

FEMMES ET PENTECÔTISMES

Enquêtes

Collection dirigée par Yannick Fer et Philippe Gonzalez

La collection Enquêtes souhaite partager, auprès d'un large public, les connaissances et les questionnements issus de la recherche sur les faits religieux contemporains. Elle publie des ouvrages privilégiant des enquêtes de terrain ou historiques, résolument inscrites dans le champ des sciences sociales, qui se distinguent des approches d'inspiration théologique et des sciences religieuses. Ces enquêtes visent à restituer l'épaisseur des expériences religieuses, tout en éclairant leurs dimensions culturelles, sociales et politiques.

1. Gwendoline Malogne-Fer et Yannick Fer (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, 2015

ENQUÊTES N° 1

Marion AUBRÉE, Armand AUPIAIS-L'HOMME,
Bernard BOUTTER, Baptiste COULMONT, Yannick FER, Fatiha
KAOUES, Edmond VII MBALLA ELANGA,
Marion MADDOX, Emir MAHIEDDIN,
Gwendoline MALOGNE-FER, Christophe MONNOT, Géraldine
MOSSIÈRE, Damien MOTTIER

Femmes et pentecôtismes

Enjeux d'autorité et rapports de genre

*Sous la direction de
Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER*

LABOR ET FIDES

Ce livre est publié avec le soutien de l'Agence universitaire de la Francophonie,
du Groupement d'intérêt scientifique Institut du Genre
et du Centre national de la recherche scientifique (CNRS) –
Laboratoire Groupe Sociétés, Religions, Laïcités

Avec le soutien de la Ville de Genève.

ISBN 978-2-8309-1578-5

© 2015 by Editions Labor et Fides
1, rue Beauregard, CH – 1204 Genève
Tél. + 41 (0)22 311 32 69
Fax + 41 (0)22 781 30 51
E-mail : contact@laboret-fides.com
Site Internet : www.laboret-fides.com

Diffusion en Suisse : OLF, Fribourg
Diffusion en France et en Belgique : Presses Universitaires de France, Paris
Diffusion au Canada : Dimedia, Montréal

Introduction

Femmes, genre et pentecôtismes¹

Gwendoline MALOGNE-FER & Yannick FER

Le pentecôtisme est né au tournant des XIX^e et XX^e siècles d'un réveil protestant orienté vers la recherche d'une nouvelle « bénédiction » capable à la fois de renouer avec la religion d'autrefois et de répondre aux nouveaux défis du temps (Séguy, 1975). Dans le Sud et le Middle West américains où il prend son essor à cette époque, le pentecôtisme participe, tout comme le fondamentalisme (qui proclame officiellement son credo entre 1910 et 1915 dans une série de douze fascicules intitulés *The Fundamentals*), d'une réaction conservatrice face à un ensemble de changements sociaux et religieux. Inquiets des nouvelles mentalités accompagnant l'urbanisation et le développement du chemin de fer, ces protestants s'opposent à l'influence des théories évolutionnistes de Charles Darwin, du rationalisme et des lectures historico-critiques de la Bible en vogue dans les Églises urbaines du Nord-Est (Ladous, 1995 : 922). Tandis que le fondamentalisme s'engage sur « le champ de bataille intellectuel et idéologique », les pentecôtistes mettent l'accent « sur des réponses expérientielles et morales au défi de la sécularisation moderne » (Carpenter, 1997 : 5). Le pentecôtisme associe ainsi, dès son origine, une morale conservatrice et une expérimentation des « dons de l'Esprit » qui suppose une libération de l'expression personnelle et peut contribuer *in fine* à une redistribution des positions d'autorité.

1. Les contributions de cet ouvrage collectif sont issues d'une demi-journée d'études qui s'est tenue le 14 mai 2012 dans le cadre du programme « Dieu change à Paris » dirigé par Sébastien Fath et Martine Cohen et d'une journée d'études internationale organisée à Paris le 20 novembre 2012 avec le soutien du Groupe Sociétés Religions Laïcités et de l'Agence Universitaire de la Francophonie. Nous remercions les membres du comité scientifique et les discutants – Marion Aubrée, Marion Maddox, Philippe Portier, Florence Rochefort et Virginie Vaté – qui ont grandement contribué à la réussite de cette journée d'études. Nos remerciements vont également à Yves Malogne pour la relecture du manuscrit.

L'acte fondateur du mouvement pentecôtiste est l'expérience du « baptême du Saint-Esprit » vécue en janvier 1901 par une jeune femme, Agnes Ozman, à Topeka (Kansas) dans le cadre d'une des nombreuses « écoles bibliques de sainteté » où se retrouvaient les partisans du réveil. Alors âgée de 30 ans, A. Ozman « allait sans véritable but dans la vie, ni profession ou domicile »² (Blumhofer, 1993 : 51) : à la recherche d'une nouvelle dimension spirituelle, elle circulait d'un lieu à un autre, à l'écart des institutions religieuses traditionnelles. Le « parler en langues » dont elle fait alors l'expérience a été interprété, en référence à l'épisode de la Pentecôte décrit dans le Nouveau Testament (Actes 2), comme une visitation du Saint-Esprit. La théologie pentecôtiste en a fait un « revêtement de puissance », supposé doter l'action missionnaire d'une efficacité nouvelle, et le vecteur symbolique d'un processus de transformation personnelle : le converti établi par là une communication constante avec Dieu, qui lui permet d'abandonner progressivement sa « veille nature » pour une nouvelle identité « en Christ ».

Cette dimension charismatique du pentecôtisme (au sens de *charisma*, « don de l'esprit ») institue un ensemble d'émotions religieusement nécessaires et autorise, dans le cadre du culte, des formes d'expression débridée, en rupture avec les normes comportementales socialement dominantes. Dans la célèbre église de la rue Azusa à Los Angeles, fondée en 1906 par le pasteur noir William J. Seymour, hommes et femmes, noirs, blancs et hispaniques communient dans une même ferveur, ce qui – comme le souligne H. Cox – n'était « guère dans la pratique des Églises, ni en Californie ni, d'ailleurs, nulle part au monde » (Cox, 1995 : 60). Pour autant et contrairement à la légende forgée par le mouvement pentecôtiste mondial, cette aptitude à transcender les frontières de sexe et de race doit être relativisée. Ainsi, lorsque les Assemblées de Dieu (qui forment actuellement la première dénomination pentecôtiste mondiale) sont officiellement fondées au printemps 1914 à Hot Springs (Arkansas), elles sont très majoritairement blanches. Aux États-Unis, elles le sont largement restées jusqu'à aujourd'hui : en 2013, le rapport statistique établi par ces Églises recensait 3,1 millions de membres dont 59 % de blancs, 22 % d'hispaniques et 9,6 % de noirs. Et si dans les premiers temps du réveil, des figures féminines se sont imposées au-devant de la scène – à l'image de l'ancienne esclave Lucy Farow devenue prédicatrice à Los Angeles –, elles ont assez rapidement cédé la place à des hommes à la tête des Églises et réseaux d'Églises pentecôtistes.

Plus globalement, l'articulation entre les hiérarchies et les normes de la société dominante et celles mises en œuvre au sein des Églises du pentecôtisme classique, dont les Assemblées de Dieu sont emblématiques, conjugue

2. Les citations tirées de textes en anglais ont été traduites par nos soins.

continuités et ruptures. Certes, ces Églises ne se contentent pas de reproduire simplement, en les « enchantant » sous la forme de « dons spirituels », les rapports de domination du monde social ordinaire. Elles ouvrent aussi, surtout aux femmes de condition sociale modeste, la possibilité d'accéder à des positions spécifiquement définies comme « spirituelles » (groupes de prière, louange, évangélisation, etc.) en leur reconnaissant une capacité remarquable à entrer en relation avec Dieu, à travers des expériences personnelles intenses. Mais les écarts de capitaux (social, économique, culturel) ne disparaissent pas à la porte de l'église. Et cette virtuosité individuelle reste inscrite dans les limites d'un encadrement institutionnel des manifestations surnaturelles qui traduit, notamment, la prise en compte du regard de la société, dans un souci de respectabilité sociale (Fer, 2013 : 48-56). La conversion, comprise comme une invention biographique, marque en effet dans ces Églises l'espoir, la volonté de « devenir quelqu'un » en réorganisant son existence personnelle et en faisant reconnaître cette réformation de soi non seulement par les membres d'église, mais aussi par son environnement social immédiat, appelé à constater ce « changement » visible. Les femmes, plus enclines que les hommes à « s'abandonner » à l'influence du Saint-Esprit et plus sensibles, par leur position sociale, à la dimension relationnelle de la conversion, sont tout particulièrement soumises à ces tensions inhérentes à l'expérience pentecôtiste : entre émotions religieusement nécessaires (mais contraires aux normes sociales de contrôle de soi) ; distribution des « charismes » (prise dans des rapports de domination liés à une essentialisation des « vertus féminines ») ; et élaboration d'un parcours de conversion personnelle (dans un contexte familial impliquant une série d'interdépendances obligées).

Ces trois angles d'approche font *a priori* du pentecôtisme un terrain privilégié pour l'analyse des rapports de genre contemporains, si – comme le propose J. W. Scott – l'on définit le genre en tant qu'« élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes et [comme] une façon première de signifier les rapports de pouvoir » (Scott, 1988 : 141). Le pentecôtisme concentre en effet une grande partie des enjeux sociaux associés aux rapports de genre, dans la mesure où il lie étroitement corps, émotion, respectabilité et pouvoir avec une représentation très normée des identités féminine et masculine. La présence importante des femmes, qui constituent la majorité des membres de ces Églises, est un second argument en faveur d'une étude attentive des rapports de genre en pentecôtisme. Certes, cette caractéristique est partagée par beaucoup d'autres confessions chrétiennes (Campiche, 1996) et nombre de religions, mais les raisons et la nature de cette religiosité des femmes ont jusqu'à présent peu mobilisé les sociologues des religions (Woodhead, 2003 : 73). Enfin, l'étude du cas pentecôtiste peut contribuer à une compréhension plus générale des ressorts de l'engagement des femmes dans des organisations

religieuses défendant une morale conservatrice et une répartition traditionnelle des tâches sexuées.

Enjeux épistémologiques

Le pentecôtisme a connu depuis ses origines une diversification considérable, du pentecôtisme classique jusqu'aux courants néocharismatiques les plus récents. Il rassemble aujourd'hui plusieurs centaines de millions de membres à travers le monde et sur tous les continents. Au-delà du champ religieux *stricto sensu*, cela en fait dans beaucoup d'endroits – en Afrique et en Amérique latine, notamment – un acteur social, voire politique, de première importance, susceptible de peser sur l'évolution de ces sociétés. Pourtant, la configuration des rapports de genre au sein des Églises pentecôtistes ou, plus spécifiquement l'influence de ces Églises sur la condition des femmes, a été relativement peu étudiée par les sciences sociales. Pour N. Eiesland, cette lacune s'explique par la « triple marginalité des femmes pentecôtistes » :

généralement exclues du leadership à l'intérieur des Églises, elles sont également exclues des analyses scientifiques qui prennent l'expérience des hommes comme illustratives de l'ensemble des expériences religieuses de l'assemblée ainsi que des études féministes pour qui ces femmes sont dotées d'une *fausse conscience* (Maskens, 2009 : 68 ; Eiesland, 1997 : 100).

Ces trois caractéristiques ne sont toutefois pas propres au seul pentecôtisme :

Majoritairement nord-américains encore aujourd'hui, les travaux sur genre et religion ont été relativement tardifs, en raison de la résistance au genre des études religieuses, très masculines, et d'un biais laïque voire antireligieux du côté des études féministes occidentales. Celles-ci ont d'abord appréhendé les institutions religieuses comme opprimant les femmes (de Gasquet, 2010 : 432).

Le pentecôtisme cumule de surcroît un ensemble de caractéristiques tendant à renforcer l'indifférence ou la défiance des sciences sociales, qui l'ont avant tout perçu comme un mouvement religieux conservateur et émotionnel, surgissant à contretemps d'une trame historique construite autour de la théorie de la sécularisation. Lorsqu'à la fin des années 1980, la communauté scientifique internationale a réellement commencé à s'intéresser au phénomène, l'intérêt s'est donc focalisé, d'abord en Amérique latine, sur « le caractère politique ou idéologique de ce mouvement inattendu et "régressif" », en laissant de côté les effets de l'appartenance pente-

côtiste sur la vie des femmes (Martin, 2003 : 57). Au Brésil, les recherches menées dès les années 1970 « sont le fait de proches des secteurs progressistes de l'Église catholique, ou de membres de l'institution elle-même, qui s'accordent sur le caractère éminemment autoritaire et conservateur du pentecôtisme » (Boyer, 2005 : 3). Parce qu'il se tourne lui aussi vers les plus pauvres, le pentecôtisme est alors analysé par opposition à la théologie de la libération catholique, comme une contre-modernité religieuse, facteur de dépolitisation et de repli hors du « monde ». En 1990, D. Martin et D. Stoll publient deux études soulignant néanmoins le rôle de transformation sociale du pentecôtisme latino-américain, dont les valeurs « favoriseraient l'émergence de "nouvelles communautés morales" (Stoll, 1990 : 321) fondées sur un "nouvel égalitarisme" (*idem* : 318-319) » incluant notamment une redéfinition du rôle de l'homme et de la femme (Boyer, 2005 : 7). Mais nombre d'observateurs du pentecôtisme dans les pays du Sud « peinent à voir dans ces mouvements "régressifs", "patriarcaux", "fondamentalistes", les ressorts d'une émancipation [féminine] » (Maskens, 2009 : 68). Au-delà d'une simple opposition émancipation *versus* régression, qui ne peut suffire à rendre compte de la complexité des effets sociaux du pentecôtisme, une grande part des réticences de ces observateurs tient en fait, comme le souligne M. Maskens, à un « surinvestissement analytique de la dimension idéologique au mépris de la consistance pratique de l'expérience et de l'engagement religieux » des croyants pentecôtistes (*idem*).

Ce biais analytique a longtemps été accentué, au sein de la sociologie française des religions, par une lecture d'inspiration wébérienne qui tendait précisément à dénier toute « consistance pratique » à l'expérience pentecôtiste en y voyant essentiellement un refuge émotionnel, édifié contre le double processus de rationalisation et de modernisation. En 1990, D. Hervieu-Léger analysait par exemple la « remontée contemporaine de l'émotion » liée aux christianismes charismatiques comme une « démodernisation », « une recherche régressive du contact immédiat avec les puissances surnaturelles renouant avec l'univers pauvre de l'orgie et de la magie » (Hervieu-Léger, 1990 : 241). Sur le même registre, J.-P. Bastian décrivait en 2001 le pentecôtisme comme une « religion de l'oralité, alphabète et effervescente », incapable d'élaborer un projet social et donc très éloigné du protestantisme véritable, qui serait, lui, porteur par essence d'un « projet de modernité politique et sociale » (Bastian, 2001 : 105). Ces lectures superficielles du phénomène charismatique reproduisent simplement quelques lieux communs de l'analyse wébérienne, sans les mettre à l'épreuve d'observations de terrain dépassant le cadre convenu du culte pentecôtiste, où les émotions se donnent à voir de façon spectaculaire. Parce qu'il associe émotions et « charismes », le pentecôtisme est assimilé aux religiosités qui, selon les termes de M. Weber, recherchent « l'unité de

la conduite de vie (...) dans le contenu affectif de l'état d'âme et dans la confiance en Dieu» plutôt que «dans la conscience d'une confirmation éthique», et n'ont de ce fait qu'un effet éphémère ou «antirationnel» sur les existences quotidiennes (Weber, 1996 : 233). Comme le résume J. Favret-Saada, l'idée est «que l'affect est hors social et, de ce fait, hors sciences sociales» (Favret-Saada, 1994 : 95), le caractère «émotionnel» du pentecôtisme jouant ici comme un élément disqualifiant, non seulement de ce phénomène religieux en lui-même mais en tant qu'objet d'étude scientifique à part entière. La rationalisation éthique des existences personnelles, l'effort de moralisation et de transformation de soi auquel les croyants pentecôtistes consacrent pourtant une grande partie de leur temps, disparaît ainsi du champ de l'analyse, de même que les réunions de semaine «ordinaires» sont oubliées au profit des formes culturelles les plus «effervescentes». Or, c'est justement dans ces espaces où se joue le processus lent et «ordinaire» de reconfiguration des existences personnelles que les identités et les rapports de genre occupent une place essentielle, lorsqu'il s'agit concrètement d'élaborer, de négocier une «nouvelle identité» en tension avec l'inertie des relations sociales et familiales préexistantes.

Ce travail sur soi est, pour une large part, un «travail émotionnel», c'est-à-dire un effort conscient visant à faire naître, modifier ou supprimer un ensemble de sentiments (Hochschild, 1979 : 561), afin de les mettre en conformité avec un credo pentecôtiste qui conjugue ouverture aux émotions et contrôle de soi. Les vertus qu'il s'agit ainsi de cultiver s'entrecroisent avec la définition dominante de l'émotion, étroitement associée aux stéréotypes de genre. Une des caractéristiques de cette définition est en effet, comme le souligne C. Lutz, «son association avec le féminin, si bien que les qualités qui définissent l'émotionnel définissent aussi les femmes (...) : quelque chose de naturel plutôt que rationnel, de subjectif plutôt qu'universel, de physique plutôt que mental ou intellectuel, non intentionnel et incontrôlable» (Lutz, 1996 : 151). S'il faut donc apprendre à «ouvrir son cœur» à Dieu, il faut aussi se garder d'une confusion ouvrant la porte à des émotions inspirées par le diable. La reconfiguration des identités de genre qui s'engage à travers le travail émotionnel se joue ainsi autour de l'opposition classique, rappelée par S. Shields, entre «gouverner ses émotions» et «être gouverné par ses émotions». Le thème dominant du stéréotype féminin est celui d'une personne «gouvernée par des forces, qu'il s'agisse de ses propres émotions, de la situation (...) ou d'autres personnes» (Shields, 2002 : 53). Le corps féminin apparaît comme un corps perméable, plus disponible que le corps masculin à l'action des esprits – que celle-ci soit néfaste ou bénéfique – et qui doit donc être soumis à un contrôle plus étroit (Eriksen, 2012 : 117). À l'inverse, le contrôle de soi que l'on attribue aux hommes tend à les éloi-

gner de Dieu en les empêchant de lui « ouvrir leur cœur », mais cette maîtrise de soi les prédispose « naturellement » à la maîtrise des autres (Bourdieu, 1979 : 558). En instaurant un entre-soi masculin où les hommes peuvent partager leurs émotions sans pour autant être suspectés de renoncer à leur virilité, le réseau international pentecôtiste *Promise Keepers* s'efforce de cumuler les avantages symboliques de la domination masculine et des vertus « féminines » valorisées par la théologie pentecôtiste (Heat, 2003). Lors d'un culte des Assemblées de Dieu en 2001 à Tahiti, un pasteur pentecôtiste en appelait quant à lui à des figures bibliques pour concilier virilité et ouverture émotionnelle :

Parfois, les hommes, on a tendance à tout garder pour nous, ça fait honte de dire ce qui ne va pas bien, de pleurer. C'est ridicule. Aucun homme n'a été plus viril que Jésus-Christ. (...) Pierre était viril, c'était un pêcheur. Quand il a commencé à couler, il a dit : « Seigneur, sauve-moi », il n'avait pas honte de dire : « Seigneur, aide-moi, Seigneur, je suis perdu. »³

La conversion pentecôtiste, qui conduit le croyant à incorporer progressivement un ensemble de dispositions afin de donner corps à l'invention biographique de la « nouvelle naissance », implique donc un travail émotionnel dont le contenu et les enjeux varient considérablement selon le sexe. Et l'apprentissage par les hommes des vertus « féminines » nécessaires à l'établissement d'une relation personnelle avec Dieu souligne à quel point cette conversion est un processus long et complexe, bien loin de la rupture biographique immédiate, découlant d'une rencontre personnelle avec Dieu, mise en avant par le discours pentecôtiste. Les sciences sociales elles-mêmes tendent parfois à reproduire ce même discours, parce qu'elles appréhendent la conversion sous le seul angle d'un discours de la conversion, ou parce qu'elles manquent d'un regard réflexif sur les croyances personnelles que les sociologues peuvent être enclins à investir plus ou moins consciemment dans l'étude du champ religieux (Bourdieu, 1987 ; Bréchon, 2000). La représentation pentecôtiste de la conversion, qui nie les déterminations et les inerties sociales pour mieux affirmer la capacité de l'individu à « choisir » une « nouvelle identité », nourrit en outre des affinités avec une idéologie contemporaine proclamant elle aussi l'émancipation de l'individu moderne, désormais libéré des appartenances obligées et capable d'élaborer par lui-même une identité « choisie ».

3. Pasteur Louis Levant, Assemblée de Dieu d'Orovini, culte du 7 septembre 2001.

Pentecôtismes et conversion au féminin

Le récit de la conversion est une figure obligée pour tout converti qui doit, par ce témoignage d'une vie transformée, convaincre ses coreligionnaires et son entourage de la réalité de sa « nouvelle identité en Christ ». Sans nier *a priori* la possibilité d'une rupture biographique, le chercheur en sciences sociales ne peut quant à lui appréhender la conversion simplement à partir de catégories d'analyse et de discours religieux qui, en insistant sur la radicalité de la conversion, passent le plus souvent sous silence les contextes familiaux, socio-économiques, culturels et religieux inscrivant ces parcours individuels de conversion dans une série de déterminations, entre continuités et discontinuités. En replaçant cette invention biographique dans la durée, il s'agit également de « lire ces processus en termes d'appropriation et de mutation des modes de pensée autochtones et non plus simplement en termes d'effet d'imposition ou de violence symbolique » (Mary et Piau, 1998 : 8). C'est aussi par ce biais que l'on peut mettre en évidence le rôle déterminant d'un travail institutionnel de socialisation, de formation et d'encadrement qui concourt, par l'incorporation progressive de dispositions spécifiques, à faire vivre l'« illusion bien fondée » de la conversion (Fer, 2010).

La conversion n'est pas toujours radicale, elle peut prendre la forme d'un réajustement plus modeste de l'identité personnelle (Hefner, 1993 : 17), d'« une appropriation progressive d'un mode de vie (...) comme un va-et-vient réflexif et permanent où le doute n'est pas absent, comme une manière de donner à sa vie une nouvelle temporalité » (Maskens 2009 : 75 ; Stromberg, 1993). L'adoption d'une perspective de genre permet, d'une part, de mieux prendre en compte les relations de proximité, le plus souvent familiales, au cœur des processus de conversion (Maskens, 2013 : 81) et d'autre part, de montrer comment les modalités de conversion au pentecôtisme diffèrent selon le sexe et la situation conjugale des individus. Ainsi, dans beaucoup d'Églises pentecôtistes, la reconnaissance institutionnelle de la conversion personnelle (à travers le baptême par immersion) est conditionnée à la « régularisation » de la situation conjugale par le mariage. À partir du cas des Assemblées de Dieu de Polynésie française, G. Malogne-Fer a montré à quel point cette exigence disciplinaire modifie la nature du processus de conversion en transformant une démarche supposée individuelle en négociation conjugale (Malogne-Fer, 2013). Dès lors, la conversion féminine emprunte plus souvent des logiques processuelles, la conversion individuelle ne suffisant pas à assurer une transformation durable de l'existence, qui suppose qu'elle soit suivie de la conversion du mari et des enfants.

Au contraire, le modèle de la conversion comme coupure biographique entre vie passée et « nouvelle vie » paraît correspondre davantage à la conversion masculine. Ces interactions entre conversion personnelle et liens familiaux se lisent également à travers les conséquences familiales ou conjugales et la chronologie des conversions. Les récits de conversion mentionnent fréquemment des réactions de rejet de la part d'autres membres de la famille, et notamment des parents qui considèrent la conversion comme un refus de perpétuer l'héritage familial et religieux. Si ce rejet initial peut parfois évoluer vers l'indifférence ou même la bienveillance, la rupture familiale peut également s'avérer définitive, la communauté religieuse devenant alors véritablement la « nouvelle famille » des « frères et sœurs en Christ » proclamée par les Églises pentecôtistes. S. Cucchiari a ainsi montré qu'en Sicile, la conversion d'une femme mariée pouvait être comprise comme un acte de rébellion à l'égard de la famille et surtout à l'égard du mari dont l'honneur dépend de sa capacité à contrôler et encadrer le comportement de son épouse (Cucchiari, 1990 : 687-689). Le fait que l'épouse soit la seule à se convertir au pentecôtisme ou que sa conversion précède celle de son mari semble donc lié à plusieurs spécificités de la conversion féminine. Les obligations qu'implique la position d'épouse et de mère amènent en outre de nombreuses femmes à envisager leur conversion comme une solution à des problèmes perçus comme familiaux (Chesnut, 1997) qui dépassent leur seul salut personnel : alcoolisme du mari ou comportements contraires à l'intérêt de la famille (jeux d'argent, vie dissipée, etc.), échec scolaire et délinquance des enfants, par exemple.

Cette conversion pour autrui découle de deux types de préoccupations, qui caractérisent plus particulièrement l'expérience des femmes. En premier lieu, elle souligne que la situation individuelle d'une convertie « aux yeux de Dieu » a tendance à englober de fait l'ensemble des relations familiales dont elle s'estime – et dont on l'estime – responsable (Fer, 2013 : 49). Les convertis, et les femmes plus que d'autres, se doivent de « nettoyer l'arrière-cour », comme l'écrit C. Schwarz à propos des convertis aborigènes Yolngu (Galiwin'ku, Territoire du Nord, Australie) :

« L'arrière-cour » est une métaphore désignant la parenté proche, et nettoyer l'arrière-cour signifie faire en sorte de résoudre les disputes et d'aider les membres de la famille ayant des problèmes d'alcool ou de drogue, et dans une moindre mesure ceux qui sont dépendants du jeu ou du kava (Schwarz, 2010 : 63).

Deuxièmement, les préoccupations féminines associées à la conversion rappellent le poids des relations d'interdépendance et de domination qui pèse sur le destin des femmes. Ainsi, les femmes qui se convertissent sont nombreuses à souhaiter la conversion de leur mari, pour qu'il change de

comportement et devienne sobre et fidèle, afin de se libérer elles-mêmes de la violence (Drogus, 1997 : 62). L'individualisation des destins que met en avant la représentation courante de la conversion pentecôtiste est donc elle-même sexuée et s'inscrit dans un ensemble de relations sociales qu'il faut réintroduire dans l'analyse.

Cette analyse des rapports entre la conversion pentecôtiste et le destin social des femmes doit notamment permettre de dépasser une idéologie missionnaire qui – *a fortiori* en contexte non occidental – tend à faire de l'émancipation des femmes l'un des principaux arguments de légitimation de la mission chrétienne. C'est ce que **Fatiha Kaoues** met bien évidence, en montrant, par une approche historique et sociologique du pentecôtisme au Liban, comment l'argument de l'émancipation des femmes musulmanes par la conversion a été constamment mobilisé par les missionnaires nord-américains protestants (presbytériens et baptistes) au XIX^e siècle et par les missionnaires pentecôtistes au XX^e siècle. La promotion de l'égalité des sexes, adossée à la « mission civilisatrice », a couramment servi de légitimation des politiques coloniales (Bancel, Blanchard, Vergès, 2003) ou des entreprises missionnaires (Johnston, 2003) à travers le monde. Elle se mêle au Liban – et plus largement dans les pays du Maghreb étudiés notamment par Karima Dirèche (2013) et Katia Boissevain (2013) – à une critique récurrente de l'islam présenté comme un ensemble de structures culturelles, sociales et familiales particulièrement conservatrices et répressives à l'égard des femmes. Fatiha Kaoues souligne les paradoxes de ces discours et des pratiques missionnaires. Les missionnaires et les réseaux pentecôtistes, considérant que la dépendance sociale et économique des femmes vis-à-vis des membres de la famille constitue un frein à leur conversion, s'efforcent de promouvoir l'intégration professionnelle et l'indépendance financière des femmes comme « mode de desserrement du contrôle social ». Quant à elles, les femmes converties reprennent en partie à leur compte la critique de l'héritage musulman. Mais elles insistent surtout sur l'opposition entre d'un côté, une religion musulmane perçue comme une religion familiale faite de silences, où les traditions et les pratiques n'ont pas à être justifiées, et de l'autre une religion pentecôtiste valorisant l'expression de soi et une communication transparente. Fatiha Kaoues rejoint ici les analyses de Yannick Fer et de Joel Robbins, qui ont montré comment les mouvements pentecôtistes mettent l'accent sur un registre idéal de parole où il convient de tout se dire et de tout dire à Dieu (Fer, 2005 : 318-336 ; Robbins, 2001). Ces femmes converties peuvent donc trouver dans les Églises pentecôtistes un espace de communication, des interlocuteurs à qui parler et des réponses à leurs questions. Mais ces réponses pentecôtistes, marquées par un conservatisme moral au moins aussi fort que celui de l'islam de leurs parents, placent les converties dans une situation ambiguë : à travers l'idéalisation de la « famille chrétienne », le discours pentecôtiste souligne aussi l'écart à

la norme qu'incarnent, à travers leurs parcours très personnels, ces femmes qui sont pour l'instant les seules converties de leur famille.

À partir d'une étude réalisée dans la ville de Yaoundé au Cameroun, **Edmond VII Mballa Elanga** éclaire lui aussi cette ambivalence de la conversion pentecôtiste au féminin, en s'intéressant à l'articulation concrète entre le discours pentecôtiste du « libre choix » et la reconfiguration des relations sociales et conjugales des converties. Le champ religieux camerounais, historiquement marqué par la présence de l'islam au nord du pays et par celle de l'Église catholique et d'Églises protestantes « historiques » au sud, connaît, depuis les années 1990, une forte diversification religieuse liée à la reconnaissance juridique de la liberté d'association, à laquelle est adossée la liberté religieuse. Cette reconnaissance a permis au pentecôtisme, présent au Cameroun depuis 1958, de se développer rapidement depuis une vingtaine d'années. Les Églises pentecôtistes insistent sur la dimension choisie de l'appartenance religieuse par opposition aux religions héritées, principalement catholiques et protestantes, associées à la colonisation et à des structures hiérarchisées. Cette insistance sur l'autonomie individuelle et la constitution d'une subjectivité chrétienne s'inscrit dans un processus plus large de modernisation religieuse et politique et de démocratisation des mœurs auquel les jeunes femmes sont particulièrement sensibles. Les mariages pentecôtistes par consentement mutuel apparaissent ainsi comme un moyen d'échapper aux mariages coutumiers arrangés : l'Église propose un modèle alternatif, qui permet aux femmes de choisir leur conjoint et de s'affranchir de la tutelle parentale, familiale et villageoise. Mais, comme le note Sandra Fancello, le processus d'individualisation est lui-même sexué :

Si, au terme, il y a bien « consentement mutuel », il ne faut pas pour autant se précipiter à y voir l'expression d'un « libre choix » des conjoints, surtout pour la jeune femme (...). La conception d'une « liberté » individuelle est rendue pensable par les prêches qui prônent la désobéissance vis-à-vis des traditions, mais ne se traduit pas nécessairement par une liberté d'action des individus (Fancello, 2005 : 82).

Si la conversion ne produit pas nécessairement une transformation profonde des rapports de genre, l'incorporation des normes de genre pentecôtistes autorise une compréhension moins contraignante des normes sociales dominantes : par le biais d'un travail d'appropriation et de réinterprétation normatives en termes religieux, ces femmes opèrent une mise à distance – mais non une remise en cause – de la domination masculine. Le mariage est pour les femmes une étape déterminante de ce processus, où se joue à la fois la mise en place de nouvelles relations d'autorité (susceptibles de remettre en cause la « liberté » conquise lors de la conversion) et une forme d'émancipation, à travers leur accession à un statut religieux reconnu.

L'idéal familial que défend le pentecôtisme suppose en effet une vie conjugale « en règle », un couple marié fondé sur des rapports sexuels de complémentarité. Le mariage – faire un « beau mariage », être heureux en couple et avoir des enfants – constitue un des piliers du modèle de la « famille chrétienne », hétérosexuelle et féconde, promue par les Églises pentecôtistes quel que soit le milieu social et économique.

À partir de l'étude de la méga-Église Hillsong à Sydney et en s'intéressant tout particulièrement à l'image de la « princesse » véhiculée par cette Église, **Marion Maddox** souligne cette importance accordée au mariage et le poids de l'injonction religieuse à une vie maritale épanouie pour les femmes membres de cette Église australienne. L'élaboration et l'incorporation de normes spécifiques de féminité s'inscrivent ici pleinement dans une économie capitaliste ultralibérale marquée par un accroissement des inégalités socio-économiques et une société de consommation. Si le pentecôtisme a d'abord touché, à ses débuts, les classes sociales défavorisées en Amérique latine, désormais les Églises pentecôtistes, implantées dans des pays comme la Corée du Sud (Kim, 2011), la Nouvelle-Zélande ou l'Australie, sont constituées de fidèles des classes moyennes. Hillsong illustre ainsi cet « embourgeoisement » du pentecôtisme australien. Pour les femmes de Hillsong, consommer n'est pas un passe-temps mais un impératif religieux. En mettant en avant une certaine réussite matérielle, en affichant une hyperféminité vestimentaire et en se souciant de leur apparence physique ou de la décoration intérieure de leur maison, ces femmes remplissent une mission : évangéliser en suscitant l'envie chez les non-converties qui, suppose-t-on, voudront « avoir la même chose ». Mais cette théologie consumériste – déclinaison au féminin de la théologie de la prospérité qui fait de la richesse matérielle la preuve de la présence de Dieu dans la vie du converti – s'inscrit aussi dans une répartition traditionnelle des rôles sexuels qu'elle contribue à renforcer. Cette répartition traditionnelle des rôles, qui assigne aux hommes un rôle de producteurs et aux femmes un rôle de consommatrices, est valorisée par un ensemble de règles et de normes comportementales spécifiques aux relations maritales. Les responsables de Hillsong recommandent notamment aux femmes de privilégier la carrière de leur époux et de se soumettre à leur mari en cas de tensions conjugales, rejoignant ici les conclusions de Mariz et Machado qui ont montré que, dans les Églises pentecôtistes au Brésil, les épouses devaient faire l'apprentissage d'une gestion non frontale des conflits, basée sur la patience et l'abnégation (Mariz et Machado, 1997 : 44-46). L'ambivalence de la figure de la « princesse » apparaît ainsi avec acuité : consommatrice épanouie, libre d'acheter à sa guise et participant – par la mise en avant de sa propre réussite corporelle, esthétique et matérielle – à « l'évangélisation par l'envie », la princesse n'en reste pas moins une femme soumise dont les efforts visent à renforcer la position de son mari au sein du couple, de l'entreprise et de la

société. En confondant marketing et évangélisation, Hillsong enseigne à ses membres comment devenir simultanément des *promoteurs de marchandises* et les *marchandises qu'ils promeuvent*, les femmes passant indistinctement du statut d'actrice (consommatrice) ou de sujet participant (à l'évangélisation par l'envie) à celui de simple objet de convoitise.

Genre et migrations

Le capitalisme libéral, dont M. Maddox décrit les effets dans le contexte pentecôtiste australien, a contribué au cours de la seconde moitié du xx^e siècle, en lien avec la globalisation des échanges économiques, à une amplification des circulations internationales de main-d'œuvre. L'histoire du pentecôtisme est étroitement associée à ces mouvements migratoires : pour le sociologue D. Martin, le pentecôtisme doit même être compris comme « un “mouvement” religieux accompagnant et facilitant le mouvement des personnes » (Martin, 2002 : 23). En concevant le changement comme un progrès, il s'adresse avant tout à des « individus-trajectoires » (Ehrenberg, 2000 : 230) qui, s'étant éloignés des structures traditionnelles d'encadrement, sont à la fois convaincus de la nécessité de « faire leur vie » et fragilisés par l'insécurité identitaire qui en découle. Mais il contribue aussi à tisser des liens transnationaux et à reconstituer une vie communautaire en situation migratoire. Ainsi, en milieu urbain burkinabé, P.-J. Laurent a décrit des processus de « re-villagisation » autour de la « nouvelle famille » ecclésiale (Laurent, 1999). À l'échelle internationale, l'imaginaire pentecôtiste puise dans le registre biblique et dans de nouvelles ambitions missionnaires (les christianismes du Sud appelés à « réveiller » les sociétés occidentales) pour donner sens à la migration (Maskens, 2008 ; Maskens, 2013 : 139-188). De nouveaux acteurs religieux – pasteurs, évangélistes ou prophètes, etc. – construisent désormais leur action dans un cadre transnational, en faisant de la mobilité géographique et de la capacité à tisser des réseaux internationaux de relations, des ressources pour l'exercice de leur « ministère » (Mossière, 2013).

Les Églises et les réseaux pentecôtistes contribuent donc à faire exister un « territoire circulatoire » (Tarrius, 2000), à l'intersection entre les pays d'installation des migrants et leurs pays d'origine. C'est au sein de ce « territoire » qu'émergent de nouvelles figures religieuses féminines et que sont élaborées des normes conjugales et familiales qui renseignent sur les rapports que pasteurs et fidèles entretiennent avec un ensemble de valeurs culturelles héritées et avec les normes dominantes de la société d'installation.

Géraldine Mossière éclaire ces relations entre migration et normes pentecôtistes de genre en s'intéressant aux modèles matrimoniaux et familiaux tels qu'ils sont enseignés et réinterprétés dans deux Églises

pentecôtistes de Montréal composées majoritairement de jeunes originaires d'Afrique. Ces Églises valorisent fortement la famille nucléaire, le mariage par consentement mutuel, la chasteté avant le mariage et encouragent vivement les jeunes fidèles à accorder le plus grand soin au processus de sélection de leur futur époux. Dans la pratique, ces enseignements s'adressent prioritairement aux jeunes femmes, qui constituent la majorité des publics pentecôtistes, s'investissent davantage dans la réussite de leur futur mariage et sont considérées comme les principales garantes de l'impératif de virginité au mariage, tandis que les hommes sont présentés comme des « dragueurs » dont il convient de se méfier.

Ces enseignements chrétiens sur le choix du conjoint et la vie maritale s'appuient donc sur des représentations stéréotypées des hommes et des femmes, au croisement des rapports de genre et d'ethnicité. Ces représentations mettent en scène une affinité supposée entre les femmes et les valeurs pentecôtistes, sources de respectabilité sociale et de distinction morale. Par contraste, elles soulignent la mise à distance de cette identité chrétienne chez les hommes, dont l'identité est définie prioritairement par leurs origines africaines. Dès lors, il reste aux jeunes femmes pentecôtistes qui souhaitent malgré tout épouser un homme de la même origine culturelle qu'elles (alors que l'inégalité des sexes est présentée dans ces Églises comme un trait culturel) la possibilité d'épouser un homme « transformé », non par son expérience religieuse mais par son parcours de mobilité transnationale. Dans ces Églises africaines de Montréal, les discours pentecôtistes sur le mariage et la famille chrétienne articulent à des degrés divers la valorisation des femmes et le principe de complémentarité entre les époux, alliant modèles conservateurs et dynamiques d'émancipation. Ils s'inscrivent ainsi dans une double logique de distinction : non seulement par rapport aux mariages coutumiers en Afrique, mais aussi vis-à-vis des recompositions du lien familial dans la société québécoise, perçues comme la conséquence d'une perte de valeurs morales.

En s'intéressant lui aussi à des fidèles pentecôtistes africains en contexte de migration, **Damien Mottier** nous montre comment ces rapports de genre ambivalents s'inscrivent dans des pratiques rituelles, qui mettent en scène le pouvoir des hommes sur le corps des femmes. Son analyse de rituels de délivrance dans plusieurs Églises africaines de la région parisienne s'appuie sur l'étude – dans la durée – du parcours d'Hélène, une jeune femme ivoirienne en quête d'une solution spirituelle face aux difficultés de son expérience de migrante célibataire. Il souligne d'abord l'enjeu de légitimité que représente pour les hommes pasteurs la manipulation physique de femmes « possédées », à travers une mise à l'épreuve de leur pouvoir « charismatique » : dans cette dramatisation du combat entre le bien et le mal, la capacité du pasteur à surmonter la résistance des femmes manipulées établit aux yeux de tous l'étendue ou les limites de sa « puis-

sance ». Dans un second temps, il replace ces séances dans le cadre d'une recherche personnelle qui n'est pas circonscrite à un lieu d'appartenance ecclésiale (où pourrait s'exercer un contrôle étroit des comportements individuels). L'itinéraire d'Hélène s'élabore au contraire au gré de circulations entre différents lieux, en empruntant plusieurs registres de compréhension de la délivrance, à mesure que les changements de sa situation font naître de nouvelles attentes. L'interprétation en termes d'« esprits » malveillants d'une série de problèmes personnels tels que l'obtention d'un titre de séjour, d'un emploi et – surtout – la recherche d'un époux converti, ouvre la possibilité de résoudre ces problèmes par un combat spirituel. Ce combat, qui passe d'abord par l'acceptation d'un corps-à-corps, d'une manipulation physique autoritaire, emprunte ensuite d'autres registres plus indépendants (le combat spirituel à domicile) et plus distanciés (une simple imposition des mains). Et D. Mottier souligne à quel point l'évolution de la situation conjugale d'Hélène est étroitement liée à ces changements de registre : ayant finalement rencontré son futur époux dans une des Églises qu'elle a fréquentées, elle ne considère plus comme nécessaire ni souhaitable, par respect envers son mari, de livrer son corps au pouvoir manipulateur d'autres hommes.

Ce rôle clef de l'imaginaire de la délivrance dans la configuration des rapports de genre se retrouve dans l'étude réalisée par **Armand Aupiais-L'homme** au sein de la branche parisienne de l'Église universelle du royaume de Dieu (EURD). Cette Église transnationale d'origine brésilienne et de type néopentecôtiste, caractérisée notamment par un accent mis sur la « théologie de la prospérité », est fréquentée à Paris par des migrants et descendants de migrants africains, sud-américains ou caribéens. Là aussi, le travail de délivrance se concentre principalement sur le corps des femmes, considéré comme le vecteur privilégié des influences surnaturelles (maléfiques ou bénéfiques) et manipulé par des représentants masculins de la hiérarchie ecclésiale. Cette domination physique des femmes par des hommes pasteurs recoupe des inégalités de statut selon le sexe observables dans la division du travail religieux au sein de l'Église : aux hommes les positions élevées, aux femmes le travail subalterne. Mais cette domination s'accompagne aussi, comme l'a noté G. Mossière sur son terrain montréalais, de stéréotypes négatifs associés aux hommes : mauvais maris et pères négligents, moins assidus à l'Église, les hommes ont besoin des femmes pour accéder au salut. Ils sont décrits comme des « victimes » des mauvais esprits et c'est avant tout l'action des femmes – ou sur les femmes (par la délivrance) – qui permet de les délivrer de leurs « démons ». Cette dissymétrie entre les sexes introduit au sein de l'Église une série de dissonances. A. Aupiais-L'homme cite ainsi le cas de plusieurs femmes très impliquées dans le travail religieux qui préfèrent accorder la priorité à leur alliance avec Dieu en s'épargnant les affres de la vie conjugale. Plus globalement, le fort

engagement des femmes dans le travail religieux et, par voie de conséquence, leur lutte croissante pour intégrer la hiérarchie ecclésiale conduit à la fois à une reconfiguration des rapports de genre au sein de l'Église et à une réaffirmation radicale de la hiérarchie des sexes par les hommes de l'institution. Cette réaffirmation, A. Aupiais-L'homme l'observe tout particulièrement dans le cadre des réunions de jeunesse de l'Église (la Force Jeune France), qui rassemblent des descendants de migrants socialisés en France, dont une majorité d'hommes français d'origine africaine ou caribéenne. Lors de ces réunions, des jeunes « ouvrières » ont accès à la prédication. Mais cette plus grande visibilité des jeunes femmes, qui contraste avec l'invisibilité relative des ouvrières plus âgées, s'accompagne d'un discours de réaffirmation de la hiérarchie des sexes, tenu par les représentants masculins de l'institution : ce sont les hommes qui sont appelés à diriger, disent-ils, et le rôle important joué par ces femmes ne fait finalement que souligner à quel point les hommes manquent à leurs obligations.

La forte institutionnalisation de l'EURD, et son organisation à la fois hiérarchisée et transnationale, contraste avec le mode de fonctionnement des milieux charismatiques (ou « néocharismatiques ») qui ont eux aussi pris leur essor au cours des quarante dernières années. Le charisme se distingue du pentecôtisme classique et des Églises institutionnalisées comme l'EURD par sa structuration en réseaux autour de « ministères » internationaux portés par des entrepreneurs religieux indépendants. Ces réseaux de ministères sont reliés aux Églises locales par des relations d'affiliation, de collaboration ou de reconnaissance mutuelle, facilitées par des lieux de rencontre directe (conventions, séminaires, etc.) ou « virtuels » (à travers l'Internet et les médias chrétiens). L'ensemble de ces liens dessine les contours « d'un "public" protestant charismatique globalisé, dont les frontières d'appartenance peuvent être ambiguës, mais qui implique que des évangéliques géographiquement dispersés entretiennent des interactions et un sentiment de reconnaissance mutuelle » (Coleman, 2000 : 115). En s'appuyant sur l'observation de ces milieux charismatiques en France, où les Églises et les réseaux d'origine africaine jouent un rôle prépondérant, **Bernard Bouter** décrit l'émergence de nouveaux ministères féminins sous l'influence du charisme nord-américain et des circulations transnationales reliant l'Europe à l'Afrique. L'accès des femmes à de nouvelles positions d'autorité religieuse a d'abord suivi le modèle nord-américain du couple missionnaire, notamment à travers le rôle déterminant qu'ont eu en Afrique les prédicateurs itinérants Daisy et Tommy Lee Jones, à l'origine (directement ou indirectement) de la création d'un nombre important d'Églises et de ministères. Dans un second temps, à partir des années 1990, l'expansion rapide des Églises charismatiques indépendantes en France, le plus souvent issues des migrations africaines subsahariennes, s'est accompagnée de l'accession de plusieurs femmes aux responsabilités ecclésiales.

Cette évolution, observable également dans d'autres pays européens (Adogame, 2008), n'est pas simplement explicable par les effets d'émancipation associés à la migration : elle paraît plutôt s'inscrire dans la continuité des transformations contemporaines du leadership religieux en Afrique et dans une redéfinition globale des ministères impulsée par les réseaux charismatiques. La construction de la légitimité de ces femmes – dans des milieux où se recrutent les défenseurs les plus militants d'un ordre social hétéronormatif – s'appuie fréquemment sur des représentations de genre : la figure de la prophétesse traduit ainsi la croyance (déjà aperçue dans le cadre des rituels de délivrance) dans une plus grande perméabilité des femmes à l'action des puissances surnaturelles. Si elle ouvre aux femmes la voie de nouvelles responsabilités, elle les maintient aussi dans nombre de cas dans une position ambivalente, qu'illustre bien le modèle du couple pasteur-prophétesse, visant à combiner ouverture (féminine) aux dons spirituels et régulation (masculine) de cette « puissance » potentiellement dangereuse.

Le genre de l'autorité religieuse en pentecôtismes

L'accès des femmes aux postes à responsabilités et plus particulièrement au pastorat, initié à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle dans certains courants du protestantisme nord-américain, s'est généralisé à partir des années 1960-1970 sans pour autant toucher l'ensemble des dénominations protestantes, notamment pentecôtistes. Cette accession des femmes aux responsabilités ecclésiales soulève en premier lieu la question de la spécificité du domaine religieux. Des arguments théologiques et des différences d'interprétation de la Bible sont en effet fréquemment mis en avant pour expliquer la distinction entre protestants « libéraux » et « conservateurs » concernant l'accès des femmes à l'autorité religieuse. La portée de ces explications théologiques ne doit pas être sous-estimée : d'une part, elles rendent compte de logiques de distinction intraprotestantes et s'inscrivent, le plus souvent, dans des contextes nationaux marqués par une politisation de l'égalité des sexes et des sexualités ; d'autre part, les différents modes d'argumentation et d'interprétation mis en œuvre par les acteurs protestants soulignent l'existence de cultures religieuses distinctes, qui déterminent la manière dont s'élaborent des normes de genre d'inspiration biblique.

Néanmoins, au-delà de cette explication théologique, des facteurs historiques, socio-économiques, culturels et organisationnels – et leurs interprétations – apparaissent tout aussi significatifs. Les analyses croisant sociologie des religions et sociologie du travail invitent ainsi à relativiser la spécificité des organisations religieuses, en replaçant la situation des femmes en religion dans le cadre plus large des conditions d'accès aux carrières professionnelles et en analysant les mécanismes organisationnels

associés au maintien d'un plafond de « vitrail » entraînant des dissymétries entre carrières féminines et masculines (de Gasquet, 2009). L'accès des femmes aux responsabilités religieuses soulève également la question d'une spécificité féminine des itinéraires personnels, des ministères et des modes d'exercice de l'autorité religieuse. L'analyse des parcours des « pionnières » comparés à ceux des générations suivantes permet de mettre au jour les processus de socialisation (religieuse mais aussi familiale, sociale) et les modes d'intériorisation des normes de genre qui ont contribué dans un premier temps à l'affirmation de vocations religieuses atypiques, puis à la légitimation de vocations moins singulières à mesure que le pastoralat se féminise.

Enfin, les comparaisons internationales aident à mieux comprendre comment au sein d'un espace religieux partageant la même grille de lecture biblique, des types d'argumentation et des contextes sociaux ou historiques spécifiques peuvent contribuer à ce que l'accès des femmes à l'autorité religieuse devienne (ou non) une pratique tolérée, voire une revendication légitime. L'approche comparative de différentes Églises pentecôtistes appartenant à la même dénomination mondiale des Assemblées de Dieu montre ainsi que les Églises de certains pays anglo-saxons autorisent l'accès des femmes au pastoralat (en ordonnant le plus souvent l'époux et l'épouse en tant que « couple de pasteurs ») alors que dans d'autres pays, et notamment en France, les Assemblées de Dieu refusent l'ordination des femmes. Si les pasteurs français avancent des arguments bibliques – censés être universels –, cette politique est perçue par leurs collègues anglophones comme une « spécificité culturelle » française héritée de la domination historique de l'Église catholique, qui a défini la prêtrise et le sacré par opposition aux femmes. L'analyse doit donc intégrer la prise en compte des contextes nationaux, tout en s'intéressant aux effets de la globalisation pentecôtiste/charismatique sur le genre de l'autorité religieuse, à travers la constitution d'Églises et de réseaux internationaux. La diversité croissante des ministères, notamment dans les courants charismatiques avec l'essor considérable des titres de prophètes, d'apôtres, d'évangélistes, etc., nécessite en outre un travail de redéfinition des contours de l'autorité religieuse, parfois disséminée dans une multitude de ministères qui ne s'adossent pas nécessairement à une organisation religieuse centralisée et hiérarchisée.

