dir.), *Pentekostalismen i Sverige på 2020-talet*, Stockholm, Artos.
- Bayard P. (2020), *Comment parler des faits qui ne se sont pas produits*, Paris, Minuit.
- Carey M. (2017), *Mistrust. An Ethnographic Theory*, Chicago, Hau Books.
- Certeau (de) M. (1987), *Histoire et psychanalyse. Entre science et fiction*, Paris, Gallimard.
- Certeau (de) M. (2005), *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard.
- Claverie E. (2003), *Les guerres de la vierge*, Paris, Gallimard.
- Clifford J. (2011), « Vérités partielles, vérités partiales », *Journal des anthropologues*, 126-127, p. 385-432.
- Coleman S. (2006), When silence isn't golden. Charismatic speech and the limits of literalism, in Engelke M., Tomlinson M. (dir.), *The Limits of Meaning. Case Studies in the Anthropology of Christianity*, Oxford, Berghahn Books, p. 39-61.
- Colosimo J.-F. (2018), *La malédiction des chrétiens d'Orient*, Paris, Fayard/Pluriel.
- Emerick C. (2018), « Predestination and the freedom of God. A reformed pentecostal reply to chris green », *Journal of Pentecostal Theology*, 27, p. 74-90.
- Feneuil A. (2013), « L'incroyance religieuse », *ThéoRèmes*, 5, <https://doi.org/10.4000/theoremes.524>.
- Fer Y. (2022), *Sociologie du pentecôtisme*, Paris, Karthala.
- Foucault M. (1994), *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- Foucault M. (2001), *Dits et écrits. II. 1976-1988*, Paris, Gallimard.
- Green C. (2014), « "Let it Be": Predestination, salvation and divine/human agency », *Journal of Pentecostal Theology*, 23, p. 171-190.
- Green C. (2016), *Pentecostal Ecclesiology: A Reader*, Amsterdam, Brill.
- Gutwirth J., 1998, *L'église électronique. La saga des télévangélistes*, Paris, Bayard.
- Hamayon R. (2019), « Du "manque à voir" pour (faire) croire en "l'invisible" », *Archives de sciences sociales des religions*, 187, p. 191-210.
- Holbraad M. (2012), *Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, Chicago, University of Chicago Press.
- Kaouès F. (2018), *Convertir le monde arabe*, Paris, CNRS Éditions.
- Keane W. (2007), *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press.
- Latour B. (2006), *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte.

- Lévi-Strauss C. (1955), *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- Luca N., et al. (2019), « Les techniques du croire et du faire croire », *Archives de sciences sociales des religions*, 187, p. 11-22.
- Mahieddin E. (2018), *Faire le travail de Dieu. Une anthropologie morale du pentecôtisme en Suède*, Paris, Karthala.
- Mahieddin E., (2020), Latin American pentecostals in Sweden. Belief and mistrust in Stockholm's urban space, in Larsson O., Kindström Dahlin M., Winell A. (dir.), *Migration, Religion and Existential Well-being*, Londres, Routledge, p. 168-183.
- Mahieddin E., (2021a), Arabiska församlingen, in Westerlund K. (dir.), *Internationell Pentekostalism i Storstockholm. Tre församlingar i ett förändrat landskap*, Uppsala, CRS Work Series, p. 90-98.
- Mahieddin E. (2021b), Medborgare i Himmelriket. Latinamerikanska Pentekostaler i Migrantsituation i Stockholm, in Alvarsson J.-Å. (dir.), *Pentekostalismen i Sverige på 2020-talet*, Stockholm, Artos, p. 253-266.
- Mahieddin E., Boissevain K. (2022), Thinking through missionary work. Moral geographies, regeneration from the margins, sincerity, and the gift economy, in Neveu N., Turiano A., Summerer-Sanchez K. (dir.), *Missions and Predication: Comparison in the Study of Missions. Middle-East - North-Africa*, Amsterdam, Brill (À paraître).
- Mayeur-Jaouen C. (2019), *Voyage en Haute-Égypte. Prêtres, coptes et catholiques*, Paris, CNRS Éditions.