L'analyse quantitative réalisée par **Baptiste Coulmont**, qui prend pour terrain d'enquête deux cents affiches photographiées de 2008 à 2011 dans le quartier de Barbès à Paris, aide à saisir les logiques de genre associées à la distribution de ces titres religieux. Ces affiches annoncent des événements organisés par des Églises pentecôtistes/charismatiques liées plus ou moins directement aux migrations africaines en région parisienne. À travers la présentation des différents intervenants de ces événements (portraits, titres, attributs symboliques), elles donnent à voir les rôles et les hiérarchies

qui structurent les rapports d'autorité au sein de cet espace religieux informel. Quelques femmes occupent littéralement le haut de l'affiche, corroborant l'émergence en milieu charismatique des « femmes puissantes » évoquées par B. Boutter. Mais au-delà de ces phénomènes de « surélection », qui attribuent aux femmes ayant franchi le « plafond de vitrail » des ressources symboliques exceptionnelles, la position des femmes y apparaît à la fois moins visible et plus centrale que celle des hommes : moins mises en avant que les hommes, plus souvent dotées d'un ministère associé (couple de pasteurs) ou dérivé (épouse de pasteur), les femmes sont aussi statistiquement les plus présentes sur ces affiches et dans les réseaux de relations que celles-ci mettent en évidence. La centralité de « petits » rôles féminins, dont les détentrices apparaissent sur de nombreuses affiches sans jamais y occuper une place de premier plan, suggère finalement une complémentarité asymétrique des fonctions selon les sexes : l'autorité des hommes, plus présents dans la hiérarchie officielle et plus visibles, semble s'appuyer sur la capacité des femmes à « faire le lien » entre les différents acteurs de cet espace religieux.

Christophe Monnot, à partir d'une étude quantitative de grande envergure des communautés religieuses menée en Suisse en 2008-2009, prolonge cette analyse des positions d'autorité selon le genre en s'intéressant aux différents facteurs qui favorisent l'implication des femmes aux postes à responsabilités (ancien, pasteur, salarié) et en comparant les spécificités des communautés pentecôtistes aux autres communautés religieuses. Si les femmes constituent la majorité des fidèles pentecôtistes et 35 % des salariés à temps partiel, seules 4 % des Églises pentecôtistes sont dirigées par une femme. Parmi les facteurs qui permettent aux femmes d'accéder à des postes à responsabilités, le nombre de salariées apparaît déterminant : « Le fait d'avoir plusieurs salariées permet d'inclure les femmes dans l'équipe pastorale, sans bouleverser le leadership », bien qu'un effet de seuil apparaisse pour les Églises de grande taille. En revanche, les variables théologiques n'ont pas d'incidence significative, la revendication d'une théologie conservatrice pouvant aller de pair avec la présence de femmes dans la hiérarchie ecclésiale. Au-delà d'un décalage supposé entre théorie et pratique, cette étude invite donc à s'interroger sur l'utilisation en sciences sociales des religions « d'arguments théologiques qui ne sont pas forcément pertinents sociologiquement », écrit C. Monnot.

Dans son étude de l'accession des femmes aux responsabilités ecclésiales et plus largement de la « féminisation » du pentecôtisme en Suède, **Emir Mahieddin** montre quant à lui l'importance des facteurs historiques et politiques. Il souligne ainsi, d'une part, les effets déterminants de la forte contribution des femmes missionnaires et évangélistes au développement du mouvement au cours de la première moitié du xx^e siècle ; et d'autre part, l'influence de la politique étatique en faveur de l'égalité des sexes qui, à

partir des années 1970-1980, a fait de « la quête de la parité » une priorité nationale, incluant les institutions politiques et administratives, les entreprises mais aussi l'Église luthérienne de Suède. Dans un second temps, E. Mahieddin étudie le parcours personnel de Catherine Carlsson, devenue en 2009 pasteure d'une des plus grandes Églises pentecôtistes de Scandinavie. Cette étude de la carrière exceptionnelle de C. Carlsson permet de montrer de quelles manières la féminisation du pouvoir religieux, qui s'inscrit dans un processus plus large de valorisation de valeurs et de comportements considérés comme « féminins » (l'écoute, l'attention à autrui, etc.), se traduit finalement par une professionnalisation et une dé-charismatisation du culte. Ces transformations visent à moderniser l'image de l'Église en la rendant plus « fréquentable » et ouverte sur la société : « ainsi parité et féminité riment-elles avec modernité » aux yeux de ces pentecôtistes suédois.

Enfin, tout en soulignant la persistance d'une forte différenciation des représentations et des rôles sexués au Brésil, **Marion Aubrée** analyse la diversification des rapports de genre au sein des mouvements et des Églises pentecôtistes brésiliens, qui forment un espace à la fois pluriel et en forte expansion. Si le pentecôtisme « classique » s'est développé à partir des années 1950-1960 en insistant sur sa dimension non politique pour mieux se démarquer des communautés ecclésiales de base de l'Église catholique alors engagées dans la théologie de la libération, le néopentecôtisme prône, depuis les années 1990, une nouvelle visibilité sociétale et politique qui contribue à reconfigurer les rapports de genre. Marion Aubrée décrit ensuite le parcours de quatre femmes qui ont accédé aux plus hautes responsabilités religieuses au sein d'Églises qu'elles ont elles-mêmes fondées, ou se sont engagées en politique en exerçant des mandats politiques au niveau régional et national. Comme le rappelle Olivier Fillieule, l'approche en termes de genre permet de redéfinir les frontières du militantisme et d'opérer un décloisonnement des sphères politique, publique et privée (Fillieule, 2009). Les femmes responsables d'Église considèrent « leur vécu religieux comme tout le contraire d'une affaire privée », et mettent en scène, via les chaînes de télévision, leurs réussites personnelles et financières. En revanche les femmes engagées en politique – converties plus tardivement au pentecôtisme – ont dans un premier temps fait de leur croyance religieuse une affaire strictement privée, avant d'assumer pleinement leur appartenance confessionnelle à mesure que leur carrière politique ascendante leur permettait d'acquérir une reconnaissance sociale au-delà des seuls milieux pentecôtistes.

Autorité charismatique et genre : pour un réexamen critique des usages sociologiques du « charisme »

L'analyse des parcours personnels des femmes ayant accédé à des positions de responsabilité dans les Églises et les réseaux pentecôtistes invite à réexaminer la manière dont les sciences sociales ont rendu compte des mécanismes de légitimation de l'autorité religieuse et de leur articulation avec les rapports de genre. La littérature scientifique sur l'autorité en pentecôtisme, en particulier parmi les sociologues français des religions, est principalement influencée par la notion wébérienne de « charisme » et l'idéal-type de l'autorité charismatique qui y est associé. Or, le concept de charisme apparaît, lorsqu'on l'envisage sous l'angle des rapports de genre, étroitement lié aux relations construites entre autorité institutionnelle et identité masculine. Cette perspective de genre souligne en outre le contresens lié à la confusion courante entre autorité et expérience « charismatiques » : la valorisation par le pentecôtisme des expériences charismatiques (les « dons du Saint-Esprit ») n'éclaire pas à elle seule le fonctionnement de l'autorité (pourtant supposée elle aussi « charismatique ») dans ces Églises. Un réexamen critique des usages sociologiques de la notion de « charisme » est donc nécessaire.

Dans *Économie et Société*, M. Weber définit l'autorité charismatique comme un des modes de légitimité, distinct de l'autorité traditionnelle et rationnelle-légale :

Nous appelons *charisme* la qualité extraordinaire (...) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un « chef » (Weber, 1995 [1] : 320).

Les femmes n'ont que rarement accès à une autorité de type traditionnel, définie le plus souvent dans l'approche wébérienne par son caractère patriarcal (Weber, 1995 [1] : 307). L'autorité de type rationnel-légal, ou institutionnelle-idéologique selon la déclinaison des idéaux-types wébériens dans le champ religieux proposée par J.-P. Willaime (1992), leur est également difficile d'accès : si elles parviennent fréquemment à des fonctions d'enseignantes par exemple, un « plafond de vitrail » les éloigne généralement des positions institutionnelles autorisant le cumul d'un pouvoir organisationnel et d'une légitimité idéologique (théologique). Reste donc la légitimité de type charismatique, qui est *a priori* dominante au sein des Églises pentecôtistes, mais pose finalement plus de problèmes qu'elle n'en résout du fait de l'association (ou de la confusion) trop systématique

entre, d'une part le terme *charismatique* définissant un type d'autorité au sens wébérien, et d'autre part la notion biblique de *charismes* ou dons du Saint-Esprit (parler en langues, guérisons et prophéties) valorisés dans les Églises pentecôtistes. La perspective de genre permet de mettre en évidence ce contresens : pourquoi les femmes qui, dans de nombreuses Églises pentecôtistes, se voient reconnaître plus souvent que les hommes des dons de glossolalie et de prophétie, ne pourraient-elles pas devenir leaders de ces Églises ? Pourquoi les charismes de ces femmes ne sont-ils pas transformables en autorité ? La définition wébérienne de l'autorité charismatique, en oscillant entre dons personnels (attachés à une personne singulière) et dons extraordinaires (qui, au-delà de la personne qui les manifeste, sont avant tout attribués à l'action d'une puissance divine), ne permet pas de répondre à cette question.

En revanche, l'association qu'établit M. Weber entre l'autorité charismatique et les temps « révolutionnaires » conduit à envisager ce type d'autorité comme instable par essence. L'autorité charismatique, écrit M. Weber, « est affranchie des règles » : elle s'affirme lorsque la communauté rompt avec l'ordre établi pour s'en remettre, sur un mode plébiscitaire, à la seule autorité personnelle d'un prophète émancipé des hiérarchies traditionnelles et des institutions (Weber, 1995 [1] : 323). L'enthousiasme de ce moment « révolutionnaire » ne peut durer et la « routinisation du charisme », c'est-à-dire son inscription progressive dans le quotidien « ordinaire », conduit inévitablement à des formes de normalisation. Le seul type d'autorité qui, par défaut, paraît pouvoir être associé aux femmes (à titre « personnel » et « extraordinaire ») est donc aussi le moins assuré, le plus susceptible d'être remis en question.

Cette autorité charismatique, qui semble finalement la plus fragile des trois types d'autorité wébériens, est si fragile qu'on en vient à se demander s'il s'agit toujours d'un type de « domination », laquelle est définie par « la chance pour des ordres spécifiques (ou pour tous les autres), de trouver obéissance de la part d'un groupe déterminé d'individus » (Weber, 1995 [1] : 285). De quel type d'obéissance s'agit-il s'il est à ce point volatile ? Tout se passe comme si l'accession des femmes ne pouvait être envisagée qu'en insistant simultanément sur le caractère par essence fragile et incertain de cette position d'autorité : soit parce que cette autorité n'est devenue « accessible » aux femmes que parce qu'elle était déjà fragilisée, soit parce que les femmes contribuent, en accédant à l'autorité, à ce processus de fragilisation.

Ces questionnements sont habituels en études de genre et en sociologie des professions : ils rejoignent, plus généralement, les critiques adressées aux analyses décrivant la féminisation des professions comme un processus de dévalorisation. La féminisation d'une profession ne se traduit pas automatiquement par une dévalorisation de celle-ci (Cacouault-Bitaud, 2001)

mais, comme dans les organisations religieuses étudiées par Béatrice de Gasquet, par des mécanismes de ségrégation horizontale et/ou verticale qui limitent la féminisation de la hiérarchie ecclésiale (de Gasquet, 2009). Dans le domaine prestigieux de la création musicale, Hyacinthe Ravet montre que si la féminisation d'une profession s'accompagne souvent d'un soupçon de perte de prestige de cette profession, la perception des acteurs diffère radicalement selon le sexe et surtout l'âge des musiciens, laissant entrevoir les enjeux de pouvoir liés à cette supposée dévalorisation de l'activité (Ravet, 2003 : 186-188).

En sociologie et en anthropologie des religions, ces problématiques classiques en études de genre croisent d'autres variables spécifiques au champ religieux. C'est tout particulièrement le cas en terrain pentecôtiste : le risque de confondre un type d'autorité avec la définition du sens commun ou avec la signification biblique des *charismes* est en quelque sorte démultiplié. Cette confusion est facilitée par le fait que Max Weber s'est lui-même inspiré pour ses définitions du sens biblique et a donné aux termes de charisme et d'autorité charismatique deux sens différents. L'origine confessionnelle du terme de charisme est rappelée par Jean-Martin Ouedraogo : pour forger le type idéal du charisme, M. Weber se réfère à des travaux d'historiens du christianisme, notamment ceux du protestant Rudolf Sohm. Ce dernier, à partir des épîtres de Paul (Romains 12 et 1 Corinthiens 12), interprète le charisme comme « un phénomène relationnel tendant à devenir une structure de domination » (Ouedraogo, 1993 : 142). R. Sohm refuse d'appliquer à l'Église la notion de « domination » (ou d'autorité) qui fait partie selon lui du vocabulaire du monde profane et de l'État : « L'organisation de la chrétienté n'est pas juridique, elle est une organisation charismatique » (*idem*). L'autorité charismatique apparaît ainsi initialement moins comme un mode particulier de légitimation et d'exercice de l'autorité que comme une spécificité des organisations chrétiennes, par opposition à l'État et au monde « profane ».

Le malentendu, qui n'a pas lieu d'être lorsque les sociologues utilisent les catégories wébériennes dans le domaine politique ou à propos d'organisations professionnelles, réapparaît plus fréquemment en sociologie des religions. Martin Riesebrodt rappelle en effet que M. Weber utilise le concept de *charisma* dans deux contextes différents. Le premier est celui d'une sociologie de la domination, pour laquelle Weber forge différents types de légitimité : c'est dans ce cadre qu'il définit l'autorité charismatique comme étant fondée sur « une croyance dans le pouvoir spécifique d'une personne » (Riesebrodt, 1999 : 2). D'un autre côté, M. Weber utilise *charisma* comme un concept de sciences sociales des religions, en se situant cette fois dans le cadre des débats anthropologiques interrogeant, à la fin du XIX^e siècle, la distinction entre « magie » et « religion ». Dans cette seconde acception, le concept wébérien de charisme déborde largement de la

problématique de l'autorité (définie prioritairement par opposition à l'autorité traditionnelle ou rationnelle) et s'apparente davantage à celui de *mana*, c'est-à-dire une force dotée d'une telle efficacité magique que l'adhésion des membres n'est plus requise : elle est acquise.

La définition wébérienne du prophète, qui a partie liée avec celle du charisme, souligne les difficultés théoriques que génère cette polysémie dès lors que le terrain de recherche concerné est celui du religieux, et en particulier dans le cas des Églises pentecôtistes (où les deux acceptions de l'autorité charismatique et du charisme semblent se confondre) : « Par prophète nous entendrons ici un porteur de charismes purement personnels qui, en vertu de sa mission, proclame une doctrine religieuse ou un commandement divin », écrit M. Weber (Weber, 1995 [2] : 190). Le prophète se définit donc principalement par opposition au prêtre, au magicien et au législateur. Mais Weber précise :

Il faut des circonstances très particulières pour qu'un prophète puisse faire reconnaître son autorité sans recourir à une authentification charismatique, c'est-à-dire, normalement, magique. Du moins, ceux qui annoncent une « nouvelle » doctrine ont presque toujours eu besoin d'une telle authentification (Weber, 1995 [2] : 191).

Alors que beaucoup de cultes pentecôtistes accordent une place importante à ce que ces Églises définissent comme des prophéties, il serait pourtant erroné d'en déduire que le mode de légitimité de ces Églises relève du type charismatique incarné notamment par la figure du prophète. Ces pratiques s'inscrivent en effet dans un cadre institutionnel communautaire, et s'articulent de manière variable avec le système d'autorité de ces Églises : ces dons peuvent être plus ou moins encadrés, réservés à l'usage de quelques-uns ou mis en œuvre par tous, interprétés sous l'angle d'une élection personnelle ou plutôt comme le signe d'une visitation collective, etc. En d'autres termes, rien ne dit *a priori* que les caractéristiques des dons manifestés au sein de la communauté ecclésiale servent également de critères de légitimation de l'autorité des responsables de la hiérarchie d'Église. Les caractéristiques de l'assemblée et du leader n'ont pas vocation à se ressembler systématiquement, selon une logique implicite d'homologie ou de contiguïté, le leader pouvant s'inscrire tout autant dans une logique de distinction vis-à-vis des membres d'église que dans celle d'une exemplarité et d'une intensification dans la pratique des dons reconnus.

Ces difficultés théoriques liées à l'utilisation de la notion de charisme doivent conduire à élargir le champ de l'observation, si l'on veut dépasser le discours pentecôtiste centré sur la notion de dons personnels et sur l'expérience individuelle du converti avec Dieu, et resituer ces discours dans le contexte religieux, institutionnel et social où ils prennent sens. Le

succès de la notion de charisme dans le champ académique correspond, selon Bryan Wilson, au retour proclamé de l'individu, à la croyance selon laquelle l'individu serait à même de s'élever au-dessus des contraintes sociales :

Le nouvel usage de ce concept traduit (...) une tentative de réaffirmation de la foi en l'individu, en désignant un espace d'action pour la libre volonté humaine, qui relativise l'inexorabilité du système en mettant en avant une capacité à déployer des attributs de la personnalité hors contraintes ou conventions sociales. Suggérer que c'est le *charisme* – et non la science ou les procédures rationnelles – qui fait tourner le monde, c'est remettre l'accent sur l'individu (Wilson cité par Riesebrodt, 1999 : 1).

Cette croyance en l'individu trouve un écho particulier dans les milieux protestants évangéliques, qui aiment rappeler l'opposition entre une religion héritée et une religion choisie par conversion personnelle. La convergence entre le discours sociologique sur le retour de l'individu et ces représentations religieuses du salut peut ainsi conduire à faire du charisme l'un des symboles d'une religion « en miettes » (Hervieu-Léger, 2001), émancipée des institutions et de la tradition mais désormais à la merci des pouvoirs personnels.

Mais cet individu dont le charisme semble annoncer l'émancipation définitive reste pourtant un individu sexué, inscrit dans des relations de domination qui déterminent notamment des rapports spécifiques au corps. Comme le rappelle l'anthropologue Annelin Eriksen, le corps des femmes est considéré comme plus réceptif au Saint-Esprit et cette caractéristique – des corps « poreux » fonctionnant prioritairement comme des réceptacles – peut être l'objet d'interprétations divergentes (Eriksen, 2012 : 117). Elle est perçue, au moins ponctuellement, comme un signe de la puissance divine qu'incarnent des femmes entretenant une relation personnelle privilégiée à Dieu. Mais l'analyse des rapports de genre impliqués dans les rituels de délivrance présentée ici par D. Mottier, et le statut ambivalent de plusieurs des « femmes puissantes » évoquées par B. Boutter nous rappellent que cette réceptivité féminine est aussi interprétée comme une faiblesse de ces femmes qui, si elles sont en effet réceptives à la puissance du Saint-Esprit, ne maîtrisent pas cette puissance, qui peut donc disparaître comme elle est venue. La maîtrise de soi, de son corps, tout comme celle des émotions devient, par opposition, le signe distinctif du leader, qui ne saurait conjuguer autorité et pratiques corporelles non maîtrisées. Les signes de la puissance divine revêtent donc des formes différentes selon le sexe et les positions sociales des membres d'église.

Le sens commun associe enfin charisme et charme, une proximité sémantique qui est aussi étymologique : le charme est une puissance

magique (synonyme d'enchantement ou d'ensorcellement) qui, en corrélation avec l'adjectif charmant, désigne la « qualité de grâce, de beauté, de rêve, de noblesse qui a le pouvoir de plaire extrêmement »⁴. Denis-Constant Martin note ainsi la difficulté à comprendre le fonctionnement du charisme dans la mesure où la valeur descriptive du terme « cache l'incapacité à expliquer comment fonctionne le charisme, comment est fondée et s'exerce l'autorité charismatique ». Si l'étymologie habituelle du terme renvoie au sens chrétien, les racines grecques anciennes évoquent « le plaisir, l'agréable voire l'érotique » (Martin, 2006 : 33). Or, note l'auteur, « le pouvoir d'attraction, de séduction (*appeal*) qui se trouve au cœur des phénomènes de domination charismatique fait problème » (*idem* : 34). Il convient donc de s'éloigner d'une approche qui ferait de l'autorité charismatique un type de domination reposant sur une qualité mystérieuse d'essence surnaturelle (non analysable sociologiquement) pour s'interroger sur les situations sociales de transitions ou de bouleversements sociaux propices à l'émergence de ce type d'autorité, les caractéristiques de cette autorité charismatique et les mécanismes de reconnaissance. D. Mottier, dans son étude d'une tentative d'installation d'une Église pentecôtiste africaine en France, a par exemple montré que la séduction exercée par le pasteur-prophète n'était pas étrangère au fonctionnement concret de l'assemblée, et que ces jeux de séduction ont eu un rôle important dans l'instabilité et l'échec de cette Église (Mottier, 2012). Utiliser la notion d'autorité charismatique pour désigner des femmes en position de pouvoir comporte ainsi le risque de lier, plus ou moins implicitement, les enjeux de pouvoir aux jeux de séduction, alors même que les Églises pentecôtistes tiennent un discours conservateur en matière d'éthique sexuelle et que l'accession aux responsabilités suppose une vie conjugale exemplaire, c'est-à-dire une vie sexuelle « neutralisée », à l'abri de la séduction. En attribuant aux femmes une autorité charismatique, le plus souvent par défaut, c'est-à-dire en leur refusant une autorité traditionnelle ou rationnelle, ces lectures tendent donc à introduire une nouvelle difficulté d'interprétation. Comment expliquer les mécanismes de reconnaissance de cette autorité charismatique indissociable des jeux de séduction sans mentionner que ces derniers renvoient à des représentations sociales et des dynamiques distinctives selon le genre, qui attribuent le plus souvent aux femmes un rôle actif en matière de séduction ? Ces représentations sociales, elles-mêmes confortées par des interprétations bibliques de la Genèse qui attribuent à la femme séductrice et tentatrice la responsabilité du péché originel, sont un exemple des difficultés, pratiques et théoriques, liées à l'association entre les femmes et une autorité de type charismatique.

4. Dictionnaire de français « Trésor en ligne » (Lexilogos).

Les travaux sociologiques ou anthropologiques d'inspiration wébérienne peinent à rendre compte des mécanismes de reconnaissance qui permettent à des femmes d'accéder à un type d'autorité religieuse qui ne serait pas nécessairement fragile et incertain par essence. Il n'est d'ailleurs pas anodin que certaines de ces analyses rencontrent un écho dans les milieux pentecôtistes, qui cherchent à réfuter les critiques sur les inégalités de sexes observables dans la plupart des Églises pentecôtistes, en les attribuant à un inévitable processus d'institutionnalisation du mouvement mis en œuvre au cours de la seconde moitié du ^{xx}e siècle. La théorie d'une « routinisation du charisme » permet d'insister sur la dimension égalitaire et authentiquement spirituelle des premiers temps du pentecôtisme (égalité entre les races et entre les sexes, comme à l'Église d'Azusa Street, et effervescence charismatique). La première phase du réveil pentecôtiste est ainsi décrite non selon une perspective sociologique, mais comme une période caractérisée par des phénomènes considérés avant tout comme divins (et secondairement comme humains), de ce fait non soumis à l'analyse critique. Au contraire, la seconde phase historique du réveil pentecôtiste est interprétée à la lumière de la théorie de la « routinisation du charisme ». Le retour des hommes et la mise en place d'un mode d'organisation plus institutionnel et séculier viennent donc, dans une sorte de fatalité sociologiquement démontrée, « corrompre » en quelque sorte le « projet divin » initial. Si les chercheurs en sciences sociales ne sont pas responsables des réinterprétations et reformulations possibles de leurs travaux dans le champ religieux, l'analyse de la réception de ces recherches dans le champ qu'ils étudient fait partie intégrante du travail du chercheur. L'usage des notions d'autorité charismatique et de « routinisation du charisme » appliquées aux Églises pentecôtistes, lorsqu'il conduit à disqualifier en termes savants la féminisation du pouvoir, révèle la porosité des frontières entre champ académique et champ religieux et souligne la difficulté de forger des analyses théoriques à partir de concepts polysémiques partiellement déconfessionnalisés.

Bibliographie

- ADOGAME Afe, 2008, « “I Am Married to Jesus !” The Feminization of New African Diasporic Religiosity », *Archives de sciences sociales des religions* 143, pp. 129-149.
- BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal et VERGES Françoise, 2003, *La République coloniale*, Paris, Albin Michel.
- BASTIAN Jean-Pierre, 2001, « De l'autorité prophétique chez les dirigeants pentecôtistes (About prophetic authority among Pentecostal leaders) », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 81(2), pp. 189-202.

- BLUMHOFER Edith L., 1993, *Restoring the Faith: the Assemblies of God, Pentecostalism and American Culture*, Urbana/Chicago, University of Illinois Press.
- BOISSEVAIN Katia, 2013, « Devenir chrétien évangélique en Tunisie : quelques aspects d'une conversion en pays musulman à la veille de la révolution (2009-2010) », 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 Alpha, pp. 147-185.
- BOURDIEU Pierre, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit.
- , 1987, « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues », *Archives de sciences sociales des religions* 63-1, pp. 155-161.
- BOYER Véronique, 2005, « Approches sociologiques et anthropologiques du pentecôtisme : le cas brésilien », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (1^{re} édition « Problèmes d'Amérique Latine », *Documentation Française* 24, janv.-mars 1997, pp. 33-47).
- BRÉCHON Pierre, 2000, « Variations conclusives : de l'itinéraire à la pratique », in : Yves LAMBERT, Guy MICHELAT et Albert PIETTE (dir.), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, pp. 245-254.
- CACOUAULT-BITAUD Marlaine, 2001, « La féminisation d'une profession est-elle le signe d'une baisse de prestige ? » *Travail, Genre et Sociétés* 5, pp. 91-115.
- CAMPICHE Roland, 1996, « Religion, statut social et identité féminine », *Archives de sciences sociales des religions* 95(1), pp. 69-94.
- CARPENTER Joel, 1997, *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*, New York/Oxford, Oxford University Press.
- CHESNUT Andrew, 1997, *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- COLEMAN Simon, 2000, *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COX Harvey, 1995, *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste (Fire from Heaven. Pentecostalism, Spirituality, and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century, 1994)*, Paris, Desclée de Brouwer.
- CUCCHIARI Salvatore, 1990, « Between Shame and Sanctification : Patriarchy and Its Transformation in Sicilian Pentecostalism », *American Ethnologist* 17(4), pp. 687-707.
- DIRECHE Karima, 2013, « Jésus et Muhammad : des fois en dissonance ? Discours des convertis néo-évangéliques sur l'islam dans l'Algérie d'aujourd'hui », 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 Alpha, pp. 125-146.
- DROGUS Carol Ann, 1997, « Private Power or Public Power : Pentecostalism, Base, Communities and Gender », in : Edward L. CLEARY et Hannah W. STEWART-GAMBINO (dir.), *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Boulder (CO), Westview Press, pp. 55-76.

- EHRENBERG Alain, 2000, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- EIESLAND Nancy, 1997, « A strange Road Home. Adult Female Converts to Classical Pentecostalism », in : Judy BRINK et Joan MENCHER (dir.), *Mixed Blessings. Gender and Religious Fundamentalism Cross Culturally*, New York, Routledge, pp. 91-115.
- ERIKSEN Annelin, 2012, « The pastor and the prophetess : an analysis of gender and Christianity in Vanuatu », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18, pp. 103-122.
- FANCELLO Sandra, 2005, « Pouvoirs et protection des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines », *Revista de Estudos da Religião* (São Paulo), « Gender and Religion » 3/2005, pp. 78-98.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 1994, « Weber, les émotions et la religion », *Terrain* 22, pp. 93-108.
- FER Yannick, 2005, *Pentecôtisme en Polynésie française, l'évangile relationnel*, Genève, Labor et Fides.
- , 2010, « The Holy Spirit and the Pentecostal Habitus : Elements for a sociology of institution in classical Pentecostalism », *Nordic Journal of Religion and Society* 2/2010, pp. 157-176.
- , 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 Alpha, pp. 31-57.
- FILLIEULE Olivier, 2009, « Travail militant, action collective et rapport de genre », in : ID. et Patricia ROUX (dir.), *Le sexe du militantisme*, Paris, Les Presses de Science Po, pp. 23-72.
- GASQUET Béatrice de, 2009, « La barrière et le plafond de vitrail. Analyser les carrières féminines dans les organisations religieuses », *Sociologie du travail* 51(2), pp. 218-236.
- , 2010, « Genre », in : Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER (dir.), *Dictionnaire critique des faits religieux*, Paris, PUF, pp. 431-439.
- HEAT Melanie, 2003, « Soft-Boiled Masculinity : Renegotiating Gender and Racial Ideologies in the Promise Keepers Movement », *Gender & Society* 17(3), pp. 423-444.
- HEFNER Robert W., 1993, « Introduction : World Building and the Rationality of Conversion », in : ID. (dir.), *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, Berkeley, University of California Press, pp. 3-44.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1990, « Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », in : EAD. et Françoise CHAMPION (dir.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, pp. 217-248.
- , 2001, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.
- HOCHSCHILD Arlie Russell, 1979, « Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure », *American Journal of Sociology* 85(3), pp. 551-575.

- JOHNSTON Anna, 2003, *Missionary Writing and Empire, 1800-1860*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KIM Hui-yeon, 2011, *Le pentecôtisme coréen à l'épreuve de la transnationalisation : le cas de l'Église du Plein Évangile de Cho Yonggi*, thèse de doctorat en sociologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales (Ehess).
- LADOUS Régis, 1995, « États-Unis », in : Jacques GADILLE et Jean-Marie MAYEUR (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome XI : *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1830-1914)*, Paris, Desclée.
- LAURENT Pierre-Joseph, 1999, « L'Église des Assemblées de Dieu du Burkina Faso. Histoire, transitions et recompositions identitaires », *Archives des sciences sociales des religions* 105, pp. 71-97.
- LUTZ Catherine, 1996, « Engendered Emotion : Gender, Power, and the Rhetoric of Emotional Control in American Discourse », in : Rom HARRE et W. Gerrod PARROTT (dir.), *The Emotions : Social, Cultural and Biological Dimensions*, London, Sage, pp. 151-170.
- MALOGNE-FER Gwendoline, 2013, « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les Assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass* 60(2), pp. 189-203.
- MARIZ Cecília L. et MACHADO Maria, 1997, « Pentecostalism and Women in Brazil », in : Edward L. CLEARY et Hannah STEWART-GAMBINO, *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Boulder (CO)/Oxford, Westview Press, pp. 41-54.
- MARTIN Bernice, 2003, « The Pentecostal Gender Paradox : A Cautionary Tale for the Sociology of Religion », in : Richard K. FENN (éd.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford/Malden (MA), Blackwell Publishing Ltd, pp. 52-66.
- MARTIN David, 1990, *Tongues of Fire. The explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford/Malden (MA), Blackwell.
- , 2002 : *Pentecostalism : The World Their Parish*, Oxford/Malden (MA), Blackwell.
- MARTIN Denis-Constant, 2006, « Le charisme conféré. Retour sur Max Weber à la lumière d'Ambedkar, hommage à Guy Poitevin (1934-2004) », *Anthropologie et Sociétés* 30(2), pp. 27-41.
- MARY André et PIAULT Marc, 1998, « Introduction » au numéro spécial du *Journal des africanistes : parcours de conversion* 68(1-2), pp. 7-9.
- MASKENS Maïté, 2008, « Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées », *Archives de sciences sociales des religions* 143, « Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », pp. 49-68.
- , 2009, « Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans les assemblées bruxelloises », *Autrepart* (49), pp. 65-82.
- , 2013, *Cheminer avec Dieu : pentecôtismes et migrations à Bruxelles*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- MOSSIÈRE Géraldine, 2013, « Réseaux pentecôtistes, activités d'évangélisation et émotions partagées parmi des Congolais établis à Montréal : "un cosmopolitisme de charisme" ? », in : Yannick FER et Gwendoline MALOGNE-FER (dir.), *Protestantisme évangélique et diversité culturelle*, Paris, L'Harmattan (Anthropologie critique), pp. 107-128.

- MOTTIER Damien, 2012, « Le prophète, les femmes, le diable. Ethnographie de l'échec d'une Église pentecôtiste africaine en France », *Sociologie*, 2012 (2) vol. 3, pp. 163-178.
- OUEDRAOGO Jean-Martin, 1993, « La réception de la sociologie du charisme de Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions* 83, 1993, pp. 141-157.
- RAVET Hyacinthe, 2003, « Professionnalisation féminine et féminisation d'une profession : les artistes interprètes de musique », *Travail, Genre et Sociétés* 9, avril 2003, pp. 173-195.
- RIESEBRODT Martin, 1999, « Charisma in Max Weber's Sociology of Religion », *Religion* (1999) 29, pp. 1-14.
- ROBBINS Joel, 2001, « God Is Nothing but Talk : Modernity, Language, and Prayer in a Papua New Guinea Society », *American Anthropologist* 103(4), pp. 901-912.
- SCHWARZ Carolyn, 2010, « Carrying the Cross, Caring for Kin : The Everyday Life of Charismatic Christianity in Remote Aboriginal Australia », *Oceania* 80, pp. 58-77.
- SCOTT Joan W., 1988, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du CRIF* 37-38 : *Le genre de l'histoire*, Paris, Éditions Tierce, pp. 125-153.
- SÉGUY Jean, 1975, « Situation socio-historique du pentecôtisme », *Lumière et Vie* 125, pp. 33-58.
- SHIELDS Stephanie A., 2002, *Speaking from the Heart : Gender and the Social Meaning of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STOLL David, 1990, *Is Latin America Turning Protestant ? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press.
- STROMBERG Peter G., 1993, *Language and Self-transformation. A Study of the Christian Conversion Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TARRIUS Alain, 2000, *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*, La Tour-d'Aigue, Éditions de l'Aube.
- WEBER Max, 1995 (1) : *Économie et société (tome 1). Les catégories de la sociologie*, Paris, Agora Pocket (1^{re} édition : 1971).
- , 1995 (2) : *Économie et société (tome 2). L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Agora Pocket (1^{re} édition : 1971).
- , 1996, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.
- WILLAIME Jean-Paul, 1992, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides.
- WILSON Bryan, 1975, *The Noble Savages. The Primitive Origins of Charisma and Its Contemporary Survival*, Berkeley, University of California Press.
- WOODHEAD Linda, 2003, « Feminism and the Sociology of Religion : From Gender-blindness to Gendered Difference », in : Richard FENN, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford (MA), Blackwell Publishing Ltd, pp. 67-84.

I.

Genre, conversion et construction de la féminité

Développements pentecôtistes dans le monde arabe

Le cas des femmes libanaises

Fatiha KAOUES

Introduction

La grande aventure missionnaire évangélique dans le monde musulman a commencé au début du XIX^e siècle avec une poignée d'individus, mais elle a eu des conséquences majeures pour la destinée de ces peuples. Les protestants américains se pensaient missionnés par Dieu pour le salut de l'humanité. Et dans leur conquête du monde pour le Christ, la Terre sainte, berceau du christianisme, avait une place unique. Empêchés d'œuvrer auprès des musulmans majoritaires à Jérusalem, les missionnaires s'installèrent au plus près, à Beyrouth et dans la montagne libanaise, en 1819. Quelques décennies plus tard, en 1854, les premiers missionnaires évangéliques américains prenaient pied en Égypte.

Alimentée par une littérature foisonnante, la croyance que nourrissaient les missionnaires à propos de la tyrannie essentielle de l'islam légitimait l'essor de l'activité missionnaire évangélique au XIX^e siècle et expliquait, à leurs yeux, les défaites ottomanes en Europe, annonçant la chute prochaine de l'islam (Vander Werff, 1977). La question du statut des femmes était au cœur de ces élaborations doctrinales qui fournissaient un argument fort pour l'envoi des missionnaires en terres d'islam. Le sort jugé déplorable des femmes musulmanes était en effet considéré comme un obstacle à la christianisation de la société tout entière. Par voie de conséquence, l'émancipation des femmes grâce à leur christianisation devait préparer la libération de la société dans son ensemble.

Cet article analyse la place de « la femme » moyen-orientale dans la littérature missionnaire évangélique depuis le XIX^e siècle et les modalités actuelles du développement évangélique, notamment pentecôtiste, dans une perspective de genre. Nous nous basons pour construire cette analyse

sur un terrain de recherche réalisé au Liban de 2010 à 2012, dans le cadre d'une thèse consacrée au protestantisme évangélique au Moyen-Orient. À partir de ses premiers développements, nous tentons de définir les enjeux et défis actuels du développement pentecôtiste au Moyen-Orient, en portant la focale sur les représentations et les rapports de genre, notamment au Liban. Nous formulons l'hypothèse qu'il existe des parcours de conversion spécifiquement féminins pour échapper à la force des injonctions sociales perçues comme incompatibles avec une aspiration à l'autodétermination.

Du XIX^e siècle à nos jours : genèse et développement du protestantisme au Moyen-Orient

Le développement du protestantisme au Moyen-Orient peut être décomposé en trois grandes étapes. La première période correspond, au XIX^e siècle, à la phase de constitution des Églises protestantes *mainline* ou historiques. Ces implantations sont le fruit d'une entreprise missionnaire commencée au début du XIX^e siècle à l'instigation de l'American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM), la plus grande organisation missionnaire mondiale à cette époque¹. Ces Églises issues des premières missions historiques de tendance *mainline* s'opposent à tout prosélytisme, considérant qu'il est susceptible de porter atteinte à la paix sociale et aux bonnes relations entre les Églises de diverses confessions. Elles développent en revanche des activités sociales, humanitaires et éducatives dans un cadre laïque. Cette mouvance représente en outre un protestantisme plutôt intellectuel. C'est dans cet héritage missionnaire issu de l'ABCFM que se situe l'Église protestante nationale de Beyrouth, la première Église protestante autochtone arabophone du Moyen-Orient. Elle a été fondée à Beyrouth en 1848, à l'initiative de missionnaires presbytériens américains. Appartenant à la tradition réformée calviniste, l'Église nationale de Beyrouth, aujourd'hui dirigée par Habib Badr, est de type congrégationaliste (*jumhuri*).

Un deuxième moment de cette genèse est constitué par le développement du protestantisme évangélique, né de l'activité missionnaire baptiste, toujours majoritairement américain, au XX^e siècle. La plupart de ses acteurs initiaux sont issus de la Convention baptiste du Sud qui est la plus grande organisation évangélique aux États-Unis, où elle revendique de nos jours 16 millions de fidèles (Lindner, 2010 : 11).

Enfin, le troisième moment est caractérisé par l'essor des missions pentecôtistes. Ce courant protestant met l'accent sur les dons du Saint-

1. Bien que congrégationaliste à l'origine, l'ABCFM a très tôt admis dans ses rangs des missionnaires presbytériens.

Esprit tels que les guérisons miraculeuses ou la glossolalie. Parmi les raisons du succès de cette mouvance, on peut mettre en évidence la plasticité qui lui permet de se « mouler » dans toutes les cultures dans lesquelles elle s'implante, ainsi qu'un usage efficace des techniques modernes de communication. Les pentecôtistes peuvent s'intégrer dans un système culturel qui valorise l'insertion communautaire sans la rigidité ecclésiale. Parmi les mouvements nés du pentecôtisme, le plus important est celui des Assemblées de Dieu. Outre l'accent porté sur les dons du Saint-Esprit, le pentecôtisme se caractérise, comme d'autres mouvances évangéliques, par l'importance accordée au rigorisme moral et au prosélytisme (Anderson, 1979). Le révérend Camille Nawar est à la tête des Églises évangéliques de type pentecôtiste. Il est aussi le pasteur de l'Église Jesus the Savior (Yasou' al-Khalâs) située près de Beyrouth. C'est une Église qui est affiliée à la fédération internationale des Assemblées de Dieu, dont le siège est à Springfield aux États-Unis. Les Assemblées de Dieu ont pris pied au Liban en 1969, lorsque deux pasteurs missionnaires, Bob Hoskins et Bill Elinski, ont fondé un poste missionnaire à Beyrouth.

Cet univers évangélique libanais a deux caractéristiques essentielles : tout d'abord, il s'agit d'une famille religieuse qui connaît une croissance importante. De plus, le fonctionnement en réseau des Églises ainsi que leur capacité à mêler activités religieuses et sociales au sens large permettent aux pasteurs et missionnaires de déployer leurs activités missionnaires de façon relativement libre (Kaoues, 2013). Les organisations et Églises évangéliques au Liban connaissent un essor continu. Les évangéliques sont au nombre de 10 000 membres environ sur une population protestante totale elle-même évaluée entre 40 000 et 70 000 membres². Au sein de l'univers évangélique, le mouvement baptiste au Liban est aujourd'hui composé de vingt-deux Églises réunissant plus de 3000 membres officiels. Apparues pendant les années 1960, les Églises pentecôtistes connaissent un essor spectaculaire depuis le début des années 2000. Ces dernières années, neuf Églises pentecôtistes ont été fondées et sont officiellement reconnues et deux autres sont en cours de constitution³.

2. Le même flou caractérise du reste le décompte de la population générale au Liban, aucun recensement n'ayant été mis en œuvre au Liban depuis 1932. On évalue cependant la population à 4,5 millions de personnes, dont 40 % sont chrétiens (Banque mondiale, données de 2012).

3. Les chiffres cités nous ont été communiqués par le Synode évangélique national de Syrie et du Liban, en mars 2012.

Femmes orientales et conversions dans la littérature évangélique américaine

Au cours du XIX^e siècle, l'idée d'évangéliser les lointaines terres mahométanes situées à 5000 miles de la Nouvelle-Angleterre ne tenait pas de l'évidence et les missionnaires de l'ABCFM devaient justifier la nécessité d'une telle entreprise. À cet égard, la condition des femmes orientales était au cœur de l'argumentaire évangélique en faveur des missions. Quelques exemples tirés de la littérature missionnaire évangélique permettent de s'en assurer.

Missionnaire pour l'ABCFM, Henry Harris Jessup (1832-1910) était le plus célèbre chroniqueur des missions presbytériennes du XIX^e siècle. Il a ainsi largement contribué, par ses écrits, à faire apparaître l'activité missionnaire en Orient comme une nécessité, l'assimilant à un combat civilisationnel (Jessup, 1879 : 78, 135). Selon Henry Harris Jessup, les femmes arabes étaient, avant l'implantation des missions, le bastion de la superstition. Désormais, nombre d'entre elles pouvaient bénéficier de l'activité missionnaire féminine, ayant quelque peu réformé leur personnalité. Cependant, écrivait Jessup, l'islam avait irrémédiablement « gâché la condition de la femme » (Jessup, 1910 : 27). Depuis le début, les missionnaires mettaient l'accent sur l'éducation des femmes et la nécessité de maisons correctement tenues par des femmes chrétiennes. Jessup citait ainsi l'exemple de la première épouse du missionnaire Eli Smith, Sarah, qui avait ouvert une école de filles en 1834 à Beyrouth. Selon Jessup, l'œuvre d'éducation des femmes dans les missions était florissante, soutenant l'apprentissage de la domesticité cher aux missionnaires.

Dans son traité intitulé *Les femmes des Arabes*, Jessup vantait l'œuvre de Sarah Smith et le rôle des femmes américaines dans la régénération de leurs « pauvres sœurs » à travers le monde (Jessup, 1873 : 105-136). Le chroniqueur missionnaire relatait brièvement le parcours de femmes syriennes qui avaient été ainsi évangélisées et « civilisées », devenant des femmes « indigènes » modernes qui reproduisaient l'exemple donné par Sarah Smith et d'autres épouses de missionnaires américains, construisant « des maisons où régnaient l'affection, la bienséance et le raffinement chrétien ». Jessup était convaincu qu'un Orient remodelé par le christianisme allait lentement et inévitablement dissiper l'amoralité orientale qui avait prévalu jusque dans les foyers. Mais le récit de Jessup avait des accents de nationalisme racialisé.

Aux États-Unis, les écrits de Jessup contribuèrent à populariser l'idée d'une culture arabe indigne et de musulmans inexorablement rétifs au progrès. Dans *Le problème missionnaire mahométan*, Jessup soulignait les facteurs favorables et défavorables à l'évangélisation des Moyen-Orientaux musulmans. Parmi les principaux obstacles, Jessup mettait en exergue

l'hypocrisie et l'immoralité, « l'intolérance ismaélite » et la dégradation des femmes. De ces dernières, Jessup dressait un portrait peu flatteur affirmant que toutes les femmes musulmanes étaient « non éduquées, profanes, calomnieuses, capricieuses [et] jamais en mesure de contrôler leur sang-froid et leur langue un seul instant ». Les frapper régulièrement pouvait être présenté comme une façon acceptable de les discipliner : « Les femmes sont traitées comme des animaux et elles se comportent comme des animaux. » Jessup pensait que les femmes devaient être éduquées à bien tenir leur foyer, car la famille était un élément fondamental du christianisme évangélique. L'évangélisation nécessitait, pour Jessup, d'éduquer les musulmanes préalablement, afin de permettre la fondation d'une culture chrétienne dans la société moyen-orientale. Au début du xx^e siècle, le concept d'infériorité des femmes dans les sociétés musulmanes était devenu un argument de justification récurrent légitimant l'implantation des missions chrétiennes civilisatrices en terres musulmanes.

Un autre missionnaire, Henry Otis Dwight (1843-1917) faisait également grand cas de la situation de « la femme orientale » à qui il consacra 39 pages dans un chapitre intitulé « La question féminine » (Dwight, 1901 : 86-125). Né à Constantinople, Dwight servit en qualité de missionnaire entre 1867 et 1872 pour l'ABCFM. Il écrivait dans son ouvrage que « la femme est recluse et n'existe que pour l'intérêt de l'homme ». Revêtue en permanence d'une tenue peu seyante destinée au travail domestique, elle était si débraillée « qu'elle en faisait peur à n'importe quel homme honnête ». Le missionnaire la décrivait comme « enfantine dans ses goûts et sentiments » opposant « une résistance féroce au changement et à la nouveauté » (*idem* : 88-89). Comme Jessup, Dwight considérait que la femme musulmane était aussi la gardienne des « superstitions et du paganisme ». De ce fait, elle était « incapable de se contrôler », et était considérée par la société « comme un animal ». La pratique de la dot était pour Dwight la preuve que la femme constituait pour l'homme oriental « une propriété dont il pouvait disposer » à son gré, « un fardeau » que la famille laissait à sa disposition. Dwight avait également peu de sympathie pour l'islam, affirmant que « le mahométan est unique par sa doctrine sanglante et de relations entre les sexes : il y a des profondeurs dans l'infamie dans lesquelles le mahométan plonge et auxquelles le chrétien oriental le plus dégradé ne peut s'abaisser », concluait-il (*idem* : 154).

Femmes et missions

Les femmes missionnaires s'impliquèrent avec enthousiasme – selon les écrits missionnaires – dans le prosélytisme et la « cause » des femmes orientales. Cet argument de justification des missions apparaît ainsi dans un

ouvrage célèbre d'Helen Barrett Montgomery (1861-1934), *Les Femmes occidentales dans les terres orientales*.

H. Barrett Montgomery fut un personnage important des missions en terres d'islam⁴. Écrivaine et chroniqueuse, elle œuvra en qualité de missionnaire au Liban et s'évertua inlassablement à lever des fonds pour les missions. H. Barrett Montgomery affirmait que « la tâche la plus sombre sur le prophète Mahomet » était l'abaissement des femmes. Les sociétés musulmanes leur infligeaient, selon elle, un traitement dégradant : presque toutes étaient voilées « et recluses derrière des fenêtres grillagées dans des harems » (Barrett Montgomery, 1910 : 52-53). Les femmes subissaient, selon elle, la répudiation, la polygamie et avaient un faible niveau d'éducation.

Pour sa part, Anna Young Thomson (1851-1832) exerça en qualité de missionnaire en Égypte à partir de 1871 et consacra soixante ans de sa vie à la mission. Dès son arrivée, elle enseigna dans une école missionnaire. Pour une jeune femme, l'enseignement était en effet privilégié dans la mesure où les femmes étaient exclues du clergé. La surreprésentation des femmes dans les missions étrangères s'expliquait également parce que l'enseignement était une méthode d'évangélisation adaptée à un monde musulman peu ouvert au prosélytisme⁵. Dans l'un de ses articles, publié en 1914, Anna Young Thomson traitait de la question de la femme en Orient, se demandant si les femmes autochtones, en se dévoilant pourraient « profiter de la liberté des femmes européennes » (Thomson, 1914). Elle s'inscrivait dans une ligne de pensée fort répandue dans les mouvements missionnaires américains à cette époque⁶.

Les instructions destinées au personnel féminin en terrain missionnaire évoquaient éloquentement le caractère exemplaire des relations de genre aux États-Unis. La posture des femmes missionnaires presbytériennes américaines en Orient pouvait être considérée comme une forme de « féminisme », puisque orientée vers la défense des droits des femmes. Néanmoins ce féminisme distinctif, inséparable d'une perception essentialiste du monde oriental, était construit sur la dichotomie entre des sociétés islamiques foncièrement oppressives et un monde anglo-saxon protestant éclairé, seul à même de « libérer » les femmes orientales⁷.

4. En 1921, Helen Barrett Montgomery est même la première femme élue présidente de la Convention baptiste du Nord.

5. Pour mieux saisir l'enjeu de l'œuvre éducative des femmes missionnaires, on s'intéressera aux travaux de Sarah Curtis (2010) qui a analysé le cas des colonies françaises. En Algérie aussi, les femmes missionnaires associaient les bienfaits de la « civilisation française » à ceux des valeurs chrétiennes.

6. De nombreux travaux ont mis en évidence les contradictions qui résident entre le discours d'émancipation des femmes en terrain missionnaire et la rhétorique missionnaire sur la domesticité en Occident et notamment aux États-Unis. Par exemple : Bowie, Kirkwood, et Ardenier (1993) ; Taylor Huber et Lutkehaus (1999) ; Jolly et Macintyre (2010).

7. La notion de féminisme, changeante au fil de l'histoire, pose d'importants problèmes méthodologiques. C'est ainsi que Florence Rochefort et Laurence Klejman ont retracé

Un féminisme instrumental et pétri de contradictions

Comment expliquer une telle insistance missionnaire sur le thème de l'infériorisation des femmes musulmanes ? La comparaison entre le statut des femmes missionnaires nord-américaines et celui de leurs compatriotes demeurées au pays d'une part, et la situation des Moyen-Orientales d'autre part apporte un premier élément de réponse. Ainsi, dans un ouvrage paru en 1991, le missiologue David Bosch observe que la situation favorable des femmes missionnaires américaines qui œuvraient au XIX^e siècle était sans rapport avec le sort de leurs compatriotes demeurées aux États-Unis à la même époque. En effet, les femmes missionnaires voyageaient jusqu'au bout du monde, et œuvraient « non plus seulement en tant qu'épouses de missionnaires, mais comme missionnaires à part entière » (Bosch, 2003 : 328). Le spécialiste américain des missions constate que la situation socialement avantageuse des femmes en terrain missionnaire oriental était « beaucoup plus avancée dans la plupart des autres domaines de la vie » que celle de leurs consœurs demeurées au pays, de sorte que ce mouvement missionnaire constituait « le premier mouvement féministe en Amérique du Nord » (*idem*).

Si ce constat est sans doute exagéré, il n'en demeure pas moins que les femmes missionnaires occupaient des postes de direction au sein de l'ABCFM. En conséquence, les missionnaires estimaient, par contraste, fort regrettable l'invisibilité des femmes moyen-orientales au sein des structures islamiques. « Dans la mosquée, on ne trouve aucune femme. Le christianisme est un système religieux tellement supérieur aux autres : il ne reconnaît pas d'hommes ou de femmes séparés, tous sont unis dans le Christ ! »⁸ écrivait un missionnaire dans ses notes à l'attention du bureau des missions. Ce faisant, les missionnaires oubliaient la situation prévalant aux États-Unis, où les femmes étaient exclues du clergé⁹.

On peut supposer que ce regard globalement négatif des missionnaires sur les sociétés orientales ne différait guère des préjugés portés par la société nord-américaine dans son ensemble. Dans cette hypothèse, et au regard des préconceptions orientalistes des missionnaires, les missions chrétiennes

historiquement cette longue évolution du féminisme contemporain (Rocheft et Klejman, 1989). À partir de terrains de recherche musulmans contemporains, d'autres chercheurs développent la théorie d'un féminisme spécifiquement musulman. À distance de tout culturalisme, ces chercheurs affirment la nécessité de dissocier le féminisme musulman des mouvements occidentaux (Latte-Abdallah, 2010 ; Ali, 2012).

8. « Letter from Mr. Temple dated January, 20th 1835, Smyrna », *The Missionary Herald for the Year 1835*, vol. XXXI, Boston, Crocker and Brewster, p. 221.

9. Cela fut le cas jusqu'au 15 septembre 1853, date à laquelle la première femme pasteur, Antoinette Louisa Brown Blackwell, fut ordonnée.

contribuaient au renforcement idéologique de la domination impérialiste nord-américaine.

Cette présentation négative de l'islam avait certes un aspect instrumental. Lever des fonds en faveur de l'action éducative missionnaire nécessitait de dépeindre la situation des autochtones en matière d'éducation sous un jour fort négatif. « L'œuvre d'élévation des femmes d'Asie, à la place que Dieu les a appelées à occuper, est un travail qui peut être accompli par les femmes chrétiennes », affirmait le missionnaire évangélique H.O. Dwight (1901 : 125).

Les missionnaires partageaient avec les coloniaux une même rhétorique militante, la conviction de leur supériorité civilisationnelle, un esprit de conquête et la conviction d'une religion islamique foncièrement hostile aux femmes. Toutefois, au fil du temps, et à mesure que les préjugés racistes et l'ambition coloniale se défaisaient dans les sociétés occidentales, les missionnaires devaient adopter un langage moins offensif et déployer un argumentaire destiné non plus seulement à convaincre leurs coreligionnaires, mais les « cibles » de leur activité d'évangélisation, à commencer par les femmes.

Le tournant missionnaire du XX^e siècle

Durant les années 1930 et 1940, de nombreuses controverses théologiques ont agité le monde protestant américain, opposant conservateurs et libéraux. Les fondamentalistes eux-mêmes ont été secoués de tensions internes aboutissant à des scissions, donnant naissance à la National Association of Evangelicals (NAE) en 1942. Un théologien baptiste, Carl Henry (1913-2003), et un pasteur presbytérien, Harold Ockenga (1905-1985), figurent parmi les principaux initiateurs de ce mouvement qui consacre les débuts du protestantisme évangélique dans sa définition actuelle. Carl Henry écrit à ce sujet : « Dans les années 1930, nous étions tous fondamentalistes (...) le terme "évangélique" a pris tout son sens seulement quand la NAE a été organisée » (Marsden, 1987 : 10).

Depuis la fin du XVIII^e siècle, le terme *evangelical* était en effet d'usage dans le monde anglo-saxon pour désigner les mouvements protestants se distinguant à la fois par leur piété et leur attachement au revivalisme religieux¹⁰. De nos jours, le protestantisme évangélique est reconnaissable à

10. Le sociologue Jean Baubérot écrit : « En Grande-Bretagne, "the Evangelical Movement" a d'abord désigné, à la fin du XVIII^e siècle, le groupement informel qui réunissait des "dissidents" et des anglicans "pieux". Au XIX^e siècle, *evangelical* va de plus en plus désigner l'ensemble de ceux qui prônent un réveil religieux, notamment face aux tendances rationalisantes issues des Lumières, puis face au libéralisme théologique issu de la philosophie allemande et de l'école historico-critique » (Jean BAUBÉROT, « Protestantisme », *Encyclopaedia Universalis*, 2002, vol. 18, p. 1045, col. 1).

quatre caractéristiques déterminantes : la centralité de la Bible ou bibli-cisme, le crucicisme (c'est-à-dire le caractère central de la Crucifixion de Jésus), la conversion et, enfin, l'engagement militant dans la commu-nauté chrétienne (Bebbington, 1989 : 3). Complexifiant l'analyse, Andrew Buckler et Philippe Gonzalez mettent en évidence les « transformations institutionnelles » qui ont accompagné les mutations du terme évangélisme depuis une « appartenance générique » à la Réforme à un type singulier de protestantisme (Gonzalez et Buckler, 2011 : 7).

À partir des années 1960, les missionnaires évangéliques, et particulière-ment ceux opérant en terres musulmanes, songent à repenser leur engage-ment. Le plus important congrès des missions évangéliques eut lieu à Lausanne, en Suisse, en 1974, où environ 2500 évangéliques du monde entier se réunirent sous l'impulsion de l'évangélique américain Billy Graham. Ce congrès appelait de nouveau à l'unité de tous les missionnaires « pour l'évan-gélisation du monde ». Il fut suivi d'une série de rencontres spécialisées, dont une conférence nord-américaine sur l'évangélisation des musulmans en 1978, au Centre Glen Eyrie, à Colorado Springs, dans le Colorado. Parmi les thématiques débattues lors de la conférence, les participants s'attachèrent à déterminer les erreurs commises par les chrétiens évangéliques américains dans leur œuvre d'évangélisation des musulmans, la nécessité d'une évangé-lisation culturellement appropriée pour les musulmans, et le projet d'une systématisation du travail missionnaire évangélique parmi les musulmans. Don McCurry, un missionnaire presbytérien installé de longue date au Pakistan qui dirigeait la conférence, tenta d'éclairer les raisons expliquant la place particulière des musulmans dans le projet missionnaire chrétien. McCurry affirmait que la raison principale de l'échec de l'évangélisation des musulmans résidait dans l'« impérialisme culturel » qui avait accompagné le développement des missions. Ce mariage contre nature eut pour effet d'imposer au converti potentiel une « double conversion, c'est-à-dire celle au Christ d'abord et ensuite à la culture des missionnaires » (Kidd, 2009 : 123).

Il estimait en effet que c'était une erreur historique d'une particulière gravité dont les missions auprès des musulmans avaient pâti, dans la mesure où les missionnaires chrétiens avaient « démonisé » ces cultures, tout en cherchant à les convertir, provoquant inévitablement refus et opposition. Le missionnaire opposait à l'impérialisme culturel le modèle de la contextuali-sation qui supposait que les missionnaires se concentrent sur « les fonde-ments des Évangiles et de la moralité biblique, au détriment d'espérances superflues » (McCurry, 1979 : 14-16).

Une telle mission réclamait une bonne connaissance des sociétés que l'on cherchait à convertir. L'évangélisation culturellement contextualisée, au cœur du nouvel *ethos* missionnaire, est désormais considérée comme une condition du succès de l'évangélisation dans les pays musulmans. Ainsi, l'univers des missionnaires s'est considérablement renouvelé.

Toutefois, s'agissant de la condition de la femme musulmane, les missionnaires évangéliques peinent à nuancer leur rhétorique catastrophiste.

Prosélytisme et femme martyre

En dépit de ces remises en question, une tendance « dure » demeure en effet majoritaire au sein des chrétiens évangéliques s'intéressant au Moyen-Orient. Un programme radio diffusé en 2012 en offre une illustration éloquente. Son animateur, Charlie Dyer, est professeur à l'Institut biblique Moody. Ce spécialiste de l'Ancien Testament est un acteur important de l'univers évangélique américain. Dans le cadre du programme « The Land and the Book » diffusé sur la radio évangélique Moody, basée à Chicago, il présentait le 18 août 2012 Amani Mustafa¹¹. Cette Égyptienne installée aux États-Unis, qui s'est convertie au protestantisme évangélique de type pentecôtiste, est présentée comme « ayant connu à la fois la tyrannie de l'islam et la délivrance des Évangiles ». Dyer évoque l'émission présentée par A. Mustafa sur la chaîne satellitaire Al Hayat qui diffuse dans le monde arabe depuis les États-Unis, en affirmant qu'elle serait vue par plus de 50 millions de femmes au Moyen-Orient. Amani Mustafa a quitté l'Égypte après son divorce pour s'installer aux États-Unis avec ses enfants. Son mari et elle ayant été en conflit pour la garde des enfants, elle affirme que l'islam est la source de tous ses problèmes. A. Mustafa se présente comme une « survivante » de l'islam, sauvée par sa conversion au protestantisme évangélique. Elle est mariée aujourd'hui à un Américain, et son fils Joshua est pasteur. L'émission d'Amani Mustafa, « Femmes musulmanes », affirme donner la parole à « des femmes, anciennement musulmanes ayant vécu sous l'oppression de l'islam et qui sont libérées par Jésus-Christ ». L'intitulé des questions introductives de Dyer à Amani Mustafa contient en partie leur réponse : « Quel effet l'islam a-t-il sur les femmes ? Et quelles sont les conséquences de la Bonne Nouvelle de Jésus sur les femmes musulmanes qui sont piégées dans la main tyrannique de l'islam ? » Cet exemple illustre la force des représentations anciennes sur le traitement actuel de l'islam et des femmes en terres d'islam par les évangéliques¹².

De telles conceptions sont en outre défendues par des organisations directement impliquées dans l'évangélisation au Moyen-Orient. L'exemple du

11. Charlie DYER, « The Land and The Book », interview d'Amani Mustafa, *Moody Radio*, 12 juillet 2012.

12. Ce constat peut être étendu à d'autres pays du monde arabe, où le statut des femmes demeure au cœur des rhétoriques de justification missionnaire. Ainsi, Karima Dirèche (2013) et Katia Boissevain (2013) ont constaté la récurrence de ces représentations négatives relatives aux femmes en terres d'islam, respectivement en Algérie et en Tunisie.

Middle East Leadership Training Institute (MELTI) peut être mobilisé pour illustrer ce fait. Le MELTI est l'une des branches d'une organisation missionnaire américaine, International Christian Ministries (ICM). Ses animateurs mettent en œuvre l'activité évangélisatrice de l'organisation américaine pour le monde musulman, du Maghreb jusqu'au Pakistan. Cette organisation est dirigée par un couple d'Égyptiens, Wahid Wahba et son épouse Leïla.

Le MELTI a été créé en 2000 pour former les leaders et membres d'église, y compris les laïcs, dans le monde musulman. Sur leurs brochures, ses responsables décrivent leur mission comme destinée à « doter les chrétiens au Moyen-Orient et en Afrique du Nord des moyens de grandir spirituellement et de devenir des chrétiens autonomes, dans un endroit obscur du monde, et de s'affirmer comme une communauté chrétienne débarrassée de la peur ». On voit là d'emblée un regard assez sombre porté sur le contexte religieux au Moyen-Orient. En juillet 2012 s'est tenue l'une des formations de MELTI, coordonnée par l'organisation Leadership Works, sous la forme d'un camp pour jeunes à Alexandrie, en Égypte. Une centaine de jeunes étaient pris en charge et les thèmes des séminaires portaient sur diverses thématiques morales. La place des femmes au sein des sociétés moyen-orientales figurait au nombre des thématiques débattues à cette occasion. Ainsi, Leïla Wahba assurait que la violence domestique contre les femmes, véritable fléau social en Égypte, était directement imputable à l'islam. C'est ce type de discours que MELTI dispense couramment aux jeunes lors des camps missionnaires, en particulier aux groupes de jeunes filles, sensibilisées à la thématique des violences sexistes¹³.

De telles représentations qui s'embarrassent fort peu de nuances sont cependant confrontées à la réalité concrète vécue par les hommes et les femmes du Moyen-Orient, objets de ce prosélytisme.

Le développement actuel du protestantisme au Moyen-Orient : le cas du Liban

Le poids des confessions

Fort complexe, le confessionnalisme libanais s'exerce sur deux niveaux différents : au plan politique, celui des institutions, et au plan sociétal, celui des individus. Les 18 communautés libanaises disposent ainsi d'une

13. Si le constat du couple Wahba pêche sans doute par son caractère outré, il nous faut préciser ici que les violences domestiques en Égypte sont une réalité sociale incontestable, cf. l'étude du Centre égyptien pour les droits des femmes, Egyptian Center for Women's Rights (ECWR), rapport 2012, <http://ecwronline.org/?p=4575> (dernière consultation 12 mai 2015).

personnalité juridique et font prévaloir leurs normes spécifiques pour toutes les questions relatives au statut personnel, dans les affaires de mariage, de succession ou de filiation.

La foi au Liban est affaire de conscience personnelle, laissée au libre choix des individus qui ne sont pas obligés de pratiquer un quelconque culte, si tel est leur désir. Mais ils sont automatiquement rattachés à l'une des communautés confessionnelles instituées, parmi lesquelles figure la communauté protestante¹⁴. Surtout, ils demeurent dans l'obligation de référer aux juridictions spécifiques de leur culte d'enregistrement, en matière de statut personnel, en particulier le droit de la famille.

Le pouvoir élevé des communautés heurte les droits des individus selon certains spécialistes du droit. Ainsi, M.-C. Najm remarque que « la liberté de conscience proclamée n'est donc pas tant organisée au bénéfice des individus qu'à celui des communautés, et ce n'est qu'indirectement, à travers la reconnaissance accordée à sa communauté d'appartenance que l'individu peut exercer sa liberté de conscience »¹⁵. Cet argument est mobilisé par les défenseurs d'un statut personnel laïque facultatif qui offrirait une base légale pour la fondation d'une communauté de droit commun, et permettrait aux Libanais qui le souhaitent de s'émanciper de tout statut religieux.

Longtemps, la seule possibilité dont disposaient les Libanais pour se marier en dehors du cadre religieux légal était de le faire à l'étranger¹⁶, puis de faire reconnaître leur union au Liban. Ce fut le cas jusqu'au 25 avril 2013, date à laquelle le premier mariage civil a été contracté au Liban. Nidal Darwich et Khouloud Soukkarieh, le premier couple libanais marié civilement au Liban, se sont appuyés pour ce faire sur un décret de 1936 établi lors du mandat français.

Cela pourrait constituer une première étape vers l'établissement d'une communauté de droit commun¹⁷. En attendant, les Libanais n'ont pas d'autre choix que de faire partie d'une communauté spécifique déterminée par leur naissance. Les différents ordres confessionnels disposent du pouvoir de saisir le Conseil constitutionnel pour ce qui concerne les lois relatives au statut personnel. Dans les cas de conversion, un millier de personnes réclament annuellement le changement de leur état civil en faveur

14. Alors que la France dominait le Liban sous couvert d'un mandat, le protestantisme a obtenu le statut de communauté officielle au Liban. Ainsi, un arrêté du Haut-Commissariat est pris à la fin de l'année 1936 accordant au protestantisme le statut de communauté « jouissant d'une reconnaissance de droit et de fait » (arrêté numéro 60/LR du 13 mars 1936).

15. *NAJM M.C.*, Principes directeurs du droit international privé et conflits de civilisations, Dalloz, 2005, p. 597.

16. Cela est possible conformément à l'article 25 de l'arrêté n° 60 L.R. de 1936 modifié par l'arrêté n° 146 L.R. de 1938.

17. En conformité avec le point H du préambule de la Constitution (1926 et 1990).

de la communauté protestante. Cette possibilité leur est offerte conformément à l'article 11 de l'arrêté 60 L./R.

La conversion au protestantisme peut constituer pour les femmes une forme de contournement des pesanteurs du droit religieux. Ainsi, le droit protestant s'avère à l'analyse plus favorable aux femmes soumises aux droits des Églises orientales pour le divorce, et aux musulmanes, surtout sunnites, s'agissant du droit de succession.

Un paysage contrasté

L'Union des Églises protestantes du Moyen-Orient, désignée en anglais sous le terme Fellowship of the Middle East Evangelical Churches (FMEEC), est une organisation interconfessionnelle qui réunit des Églises protestantes du Moyen-Orient, compris au sens large, depuis le Soudan jusqu'à l'Iran. Il s'agit de la mouvance libérale du protestantisme moyen-oriental, fruit des premières missions protestantes. Les objectifs de l'Union sont de renforcer les œuvres missionnaires et les Églises protestantes, de promouvoir la formation des leaders et celle des laïcs, hommes et femmes, et d'intensifier la coopération entre les Églises membres. Le FMEEC anime des programmes de réflexion portant sur des domaines théologiques divers tels que la place des femmes dans l'Église, l'éducation chrétienne, la gestion des écoles chrétiennes, et les moyens de soutenir les Églises qui se trouvent dans des pays où la loi islamique prévaut (comme l'Iran et le Soudan). L'Église protestante nationale de Beyrouth participe de ce courant protestant *mainline*, qui se distingue notamment par une attitude plus « progressiste » quant à la condition des femmes, en se prononçant par exemple en faveur du pastorat des femmes.

Si le président de la Fédération protestante libanaise, Salim Sahyouni, est aussi en faveur de l'ordination des femmes, le Conseil des Églises pentecôtistes dirigé par Camille Nawar est beaucoup plus hésitant et attentiste. De façon générale, les évangéliques libanais sont plutôt conservateurs sur ce plan. Cela dit, dans la pratique, les femmes sont intégrées dans le fonctionnement des Églises. Dans la plupart de nos entretiens, nos interlocuteurs évangéliques se réfèrent à l'exemple de Paul qui aurait interdit aux femmes la charge du pastorat¹⁸. Parmi les apôtres il n'y avait pas de femmes, rappelle Camille Nawar, par conséquent il ne saurait y avoir à ses yeux de femme pasteur. De fait, seules deux femmes exercent cette fonction au Liban.

18. Étude comparative réalisée au sein des Églises Tent of Praise (pentecôtiste) et All Saints (réformée) à Beyrouth en novembre 2011 et entretiens avec des pasteurs, notamment Camille Nawar (pentecôtiste) et Habib Badr (de tendance calviniste).

À Beyrouth, Deena Don Johnson, missionnaire nord-américaine, exerce en qualité d'assistante du pasteur à l'Église internationale de Beyrouth. La seule femme libanaise exerçant au Liban et au Moyen-Orient en qualité de pasteur principal est Roula Sleiman. Elle officie dans une Église presbytérienne à Tripoli, au nord du pays. Bien que n'étant pas encore ordonnée, elle exerce en qualité de pasteur et est rémunérée en tant que telle. Cette femme célibataire de 38 ans qui exerce son ministère depuis 2008 effectue les mêmes tâches que n'importe quel pasteur ordonné, à l'exception du baptême et de la sainte cène. Roula Sleiman nous confie qu'elle est optimiste sur les possibilités d'une acceptation de l'ordination des femmes dans un futur proche, même si elle met le refus actuel du pastorat des femmes sur le compte d'une société « patriarcale ». Elle nous révèle que la robe de pasteur qu'elle utilise durant le culte est un cadeau offert par le révérend Salim Sahyouni, responsable de la communauté protestante au Liban et en Syrie et que les membres du synode appuient sa demande d'ordination.

L'ordination des femmes est l'un des éléments qui divisent les protestants libanais : les évangéliques, en particulier les baptistes et les pentecôtistes étant généralement hostiles au pastorat féminin.

Parcours de converties : Sarah et Nadia

La majorité des femmes que nous avons interrogées sont jeunes (le plus souvent âgées de 20 à 45 ans) et pleinement intégrées dans la vie active.

Certaines converties émettent des critiques vives sur la condition féminine au Liban, qu'elles associent à la permanence de structures patriarcales. C'est le cas de Sarah, une convertie âgée de 37 ans qui rejette le port du voile, répandu dans sa communauté chiite d'origine. Elle fustige en outre les lectures littéralistes de l'islam qui légitiment la domination masculine dans le foyer familial. Elle estime cette évolution d'autant plus dommageable qu'à ses yeux, aucune critique ne serait possible, ses propres questionnements s'étant confrontés au mutisme de ses interlocuteurs. « Dieu seul sait » est la réponse sibylline souvent apportée par son père. Par contraste, la certitude d'être « sauvée » martelée par les missionnaires séduit la jeune femme. Dans le contexte d'une grande précarité existentielle prévalant au Moyen-Orient, et touchant plus fortement les femmes, une telle assurance a sans doute des effets apaisants.

Les études bibliques sont pour elle l'occasion d'exprimer ses idées et ses frustrations. Si le caractère présumément oppressif de l'islam est au cœur des théorisations doctrinales évangéliques, il semble que c'est paradoxalement la relative autonomie sociale des femmes (et leur capacité à s'extraire de la domination masculine) qui facilite leur conversion.

La jeune femme collabore avec un ministère évangélique américain appelé Stonecroft qui est dirigé par une missionnaire canadienne, Helen Duff Baugh. Cette organisation évangélique, basée dans le Kansas, est spécialisée dans l'accompagnement des femmes du monde arabe qui réalisent des projets divers tels que des micro-entreprises, ou qui se réorientent professionnellement. Les femmes ont la possibilité de se former en anglais, en informatique et dans divers domaines. Appelée *Sitt el-habayeb* (« La dame bien-aimée »), le programme d'intégration sociale destiné aux femmes du monde arabe est inséparable de la volonté de les convertir. Les responsables du projet considèrent que la dépendance économique des femmes à un père ou à un mari est un frein à leur conversion, puis au maintien de leur engagement dans le protestantisme évangélique. Par crainte ou par impossibilité de s'éloigner d'un père ou d'un mari musulman, une femme musulmane ou « chrétienne de nom » (*messihiyé bel essem*), selon la doxa missionnaire, pourrait résister à la conversion.

Sarah vit avec ses parents dans la banlieue chiite de Beyrouth. Née au Liban d'un père syrien et d'une mère libanaise, la jeune femme au caractère très affirmé n'a jamais quitté le territoire libanais. Appartenant à un milieu modeste, cette jeune femme titulaire d'un diplôme universitaire a dû se résigner à effectuer un travail « alimentaire ». En effet, elle a la charge matérielle de ses parents dans un Liban où un nombre important de personnes ne disposent d'aucune pension de retraite¹⁹. De fait, elle a dû mettre ses rêves de côté pour s'occuper de ses parents. D'ordinaire au Liban, comme dans le monde arabe à divers degrés, la responsabilité de la prise en charge financière des parents vieillissants et économiquement démunis revient aux individus masculins du foyer. Mais les deux frères de Sarah sont eux-mêmes confrontés à de grandes difficultés personnelles. Aussi, la jeune femme doit gérer cette lourde charge elle-même. Une telle responsabilité, vécue comme un fardeau, lui pèse d'autant plus que cela la prive de la possibilité d'exercer le métier rêvé de dessinatrice, moins stable mais plus en phase avec ses goûts et talents : le dessin et la calligraphie. La jeune femme évoque un huis clos étouffant avec ses parents, en particulier son père dont le caractère autoritaire l'irrite considérablement. Il faut noter que si Sarah est très critique envers ses parents, elle ne songe guère à se dérober à ses responsabilités.

Au sein de l'organisation missionnaire, Sarah a pu se former en tant que dessinatrice et elle réalise les illustrations des ouvrages évangéliques destinés à l'évangélisation. Dans le récit de conversion qu'elle nous livre, deux

19. Selon la Lebanese Economic Association (LEA), près de la moitié des retraités libanais ne disposeraient d'aucune couverture sociale ni d'aucune prestation de retraite. Une réforme du système de retraite libanais est actuellement en cours. *L'Orient le Jour*, 1^{er} juin 2012.

dimensions essentielles, que nous retrouvons dans nombre d'autres récits, méritent d'être mises en évidence. La première a trait à la place des femmes dans l'islam. Le second élément se rapporte à la défaillance communicative des représentants religieux musulmans vis-à-vis de leurs coreligionnaires.

Sarah nous montre un petit livret qu'elle a réalisé. Il s'agit d'une sorte de bande dessinée avec des personnages « orientaux » qui présentent le protestantisme évangélique aux musulmans. Ces productions permettent à la jeune femme de déployer toute son inventivité et son talent créatif, au service de sa foi.

Sarah s'est souvent posé des questions à propos du statut des femmes en terres musulmanes. Elle avait beaucoup de mal à supporter la différence de traitement entre hommes et femmes : pourquoi les femmes doivent-elles porter le voile ? Pourquoi les hommes musulmans sont-ils si attentifs à la tenue des femmes alors que nombre d'entre eux ne prêtent aucune attention aux impératifs de pudeur vestimentaire qui leur sont aussi imposés ? Elle évoque avec humeur « ces hommes qui se promènent en short et torse nu sans problème alors qu'ils savent bien que c'est interdit par le Coran ». Les questions que la jeune femme pose à ses parents ne sont pas accusatoires, mais elle ne reçoit jamais de réponse satisfaisante. « C'est comme ça et c'est tout », « c'est écrit dans le Coran », voilà tout ce qu'ils trouvent à répondre.

En se convertissant, la jeune femme a enfin trouvé des interlocuteurs, des réponses, à défaut d'une assurance d'égalité entre les individus des deux sexes. Car les protestants évangéliques qu'elle a rejoints sont eux-mêmes plutôt conservateurs sur le plan des mœurs, parfois plus encore que les musulmans qu'elle a fréquentés jusque-là. Cela peut sembler contradictoire. Mais pour la jeune femme, le défi a consisté à poser ses critères identificatoires, à distance d'une hétéro-identité, c'est-à-dire d'une identité assignée par autrui. En agissant ainsi, elle a posé un acte fort d'autonomie et affirmé son individualité croyante. Cette manière particulière d'agir religieux apparaît comme l'un des aspects les plus marquants du phénomène de conversion à l'époque actuelle (Hervieu-Léger, 2001).

Si la conversion au protestantisme évangélique peut être l'occasion pour la femme d'acquérir de nouvelles ressources symboliques, elle peut aussi étendre ses possibilités en matière d'intégration sociale. Du fait de son organisation en réseau, le protestantisme évangélique est en effet un univers qui ouvre un nouveau champ de possibilités.

Le parcours de Nadia illustre ce fait. Cette jeune femme née dans une famille maronite est âgée de 32 ans. Diplômée en littérature arabe, elle a longtemps connu le chômage et la précarité. Depuis sa conversion, elle enseigne l'arabe au sein de l'Arab Baptist Theological Seminary (ABTS). La jeune femme apporte son concours à la mise en œuvre des programmes d'apprentissage de l'arabe dialectal libanais et de l'arabe classique, destinés en priorité aux missionnaires installés au Liban. Elle a pu en outre, pour la

première fois de sa vie, participer à un séjour missionnaire de plusieurs mois en Inde, grâce à l'organisation missionnaire Life Agape.

Elle prête sa voix aux DVD qui accompagnent les textes d'apprentissage, lesquels racontent des saynètes de la vie quotidienne en langue arabe. Cette jeune femme coquette porte des robes à dos nu et arbore un maquillage appuyé ainsi que des bijoux qu'elle confectionne elle-même. Un tel habillement lui a valu de vifs reproches dans son milieu maronite d'origine. Désormais, elle évolue dans un monde religieux qui accorde semble-t-il aux femmes la possibilité de se vêtir comme elles le souhaitent, et d'y exercer un métier à responsabilités. À cet égard, le protestantisme évangélique est l'univers religieux qui, tout en satisfaisant ses besoins spirituels, lui permet de disposer d'un espace autonome où donner libre cours à sa créativité, et de se créer ses propres critères d'identification, à distance de toute imposition. Ainsi, Nadia peut exister en tant que croyante et « délu-rée » tout à la fois (selon son propre jugement), un rapprochement bien plus difficile à concevoir au sein des autres familles religieuses, apparemment confinées dans l'espace clos d'une tradition plus rigide.

*La conversion des femmes, un mode de desserrement
du contrôle social ?*

La conversion sert-elle de moyen d'émancipation de la sphère familiale et communautaire pour les femmes ? Dans les entretiens avec les femmes converties, il apparaît que l'on ne saurait typifier de façon unifiante leurs parcours. La volonté de certaines femmes de se déprendre des règles d'un milieu social peu épanouissant se signale dans l'écart entre leurs désirs d'autonomisation et le cadre de vie qui leur était offert avant leur cheminement conversionnel. La conversion, en élargissant le champ des possibles, en étendant leurs champs d'action et de réalisation de soi, leur offre des opportunités inexistantes dans leur milieu d'origine : la capacité de voyager, de s'épanouir intellectuellement, de travailler, de gagner en autonomie.

Les ressources intellectuelles, sociales et relationnelles dont les femmes disposent avant même leur conversion déterminent aussi l'après de leur parcours. L'inégalité de genre est moins une affaire d'appartenance de sexe et de religion (chrétienne ou musulmane) que de ressources économiques, symboliques et matérielles (dépendance ou autonomie financière, vie en ville ou au village). Toutefois, à condition sociale égale, les femmes subissent un contrôle social plus élevé et plus pesant que les hommes. La mise en œuvre par les Églises et organisations évangéliques d'une personnalisation des services (travail, mobilité, voyage, soutien juridique) garantit de nouvelles marges d'opportunité. Par ailleurs, la promotion sociale que permet l'insertion dans les réseaux évangéliques offre aux femmes

une réassurance psychologique qui les convainc de la pertinence de leur conversion.

De nos jours, la majorité des hommes et femmes chrétiens évangéliques au Moyen-Orient promeuvent une forme de féminisme, au sens d'une défense des droits de la femme. Toutefois, leur conception des genres est différentialiste. La plupart ne peuvent envisager un renversement des rôles traditionnels. « Qu'un homme reste à la maison, pourquoi pas ? Mais l'homme ne peut pas porter l'enfant », nous confie un converti. La majorité des convertis interrogés se défient d'une forme de féminisme « radical » qui nierait des différences biologiques à leurs yeux indépassables. Ils postulent ainsi « la complémentarité des rôles » entre hommes et femmes qui respecterait chacun dans la limite de ses capacités physiques et morales.

Conclusion

Du XIX^e siècle à nos jours, une vaste littérature évangélique a servi à légitimer les entreprises missionnaires au Moyen-Orient. Ces ouvrages plaçaient la question féminine au cœur de leur argumentaire de légitimation. Les missionnaires évangéliques ont ainsi participé à l'émancipation des femmes en mettant en place un vaste réseau éducatif où les écoles pour filles avaient une large place. Pour autant et paradoxalement, ces missionnaires ont défendu un projet de société inséparable d'une valorisation de la domesticité qui accorde à l'homme le statut de chef de famille.

Durant des décennies, le référent de l'islam a été utilisé par les Américains et nombre d'Occidentaux pour nourrir une polémique interne à leurs mouvements religieux, et à des fins apologétiques, puis pour défendre des points de vue politiques au détriment de l'islam. Ces constructions, qui donnaient à la condition féminine une place centrale, ont profondément marqué le regard passé et présent sur le monde musulman. Pour reprendre les termes de Joseph Maïla, cette invention d'un ennemi absolu composait « une perception polémologique destinée à durer » (Maïla et Arkoun, 2003 : 107).

De nos jours, ces lectures totalisantes de l'islam, présenté comme une religion fondamentalement misogyne, gardent une certaine force. Cependant, elles cohabitent avec d'autres analyses qui prennent quelque distance avec la « démonisation » de l'islam. Désormais, les femmes orientales réclament d'être convaincues. Pour les convertir, les missionnaires sont contraints de développer une argumentation plus complexe et de déployer une offre éducationnelle, sociale et symbolique adaptée à leurs besoins.

Ces développements se produisent dans un contexte particulier. Au Liban comme dans la région, la mobilisation exacerbée du référent religieux/communautaire et son institutionnalisation politique s'est construite au détriment de son contenu éthique et parfois sans aucun rapport avec

l'exercice de la foi. Dans cette perspective, la conversion au protestantisme évangélique consiste parfois à donner un contenu positif à une foi vivante. Pour les anciens musulmans, sortir de l'islam en tant que religion ne signifie pas que l'on se défait de l'islam comme système de pensée, qui véhicule un *ethos*, une esthétique et une manière de voir le monde spécifiques. De cela, il ressort que les lectures démonisantes de l'islam, notamment dans son rapport aux femmes, rencontrent leurs limites dans le domaine du prosélytisme. Les succès actuels (relatifs mais indéniables) des conversions au Moyen-Orient qui tranchent avec les échecs retentissants du passé manifestent sans doute le succès des nouvelles formes contextualisées d'évangélisation. Ils signalent surtout les mutations à l'œuvre dans le monde arabe et l'érosion lente mais continue des systèmes normatifs qui contrôlaient il y a peu encore, l'agir religieux des individus. La condition des femmes est au cœur de ces évolutions.

Bibliographie

- ALI Zahra, 2012, *Féminismes islamiques*, Paris, La Fabrique.
- ANDERSON Robert Mapes, 1979, *Vision of the Disinherited. The Making of American Pentecostalism*, Oxford, Oxford University Press.
- BARRETT MONTGOMERY Helen, 1910, *Western Women in Eastern Lands*, New York, The Macmillan Company.
- BEBBINGTON David W., 1989, *Evangelicalism in Modern Britain : A History from the 1730s to the 1980s*, London/New York, Routledge.
- BOISSEVAIN Katia, 2013, « Devenir chrétien évangélique en Tunisie quelques aspects d'une conversion en pays musulman à la veille de la révolution (2009-2010) », 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 Alpha, pp. 147-185.
- BOSCH David J., 2003 (1991), *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll (NY), Orbis Books.
- BOWIE Fiona, KIRKWOOD Deborah et ARDENER Shirley, (dir.), 1993, *Women and Missions : Past and Present. Anthropological and Historical Perceptions*, Providence (RI)/Oxford, Berg.
- CURTIS Sarah A., 2010, *Civilizing Habits. Women Missionaries and the Revival of French Empire*, Oxford, Oxford University Press.
- DIRECHE Karima, 2013, « Jésus et Muhammad : des fois en dissonance ? Discours des convertis néo-évangéliques sur l'islam dans l'Algérie d'aujourd'hui », 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 Alpha, pp. 125-146.
- DWIGHT Henry O., (1901), 2001, *Constantinople and its problems : its peoples, customs, religions, and progress*, New York/Chicago, Flemming H. Revel Company.

- DYER Christopher, « The Land and The Book », interview d'Amani Mustafa, *Moody Radio*, 12 juillet 2012.
- GONZALEZ Philippe et BUCKLER Andrew, 2011, « Introduction : la planète évangélique », *Perspectives missionnaires* 62-2.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2001, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- JESSUP Henri Harris, 1873, *Women of the Arabs*, New York, Dodd and Mead.
- , 1879, *Mohammedan Missionary Problem*, Philadelphia, Presbyterian Board of Publication.
- , 1910, *Fifty-three Years in Syria*, vol. 1 (réédition, Reading [UK], Garnet Publishing, 2002).
- JOLLY Margaret et MACINTYRE Martha, 2010, *Family and Gender in the Pacific : Domestic Contradictions and the Colonial Impact*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KAOUES Fatiha, 2013, « Présence évangélique au Liban, enjeux socio-politiques et culturels d'un engagement multiforme », *Social Compass* 60, juin 2013, pp. 204-217.
- KIDD Thomas S., 2009, *American Christians and Islam. Evangelical Culture and Muslims from the Colonial Period to the Age of Terrorism*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- LATTE-ABDALLAH Stéphanie, 2010, « Féminismes islamiques », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 128-2, pp. 183-207.
- LINDNER Eileen W. (éd.), 2010, *Yearbook of American and Canadian Churches*.
- MAILA Joseph et ARKOUN Mohammed, 2003, *De Manhattan à Bagdad*, Paris, Desclée de Brouwer.
- MARSDEN George, 1987, *Reforming Fundamentalism. Fuller Seminary and the New Evangelicalism*, Grand Rapids (MI), W.B. Eerdmans Publishing.
- MCCURRY Don, 1979, « A Time for New Beginnings », in : ID., *Gospel and Islam*, Monrovia (CA), Missions Advanced Research and Communication Center.
- The Missionary Herald for the Year 1835*, vol. XXXI, Boston, Crocker and Brewster.
- RIOT-SARCEY Michèle, 2002, *Histoire du féminisme*, Paris, La Découverte (Repères).
- ROCHEFORT Florence et KLEJMAN Laurence, 1989, *L'égalité en marche. Le Féminisme sous la Troisième République*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- TAYLOR HUBER Mary et LUTKEHAUS Nancy (dir.), 1999, *Gendered Missions. Women and Men in Missionary Discourse and Practice*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- THOMSON Anna Y., 1914, « The Woman question in Egypt », *The Moslem World* 4-3.
- VANDER WERFF Lyle L., 1977, *Christian Mission to Muslims : The Record. Anglican and Reformed Approaches in India and the Near East. 1800-1938*, Pasadena (CA), William Carey Library.

Les transformations des rapports sociaux de genre au sein des familles des femmes converties au pentecôtisme à Yaoundé

Edmond VII MBALLA ELANGA

La question du fait religieux est particulièrement présente dans la société camerounaise depuis le début des années 1990, à travers le foisonnement des Églises pentecôtistes, les campagnes d'évangélisation et de guérisons miraculeuses, la médiatisation renforcée des pratiques culturelles ou encore l'émergence, en dehors du cadre des associations religieuses (AR)¹ reconnues par l'État, de mouvements minoritaires et même sectaires. La libéralisation du champ associatif camerounais a inéluctablement conduit à la multiplication de l'offre religieuse. Les AR traditionnelles², détentrices jusque-là du « monopole spirituel », se sont vues concurrencées par de nouvelles, certes petites en nombre de fidèles, mais plus pragmatiques quant à leur capacité à attirer de nouveaux fidèles, recrutés la plupart de temps au sein des grandes et anciennes Églises solidement implantées. Si les premières détiennent la majorité numérique, les secondes continuent à se développer, le nombre de leurs lieux de culte et de leurs fidèles ne cessant d'augmenter. Au cœur de cette reconfiguration du paysage religieux camerounais, les conversions apparaissent comme l'un des phénomènes centraux de cet univers en mutation. Cette analyse tente de démontrer comment les conversions des femmes au sein des Églises pentecôtistes, en contexte urbain camerounais, déconstruisent et reconstruisent les rapports sociaux de genre. Il ne sera pas question de

1. Au Cameroun, le terme « association religieuse » est juridiquement consacré pour désigner ce qu'on appelle Église ou religion. Dans cette contribution, nous utilisons indifféremment les termes Église et association religieuse.

2. Nous entendons par « AR traditionnelles » les AR installées au Cameroun depuis le début de la colonisation : l'Église catholique romaine, les Églises protestantes historiques ou encore la religion islamique.

développer la dimension « qualitative »³ de ces conversions, mais de montrer comment celles-ci conduisent à l'adoption d'une nouvelle subjectivité qui influe sur les rapports sociaux de genre au sein de la société camerounaise en général et des familles des converties en particulier.

Cadrage méthodologique et sémantique

Cadrage méthodologique

Cette contribution s'appuie sur des données collectées auprès des fidèles, majoritairement des femmes, converties au pentecôtisme, des pasteurs pentecôtistes et des fidèles d'autres AR. La collecte s'est faite par le biais des récits de vie, des entretiens et des enquêtes participantes, initialement dans le cadre d'une thèse de sociologie qui porte sur *Le pluralisme religieux au Cameroun : acteurs, stratégies et enjeux. Esquisse de sociologie religieuse du Cameroun*. À cette collecte des données s'ajoutent les recherches documentaires. Seules les données collectées dans les villes de Yaoundé et de Douala sont mobilisées, l'étude portant sur les conversions en contexte urbain. Le socle théorique de l'analyse des données est, d'une part, la *philosophie de la reconnaissance* développée par Ricœur (1950), pour qui l'idée de lutte pour la reconnaissance est au cœur des rapports sociaux modernes et, d'autre part, la *sociologie de la modernité* (Habermas, 1988 et Giddens, 1991). Cette approche nous permet de montrer que dans un contexte de modernisation et surtout de démocratisation où la liberté de culte est devenue une réalité au Cameroun, toutes les Églises se valent et tout le monde peut, au nom de la relativité des valeurs et des croyances, créer son AR ou adhérer à celle de son choix. Les Églises se créent et parfois, un petit groupe composé de quelques dizaines de croyants, portant un nom distinct et dirigé par un pasteur, peut former, à lui seul, une nouvelle Église. Cette abondance de mouvements résulte, d'une part, du rapport direct qu'elles établissent entre l'individu et le divin, chacun pouvant donc choisir de prier Dieu à la manière dont il l'entend ; et, d'autre part, du fait que les adeptes peuvent suivre à tout moment un nouveau pasteur qu'ils trouveront, par exemple, plus « charismatique ». Parallèlement, toute personne peut s'ordonner pasteur, sans avoir besoin de la reconnaissance d'une autorité religieuse ou d'un diplôme (Soiron Fallut, 2012 : 2). En effet, la modernité religieuse camerounaise se caractérise par une volonté permanente des individus de s'émanci-

3. Il ne s'agit pas pour nous d'évaluer, voire de critiquer, les pratiques des femmes observées au sein des Églises pentecôtistes, mais de les comprendre. Le travail du chercheur est précisément de rechercher le « sens profond », souvent caché derrière le sens ou le non-sens apparent, de comportements qui peuvent à première vue sembler « irrationnels ».

per des grandes AR institutionnelles. Ceux-ci développent une capacité d'autodétermination et tendent à considérer que les seules valeurs « vraies » sont celles qu'ils construisent eux-mêmes ou alors celles produites par les groupes au sein desquels ils militent au détriment de celles de la société globale. Ce qui compte le plus, en effet, ce n'est plus la « profondeur » des valeurs, mais l'expression du « moi profond » des individus. Les techniques de conversion et de fidélisation des individus ont ainsi pour objectif de faire sortir ces hommes et ces femmes des carcans où ils se sentent enfermés (les Églises classiques par exemple) et de leur permettre d'adhérer aux AR de leur choix. La modernité joue ici une fonction centrale. En effet,

la modernité ne se réduit pas à l'être-présent, elle n'est pas la simple quête pour savoir ce qu'est le monde, ou encore le présent en tant que tel ; elle recherche plus précisément la réponse à une inquiétude. Pourquoi aujourd'hui n'est-il plus comme hier ? Dans cette exploration, l'idée d'actualité subit deux inflexions de taille. D'une part, l'actuel devient source ultime, d'emblée supérieure, de valeur contre le passé et l'autorité du passé. [...] D'autre part, l'actualité marque sournoisement ses distances par rapport au seul présent, soulignant alors la non-contemporanéité de contemporains (Martuccelli, 1999 : 10).

Dans ce contexte, les femmes trouvent des passerelles qui leur permettent de s'affranchir de l'autorité du passé et d'acquérir une « autonomie » vis-à-vis des hommes. Elles négocient des espaces de liberté en mobilisant le religieux qui devient le socle de leur autonomie, laquelle reste relative, car fortement encadrée par l'idéologie religieuse pentecôtiste.

Cadrage sémantique : enjeux sociaux et conversion

La conversion n'est pas, en général, réductible à un changement intime de croyance religieuse ou morale, elle est une rupture avec un modèle et une adhésion à un autre modèle (Laurens, 2008). Le converti quitte un univers pour un autre. Il modifie de façon fondamentale ses repères sur le monde qui l'entoure. Il s'agit d'une démarche qui conduit le fidèle à se séparer d'un ensemble de repères qui ont, jusque-là, été au centre de sa vie. La conversion ne saurait donc être l'« affaire » du seul converti. Se pose ainsi le problème des enjeux sociaux autour des conversions, c'est-à-dire l'ensemble des mutations consécutives à une conversion, leurs incidences sur la famille et la société dans son ensemble. Dans le cadre de cette analyse, nous entendons par conversion le fait pour une femme de partir d'une AR pour rejoindre une Église pentecôtiste. Avant de nous intéresser à la problématique de la conversion des femmes au pentecôtisme, il importe de situer le contexte de notre analyse.

Bref aperçu de l'histoire missionnaire et présentation du contexte religieux, politique et socio-économique du Cameroun aujourd'hui

Le champ religieux camerounais présente une grande complexité liée, tout à la fois, à la diversité religieuse et sociale, à l'histoire coloniale et missionnaire et à la complexité sociopolitique de ce pays. C'est pour ces raisons que s'impose un bref aperçu de l'histoire missionnaire et une présentation du contexte religieux et socio-économique du Cameroun aujourd'hui, afin d'aider le lecteur à mieux comprendre les particularités de l'environnement dans lequel s'inscrivent ces dynamiques religieuses.

Le Cameroun : l'espace, les hommes et le contexte socio-économique

Le Cameroun est un pays de l'Afrique centrale, d'une superficie de 475 650 km². Il partage ses frontières avec le Nigéria, le Congo, le Gabon, la Guinée équatoriale, la République centrafricaine et le Tchad. Ses milieux naturels et socioculturels sont assez diversifiés. On compte plus de 250 ethnies au Cameroun. La population urbaine en 2010 était de 10 091 172 habitants (52 %) contre une population rurale de 9 314 928 habitants (48 %) (INS⁴, 2010). Il est intéressant de signaler, à titre de comparaison, que le taux d'urbanisation du Cameroun, en 2010, le place au troisième rang en Afrique, après l'Afrique du Sud (53,1 %) et le Maroc (52,9 %). La population camerounaise se caractérise en outre par son « extrême jeunesse » : la moitié a moins de 18 ans. Le sex-ratio indique 51 % de femmes et 49 % d'hommes.

Selon l'indice de développement humain (IDH) de 2011 du PNUD⁵, le Cameroun se classe 150^e sur 187 pays, mais présente un IDH (0,482) supérieur à la moyenne régionale de l'Afrique subsaharienne (0,463) avec un taux de croissance du produit intérieur brut de 5 %, selon le FMI, pour l'année 2013. L'OMS⁶ estime que l'espérance de vie moyenne est de 51 ans. Seulement 10 % environ de la population bénéficie d'une assurance maladie. On assiste par ailleurs à une augmentation des coûts des services de santé classiques et donc des budgets des ménages alloués à la santé. En effet, il n'existe pas au Cameroun une couverture maladie universelle comme dans certains pays développés, la France par exemple. Seuls les fonctionnaires et les agents des entreprises privées (environ 10 % de la population) bénéficient, en partie, d'une assurance maladie. Les ménages, les personnes physiques, assurent à plus de 83 % directement le financement des soins de santé des membres de leur famille. L'augmentation des coûts

4. Institut national de la statistique du Cameroun.

5. Programme des Nations Unies pour le développement.

6. Organisation mondiale de la santé.

des soins de santé se répercute inéluctablement sur le budget des ménages alloué à la santé. Cette situation favorise le recours à des itinéraires thérapeutiques qui ne se résument pas aux seuls services de santé reconnus par l'État et l'OMS ; ils intègrent d'autres types de recours, notamment religieux⁷.

Les bases juridiques de l'exercice des pratiques religieuses au Cameroun

Le traité signé le 20 avril 1852 entre les Anglais et les Douala de la côte du Cameroun peut être considéré comme le premier texte qui introduit le régime civil au Cameroun. Ce traité rappelle l'abolition de l'esclavage ; il établit les principes de la liberté religieuse, la protection des missionnaires et des convertis aux religions chrétiennes (Guimdo, 1999 : 796). Tout au long de la colonisation, le Cameroun a été soumis à de nombreux textes juridiques ayant pour but de réguler les croyances religieuses. Après l'indépendance, le gouvernement vote, le 12 juin 1967, une loi soumettant les associations au régime d'autorisation préalable. Cette loi vise à contrôler les associations dont l'activisme sur la scène politique commençait à mettre à mal le jeune État camerounais indépendant (Bayart, 1973 : 527). En 1990, le parlement camerounais vote la loi du 19 décembre 1990 relative à la liberté d'association. Le Cameroun adhère au principe de la liberté religieuse tel qu'il a été consacré par les textes internationaux. Ainsi la loi du 18 janvier 1996, portant révision de la Constitution du 2 juin 1972, dispose que « le peuple camerounais proclame que l'être humain, sans distinction de race, de religion, de sexe, de croyance, possède des droits inaliénables et sacrés : la liberté de culte et le libre exercice de sa pratique sont garantis ». Toutefois, la loi relative à la liberté d'association précise que « toute association religieuse doit être autorisée » par décret du président de la République, après avis motivé du ministre chargé de l'Administration territoriale (ministère de l'Intérieur). Elle considère comme AR « tout groupement de personnes physiques ou morales ayant pour vocation de rendre hommage à une divinité ou encore tout groupement de personnes vivant en communauté conformément à une doctrine religieuse ». Cette loi a connu quelques modifications avec la loi du 20 juillet 1999. Mais dans le fond, en 1967 comme depuis 1990, la loi sur les AR n'a pourtant guère changé. Ce qui a changé n'est donc pas la loi mais plutôt son application très libérale. Dans l'attente du décret présidentiel, les AR exercent leurs activités sans véritable entrave (Lasseur, 2005). Le Cameroun applique un modèle proche de la

7. De nombreuses analyses démontrent que le développement du pentecôtisme dans les pays de l'Afrique subsaharienne s'explique en partie par l'inefficacité des politiques de santé mises en place dans ces pays. De nombreuses Églises pentecôtistes sont ainsi considérées comme des « Églises thérapeutiques » : Laurent (2003), Fancello (2006), Corten et Mary (2008).

laïcité de séparation analysé par Portier : « Les Églises n'occupent aucun rôle officiel dans le dispositif symbolique et décisionnel de l'État ; elles ne reçoivent, en principe, aucun subside de la part du pouvoir politique, et ne prennent pas part au système d'instruction publique » (2010 : 244). Dans cette définition de Portier, le terme « en principe » est porteur de sens pour ce qui est du Cameroun. Si officiellement aucune AR ne bénéficie d'un statut spécifique, dans les faits, les rapports entre l'État et les Églises catholique, protestantes « historiques » et la religion islamique restent privilégiés.

*Un peu d'histoire missionnaire :
brève cartographie religieuse du Cameroun*

Au moment où le Cameroun accède à l'indépendance en 1960, son paysage religieux se caractérise par l'omniprésence des religions chrétiennes, surtout dans le sud du pays, et de l'islam, principalement dans le nord, et par la marginalisation des religions dites traditionnelles (Guimdo, 1999 : 806). Plus de cinquante ans après, ce tableau n'a pas véritablement changé. Certes, il est traversé par de profondes mutations mais le christianisme, avec toutes ses variantes, et l'islam constituent encore, officiellement, les principaux socles religieux du Cameroun. Les statistiques officielles indiquent que 56,6 % sont des chrétiens contre 25 % de musulmans et 18,3 % pour les autres croyants (Messina et Slageren, 2005 : 13). L'encyclopédie des religions nous présente le panorama suivant : catholiques : 32,4 %, protestants : 27,3 %, orthodoxes : 2,5 %, autres chrétiens : 4 %, musulmans : 27,9 %, religions traditionnelles : 4,6 %, autres religions : 2,1 %, libres penseurs : 3,2 % (Lenoir et Tardan-Masquelier, 2000).