- Mazurel H. (2021), *L'inconscient ou l'oubli de l'histoire*, Paris, La Découverte.
- Meyer B. (2006), « Religious revelation, secrecy and the limits of visual representation », *Anthropological Theory*, 6, 4, p. 431-453.
- Meyer B. (2015), « Picturing the invisible. Visual culture and the study of religion », *Method and Theory in the Study of Religion*, 27, p. 333-360.
- Mottier D. (2014), « Media-church. Ethnographie des dispositifs de médiatisation en milieu pentecôtiste charismatique », *Médiation et information*, 38, p. 141-151.
- Pons C. (2014), *Les îles enthousiastes*, Paris, CNRS Éditions.
- Pouillon J. (1993), *Le cru et le su*, Paris, Seuil.
- Rappaport R. (1979), The obvious aspects of ritual, in Rappaport R., *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond, North Atlantic Books, p. 173-221.
- Rey J. (2019), *Migration africaine et pentecôtisme en Suisse*, Paris, Karthala.
- Robbins J. (2008), « On the opacity of other minds », *Anthropological Quarterly*, 81, 2, p. 421-429.
- Robbins J., Rumsey A. (2008), « Cultural and linguistic anthropology and the opacity of other minds », *Anthropological Quarterly*, 81, 2, p. 407-420.
- Saïd E. (2003), *L'orientalisme*, Paris, Seuil.
- Tank-Storper S. (2021), « La conversion au judaïsme comme relation et comme institution », *L'année sociologique*, 71, p. 453-475.
- Tersigny S., Vincent-Mory C., Willems M.-C. (dir.) (2019), *Appartenances in-désirables. Le religieux au prisme de l'ethnicisation*, Paris, Pétra.
- Willander E. (2019), *Sveriges religiösa landskap – samhörighet, tillhörighet och mångfald under 2000-talet*, Stockholm, Myndigheten för stöd till trossamfund.
- Adell N. (2014a), « Faire secret », *Mondes contemporains. Revue d'anthropologie sociale et culturelle*, 5, p. 3-10.
- Adell N. (2014b), « Le lieu, le lien, la loi. Registre du secret », *Mondes contemporains. Revue d'anthropologie sociale et culturelle*, 5, p. 11-28.
- Tisseron S. (2017), *Les secrets de famille*, Paris, PUF.
4. Il est communément admis que les pentecôtistes rejetteraient la doctrine de la prédestination, s'inscrivant plutôt dans la lignée théologique de l'arminianisme wesleyen d'origine méthodiste, et en effet, en Suède, les institutions pentecôtistes enseignent majoritairement le synergisme (arminianisme), à savoir que la Grâce n'est pas accordée de manière inconditionnelle, mais requiert la coopération des humains. Mais le pentecôtisme est très diversifié théologiquement et la question loin d'être aisément soluble. D'une part, elle fait encore l'objet de débats et de révisions de la part de théologiens pentecôtistes – voir le débat entre Green (2014) et Emerick (2018). D'autre part, j'ai pu constater au fil des entretiens menés avec des fidèles que les influences théologiques de chaque individu peuvent être très variées, certains puisant dans les théologies luthérienne, calviniste et même orthodoxe. Enfin, beaucoup de fidèles n'ont pas d'idées tranchées, ou même claires, sur ces questions théologiques abstraites. D'une manière générale, en tant qu'ethnologue, il faut se garder de croire à un isomorphisme entre frontières théologiques et frontières entre dénominations, toutes les Églises étant soumises à des débats internes, comme l'illustre la dispute entre Hugo et Luigi, ce dernier s'exprimant souvent contre l'arminianisme à l'encontre d'ailleurs de ce qu'enseignent les pasteurs de son Église.
5. Pour des raisons historiques et sociologiques sur lesquelles il m'est malheureusement impossible de m'étendre dans l'espace restreint de cet article, le mouvement pentecôtiste en Suède a une image très controversée depuis son apparition au début du xx^e siècle, qui lui a valu d'être plusieurs fois au cœur de l'actualité nationale. L'anthropologue Jan-Åke Alvarsson (2021b : 57-61) parle à ce titre d'une sorte de « pentephobie » (*pentefobi*) dans la société suédoise.