Les premiers missionnaires chrétiens arrivés au Cameroun en 1844 sont des protestants de la Jamaican Baptist Missionary Society. Fondée en 1842 en Jamaïque, cette organisation missionnaire envoie entre 1841 et 1852 plusieurs centaines de personnes au Cameroun. Elle s'installe dans le Grand Sud du pays. À l'exception d'Alfred Saker et plus tard de George Grenfell, les premiers pasteurs au Cameroun sont des noirs de la Jamaïque. Dans le Grand Nord, les Églises protestantes s'installent à partir de 1923. L'année 1890 est considérée comme l'année fondatrice de l'Église catholique romaine au Cameroun, avec la nomination le 27 juillet du père Henri Vieter, par le pape Léon XIII, comme préfet apostolique du Cameroun (Messina et Slageren, 2005). En 2009, elle compte 24 diocèses. L'Église orthodoxe grecque est la plus ancienne des Églises orthodoxes implantées au Cameroun ; en 1959, les chrétiens orthodoxes, qui vivaient depuis 1951 leur foi au sein de la communauté grecque locale, décident de créer la Sainte Métropole orthodoxe du Cameroun. Les Églises millénaristes⁸ quant à elles s'installent au Cameroun

8. Le millénarisme désigne la croyance selon laquelle le Christ reviendra sur terre.

à partir de 1926. Selon le secrétaire général de l'Union pour l'Afrique centrale, le révérend-pasteur Albert Nlend, l'apparition de l'Église adventiste au Cameroun remonte à 1926⁹. Elle compte actuellement 855 Églises avec environ 110 000 fidèles. Les témoins de Jéhovah arrivent au Cameroun en 1935, en provenance du Nigéria. En 1970, le premier président de la République Ahmadou Ahidjo les interdit. Cette décision fait suite au refus de cette AR de reconnaître la suprématie de l'État, de voter aux élections et de rejoindre le parti unique, l'Union nationale camerounaise. Depuis l'avènement au pouvoir du président Paul Biya en 1982, des « efforts » ont été faits pour libéraliser l'expression religieuse. Aujourd'hui, le mouvement des témoins de Jéhovah compte 31 000 fidèles au Cameroun. Le judaïsme est très peu représenté au Cameroun. Les premiers pratiquants de la religion juive ont commencé à mener leurs activités en 1999 : « La communauté juive camerounaise compte environ cinquante membres, principalement installés dans la ville de Yaoundé et la petite ville de Sa'a. »¹⁰

Comparée à certains pays voisins comme le Nigéria ou le Tchad, l'islam est d'implantation récente au Cameroun. Les premiers *jihâd* furent ordonnés en 1850 par des chefs militaires peuls dans la région septentrionale (Adama, 2008). Le Cameroun connaît actuellement un passage d'un islam traditionnel et confrérique à un islam réformiste ou militant au sein duquel les courants wahhabites et de la *da'wa* deviennent la vitrine de la communauté musulmane. On assiste à une pratique religieuse grandissante, avec la construction de mosquées avec sonorisation, la réorganisation et la rénovation de l'enseignement islamique, le recours aux médias, la multiplication des œuvres sociales et de l'assistance médicale.

Enfin, les religions dites « traditionnelles » restent au cœur de la vie de nombreuses populations, malgré la quasi-absence de lieux de culte. Par exemple, la vie de nombreuses familles camerounaises chrétiennes ou musulmanes reste pleine de rituels qui s'appuient sur les religions dites monothéistes mais aussi sur celles traditionnelles. Si la colonisation et l'évangélisation ont permis une accélération de la modernisation des structures sociales, elles n'ont pas pour autant évacué les pratiques culturelles traditionnelles. Celles-ci continuent à imprégner la vie des populations camerounaises au quotidien. On continue de croire davantage au culte des crânes¹¹, par exemple, qu'au

9. Déclaration en marge de la célébration du 80^e anniversaire de l'Église adventiste au Cameroun tenue à l'Université adventiste Cosandai de Nanga Ebogo en août 2006.

10. Entretien du 16 avril 2012 avec S. Etele. Il peut être considéré comme le pionnier de cette religion au Cameroun. Il a été initialement baptisé au sein de l'Église catholique, par la suite il s'est converti au pentecôtisme. En 1999, il décide de se consacrer à l'étude de la Torah. Il est aujourd'hui le leader spirituel de la communauté juive Beth Yeshourun du Cameroun.

11. Le culte des crânes tient une place importante dans les traditions spirituelles du groupe ethnique bamiléké. Pour les Bamilékés, l'os crânien est de tous les os le meilleur qui peut faciliter l'harmonisation et le contact avec l'âme du défunt pour communier avec elle. On sollicite son aide ou son intercession auprès de l'Esprit Universel Omniprésent.

Saint-Esprit, bien qu'on soit officiellement reconnu par la société comme fidèle catholique ou musulman. On franchit ainsi les portes des églises ou des mosquées avec des amulettes et des écorces autour des reins.

Le cas particulier des Églises pentecôtistes

L'histoire du pentecôtisme au Cameroun reste peu documentée. L'année 1958 est cependant considérée comme celle de la naissance au Cameroun d'un nouveau courant religieux chrétien pentecôtiste dénommé l'Église du Saint-Esprit. Contrairement à la plupart des mouvements chrétiens installés au Cameroun initiés par les missionnaires étrangers venus d'Europe et de Jamaïque, celle-ci est l'œuvre de deux Camerounais, Samuel Obaker, jeune instituteur et André Mbassi, jeune cadre de la société pétrolière Elf. L'apôtre Obaker a eu un « déclic » en lisant le récit de la passion du Christ, qui l'amène avec son épouse à relire la Bible de la Genèse à l'Apocalypse. Cette lecture conduit le couple à revoir sa manière de servir Dieu. Mbassi est quant à lui membre de l'Église baptiste puis, plus tard, de l'Église protestante. Son envie de servir Dieu l'amène à découvrir des versets qui lui montrent les mystères et les miracles du Christ. Mû par le besoin de respecter scrupuleusement la parole de Dieu, il contacte sept membres de son Église. Après une réunion, le verdict tombe : la naissance d'un mouvement de réveil au sein de l'Église baptiste. Dès lors, les deux hommes « révolutionnaires » avec leurs équipes respectives s'engagent dans la diffusion de ce mouvement. C'est lors d'une campagne d'évangélisation à Douala que les deux « réformistes » font connaissance. Entre eux deux naît une communion profonde qui constitue l'âge d'or du mouvement pentecôtiste au Cameroun (Meka, 2006).

Plus de cinquante ans après, le pentecôtisme apparaît aujourd'hui comme l'un des mouvements religieux les plus dynamiques au Cameroun, avec plusieurs centaines d'Églises implantées dans les zones urbaines et quelques dizaines dans les zones rurales. Le pentecôtisme camerounais est à l'image du pentecôtisme africain, analysé par Cédric Mayrargue (2008). Il recouvre un ensemble très disparate de mouvements : des méga-Églises capables d'accueillir en un même lieu des milliers, voire des dizaines de milliers de fidèles, et des petites Églises ; des Églises d'origine extra-africaine et des organisations locales. Beaucoup de ces Églises fonctionnent dans l'illégalité, certaines évoluant sous la protection de celles reconnues. En 1982 par exemple, les Églises pentecôtistes du Grand Nord se sont placées sous la couverture d'une Église reconnue par les autorités, la Vraie Église de Dieu du Cameroun, dont la direction est à Lagos au Nigéria et le siège camerounais à Kumba. Ces Églises se présentent aujourd'hui comme une alternative à une religion imposée, héritée de la colonisation, et en réaction au caractère hiérarchique des Églises historiques. La théologie de

la prospérité couplée à la théologie de la guerre spirituelle, à travers la délivrance, constitue le corpus qui définit le contenu du discours pentecôtiste. Les données collectées sur le terrain démontrent qu'aujourd'hui, plus de 75 % des fidèles pentecôtistes sont des convertis originaires d'autres AR, notamment de l'Église catholique ou des Églises protestantes historiques.

Tableau 1 : Fidèles camerounais convertis ou non à une autre association religieuse

Religion des fidèles	Valeur absolue ¹²	Fidèles convertis ou non		Valeur relative
		Convertis ¹³	Non convertis ¹⁴	
1. Musulmane	98	2	96	2 %
2. Catholique romaine	124	8	116	6,5 %
3. Protestantes historiques	70	9	61	13 %
4. Pentecôtiste	42	32¹⁵	10	76 %
5. Religions traditionnelles	21	0	21	0 %
6. Témoins de Jéhovah	21	0	21	0 %
7. Autres AR chrétiennes	21	7	14	33,3 %
Total	397	58	339	14,60 %

Source : Auteur (Données de terrain)

On voit aussi apparaître dans ce champ pentecôtiste un nouveau type de pasteurs dont les prêches au quotidien et les interventions dans les médias encensent les hauts responsables de la République.

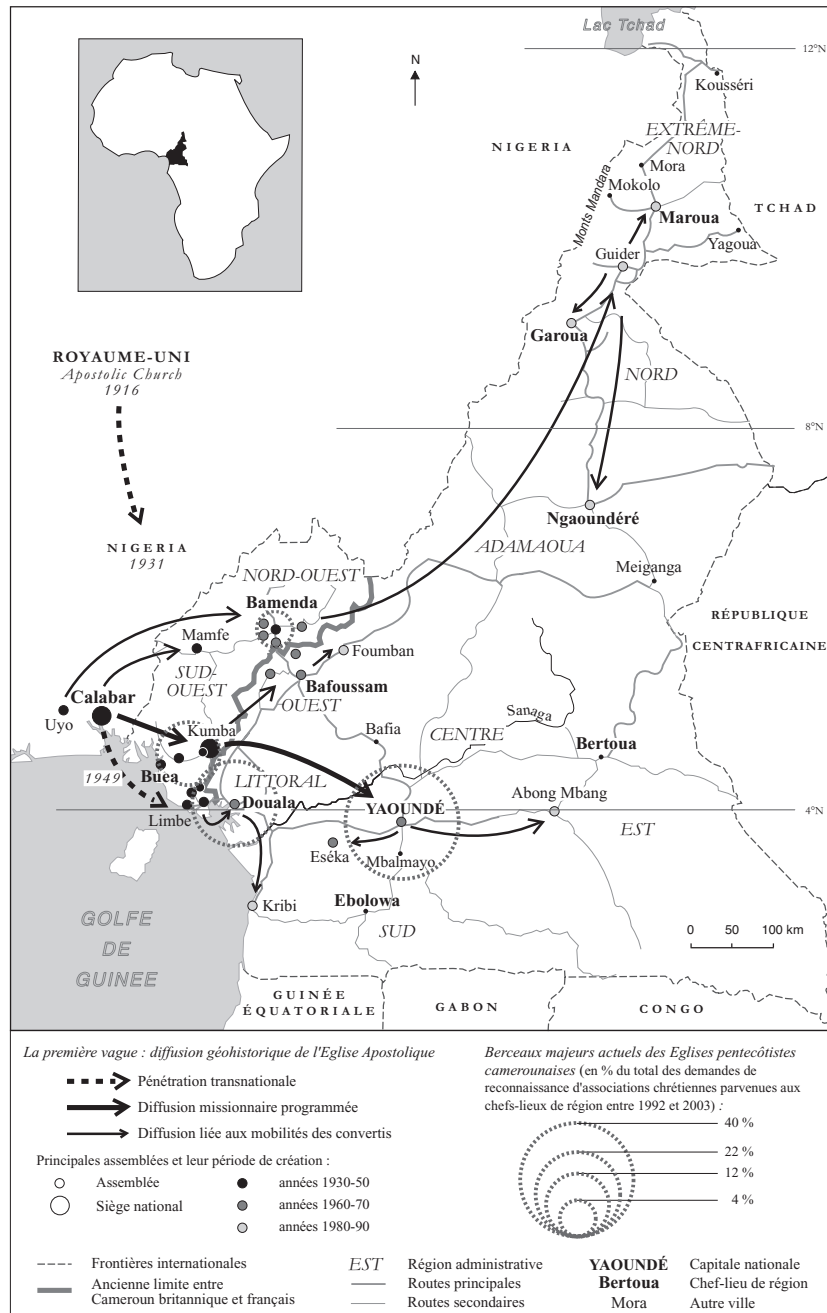
12. Enquêtés (fidèles) ayant répondu à la question : « Avez-vous déjà changé d'association religieuse ? »

13. Le concept « convertis » signifie ici que l'enquêté a été fidèle à une autre association religieuse avant sa conversion à l'association religieuse au sein de laquelle il est au moment de la collecte des données.

14. Le concept « non convertis » signifie ici que l'enquêté n'a jamais changé d'association religieuse.

15. Parmi les 32 fidèles pentecôtistes convertis, 16 proviennent de l'Église catholique, 13 des Églises protestantes « historiques », 2 d'autres Eglises pentecôtistes et 1 des témoins de Jéhovah.

Carte 1 : Le pentecôtisme au Cameroun : axes et pôles de diffusion



Carte établie par Maud Lasseur.

Source : M. Lasseur (2010 : 182) ; carte reproduite avec l'aimable autorisation de l'auteur et de la revue *Espace populations sociétés*.

Après cette « incursion » dans le champ historique, juridique, missionnaire et socio-économique, abordons la question de la déconstruction et de la reconstruction des rapports de genre, en rapport avec l'adhésion des femmes au pentecôtisme.

Adhésions des femmes au pentecôtisme : déconstruction et reconstruction des rapports de genre

Avant d'analyser la reconfiguration des rapports de genre en rapport avec l'adhésion des femmes au pentecôtisme, étudions la formation de l'« identité chrétienne pentecôtiste », celle-ci étant au cœur des mutations observées dans le champ du mouvement pentecôtiste.

Pentecôtisme et construction d'une identité chrétienne

Dans un contexte camerounais marqué par une diversité culturelle, qui engendre des regroupements identitaires, que ce soit en milieu urbain ou en milieu rural, le foisonnement des Églises pentecôtistes apporte non pas une rupture dans ces processus de regroupement, mais un élément nouveau : l'appartenance à une famille où les « frères » et les « sœurs » ne sont plus « ceux du village », mais davantage les « frères et sœurs en Christ ». Dans cette logique, les identités ethniques ou régionales sont transcendées, au profit de celles chrétiennes. Ce dépassement des identités, que nous pouvons qualifier d'élémentaires, au profit de celles secondaires, est une des caractéristiques du religieux en général. Mais, pour ce qui est du pentecôtisme, cette caractéristique est renforcée. En nous appuyant sur la « typologie quadripartite » de Le Bras (cité par Willaime, 2005 : 60) qui classe les fidèles en quatre catégories – les étrangers à la vie religieuse (dissidents), les conformistes saisonniers, les pratiquants réguliers, les dévots (militants religieux) –, nous pouvons affirmer, d'après nos observations de terrain, que les pentecôtistes sont majoritairement des pratiquants réguliers et pour certains, des militants ; alors que les fidèles des Églises traditionnelles, comme celle catholique par exemple, sont pour beaucoup des conformistes saisonniers. Or, les liens de solidarité qui unissent les pratiquants réguliers et les dévots sont plus forts que ceux qui unissent les conformistes saisonniers.

Il se développe donc, au sein des Églises pentecôtistes, une très forte solidarité qui finit par faire passer au second plan les formes identitaires élémentaires au profit d'une identité où la foi seule en Jésus-Christ (pour ceux qui sont « nés de nouveau ») constitue la référence. Les relations familiales cèdent la place à celles religieuses. On assiste à une sorte de

substitution des valeurs familiales par celles enseignées par les pasteurs et l'Église, ces dernières ayant la particularité d'être « vraies », puisqu'elles sont au cœur de ce que Dieu attend de ses enfants. Luc, fidèle de la Sainte Église du Christ du quartier Akwa à Douala, affirme que

les hommes naissent tous dans des familles, des familles humaines. Elles sont importantes ; mais tout être humain qui se veut enfant de Dieu, doit chercher à être membre d'une famille chrétienne [...]. Il doit chercher à naître de nouveau. (Entretien du 27 mai 2013)

Les pentecôtistes s'opposent par ailleurs à certaines pratiques traditionnelles, lors des funérailles ou d'autres cérémonies. Avec les témoins de Jéhovah, ils sont parmi les fidèles des AR qui sont moins de 50 % à participer à des regroupements tels que les tontines, les groupes de danses traditionnelles, les comités de développement local ou encore les associations ayant une base tribale, rassemblant généralement les populations ressortissantes de certaines zones géographiques du Cameroun. Seule, pour la majorité d'entre eux, compte l'appartenance à une Église, en particulier à leur Église.

Tableau 2 : Fidèles engagés dans une association autre que religieuse (tontine, association tribale, association politique, comité de développement, etc.)

Religions des fidèles	Oui		Non	
	Valeur absolue ¹⁶	Valeur relative	Valeur absolue	Valeur relative
1. Musulmane	52	60 %	35	40 %
2. Catholique romaine	80	61 %	52	39 %
3. Protestantes historiques	49	68 %	23	32 %
4. Pentecôtiste	16	40 %	24	60 %
5. Religions traditionnelles	21	100 %	0	0 %
6. Témoins de Jéhovah	5	23 %	17	77 %
7. Autres AR chrétiennes	21	100 %	0	0 %
Total	244	62 %	151	38 %

Source : Auteur (Données de terrain).

16. Enquêtés (fidèles) ayant répondu à la question : « Êtes-vous membre d'une association autre que celle religieuse ? »

Pour illustrer cette volonté des fidèles pentecôtistes de vivre une vie à part, l'interprétation de l'évangile de Marc 8,22 par l'un des pasteurs de l'Église Réveil des Nations de Tsinga¹⁷ est porteuse de sens : « *Ils se rendirent à Bethsaïda ; on lui amena un aveugle, et on le supplia de le toucher. Il prit l'aveugle par la main et le conduisit hors du village ; puis il lui mit de la salive sur les yeux, lui imposa les mains.* » Selon le pasteur, pour recevoir la guérison et la prospérité, les fidèles doivent sortir « de leur village », c'est-à-dire quitter leur famille, leurs amis, leurs collègues, cesser de fréquenter certains lieux ; en un mot, former une « *famille chrétienne en quittant ceux qui font* (le pasteur fait plusieurs signes de croix¹⁸), *qui prient devant les crânes et participent aux funérailles et tous les autres rites traditionnels, car l'acte de séparation est un acte de foi* ». Et une fois guéri, « *Jésus le renvoya dans sa maison, en disant : ne rentre pas au village.* » Le fidèle lui aussi est invité à ne plus « rentrer au village » et à rester au sein de sa « *vraie famille, la famille de l'éternité, la famille chrétienne* ». La volonté des responsables pentecôtistes est de « découcut-miser » les comportements des fidèles, pour reprendre une expression de Laurent (2003). La solution aux maux qui minent l'existence des fidèles et l'accès au paradis passent par la conversion et la délivrance qui apparaissent comme le meilleur « blindage » (Kuczynski, 2008 : 37) contre tous les maux. C'est sur cette identité chrétienne pentecôtiste que s'appuient les femmes converties pour déconstruire et reconstruire les rapports de genre et s'affirmer.

*Identité chrétienne pentecôtiste au service
de l'émancipation des femmes*

La femme convertie au pentecôtisme est, par le biais du baptême par immersion, une « née de nouveau ». Elle assume une nouvelle personnalité et une nouvelle identité. Elle rompt avec sa vie antérieure. On assiste à ce que Bobineau et Tank-Storper (2007) appellent une « régénération personnelle ». Cette régénération est susceptible de permettre à la convertie de se positionner, au sein de sa famille, comme une personne autonome, mieux encore comme un être soumis à la seule volonté du Christ. La régénération personnelle peut ainsi conduire la femme mariée (ou qui vit maritalement) à s'adonner davantage aux tâches de son Église au détriment de celles domestiques. Cette situation peut conduire à une rupture entre celle-ci et son mari ou sa famille. Sébastien, fidèle de l'Église catholique romaine, affirme :

17. Un des quartiers de la ville de Yaoundé. Culte célébré le 24 juin 2009.

18. Le pasteur fait ici allusion aux fidèles de l'Église catholique.

J'ai été contraint de me séparer de ma fiancée. Nous avions déjà deux enfants et nous nous apprêtions à nous marier quand elle est devenue membre d'une Église pentecôtiste. Elle passait beaucoup de temps à l'église. La vie entre nous est devenue infernale et malgré des assises familiales, nous avons fini par nous séparer. (Entretien du 07 janvier 2012)

Le processus d'individualisation sur lequel s'appuient ces femmes converties apparaît comme une source d'« autonomie ». Mais dans le même temps, se développe au sein de la société camerounaise l'idée qu'il s'agit d'un individualisme destructeur des relations sociales. Il importe cependant de relativiser ce point de vue, car il s'agit souvent de familles qui ne sont plus familles que de nom : des regroupements d'individus qui vivent au sein d'une même maison mais qui ne « dialoguent » plus et au sein desquels les rapports sociaux entre les différents membres se résument à de simples formalités.

En adoptant les doctrines pentecôtistes, les femmes changent de modèle de vie. Elles reconfigurent leur « moi profond » et réorientent leur existence sur la base des nouvelles règles. Arrêtons-nous, un instant, sur l'histoire de vie de Marie, fidèle de l'Église apostolique camerounaise et ancienne fidèle de l'Église catholique et de l'Église Frontière Globale :

[...] Je me suis mariée avec un homme qui avait beaucoup d'argent. Il travaillait à la BICEC [une banque]. Je ne voulais pas vraiment me marier. Je voulais continuer à faire des études. Ça a été un peu un mariage contre ma volonté [...]. Nous étions à Douala, dans une famille pauvre et les membres de ma famille m'ont poussée à l'épouser. Quand nous sommes arrivés à Yaoundé, j'ai commencé à chercher l'Église Frontière Globale¹⁹. Mon mari était un païen [...]. Je voudrais dire par là qu'il était protestant et n'allait presque jamais au culte. Il ne connaissait pas Dieu. Je ne me sentais pas vraiment à l'aise avec lui. [...] J'avais une amie, membre de la Vraie Église de Dieu, qui m'encourageait. Nous avons commencé à prier ensemble. Elle venait constamment me prêcher, nous allions aussi dans son église. Quand mon mari a été informé, il s'est fâché et cela a encore créé d'autres problèmes entre nous et il y a eu des réunions de famille. Il estimait que je bafouais son autorité car c'était à lui d'orienter les croyances religieuses dans le foyer : c'était sa religion qu'il fallait pratiquer dans le foyer. J'ai fini par abandonner mes prières, mais les problèmes entre nous ne se sont pas estompés. Ce n'était pas un homme positif, il aimait les problèmes. J'ai fini par quitter le

19. L'Église Frontière globale est une Église d'obédience pentecôtiste. Elle fait partie des 48 AR légales au Cameroun. C'est en 1969, neuf ans après l'indépendance du Cameroun, que cette Église acquiert une reconnaissance officielle. Elle s'est initialement installée à Kumba, dans la partie anglophone du pays, avant de s'implanter ensuite dans les villes de Douala, puis de Yaoundé et d'autres villes importantes du Cameroun où elle compte plusieurs lieux de culte.

mariage avec trois enfants. [...] Avant de rencontrer Jésus²⁰, je n'étais pas stable. J'étais comme un mouton. Je buvais l'alcool, je faisais tout à l'excès. J'allais dans tous les sens [...]. Il faut que je te dise quelque chose, quand on est avec Jésus on ne manque de rien. On a tout ce qu'on veut. Dieu a changé ma vie. Aujourd'hui, ma vie a changé, je ne vis plus pour moi-même, je ne vis plus pour un homme, je vis pour mon Seigneur. (Entretien du 15 octobre 2011)

L'adhésion de Marie à l'Église Frontière Globale, puis à l'Église apostolique, a modifié de façon fondamentale ses rapports avec les hommes. Elle est parvenue à acquérir une sorte d'autonomie vis-à-vis d'eux : « *Elle ne vit plus pour un homme.* » Si nous ne pouvons pas affirmer que toutes les femmes qui se convertissent au pentecôtisme acquièrent une « autonomie » vis-à-vis des hommes, il ressort de nos entretiens et de nos observations de terrain que le pentecôtisme donne à la majorité d'entre elles une plus grande confiance en elles-mêmes et les pousse à s'engager dans la vie avec plus de force et de singularité. La convertie, en changeant de confession religieuse, change son regard sur la société et vice versa. Marie n'est qu'un exemple parmi de nombreux autres cas. Philomène, doctorante en biologie animale à l'Université de Yaoundé, nous parle de « *ce que Jésus-Christ a fait dans sa vie* ». Elle nous dit que c'est à Liège, en Belgique, qu'elle a pris conscience des bienfaits du message de Jésus-Christ. Alors qu'elle faisait un stage, elle est tombée gravement malade et son fiancé, un Camerounais qu'elle connaissait depuis la troisième année à l'Université de Yaoundé et qui a immigré avant elle, l'a abandonnée non sans avoir affirmé qu'elle était possédée.

[...] Je suis entrée dans une phase de dépression. Je n'allais plus au laboratoire et ma maladie s'aggravait. J'avais une amie, fidèle d'une des Églises de la Fédération des Églises pentecôtistes internationales en Belgique (FEPiB). Elle m'a convaincue de donner ma vie à Dieu. Il faut dire que j'étais sceptique, je considérais le pentecôtisme comme une folie. Mes idées rationnelles m'empêchaient de voir dans ce mouvement autre chose qu'une escroquerie. Après plusieurs séances de prière et de méditation, j'ai commencé à voir un changement, mon état de santé s'améliorait considérablement. Un jour, le pasteur nous a fait comprendre que l'Évangile annonce que Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique pour mourir sur la croix afin de sauver les pécheurs perdus. Il nous a dit, en citant les Actes des apôtres, que Jésus-Christ est le seul sauveur, le seul et unique médiateur entre Dieu et les hommes, le seul espoir de ce monde. Ce sont des choses que j'entendais avant, mais qui n'avaient jamais pénétré mon cœur. C'est à partir de ce moment que

20. Marie nous explique dans la suite de notre entretien qu'elle a rencontré Jésus le jour où elle s'est baptisée (avant son mariage) au sein de l'Église Frontière Globale ; ce jour-là, elle est « née de nouveau ».

j'ai commencé à me dire que mon bonheur n'était pas fonction des desideratas des hommes, mais de ma relation avec Dieu. Le mariage n'est plus une obsession pour moi. Jésus-Christ m'a montré le vrai chemin, le chemin de la réussite et du bonheur. Il m'a permis de rester debout et de marcher. Quand je suis rentrée au Cameroun, j'ai eu des conflits avec mes parents qui m'ont reproché de n'avoir pas saisi cette opportunité. Au lieu de me battre pour rester en Europe, je suis rentrée au pays et de surcroît convertie au pentecôtisme. Aujourd'hui, je sais qu'ils ne m'aiment plus comme avant. Entre nous, c'est la paix des braves. On ne peut pas rejeter ses parents. (Entretien du 20 octobre 2011)

Ce témoignage de Philomène met en lumière les difficultés que rencontrent certaines femmes à se faire accepter par leur famille, une fois converties au pentecôtisme. Philomène nous fait aussi comprendre comment les conversions transforment certaines femmes et leur donnent la force de se « lever et de marcher », de rester debout malgré les difficultés existentielles. Si elle n'a pas franchi le pas en épousant un « frère pentecôtiste », pour d'autres jeunes femmes, le mariage pentecôtiste apparaît comme un moyen d'échapper à la pression familiale et sociale.

Le mariage pentecôtiste : un moyen d'échapper au carcan familial et de redéfinir l'éthos féminin

Le mariage constitue un des éléments qui participent au remodelage des rapports sociaux de genre au sein des familles des femmes converties au pentecôtisme. Les pasteurs jouent un rôle central dans les unions matrimoniales. Ils véhiculent une idéologie qui fait de l'union une « *affaire où seul Dieu et le consentement mutuel des futurs mariés sont les seules choses qui valent* », comme l'affirme le pasteur Marc de la Vraie Église de Dieu du quartier Essos à Yaoundé. Pour lui,

il ne revient pas aux hommes de fixer les règles de vie d'autres hommes [...]. Toutes ces traditions, la dot par exemple, sont en contradiction avec les lois divines. Elles empêchent aux jeunes de se marier, elles les encouragent par contre à vivre dans une insécurité spirituelle. (Entretien du 12 décembre 2012)

Cette conception moderne séduit beaucoup de jeunes femmes, dans un contexte où trouver un fiancé et se marier est de plus en plus difficile, le chômage, la pauvreté, les contraintes liées à la dot, entre autres, étant de nature à décourager de nombreux jeunes hommes de franchir le pas. Le mariage pentecôtiste s'inscrit donc généralement en contradiction avec les attentes des familles, les mariages résultant traditionnellement davantage d'une alliance

entre deux lignages que du choix des conjoints et faisant l'objet d'un « commerce » de biens matériels et symboliques.

Une fille qui se marie au sein d'une Église pentecôtiste prive sa famille d'une « bonne dot » et d'une grande fête. Elle empêche le village de « manger », pour utiliser une terminologie en usage au Cameroun. Les propos de Jean, résidant au quartier Nkol-Ndonga à Yaoundé sont significatifs :

Je ne sais pas comment je vais enlever cette honte sur ma tête. Ma fille a refusé de donner la nourriture au village ; elle est allée se marier avec un jeune pasteur d'une église de quartier, les miyébé²¹. Il n'y a pas eu de dot, alors que ma femme et moi-même avions déjà mangé la nourriture des enfants de mes frères du village. (Entretien du 05 janvier 2012)

Cette analyse rejoint celle de Laurent (2003 : 93) qui démontre qu'au Burkina Faso, les jeunes femmes qui se « réfugient » au sein des Églises pentecôtistes acquièrent la double assurance d'être sous la protection d'un pasteur, de s'insérer dans une nouvelle communauté de « frères et sœurs en Christ », et de pouvoir y contracter une union matrimoniale selon leur consentement. L'Église devient pour elles un « refuge » qui leur permet d'échapper à la tutelle parentale et familiale. C'est aussi pour ces jeunes filles un moyen de redéfinir l'*ethos* féminin. En effet, dans une société où ce sont généralement les hommes qui décident, le mariage pentecôtiste permet à la mariée de redéfinir son statut. Elle n'est plus soumise aux cérémonies traditionnelles que certains pentecôtistes qualifient de diaboliques. Les fidèles, jeunes mariés, reçoivent des enseignements sur la vie d'un couple chrétien, les obligations du marié et de la mariée et sur les attentes du Seigneur. Ces enseignements ont la particularité de « découstumer » les échanges matrimoniaux. L'Église leur propose un modèle alternatif qui leur donne la possibilité de s'affranchir de la tutelle ancestrale.

Cependant, il faut souligner qu'au Cameroun, selon la législation, l'âge minimum pour contracter un mariage est de 18 ans pour l'homme, et 15 ans pour la femme (art. 144 du Code civil), mais jusqu'à 21 ans, le consentement des parents est toutefois nécessaire pour se marier. En outre est irrecevable toute opposition fondée sur le défaut de versement de la dot. Dans tous les cas, l'opposition peut être levée par le président du tribunal, à la demande de l'une des parties. Il faut aussi ajouter que ni le mariage coutumier ni le mariage religieux n'a de valeur légale au Cameroun. Pour être valable, le mariage coutumier doit être transcrit dans les registres d'état civil du lieu de naissance ou de résidence de l'un des époux. Le Code pénal punit par ailleurs

21. « Église de quartier » et *miyébé* (littéralement « croyance » en langue ewondo du centre Cameroun) sont des expressions le plus souvent mobilisées par les fidèles des Églises traditionnelles, pour désigner les Églises pentecôtistes.

le ministre du culte qui célèbre un mariage religieux sans s'assurer que le mariage civil a été précédemment célébré. Néanmoins, il importe de noter que la méconnaissance des lois et la force des traditions conduisent à une situation où les « normes non écrites » continuent de coexister à côté des lois.

Comme dans le cas du Burkina Faso, analysé par Laurent, les pasteurs peuvent être tentés de ne pas se contenter d'encadrer religieusement les unions, mais de chercher à les orienter (Laurent, 2003 : 93). C'est donc un nouvel univers et de nouvelles représentations qui se construisent. Avec le mariage par consentement mutuel, ces femmes se positionnent comme des actrices de leur destinée. Cependant, le fait d'échapper à la tutelle familiale ne signifie pas toujours qu'elles s'affranchissent de la domination masculine. Les rapports sociaux de genre au sein de ces familles pentecôtistes ne fonctionnent pas nécessairement sur la base de nouvelles normes de genre. Ces familles sont même, dans certains cas, plus enclines aux valeurs de domination masculine qui structurent les rapports entre hommes et femmes au sein de la société camerounaise. Cette « domination masculine » est cependant acceptée avec plus d'enthousiasme parce qu'elle évolue dans « les interstices du sacré » et s'appuie sur une compréhension nouvelle des rapports de genre basée sur une lecture pentecôtiste de la Bible. Cette lecture de la Bible et cette incorporation des doctrines pentecôtistes donnent une signification nouvelle aux rapports de genre. Le mariage des femmes au sein de ces Églises leur permet aussi de lutter pour leur reconnaissance.

Adhésions des femmes de Yaoundé au pentecôtisme : une « lutte » pour la reconnaissance

Les conversions des femmes au pentecôtisme ne s'inscrivent pas seulement dans le champ du religieux, elles sont aussi des luttes pour la reconnaissance. Pour Honneth (2000), la reconnaissance a ceci de particulier et de significatif – dans la tentative de conceptualisation suggérée dans cette analyse – qu'elle appartient davantage au registre moral qu'au registre juridique : un registre moral qui n'est bien entendu pas celui de la « moralisation », mais au sens de l'acceptation, de l'*attestation*, pour reprendre les termes de Ricoeur (1950) qui rapporte explicitement ce concept à celui de capacité de la personne humaine dans son irréductibilité. Le récit de Nadine, de l'Église Ministère de la Plénitude située dans le quartier Nsimeyong à Yaoundé, est révélateur des transformations psychologiques qui touchent les femmes converties au pentecôtisme et de leur volonté de reconnaissance.

Mon père était un catholique pratiquant et ma mère une fervente croyante catholique aussi. Je croyais à l'Église catholique et je désirais suivre les chemins de mes parents. Mais, je ne comprenais pas pourquoi les femmes ne

prêchaient pas [...]. Elles occupaient les places des subalternes. Cette situation m'a amenée à me convertir au pentecôtisme, car mon désir était de prêcher et d'être à l'autel. Quand je me suis convertie, mes parents m'ont presque rejetée. (Entretien du 20 novembre 2011).

La conversion de Nadine au pentecôtisme met en exergue la volonté de certaines femmes converties de s'affirmer et de se positionner comme des Hommes au sens plein du terme. Au cours des entretiens que nous avons eus avec certaines fidèles d'Églises pentecôtistes, la question de la prêtrise ou du pastoral des femmes au sein des Églises dites traditionnelles est un sujet de discussion. Ainsi que nous le confie Sabine de l'Église Christ Embassy du quartier Mvog-Mbi à Yaoundé :

Pourquoi les femmes ne sont pas des prêtres ? Pourquoi ce sont toujours elles qui balaient les églises ? Je ne suis pas contre le fait qu'elles balaient les églises, je suis contre le fait qu'elles le font toujours et seules et les hommes sont toujours à l'autel pour prêcher. Ils sont en haut au propre comme au figuré et nous les femmes, nous sommes en bas. (Entretien du 15 décembre 2011)

Le mouvement pentecôtiste donne parfois aux femmes la possibilité d'être des dirigeantes des Églises. Certaines ont leur propre centre de délivrance, par exemple la prophétesse Mary Joso Kebila du Ministère de la Plénitude ou encore la prophétesse Esther du ministère Armée des conquérants, Centre miracle de transformation des vies. Ces deux prophétesses, comme d'autres, s'attachent à faire connaître leurs actions par le biais de l'affichage, pour gagner en visibilité et se faire connaître du grand public. En outre, au sein du mouvement pentecôtiste, la parole est régulièrement donnée aux femmes. À Christ Embassy, les femmes sont au centre de l'organisation des cultes. Ce sont elles qui assurent le protocole et constituent la majorité des membres de la chorale. Elles sont aussi les interprètes du pasteur. Les jeunes femmes prêchent aux côtés du pasteur Paul. Celui-ci initie aussi bien les hommes que les femmes à la prise de parole devant les assemblées. Pour Yolande, fidèle de cette Église,

ce que j'aime dans cette Église, c'est la place que le pasteur nous donne. Il nous respecte énormément. Nous n'avons pas l'impression d'être des sous-hommes comme dans d'autres Églises. (Entretien du 25 octobre 2011)

Certaines prophétesses travaillent en duo au sein des ministères fondés par leurs maris ; elles prêchent même en lieu et place des pasteurs. C'est le cas du ministère de la Plénitude au sein duquel la prophétesse Kebila prêche aux côtés de son mari, fondateur dudit ministère. Elle est d'ailleurs au cœur du fonctionnement de l'Église, son mari étant occupé par de nombreuses autres activités. Elle nous confie :

C'est moi qui prêche et joue le rôle du pasteur principal de l'Église. Je dirais que nous sommes deux pasteurs au sein de l'Église. Il n'y a pas de restriction, je prêche et je fais tout ce que mon mari fait, en sa présence comme en son absence. » (Entretien du 10 août 2013)

On serait donc tenté de voir une « féminisation du pouvoir » (Malogne-Fer, 2005 : 99) au sein du pentecôtisme camerounais.



Panneaux publicitaires de la prophétesse Mary Joso Kebila du Ministère de la Plénitude, de la prophétesse Esther du ministère Armée des conquérants, Centre miracle de transformation (sic) des vies placardées respectivement au rond-point Express et en face du Collège de la Retraite à Yaoundé.

Source : Auteur (Données de terrain).

Mais les choses ne sont pas identiques dans toutes les Églises pentecôtistes. En effet, la reconnaissance de la capacité des femmes à prendre la parole au cours des assemblées est contestée par d'autres pasteurs. Pour le pasteur Emmanuel de l'Église pentecôtiste du Christ du quartier Nkoldongo à Yaoundé :

Le métier de pasteur est un métier exclusivement masculin. Aucun passage dans la Bible ne recommande aux femmes de devenir des pasteurs. Je suis profondément contre la prêtrise [le pastorat] des femmes qui se développe au sein de nombreuses Églises d'obédience pentecôtiste. (Entretien du 08 août 2013)

Il conclut son propos par cette épître :

Que les femmes se taisent pendant les assemblées [cultes] (1 Co 14,34-35) ; il ne leur est pas permis d'y parler, elles doivent obtempérer comme le veut la loi. Si elles souhaitent une explication sur quelque point particulier, qu'elles interrogent leur mari chez elles, car il n'est pas convenable à une femme de parler dans une église.

Le pasteur André de l'Église Victoire du Christ du quartier Akwa Nord à Douala va dans le même sens en citant l'épître de Paul à Timothée : « Que la femme écoute l'instruction en silence, avec une entière soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre de l'autorité sur l'homme, mais elle doit demeurer dans le silence. » (1 Tm 2,11-12).

Ce qui est donc sous-jacent à la conversion des femmes et à leur ministère au sein des Églises pentecôtistes, c'est notamment leur volonté de *pouvoir être* ce qu'elles sont, et non *devoir être* autres qu'elles-mêmes en défendant leur autonomie, mais aussi faire valoir leur capacité à s'assumer en tant qu'être humain. Les conversions au pentecôtisme permettent aux femmes de s'affirmer, d'être des acteurs et de sortir du rôle domestique et reproductif qui fait d'elles un groupe vulnérable, pauvre et passif qui doit recevoir l'assistance de la communauté ou d'organismes de protection sociale (Boserup, 1983). Elles « prennent leur vie en main », comme le dit l'artiste musicienne Lady Ponce²², et s'assument comme des êtres à part entière. Les affiches ci-dessus n'ont pas seulement pour fonction d'informer, elles démontrent aussi une volonté manifeste des prophétesses de s'affirmer et de se « faire voir ». Les photographies des prophétesses occupent, en effet, une place importante sur les affiches. Tout se passe comme si leur visage était plus important que les informations relatives aux contacts téléphoniques, lieux de culte ou encore programmes desdits cultes. Sur la première affiche, on lit à peine les contacts téléphoniques, encore moins les informations relatives au site Internet du ministère de la Plénitude. Ces affiches ont donc

22. Artiste musicienne camerounaise (<http://www.youtube.com/watch?v=o32nFM6fqVo>).

moins pour objectif de communiquer des informations pratiques au public que de montrer visuellement des femmes actrices des actions accomplies ou à accomplir. La modernité apparaît ici comme le socle de ce nouveau paradigme sur lequel s'appuie la femme pour s'émanciper.

Adhésions des femmes au pentecôtisme en milieu urbain, une conséquence logique de la modernisation de la société camerounaise

La modernité religieuse et politique encourage et exige même des individus qu'ils « se lèvent et marchent » au nom de l'impératif catégorique d'être soi. La construction de l'identité et la recherche du bonheur des individus, en général, ne passent plus – ou de moins en moins – par une extériorité, une norme sociale, une identification collective. Les femmes ne veulent plus être des individus à la merci des contingences existentielles et des logiques masculines préétablies qui, pour elles, sont injustes. C'est une démocratisation des mœurs féminines soutenue par la dynamique de l'individualisme démocratique (Bonny, 2004) qui anime la société camerounaise, en plein processus de modernisation politique.

La démocratie peut être analysée non seulement comme un régime politique, mais plus largement, comme un ensemble de représentations des rapports sociaux, c'est-à-dire comme un imaginaire social posant comme valeur première l'être humain individuel, d'où sont déduites les deux autres valeurs centrales que sont la liberté et l'égalité (Dumont, 1983). La logique interne de l'individualisme démocratique se déploie dans le désengagement des acteurs à l'égard de toute norme ou de toute référence extérieure. Giddens parle à ce propos de « relation pure, soit une relation qui n'est engagée et maintenue que pour elle-même » (1993 : 465). De Singly, dans ses recherches portant sur les rapports intrafamiliaux et la sociologie de la famille, analyse des formes d'imaginaires individualistes (2003) que les femmes déploient également en Afrique. Grâce à la démocratisation des mœurs, elles négocient des espaces personnels, elles construisent des « identités subjectives » et affirment leur personnalité singulière.

Néanmoins, tout en s'inscrivant dans la modernité, le mariage pentecôtiste en souligne les limites. Pour Sabine de l'Église Christ Embassy, si les jeunes doivent eux-mêmes choisir leur partenaire en s'appuyant sur le Christ et rejeter les traditions, ils ne doivent cependant pas se comporter comme des « *brebis sans berger* » :

Nous avons tous un berger et c'est lui notre guide. Je suis contre certains comportements tels que l'homosexualité, la consommation de l'alcool ou encore la prostitution [...]. La liberté a des limites.

Les limites auxquelles fait allusion Sabine sont celles que fixe l'Église. Cette conception rejoint les analyses de Fancello pour qui « la conception d'une liberté individuelle est rendue pensable par les prêches [des pasteurs] qui prônent la désobéissance vis-à-vis des traditions, mais ne se traduit pas nécessairement par une liberté d'action des individus. » (2005 : 82) Le processus d'individualisation observé dans les Églises pentecôtistes au Cameroun présente donc une ambiguïté. La conviction des fidèles de « vivre pour Dieu » produit à la fois des formes d'autonomie individuelle et des contraintes nouvelles liées à la vie d'église. On assiste à une compréhension nouvelle des rapports de genre basée sur une lecture pentecôtiste de la Bible ; celle-ci, à travers l'incorporation des doctrines pentecôtistes, donne une signification nouvelle à ces rapports de genre. Elle permet une mise à distance de la domination masculine grâce à une acceptation personnelle de ces rapports de genre à partir du registre religieux ; en d'autres termes, les normes personnellement intériorisées apparaissent moins contraignantes que lorsqu'elles sont imposées par la communauté et tout le travail de ces Églises consiste à construire cette personnalisation de l'incorporation normative. Les Églises pentecôtistes demandent également aux hommes un comportement moral exemplaire : le rejet de l'infidélité, de la consommation de l'alcool, des jeux du hasard, etc. Il est question ici de recentrer leurs intérêts sur la famille²³ ; ce qui modifie inéluctablement les rapports de genre.

Les « valeurs » de la modernité ne sont, en fin de compte, pertinentes que lorsqu'elles servent les intérêts ou les idéologies des Églises pentecôtistes. Il s'agit de prendre dans la modernité ce qui cadre avec les orientations des pasteurs ou encore des prophétesses et de rejeter tout ce qui ne leur sied pas. Si la modernisation des structures sociales de la société camerounaise permet aux femmes de gagner des espaces de liberté et de trouver par elles-mêmes des réponses aux questions existentielles qu'elles se posent, cela n'implique pas nécessairement une dissolution des structures de domination. Dans le cas présent, ces Églises continuent à orienter les pensées et les comportements des femmes.

Conclusion

Cette réflexion nous a permis d'analyser les enjeux autour des conversions au pentecôtisme en contexte urbain camerounais, en montrant notamment comment celles-ci déconstruisent et reconstruisent les rapports sociaux de genre. Le pentecôtisme est certes conservateur dans ses principes religieux, lorsqu'il affirme par exemple que nombre de versets bibliques

23. Lire ici les travaux de B. Martin (2003).

doivent être compris littéralement ; néanmoins, il rompt avec l'ordre social traditionnel dans la mesure où les fidèles, les femmes en l'occurrence, sont incitées à trouver individuellement les moyens d'entrer dans la société moderne, usant pour exprimer ce projet d'un langage qui les incite en permanence à surmonter les épreuves et reconstruire leur vie malgré les difficultés auxquelles elles font face au quotidien. Les femmes converties au pentecôtisme remodelent ainsi les rapports de genre, faisant de Jésus et des conseils des pasteurs les principes directeurs de leur conduite. Les Églises pentecôtistes contribuent à diffuser de nouveaux paradigmes concernant la manière d'envisager la place de l'individu et la cohésion sociale dans l'espace urbain (Dorier-Aprill et Ziavoula, 2005). La valorisation de la vie intérieure et des qualités individuelles des adeptes est liée à l'importance accordée au contact personnel avec Dieu, aux relations entre fidèles et à la lecture personnelle des Écritures. La religion, que Marx avait considérée comme un reflet idéologique de la structure sociale et économique qui endort les peuples, en sous-estimant sa fonction protestataire et sa capacité à contester le pouvoir établi, peut devenir, au regard de l'analyse ci-dessus, un facteur dynamique de changement des structures sociales et des individus.

Références bibliographiques

- ADAMA Hamadou, 2008, « Choix linguistique et modernité islamique au Cameroun », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 124, novembre 2008, pp. 47-68.
- , 2010, « La mosquée au Cameroun : espace public ou espace privé ? », *African Anthropologist* 17, n° 1-2 (2010), pp. 41-62. Consultable en ligne <http://www.ajol.info/index.php/aa/article/view/90143> (dernière consultation 15 mai 2015).
- ADORNO Theodor W. et HORKHEIMER Max, 1983, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard.
- BAYART Jean-François, 1973, « La fonction politique des Églises au Cameroun », *Revue française de science politique*, 23^e année, n° 3, pp. 514-536.
- BONNY Yves, 2004, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou post-modernité ?*, Paris, Armand Colin.
- BOSERUP Ester, 1983, *La femme face au développement économique*, Paris, PUF.
- BOUVIER Pierre, 2005, *Le lien social*, Paris, Gallimard.
- CERTEAU, Michel de, 1980, *L'invention du quotidien*, Paris, UGE.
- CORTEN André et MARY André, 2001, *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala.
- DORIER-APRILL Elisabeth et ZIAVOULA Robert, 2005, « La diffusion de la culture évangélique en Afrique centrale. Théologie, éthique et réseaux », *Hérodote* 119/4, pp. 129-156.

- DUMONT Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- FANCELLO Sandra, 2005, « Pouvoirs et protection des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines », *Revista de Estudos da Religião* (São Paulo), « Gender and Religion » 3/2005, pp. 78-98.
- , 2006, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD-Karthala.
- FER Yannick, 2005, « Genèse des émotions au sein des Assemblées de Dieu polynésiennes », *Archives de sciences sociales des religions* 131-132, pp. 143-163.
- FINKIELKRAUT Alain, 2005, *Nous autres, modernes*, Paris, Ellipses/École polytechnique.
- GIDDENS Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity Press.
- , 1993a, « Une théorie critique de la modernité avancée », in : Michel AUDET et Hamid BOUCHIKHI (dir.), *Structuration du social et modernité avancée : autour des travaux d'Anthony Giddens*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université Laval, pp. 29-54.
- , 1993b, « Identité de soi, transformation de l'intimité et démocratisation de la vie », in : Michel AUDET et Hamid BOUCHIKHI (dir.), *Structuration du social et modernité avancée : autour des travaux d'Anthony Giddens*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université Laval, pp. 455-476.
- GUIMDO Bernard-Raymond, 1999, « Réflexion sur les assises juridiques de la liberté religieuse au Cameroun », *Les Cahiers de droit* 40, n° 4.
- HABERMAS Jürgen, 1988, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.
- HONNETH Axel, 2000, *La lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, Paris, Cerf.
- Institut national de la statistique (INS), 2010, « État et structure de la population. Indicateurs démographiques » http://www.statistics-cameroon.org/downloads/État_et_structure_de_la_population.pdf, consulté le 20 mai 2013.
- KUCZYNSKI Liliane, 2008, « Attachement, blocage, blindage », *Cahiers d'études africaines* 189-190, 2008, pp. 237-265.
- LASSEUR Maud, 2005, « Cameroun : les nouveaux territoires de Dieu », *Afrique contemporaine* 215, pp. 93-116.
- , 2010, « Islam et christianisme en mouvement : mobilités géographiques et changement religieux au Cameroun », *Espace, Populations, Sociétés* 2-3 (2010), pp. 179-191.
- LAURENS Stéphane, 2008, « Les conversions religieuses, un défi pour la notion d'individu », in : Nicolas ROUSSIAU (dir.), *Psychologie sociale de la religion*, Rennes, PUR, pp. 51-60.
- LAURENT Pierre-Joseph, 2003, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD-Karthala.
- LENOIR Frédéric et TARDAN-MASQUELIER Ysé, 2000, *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard.
- MALOGNE-FER Gwendoline, 2005, « La Féminisation du Pouvoir au sein des Institutions Ecclésiales et Politiques en Polynésie Française », *Revista de Estudos da Religião* (São Paulo) 3/5.

- MARTIN Bernice, 2003, « The Pentecostal Gender Paradox : A Cautionary Tale for the Sociology of Religion », in : Richard K. FENN (éd.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford/Malden (MA), Blackwell Publishing Ltd, pp. 52-66.
- MARTUCCELLI Danilo, 1999, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard.
- MARY André, 2001, « La violence symbolique de la Pentecôte gabonaise », in : ID. et André CORTEN (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, pp. 143-163.
- MAYRARGUE Cédric, 2008, « Les dynamiques paradoxales du pentecôtisme en Afrique subsaharienne », note de l'Institut français des relations internationales, Paris, avril 2008. Consultable en ligne <https://www.ifri.org/fr/publications/enotes/notes-de-lifri/dynamiques-paradoxales-pentecotisme-afrique-subsa-harienne> (dernière consultation 15 mai 2015).
- MEKA Luther André, 2006, « Les origines du Pentecôtisme au Cameroun », consultable en ligne <http://www.avechrist.com/index.php/christlive/histoire/item/233-les-origines-du-pentecotisme-au-cameroun> (dernière consultation 15 mai 2015).
- MESSINA Jean-Paul et VAN SLAGEREN Jaap, 2005, *Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé.
- PORTIER Philippe, 2010, « “Modernités plurielles” ? Une approche longitudinale des modèles nationaux de régulation du croire dans les démocraties occidentales », in : ID., Micheline MILOT et Jean-Paul WILLAIME (dir.), *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Rennes, PUR, pp. 241-272.
- RICÉUR Paul, 1950, *Philosophie de la volonté : le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier.
- SINGLY François de, 2003, *Les uns avec les autres : Quand l'individualisme crée du lien*, Paris, Armand Colin.
- SOIRON FALLUT Mélanie, 2012, « Les églises de réveil en Afrique centrale et leurs impacts sur l'équilibre du pouvoir et la stabilité des États : les cas du Cameroun, du Gabon et de la République du Congo », Ministère de la Défense-Délégation aux Affaires stratégiques, consultable en ligne : <http://www.defense.gouv.fr/content/download/198377/2193588/file/EPS2012-Églises%20de%20r%C3%A9veil%20en%20Afrique%20centrale.pdf> (dernière consultation 15 mai 2015).
- WILLAIME Jean-Paul, 1995, *Sociologie des religions*, Paris, PUF.

Le salut par le shopping

Une éthique féminine de la consommation ostentatoire
dans une méga-Église globale en Australie¹

Marion MADDOX

Introduction

De 2008 à 2011, je suis allée à de nombreuses reprises dans une méga-Église pentecôtiste de Sydney et je me suis plongée dans ses programmes d'enseignement en ligne. Cette Église consacre des efforts considérables à inculquer à ses membres une vision totalement genrée de leurs rôles en tant que consommateurs ; elle leur apprend à considérer la version capitaliste de la consommation non seulement comme quelque chose de permis, mais comme un devoir religieux ; elle leur explique comment se vendre eux-mêmes sur le marché à la fois économique et spirituel ; et comment utiliser leurs compétences de consommateurs qualifiés et d'entrepreneurs de soi comme des outils d'évangélisation, afin de gagner d'autres personnes à la cause de ce modèle fondé sur la consommation et la promotion de soi.

Ma recherche porte sur Hillsong, une Église pentecôtiste basée à Sydney mais d'envergure mondiale. Cette recherche a consisté à écouter plusieurs heures de prédications de Hillsong sur CD et DVD, à assister à des cultes de Hillsong, à participer à des conférences nationales de femmes – « Colour Your World », en 2008 et 2009 – et au programme « Shine » de formation des femmes au leadership en 2009. Ces données ont été complétées par la lecture des publications des pasteurs *senior* de l'Église, Brian et

1. Traduit de l'anglais par Yannick Fer. Les recherches dont ce texte rend compte ont été financées par le département des Religious Studies de la Victoria University à Wellington (Nouvelle-Zélande) et par l'*Australian Research Council*, DP120104085 et FT110100198. L'auteure remercie les organisateurs et les participants de la journée d'études « Genre et pentecôtisme » du 20 novembre 2012, ainsi que les éditeurs de ce livre pour leurs commentaires. Les opinions exprimées ici n'engagent que l'auteure.

Bobbie Houston, et d'autres responsables, en particulier ceux qui interviennent dans le programme destiné aux femmes.

En prenant en compte son site principal au nord-ouest de Sydney et ses autres lieux d'implantation dans la ville de Sydney, Hillsong revendique au total plus de 30 000 membres, ce qui en fait la plus grande congrégation religieuse d'Australie. Elle a également des branches à Düsseldorf, Kiev, au Cap, à Londres, Los Angeles, New York, Moscou, Barcelone, Copenhague, Amsterdam, Stockholm, Lyon et Paris ; et elle diffuse ses programmes télévisés dans au moins 160 pays.

On fait classiquement remonter l'origine du mouvement pentecôtiste à « l'effusion » du Saint-Esprit survenue au sein de l'église d'Azusa Street, à Los Angeles en 1906. Pourtant, l'historien Stuart Piggin fait état d'un premier parler en langues australien lors d'une réunion de prière dans la région des mines d'or de l'État de Victoria en 1870. Le mouvement local, souligne S. Piggin, est apparu « probablement à la même époque que partout ailleurs dans le monde moderne [et] n'a pas été fondé par des Américains », contrairement aux idées reçues. Les débuts de l'institutionnalisation en Australie sont dus à une autre personnalité de Victoria, Sarah Jane Lancaster, qui en 1908 a prié et reçu le baptême du Saint-Esprit, après avoir lu des écrits sur les réveils survenus ailleurs dans le monde. Elle fit l'acquisition du *Temperance Hall*, au nord de Melbourne, et le transforma en 1909 en *Good News Hall* – la première église pentecôtiste australienne (Piggin, 2004 : 64-66). Les plus grands noms du mouvement pentecôtiste mondial, dont Smith Wigglesworth (du Yorkshire) et Aimee Semple McPherson, la légendaire évangéliste canadienne basée à Los Angeles, s'y sont rendus au cours des années 1920. En 1937, la majorité des Églises pentecôtistes du pays ont rejoint la dénomination des Assemblées de Dieu nouvellement créée. En 1958, l'Australie comptait environ 200 Églises pentecôtistes.

Quarante ans plus tard, leur nombre a atteint 1600. Mais aujourd'hui, le nombre d'Églises n'est plus une donnée suffisante, car plusieurs de ces Églises sont en outre de très grande taille. Le pentecôtisme connaît une forte croissance et au moins vingt Églises pentecôtistes australiennes, connues sous le nom de « méga-Églises », revendiquent 2000 membres ou plus. Quelques-unes d'entre elles approchent ou dépassent le seuil des « giga-Églises », avec au moins 10 000 membres. Au total, ces vingt très grandes Églises représentent plus de 90 000 pratiquants hebdomadaires en Australie.

La période où le pentecôtisme australien a vécu la plus forte croissance est liée à un courant théologique et ecclésiologique connu sous le nom de *New Order of the Latter Rain* (« mouvement de la dernière pluie »). Ce mouvement est né au Canada en 1947. Il se caractérisait à l'origine par son interprétation de toute une série de maladies en termes de possession démoniaque et un accent sur la guérison par la foi ; un souci de réformation

personnelle au point d'enseigner que certains chrétiens peuvent se libérer du péché originel (un héritage de la notion méthodiste de « perfection chrétienne », plus affirmée et connue par les fidèles du *Latter Rain* sous le nom de doctrine des « vrais fils de Dieu ») ; la pratique de longs jeûnes, jusqu'à quarante jours ; et la transmission de dons spirituels en imposant les mains ou en prophétisant sur les fidèles. Dans le Nouveau Testament, les épîtres aux Éphésiens mentionnent cinq types de ministères au sein de l'Église primitive : apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et enseignants. Les fondateurs du *Latter Rain* croyaient que ces cinq ministères avaient été restaurés, avec une autorité particulière détenue par les apôtres et les prophètes. Les prophètes, par exemple, envoyaient aux membres d'église des instructions longues et détaillées, « concernant les questions pratiques et personnelles, à la fois dans le travail de Dieu et la vie quotidienne. Ces prophéties étaient considérées comme des vérités certaines, non modifiables et échappant à tout examen critique. » (Holdcroft, 1980 : 50).

Les plus anciennes et les plus grandes dénominations pentecôtistes d'Amérique du Nord, les Assemblées de Dieu et la Pentecostal Holiness Church, ainsi que quelques dénominations plus petites, ont considéré ces pratiques comme dangereuses et ont officiellement dénoncé le *Latter Rain* dès les premières années (Althouse, 2002 : 49). Le mouvement s'est néanmoins implanté à la fois en Australie et en Nouvelle-Zélande à la fin des années 1940, en acquérant un poids significatif en Nouvelle-Zélande (Knowles, 2000). À la fin des années 1960 et au cours de la décennie suivante, selon un schéma caractéristique des pasteurs pentecôtistes néo-zélandais ayant rencontré le succès « de l'autre côté du fossé » (comme disent les Néo-Zélandais en parlant de l'Australie), plusieurs d'entre eux ont réintroduit en Australie le style de culte enthousiaste et le mode de fonctionnement ecclésial plus souple du *Latter Rain*. Ils y ont alors reçu un meilleur accueil que précédemment et ont trouvé dans les Églises ou les groupes interconfessionnels comme la Communauté internationale des hommes d'affaires du Plein Évangile, des prédicateurs locaux prêts à démarrer leurs propres groupes selon le même modèle (Knowles, 2000 ; Hutchinson, 2010 : 265-283). Franck Houston était l'un de ces pasteurs néo-zélandais du *Latter Rain*, qui a fondé à Sydney le Christian Life Center, devenu le site de Hills de l'église Hillsong.

L'historien Mark Hutchinson souligne qu'en Australie et en Nouvelle-Zélande, la tradition *Latter Rain*, avec son accent sur la guérison divine et ses tendances théocratiques, a fusionné avec le courant du *Word of Faith* (« Parole de Foi ») orienté vers la prospérité : pour ce courant, l'obéissance à Dieu « ouvre les portes de la bénédiction » – c'est-à-dire l'obtention de bénéfices matériels. Cette interpénétration entre le *Latter Rain* et *Word of Faith* est devenue, selon Hutchinson, la forme prédominante du pentecôtisme australien et néo-zélandais (Hutchinson, 2010 : 275s.). En insistant

sur la « croissance », la « victoire », l'« excellence », la « prospérité », la « bénédiction », l'« épanouissement » et l'« influence », le courant issu de cette rencontre est devenu prédominant au moment où l'Australie réalisait une transition, de l'État-Providence historique vers une économie caractérisée par les inégalités économiques, qui valorise un *ethos* de compétition et fait porter les risques par les individus eux-mêmes². Ce courant a rencontré un réel écho dans le monde de l'entreprise, comme on peut le voir dans les publications des pasteurs pentecôtistes australiens les plus connus, dont les titres évoquent les manuels d'entreprise ou les méthodes pour apprendre à réussir. Brian Houston, par exemple – le pasteur *senior* de Hillsong – est l'auteur de *How to Live a Blessed Life: Principles from the Life of the Righteous Man in Psalm 112* (Houston, 2002[a]), *How to Build Great Relationships* (Houston, 2002[b]), *How to Flourish in Life: Principles for Building a Thriving, Productive Life* (Houston, 2003), *How to Make Wise Choices* (Houston, 2004) et *How to Live in Health & Wholeness* (Houston, 2005)³, des livres récemment révisés et republiés sous le titre *How to Maximise Your Life* (Houston, 2013). La Christian City Church de Phil Pringle, implantée à Oxford Falls dans la banlieue de Sydney, est avec ses 8000 membres, la seconde plus grande Église d'Australie. Ses ministères incluent des programmes de mentorat professionnel et un petit-déjeuner d'affaires trimestriel où est notamment intervenu l'ancien Premier ministre John Howard⁴. Pringle est l'auteur de *The Leadership Files* (Pringle, 2002), *Keys to Financial Excellence* (Pringle, 2003) et *You the Leader* (Pringle, 2005[b])⁵.

Hillsong reflète le rapide embourgeoisement qu'a connu le pentecôtisme australien depuis les années 1970. Son principal site est implanté dans le « corridor des technologies » de Sydney, un lieu en pleine expansion où sont installées des entreprises comme Microsoft, Toshiba, Sony, Hyundai, Siemens, Fuji-Xerox et Foxtel. Lors du recensement de 2011, le revenu moyen hebdomadaire par ménage, dans la banlieue de Baulkham Hills qui entoure le principal site de Hillsong, s'élevait à 1872 dollars australiens⁶, tandis que la moyenne nationale était de 1234 dollars australiens⁷. Le

2. Voir par exemple Pusey, 1991 et Pusey, 2003.

3. *Comment vivre une vie de bénédiction : Les principes de vie d'un homme juste selon le psaume 112, Comment construire de bonnes relations, Comment s'épanouir dans la vie : Les principes pour construire une vie épanouissante et productive, Comment faire des choix avisés, Comment vivre en bonne santé et en plénitude.*

4. Le 23 août 2013.

5. *Les dossiers du leadership, Les clés pour l'excellence financière, L'excellence dans le leadership et Vous êtes un leader.*

6. « Baulkham Hills Demographics (NSW) Local Stats », <http://localstats.qpzm.com.au/stats/nsw/sydney/hills/baulkham-hills>, consulté le 8 août 2013.

7. 1300 euros, contre 870 euros en moyenne nationale. « 2011 Census QuickStats », Australian Bureau of Statistics, http://www.censusdata.abs.gov.au/census_services/getpro

second site de Hillsong, implanté dans le quartier central de Waterloo, est entouré de restaurants de style brasserie et de boutiques de design parmi les plus branchées de la ville. Sur les deux sites, les membres d'église sont généralement issus de la classe moyenne, Australiens d'origine anglaise pour la plupart, avec sur le site du centre-ville une proportion croissante d'étudiants et de salariés d'origine asiatique.

Comme d'autres promoteurs de la prospérité, Hillsong interprète « la vie en abondance » (Jean 10,10) en termes non seulement de bénédiction spirituelle mais aussi matérielle, en citant 2 Corinthiens 8,9 : « Car vous connaissez la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, qui pour vous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin que par sa pauvreté vous soyez enrichis. » Parmi les enseignements du site Internet de Hillsong qui apprennent à cultiver « une attitude de vainqueur » et avoir « une vie puissante... en faisant exploser les limites », on peut lire cette explication du pasteur Phil Baker (auteur de *Secrets of Super Achievers*⁸) :

Le succès dépend entièrement de notre capacité à comprendre les lois qui gouvernent un champ particulier d'activités et à agir dans le cadre de ces lois. Le manque d'argent, la misère psychologique ou les carrières stagnantes sont tous la cause [*sic*] soit de notre ignorance des lois qui gouvernent ces choses, soit de nos actions en contradiction avec ces lois. Je crois que l'on peut réussir sa vie, connaître Dieu, obtenir la sécurité... si nous savons comment le faire, nous pouvons alors choisir notre chemin.

Hillsong fait venir un flot de prédicateurs issus de la tradition de *Word of Faith*, tel que Jerry Savelle, connu pour « amener les gens à la victoire ». Ayant étudié sous la direction de Kenneth Copeland, le plus influent promoteur vivant du *Word of Faith*, Savelle promet avec son livre *Send Prosperity Now*⁹, « les orientations dont vous avez besoin pour libérer la puissance de Dieu sur vos finances » pour « un avenir béni financièrement ».

En 2007, 2010 et 2013, le pasteur T. D. Jakes de Dallas intervenait lors de la conférence annuelle de Hillsong. Jakes défend son train de vie luxueux parce que « Jésus était un homme riche » et qu'« il faut détruire le mythe d'un Jésus pauvre, parce que cela empêche les gens d'avancer ». Il

duct/census/2011/quickstat/0, consulté le 8 août 2013. Ces chiffres doivent être maniés avec précaution : généralement, les membres des méga-Églises ne proviennent pas uniquement du lieu d'implantation de l'Église et peuvent parcourir de longues distances pour s'y rendre. Certains observateurs ont ainsi fait remarquer que le site de Hillsong au centre-ville, implanté dans une zone de population aux revenus faibles ou moyens, est en fait fréquenté surtout par des visiteurs venus des banlieues aisées de l'est de Sydney.

8. Baker, 2005. (*Les secrets des super-performants*).

9. *Envoie la prospérité maintenant*.

partageait la scène avec Joseph Prince, de l'Église singapourienne New Creation, dont le site Internet proclame : « Quand la parole de Dieu emplie de la puissance de l'Esprit ruisselle sur vous, préparez-vous à connaître la prospérité. »

La dénomination à laquelle appartient Hillsong, les Australian Christian Churches (ACC, précédemment connues sous le nom d'Assemblées de Dieu, ADD) mentionne le terme « Accroître » parmi ses « valeurs fondamentales » :

La vie doit être vécue comme une aventure toujours plus grande dans la prospérité. (...) La prospérité n'est pas une option mais un mandat et une responsabilité donnés à tous ceux qui croient en l'autorité du nom de Jésus. Nous sommes appelés à manifester les miracles de Son Royaume toujours plus grand, et cela suppose clairement toujours plus de richesse (*affluence*) pour que nous puissions avoir toujours plus d'influence¹⁰.

Plusieurs sociologues des religions ont analysé le pentecôtisme comme une théologie en affinité avec les économies post-industrielles fondées sur les services (David Martin, 2008 ; Bernice Martin, 1998)¹¹. Plutôt que les vertus de la solidarité et de la communauté, qui sont utiles dans les usines ou les villages agricoles et sont valorisées par l'Évangile social ou la théologie de la libération, le pentecôtisme insiste sur les vertus individuelles de sobriété, de décence, de ponctualité, l'initiative, l'ambition, la confiance en soi et la motivation, utiles dans une économie compétitive et fortement dérégulée. Ce type d'analyses partage avec Marx et Weber un intérêt pour la manière dont la religion contribue à façonner les représentations légitimes de soi et du monde en relation avec les conditions économiques des personnes en tant que travailleurs ou producteurs.

Certains ont comparé la théologie de la prospérité adoptée par plusieurs courants du pentecôtisme – notamment la tradition du *Word of Faith* – avec les liens que Weber établissait entre le capitalisme et le calvinisme (Bernice Martin, 1995 : 101-117). Mais les origines théologiques du pentecôtisme puisent davantage dans la tradition de sainteté associée aux premiers temps du méthodisme et à sa proclamation de la possibilité d'un salut universel. Même si certains pentecôtistes restent influencés par le calvinisme, la fusion qui s'est produite aux Antipodes entre la conception de la perfectibilité humaine du *Latter Rain* (l'enseignement sur les « vrais fils de Dieu ») et le message du mouvement *Word of Faith* sur la disponibilité universelle de la bénédiction constitue une alternative de poids à la théorie calviniste

10. Site Internet des Australian Christian Churches (<http://www.acc.org.au/>), rubrique « About Us », « Key Values », page consultée le 14 avril 2009.

11. Voir aussi les écrits du théologien et universitaire Harvey Cox, 2001.

de l'élection. La déclaration de foi de Hillsong, intitulée « Ce que nous croyons », rejette la notion d'élection : « Nous croyons que notre destination éternelle, le Ciel ou l'enfer, est déterminée par notre réponse au Seigneur Jésus-Christ. » Plutôt que l'anxiété de l'élection sublimée par les puritains, à laquelle Weber attribuait leurs succès dans le monde, la conviction pentecôtiste est que la richesse, comme le salut, est disponible pour tous ceux qui ont suffisamment de foi pour la recevoir.

Le fait que les sociétés occidentales ont vécu à partir de la fin du ^{xx}e siècle (au moins) une transition profonde d'un capitalisme basé sur la production à un capitalisme basé sur la consommation est devenu un lieu commun de la théorie sociologique. Les acteurs économiques n'agissent plus avant tout comme producteurs (qu'ils soient travailleurs ou propriétaires des moyens de production). Leur fonction la plus importante – à laquelle ils sont encouragés à s'identifier plus qu'à toute autre – est celle de consommateurs : acheteurs de produits, clients de services, utilisateurs de médias, etc. Tout un champ d'études du consumérisme travaille aujourd'hui à préciser ce rôle et ses implications sociales¹². Zygmunt Bauman élargit la question, en estimant que, dans un monde orienté vers la consommation :

Les gens (...) sont incités, poussés ou forcés à promouvoir une *marchandise* attractive et désirable, et donc à faire de leur mieux, en utilisant les meilleurs moyens à leur disposition, pour augmenter la valeur marchande des biens qu'ils vendent. Et cette marchandise qu'ils sont invités à mettre sur le marché, à promouvoir et à vendre, c'est *eux-mêmes*.

Ils sont simultanément les *promoteurs de ces marchandises* et les *marchandises qu'ils promeuvent*. Ils sont en même temps la marchandise et ses agents de commercialisation, les biens et leurs représentants de commerce (Bauman, 2007).

Ce changement, qui conduit à se définir avant tout comme un consommateur, envahit de nombreux domaines de la vie. Les sociologues des religions ont observé que les croyants de la fin du ^{xx}e siècle se comportent avec les religions comme des consommateurs de biens spirituels, s'éloignant ainsi des schémas traditionnels où l'on définit les croyants par le fait que les institutions religieuses les revendiquent comme leurs (Robertson, 1985 ; Davie, 1996 ; Carrette et King, 2004). La présente étude ouvre donc sur un domaine jusqu'ici assez peu exploré : le rôle que la religion peut

12. À eux seuls, les contributeurs du *Journal of Consumer Culture*, revue classée 2/35 dans le champ des *Cultural Studies* et 33/137 en sociologie, fournissent une bonne indication de l'importance accordée à ces questions ; voir aussi des historiens comme Lizabeth COHEN, *A Consumers' Republic : The Politics of Mass Consumption in Post-War America*, New York, Knopf, 2003 ; et les analyses sociologiques comme celle de Don SLATER, *Consumer Culture and Modernity*, Cambridge, Polity, 1997.

jouer pour aider les personnes à se créer et se vendre elles-mêmes en tant que marchandises. Précisément, Hillsong a élaboré une théologie de la consommation relativement détaillée. Cette théologie, comme la plupart des enseignements de Hillsong, est explicitement genrée. Je me concentrerai ici uniquement sur un aspect de la théologie de la consommation de Hillsong, directement destiné aux femmes. Cette théologie comprend deux éléments distincts, que j'appellerai « L'évangélisation par l'envie » et « Née pour le shopping ».

L'évangélisation par l'envie

Au corpus d'enseignements sur la prospérité qu'ils partagent avec des personnalités comme Jakes, Prince, Savelle et Copeland, Brian et Bobbie Houston ont ajouté un quatrième niveau. Brian Houston, pasteur *senior* de l'Église, a publié de longues prédications aux titres évocateurs, tels que *You Need More Money : Discover God's Amazing Financial Plan for your Life* (Houston, 2000) ou *Get a Life : Principles for Success and Enjoyment in Every Area of Life* (Houston, 1996)¹³. Dans *How to Flourish in Life*¹⁴ (Houston 2003), Brian Houston soutient que « s'épanouir » financièrement n'est pas une option mais « une responsabilité », parce que « ce type de vie abondante révèle et démontre le pouvoir de Dieu ».

Bobbie Houston, à l'occasion d'une des réunions hebdomadaires de femmes de Hillsong, a poussé encore plus loin le rôle de l'envie comme moyen d'évangélisation, une idée résumée par le titre de son livre *I'll Have what she's Having*¹⁵ (Houston, 1998), qui fait explicitement référence à la scène d'orgasme simulé dans le film *Quand Harry rencontre Sally*. La formulation la plus frappante de cette idée est probablement celle qui figure sur son CD *Kingdom Women Love Sex*¹⁶ (Houston, 2011). Les épouses chrétiennes doivent imiter les standards de beauté publicitaires, y compris en ayant recours à la chirurgie esthétique « si c'est pour de bonnes raisons », et s'astreindre en tout cas au régime et aux exercices physiques : « Mincir un peu pourrait être bénéfique à votre vie sexuelle. » Et les exercices physiques ne sont pas non plus purement cosmétiques : « Les filles, exercices de renforcement des muscles pelviens (...) Il paraît que l'orgasme n'est pas aussi fort si vous êtes complètement ramollo dans cette zone. »

13. *Vous avez besoin de plus d'argent : découvrez le merveilleux plan financier de Dieu pour votre vie, Changez de vie : les principes pour avoir du succès et du plaisir dans tous les domaines de votre vie.*

14. *Comment s'épanouir dans la vie.*

15. *Je veux avoir ce qu'elle a.*

16. *Les femmes du Royaume aiment le sexe.* CD renommé par la suite *She Loves and Values her Femininity*.

Le but est d'évangéliser :

Il faut que nous soyons nous-mêmes bonnes au lit pour que, si le monde vient frapper à notre porte, nous puissions raconter l'histoire de Dieu dans nos vies (...) nous pourrions dire : « J'ai une super vie de couple et une super vie sexuelle » – clins d'œil, coups de coude.

Hillsong a mis en place des formations telles que « Je veux récupérer mon corps ! », avec des thèmes comme « Retrouver une silhouette – Guide d'exercices pour sculpter son corps », « Sauver les apparences » et « Un plan en 21 jours pour brûler la graisse ». L'association entre santé physique et spirituelle n'est certainement pas une nouveauté dans l'histoire de la pensée protestante et la dimension genrée de ce type d'association n'est pas nouvelle (Griffith 2007 ; Putney, 2001). La différence est que les précédentes générations de protestants voyaient dans l'exercice physique un moyen de se fortifier en vue des tâches urgentes requises par l'accomplissement du progrès social, la mission intérieure et, en cas de nécessité, pour faire la guerre ; ou encore pour se purifier l'esprit et reprendre le contrôle sur les exigences du corps. À Hillsong, en revanche, une maison de style, une silhouette affinée, une présentation sophistiquée, une garde-robe luxueuse et une vie sexuelle sans pareille visent à susciter l'envie des amis non convertis, ce qui est supposé éveiller leur intérêt pour Jésus, à qui est attribué le mérite de toutes ces réalisations. Alors que les puritains de Weber pratiquaient la *innerweltliche Askese* (« ascèse intramondaine »), Hillsong fait de la consommation ostentatoire un devoir religieux – le corps, l'image et le style de vie de chacun sont une publicité ambulante au service de l'évangélisation. Le shopping est même plus qu'un outil d'évangélisation ; c'est un élément central de la théologie de l'être humain élaborée par Hillsong, et plus particulièrement de sa théologie de la femme.

Née pour le shopping

Pour les premières générations de femmes pentecôtistes, porter un maquillage ou des vêtements à la mode était déconseillé. Certaines femmes racontaient que lorsqu'elles avaient essayé de remettre les bijoux qu'elles portaient avant d'être sauvées, le Saint-Esprit s'était emparé de leur corps pour les en empêcher (Blumhofer, 1993 : 98). Le but était d'atteindre la beauté spirituelle et se soucier de son apparence physique était une dangereuse distraction. Les femmes de Hillsong entendent encore parfois parler de beauté spirituelle, mais c'est bien plus souvent la beauté physique dont il est question. Invitée en 2007 à la *Colour Conference*, la pasteure Lisa

Bevere y fit un exposé sur 1 Corinthiens 11,7 : « La femme est la gloire de l'homme » :

Que l'on parle de nous comme d'une « gloire » est le plus beau des compliments (...) Cela permet de clarifier nos rôles respectifs (...) De même que l'homme incarne la force physique, la femme incarne la beauté sous tous ses aspects (...) Hommes et femmes sont égaux, mais pas interchangeables. Nous n'avons pas le statut de celui qui a été créé en premier, mais nous avons l'honneur du couronnement final. L'homme a été créé à partir de la poussière, et la femme créée pour vivre dans un jardin.

Les réunions hebdomadaires des femmes de Hillsong commencent parfois par des séances « dorlotage », qui vont d'un simple massage à des soins de manucure, vernis à ongles ou massage du visage avec des crèmes parfumées et maquillage. Hillsong a mis en place un cours de six semaines, intitulé *Shine*, pour les jeunes filles entre 12 et 18 ans. Ce cours est proposé aux écoles, publiques ou privées, dans toute l'Australie, parfois comme une alternative aux cours de sport obligatoires, ou dans le cadre des programmes scolaires de développement personnel. Il est aussi dispensé dans les prisons pour mineurs et dans d'autres centres pour jeunes filles en difficulté financés par l'État, ainsi que dans de nombreuses églises, et même dans un temple sikh. Selon la documentation du programme, le but du cours est d'apprendre aux jeunes filles que « j'ai de la valeur ! À travers les soins du visage, le maquillage, les soins des cheveux et des ongles, les jeunes filles découvrent leur valeur comme créatures uniques aux yeux de Dieu ». Le programme commence par une séance sur la toilette – se maquiller, les styles de coiffure, le soin des ongles, etc. Les séances suivantes traitent de thèmes comme l'estime de soi, les amitiés et les relations. Le programme se termine par un déjeuner ou un dîner pour lequel les jeunes filles sont encouragées à s'habiller, en utilisant les techniques de beauté qu'elles ont apprises, avant d'être emmenées dans des voitures avec chauffeur jusqu'à un restaurant haut de gamme. L'objectif est qu'à la fin du cours, elles aient appris à se considérer comme des « princesses ».

Proclamer ce statut de princesse est un élément central de l'enseignement de Hillsong envers les femmes (Maddox, 2013). Les documents publicitaires des événements que Hillsong organise pour les femmes mettent en scène des femmes jeunes et belles portant des diadèmes, présentées comme des princesses, « filles du Roi » ; lors des *Colour Conferences*, des femmes m'ont accueillie par un « Bonjour, Princesse ! » ; j'ai pu voir dans l'assistance beaucoup de femmes portant des diadèmes en plastique comme ceux vendus aux enfants pour les fêtes d'anniversaire, certaines y ajoutant des fleurs en plastique ou des faux bijoux qu'elles avaient fabriqués elles-mêmes ; les tee-shirts et les autres marchandises en vente sur les nombreux

stands étaient décorés de différentes sortes de diadèmes et d'épées ornés de diamants.

Les princesses entretiennent des affinités évidentes avec la théologie de la prospérité : elles sont, par définition (au moins dans la version popularisée par Disney) automatiquement associées à l'idée de richesse. Mais précisément, elles occupent une position très claire dans la division entre producteurs et consommateurs. Personne ne peut imaginer une princesse produisant quoi que ce soit (autre que des héritiers). Même dans les contes de fées où la princesse occupe brièvement un rôle de productrice – par exemple lorsqu'elles sont montrées en train de filer de la paille en or, ou qu'elles aident à transformer des citrouilles en carrosses – elles le font avant leur accession au rang de princesse, et généralement grâce à une aide surnaturelle. Les vraies princesses ne produisent rien : elles sont belles et elles consomment. Ensuite elles jettent, puis consomment à nouveau.

En outre, les princesses (en version Disney, le type de princesses avec épées et diadèmes emblématique de Hillsong) excellent dans un type particulier de consommation. Les figures qui, dans la vraie vie, s'en rapprochent le plus sont celles de la princesse Grace de Monaco, la princesse de Galles Diana et maintenant la duchesse de Cornouailles. Toutes sont – ou ont été en leur temps – des marques personnelles, créées en grande partie par le marketing de l'industrie de la mode, dont elles sont devenues l'une des principales armes de marketing. Aussi bien l'archétype de la princesse Disney que les princesses modernes auxquelles on peut l'identifier fournissent des modèles pour les femmes aspirant à consommer.

Et le type de consumérisme que l'on enseigne aux femmes de l'Église, généré et calqué sur le modèle de la princesse, joue un rôle déterminant dans la conception de la vie chrétienne selon Hillsong. Jusqu'à présent, nous avons vu que le consumérisme est un élément essentiel de la version féminine de « l'évangélisation par l'envie ». Mais le consumérisme est plus qu'un devoir missionnaire : pour les femmes, la consommation, et plus encore l'adhésion à l'idéologie et au mode de vie consuméristes, peuvent être en soi des voies de salut.

Hillsong insiste sur la complémentarité des genres : les femmes y apprennent que la « féminité » est voulue par Dieu et étroitement associée au shopping. Dans la série de CDs *She Loves and Values her Femininity*¹⁷ (Houston, 2007), Bobbie Houston explique :

Dieu a créé et voulu la féminité – c'est-à-dire l'essence ou la nature liée au fait d'être une femme – comme un complément à la force de la masculinité (...) nous devons chérir et célébrer l'être féminin né du souffle divin dans toute sa beauté, sa douceur, sa vulnérabilité et sa tendresse (...) La féminité

17. *Elle aime et chérit sa féminité.*

selon Dieu peut être merveilleusement désarmante et très puissante (...) On ne doit pas s'étonner que de tout temps, la féminité ait dû faire face à des attaques incessantes, qui ont instillé chez beaucoup de femmes la honte et la confusion à propos de ce don de Dieu.

Catrina Henderson, une des leaders de l'entreprise musicale de Hillsong (dont l'influence est mondiale) a déclaré que sa « féminité a subi une attaque » lorsqu'elle a été victime d'abus sexuels dans son enfance. En réponse, « j'avais rejeté ma féminité », dit-elle, c'est-à-dire qu'elle détestait le rose, n'aimait pas le shopping, ne s'intéressait pas aux accessoires de mode ou aux fleurs et évitait les mariages et les bébés. Elle était devenue cette chose on ne peut moins féminine : une « hyper-performante ». La féminité célébrée par Bobbie, « douce et vulnérable, émotionnellement sensible, pulpeuse et bien dans sa peau », Henderson la dénigrait comme « faible, capricieuse et pathétique ». En y repensant, comme elle l'expliquait aux femmes venues assister à la conférence de Hillsong en 2007, elle ne se rendait pas compte qu'elle était devenue « insensible et pas séduisante », parce qu'au fond d'elle-même, elle associait la féminité avec « la peur, la honte et la souffrance ».

Sa rédemption a été graduelle. Sa « féminité a commencé à reprendre vie » quand Dieu lui a « donné de bonnes amies dans la vie, qui n'avaient pas de problème avec leur féminité » : en résumé, leur style était « accessoires de mode et épaulettes à fond ». L'une d'elles l'emmena faire du shopping « pour acheter des jeans qui montraient vraiment que j'avais des jambes. Et j'étais genre "Tu es sûre ?" et elle "Ouais, ils sont top mode" et moi "C'est ce qui m'inquiète !" »

Avec l'aide de Jésus, Henderson a appris à se regarder dans un miroir, puis à s'acheter des accessoires de mode, à porter du rose et à « accepter les compliments », et enfin à « utiliser des mots comme femme, tendresse, douceur. Maintenant, j'aime être une femme, j'aime ma féminité, je la proclame, et vous toutes qui êtes ici, vous pouvez faire la même chose » (Henderson, 2007). Le fait de ne pas conformer son apparence à l'idéal de beauté féminine approuvé par le marché est, dans les enseignements dispensés aux femmes de Hillsong – en tout cas lors des réunions accessibles au public – ce qui se rapproche le plus de la notion de péché.

Et Henderson n'est pas la seule à évoquer les facteurs qui l'ont conduite à tomber dans la transgression : à Hillsong, si les femmes ne parviennent pas à ressembler à de jolies consommatrices, c'est qu'il y a probablement en arrière-plan des problèmes d'abus sexuels. Donna Crouch, une autre oratrice de la série *She Loves and Values her Feminity*, responsable des jeunes à Hillsong depuis de longues années, a évoqué au passage des femmes qui parfois lui disaient qu'elles se sentaient incapables de participer aux événements organisés par Hillsong, car elles étaient intimidées par

l'allure impeccable des femmes en compagnie desquelles elles se seraient alors trouvées. Crouch avait du mal à dissiper ce genre d'idées fausses et insistait sur le fait que les femmes de Hillsong n'ont pas toujours ressemblé à ce que l'on peut voir aujourd'hui : « Elles ont fait une formation SAFE et ont appris à avoir confiance en cette part d'elles-mêmes. » SAFE est l'une des nombreuses formations pour adultes qu'offre Hillsong, SAFE étant l'acronyme de Sexual Abuse, Freedom and Education (« Abus sexuels, liberté et éducation »). Elle est fondée sur l'idée qu'une histoire marquée par des abus sexuels est une emprise dont les individus doivent être libérés, pour devenir – dans le jargon de Hillsong – des « vainqueurs » (un terme lié au mouvement *Latter Rain*). Pour les deux sexes, la liberté qui en résulte inclut la reconnaissance du plan de Dieu pour l'humanité, qui comprend une forte différenciation des genres, c'est-à-dire, dans le cas des femmes, une norme exprimée à travers une esthétique hyper féminine de la mode, du maquillage, un soin particulier accordé à la coiffure, aux ongles, etc. Pour citer un célèbre magnet pour les frigos, elles sont littéralement *born to shop*, « nées pour le shopping » – parce que ne pas faire de shopping, c'est aller contre la destinée que Dieu a voulue pour nous.

Née pour être dirigée

Les études sociologiques sur l'idéologie consumériste soulignent fréquemment la notion de souveraineté du consommateur. Être un consommateur procure au moins un type de pouvoir, à condition évidemment que l'on ait suffisamment d'argent pour commander. Dès les années 1930, William Harold Hutt saluait l'avènement d'une démocratie de marché, en estimant que « la souveraineté des consommateurs avait au moins autant de poids que celle des bulletins de vote » (Hutt, 1990 : 262). Stefan Schwarzkopf a remis en cause le lien conventionnel entre souveraineté du consommateur et libéralisme, en estimant que les consommateurs souverains « sont investis du même absolutisme moral destructeur qui caractérisait autrefois les monarchies prémodernes » (Schwarzkopf, 2011 : 124). Qu'elle soit libérale-démocratique ou monarchique-totalitaire, la souveraineté du consommateur ne figure pas parmi les thèmes de l'éthique féminine de consommation élaborée par Hillsong. Si au premier abord, la notion de souveraineté peut paraître en affinité avec le thème de la princesse, un rapide examen des vies des princesses emblématiques et des prototypes de Disney montre qu'en réalité, les princesses n'exercent que très peu de pouvoir réel : elles sont, au mieux, des éléments décoratifs associés au pouvoir du véritable souverain. De même, Hillsong prend la précaution d'enseigner à ses princesses de ne pas espérer le pouvoir dans cette vie, ce qui est toutefois en partie compensé par la promesse eschatologique d'une domination future des chrétiens sur

les non-chrétiens et sur toute la création (Maddox, 2013). Une analyse complète des thèmes du pouvoir et de la soumission dans le contexte de l'éthique féminine de consommation à Hillsong demanderait des développements beaucoup plus importants ; mais une analyse rapide est nécessaire pour comprendre comment Hillsong apprend aux femmes à se créer et se vendre elles-mêmes en tant que marchandises. Car dans les enseignements de Bobbie Houston et des autres responsables de Hillsong, le pouvoir des femmes est profondément ambivalent.

Bobbie Houston a produit une série de CDs intitulée *Shaping a 21st Century Women's Movement*¹⁸ (Houston, 2006[b]), où elle reprend souvent des expressions féministes. Sur les affiches de *Colour 2008*, on lit : « Jésus-Christ, le grand libérateur des femmes » et, lors de la conférence, Bobbie a annoncé avec enthousiasme que l'événement coïncidait avec la journée internationale des femmes (« ce n'était pas prévu, ça s'est fait comme ça »). Les conférences *Colour* et la documentation publicitaire parlent d'« émancipation » (*empowerment*). Cette émancipation comprend toutefois des éléments qui ne plairaient sans doute pas à des féministes. Bobbie avertit : « On ne doit pas confondre le fait d'être une femme de conviction et un féminisme inapproprié », qui ferait que « les femmes essaient d'être des hommes, alors que Dieu les a créées femmes » (Houston, 1998 : 159).

Lors de la conférence *Colour 2006*, cherchant un équilibre entre la reconnaissance des acquis du féminisme et le rejet de l'idéologie féministe, elle déplorait que :

Beaucoup de femmes n'aiment pas les hommes, pour de bonnes raisons malheureusement. Une grande part des souffrances des femmes leur est infligée par les hommes. Mais je ne veux pas que cette conférence tourne au dénigrement des hommes. Si nous commençons à avoir l'air de féministes... c'est que nous sommes sur la mauvaise voie.

Lors d'une prédication dans le cadre d'une réunion hebdomadaire des femmes de fin 2007, diffusée sur Internet, Bobbie affirmait que son message « n'est pas féministe par nature, pas féministe dans le mauvais sens du terme » :

Pour beaucoup de femmes ici-bas, la cause [féministe] est née d'incroyables souffrances et de désespoirs. De bien des façons, vous et moi en avons récolté le fruit. Et c'est un peu facile pour vous et moi, en tant que croyantes, de porter des jugements sur le féminisme et tout ça (...) Je ne veux pas le faire, parce que je ne veux pas minimiser la souffrance de quelqu'un, leur désespoir (...) donc sur ces questions, nous allons faire preuve de sagesse.

18. *Pour un mouvement des femmes au XXI^e siècle.*

Elle appelait les femmes de Hillsong à construire une « sororité », « même si ce mot a beaucoup été utilisé par le mouvement féministe » :

L'argument essentiel du féminisme (...) c'est l'égalité avec les hommes (...) Mais pour nous, qui vivons dans le royaume de Dieu, nous sommes nées de nouveau dans la vérité et les merveilles de Dieu tout-puissant, cette égalité est déjà acquise (...) Nous cherchons à rétablir de l'équilibre et de l'ordre¹⁹.

La première Église pentecôtiste australienne a été fondée par une femme, Sarah Jane Lancaster. Parce qu'elles croyaient que la vocation à prêcher ou prophétiser venait directement du Saint-Esprit, les femmes des premières générations se réclamaient en toute confiance de l'autorité d'une inspiration divine (Hutchinson, 2009 : 191-220). En 1930 en Australie, plus de la moitié des Églises pentecôtistes étaient « fondées et dirigées par des femmes » (Chant, 1999 : 38s).

Aujourd'hui, les femmes ont accès au pastorat au sein des Australian Christian Churches et elles enseignent dans les écoles théologiques de l'Église. Mais les femmes pasteures ne bénéficient plus de la même autorité au sein du mouvement. En 2001, seulement 4 % des pasteurs des Assemblées de Dieu australiennes étaient des femmes et aucune femme ne faisait partie de la direction nationale (Clifton, 2005 : 245)²⁰. Diana Crouch, la première femme à avoir rejoint la direction nationale, en 2009, reste en 2014 le seul membre féminin de cette instance de neuf personnes. Les femmes pasteures dans les ADD/ACC font généralement partie d'une équipe pastorale associant mari et épouse, leur autorité provenant souvent du statut de leur mari plus que de qualifications officielles. Le travail des femmes pasteures se concentre principalement sur les enfants, les jeunes et les femmes.

Bobbie Houston a admis qu'elle n'avait jamais fait d'études théologiques (Houston, 2006(a)). Et pourtant :

La répartition des rôles, c'est que Brian est (...) le pasteur *senior* et, parce que je suis son épouse et que je suis liée à lui corps et âme (...) je suis moi aussi considérée et respectée en tant que pasteur *senior*, avec lui.

19. <https://itunes.apple.com/us/podcast/hillsong-sisterhood-bobbie/id405429060?mt=2>, téléchargée le 4 novembre 2007 sur le site Internet de Hillsong.

20. Même si les chiffres sont difficiles à établir, les Assemblées de Dieu/Australian Christian Churches représentent un peu plus de la moitié des pentecôtistes (voir Clifton, 2005 : 8s., n. 5). Les autres dénominations pentecôtistes ont différentes structures de gouvernance, qui accordent un rôle variable aux femmes. Mais même dans les dénominations qui ne font officiellement pas obstacle à l'accession des femmes aux positions de responsabilités, des traditions comme l'idée que les femmes doivent exercer leurs responsabilités sous la « direction » ou la « couverture spirituelle » d'un homme, couplées avec l'absence – jusqu'à très récemment – d'une théologie féministe clairement formulée, ont fait obstacle à la progression du leadership féminin (voir Catford, 2009).

Comme l'a expliqué Brian Houston :

Nous sommes vraiment une équipe (...) J'ai une conception conservatrice, biblique, selon laquelle l'homme doit assumer un rôle de leader dans sa vie, mais je ne partage pas du tout l'idée que la femme doit se soumettre ou qu'elle devrait être rabaissée²¹.

Hillsong insiste sur la complémentarité des genres dans un cadre hétéro-normatif, en attribuant aux hommes et aux femmes des rôles fortement différenciés selon des stéréotypes de genre classiques. Lors d'une conférence des hommes à Hillsong en 2006, Bobbie Houston les alertait : « Vous les hommes, (...) quand vous n'êtes pas les leaders, quand nous n'avez aucune influence (...) c'est mauvais pour nous [les femmes] (...) nous pouvons survivre sans vous (...) mais ça n'est pas sain » (Houston, 2006 [a]). Une formation de Hillsong de dix semaines, « De femme à femme », traite de « la bonne et la mauvaise soumission »²².

Les enseignements de Hillsong envers les femmes font souvent référence aux défauts des hommes. Comme l'explique le site Internet du réseau des femmes de Hillsong, connu sous le nom de *Colour Sisterhood*, « certains hommes n'arrivent pas à comprendre la fragilité des épouses et des filles qui leur sont confiées » – une incapacité qui « fausse la vérité et plonge les cœurs tendres dans les ténèbres ». Tout au long de la conférence *Colour* de 2008, Bobbie Houston insinuait que les femmes présentes avaient peut-être des maris violents, en les mettant en garde : « [Après la conférence] ne rentrez pas chez vous trop excitées, remontées et dans tous vos états – rentrez chez vous avec grâce et humilité. » J. John, un évangéliste invité à la conférence, y a lu une lettre d'excuses rédigée au nom de tous les hommes pour les mauvais traitements qu'ils infligent aux femmes, en concluant : « Louie [un homme qui animait avec lui la session] et moi, nous prions simplement pour que [vos] maris, vos frères et vos fils reprennent leurs esprits. »

Ni John ni les autres intervenants n'ont suggéré que les femmes ayant un mari violent ou dangereux devraient les quitter. Au contraire, Ben, le fils de Bobbie et Brian (qui est aussi pasteur de Hillsong) leur a conseillé : « Vous êtes des femmes, vous êtes meilleures que nous, quel que soit ce que vous vivez à la maison. » Une idée reprise par Bobbie : « Nous sommes fortes, nous sommes capables de reculer pour sortir d'une dispute. Il faut que quelqu'un se mette en retrait, pour laisser la place à l'œuvre de Dieu,

21. AUSTRALIAN BROADCASTING CORPORATION, *The Life of Brian*, Australian Story (1 August 2005).

22. HILLSONG CHURCH, *Hillsong Life : Living in Freedom & Excellence... Spring into Summer ! Body + Soul + Spirit*, Sydney, (nd).

et Dieu a mis cette aptitude dans l'ADN des femmes. » Lors d'une prédication de la conférence *Colour* de 2006, Bobbie déclarait :

Si la vie est vraiment affreuse à la maison, adapte-toi – et ça, c'est un commandement, ma chérie – adapte-toi, sois soumise, adapte-toi. Il faut être une femme forte pour faire ça. Seule une personne forte est capable de reculer.

Hillsong accepte que les femmes travaillent en dehors de chez elles. Perry Noble, qui intervenait en 2008 dans une conférence des hommes de Hillsong, critiquait les hommes qui ne sont pas assez « sûrs d'eux » pour supporter que leur épouse ait un salaire supérieur au leur²³. Dans son livre *I'll Have What She's Having* (Houston, 1998), Bobbie Houston reconnaît que « le divorce s'est installé dans la société et est une réalité de la vie de beaucoup de familles », si bien que des femmes « élèvent seules leurs enfants, elles doivent prendre seules des décisions financières, elles doivent trouver toutes seules quelle est la volonté de Dieu pour leur famille ». Elle sermonnait les responsables d'Église :

Dans vos programmes d'activités pour l'Église, assurez-vous que vous enseigniez à ces femmes comment grandir et réussir. Enseignez-leur comment prospérer financièrement, selon les voies de Dieu (...) apprenez-leur à entendre la voix de Dieu et à connaître Sa volonté pour leur vie.

Mais ce type d'enseignement n'est pas destiné à toutes les femmes : les femmes n'ont besoin de cette formation, précise Bobbie Houston, que « quand il n'y a pas d'homme pour diriger la maison » (Houston, 1998 : 116-118). De même, l'admiration de Noble pour les femmes capables de gagner beaucoup d'argent ne va pas jusqu'à leur accorder une autorité morale ou spirituelle. En point d'orgue de sa longue exégèse de l'histoire d'Adam et Ève chassés du jardin, Noble soulignait que les hommes doivent « se lever et devenir les leaders de leurs familles, assumer la responsabilité de leurs épouses et de leurs enfants, ainsi que de leur propre développement spirituel et moral »²⁴.

La manière genrée dont Hillsong apprend aux hommes et aux femmes à envisager leurs relations respectives avec Dieu fournit un éclairage révélateur des dynamiques entre leadership masculin et émancipation féminine. L'exégèse de Noble sur le récit de la création et de la chute expliquait qu'hommes et femmes ont des relations spécifiques, distinctes, avec Dieu,

23. Perry NOBLE, discours de clôture de la conférence des hommes de Hillsong, 1^{er} novembre 2008, <http://www.youtube.com/watch?v=b3oZSIOvxok>, vu le 8 août 2012.

24. Perry NOBLE, discours de clôture de la conférence des hommes de Hillsong, 1^{er} novembre 2008, <http://www.youtube.com/watch?v=b3oZSIOvxok>, vu le 8 août 2012.

un point sur lequel insistent tous les enseignements que Hillsong dispense aux hommes et aux femmes séparément. Noble rappelait aux hommes que le leadership implique des responsabilités, en soulignant que même si « Ève a péché la première » dans le récit, « c'est Adam que Dieu est venu chercher » pour lui en attribuer la faute, « parce que le leadership repose sur les épaules d'Adam » et « Adam a fauté en restant passif ». Au lieu de cela, il aurait dû « être un homme, intervenir dans le cours des choses » entre Ève et Satan, en disant : « Je suis l'homme, c'est moi le leader ici. Vous avez un problème avec mon épouse ? C'est avec moi qu'il faut en parler. » Compte tenu de ces attentes particulières de Dieu envers les hommes, il n'est pas étonnant que Noble ait répété comme un refrain, tout au long de son intervention, que « C'est dur d'être un homme »²⁵. Pour la fête des pères en 2006, la prédication de Brian Houston soulignait de la même façon combien il est difficile d'être père, parce que les hommes ont un modèle – Dieu – en comparaison duquel tout père humain paraît inévitablement imparfait. Il ajoutait que les fils ont un modèle en la personne de Jésus²⁶.

En revanche, Hillsong apprend aux femmes à voir en Dieu et Jésus non un juge ou un modèle, mais un mari de substitution quand le vrai mari est absent ou défaillant. Dans un passage de *I'll Have What She's Having* où elle décrit la vie des femmes après le divorce, Bobbie Houston explique que, même si une femme doit temporairement prendre des décisions financières et discerner par elle-même la volonté de Dieu, son foyer sera toujours dirigé par une figure paternelle. L'une de ces femmes, abandonnée par son mari, « a reçu une réponse du ciel, *Je serai le père de ton enfant, je comblerai le vide dans ta vie, aie confiance en moi* » (Houston, 1998 : 117). La rédemption de Catrina Henderson, son retour à la féminité, a commencé quand « je suis tombée amoureuse, pour la première fois de ma vie, de l'homme de mes rêves – Jésus ». Dans la même série de Cds, la pasteure de jeunesse de Hillsong, Donna Crouch (devenue membre de la direction nationale des AAC deux ans après cet enregistrement), donne ce conseil aux femmes : « Que vous soyez mariées ou célibataires, vous pouvez avoir Jésus pour mari. Vous pouvez vivre le mariage le plus top, le plus excitant – une relation avec Jésus que seules les femmes peuvent avoir. » Une troisième intervenante de cette série de Cds raconte comment Dieu l'a sortie d'une vie dissolue en lui murmurant à l'oreille : « Hé, Baby ! Arrête de courir après les hommes, et cours après moi – c'est bien plus fun ! » Depuis lors, explique-t-elle, « Dieu est mon mari, l'homme qui compte pour moi » (Houston, 2006). Bobbie Houston décrit Dieu s'adressant à elle avec des mots comme « mon petit cœur », « chérie » ou « mon amour » (Houston, 1998 : 91, 100).