6. « Chaque société a son régime de vérité, sa "politique générale" de la vérité: c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai. » (Foucault 2001 : 112)
7. Pour plus de détail sur ce malaise de l'anthropologie avec la notion de vérité, je renvoie au long développement que fait Martin Holbraad (2012) en revenant sur l'histoire de la discipline. Comme l'a judicieusement remarqué l'un des évaluateurs

Notes

1. Conformément aux dispositions exigées par le comité d'éthique de l'université d'Uppsala, les prénoms de fidèles mobilisés dans l'article sont des pseudonymes, à l'exception de ceux des figures religieuses publiques en Suède.
2. Extrait de carnet de terrain, Stockholm, janvier 2020.
3. Cet article est fondé sur des données produites au cours de plusieurs séjours en Finlande svécophone et en Suède, entre 2008 et 2020, cumulant un total de trente-six mois d'enquête dans une vingtaine de congrégations évangéliques et pentecôtistes svécophones, hispanophones et arabophones dans les villes de Mariehamn (îles Åland, Finlande), Jönköping et Stockholm (Suède). Le matériau concernant les Églises hispanophones et arabophones, qui est le plus mobilisé ici, a été produit entre 2017 et 2020, dans la capitale suédoise. Outre des observations nombreuses résultant d'une présence presque quotidienne dans les congrégations ou au domicile des enquêtés, et des conversations répétées à bâtons rompus avec mes interlocuteurs, j'ai récolté près de quatre-vingts entretiens enregistrés sur cette période. Le choix de congrégations pentecôtistes arabophones et hispanophones résulte du constat d'un manque de recherche sur ces groupes en Suède, alors que les Églises nigérianes, érythréennes ou congolaises ont été étudiées par d'autres chercheurs, notamment Jan-Åke Alvarsson, Anders Lundberg, Nils Malmström, Anne Kubāi et Kristina Helgesson Kjellin. Pour plus de détails sur ces recherches en cours, voir l'ouvrage collectif dirigé par Jan-Åke Alvarsson (2021a).

- anonymes de ce papier – je l’en remercie – le malaise avec l’idée de vérité sur le terrain religieux peut être d’autant plus grand qu’il risque de brouiller les frontières entre sciences sociales et théologie.
8. Si je m’arrête plus longuement ici sur des données issues d’Églises dites « de migrants », la réflexion n’en demeure pas moins empreinte de mes terrains dans des Églises suédoises « autochtones » où la même grammaire de la vérité se dégageait.
 9. En l’occurrence, il s’agissait d’Églises âlandaises et suédoises totalement « autochtones ».
 10. Si dans ce cas de figure l’appartenance au pentecôtisme peut être « héritée », l’effort des héritiers est tout tourné vers la conversion de l’hérité en mérité, de l’inertie de l’appartenance en énergie de la conviction, que ce soit par des formes narratives dans le récit de conversion ou par des trajectoires de distanciation temporaire de la vie chrétienne avant d’opérer un « retour » à l’Église, marquant la « véritable » entrée « dans la vie en Christ » – ou conversion. Malgré une part d’héritage évidente, les acteurs finissent très vite par en occulter l’importance ou par la relativiser en se construisant un parcours individualisé, autant dans les actes que dans le discours. C’est là la part de social que les acteurs « refusent de voir » du fait de leur inscription dans un système symbolique où le croyant doit naître de nouveau et non hériter sa confession ; l’héritage étant toujours soupçonné d’inauthenticité à l’égard de la foi (Pons 2014 : 60-63).
 11. La mention biblique de ce hiatus entre l’apparence d’un être et son intention ne signifie évidemment pas qu’il faille postuler le caractère anhistorique d’une « intériorité » existant de toute éternité, telle qu’elle est postulée par nombre de sociétés contemporaines comme un « monde intérieur » donné à explorer par des médiations diverses qui serait le siège d’un « soi » authentique. Ce que les sociétés font des caractéristiques humaines de base, la manière dont elles les problématisent et dont les conceptions afférentes façonnent les économies psychiques sont soumises aux variations historiques, l’individu-sujet n’étant qu’une configuration possible parmi une myriade (Mazurel 2021). Les cas de pentecôtisme dont il est question ici illustrent à une échelle restreinte la variabilité qui peut exister sur le même thème.