25. *Ibid.*

26. Brian HOUSTON, prédication à l'église Hillsong, dimanche 3 septembre 2006.

Cette position de leaders attribuée aux hommes, appelés à prendre Dieu pour modèle tandis que les femmes ont besoin d'être dirigées et considèrent Dieu et Jésus comme un mari, semble à première vue en contradiction avec une représentation plus égalitaire que l'on trouve dans d'autres volets des enseignements de Hillsong, par exemple quand Brian Houston décrit son couple comme étant « vraiment une équipe ». Mais cette tension n'est pas aussi évidente aux yeux des membres d'église que pour un observateur extérieur : les habitués des prédications des méga-Églises, familiers des métaphores sportives, n'ont pas besoin qu'on leur rappelle que dans toute équipe, il y a un capitaine ou un entraîneur qui dirige le jeu, et des joueurs ordinaires qui se positionnent en fonction du plan de jeu établi par ceux-ci.

Et être disposées à jouer sous la direction des hommes est une composante essentielle de ce que Hillsong apprend aux femmes : à devenir, selon les termes de Bauman, simultanément des *promoteurs de marchandises* et *les marchandises qu'elles promeuvent*. Comme nous l'avons vu, les femmes doivent faire partie d'un couple, avec un homme qui « dirige » et « influence ». Et ces hommes sont les sujets de leur propre théologie de la prospérité, courant théologique qui les incite et les encourage à assumer leur place de « leaders » dans l'économie postmoderne. Cependant, même les leaders doivent savoir se vendre, pour se maintenir aux plus hautes positions de leadership. Et une part essentielle de cette capacité à se vendre consiste, comme nous le rappelle Bauman, à évacuer tout ce qui peut les encombrer : ce que Arlie Russell Hochschild, dans son étude sur les employés de la Silicon Valley, appelle « le coefficient de résistance », c'est-à-dire les facteurs personnels susceptibles d'amener un employé à donner la priorité à d'autres attentes que celles de son employeur :

Habiter à une certaine distance de la Vallée et/ou avoir en charge une épouse ou des enfants augmente le « coefficient de résistance » et réduit les chances des candidats à l'emploi (...) L'employé idéal serait quelqu'un arrivant sans liens préalables, sans engagements ni attaches affectives, et qui évite d'en avoir de nouveaux ; une personne prête à accepter toutes les tâches qui se présentent, prête à adapter et réorienter ses dispositions pour adopter de nouvelles priorités en abandonnant très rapidement celles qu'elle avait précédemment ; une personne ayant l'habitude d'un contexte où « s'habituer à » – à un emploi ou une compétence, ou à une manière de faire les choses – est malvenu et imprudent ; enfin, une personne qui quittera l'entreprise quand on n'aura plus besoin d'elle, sans plainte ni contentieux (Bauman, 2007 : 10).

Bien sûr, Hillsong n'apprend pas aux hommes à ignorer les besoins de leurs épouses et de leurs enfants. Au contraire, pour Hillsong être un « vrai homme » suppose de savoir reconnaître les besoins et les qualités de son

épouse, et même être capable de supporter l'idée qu'elle gagne plus que lui. Pour autant, mis à part quelques allusions occasionnelles, les enseignements de Hillsong, qu'ils soient destinés aux hommes ou aux femmes, ne s'intéressent pas au travail salarié des femmes. Les femmes *peuvent* participer à l'économie officielle, mais les hommes, eux, *doivent* y participer en vertu d'une responsabilité qui leur est assignée par Dieu. En outre, même si Hillsong apprend aux hommes à aimer leurs épouses « comme le Christ a aimé l'Église », cet amour implique toujours une notion de « leadership », tandis que les femmes doivent apprendre à être celles qui sauront « reculer » en cas de dispute et continuer à « se soumettre », même lorsque les relations conjugales deviennent « affreuses ».

La fusion qu'opère Hillsong entre les traditions *Latter Rain* et *Word of Faith* place cette Église à bonne distance de l'éthique protestante d'inspiration calviniste décrite par Bernice Martin et d'autres auteurs. Néanmoins, ses effets concrets sur les relations économiques de genre se révèlent être similaires. Dans une économie où « une épouse ou un enfant » sont susceptibles d'être considérés comme encombrants, une épouse dont on peut être sûr qu'elle saura « se mettre en retrait » et « se laisser diriger » en suivant les évolutions changeantes de la carrière de son mari est ce qu'il y a de mieux, juste après l'autre solution, consistant à ne pas avoir d'épouse. En fait, un homme salarié ayant une telle épouse ne sera jamais encombré, mais il sera bien plus heureux, et donc plus employable qu'un salarié sans épouse²⁷.

Ainsi, l'idéologie de la soumission conjugale, qui semble au premier abord en décalage avec les mentalités du *xxi^e* siècle, se révèle en remarquable affinité avec au moins certains aspects de l'économie postmoderne. Mais les femmes du *xxi^e* siècle savent qu'elles ont d'autres choix que la soumission ; elles ont vu le mouvement des femmes (le vrai, pas la version qu'en donne Bobbie Houston) et ont fait l'expérience de l'indépendance économique. Elles attendent donc de solides compensations si elles doivent conclure ce type de marché. Et la culture consumériste a de puissants attraits : la panoplie des biens de consommation qui auraient été autrefois considérés comme des plaisirs coupables. Mais la possession, l'usage de ces biens et l'habitude de les jeter pour en acheter d'autres font l'objet d'une reformulation. Il ne s'agit plus de plaisirs coupables, tout le cycle de consommation devient désormais une obligation sacrée : y résister, c'est aller contre Dieu.

27. Pour un aperçu de la manière dont la théologie des méga-Églises fonctionne comme une idéologie spirituelle du capitalisme tardif, voir Maddox, 2012 : 146-158.

Bibliographie

- ALTHOUSE Peter, 2002, *Spirit of the Last Days : Pentecostal Eschatology in Conversation with Jürgen Moltmann*, London, Continuum.
- BAKER PHIL, 2005, *Secrets of Super Achievers*, New Kensington (PA), Whitaker House.
- BAUMAN Zygmunt, 2007, *Consuming Life*, Cambridge (MA), Polity.
- BLUMHOFER Edith L., 1993, *Restoring the Faith : Assemblies of God, Pentecostalism and American Culture*, Urbana, University of Illinois Press.
- BOURDIEU Pierre, 1984 [1978], « La jeunesse n'est qu'un mot », in : ID., *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, pp. 143-154.
- BRAECKMAN Colette, 2012, *L'homme qui répare les femmes. Violences sexuelles au Congo : le combat du Docteur Mukwege*, Waterloo, André Versaille.
- BRUSCO Elisabeth, 1993, « The reformation of machismo : Ascetism and masculinity among colombian evangelicals », in : Virginia GARRAND-BURNET et David STOLL, *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, pp. 143-158.
- CARRETTE Jeremy et KING Richard, 2004, *Selling Spirituality : The Silent Takeover of Religion*, London, Routledge.
- CATFORD Cheryl, 2009, « Women's Experiences : Challenges for Female Leaders in Pentecostal Contexts », in : Shane CLIFTON et Jacqueline GREY (éd.), *Raising Women Leaders : Perspectives on Liberating Women in Pentecostal and Charismatic Contexts*, Sydney, Australian Pentecostal Studies (Supp. Series, vol. 3), pp. 26-50.
- CHANT Barry, 1999, *The Spirit of Pentecost : Origins and Development of the Pentecostal Movement in Australia, 1870-1939*, Unpublished PhD Thesis, Sidney, Macquarie University.
- CLIFTON Shane, 2005, *An Analysis of the Developing Ecclesiology of the Assemblies of God in Australia*, Unpublished PhD Thesis, Sidney, Australian Catholic University.
- COX Harvey, 2001, *Fire From Heaven : The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Cambridge (MA), Da Capo Press.
- DAVIE Grace, 1996, *La religion des Britanniques : de 1945 à nos jours [Religion in Britain Since 1945, 1994]*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- GRIFFITH R. Marie, 2007, *Born Again Bodies : Flesh and Spirit in American Christianity*, Berkeley, University of California Press.
- HENDERSON Catrina, 2007, « She Loves and Values her Femininity », in : Bobbie HOUSTON, *She Loves and Values her Femininity* (série de 2 CDs), Sydney, Hillsong Church.
- HOLDCROFT L. Thomas, 1980, « The New Order of the Latter Rain », *Pneuma : Journal of the Society for Pentecostal Studies* 2(1), 1980, pp. 46-58.
- HOUSTON Bobbie, 1998, *I'll Have What She's Having*, Castle Hill (NSW), Hillsong Australia.
- , 2006(a), *His & Hers : Four Significant Messages for Kingdom Men and Women*, Sydney, Hillsong Leadership Ministries.

- , 2006(b), *Shaping a 21st Century Women's Movement*, Sydney, Hillsong Leadership Ministries.
- , 2007, *She Loves and Values her Femininity* (série de 2 CDs), Sydney, Hillsong Church.
- , 2011, *She Loves and Values her Femininity*, CD audio, Sydney, Integrity.
- HOUSTON Brian, 1996, *Get a Life : Principles for Success and Enjoyment in Every Area of Life*, Sydney, Hillsongs Publishing.
- , 2000, *You Need More Money : Discover God's Amazing Financial Plan for your Life*, Carlisle, Trust Media Distribution.
- , 2002(a), *How to Live a Blessed Life*, Sydney, Maximised Leadership.
- , 2002(b), *How to Build Great Relationships*, Sydney, Maximised Leadership.
- , 2003, *How to Flourish in Life*, Sydney, Maximised Leadership.
- , 2004, *How to Make Wise Decisions*, Sydney, Maximised Leadership.
- , 2005, *How to Live in Health and Wholeness*, Sydney, Maximised Leadership.
- , 2013, *How to Maximise your Life*, Sydney, Hillsong Music Australia.
- HUTCHINSON Mark, 2009, « The Contribution of Women to Pentecostalism », in : Shane CLIFTON et Jacqueline GREY (éd.), *Raising Women Leaders : Perspectives on Liberating Women in Pentecostal and Charismatic Contexts*, Sydney, Australian Pentecostal Studies (Australian Pentecostal Studies Supplementary Series, vol. 3), pp. 191-220.
- , 2010, « The Latter Rain Movement and the Phenomenon of Global Return », in : Michael WILKINSON et Peter ALTHOUSE (éd.), *Winds from the North : Canadian Contributions to the Pentecostal Movement*, Leiden, Brill Academic, pp. 265-283.
- HUTT William Harold, 1990, *Economists and the Public : A Study of Competition and Opinion*, New Brunswick (NJ)/London, Transaction.
- KNOWLES Brett, 2000, *The History of a New Zealand Pentecostal Movement : The New Life Churches of New Zealand 1946-1979*, Lewiston, Edwin Mellen.
- MADDOX Marion, 2012, « "In the Goofy Parking Lot" : Growth Churches as a Novel Religious Form for Late Capitalism », *Social Compass* 59(2), pp. 146-158.
- , 2013, « Rise Up Warrior Princess Daughters » Is Evangelical Women's Submission a Mere Fairy Tale ? » *Journal of Feminist Studies in Religion* 29(1), printemps 2013, pp. 9-26.
- MARTIN Bernice, 1995, « New Mutations of the Protestant Ethic among Latin American Pentecostals », *Religion* 25(2), pp. 101-117.
- , 1998, « From Pre- to Post-Modernity in Latin America : The Case of Pentecostalism », in : Paul HEELAS avec David MARTIN et Paul MORRIS (éd.), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Oxford, Blackwell.
- MARTIN David, 2008, *Pentecostalism : The World Their Parish*, Oxford, John Wiley & Sons.
- PIGGIN Stuart, 2004, *Spirit of a Nation : The Story of Australia's Christian Heritage* (second edition), Sydney, Strand Publishing.
- PRINGLE Phil, 2002, *The Leadership Files*, Sydney, PaX Ministries, 2002.
- , 2003, *Keys to Financial Excellence*, Sydney, PaX Ministries.

- , 2005(a), *Leadership Excellence*, Sydney, PaX Ministries.
- , 2005(b), *You the Leader*, New Kensington (PA), Whitaker House.
- PUSEY Michael, 1991, *Economic Rationalism in Canberra: A Nation-Building State Changes its Mind*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 2003, *The Experience of Middle Australia: The Dark Side of Economic Reform*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PUTNEY Clifford, 2001, *Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America, 1880-1920*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- ROBERTSON Roland, 1985, *Sociology of Religion*, Harmondsworth, Penguin.
- SCHWARZKOPF Stefan, 2011, « The Political Theology of Consumer Sovereignty : Towards an Ontology of Consumer Society », *Theory, Culture & Society* 28 (3), pp. 106-129.

II.

Genre et migrations

Transmission et appropriation de modèles matrimoniaux pentecôtistes auprès de jeunes Congolais à Montréal

Des discours sur le genre,
l'ethnicité et les rapports d'autorité

Géraldine MOSSIÈRE

« Il faut mettre la barre très très haute,
le garçon ne doit pas s'approcher de tes lèvres.
S'il le fait, demande-lui s'il s'est brossé les dents ! »¹

Le dynamisme des Églises pentecôtistes repose en grande partie sur leurs membres de jeune âge, de sorte que leur succès dépend largement de leur capacité à attirer ces populations. À Montréal (Québec), les Églises congolaises proposent des activités qui visent non seulement à transmettre la doctrine chrétienne (lors des cellules de prières, des veillées d'adoration, etc.), mais aussi à offrir des occupations qui se présentent comme des alternatives à celles du « monde », vu comme un espace de perdition (Mossière et Le Gall, 2012). Par exemple, l'Église Origine de Vie pour les Nations organise des matchs de football ou de *paintball*, d'autres proposent des soirées de concert rock chrétien, mais c'est le ministère de la louange qui mobilise le plus de jeunes. Pour bon nombre d'entre eux, les Églises offrent un espace de sociabilité qui tient une place centrale dans leur quotidien, et dont ils disent apprécier l'encadrement social et religieux. Plusieurs mentionnent également la dimension communautaire de ces Églises qu'ils comparent aux structures sociales africaines que peu d'entre eux ont pourtant connues. La plupart des jeunes décrivent leur Église comme un foyer, en particulier lorsque les autres membres de la famille ne sont pas établis au Québec. La figure du pasteur, son charisme et sa capacité à entrer en interaction avec les jeunes constituent un autre motif d'attraction d'importance. Par exemple, l'Assemblée chrétienne de la Voie vivante est dirigée par un couple pastoral qui tient lieu de parents de substitution pour des jeunes dont la parenté est restée ou rentrée au pays. À l'inverse, le pasteur de l'Église Origine de Vie pour les Nations est un trentenaire célibataire ; il entretient une relation amicale avec

1. Propos du pasteur Bernard, de l'Assemblée chrétienne de la Voie vivante de Montréal, tenus le 10 novembre 2012 lors du séminaire intitulé « Comment choisir son partenaire ».

les jeunes de son Église qui est composée majoritairement de moins de trente ans.

Dans une province où la longue hégémonie historique de l'Église catholique continue d'imprégner la mémoire collective, ces jeunes pentecôtistes africains appartiennent à deux catégories minoritaires. Les stigmates associés à ce statut particulier sont accentués par les débats qui, depuis 2007-2008, embrasent l'opinion publique autour des difficultés d'intégration des immigrants et des accommodements que la société d'accueil doit consentir pour les accueillir ; les jeunes immigrants qui composent les gangs de rues dans certains quartiers défavorisés de Montréal sont particulièrement ciblés par les médias. Récemment, cette remise en question des fondements du « vivre ensemble » a généré une profonde réflexion collective sur la définition de l'identité québécoise. Entre autres principes, celui de l'égalité hommes-femmes a pris le pas sur la liberté de pensée et de conscience pourtant garantie par les chartes canadienne et québécoise. Dans ce contexte, l'affiliation à l'espace moral que constitue l'Église pentecôtiste et le respect des principes conservateurs qui y sont transmis apparaissent comme une voie de distinction et de réhabilitation sociales (Mossière, 2014).

Ces observations proviennent d'une recherche exploratoire menée de novembre 2010 à septembre 2013 au sein d'Églises pentecôtistes africaines situées à Montréal. L'analyse des données issues de cette recherche a montré le rôle central qu'occupent les jeunes membres dans le développement et la mission que se donnent ces Églises. Le deuxième volet du projet s'est ensuite concentré sur les jeunes de ces Églises selon une approche qualitative qui nous a amenée à examiner plus précisément deux Églises qui se distinguent par leur profil. L'Assemblée chrétienne de la Voie vivante (ACVV) a été créée en 1995 et rassemble environ 250 membres originaires essentiellement d'Afrique francophone (République démocratique du Congo-RDC, Congo-Brazzaville, Cameroun, Bénin). Le pasteur fondateur d'origine béninoise dirige l'Église avec sa femme congolaise (originaire de RDC) qu'il a rencontrée au cours de ses études à Paris. L'Église Origine de Vie pour les Nations (OVN) est également composée de 250 membres environ qui proviennent surtout de l'Afrique des Grands Lacs (Burundi, RDC, Rwanda, Ouganda). Elle est née en 2004 de l'initiative de son pasteur originaire du Rwanda, arrivé au Canada pour les études. Le motif de son immigration reflète celui de la majorité des membres de son Église qui se distingue par la forte présence des jeunes, contrairement à l'ACVV dont les membres affichent un profil plus varié, quoique également marqué par le dynamisme des membres plus jeunes.

Dans les deux Églises, les moins de trente ans constituent ce qu'il convient d'appeler la génération d'immigrants 1.5, la majorité d'entre eux étant arrivés au Québec à un jeune âge dans le cadre d'un parcours transna-

TRANSMISSION ET APPROPRIATION DE MODÈLES MATRIMONIAUX 115

tional. Dans chacune des Églises, nous avons mené des entretiens formels et informels avec environ dix jeunes (quatre hommes et sept femmes)², des hommes et des femmes âgés de moins de trente ans, dont trois ont des enfants et deux sont en couple. En outre, nous avons observé plusieurs activités religieuses et sociales : à l'ACVV, un séminaire organisé par le ministère de la jeunesse, intitulé « Comment choisir son partenaire » ; à l'Église OVN, un tournoi amical de football entre les équipes de plusieurs Églises, un barbecue et une séance de répétition de la chorale.

Les données collectées suggèrent que ces Églises proposent aux jeunes deux types de ressources pour répondre aux préoccupations liées à leur cycle de vie : des perspectives et des « outils » de mobilités sociale et économique d'une part, et des modèles matrimoniaux et des références morales en matière de rapports de genre d'autre part. Dans ce chapitre, nous examinons les pratiques matrimoniales, les modèles familiaux et les représentations de l'« homme » et de la « femme » que ces Églises pentecôtistes diffusent auprès de leurs membres jeunes. Notre définition de la catégorie « jeune » regroupe les individus que le cycle de vie situe à l'étape du choix d'un conjoint et de règles de vie matrimoniale. À travers l'étude des normes maritales et prémaritales et des discours que de jeunes hommes et femmes construisent autour de ces principes, nous montrons que les comportements et les récits de ces jeunes se déclinent à l'intersection des questions de genre, d'« ethnicité » et d'autorité. Nous verrons enfin que ces discours se nourrissent de certaines représentations entretenues dans l'imaginaire québécois, et des pratiques qui y ont cours en matière familiale.

La littérature anthropologique a abondamment mis en évidence le rôle des Églises pentecôtistes dans la réorganisation des modèles matrimoniaux et des rapports de genre (Marshall, 1993 ; Martin, 2001 ; Maskens, 2008). Adeptes d'une lecture fondamentaliste des écrits chrétiens, leurs pasteurs promeuvent en effet des modèles patriarcaux qui, « à l'image de Jésus », affirment l'autorité des hommes, et la soumission des femmes³ dans les espaces religieux et domestiques. Cette lecture valide des principes de complémentarité qui ont traditionnellement gouverné les rapports de genre en contexte africain. Paradoxalement, ces Églises offrent également aux femmes qui les fréquentent les éléments rhétoriques et les ressources symboliques nécessaires à la formulation de stratégies d'*empowerment* : elles constituent à cet égard des espaces de relative émancipation sociale des femmes. Ainsi, en RDC comme dans beaucoup d'endroits où elles se développent, les Églises pentecôtistes attirent essentiellement des femmes. En

2. À l'Église Origine de Vie pour les Nations, les entretiens ainsi que plusieurs observations ont été réalisés par Charlotte Guerlotté, une étudiante de maîtrise en anthropologie (Université de Montréal), sous notre supervision.

3. Épître aux Éphésiens 5,22-24.

s'affiliant à ces Églises, celles-ci espèrent souvent trouver un époux, accéder à une certaine liberté individuelle, et s'affranchir de la tutelle lignagère coutumière. En adhérant aux discours matrimoniaux véhiculés par les Églises pentecôtistes, elles tentent de remettre en question les structures de pouvoir intergénérationnelles et les rapports hommes-femmes traditionnels, contribuant ainsi à redéfinir les catégories du genre (Demart, 2013 ; Laurent, 2003).

Nous présentons ici quelques-uns des enseignements, normes et valeurs qui sont transmis aux jeunes concernant le choix du partenaire et le processus d'engagement matrimonial, ainsi que leur réception par les jeunes membres des Églises. L'article décrit d'abord les modèles matrimoniaux préconisés par ces Églises. Les questionnements et résistances que ces enseignements suscitent chez les jeunes mettent en évidence des décalages entre les prescriptions chrétiennes d'une part, et leurs possibilités d'application d'autre part. Dans un second temps, nous analysons les figures types de l'« homme » et de la « femme » telles que construites par les discours des Églises et des jeunes en soulignant combien les stéréotypes liés à l'ethnicité dominent ces représentations. En examinant plus précisément le discours d'une jeune femme actuellement à la recherche d'un futur époux, nous soutenons que les catégories de genre produites par ces modèles matrimoniaux s'articulent aux politiques de moralité des Églises chrétiennes, à l'expérience transnationale des jeunes, et à une vision essentialiste de l'ethnicité.

Le processus matrimonial et les critères de sélection des conjoints dans les Églises pentecôtistes africaines

Les modèles familiaux

Les prédications des pasteurs des Églises pentecôtistes mettent habituellement l'accent sur la famille nucléaire présentée comme l'unité sociale élémentaire et le soutien de base de l'individu. Ainsi, les Églises diffusent un modèle matrimonial relativement novateur dans le contexte congolais, car basé sur le consentement mutuel des partenaires et sur la monogamie. En effet, les pasteurs fustigent les mariages coutumiers, présentés comme des unions arrangées par les parents, parfois dès la naissance. À l'inverse, tout en préconisant des mariages endogames entre chrétiens, ils célèbrent l'autonomie et l'*agency*⁴ des époux en leur permettant de se choisir selon des critères d'affinités personnelles. Le facteur déterminant demeure toute-

4. Le terme *agency* fait ici référence à la conscience et à la capacité d'agir du sujet, de façon autonome et non déterminée.

TRANSMISSION ET APPROPRIATION DE MODÈLES MATRIMONIAUX 117

fois l'affiliation et la pratique chrétiennes, lesquelles sont présentées comme des gages du partage de valeurs communes, et donc d'un quotidien harmonieux. Ces stratégies peuvent aboutir à des alliances maritales entre jeunes gens issus de milieux sociaux différents. En se référant aux enseignements de la Bible, les pasteurs s'opposent avec véhémence aux pratiques polygyniques qu'ils décrivent comme arriérées. En outre, ils interviennent régulièrement pour empêcher la répudiation de femmes jugées infertiles, et proposent aux jeunes femmes une série de pratiques ascétiques (jeûne, nuits de prières, etc.) destinées à remédier à d'éventuels cas de stérilité. Le rituel du mariage doit cependant sceller toute union de sorte que sont prohibés les cohabitations et l'enfantement hors du mariage⁵. Les valeurs chrétiennes régulent par conséquent le quotidien des époux qui doivent privilégier la prière commune, le pardon dans les conflits quotidiens, l'entraide et le respect mutuels, la communication étant présentée comme la clef de la réussite de l'union.

Pour les pasteurs pentecôtistes, le consentement mutuel et la monogamie constituent les deux piliers du mariage ; leur primauté se reflète dans le processus de sélection des partenaires que le pasteur de l'ACVV a notamment explicité au cours d'un séminaire intitulé « comment choisir son partenaire »⁶. Ce dernier considère le soin apporté lors du choix du futur conjoint comme la condition indispensable d'un mariage réussi. Selon lui, le respect de cette étape permettrait de réduire les forts taux de divorce et de séparation actuellement observés au Québec. Ainsi, si les mariages résultent d'un consentement mutuel, la volonté d'union de chacun des membres doit préalablement être éprouvée à l'aune de deux paramètres : le temps et le contrôle de soi. À cet effet, le pasteur préconise de traverser trois étapes avant de consacrer l'union : premièrement la camaraderie (d'une durée d'un an), deuxièmement l'amitié (d'un an) et troisièmement les fiançailles. Les deux candidats à l'union devraient donc se fréquenter pendant deux à trois ans avant de se marier. L'abstinence est évidemment de rigueur pendant cette période probatoire destinée non seulement à tester le désir d'union des deux jeunes, mais aussi à apprendre à se connaître afin qu'ils puissent évaluer leur « compatibilité ». S'ils émancipent l'individu, les principes de libre choix du conjoint et de consentement au mariage doivent donc s'inscrire dans une démarche réfléchie et réflexive. Le pasteur insiste sur la nécessité de garder ses distances, de « se créer une zone de sécurité intérieure » et « un espace personnel de respectabilité ». En somme, il s'agit de contenir toute menace de glissement prématuré vers l'acte sexuel, mais aussi de maintenir

5. Bien que les enfants nés dans ce contexte soient acceptés par la suite dans la communauté chrétienne comme nous le verrons plus loin.

6. Séminaire tenu à l'église Assemblée chrétienne de la Voix vivante de Montréal le 10 novembre 2012.

pudeur et retenue afin de rester maître du « cœur tortueux ». Pour encadrer le processus, il encourage la présence d'un coach qui, grâce à sa distance affective, aiderait à évaluer la compatibilité des deux candidats, et à débusquer les « bluffeurs et dragueurs », c'est-à-dire les jeunes hommes qui manquent de sérieux dans leurs démarches auprès des jeunes femmes. Pour le candidat au mariage, le coach constitue un mentor dont l'autorité découle de son engagement chrétien, mais aussi de son plus grand âge, et donc de son expérience. Étant donnée sa propre expertise de conseiller auprès des jeunes membres de son Église, le pasteur se considère comme un coach particulièrement avisé. Une telle approche élide donc toute perspective romantique, puisque cette période d'apprivoisement vise à découvrir la personne sous toutes ses facettes, même les moins avantageuses. Le pasteur encourage d'ailleurs les jeunes à expérimenter une forte dispute avant de s'unir.

L'exclusivité de l'engagement constitue un autre aspect de cette politique matrimoniale ; à cet égard, le pasteur évoque la conduite de certains jeunes hommes qui tiennent dans un carnet la liste des jeunes filles avec qui ils ont eu des rapports sexuels, avant de condamner : « Ce n'est pas chrétien ! » Cette « perspective chrétienne », qui privilégie autant une morale conservatrice qu'un processus d'amélioration de soi, se reflète également dans les critères d'évaluation du candidat, par exemple est-il de type « casanier » ou plutôt de type « chasseur » (c'est-à-dire toujours à l'extérieur du foyer) ? A-t-il un esprit de « progrès » ou de « stagnation » ? Quant aux motifs et processus de séparation, le pasteur s'appuie sur l'épître de Paul aux Corinthiens pour dissuader les hommes de renvoyer leur femme et les femmes mariées de se séparer de leur époux (sauf si le mari est non croyant, la séparation étant alors justifiée).

De telles représentations influencent la vision du mariage des jeunes pentecôtistes rencontrés. Les femmes décrivent le mari idéal en invoquant des principes religieux (identité et pratique chrétiennes, entraide, respect), ou des affinités personnelles (sens de la famille, niveau de sociabilité, etc.). Le critère de consentement mutuel est toutefois interprété comme une ouverture au romantisme, l'amour occupant une place centrale dans les discours recueillis. Les femmes insistent également sur la nécessité d'une bonne communication dans le couple, y voyant une possibilité de ménager un espace d'égalité dans la relation de couple. Pour les hommes comme pour les femmes, le mariage constitue un processus amenant les époux à mieux se connaître et à s'améliorer mutuellement à travers leur relation. Pour les femmes, il représente également un moyen d'accéder à une reconnaissance sociale et légale, de sorte qu'aucune des femmes rencontrées ne considère le divorce comme une option envisageable, sauf en cas extrême de violence conjugale.

Rhétorique de la sexualité

Dans les deux congrégations, la sexualité est considérée comme un sujet tabou, excepté pour les pasteurs et leaders qui semblent les seuls habilités à traiter du sujet dans le cadre de consultations et de conseils personnalisés. La chasteté maintenue jusqu'au mariage fait consensus dans les enseignements des pasteurs et plusieurs méthodes sont préconisées pour éviter les éventuelles tentations : ne pas se retrouver seul avec son partenaire dans un espace privé, favoriser les rencontres à l'extérieur, avoir un colocataire pour empêcher les tête-à-tête, « les bisous sont aussi déconseillés avant le mariage car ils entraînent des tentations ! »⁷ De fait, il est interdit aux couples de vivre en cohabitation avant le mariage ; en outre, les éventuels partenaires sont incités à établir une entente afin de poser des limites à leur relation durant la période de fréquentation précédant l'union. Dans le but de contrôler les comportements sexuels et les rapports hommes-femmes dans leur Église, les pasteurs encouragent l'organisation d'activités entre jeunes chrétiens afin de les préserver de l'attraction physique que pourraient exercer les activités des jeunes du « monde ». Les manquements aux principes moraux d'abstinence sont également réprimandés, et *a fortiori* l'enfantement en dehors du mariage. En fait, c'est l'ensemble de la communauté chrétienne qui joue un rôle normatif auprès de chacun des membres. Une des jeunes femmes que nous avons rencontrées rapporte que quelques mois avant son mariage, un groupe de femmes mariées de l'Église l'avait invitée à une réunion en vue de l'informer des différentes tâches qui lui incomberaient au sein du couple. Les pasteurs, quant à eux, sont consultés pour des questions spécifiques, en matière de problèmes conjugaux par exemple. Leur crédibilité repose sur une double légitimité : leur expérience personnelle et leur savoir religieux. Par conséquent, plusieurs participants de l'Église OVN disent ne pas requérir les conseils du pasteur puisque ce dernier n'est pas marié.

Si le principe de chasteté est intégré dans les discours de tous les jeunes rencontrés, ces derniers l'expliquent de façons fort diverses, rarement en lien avec les enseignements bibliques. Pour certains, la chasteté permet d'éviter la transmission de maladies sexuelles ou les grossesses non désirées. Un jeune homme de l'Église OVN explique que la chasteté permet d'éviter les liens d'attachement quand les personnes ne sont pas engagées l'une envers l'autre tandis que les relations sexuelles, à l'inverse, créent une intimité qui rend la séparation plus blessante. Pour une jeune femme de la même Église, la chasteté avant le mariage est une garantie du bon

7. Pasteur Bernard, séminaire tenu à l'Église Assemblée chrétienne de la Voix vivante de Montréal le 10 novembre 2012.

fonctionnement de la relation maritale subséquente, et donc de la satisfaction des époux :

Si tu as connu plusieurs [hommes], tu risques de comparer, et puis tu vas trouver que tu n'es pas satisfaite avec l'homme que tu as parce que tu as passé tout ton temps en train de regarder à gauche à droite. Et puis après tu compares, et puis tu n'es pas satisfaite parce que tu veux qu'il te touche comme [...] ton ex, et tu veux qu'il t'embrasse comme celui qui est venu avant. Donc la chasteté c'est important [...] ça apporte un plus dans le mariage⁸.

Selon les jeunes pratiquants rencontrés, l'intimité sexuelle ne permet pas de bien connaître une personne, ni de s'assurer que le partenaire sexuel sera un bon époux :

Parce que le sexe, ce n'est pas ce qui fait que tu sais que c'est le bon partenaire. C'est vraiment la complicité, la communication, et tu peux aimer la personne, sans pour autant avoir couché avec elle. Parce que ce n'est pas le sexe qui va déterminer... Tu peux trouver une personne qui va te rendre heureuse physiquement parlant, mais c'est pas pour autant que c'est une bonne personne. Mais si c'est une bonne personne, si ça ne va pas bien physiquement au départ, ça peut se développer.⁹

Tous les jeunes rencontrés reconnaissent que le non-respect du principe de chasteté constitue le motif principal de rupture des relations prémaritales ; ils en déduisent que l'affiliation chrétienne doit rester le critère primordial de sélection des partenaires. Associant chasteté et virginité, les femmes rencontrées admettent que les hommes sont moins enclins que les femmes à rester vierges jusqu'au mariage ; elles donnent sens à ce hiatus en soulignant qu'elles conservent leur virginité pour Dieu et non pour leur futur mari. En effet, les séminaires traitant des questions de sexualité attirent peu d'hommes. D'ailleurs, la rigueur des principes gouvernant les relations hommes-femmes pourrait, entre autres, expliquer la faible participation des jeunes hommes aux Églises. Lors de notre observation, la stricte abstinence préconisée pendant toute la période de fréquentation des partenaires a effectivement interloqué plusieurs jeunes, conduisant certains participants à demander au pasteur de citer un passage de la Bible justifiant cette règle.

De fait, plusieurs jeunes rencontrés souhaitent que leur Église fasse preuve de davantage de compréhension concernant leurs comportements sexuels, comme l'exprime une jeune femme de l'Église ACVV :

8. Entrevue menée avec Noémie, 23 ans, membre de l'Église OVN, 13 mai 2013, Montréal.

9. Entrevue menée avec Lysie, 20 ans, membre de l'Église OVN, 17 mai 2013, Montréal.

TRANSMISSION ET APPROPRIATION DE MODÈLES MATRIMONIAUX 121

« *L'Église n'est pas uniquement pour les saints, c'est pour tout le monde !* »¹⁰ Élias, un jeune célibataire de trente ans de l'Église OVN, visiblement indisposé par le principe de chasteté, considère que pour lui, vu son âge, il s'agit d'une injonction impossible à respecter, et donc irréaliste. Plus de la moitié des jeunes rencontrés confient avoir entretenu des relations amoureuses, et parfois sexuelles, avec un partenaire de l'autre sexe avant leur conversion au pentecôtisme, ou dans les premiers temps de leur conversion. Les écarts à la norme sont particulièrement fréquents parmi les jeunes ayant entretenu des relations amoureuses avec des jeunes Africains non chrétiens, par exemple des musulmans peu ou pas pratiquants. À cet égard, certains jeunes reproduisent le discours institutionnel de la rédemption, tout en soulignant le caractère vertueux de leurs intentions :

Je ne vais pas paraître très sainte mais ça m'est déjà arrivé. Il y a eu un moment où j'ai eu des relations en dehors du mariage, parce que je ne suis pas mariée. Mais c'est un temps passé, et j'essaie de ne pas refaire les mêmes choses. Et malheureusement, je dirais que je ne suis pas très affirmée dans le Seigneur, je ne connais pas beaucoup Dieu. Tu vois, c'est en grandissant avec Lui, on évolue, on connaît¹¹.

D'autres jeunes choisissent de défier la norme imposée en négociant la frontière qui sépare le domaine de la vertu de celui du péché : « *Jusqu'où puis-je aller avec mon petit ami ?* »¹² Si tous reconnaissent que leur activité sexuelle et les enseignements chrétiens sont dissonants, certains minimisent l'impact de leur écart de conduite, à l'instar d'Élias qui estime que son comportement ne doit pas le « *condamner au diable* ».

Les résistances au modèle de chasteté étant donc loin d'être uniquement rhétoriques, comment l'Église gère-t-elle les manquements à ces prescriptions ? Le cas de Fanny, une jeune femme d'origine congolaise âgée de 28 ans qui fréquente l'ACVV avec sa jeune sœur et sa mère, est éclairant. Arrivée au Québec en 1998 après un court passage en Suisse, elle est fiancée depuis deux ans avec un jeune Congolais qui a immigré récemment. Quoique se déclarant également chrétien, celui-ci fréquente assez peu l'Église de Fanny. Sans la presser, le pasteur effectue un « suivi » régulier auprès de Fanny afin d'amener le couple à se marier religieusement. Alors que les deux jeunes ne vivent pas ensemble, Fanny tombe enceinte si bien que, après l'accouchement, le pasteur lui demande de

10. Entrevue menée avec Noémie, 23 ans, membre de l'Église OVN, 13 mai 2013, Montréal.

11. *Ibid.*

12. Séminaire tenu à l'Église Assemblée chrétienne de la Voix vivante de Montréal le 10 novembre 2012.

suspendre temporairement ses activités à l'Église. Après six mois d'exclusion, elle est réintégrée dans l'Église avec son enfant. Les commentaires recueillis auprès d'autres jeunes de l'Église indiquent que l'exclusion temporaire de Fanny avait moins valeur de sanction relative à son comportement, que fonction de démonstration de l'inacceptabilité de sa conduite vis-à-vis des membres de la communauté. En somme, l'exclusion de Fanny signifiait que son comportement ne devait pas constituer un exemple à suivre, tandis que sa réintégration suggère que l'obéissance aux principes chrétiens relève finalement plus d'une relation personnelle à Dieu. À cet égard, la communauté chrétienne se pense particulièrement tolérante puisqu'une désobéissance envers la loi de Dieu, telle que celle manifestée par la grossesse de Fanny, finit toujours par être pardonnée par le groupe, « comme Jésus nous a pardonné nos péchés ». Comme l'observe Sarah Demart (2013) dans son analyse des comportements moraux et sexuels de membres d'Églises de réveil à Kinshasa, les transgressions de la norme établie informent avant tout de la complexité des dynamiques de genre qui œuvrent dans les interstices de l'espace de moralité produit par les discours pentecôtistes.

Complémentarité dans le couple et travail du soi

Les rapports de genre dans le couple ainsi que les rôles attribués à chacun constituent le sujet le plus controversé auprès des jeunes rencontrés. Les hommes ainsi que les femmes mariées évoquent la soumission de la femme à l'homme en rappelant l'autorité de ce dernier sur son épouse, la notion d'égalité dans la relation maritale étant ici assimilée à un déséquilibre dans le couple. Par exemple, une jeune femme décrit sa soumission à son mari sans associer ce principe à un jugement sur sa valeur propre : « *Je ne me vois pas dire : "Je suis égale à mon mari, donc j'ai tous les droits que mon mari a." Donc pour la soumission que je vois, je dois être sous l'autorité de mon mari si je peux dire.* »¹³ Élias pour sa part considère que l'établissement d'un foyer repose sur un ordre hiérarchique, dont l'homme occuperait le premier rang, suivi de sa femme puis de ses enfants. Pour lui, cet ordre ne découle pas de la supériorité ontologique de l'homme sur la femme, mais de la nécessité de désigner un responsable au sein de la famille ; il n'en reconnaît pas moins que « *dans une certaine mesure, la femme est le chef de la maison, dans une certaine mesure. C'est vrai que le patron c'est l'homme, là c'est dans l'ordre hiérarchique, c'est d'abord*

13. Entrevue menée avec Caroline, 28 ans, membre de l'Église OVN, 28 juin 2013, Montréal.

TRANSMISSION ET APPROPRIATION DE MODÈLES MATRIMONIAUX 123

l'homme, la femme et les enfants. »¹⁴ En tant que chef de la maison, la femme vaque aux tâches domestiques : « *La femme s'occupe de la cuisine et l'homme peut venir l'aider, mais c'est elle qui a le contrôle de la cuisine, car cela pose des problèmes s'ils se partagent les tâches de la préparation du repas, et ce n'est pas la nature de l'homme de cuisiner.* » La femme a également la responsabilité d'orienter les activités de l'homme et d'éduquer les enfants, c'est-à-dire qu'elle « *a le don de montrer à l'homme ce qu'il doit faire pour elle, pour les enfants et pour la société* ». Les femmes mariées considèrent que si leurs tâches et leurs responsabilités s'exercent exclusivement au sein de leur foyer, un tel rôle ne doit pas dévaloriser leur statut : « *Moi aussi je suis une personne de valeur même si je n'ai pas de travail.* »¹⁵ Elles revendiquent également la possibilité de travailler, bien que l'une d'entre elles souligne que ses revenus doivent rester inférieurs à ceux de son mari pour éviter de déséquilibrer la répartition des tâches dans le couple et de ce fait, susciter la désobéissance de la femme envers son mari.

Si ces discours conservateurs demeurent conformes aux principes chrétiens, ils restent l'apanage de jeunes arrivés récemment au Québec. Les jeunes qui sont installés dans la province depuis leur adolescence – suite à un parcours migratoire qui leur laisse finalement peu de liens affectifs et culturels avec le pays d'origine – relativisent quelque peu cette rhétorique. Ceux que nous avons rencontrés ne sont pas encore mariés et restent habituellement célibataires plus longtemps que leurs compatriotes arrivés plus récemment, leurs critères de sélection d'un partenaire les rendent en effet plus exigeants comme nous le verrons plus loin. N'étant pas encore tenus à la responsabilité d'un foyer, ils sont également plus impliqués dans les divers services de l'Église. S'ils rejoignent leurs compatriotes sur une lecture différentialiste des identités de genre reconnaissant la complémentarité ontologique de l'homme et de la femme, ils interprètent cette complémentarité en termes d'égalité entre les sexes : « *Moi je suis égale à toi, parce qu'on se complète, sans toi je ne suis rien, sans moi tu n'es rien.* »¹⁶ Ce discours reproduit fidèlement l'éthique préconisée dans les Églises pentecôtistes étudiées, en particulier à l'ACVV, où l'épouse du pasteur met à profit sa forte personnalité pour prêcher sur les rapports hommes-femmes et imposer des principes qui ne sauraient être contestés : « *Je suis la femme du pasteur Bernard, ce qui est à lui est à moi et ce qui est à moi est à*

14. Entrevue menée avec Élias, 33 ans, membre de l'Église OVN, 14 juin 2013, Montréal.

15. Entrevue menée avec Caroline, 28 ans, membre de l'Église OVN, 28 juin 2013, Montréal.

16. Entrevue menée avec Élias, 33 ans, membre de l'Église OVN, 14 juin 2013, Montréal.

lui. »¹⁷ Cette lecture qui s'inspire des principes d'égalité hommes-femmes sur lesquels se construit l'identité québécoise actuelle se situe en porte-à-faux avec les représentations que les femmes arrivées plus récemment semblent importer du pays d'origine. Les jeunes femmes de la génération 1.5 quant à elles, mettent davantage en avant leur identité chrétienne et soutiennent que la tâche première des partenaires d'un couple consiste à s'épauler dans leurs croissances spirituelles respectives.

En effet, les principes régissant les identités de genre visent avant tout à transformer les jeunes croyants en « bons chrétiens », capables de résister aux tentations et désirs mondains et de « ne pas se laisser tromper par le diable ». *In fine*, leur conduite exemplaire doit constituer un modèle facilitant l'évangélisation des non-chrétiens. Ce processus de subjectivation (Foucault, 2001) du « bon chrétien » s'opère par un contrôle du soi constant : « *Il y a plein de tentations bien sûr, parce tu es proche de quelqu'un et puis tu te privas de quelque chose. À un moment donné, tu fais un combat avec ton propre corps, ce n'est pas évident.* »¹⁸ Un tel souci du soi s'exerce avant tout sur le corps, principal lieu de tentations comme le promeuvent les médias et la société de consommation entre autres. Selon ce schéma, les besoins physiques constituent des voies privilégiées de tentation, certains répondants concevant alors le corps comme une entité quasi autonome. Pour Élias par exemple, après l'âge de 25 ans, le corps ne peut plus supporter l'abstinence. Ayant longtemps privilégié ses études, il ne s'est marié qu'à l'âge de 25 ans et n'a donc pas pu éviter la fornication. Selon lui, un corps qui ne supporte plus l'attente doit trouver un partenaire pour s'accomplir, ou se marier rapidement comme cela est conseillé par les enseignements bibliques.

L'éthique du « souci du soi » préconisée par les Églises encadre cependant plus formellement le comportement des femmes et leurs rapports à l'autre sexe. Celles-ci sont tenues de faire preuve d'une maîtrise de soi et d'une vertu sans failles, autant de qualités qui, attestant de leur « valeur de bonnes chrétiennes », leur permettent de se positionner favorablement sur le marché du mariage. C'est ainsi que le pasteur de l'ACVV le conçoit : « *Il faut que la femme reprenne sa place, il faut que vous mettiez vos valeurs le plus haut possible.* » À cette fin, les femmes peuvent user de maintes techniques pour déjouer les stratagèmes des hommes alors considérés comme des « chasseurs », la citation qui ouvre cette contribution illustre les conseils préconisés par le pasteur à cet égard.

17. Observation conduite lors du culte dominical de l'ACVV du 30 janvier 2011.

18. Entrevue menée avec Grégory, 26 ans, membre de l'Église OVN, 24 mai 2013, Montréal.

**Représentations de l'homme et de la femme
dans les discours matrimoniaux chrétiens :
des tropes d'ethnicité**

Les conseils prodigués par les pasteurs quant aux rapports conjugaux ainsi que les modèles qu'ils préconisent concernant les rapports de genre traduisent certaines représentations de la « femme » et de l'« homme ». Comme nous l'avons vu précédemment, lors du séminaire « Comment choisir son partenaire », le pasteur de l'ACCV présente les hommes comme des « bluffeurs » et des « baratineurs », dont l'unique dessein est de conquérir la femme et de la dépouiller de sa virginité avant de l'abandonner. Afin de discerner ses réelles intentions, il convient donc d'attendre quelques années avant de conclure le mariage, bien que pour sa part, le pasteur se dise capable de « démasquer » de tels profiteurs en cinq minutes ! Implicitement, et même s'il assiste aux cultes, l'homme est donc décrit comme un non-chrétien, véritable instigateur du péché, une lecture quelque peu troublante qui s'avère diamétralement opposée aux interprétations traditionnelles de la Genèse ! Les qualificatifs mobilisés sont éloquentes, l'homme serait un « dragueur » auquel il ne faut pas prêter attention sous peine qu'il « tende un piège » aux femmes naïves. Le pasteur recourt à plusieurs registres sémantiques pour dépeindre cet individu mal intentionné, par exemple : « *C'est comme ça la psychologie masculine : souvent, au début, l'homme met la fille sur un piédestal et ensuite, une fois qu'il l'a eue, il la rejette, elle ne vaut plus rien pour lui.* » *Aventurier, arme, piège, démasquer, ne pas tomber dans le panneau, il y en a qui sont rusés*, si le vocable de la conspiration et de la traque est omniprésent, il met également en avant une représentation typiquement africaine de l'homme réputé pour sa nature volage et son penchant à entretenir « plusieurs bureaux » [femmes]. Pour renforcer le contraste entre l'ethnicité de l'homme et le christianisme de la femme, le pasteur rapporte cette anecdote d'une Africaine pentecôtiste immigrée au Québec : suite à un mariage contracté à Montréal, le couple a déménagé au pays d'origine de l'époux. Là, la nouvelle mariée a dû subir la présence dans son foyer de plusieurs épouses de son mari, et le pasteur de conclure : « *Il faut s'assurer que les cultures soient compatibles.* » Par ailleurs, le pasteur met en garde contre les rencontres amoureuses menées via les réseaux sociaux où des individus en quête de papiers d'immigration pourraient également tenter de séduire des femmes déjà installées au Québec. Notons que les quelques hommes présents au séminaire n'ont que peu réagi aux propos du pasteur, sinon pour questionner le bien-fondé biblique et l'applicabilité du principe de chasteté, contribuant ainsi à confirmer implicitement le portrait que le pasteur brossait d'eux. Les propos d'Élias de l'Église OVN tendent par exemple à considérer les femmes comme naturellement

vulnérables puisque selon lui, « *en Afrique, les garçons courent trop derrière les filles, elles se font trop souvent embêter et à force, elles ne peuvent pas résister* ». Dans ce contexte, l'identité chrétienne conférerait aux femmes force, protection et respectabilité.

S'il est possible que le pasteur ait adapté son discours à un auditoire essentiellement féminin (19 femmes et 4 hommes), l'orientation de ses propos pourrait également refléter l'influence du contexte d'accueil. En effet, au Québec, le fort mouvement féministe apparu dans les années 1970 a fortement revalorisé la figure de la femme, et légitimé sa place dans l'espace public, après des décennies d'hégémonie de l'Église catholique ayant consacré sa soumission. Des observations antérieures menées en RDC en 2007 (Mossière, 2014) montrent en effet que dans le contexte africain, les femmes pentecôtistes, encouragées par les enseignements reçus dans leurs Églises, ont tendance à s'attribuer la responsabilité de l'adultère ou du comportement machiste de leur mari en blâmant leur manque d'obéissance, leur mauvaise tenue du ménage, voire le faible soin qu'elles portent à leur apparence physique.

Au Québec, les Églises pentecôtistes composées de membres d'origine africaine font consensus pour renforcer ce thème de la valeur des femmes lors de prédications et de conventions ponctuelles axées exclusivement sur ce thème. Toutefois, les discours de valorisation de la femme empruntent largement aux représentations et rapports de genre ayant cours dans la société d'accueil : conduire une voiture, ouvrir un compte en banque, faire des études, mais aussi s'affirmer dans la relation de couple. Les jeunes membres des Églises contribuent à ce projet de rehausser le statut de la femme en créant des associations qui, bien que bénéficiant des ressources matérielles de l'Église (locaux, etc.) et véhiculant un message essentiellement chrétien, revendiquent leur indépendance. À l'ACVV, une jeune femme d'origine congolaise arrivée au Québec à l'âge de 13 ans a ainsi créé une association intitulée Les copines d'abord, dont l'interface Internet permet à des jeunes femmes de converser entre elles. Selon la fondatrice de cette association, l'objectif est d'améliorer l'estime de soi des jeunes femmes et de les amener à adopter un comportement chrétien, en particulier dans leurs rapports avec les hommes. Une des activités organisées consistait à commenter l'ouvrage de Joshua Harris *J'ai tourné le dos au flirt*¹⁹. De leur côté, quatre jeunes filles membres de l'église OVN ont créé l'association Full of Grace dont le but est de promouvoir une image positive de la femme dans la société et de l'aider à se surpasser. L'association a également des visées charitables, ses membres ayant notamment organisé une collecte de fonds pour la fondation du cancer du sein au Québec. Dans une province

19. Joshua HARRIS, *J'ai tourné le dos au flirt*, Romanel-sur-Lausanne, La Maison de la Bible, 2007.

TRANSMISSION ET APPROPRIATION DE MODÈLES MATRIMONIAUX 127

où la religion est présentée comme une institution avilissant la femme, et où les minorités ethniques sont associées à des cultures machistes et patriarcales, ces activités mises en place par des jeunes femmes pentecôtistes d'origine africaine visent également à réhabiliter le statut des immigrantes croyantes et pratiquantes au sein de la société québécoise.