 12. L’usage de référents linguistiques renvoie aux langues utilisées lors des cultes. Les catégories ethniciantes de « Latinos » ou d’« Arabes », bien qu’utilisées par les acteurs pour désigner leurs congrégations, ne traduiraient pas bien le caractère hétérogène des groupes en question puisqu’on retrouve des Espagnols dans ces Églises, comme des personnes qui ne se reconnaissent pas forcément toutes comme « Arabes », se désignant comme « coptes », « Kurdes », « Arméniens » ou encore « amazigh ». L’expression « Églises de migrants », bien que courante en Suède, est aussi problématique – comme ailleurs en Europe (Rey 2019). Elle est par ailleurs contestée par certains acteurs, puisque des « migrants » envisagés comme autochtones sont présents dans des Églises suédophones et que tous les fidèles des Églises non suédophones ne sont pas des « migrants », certains étant nés et ayant vécu toute leur vie en Suède. Je n’utilise l’expression d’Église arabe parce qu’il s’agit du nom que s’est donnée l’une des congrégations étudiées.
 13. Le chiffre « 7 » revient à de nombreuses reprises dans la Bible. Il marque la relation des humains avec Dieu et représente la perfection ou l’accomplissement. Il est présent dès le livre de la Genèse, où il est dit que Dieu a créé le monde en sept jours, le septième jour étant celui du repos et du souvenir de Dieu. Les exemples abondent : la prière du Notre Père compte sept demandes ; Jésus a prononcé sept paroles sur la croix, la septième scellant la prophétie et marquant son accomplissement ; le chiffre « 7 » apparaît cinquante-quatre fois dans l’Apocalypse, etc.
 14. Je ne pourrai malheureusement pas m’y étendre dans le cadre de cet article, mais le contexte migratoire sur fond duquel opèrent ces Églises peut en outre accentuer la méfiance. La figure de l’opportuniste et la peur de la tromperie y sont communes et les trajectoires migratoires étant souvent individuelles, le passé dans le pays d’origine devient une source d’incertitude qui augmente la propension à se méfier d’autrui. Pour plus de détails, voir Mahieddin (2020).
 15. Rappaport y voit une source « d’infélicité », car elle implique la possibilité de la tromperie, mais il l’écarte vite et en fait un élément secondaire de son analyse du rituel, car il s’agirait là du propre de tout acte de la vie sociale et que c’est le visible et l’explicite, et non l’invisible implicite, qui engage socialement en dernière instance à ses yeux. La participation physique au déroulé du rituel signifiant l’acceptation publique des règles, il serait générateur de confiance, car garant du fonctionnement collectif, quel que soit l’état mental des acteurs engagés dans la performance (1979 : 195-196).
 16. Notons ici l’usage quasi-ethnalisé de la catégorie de « copte ». Devenus évangéliques et hors de l’Église copte, les coptes évangéliques n’en cessent pas moins de se considérer « coptes », entendu comme « le peuple originel de l’Égypte ». Leur conversion est inégalement appréciée par les autorités coptes orthodoxes, l’ancien pape, Chenouda III, ayant déclaré que « mieux valait être musulman que protestant » (Colosimo 2018 : 231). Mais globalement, en Égypte, « être chrétien c’est être copte », que l’on soit orthodoxe, catholique ou protestant (Mayeur-Jaouen 2019 : 43). Pour des réflexions sur les articulations entre religieux et processus d’ethnisation, je renvoie à l’excellent ouvrage coordonné par Simona Tersigni, Claire Vincent-Mory et Marie-Claire Willems (2019).
 17. Notons par ailleurs que l’usage des médias n’est en rien le propre des pentecôtistes, puisque de nombreuses religions ont aujourd’hui recours aux techniques des médias de masse : l’islam comme le judaïsme, l’hindouisme ou le bouddhisme (Meyer 2006).