Si les jeunes rencontrés présentent leur affiliation chrétienne comme l'unique déterminant de leur comportement en matière matrimoniale, les observations indiquent que l'origine ethnique du futur conjoint est fortement prise en considération. À cet égard, Élias considère que les femmes occidentales « blanches » comprennent difficilement les hommes d'origine africaine, et qu'elles tendent à imposer leur propre culture en rejetant les autres cultures. Reprenant une définition essentialiste des identités de genre, les jeunes pentecôtistes représentent la femme québécoise comme un être humain dénaturé, ayant perdu sa valeur propre :

Elle s'est perdue parce qu'elle s'est tellement battue, elle s'est tellement cherchée, et après, elle a voulu devenir l'homme. Donc elle a oublié de se découvrir, de découvrir ses valeurs, de découvrir ce qu'elle vaut. Elle a tout le temps voulu faire de la compétition et ça s'est répercuté sur elle parce qu'elle n'arrête pas de se comparer²⁰.

Les représentations de l'ethnicité qui traversent les récits des jeunes pentecôtistes influent ainsi sur leurs définitions de l'homme et de la femme. Mais avant tout, celles-ci reflètent des expériences migratoires rarement linéaires.

Ethnicité, transnationalité et moralité : dialectique de la jeunesse pentecôtiste

L'observation ethnographique du séminaire de l'ACVV concernant le choix du partenaire indique que les catégories du genre produites par les discours matrimoniaux chrétiens empruntent largement à un registre de stéréotypes ethniques pour définir l'homme par sa culture africaine sans tenir compte de son identité chrétienne. En se soumettant aux prescriptions chrétiennes, les femmes trouvent quant à elles non seulement les outils pour échapper à des principes lignagers stricts en matière matrimoniale, mais aussi des ressources morales qui leur assurent une distinction symbolique et sociale. Ainsi, les modèles familiaux chrétiens sont instrumentalisés à des fins de revalorisation du statut de la femme, en attribuant aux référents

20. Entrevue menée avec Noémie, 23 ans, membre de l'Église OVN, 13 mai 2013, Montréal.

ethniques des contraintes auxquelles seule l'affiliation chrétienne permet de se soustraire. En effet, la binarité du discours pentecôtiste qui oppose l'« homme-ethnicité-vil » à la « femme-christianisme-respectabilité » consacre une inversion inédite dans les représentations de la femme généralement associée à la « tradition » dans l'imaginaire africain. Elle explique sans doute, en partie, l'engouement plus marqué des femmes dans les Églises pentecôtistes.

Pour les jeunes rencontrés, se convertir au pentecôtisme représente souvent une stratégie visant à s'affranchir de l'autorité du lignage et du pouvoir de la tradition. En ce sens, l'*agency* et la relative autonomie que le pentecôtisme attribue au croyant (en octroyant à l'individu la responsabilité d'accepter Jésus-Christ et ainsi, d'être sauvé ou non) contribuent à attirer les jeunes vers le pentecôtisme, au même titre que la possibilité de développer une relation personnelle avec Dieu. L'ensemble de ces caractéristiques est vécu comme un vecteur de modernité, et pensé par opposition au poids des traditions qui privilégient le groupe au détriment de l'individu. Si les jeunes que nous avons rencontrés consultent leurs parents pour leur choix amoureux, ils ne leur délèguent pas nécessairement le pouvoir de décision, comme l'explique Grégory :

Si les parents disent non, il faut qu'ils aient vraiment une raison assez valable. Je pense sincèrement que, peu importe ce qu'ils disent, à un moment donné, c'est moi qui ai le dernier mot, donc je ne pourrai pas retourner en arrière. Si je veux épouser qui je veux, je vais épouser qui je veux²¹.

Comme l'a montré Pierre-Joseph Laurent au Burkina Faso (2003), l'adhésion au pentecôtisme fournit également des arguments pour s'opposer au mariage coutumier, une pratique fortement remise en question par les jeunes hommes, notamment en raison de la pression financière et de la lourdeur des préparatifs qu'elle impose aux jeunes mariés. Bien qu'il ne soit pas conforme aux enseignements bibliques, certaines Églises de Montréal préconisent toutefois de s'y soumettre et certains jeunes prévoient de respecter cette coutume par égard pour leurs parents. Tous indiquent néanmoins préférer éviter ce rituel auquel ils accordent d'ailleurs beaucoup moins d'importance qu'au mariage chrétien et au bon fonctionnement de la vie de couple qui en découlerait. Élias explique :

Au Congo, le mariage c'est difficile. Ça coûte très cher, il y a trop de tralala, trop de choses, juste pour le mariage. D'ailleurs, c'est comme si on vendait la fille au garçon, donc tu imagines, surtout pour moi qui suis au Canada, si je

21. Entrevue menée avec Grégory, 26 ans, membre de l'Église OVN, 24 mai 2013, Montréal.

TRANSMISSION ET APPROPRIATION DE MODÈLES MATRIMONIAUX 129

vais me marier au Congo, on va dire : « Celui-là, il vient du Canada ! Il faut lui demander beaucoup d'argent ! » Donc on marie l'enfant, ou bien la fille en fonction des avoirs de l'homme. Le problème se trouve dans les mariages coutumiers, chez nous c'est un passage obligé [...] Même à l'église, on complique les choses, on veut même qu'on respecte la culture. Par exemple chez nous, c'est la seule chose qui m'énervé, on veut, avant de prendre la fille, il faut d'abord se présenter chez les parents, et ne pas toucher la fille, faire le mariage coutumier, aller à l'état civil, et faire la bénédiction nuptiale, après, vous pouvez faire des rapports sexuels. Moi je trouve que c'est du n'importe quoi, c'est trop.

Bien que la conversion au pentecôtisme assujettisse l'individu à une éthique encadrant les relations amoureuses, les rapports conjugaux et la vie sexuelle, le modèle chrétien représente une voie d'émancipation pour les jeunes femmes généralement soumises au contrôle strict que le lignage opère, notamment via la sexualité. Ainsi, dans le cas de Fanny exposé antérieurement, la procréation en dehors du mariage n'a été sanctionnée que par une exclusion temporaire de l'Église, la communauté chrétienne ayant rapidement réintégré la mère, et accueilli l'enfant. Les jeunes femmes rencontrées estiment d'ailleurs que les modalités d'application de l'éthique chrétienne sont relativement souples, elles soulignent que si Fanny n'avait pas été pentecôtiste, sa parenté africaine l'aurait probablement reniée en raison de l'opprobre que jette sur elle la présence d'une fille-mère, selon la culture africaine.

Si les aînés se voient donc retirer une certaine forme d'autorité traditionnelle, celle-ci est généralement transmise aux pasteurs qui tentent souvent d'organiser les arrangements matrimoniaux en négociant un habile compromis entre les normes chrétiennes (monogamie, consentement libre au mariage), et le respect de certaines pratiques coutumières (respect des aînés, pratique de la dot, etc.). En fait, bien que les leaders des Églises étudiées aiment à présenter leurs Églises comme des communautés « multiethniques », les pratiques religieuses demeurent marquées par les référents propres à l'Afrique. Les jeunes affichent la même ambivalence puisque tout en déclarant vouloir prendre leurs distances vis-à-vis des façons de faire africaines, ils disent apprécier la dimension communautaire de leur Église qui évoque pour eux la sociabilité typique de leur pays d'origine.

Pour les jeunes pentecôtistes, ce discours sur l'ethnicité s'articule à une expérience de la transnationalité qui s'exprime dans divers aspects de leur quotidien. La plupart d'entre eux sont en effet très actifs sur les réseaux sociaux chrétiens où circulent les mêmes discours d'abstinence et de vigilance au mariage que ceux transmis par les pasteurs de leurs Églises, à l'aide d'une variété de supports de communication, faisant appel soit à la culture matérielle (livres, CD, etc.), soit aux technologies

médiatiques (prédications enregistrées, etc.). Des prêcheurs (Heather Lindsey) et chanteurs affichent leurs performances sur Internet et divers espaces d'échanges virtuels : *Myspace*, *YouTube*, etc. L'usage de ces outils technologiques semble intégré à l'*habitus* de cette jeune génération de croyants, il représente également un de leurs critères de sélection des Églises fréquentées. Plusieurs jeunes disent porter attention au rôle des technologies dans les enseignements et le fonctionnement de la vie de l'Église, c'est d'ailleurs souvent eux qui sont en charge du ministère des multimédias. Par ailleurs, les jeunes qui en ont les moyens financiers se déplacent également à des conférences ou à des rencontres ponctuelles de jeunes chrétiens qui se déroulent en Europe ou aux États-Unis, et au cours desquelles les témoignages individuels de nouveaux chrétiens alternent avec les allocutions des experts religieux. Ces activités religieuses s'appuient sur des réseaux déterritorialisés, peu formalisés et non exclusifs qui mettent en évidence le rôle des événements religieux transnationaux dans la diffusion et le renforcement de la moralité chrétienne. De tels réseaux sont habituellement liés au pays d'origine, ou plus largement au continent d'origine, mais aussi à divers pays d'émigration où les jeunes chrétiens ont généralement fait escale avant d'arriver au Québec. En effet, ce style de religiosité se développe en parallèle au parcours migratoire de nombreux jeunes qui, ayant quitté leur pays d'origine à un jeune âge, ont vécu dans plusieurs pays d'Europe (Belgique, France, Suisse) ou aux États-Unis, généralement pour leurs études, avant de s'installer au Québec. La plupart d'entre eux comptent d'ailleurs des membres de la parenté répartis dans divers lieux du globe. En outre, ces pratiques religieuses transnationales font écho à la mouvance pentecôtiste actuelle qui s'appuie sur le charisme des leaders (prophètes, apôtres, évangélistes) et sur leur circulation entre différentes Églises sur la scène globale (Mossière, 2013).

Cette expérience de la transnationalité qui marque les trajectoires migratoires d'une majorité de jeunes les différencie socialement de ceux qui ont immigré directement de leur pays d'origine. Cette distinction amène à repenser l'ethnicité à l'aide de référents qui, reflétant ces nouvelles expériences de la modernité, semblent configurer de nouvelles catégories identitaires, comme l'illustre l'exemple suivant. Stéphanie, 27 ans, est membre de l'ACVV. Elle a quitté l'Afrique à l'âge de 13 ans pour s'établir au Canada avec son père en 1997. Actuellement célibataire, elle a rompu ses fiançailles avec un jeune homme d'origine camerounaise parce qu'*« on ne se rejoignait pas trop dans les idées ; c'est une bonne personne, c'est aussi un chrétien, même un pasteur d'ailleurs, mais on ne se rejoignait pas assez. »* Stéphanie explique ce manque d'affinités par les origines camerounaises du jeune homme :

TRANSMISSION ET APPROPRIATION DE MODÈLES MATRIMONIAUX 131

L'homme africain a tendance déjà à être un peu dictateur, ils ne s'en rendent pas compte, j'ai l'impression que c'est juste inné en eux. Et ils ont aussi tendance à diriger. Oui, l'homme est là pour diriger, on est la femme, on doit être soumise, on suit parce que c'est lui le chef de la famille. Je suis d'accord avec ça, mais ça s'est avéré qu'avec mon caractère je me retrouvais trop à m'imposer, et cela créait trop de frictions, de disputes et de mésententes²².

Stéphanie évoque alors son emploi de col blanc ainsi que le logement qu'elle occupe avec sa sœur dans un quartier cossu de Montréal pour décrire une autonomie individuelle impensable en Afrique subsaharienne : « Il n'avait rien à m'offrir, j'habite au Vieux-Port, j'ai mon argent (...) donc il se sentait un peu inutile. » Cette indépendance financière et matérielle légitime une liberté de pensée et d'expression dont Stéphanie admet toutefois qu'elle contrevient au modèle chrétien des rapports de genre :

Le problème c'est qu'on ne s'entend pas. Je ne peux pas défendre mes idées par exemple et, si lui il parle, c'est lui qui a raison ! Ce n'est pas vrai, tu peux avoir tort dans ta bêtise ! Mais je ne peux pas le mentionner parce que je suis une femme ! Je ne suis pas nécessairement d'accord avec ça. Je suis trop... Je suis moi, quoi. Ce qui fait que je sais d'office, à moins que Dieu fasse une grâce particulière, je sais d'office que je ne vais pas épouser un Congolais.

Évoquant son caractère individualiste qui trouve à s'épanouir dans l'environnement québécois relativement libéral en matière de mœurs, Stéphanie attribue les tensions vécues avec ses compatriotes chrétiens davantage à l'origine ethnique qu'à l'identité religieuse :

Les Congolais sont très communautaires. Par exemple, quand le culte est fini, moi je pars, mais ils restent pour fêter, manger. Moi, je n'ai pas nécessairement envie de manger ou de fêter (...) J'aime la famille. Je suis chrétienne, je n'ai pas le choix d'aimer mon prochain. Ce n'est pas le manque d'amour, c'est que j'aime aussi être seule.

Si elle reste fidèle à l'ACVV, c'est avant tout par loyauté envers la communauté, et envers le couple pasteur en particulier, qui l'a beaucoup aidée à son arrivée au Québec, alors que sa mère était restée au pays et que son père se préparait à y retourner. D'ailleurs, sa volonté de se distancier des styles de vie et de pensée africains contraste avec le fait que la plupart des amis de Stéphanie sur Facebook sont d'origine africaine. Ainsi, quelques mois après notre rencontre, une autre entrevue avec Stéphanie

22. Entrevue menée avec Stéphanie, 29 ans, membre de l'Église ACVV, 21 juin 2011, Montréal.

nous apprend que celle-ci fréquente désormais un jeune chrétien d'origine congolaise tout en soulignant que ce dernier est très différent de « *l'homme africain typique* » car « *il a beaucoup voyagé, il a vécu en Europe longtemps* »²³. Tout en reproduisant les tropes d'ethnicité associés à la masculinité que nous avons identifiés dans les discours des pasteurs, les propos de Stéphanie construisent une figure alternative de la masculinité qui, modelée par l'expérience de la transnationalité, recompose les référents traditionnels de l'ethnicité en une catégorie combinant modernité (associée à la transnationalité et au pentecôtisme) et localité (de la société d'origine et de la société d'accueil).

Les jeunes pentecôtistes congolais et la société québécoise : dialectique du soi et de l'autre

Si le discours sur le genre recueilli auprès des pasteurs et des jeunes pentecôtistes d'origine africaine est influencé par les normes chrétiennes, il traduit également une vision de l'ethnicité qui se construit à travers le regard que les pentecôtistes et les membres de la société d'accueil portent les uns sur les autres. Comme nous l'avons vu, les activités organisées pour les jeunes et les modèles matrimoniaux qui sont véhiculés dans les Églises pentecôtistes étudiées visent à déconstruire certains stéréotypes attribués aux jeunes des groupes minoritaires. En diffusant une « autre image de la jeunesse » dans l'espace public, les jeunes interviewés veulent démontrer qu'il est possible de vivre les divertissements propres à la jeunesse (musique, sport, etc.) tout en inscrivant les étapes propres à cette période de la vie dans une morale chrétienne.

Leur vision des rapports de genre élabore un discours de respectabilité qui, gravitant autour du rôle, du statut et du corps de la femme, fait écho à la forte pression qui, au Québec et depuis les années 1970, veut revaloriser la place de la femme dans la société, après des décennies de domination entretenue par l'institution catholique. Poussée à son paroxysme, cette approche normative des rapports hommes-femmes porte une critique forte des rapports de genre relativement libéraux que la vague féministe a introduits au Québec, tels que les pratiques de concubinage, la diminution du nombre de mariages, la diversification des formes de parentalité, et la banalisation des naissances hors mariage. Ces reconfigurations familiales sont perçues comme une perte de valeurs morales liée à un système éducatif trop permissif et surtout, à un faible niveau de pratique religieuse. De tels commentaires critiques sur la société québécoise rejoignent ceux observés par

23. Entrevue menée avec Stéphanie, 29 ans, membre de l'Église ACVV, 14 août 2012, Montréal.

TRANSMISSION ET APPROPRIATION DE MODÈLES MATRIMONIAUX 133

Maskens en Belgique où les immigrants pentecôtistes « dénoncent l'immoralité des autochtones dans le domaine sexuel, notamment provoquée, selon les différents interlocuteurs, par la perte de repères religieux dans cette région » (2009 : 72). Pour les jeunes pentecôtistes, cette représentation de la société québécoise justifie des stratégies missionnaires et un projet d'évangélisation de la société hôte que favoriserait l'image du bon chrétien qu'ils tentent de construire.

Un tel dialogue mené avec les pratiques autorisées au Québec en matière de rapports de genre n'est pas sans susciter des interrogations parmi les jeunes croyants pentecôtistes, puisque plusieurs remettent en question le bien-fondé ou l'applicabilité des principes chrétiens qu'ils perçoivent en décalage avec la société environnante, en particulier celui de la chasteté. C'est dans cet espace de résistance que se reconfigurent les identités de genre pentecôtistes en contexte migratoire, empruntant ironiquement à la société d'accueil les stéréotypes qui attribuent aux minorités ethniques l'exclusivité des comportements machistes et patriarcaux. En incorporant cette rhétorique stigmatisante, le discours des pentecôtistes dessine la figure masculine en termes essentiellement ethniques. Ce faisant, les jeunes témoignent de la connaissance souvent parcellaire que les immigrants de génération 1.5 possèdent du pays d'origine de leurs parents. De fait, les représentations des identités ethniques et de genre des jeunes pentecôtistes d'origine africaine s'élaborent à l'intersection des normes chrétiennes, des pratiques coutumières et de l'imaginaire construit par et sur la société d'accueil. Cependant, les affinités amoureuses observées auprès de jeunes pentecôtistes immigrants de génération 1.5 nuancent la portée de ces conclusions en soulignant le rôle de l'expérience transnationale dans la construction d'une nouvelle frontière de l'ethnicité. Elles suggèrent alors la nécessité de repenser les marqueurs identitaires en tenant compte des dynamiques actuelles des mobilités spatiale et symbolique.

Bibliographie

- DEMART Sarah, 2013, « Genre et transgression des normes morales et sexuelles dans les Églises de Réveil à Kinshasa et en diaspora », *Cahiers d'Études africaines* 212, 2013/4, pp. 783-811.
- FOUCAULT Michel, 2001, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard.
- LAURENT Pierre-Joseph, 2003, *Les Pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD-Karthala.
- MARSHALL-FRATANI Ruth, 1993, « "Power in the Name of Jesus" : Social Transformation and Pentecostalism in Western Nigeria "Revisited" », in : Terence RANGER et Olufemi VAUGHAN (éd.), *Legitimacy and the State in Twentieth-*

- Century Africa. Essays in Honour of A. H. M. Kirk-Greene*, London, Palgrave, pp. 213-246.
- MARTIN Bernice, 2001, « The Pentecostal Gender Paradox : A Cautionary Tale for the Sociology of Religion », in : Richard K. FENN (éd.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford/Malden (MA), Blackwell Publishing Ltd, pp. 52-66.
- MASKENS Maïté, 2009, « Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans des assemblées bruxelloises », in : Christophe BROQUA et Fred EBOKO (dir.), *Autrepart* 49, pp. 65-81.
- , 2008, « Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées », *Archives de Sciences Sociales des Religions* « Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », n°143, pp. 49-68.
- MOSSIÈRE Géraldine, 2014, « Juggling Multiple Identities to Overcome Minority Status : Young Congolese Pentecostals in Montreal (Quebec) », in : Afe ADOGAME (éd.), *The Public Face of African New Religious Movements in Diaspora : Imagining the Religious "Other"*, Farnham (GB), Ashgate, pp. 147-162.
- et LE GALL Josiane, 2012, « Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais : repenser la condition de minoritaire », *Diversité urbaine* 2, pp. 13-34.
- , 2013, « Réseaux pentecôtistes, activités d'évangélisation et émotions partagées parmi des Congolais établis à Montréal : "un cosmopolitisme de charisme" ? », in : Yannick FER et Gwendoline MALOGNE-FER (éd.), *Le Protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures*, Paris, L'Harmattan (Anthropologie critique), pp. 107-128.

La délivrance

Ethnographie d'une pratique corporelle et sexuée

Damien MOTTIER

À partir d'une entrée localisée en région parisienne, cet article porte l'attention sur les pratiques corporelles et sexuées de la délivrance comme analyseur des relations hommes/femmes en milieu pentecôtiste/charismatique africain. Dans de nombreuses Églises, l'incorporation des rapports sociaux de sexe (Kergoat, 1982) est en effet « ritualisée » de manière exemplaire au cours de séances de délivrance, qui chorégraphient, à travers des techniques du corps spécifiques (imposition des mains, attouchement de diverses parties du corps, souffle, basculement), la manipulation physique de femmes (possédées) par des hommes auxquels elles reconnaissent un pouvoir « charismatique »¹.

Fondée sur l'idée que l'accomplissement d'un individu peut être « bloqué », en dépit de sa conversion, par l'activité des « démons » (Gifford, 2001 : 65), la délivrance est un phénomène majeur des pentecôtismes contemporains. Sa pratique est étroitement corrélée à un imaginaire de la malédiction et au retour en force, depuis les années 1980, de la figure du Diable (Mary, 1998). Le fait qu'un chrétien puisse être possédé par des démons n'a pourtant pas été sans poser question². Et c'est en partie sous

1. Pour une discussion de la catégorie, parfois problématique, de pouvoir charismatique, voir l'introduction de cet ouvrage. J'emploie ce terme pour désigner une modalité spécifique d'exercice du pouvoir religieux, fondée sur les qualités personnelles (aptitudes au leadership, dons de vision ou charisme de thaumaturge) reconnues à un prédicateur par un certain nombre d'individus, qui forment une communauté de pratiques orientées vers l'activation de ces charismes. Le pouvoir charismatique, qui s'exerce de manière relationnelle, est soumis à un régime de preuves et d'épreuves et il peut, dans certaines circonstances, être mis en échec (Mottier, 2008, 2012).

2. En témoigne en France la dispute ayant opposé un pasteur pentecôtiste influent à son épouse, par ailleurs copasteur, au début des années 1990 (Mottier, 2014b). À la tête de l'une des plus importantes Églises pentecôtistes/charismatiques de la région parisienne, Selvaraj

l'impulsion de nouvelles figures d'autorité des pentecôtismes contemporains, les « pasteurs prophètes » (Mary, 2002a ; Mottier, 2014a), que cette pratique, articulée à leur charisme de thaumaturge, s'est imposée au tournant des années 1990-2000.

Apparentée à d'autres rituels de guérison, que Thomas Csordas définit « comme un système de performance rituelle constitué de plusieurs types de guérison, de genres et de formes de prières de guérison et d'actes rituels tournés vers l'expérimentation de la puissance divine »³ (1994 : 26), la délivrance s'en distingue par la manière dont les pentecôtistes lient cette pratique, qui répond aux attentes individuelles en matière de guérison miraculeuse, à la diffusion globale de la théologie de la guerre spirituelle et, plus généralement, à l'idéologie politico-religieuse de la reconquête des territoires non évangéliques. Cette idéologie s'est concrétisée, dans le contexte migratoire français, par la valorisation d'un imaginaire de l'évangélisation de la France qui, en mobilisant une rhétorique de la « guerre » et du « combat » spirituels étendus à l'échelle « des nations », oriente l'activité de ces entrepreneurs de charisme et justifie l'investissement religieux des migrants, en faisant de chacun d'eux des « migrants missionnaires » (Simon, 2010).

La délivrance combine donc plusieurs niveaux (individuel et collectif, rituel et imaginaire, local et global). Elle comporte également de nombreuses variantes (Fancello, 2006 : 147-221) et n'est pas pratiquée de la même manière à Paris, Boston, Delhi ou Lagos. Même au sein des communautés africaines de la région parisienne, les modes d'engagement corporel, les techniques de manipulation et les modalités de l'action rituelle fluctuent selon le type d'Église fréquentée. La délivrance peut être pratiquée avec plus ou moins de proximité physique, d'intensité émotionnelle ou de distance corporelle, être individualisée au cours de séances spécifiques ou collectives. Il s'agit donc d'une pratique polymorphe, variable et évolutive dans l'espace et dans l'histoire des pentecôtismes contemporains, mais aussi dans les trajectoires des individus et des communautés. La multiplicité de l'offre et la concurrence entre les Églises ou Ministères⁴ encourageant par ailleurs les fidèles à circuler d'une communauté à l'autre, pour

Rajiah s'était opposé à ce que son épouse, Danièle, et certains de leurs collaborateurs américains, profitent de son absence pour organiser des séances de délivrance. Son Église a été divisée sur l'importance à accorder, ou non, à la délivrance et aux techniques de corps qui lui sont associées.

3. Les citations tirées de textes en anglais ont été traduites par nos soins.

4. Dans le sens où il est employé ici, le terme de « ministères » permet de mettre l'accent sur le travail spécifique et autonome des ministres du culte (*ministry* : faire le ministère) et désigne, par extension, l'entreprise « charismatique » que ces derniers coordonnent et qu'ils orientent selon l'appel spécifique qui leur est reconnu (on peut parler, par exemple, de ministère de délivrance).

chercher des réponses adaptées à leurs problèmes : santé, travail, logement, permis de séjour, mariage, etc.

En m'appuyant sur le parcours d'une jeune femme ivoirienne, dont j'ai suivi la trajectoire pendant plusieurs années, je propose de m'intéresser à la variabilité de cette pratique et d'analyser la manière dont elle configure, selon des modes d'engagements corporels et sexués différents, le pouvoir que les hommes (charismatiques) exercent sur les femmes (possédées). Cette perspective biographique permet d'adopter un point de vue féminin et de mieux saisir les modalités de son engagement personnel, qui ont fluctué au gré de l'évolution de sa situation personnelle (migratoire, matrimoniale, professionnelle, etc.) et des différentes configurations rituelles des Églises qu'elle a successivement fréquentées.

Prologue : veillée de délivrance

J'ai rencontré Hélène⁵ il y a dix ans, en 2003. Elle avait 28 ans et fréquentait une Église, fondée en France par un prédicateur congolais, au sein de laquelle j'ai effectué une étude de cas (Mottier, 2008). J'ai donc assisté à ses premiers pas dans cette Église mais aussi, quelques années auparavant, à ceux de ce prédicateur en France. Avant qu'il ne crée son Église, ce « pasteur prophète » avait pris l'habitude d'organiser des « campagnes d'évangélisation » et des « veillées de délivrance » pour attirer des fidèles. En septembre 2000, je me suis rendu à l'une de ces veillées de délivrance. Elle se tenait un vendredi soir dans un hôtel de la banlieue parisienne, dont l'une des salles de séminaire avait été louée pour la circonstance. Une quarantaine de fidèles étaient rassemblés ce soir-là. Au terme d'une première séquence du culte consacrée à la prédication, le prédicateur a demandé à ses collaborateurs d'empiler les chaises et de les mettre de côté. L'espace cultuel, qui était jusqu'alors structuré par les rangées de chaises auxquelles faisait face une chaire transparente, s'est ainsi trouvé désencombré pour que chacun puisse s'élancer dans des prières à haute voix, où le nom de Jésus était invoqué pour « chasser les démons ». Les fidèles allaient et venaient de part et d'autre de la salle, serrant les poings, hurlant et gesticulant, tandis que le prédicateur circulait au milieu d'eux. Un pasteur blanc, âgé d'une cinquantaine d'années, l'assistait. Il portait une cravate sur laquelle était imprimée une croix ensanglantée. Le ton a vite été donné : « Criez, criez le nom de celui qui est allé à la croix pour vous ! Celui qui par son sacrifice et son sang précieux vous a rachetés de vos péchés !! » Sans plus attendre, le prédicateur s'est rapproché de l'une des fidèles. La séance de délivrance a commencé. Il a posé la main

5. Par souci d'anonymat, il s'agit d'un prénom d'emprunt.

sur son front et crié : « Sors !! Je t'ordonne de sortir maintenant !! Maintenant, maintenant ! Tu sors !! » La jeune femme s'est agitée, tremblant et remuant dans tous les sens⁶. Le prédicateur a accentué la pression sur son front. Elle a reculé et résisté pour ne pas tomber, avant soudain de retourner la violence physique qu'il exerçait sur elle, en tentant de le frapper au visage. Plusieurs fidèles se sont interposés et l'ont plaquée fermement au sol. Visiblement surpris que son emprise physique, et donc son autorité charismatique, ait ainsi été contestée dans ce corps-à-corps avec les forces démoniaques qui possédaient la jeune femme, le prédicateur s'est éloigné discrètement et dirigé vers une autre femme. Il a répété les mêmes gestes, asséné les mêmes formules, tandis qu'au sol, la première jeune femme continuait à se débattre. Quatre hommes la maîtrisaient ; son agitation grandissait. Le pasteur blanc insistait : « Qui es-tu ? Parle !!! »

Nommer le démon et identifier l'esprit malfaisant qui a pris possession du corps est un « enjeu capital de la délivrance » (Mary, 2002b : 470). Pour toute réponse, le pasteur blanc n'obtenait que des gémissements plaintifs de la jeune femme. Au sol, elle se contorsionnait, résistait et redoublait d'agressivité entre deux moments de silence où elle semblait inconsciente. Les hommes accentuaient leur emprise physique, ils lui faisaient mal ; elle criait. Le prédicateur finit par revenir vers elle. Il s'agenouilla à côté de son corps étendu sur le sol et, maintenant qu'elle était maîtrisée, il accompagna ses paroles de mouvements saccadés du bras qui étaient comme des coups de poing lancés au visage de la « possédée » : « Qui est ton Dieu ? Parle maintenant !! » Dans un dernier sursaut, la jeune femme releva brusquement la tête, les yeux grand ouverts, le regarda fixement et confessa en hurlant : « Je suis Satan, et je t'affronte ! » Puis elle s'effondra. Sa nuque heurta violemment le sol. Ses muscles se relâchèrent, son visage s'adoucit. Le prédicateur parut soulagé ; il se releva et regarda l'assemblée des fidèles sans mot dire. Le combat engagé était enfin terminé. Satan, le « chef de tous les démons », était terrassé parce qu'identifié : « La délivrance est supposée obtenue quand cesse l'agitation » (Fancello, 2006 : 181). La jeune femme, inerte, reprit peu à peu ses esprits. Elle fut emmenée dans un coin de la salle, où elle se recroquevilla sur elle-même. Un homme resta à ses côtés, pour prévenir toute nouvelle crise de possession.

Au cours des veillées de délivrance qui ont suivi, il est arrivé à plusieurs reprises que ce « pasteur prophète » perde le contrôle de la délivrance qu'il était en train de pratiquer. Ses assistants l'ont toujours aidé efficacement, en

6. « D'une manière générale et assez classique, écrit Sandra Fancello, l'agitation et la résistance du corps sont interprétées comme la manifestation du démon ou de la lutte qu'il livre pour résister au pouvoir qui veut le faire fuir. Pour les pasteurs, la seule évocation du nom de Jésus suffit à faire "trembler" les démons, et donc les corps possédés. La lutte qui s'engage est sans ménagement pour le corps » (2006 : 181).

exerçant une contrainte physique importante sur les corps rebelles de ces femmes possédées. Mais plutôt que de perdre la face et de voir son charisme mis en échec par le pouvoir sorcier qui les habitait, le prédicateur a subtilement fait évoluer sa pratique de la délivrance vers une rhétorique plus générale du combat spirituel. Sa conception de la délivrance ne passait plus systématiquement par des séances spécifiques de corps-à-corps. Il responsabilisait les fidèles, qui devaient désormais être acteurs de leur propre délivrance en menant quotidiennement un combat personnel, ce qui lui a permis de prendre progressivement de la distance et de ne plus mettre son charisme à l'épreuve des manipulations physiques. C'est dans ces circonstances qu'Hélène est arrivée dans cette Église.

Première configuration : combat spirituel à domicile

À son arrivée en France, Hélène a d'abord été hébergée chez une tante. Mais cette situation n'a pas duré, car l'appartement de sa tante était trop exigu. Hélène a néanmoins pu compter sur la main tendue par les « frères » et les « sœurs » de l'Église et elle a été logée pendant plusieurs mois chez un Antillais, qui occupait un appartement HLM trop grand pour lui depuis que son épouse l'avait quitté, puis chez une Béninoise qui, grâce à ses premiers salaires d'infirmière, était parvenue à louer un studio. La première fois que j'ai assisté à l'une de ces séances nocturnes de combat spirituel, « à domicile », elle logeait chez ce « frère » antillais.

Ce soir-là, comme tous les autres soirs depuis plusieurs mois, Hélène fait sonner son réveil à minuit pour combattre, pendant plus d'une heure, les démons dont elle craint qu'ils profitent de son sommeil pour l'affaiblir et contrarier l'accomplissement de sa destinée. Son hôte l'accompagne, mais c'est elle qui dirige chaque séance. Elle commence toujours par une même formule, inspirée d'Éphésiens 6,10-18, se saisissant des « armes de Dieu » et les revêtant une à une, à grand renfort de gestes, comme si elle les tenait entre ses mains :

Je mets le casque du salut. Je mets aux jambes la cuirasse de la justice. Je mets aux reins la ceinture de vérité. Je mets aux pieds les ailes de l'évangile de paix. Je me saisis du bouclier de la foi. Je me saisis de l'épée de l'Esprit. Et je me trempe dans le sang précieux de Jésus.

Hélène est « armée » pour engager le combat. Imitée par son hôte, elle s'élance dans un mouvement incessant d'allées et venues de trois à quatre pas, dans le salon, nommant les uns après les autres les esprits dont elle craint qu'ils la menacent, pour mieux les « tailler » et les « briser ». Sa litanie d'esprits malins commence par celui de « malédiction » : « Esprit de

malédiction, je te taille dans ma vie au nom de Jésus.» Elle lance son bras de haut en bas, comme si elle avait une faucille dans la main droite, et « taille » cet esprit invisible dont elle ne veut pas qu'il se rapproche d'elle : « Au nom de Jésus je te taille dans ma vie. Je te taille, je te taille, je te taille, je te taille en pièces. Au nom de Jésus, je te taille, je te taille, je te taille. » Puis, toujours avec la même conviction, elle passe en revue les esprits suivants : « esprit de célibat », « esprit d'aveuglement spirituel », « esprit de pauvreté », « esprit de stérilité », « esprit de blocage dans tous les compartiments dans ma vie », « esprit d'envoûtement », etc. Après les avoir tous « taillés », elle recommence la récitation de cette longue liste d'esprits dans le même ordre et les « brise » tour à tour, comme si elle les tenait entre ses mains et qu'elle les fracassait sur ses genoux montés à hauteur de ses hanches. Son souffle devient de plus en plus court. Quant à son hôte, des gouttes de sueur perlent sur son front. Elle le réprimande parfois pour qu'il ne s'emporte pas et ne parle pas trop fort, par crainte que les voisins, comme cela est déjà arrivé plusieurs fois, ne se plaignent du bruit qu'ils font en pleine nuit. Leur investissement physique pour combattre des esprits invisibles qu'ils convoquent en les nommant est contrôlé, mais intense. Après avoir « taillé » et « brisé » les esprits malfaisants, ils les « chassent » et les « consomment par le feu de l'Esprit », en frottant leurs mains sur leurs corps. Et quand ils se couchent, il est plus d'une heure du matin. Leur réveil sonne à nouveau quelques heures plus tard, mais cette fois pour prendre le chemin du travail.

La pratique quotidienne de cette forme de combat spirituel, « à domicile », doit concourir, d'après eux, à leur délivrance. À l'époque, la principale préoccupation d'Hélène est d'obtenir un permis de séjour. Comme d'autres fidèles de l'Église, elle est en situation irrégulière. Cela la préoccupe, car non seulement elle craint d'être expulsée à tout moment, mais elle souffre également de l'éloignement géographique de ses proches vivant en Côte d'Ivoire, auxquels elle ne peut rendre visite au risque de ne plus pouvoir revenir en France. Son principal objectif est donc d'obtenir des papiers. Voici la manière dont elle justifie « son » combat spirituel :

Aussi longtemps que j'ai ignoré le combat spirituel, aussi longtemps j'ai été persécutée par le Diable, que ce soit dans mes rêves et dans mes visions, dans ma vie spirituelle et dans ma vie quotidienne. Mais un jour, j'ai rencontré un homme de Dieu [le fondateur de l'Église précédemment évoqué] qui m'a parlé du combat spirituel. Lui sait que l'onction brise le joug. Lui sait ce que c'est que d'avoir Jésus dans sa vie. Et sans combat spirituel, un chrétien ne peut voir sa vie délivrée. Il ne peut pas avoir une vie de victoire. À chaque fois que je dormais, je me retrouvais dans mon pays, en Côte d'Ivoire. Je me retrouvais toujours à Abidjan avec mes copines que j'ai laissées là-bas. Et j'étais très souvent dans mon village. Je voyais mes ancêtres.

Tous ceux qui étaient morts je les revoyais. Et ça m'inquiétait. Un jour, j'en ai parlé à l'homme de Dieu [le prédicateur]. Il m'a dit qu'étant donné que je me trouvais dans une situation irrégulière, avec les problèmes de famille que nous avons en Afrique, il était possible que des gens en veuillent à ma vie. Et c'est comme ça que j'ai commencé le combat spirituel.

Chaque jour, à partir de minuit, je me levais et je combattais. Il y avait des points obscurs dans ma vie qui me faisaient tourner en rond. J'avais des difficultés pour trouver du travail. J'avais des difficultés pour me faire accepter partout où je passais. Quand je voulais faire quelque chose, il y avait toujours des obstacles. Durant des mois et des mois, j'ai combattu. Et plus je combattais, plus les difficultés devenaient rudes. Car quand tu es dans le vrai, le Diable ne te laisse plus en paix. Quand tu fais la volonté de Dieu, le Diable est à tes trousses. Mais il ne faut pas perdre courage.

Aujourd'hui, j'ai été délivrée. Je ne fais plus de songes où je me retrouve dans mon pays, où je me retrouve dans mon village. Parce qu'avant j'avais cette crainte. À chaque fois que je me retrouvais dans mon village, dans mon pays, je réalisais que j'étais arrivée en France sans papiers. Et comment retourner ensuite en France ? Si je partais à Abidjan, ce n'était pas possible. Quand je me réveillais, j'étais hantée par cette histoire. Si les policiers m'attrapent, ils vont m'expulser. Donc il m'a fallu pratiquer le combat spirituel. Et bien entendu faire confiance à Dieu. Parce que c'est Dieu qui a délivré Israël. C'est Dieu qui a fait tomber les murs de Jéricho. Mais Il ne l'a pas fait tout seul. Il l'a fait avec la participation d'Israël, avec Josué. C'est pourquoi il faut pratiquer le combat spirituel.

Dieu te demande de combattre tes ennemis. De combattre ceux qui en veulent à ta vie, à ton mariage. Ceux qui en veulent à ta destinée, celle que Dieu t'a promise. L'heure n'est pas au sommeil, l'heure n'est pas à l'assoupissement spirituel, aux murmures ou aux bavardages inutiles. L'heure est à la prière, au jeûne et au combat spirituel. Il faut se lever. Se faire violence. Car en tant qu'enfant de Dieu, lorsque le Diable t'amène à t'assoupir spirituellement, c'est que tout va mal dans ta vie. Lorsque tout va bien, c'est que rien ne va. C'est que rien ne va. C'est que rien ne va⁷.

La dynamique de combat spirituel dans laquelle Hélène s'inscrit est censée répondre à deux de ses principales préoccupations : la régularisation de sa situation migratoire et son mariage. Toutes deux fusionnent d'ailleurs dans un seul et même horizon d'attente, puisque son mariage est conçu (de manière non exclusive) comme une façon d'accomplir sa « destinée migratoire ».

Les modalités particulières de son action, individualisée au cours de séances nocturnes à son domicile (ou menée simultanément avec son hôte), renvoient directement aux « prescriptions » que lui a faites son prédicateur, et donc à l'évolution spécifique du rapport que ce dernier entretient avec la

7. Extrait d'entretien, juillet 2004.

délivrance : il a en effet progressivement renoncé aux séances manipulatoires (pour des raisons précédemment évoquées dans le prologue). Tous les fidèles de cette Église sont ainsi encouragés à pratiquer le même type de combat, même si leur degré d'investissement, en termes de fréquence et d'intensité, est variable. Il ne s'agit donc pas seulement d'un combat de soi à soi, pour activer sa propre délivrance, mais d'une action concertée, coordonnée par le prédicateur, et d'un combat collectif, pratiqué individuellement, qui doit contribuer, entre autres choses, à la mission dont ils pensent être investis : évangéliser la France. Cet imaginaire de l'évangélisation de la France, qui structure le charisme visionnaire de ce prédicateur, a orienté leur communauté de pratiques (Mottier, 2008), comme en témoigne cet extrait de sermon :

Cela fait un an et demi que je prie avec mes frères pour que Dieu visite la France. Oh, la France est laïque... laïque... Foutaises ! Le pays est à 99 % franc-maçonnique. Ils sont tous dedans. Et ils nous font souffrir. [...] Ils créent une fausse insécurité, dans le pays, pour que la population ait peur. Comme cela vous allez vous confier à eux. Vous allez les réélire, pour qu'ils restent encore au pouvoir, à vous opprimer ! Si tu ne veux pas prier pour la France, tu as un problème... Dieu nous a donné cette terre. Nous devons l'arracher. Ce ne sera pas un cadeau, mais nous la prendrons. La Bible emploie le mot « arracher »⁸.

Aussi, différentes échelles (individuelles et collectives, locales et globales), qui toutes insèrent les individus dans une dramaturgie de lutte du Bien contre le Mal, sont articulées dans le combat spirituel qu'Hélène mène à son domicile. En combinant les attentes personnelles en termes de délivrance et l'action missionnaire collective (coordonnée par un prédicateur auquel ses fidèles reconnaissent une légitimité de prophète) avec une reprise explicite des thèmes de la reconquête et de la guerre spirituelles, la pratique du combat oriente l'activité de cette Église autant que l'espérance sociale d'Hélène. La régularisation de sa situation migratoire (donc sa délivrance) passe, selon elle, par un combat spirituel mené à son domicile qui, sans engager directement l'action physique du prédicateur sur sa personne, doit être étendu à l'échelle de la nation tout entière, en coordination avec le prédicateur et l'ensemble des fidèles, afin de débloquent conjointement sa situation personnelle et leur communauté de destin migratoire.

8. Extrait de sermon monté dans le film *Prophète(s)* (Mottier, 2007).

Deuxième configuration : corps-à-corps

Quelques mois plus tard, alors que cette Église a implosé fin 2004, pour des raisons que j'ai par ailleurs analysées (Mottier, 2008, 2012), Hélène se rend à une veillée de délivrance à laquelle j'ai assisté. Cette veillée est organisée par un jeune prédicateur ivoirien, qui débute son activité charismatique après avoir passé plusieurs années à seconder, en tant que pasteur assistant, un « pasteur prophète » dont l'Église, fondée en Côte d'Ivoire, compte plusieurs centaines de fidèles en région parisienne. Pour la circonstance, ce jeune prédicateur a fait appel à deux amis ivoiriens, dont l'un jouit à Abidjan d'une petite renommée en matière de délivrance tandis que l'autre débute une carrière de prédicateur itinérant. Ces soirées de délivrance, organisées à un rythme soutenu, tous les vendredis soir, sont conçues comme une manière de consolider les liens que ce prédicateur est parvenu à tisser avec la communauté de ses fidèles. Une quarantaine d'individus y assistent ce soir-là : des femmes essentiellement, à l'exception de deux hommes, dont l'un reste en retrait.

Cette veillée se déroule au sein d'un espace mutualisé bien connu des fidèles. Il s'agit d'un grand bâtiment décrépi, situé sur la commune de Saint-Denis, coïncé entre les bords de la Seine et une route passagère, et divisé en lots d'une dizaine de salles de tailles différentes, certaines pouvant accueillir jusqu'à six cents personnes. Les Églises y louent un créneau horaire. Le vendredi soir, nombreuses sont celles qui organisent une veillée de délivrance. La salle louée pour l'occasion est exiguë, une cinquantaine de mètres carrés tout au plus, et le montant de cette location doit être, comme toujours, financé par les offrandes des fidèles.

Hélène s'y rend sur les recommandations d'un ami. Depuis quelques mois déjà, elle fréquente ce type de veillées et circule de l'une à l'autre en quête d'une délivrance « totale ». Elle a certes trouvé un emploi, comme femme de ménage, mais elle reste en situation irrégulière et, surtout, elle s'inquiète de ne pas avoir rencontré le futur mari que Dieu, se persuade-t-elle, lui a pourtant « promis ». Déstabilisée par l'échec de l'activité charismatique du prédicateur qu'elle avait choisi de fréquenter et doutant de l'efficacité des modalités du combat spirituel qu'elle avait engagé à son domicile, elle recherche désormais, précise-t-elle, un homme de Dieu « puissamment oint » qui pourrait « briser le joug de sa malédiction » en engageant un corps-à-corps avec les esprits maléfiques qui la possèdent⁹. Son ami, qui sait à quel point Hélène est préoccupée par son célibat, lui a assuré que le prédicateur ivoirien dirigeant cette séance de

9. Une modalité d'action rituelle que le précédent prédicateur avait peu à peu abandonnée (voir prologue).

délivrance est un « bouillant » et qu'il est susceptible de « débloquer » sa situation.

La veillée débute vers 22 heures par une longue séquence de louanges. Puis, après un temps d'exhortation, l'organisateur tend le micro à son principal invité, le « bouillant » d'Abidjan. Sans plus attendre, une séance collective de combat spirituel débute : « Levez vos mains [les fidèles s'exécutent]. Dites : Feu de Dieu [ils répètent]. Feu de Dieu : Tu es au-dessus de tout décret satanique. Feu de Dieu, me voici ce soir. Descends. Et consume tout décret satanique sur ma vie. » Puis il se met à crier : « Feu ! Feu ! Feu ! Feu ! Feu ! Feu ! Prends possession de ces corps ! Allume-les !! Allume-les !!! » Tandis qu'il accompagne ses paroles de gestes vifs en direction des fidèles, comme pour les « embraser », les premiers fidèles commencent à trembler. Puis sa voix s'adoucit progressivement pour faire retomber la pression. Il se lance ensuite dans un chant repris par tous : « Satan tu as chaud, Satan tu as chaud, Satan tu as chaud, Satan tu as chaud. Jésus-Christ il est là-haut, Satan tu as chaud. Le feu de Dieu il est là-haut, Satan tu as chaud... Sorcier tu as chaud, Sorcier tu as chaud, Sorcier tu as chaud, Sorcier tu as chaud, etc. » Enfin, il invite chacun à « tailler » et à « briser » les démons à grand renfort de gestes. La veillée évolue progressivement vers le traitement de cas individuels et la manipulation des corps.

Une première fidèle est désignée par le prédicateur et invitée à se présenter devant lui. Cette dernière n'a évidemment pas été choisie par hasard : elle a fait l'objet d'un signalement préalable, ce qui est une manière d'exercer un ascendant sur elle. Calmement, le prédicateur enduit sa main droite d'huile d'olive. Il la pose sur le front et exerce une pression de plus en plus forte pour mieux la dominer physiquement et marquer son emprise sur les démons qu'il s'apprête à combattre et à chasser. Son action sur le corps de cette femme, qui met à l'épreuve son pouvoir charismatique, est son principal argument de persuasion. La puissance « divine » dont il se réclame et qu'il convoque, de même que l'efficacité de sa performance rituelle, est donc prioritairement une affaire de puissance « physique ».

La manipulation de cette femme, totalement soumise à l'emprise exercée sur elle, dure une vingtaine de minutes. Elle est exposée au regard des fidèles, qui soutiennent par des chants, des gestes ou des prières, la tentative de prise de pouvoir du prédicateur sur son corps. L'enjeu pour ce dernier est de parvenir à poser un diagnostic et à chasser les démons qui ont pris possession du corps de cette femme, et ceci afin d'asseoir sa légitimité et d'assurer la réussite de cette veillée. Il s'acharne donc à la manipuler, en accompagnant ses gestes de paroles performatives qui convoquent la puissance de Dieu : « Mes mains, c'est Sa main qui est posée sur toi », commence-t-il par lui rappeler. Puis il débute le combat : « Je libère au nom de Jésus. Lâchez les vies maintenant. Libérez les corps. Sortez ! » Il la pousse ; elle recule. Puis il recommence plusieurs fois. Leur corps-à-corps,

qui chorégraphie la lutte symbolique du Bien contre le Mal, se poursuit jusqu'à ce qu'elle finisse par tomber lourdement au sol en hurlant. Quand le silence s'installe, le prédicateur peut enfin s'adresser à l'assemblée pour rendre son diagnostic.

Ok. Écoutez-moi. C'est sa mère qui a fait l'alliance avec le Diable pour que la sorcellerie soit donnée afin que l'appel de Dieu qui est sur sa vie ne puisse pas s'accomplir. Parce qu'elle a été choisie par Dieu. Mettez-la debout. Tout le monde va avoir sa délivrance ce soir.

Les fidèles entonnent un chant de victoire – *Satan est terrassé* – et toutes celles qui souhaitent « recevoir leur délivrance » sont invitées à se présenter devant le « bouillant » d'Abidjan. Les séquences individuelles de manipulation s'enchaînent ainsi pendant plusieurs heures, avec une durée et une intensité variables selon les cas. Hélène, tout en se faisant manipuler, entame un dialogue avec le prédicateur, dans un mouvement de balancier de leurs corps qui vont et viennent au rythme de la pression exercée par la main du prédicateur sur son front. Elle répond aux énoncés performatifs du prédicateur par des paroles qui prêtent voix aux esprits maléfiques (principalement celui « d'antimariage ») qu'elle soupçonne d'avoir pris possession de son corps et d'entraver l'accomplissement de sa « destinée migratoire ».

Lui : « Père. Je te livre cette vie maintenant. Elle t'appartient. Remplis-la totalement maintenant. Libère au nom de Jésus de Nazareth. Lâchez les vies au nom de Jésus de Nazareth ! Libérez les corps ! »

Elle : « Oui, oui, je libère son mariage. Elle va se marier bientôt. Elle va se marier. Elle va se marier. C'est fini maintenant. Je lui rends tout maintenant. J'ai rendu son mariage. Elle va célébrer son mariage bientôt. Elle viendra témoigner. »

(Leurs paroles se chevauchent)

Lui : « Je brise tout esprit d'antimariage. Je brise tout esprit d'antimariage ! Je brise tout esprit d'antimariage !! Je déclare que ses mains sont prospères maintenant. Libère-la ! Tu ne peux pas rester dans ce corps. Est-ce que tu m'entends ? Sors maintenant ! Libère sa vie ! Elle a fait une alliance avec Dieu. Et tu ne peux pas rester à cause de cette alliance. Lâche-la maintenant ! L'alliance qu'elle avait faite avec toi est brisée. Libère-la... »

Elle : « Je sors, je libère. Tout ce que j'avais bloqué, je le libère. »

La manipulation physique d'Hélène par le prédicateur a pour effet de mettre en scène ce dialogue, entre les voix du Bien et du Mal. Cet affrontement, déclenché par la mise en contact de leurs corps, libère temporairement certains des maux qui l'accablent à travers deux régimes de parole : celui du prédicateur (qui convoque et mobilise toute l'efficacité de la parole

divine) et celui d'Hélène (qui prête voix aux démons ou aux esprits maléfiques qui la possèdent). Mais surtout, l'engagement physique et l'emprise du prédicateur sur le corps des femmes au cours de cette veillée de délivrance renvoie sous bien des aspects à la notion de « corps-sexe », élaborée par Joseph Tonda dans son analyse de la relation entre corps et pouvoir en Afrique centrale pour désigner « la fusion/superposition des imaginaires du corps, du sexe et du pouvoir » (2005 : 208). Le corps-sexe devient, dans cette configuration rituelle, un élément central de la structuration de l'ordre social et des manières de faire communauté.

Troisième configuration : distanciation « esthétique »

Deux ans plus tard, en 2008, lorsque je rencontre à nouveau Hélène, sa situation a significativement évolué. Elle est sur le point de se marier avec un « frère » d'une Église qu'elle fréquente désormais, après plusieurs mois de circulation d'une veillée à l'autre. Ses attentes en termes de délivrance ne sont donc plus tout à fait les mêmes, mais elles s'accordent parfaitement avec celles du fondateur de cette nouvelle Église¹⁰. Ce dernier, qui a bâti une part importante de sa réputation sur des pratiques manipulatoires depuis 1999 (date à laquelle il a débuté son activité charismatique en région parisienne), met désormais sa performance rituelle en œuvre selon des modalités plus distancées mais non moins efficaces. Ce processus de distanciation « esthétique » – « esthétique » est ici à entendre dans le sens générique d'engagement sensoriel avec le monde – est un point important, qu'il est nécessaire d'articuler à l'évolution conjointe des trajectoires d'Hélène et de ce prédicateur.

Hélène estime à cette époque que sa délivrance est « accomplie » – même si, du point de vue des fidèles, une délivrance n'est jamais acquise que provisoirement, ce qui impose la vigilance sinon le combat préventif. La réalisation de l'un de ses souhaits les plus chers (son mariage avec un homme de nationalité française, qui lui offre la perspective réjouissante de régulariser sa situation) l'a donc poussée à adapter ses modes d'engagement à sa situation personnelle et à les faire évoluer vers des pratiques moins corporelles et plus distancées. Son futur mari, d'ailleurs, m'avoue-t-elle dans un grand éclat de rire, ne tolérerait pas qu'elle se laisse longuement manipuler physiquement par un autre homme que lui, fut-il prédicateur. Elle se contente donc désormais de l'imposition des mains, en fin de culte, pour recevoir la bénédiction du prédicateur et « renouveler sa grâce », mais ne fréquente plus de veillées de délivrance. De même, si elle prie et intercède très souvent – ce qui est déjà une forme de combat spirituel –, elle

10. J'ai effectué une étude de cas sur cette Église de 2005 à 2010.

ne pratique plus le combat nocturne à son domicile, comme elle le faisait auparavant.

Quant au prédicateur, l'évolution de son rapport à cette pratique rituelle, à laquelle il s'adonnait à ses débuts de manière systématique pour asseoir sa légitimité et attirer à lui de nombreux fidèles, est significative. Alors qu'il s'engageait physiquement dans des corps-à-corps répétés avec ses fidèles – la plupart de ses sermons débouchant sur des séances de délivrance – et qu'il organisait tous les vendredis des veillées spécifiques, il s'est progressivement désengagé de cet exercice pour le confier à certains de ses collaborateurs. Au fil du temps, il en est même venu à stigmatiser cette pratique, dénonçant publiquement les dérives auxquelles elle peut être associée : l'acharnement inutile de certains prédicateurs et les dérapages coupables de quelques autres qui, d'après lui, en profitent pour « tripoter des femmes » sinon pour « coucher avec elles ». Il relate ainsi bon nombre d'anecdotes et raconte, par exemple, que certains prédicateurs font croire à leurs fidèles que leur sperme est « onctionné » (la substance de Dieu en quelque sorte). Ce discours de dénonciation, qui repose sur des faits le plus souvent invérifiables, doit être interprété comme un « discours en double », informé par sa propre pratique de prédicateur et d'agent manipulateur (Mottier, 2014a). Lui-même a d'ailleurs fait l'objet de quelques suspicions. Et bien qu'il soit toujours parvenu à les faire taire, celles-ci ont sans doute contribué à renforcer sa vigilance et achevé de le convaincre qu'il lui fallait prendre ses distances vis-à-vis de ce type de performance rituelle qui, si elle lui permettait de faire la preuve de son charisme, pouvait porter atteinte à sa réputation et jeter le discrédit sur son activité. Il a donc fait évoluer sa pratique de la délivrance en estompant progressivement son engagement physique personnel sur les corps des fidèles, sans que ces nouvelles modalités de mise en œuvre de son pouvoir charismatique n'affectent l'efficacité reconnue de sa performance en matière de délivrance.

Fin 2008, au cours d'un week-end de prédication qui a réuni près de deux mille fidèles, dont Hélène, j'ai assisté à une séance de délivrance exemplaire de la conception qu'il se fait désormais de cette pratique. Au terme de sa prédication, il lui suffit de convoquer la puissance du Saint-Esprit et de Lui demander de venir guérir celles et ceux qui, dans la salle, sont en souffrance, pour qu'une cinquantaine de femmes (et quelques rares hommes) soient immédiatement prises de tremblements. Tour à tour, ces fidèles sont conduits par des hôtesse au pied de la scène qui surplombe légèrement la salle. La plupart hurlent et pleurent. Certaines soufflent pour expulser les démons que la simple évocation de la présence du Saint-Esprit a réveillés en eux.

Cette séquence de délivrance dure une vingtaine de minutes. Le prédicateur reste prostré sur scène de bout en bout. Il se tait, pour mieux laisser entendre les gémissements et les supplications des fidèles possédés, et se

maintient à distance sans qu'aucun de ses collaborateurs ne s'engage physiquement dans la manipulation des corps, comme cela se fait souvent en fin de culte. L'intensité émotionnelle de cette séquence rituelle s'en trouve paradoxalement renforcée, car le prédicateur fait ainsi la preuve, devant près de deux mille fidèles, que son charisme et sa relation personnelle avec Dieu sont si forts qu'il n'a plus besoin de s'engager physiquement dans des corps-à-corps pour que le Saint-Esprit « agisse ». Comme la plupart des fidèles qui sont restés dans les rangs au cours de cette séance collective de délivrance, l'implication d'Hélène est très forte. Elle se lève de son siège pour intercéder, gesticuler et soutenir ainsi, par son engagement physique et ses paroles, le travail du Saint-Esprit sur le corps des fidèles possédés.

Cette mise à distance des techniques manipulatoires exercées par les prédicateurs sur le corps des fidèles peut être mise en relation avec le travail de Thomas Csordas sur les milieux catholiques charismatiques américains. Ce dernier analyse en effet l'évolution des pratiques de la délivrance comme un processus de « domestication » qui assure le passage d'un habitus de classes populaires (pentecôtistes) vers un habitus de classes moyennes (catholiques charismatiques). Ce processus de domestication de la délivrance, écrit-il, doit être compris « comme un ajustement collectif des pratiques rituelles afin d'établir une distance esthétique "optimale" » (1994 : 179). Dès lors, la distance « esthétique », autrement dit la manière dont les corps et les sens sont mobilisés dans l'action rituelle, est en quelque sorte un point d'équilibre entre les modalités particulières des pratiques de délivrance (manipulations physiques fortes, atténuées ou distancées) et le « souci de soi » exprimé par la communauté.

Transposée sur le terrain des Églises pentecôtistes africaines de la région parisienne, et au cas évoqué en particulier, l'analyse de Thomas Csordas garde toute sa pertinence. En dix années d'activité, cette Église, dont les effectifs sont passés d'une poignée de fidèles à plus de deux mille, s'est efforcée de devenir une Église de « classe moyenne », avec toutes les précautions qu'il convient d'apporter à la manière dont cette catégorie peut être mobilisée dans ce contexte et tout en tenant compte évidemment de la difficulté de « passer » d'un habitus à l'autre. S'il est certain qu'une majorité de fidèles de cette Église connaissent des situations sociales précaires, l'évolution vers un comportement de « classe moyenne » est néanmoins un horizon que le prédicateur s'attache à dessiner et vers lequel les fidèles espèrent se projeter. Il convient donc, par une action concertée qui tient compte (jusqu'à un certain point) des normes de la société d'accueil en matière d'*hexis* corporelle, d'ajuster leur comportement rituel à des enjeux partagés en terme de mobilité sociale. La mise à distance progressive de la manipulation physique, qui a été (officiellement) bannie parce qu'elle est jugée suspecte (bien qu'elle persiste officieusement de manière plus discrète au cours de réunions en semaine), traduit une forme d'intériorisation

du regard qui peut être porté sur de telles pratiques et sert les intérêts d'une quête collective de « respectabilité sociale », même si cette quête n'est pas à confondre avec une mise en conformité, jamais aboutie, des comportements au regard des normes en vigueur dans la société d'accueil¹¹.

En outre, si la distance esthétique qui définit le rapport d'une communauté aux rituels de délivrance est « variable », c'est-à-dire qu'elle est adaptée en fonction du milieu social ou d'un horizon d'attente spécifique qui tolère plus ou moins la manipulation des corps, elle est aussi et surtout « modulable ». Différentes pratiques peuvent en effet coexister au sein d'une même Église, bien que l'une prédomine officiellement sur d'autres, plus discrètes. Par exemple, sans en faire la publicité, le besoin de délivrance manifesté par les femmes qui se sont jetées devant la scène en hurlant fait l'objet, en semaine, d'une prise en charge différente, qui mobilise les collaborateurs du prédicateur dans des corps-à-corps individualisés. Les Églises savent donc s'adapter aux circonstances pour satisfaire au mieux la pluralité des situations auxquelles elles sont confrontées, mais aussi se distinguer les unes des autres et faire évoluer leurs pratiques selon qu'elles se trouvent dans une phase d'implantation (avec l'organisation de veillées de délivrance pour se faire connaître auprès d'un nouveau public) ou de consolidation et d'institutionnalisation. Et si, toutefois, certains fidèles ne se retrouvent plus dans la manière dont telle Église pratique la délivrance, ils peuvent, sans contradiction, en fréquenter d'autres, et combiner par exemple le culte du dimanche dans la première (parce qu'ils estiment que l'enseignement y est de meilleure qualité) avec des séances de délivrance dans les autres (parce que les manipulations y sont plus fortes). Mais cela est désormais une option qui n'est plus en accord avec les préoccupations d'Hélène, qui prépare sereinement son mariage.

Conclusion

Cette ethnographie de la délivrance reste fidèle à mon champ de recherche au sein d'Églises pentecôtistes/charismatiques africaines de la région parisienne fondées par des prédicateurs, congolais et ivoiriens, qui se réclament d'une légitimité de prophètes. Ces pasteurs prophètes (Mary, 2002a ; Mottier 2014a) ont contribué à imposer l'exercice de la délivrance comme une pratique centrale de leur performance rituelle. Le « pouvoir charismatique » qui leur est reconnu est donc, parmi d'autres caractéristiques, un pouvoir corporel

11. Sur la notion de « respectabilité sociale » et la manière dont les pentecôtistes tentent de démontrer la « normalité de leurs pratiques » (parler en langues, baptême du Saint-Esprit, etc.), voir : Fer (2005 : 401-433).

et sexué, produit principalement en relation avec des femmes qui constituent l'immense majorité de leurs fidèles. C'est pourquoi il m'a paru intéressant de croiser les perspectives (masculin/féminin) et de centrer mon analyse de la délivrance sur la trajectoire particulière d'une jeune femme. Le parcours de délivrance d'Hélène, que j'ai accompagnée ponctuellement sur une période de cinq ans (2003-2008), décrit un mouvement qui débute, à son arrivée en France, par un combat spirituel individuel « à domicile » articulé à la théologie de la guerre spirituelle et à l'imaginaire de l'évangélisation de la France qui a structuré l'activité de la première Église qu'elle a fréquentée. Ce mouvement se poursuit par une deuxième phase de circulation, d'une veillée à l'autre, d'une Église à l'autre, au cours de laquelle elle se fait manipuler physiquement par des hommes auxquels elle reconnaît le pouvoir d'activer sa délivrance. Puis son parcours tend finalement à se stabiliser dans une dernière Église, qu'elle fréquente toujours en 2014. Cette dernière phase de son itinéraire spirituel correspond à une mise à distance progressive de ces techniques manipulatoires, dès lors que certaines de ses principales attentes (mariage notamment) sont satisfaites.

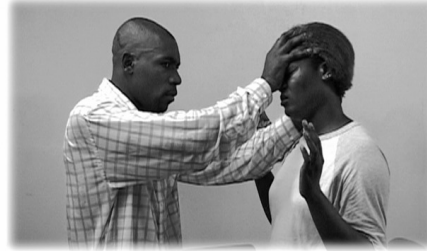
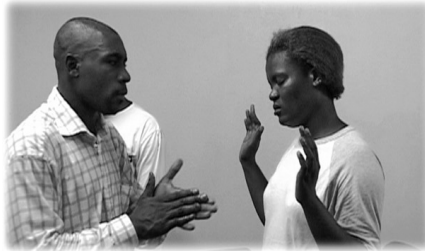
Au-delà de l'imaginaire de la lutte du Bien contre le Mal qui sous-tend cette pratique et de l'idéologie politico-religieuse de la guerre et du combat spirituels qui la consolide, les modalités concrètes de mise en œuvre de la délivrance sont donc plurielles, variables et évolutives, adaptées aux attentes individuelles et au « souci de soi » exprimé par la communauté. Elles peuvent coexister au sein d'une même Église, à des moments différents de son agenda cultuel. Dans sa forme la plus intense, cette pratique rituelle nécessite la manipulation et l'engagement physique dans des corps-à-corps qui s'inscrivent parfois dans la longue durée, au cours de séances collectives ou individualisées. La production de la « masculinité » renvoie dans ce cas très nettement à un stéréotype de « virilité » auquel les femmes se soumettent. Leur délivrance, le plus souvent provisoire, et donc à réitérer au cours de séances plus ou moins rapprochées, est provoquée par l'emprise physique que les prédicateurs exercent sur elles en manipulant leurs corps par divers attouchements et empoignades. Et ce n'est qu'au prix de cet engagement viril, souvent virulent, que les démons qui entravent leur destinée peuvent être dénoncés, puis délogés de leurs corps, les fidèles prêtant parfois voix aux esprits malfaisants.

Le processus de « distanciation », mis en évidence à travers le suivi de la trajectoire d'Hélène en relation avec la dernière Église qu'elle a fréquentée, est dans ce contexte un phénomène intéressant. Cet ajustement des modalités de l'action rituelle traduit une quête de « respectabilité sociale », exprimée individuellement et partagée collectivement, et correspond le plus souvent, dans le cas de prédicateurs qui ont bâti leur réputation sur la manipulation des corps, à une phase de consolidation de leur activité charismatique. Cette mise à distance des manipulations corpo-

relles permet en outre d'estomper le caractère « sexué » de la délivrance, qui est parfois perçue, au sein même du champ pentecôtiste, comme une pratique potentiellement déviante. Le risque de passage à l'acte sexuel, par exemple, est très souvent mobilisé par les prédicateurs pour justifier ce processus de distanciation. Le renoncement (officiel et souvent partiel) aux manipulations physiques, qui n'implique pas nécessairement un affaiblissement de leur performance rituelle, peut ainsi être analysé comme un moyen de préserver les prédicateurs de la mise en échec de leur charisme et des divers scandales qui pourraient entacher leur réputation.

Enfin, la première configuration évoquée, celle du combat spirituel pratiqué individuellement, à domicile, de « soi à soi », est sans doute celle qui permet le mieux d'échapper au schéma de l'emprise physique et de la domination masculine. Dans le cas d'Hélène, elle a été étroitement articulée à un combat collectif qui lui donne tout son sens, à une action missionnaire concertée, à la théologie de la guerre spirituelle et à un imaginaire de l'évangélisation de la France qui structure le charisme visionnaire du fondateur de l'Église qu'elle fréquentait. La variabilité de ces pratiques et leur caractère évolutif offrent donc des possibilités d'ajustement qui configurent de manières différentes, perpétuent ou atténuent, selon les modalités concrètes de mise en œuvre de l'action rituelle, plus ou moins engageantes physiquement ou distanciées, l'emprise des hommes sur les femmes, en fonction de leur situation personnelle et de leurs attentes (notamment matrimoniales).

Délivrance par imposition des mains
Saint-Denis
2005



Bibliographie

- ADOGAME Afe, 2008, « “I Am Married to Jesus !” The Feminization of New African Diasporic Religiosity », *Archives de sciences sociales des religions* 143, pp. 129-150.
- CSORDAS Thomas, 1994, *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press.
- FANCELLO Sandra, 2005, « Pouvoirs et protection des femmes dans les églises pentecôtistes africaines », *Revista de Estudos da Religião* (São Paulo), « Gender and Religion » 3/2005, pp. 78-98.
- , 2006, *Les Aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD-Karthala (Religions contemporaines).
- FER Yannick, 2005, *Pentecôtisme en Polynésie française. L'Évangile relationnel*, Genève, Labor et Fides.
- FUMANTI Mattia, 2010, « A Light-Hearted Bunch of Ladies : Irreverent Piety and Gendered Power in the London Ghanaian Diaspora », *Africa* 8 (2), pp. 200-223.
- GAITSKELL Deborah, 1990, « Devout Domesticity ? A Century of African Women's Christianity in South Africa », in : Cherryl WALKER (éd.), *Women and Gender in Southern Africa to 1945*, Claremont, David Philip Publishers, pp. 251-272.
- , 1997, « Power in Prayer and Service : Women's Christian Organizations », in : Richard ELPHICK et Rodney DAVENPORT, *Christianity in South Africa : a Political, Social and Cultural History*, Berkeley, University of California, pp. 253-267.
- GIFFORD Paul, 2001, « The Complex Provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology », in : André CORTEN et Ruth MARSHALL-FRATANI (éd.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, London, Hurst & Company, pp. 62-79.
- HACKETT Rosalind, 1995, « Women and New Religious Movements in Africa », in : Ursula KING (éd.), *Gender and Religion*, Oxford, Blackwell, pp. 257-290.
- JULES-ROSETTE Bennetta, 1981, « Women in Indigenous African Cults and Churches », in : Filomina C. Steady (éd.), *The Black Woman Cross-Culturally*, Cambridge (MA), Schenkman, pp. 185-207.
- , 1987, « Privilege without Power : Women in African Cults and Churches », in : Rosalyn TERBORG-PENN, Sharon HARLEY et Andrea B. RUSHING (éd.), *Women in Africa and the African Diaspora*, Washington, Howard University Press, pp. 101-119.
- KERGOAT Danièle, 1982, *Les Ouvrières*, Paris, Éditions du Sycomore.
- LANDAU Paul, 1995, *The Realm of the Word. Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*, London, Currey.
- MARY André, 1998, « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan », *Religiologiques* 18, pp. 53-77.
- , 2002(a), « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine* 87, pp. 69-94.
- , 2002(b), « Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine : l'universel abstrait du Royaume de Dieu », *Cahiers d'études africaines* 167, pp. 463-478.

- , 2009, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- MASKENS Maïté, 2009, « Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans les assemblées bruxelloises », *Autrepart* 49, pp. 65-81.
- MATE Rekopantswe, 2002, « Wombs as God's Laboratories : Pentecostal Discourses of Femininity in Zimbabwe », *Africa*, 72 (4), pp. 549-568.
- MEYER Birgit, 2004, « Christianity in Africa : from African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches », *Annual Review of Anthropology* 33, pp. 447-474.
- MOTTIER Damien, 2008, « Pentecôtisme et migration. Le prophétisme (manqué) de la "Cité de Sion" », *Archives de sciences sociales des religions* 143, pp. 175-194.
- , 2012, « Le prophète, les femmes, le diable. Ethnographie de l'échec d'une Église pentecôtiste africaine », *Sociologie* 3(2), pp. 163-178.
- , 2014(a), *Une ethnographie des pentecôtismes africains en France. Le temps des prophètes*, Louvain-la-Neuve, Academia/L'Harmattan (Espace Afrique).
- , 2014(b), « Sociogenèse des Églises pentecôtistes africaines en France », *Social Compass* 61(1), pp. 73-91.
- PEEL J.D.Y, 2002, « Gender in Yoruba Religious Change », *Journal of Religion in Africa* 32, pp. 136-166.
- PFEIFFER James, GIMBEL-SHERR Kenneth et AUGUSTO Orvalho Joaquim, 2007, « The Holy Spirit in the Household : Pentecostalism, Gender, and Neoliberalism in Mozambique », *American Anthropologist* 109 (4), pp. 688-700.
- SIMON Benjamin, 2010, *From Migrants to Missionaries. Christians of African Origin in Germany*, Frankfurt, Peter Lang.
- TONDA Joseph, 2005, *Le Souverain moderne. Le Corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

Filmographie

MOTTIER Damien, 2007, *Prophète(s)*, 46 minutes

Le système de genre de l'Église Universelle du Royaume de Dieu et son ancrage local

Armand AUPAIS-L'HOMME

La féminisation des flux migratoires du Sud vers le Nord est orientée par des logiques propres dans les pays de départ – confiscation des ressources économiques et des droits politiques, dégradation de la qualité de vie des populations (Sow, 2010) – dont les femmes sont les premières victimes (Falquet, Rabaud, 2008). Elle est également contrainte par des politiques migratoires de plus en plus restrictives – restriction des droits d'asile et de regroupement familial, et criminalisation des migrations considérées comme illégales (Merckling, 2011)¹. Catherine Quiminal et Mahamet Timéra (2002) ont démontré sur le terrain français le lien entre ces politiques, la ségrégation des populations ouest-africaines, et la mutation des formes d'insertion de cette immigration sous l'effet de sa féminisation et de sa familialisation. Les auteurs mettent en évidence une reconfiguration des rapports de genre marquée par le développement du travail associatif des femmes et l'investissement du religieux comme « instance de structuration communautaire » par les hommes, tenus à la marge des politiques « d'intégration » de l'État.

1. Ce travail est le fruit d'une ethnographie réalisée dans le cadre de mon Master à l'URMIS, Paris 7-Denis Diderot, dont l'objectif principal était d'éclairer le lien entre les trajectoires et origines sociales des fidèles, leur conversion et, le cas échéant, leur vocation à s'investir dans le travail religieux de l'Église et à en intégrer la hiérarchie. Le corpus d'analyse comprend une cinquantaine d'observations, réalisées entre octobre 2011 et février 2013, soit une centaine d'heures de participation aux cultes, réunions et événements organisés par l'Église, et de conversation avec les fidèles et responsables de l'Église Universelle du Royaume de Dieu (EURD) ; auxquelles s'ajoutent trois entretiens semi-directifs enregistrés et des analyses de contenu sur le matériel de communication (écrit ou audiovisuel) diffusé par l'EURD. Je tiens à remercier toutes les personnes qui, à l'EURD, m'ont accompagné dans mon travail, particulièrement celles et ceux qui ont accepté de répondre à mes questions ; ainsi que Marion Aubrée, Jules Falquet, Sandra Fancello, Yannick Fer, Gwendoline Malogne-Fer, Romary Marocco, Maïté Maskens, Clément Picot-Ngo et Mahamet Timéra, pour leurs relectures critiques.

En analysant l'évolution des catégories de genre dans des Églises pentecôtistes de la « diaspora africaine » en Grande-Bretagne, Afe Adogame (2008) démontre que s'expriment et évoluent simultanément, dans les sociétés africaines et européennes, des conceptions genrées du pouvoir et de l'autorité religieuse. Maïté Maskens a choisi le terme « euro-africains » pour décrire « le plus efficacement les identités plurielles des interlocuteurs, à la croisée d'univers culturels multiples, entre l'Europe et l'Afrique » (Maskens, 2014 : 367-368) et pour rendre compte de l'évolution des identités sexuées des acteurs pentecôtistes en Europe. Ce chapitre vise à prolonger ces démarches à partir du terrain français, afin d'approfondir la problématique de l'ancrage local et de l'autochtonisation du pentecôtisme dans divers contextes historiques. Bien que les populations ayant vécu la mobilité participent du processus d'ancrage dans leur société d'installation, nous porterons aussi notre regard sur un objet encore peu problématisé : la religiosité pentecôtiste des non-migrants, et particulièrement des descendants de migrants socialisés en France. À la suite de Adogame et Maskens, nous verrons que le genre, « principe de partition » (Delphy, 2001 : 247) de l'humanité en deux classes de sexes qui engendre les genres, masculin et féminin (Delphy, Molinier, 2012 : 301-302), est une perspective intéressante pour mettre en lumière l'évolution et l'ancrage des religiosités pentecôtistes en Europe de l'Ouest.

Fondée au Brésil en 1977, l'Église Universelle du Royaume de Dieu (EURD) est aujourd'hui implantée dans plus de quatre-vingts pays, et présente massivement en Afrique subsaharienne et en Amérique latine. Elle se présente comme une « organisation religieuse transnationale étendue » (Levitt, 2003 : 855 ; Argyriadis, 2012 : 53), dont la gestion est centralisée à Rio de Janeiro, au Brésil, et dont l'orthodoxie et l'orthopraxie se veulent synchronisées et standardisées à l'échelle mondiale. Issue de la « troisième [et dernière] vague » – selon le modèle de Paul Freston (1994) – du processus d'expansion pentecôtiste au Brésil, cette Église est au fondement dudit « néopentecôtisme », caractérisé notamment par la mise en avant de la « théologie de la prospérité » : l'EURD, qui recrute historiquement ses membres dans les classes populaires (Fernandes, 1998 : 69-71), postule leur droit à la « vie en abondance » (Gomes, 2009), à condition d'établir un contrat de réciprocité avec Dieu. Ce contrat, fondé sur le « sacrifice » du converti, lui autorise la « conquête » de la bonne santé physique et mentale, des équilibres conjugal et familial et de la prospérité financière.

L'organisation de l'Église est rythmée par un agenda hebdomadaire qui impose, en principe, une fréquentation régulière à ses membres. Il est attendu des convertis qu'ils fréquentent exclusivement l'EURD. Cette exigence s'articule autour d'un discours – socialement et historiquement contextualisé – de diabolisation des forces invisibles locales et translocales : saints catholiques, panthéon afro-brésilien, « esprits » africains ou

divinités indiennes par exemple ; et de dévalorisation des pratiques « magico-religieuses » des Églises et religions concurrentes : catholicisme, candomblé, hindouisme (Droz, 2003), protestantisme, umbanda, etc². Depuis sa fondation, l'exemple de l'EURD, guidée par une « machine narrative » (Corten, Dozon, Oro, 2003 : 193-195) prônant la « guerre spirituelle » (*ibid.* : 16), a alimenté au Brésil les controverses publiques autour de la notion de « liberté religieuse » et la mise en place d'un climat d'intolérance religieuse – voire d'une « guerre des saints » – à l'égard des traditions afro-brésiliennes alors en voie de légitimation par la société majoritaire. À l'issue d'un dialogue intense, dans les années 1990, entre certains journalistes et universitaires, qui concentraient notamment leur regard sur les méthodes de récolte d'argent de l'EURD, « considérée par la totalité des chercheurs comme le paradigme du “néo-pentecôtisme” » (Aubrée, 1996 : 5), l'Église est devenue l'archétype d'une institution religieuse intolérante, fondée sur la spoliation des fidèles par des méthodes frauduleuses de récolte d'argent, et ne fondant sa légitimité sur aucune tradition religieuse reconnue (Giumbelli, 2002 ; Gomes, 2004). En France, plus d'un siècle après le « pacte laïque » de 1905 (Baubérot, 1990), les dispositifs de lutte contre les « sectes » s'appliquent à de nombreuses Églises pentecôtistes, dont l'EURD, incluse à la première liste des « sectes » dressée dans le rapport de l'Assemblée nationale de 1995 (Gest, Guyard)³.

Historiquement, les recherches sur l'EURD font état d'une surreprésentation des femmes chez les fidèles (Fernandes, 1998 : 85 ; Corten, Dozon, Oro, 2003), que nos observations en région parisienne corroborent, certaines réunions ne réunissant pratiquement que des femmes (comme celles de traitement des « Cas impossibles »). La proportion d'hommes croît cependant avec le nombre de participants aux réunions, sauf le jour de Thérapie Familiale – et est même plus importante au Groupe Jeune, où l'effectif est souvent paritaire.

Nous analyserons dans les pages qui suivent la répartition des tâches et la division sexuée du travail religieux dans les Centres d'Accueil Universels (CAU) de région parisienne. Dans un second temps, nous proposerons un modèle pour l'interprétation des dynamiques de catégorisation et de (re)construction des subjectivités pentecôtistes par le genre, pour les membres des CAU, principalement des femmes migrantes. Enfin, nous

2. Pour une analyse de ces processus de diabolisation, consulter Almeida (2003, 2010), et Silva (2007a, 2007b).

3. L'Église y est décrite comme un « mouvement sectaire de 2000 à 10 000 adeptes », de « Type dominant “guérisseur” et Type associé “évangélique” », pratiquant notamment « l'exploitation financière » des adeptes. Pour une analyse critique des conditions de production de ce rapport parlementaire, voir entre autres l'ouvrage de Raphaël Liogier (2006 : 69-82).

questionnerons les mutations de ce processus de subjectivation au sein de la Force Jeune France (FJF), au début des années 2010, où les hommes français d'origine africaine ou caribéenne sont majoritaires.

Classes de sexe et division du travail religieux

La distinction établie par Marion Aubrée (1999 : 322-323) entre les hiérarchies formelles et informelles dans les Eglises pentecôtistes permet de mieux comprendre la répartition sexuée des statuts et des rôles à l'Église Universelle du Royaume de Dieu. La hiérarchie formelle comporte trois échelons : ouvrier ou ouvrière, pasteur, et évêque. De manière moins formelle, une expérience religieuse intense et une forte assiduité aux réunions font progressivement passer certains membres des CAU de la position de simple fidèle au statut d'« active » ou d'« actif ». Dans le pentecôtisme « classique », l'accès à la hiérarchie informelle se caractérise par le développement de « dons » du Saint-Esprit. Compte tenu de l'absence de discours sur le don à l'EURD et de la raréfaction de la glossolalie dans certaines Églises pentecôtistes, nous leur substituerons des notions normatives mobilisées de façon récurrente dans le travail religieux, des « attitudes » considérées comme positives, parmi lesquelles la « foi rationnelle » (ou « intelligente »), la « transformation », la « révolte », la « décision » et la « vaillance » (ou « violence »). Ces principes renvoient, souvent dans des termes « belliqueux » (Aubrée, 1998 : 239), à l'exigence de « conquête » et de « combat spirituel ». Ils fonctionnent comme des unités de mesure du « niveau spirituel » des fidèles et de leur avancement dans l'« œuvre », et leur autorisent l'accès aux hiérarchies. S'y opposent les « attitudes » négatives, caractéristiques du « monde », comme la « religiosité », les « apparences » et l'« émotion ».

Celles et ceux qui s'autodéfinissent comme « actifs » rendent compte de changements importants dans leur vie, signes d'une « transformation » qu'ils ont naturellement voulu transmettre (« les sauvés veulent sauver »). Ils se représentent la conversion comme un « processus » les amenant de l'« émotion » et du « fanatisme » vers une « foi intelligente » et efficace, caractérisée par l'extériorisation de la transformation « intérieure » de l'individu, adossée à une diversification et une rationalisation des techniques d'évangélisation collective. L'entrée dans la hiérarchie informelle demande une grande disponibilité de temps et un engagement prioritaire dans le travail religieux, d'autant plus que les actifs et actives n'ont pas de planning officiel à respecter. Le champ est donc ouvert à la surenchère d'exigences : au sein de la Force Jeune France, beaucoup de « jeunes » passent plus de trente heures par semaine dans l'église et se fixent des objectifs tels que l'évangélisation de rue quotidienne pendant les vacances scolaires ou

l'organisation d'événements spéciaux réunissant plusieurs centaines de personnes.

Un ensemble de tâches d'organisation, de maintenance et d'entretien du lieu de culte forment, avec l'éducation religieuse des enfants (Petite École Biblique), la sphère reproductive du travail gratuit accompli par les fidèles de l'EURD, où ouvriers, ouvrières, actives et actifs reconvertissent certaines dispositions acquises pendant leur formation scolaire ou professionnelle (compétences informatiques, rédactionnelles, etc.). Le nettoyage du lieu de culte est presque exclusivement effectué par des femmes. Ana, une fidèle brésilienne célibataire avec deux enfants à charge, qui gagne sa vie comme employée de ménage, déclare participer (gratuitement) aux tâches de nettoyage aussi souvent que possible. Dans son discours, les aspects rebutants de ce travail sont annulés par l'amour de Dieu, révélant un mécanisme de mise à disposition gratuite, par la plupart des actives de l'Eglise, de leur force de travail et de leurs savoir-faire « considérés comme féminins » (Falquet, 2009 : 78-80) :

Il y a des gens qui aiment Jésus. Quand je nettoie, je ne regarde même pas, je pense qu'il pourrait y avoir du caca ou du vomi par terre, mais je m'en fiche complètement. Parce que je le fais pour mon Seigneur. Je le fais pour lui, tu comprends ? Quand je le fais, Il me parle. (Ana, mars 2012)

Ana salue dans la foulée le travail de maintenance effectué par des actifs et des ouvriers, qui ont installé des « équipements de dernière génération » – pourtant la quotidienneté et la redondance du nettoyage s'opposent à l'aspect occasionnel et original de ce travail. La modernisation des équipements et la présence d'un pasteur vingt-quatre heures sur vingt-quatre sont autant de preuves, pour elle, que l'EURD est la véritable Eglise, celle qui glorifie Dieu et est bénie en retour. Cette survalorisation relative du travail effectué par les hommes renforce l'invisibilisation du travail de service effectué par les femmes, et révèle les effets de la distribution inégalitaire des statuts et des rôles entre classes de sexe sur la conscience des femmes, dont Nicole-Claude Mathieu (1985) a démontré la « limitation » par l'« épuisement », lié au travail domestique et à la prise en charge des enfants notamment :

Quand je dors, que j'ai la voix cassée par la fatigue, que je tremble de fatigue, je me couche et je dis : « Seigneur, demain matin, je dois travailler pour nourrir mes enfants, et je n'accepte pas de me lever dans cet état. » (...) Il y a des fois où je tremble de fatigue, avant [la conversion], j'en pleurais. (Ibid.)

Lucilene, une fidèle angolaise du même âge, déclare pour sa part ne jamais participer au travail de nettoyage de l'Eglise, car Dieu ne le lui a

pas demandé, et qu'elle ne cherche pas à « se faire voir ». Elle a également abandonné l'idée de devenir ouvrière à mesure qu'elle se libérait de ses « émotions » et de ses démons, car selon elle :

Ça ne vaut pas la peine. Servir Dieu, ce n'est pas dans l'uniforme, mais dans le cœur. Je ne veux pas de titre, j'ai des projets dans la vie. Je ne veux rien faire par émotion, mais avec l'Esprit. Pour servir Dieu il faut être disponible, je ne veux pas faire quelque chose pour me faire voir par le pasteur. Le pasteur ne me sauvera pas, c'est un homme comme les autres. (Lucilene, avril 2013)

La soumission de l'une et la résistance de l'autre sont donc mises en avant comme les témoins de leur orthodoxie, ce qui invalide les deux paradigmes qui proposent, comme le rappelle Maïté Maskens, deux définitions de « la religion » : « outil de libération pour les femmes » *versus* « source de répression et de domination masculine par excellence » (2009 : 65-66).

On devient ouvrier ou ouvrière à l'issue d'une formation spécifique de plusieurs mois, que les jeunes hommes peuvent suivre en parallèle de la classe de formation des pasteurs, ou « troupe d'élite »⁴. Les ouvrières et les ouvriers ne sont ni rémunérés par l'Eglise ni obligés d'abandonner leurs emplois, bien que la nature et le volume horaire de leur travail religieux impliquent un emploi du temps astreignant. Les ouvriers sont plus nombreux et en moyenne plus jeunes que les ouvrières, ce qui confirme l'opposition entre les dynamiques masculine et féminine d'entrée et d'ascension dans les hiérarchies religieuses⁵. Il semble qu'il soit généralement attendu d'une femme qu'elle ait fait ses preuves en tant qu'épouse, voire mère de famille, avant de pouvoir intégrer certaines fonctions comme l'éducation religieuse des enfants à la « petite école », qui constituent un prolongement dans l'Eglise de dispositions supposées féminines.

Nadège, 30 ans, qui fréquente l'Eglise depuis plus de quatre ans au moment de notre entretien, explique qu'elle manque encore de « force » et de préparation pour devenir ouvrière. Craignant que le « malin » ne « prenne le dessus », elle renonce à l'« honneur », au « privilège » d'être choisie par

4. Dans une Église d'origine brésilienne, cette expression semble faire allusion aux « troupes d'élites » de la police militaire brésilienne, forces spéciales de répression armée du trafic de drogue faisant régulièrement des centaines de morts et de blessés dans les quartiers populaires, dont la violence inouïe a été rendue mondialement célèbre par deux films éponymes, sortis en 2007 et 2011. Le premier des deux opus a d'ailleurs été diffusé au Centre d'Accueil Universel, lors d'une réunion de la FJF, en 2012.

5. Opposition déjà constatée par Gwendoline Malogne-Fer dans l'Église évangélique de Polynésie française, où les femmes ne font leur entrée officielle dans la hiérarchie que tardivement, étant installées diacres après avoir fait leur preuve dans la paroisse ; là où les hommes peuvent l'intégrer relativement jeunes, voire peu de temps après leur retour à une pratique religieuse délaissée pendant l'adolescence (Malogne-Fer, 2007 : 43-44).

Dieu pour un tel « sacrifice », et ajoute qu'il est difficile, en tant qu'être humain, de s'approcher de la perfection divine sans risquer de « pourrir Son œuvre ». Nina, une lycéenne très active dans l'Eglise, remarque que les pasteurs sacrifient leur vie à l'œuvre de Dieu, laissant « tous leurs rêves derrière eux ». Ces discours d'(auto)dévalorisation du travail religieux des femmes d'une part, et de valorisation de la trajectoire ascensionnelle des hommes dans les hiérarchies de l'autre, accompagnent et justifient la fermeture des hiérarchies formelles aux femmes. Elles sont les deux faces d'une même conception binaire : on ne peut que « sacrifier » à Dieu ou travailler pour le Diable. Les hommes s'engagent parfois très vite dans une dynamique de compétition pour l'ascension dans les hiérarchies, qu'ils ont toujours une chance d'achever. Cyrus, un membre actif de la FJF, a commencé à prendre en charge sa « tribu » d'intégration un an après son arrivée à l'Eglise, endossant petit à petit le rôle du « chef de tribu ». Entre ouvriers et ouvrières, pour reprendre l'expression de Pierre Bourdieu, « l'identité apparente de statut cache que les uns ont, comme on dit, de l'avenir et qu'ils ne font que passer dans une position qui est pour les autres un point d'arrivée » (Bourdieu, 1984 : 153).

Au Brésil, si l'EURD brouille l'image publique des Églises évangéliques par le positionnement pro-avortement de son leader Edir Macedo notamment⁶, elle n'a pas accompagné la lente et incertaine ouverture de certaines d'entre elles au pastorat des femmes⁷. Les statuts de pasteur et d'évêque, qui donnent droit à une rémunération par l'Eglise, sont réservés aux hommes. La plupart sont des missionnaires « blancs » brésiliens et portugais, bien qu'il faille souligner la présence en région parisienne d'au moins deux pasteurs congolais, dont une des figures majeures de l'EURD, Daniel, qui bénéficie d'une grande audience auprès de tous les publics. Dans ce contexte de suprématie masculine, le mariage avec un pasteur est la seule perspective qu'ont les femmes d'atteindre le sommet de la hiérarchie formelle. En d'autres termes, les femmes qui envisagent une carrière religieuse doivent choisir un partenaire ambitieux dans l'Eglise, abandonner leurs projets professionnels, sacrifier leur indépendance financière et mettre gratuitement à disposition de l'Eglise leur temps et leur force de travail. L'enjeu est compris par les filles et les jeunes femmes de l'Eglise, comme le montre un échange entre Nina et une fille d'une dizaine d'années : cette

6. L'opinion favorable de Macedo vis-à-vis de l'avortement, exprimée publiquement en 2007, est devenue une position officielle de l'EURD, favorable au contrôle biomédical des naissances et de la pauvreté. Pour une analyse approfondie, voir Gomes (2009), et Teixeira (2012).

7. Janine Targo da Silva (2008) montre comment le fonctionnement sexiste des hiérarchies entraîne des mécontentements et parfois des scissions par les femmes pentecôtistes ; et comment cette évolution accompagne une ré-élaboration, depuis la sphère religieuse, de l'identité féminine des nouvelles leaders pentecôtistes.

dernière, se projetant comme « femme de pasteur », demande à Nina le revenu qu'elle pourrait espérer et l'interroge sur ses projets. Répondant qu'on n'épouse pas un pasteur par ambition financière, la lycéenne explique vouloir devenir infirmière – et, peut-être, ouvrière à l'EURD – avant d'inciter sa cadette à participer plus souvent aux réunions, pour apprendre à « se poser les bonnes questions » sur son avenir. Les épouses de pasteurs sont perçues comme un appui solide pour ces derniers. « Femmes de Dieu » par excellence, elles sont aussi le faire-valoir des « hommes de Dieu », qui les célèbrent en retour : « Derrière chaque homme fort, il y a une femme » (Daniel, repris par l'assemblée).

La hiérarchie formelle de l'EURD est donc marquée par une forte domination masculine, tandis que la division sexuée du travail religieux dans la hiérarchie informelle reproduit la distinction opérée, entre autres, par les politiques migratoires françaises, qui assignent migrantes et migrants à des « métiers en tension » considérés comme « qualifiés » (dans le secteur informatique par exemple) pour les hommes, et « non qualifiés » (dans le secteur des services, principalement) pour les femmes (Merckling, 2011 : 41). L'engagement des femmes dans le travail religieux subordonné peut faire l'objet de résistances individuelles comme de mises en garde interindividuelles, à quoi il faut ajouter que de nombreux jeunes hommes n'obtiennent jamais de statut formel, malgré une participation intense au travail religieux.

Nous analyserons maintenant la « machine narrative » de l'EURD – selon l'expression d'André Corten, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro (2003 : 193-195) – en tant que processus de catégorisation (matérielle et mentale) et de subjectivation, à partir de l'analyse d'un ensemble de pratiques et de représentations genrées, de la hiérarchie à la base de l'Eglise. La mise en scène et le discours sur les genres semblent en effet, à l'image de la reconstruction des récits de vie, suivre des « mécanismes institutionnels d'invention biographique » (Fer, 2010 : 169), tournés vers un objectif missionnaire.

Trois niveaux de conversion et leurs genres

La littérature sur le genre dans les Églises pentecôtistes latino-américaines suggère la reconfiguration des subjectivités masculines par la promotion de valeurs associées à la subjectivité féminine. Des auteures soulignent les affinités entre le processus d'« androgynisation » des familles populaires » (Tarducci, 1994 *apud* Machado, 2005 : 389) – par la progression du salariat féminin – et le développement d'une « théologie de la prospérité » incitant les femmes à entrer sur le marché du travail à la conquête d'une autonomie financière. À partir des travaux de Pierre-Joseph Laurent au Burkina Faso (2003) et de ses propres recherches de terrain au

Ghana puis en Europe, Sandra Fancello explique que « la conversion [au pentecôtisme] signe surtout le passage d'un groupe de dépendance [les hommes, bénéficiaires des lois coutumières] à un autre », la communauté de foi et ses pasteurs (2005 : 81-82). Elle signale parmi les jeunes converties migrantes ou issues de l'immigration, en Europe, des prises de liberté relatives par rapport aux codes pentecôtistes classiques, vestimentaires notamment (*ibid.* : 92-93). En centrant son regard sur l'insertion postmigratoire dans la société britannique, où les femmes africaines réagissent aux rôles d'épouse et de mère que leur assignent les structures familiales, Afe Adogame (2008) a mis en lumière lui aussi les effets du passage d'un système de stratification genré à un autre.

Selon nous, le travail pentecôtiste de conversion et de subjectivation genrée peut être abordé comme une transformation de personnes « du monde » en sujets pentecôtistes « dans l'œuvre ». Patrícia Birman (2012) distingue deux tendances du pentecôtisme brésilien : le « protagonisme divin » – l'obtention du salut de personnes souffrantes, dans un contexte violent – et la « vie à l'écart du monde » – une « vie de foi » en famille et en communauté. Nous distinguerons trois niveaux de catégorisation des personnes et de leur conversion en sujets pentecôtistes : individuel, communautaire, et familial/matrimonial, qui s'inspirent de cette distinction et des travaux récents de Jacqueline Moraes Texeira (2012) soulignant l'importance de la conjugalité dans ce processus, au sein de l'EURD.

L'analyse des discours et des attitudes, dans l'interaction entre les pasteurs et leurs publics, fait ressortir les trajectoires et origines supposées des fidèles selon la hiérarchie de l'EURD. Au niveau individuel, le mal-être, les problèmes de santé (auxquels sont consacrées les réunions de « Réhabilitation physique »), et les situations inextricables (réunions « Cas impossibles ») dans lesquelles sont prises les personnes qui fréquentent le Centre d'Accueil Universel constituent l'élément déclencheur : il faut être « au fond du puits » pour parvenir à prendre une « décision » et s'engager dans le processus de conversion. Les fidèles apprennent à se livrer et à parler à Dieu⁸, à le « laisser entrer », à prophétiser la « transformation » de leur vie ; aussi bien qu'à manifester leur « révolte » contre les démons et à reprendre possession de leur corps. Comme dans cette séance de Réhabilitation physique :

Dieu opère le miracle, mais c'est à nous de faire sortir cet intrus, c'est à nous de dire « va-t'en ! », parce que notre corps, c'est la demeure du Saint-Esprit. On va recommencer et cette fois on devra dire « sors ! », avec haine, avec révolte (Rómulo, février 2012).

8. À partir de 7 ou 8 ans, certains enfants s'engagent dans des conversations sophistiquées avec Dieu pouvant durer vingt à trente minutes.

Les biens de salut proposés par l'EURD (bénédiction, délivrance, intercession, etc.) s'accompagnent toujours d'un rappel au devoir d'exclusivité du fidèle (et de sa participation à la dîme et aux offrandes). Lors de la séance précitée, par exemple, Rómulo raconte comment, après être passé par le catholicisme, la « sorcellerie », le « maraboutage », et « six ou sept Eglises évangéliques » différentes, il a pris la « décision » de se consacrer à l'EURD : « *J'ai trouvé la source. Alors je vais pas boire d'une autre source (...) Parce que c'est là que j'ai trouvé la puissance de Dieu.* » En d'autres termes, la « révolte » contre les démons s'accompagne d'une « décision » : s'allier⁹ à Dieu dans la « *lutte contre les forces démoniaques* » (Daniel, février 2012) et « *fermer la porte* » (évêque João, novembre 2012) à toutes les pratiques « religieuses » concurrentes.

Cette décision est mise en scène par la manipulation des corps des hommes de la hiérarchie. Ouvriers et jeunes pasteurs sont souvent appelés sur l'autel pour y illustrer le prêche, incarnant le « vaillant » et le « pleurnichard », le pauvre et le riche, l'ange et le démon, le « dragueur » et sa proie, ou encore les « problèmes » que rencontre un croyant sur son chemin. Souvent dotés d'une charge morale négative, leurs corps doivent se plier à ces mises en scène, l'impératif s'atténuant à mesure qu'ils avancent dans les hiérarchies. La « masculinité viriliste dominante » (Maskens, 2009) est associée à une certaine présentation de soi « extérieure ». Sur les journaux et les sites Internet de l'EURD et de la FJF, des images de *bad boys*¹⁰ illustrent souvent un portrait écrit dans lequel le converti témoigne de son « ancienne vie », son caractère « influençable » et ses « mauvaises fréquentations », sa participation au trafic de drogues et d'armes, ses actes de violence, sexuelle notamment, envers des femmes. Cette figure est incarnée par un jeune homme « noir », portant des habits sombres, casquette ou sweat-shirt à capuche et pantalon large – adoptant une posture relâchée, un regard absent ou défiant et une gestuelle *hip-hop*. D'autres témoignent de leurs expériences homosexuelles, illustrées par la photo d'un homme maquillé et maniéré. Par opposition, la figure du converti se retrouve dans le matériel de communication de l'EURD, représentée par les corps des hommes de la hiérarchie formelle. Dans une invitation aux réunions de la FJF, sept hommes actifs se trouvent associés au message : « Parlons-en ». Cette fois, tous portent des habits imprimés flanqués du logotype FJF, se tiennent raides, de face, les mains derrière le dos, regardent fixement devant eux, les sourcils froncés, la bouche fermée et rectiligne, et deux ouvriers

9. Sauf dans le cas du mariage, le terme « alliance », bien que recueilli au cours de notre recherche, s'adosse ici au modèle théorique que nous proposons plus qu'il ne reflète une catégorie native.

10. Les « *bad boys*, qui font des aller-retour en prison » (une jeune témoignante), sont explicitement rejetés par Daniel, responsable de la FJF : « *Ici y a pas de bad boys. Si tu veux jouer le bad boy, va dehors* » (juin 2012).

portugais « blancs » sont mis en avant. La conversion est ainsi représentée par des corps d'hommes qui, *a priori* dotés de stigmates marquant leur appartenance minoritaire – légale, d'âge, de « race » ou de comportement sexuel, pour reprendre la terminologie de Colette Guillaumin (2002 : 223-253) – incarnent désormais la hiérarchie et les valeurs de l'Église. En somme, des corps d'hommes actifs, contraints à la docilité ou associés à l'écoute – des qualités considérées comme féminines – représentent la réussite de la conversion individuelle, conversion qui s'accompagne d'un retrait du monde et d'une recommunisation dans l'Église.

Les pentecôtismes articulent généralement l'adaptabilité de leur message à la nécessité toujours rappelée d'une rupture radicale avec le passé et les « traditions » qui pèseraient sur l'individu (Capone, Mary, 2012). Au Brésil, Patrícia Birman observe que l'EURD a déplacé, dans son « offensive contre la sorcellerie », la frontière séparant les populations marginalisées de « la médiation entre les hommes et le pouvoir divin », et les religions du « miracle divin » des « pratiques considérées comme magiques » (Birman, 2012 : 147-148).

Les séances de « délivrance », dans les Églises pentecôtistes, consistent à la fois à identifier le mal et à l'extraire. Sur notre terrain, le pasteur responsable, après que tout le monde a fermé les yeux et cherché la concentration, s'adresse directement aux démons et au Diable (« l'esprit chef »), dans un monologue où la description du mode d'action de ces derniers (la tentation, la « fornication », etc.) s'accompagne d'une analyse de leurs origines et donc d'un portrait définissant la victime. Pratiquement toujours évoquée au féminin et associée à l'expérience migratoire, celle-ci rencontre des « blocages », est atteinte par des forces venues l'attaquer « à travers » le contact ou la relation avec des instances extérieures. La concentration des femmes de l'Église dans le travail de service précarisé et mal rémunéré est confirmée par les données recueillies dans nos entretiens semi-directifs ou informels¹¹, tout comme la perception du malheur comme découlant d'actes de sorcellerie. L'orientation préférentielle de la délivrance vers les femmes semble faire écho à « une représentation spécifique de la femme [comme] vecteur de la puissance sorcellaire », qui la rend responsable « du malheur qui s'abat sur sa famille » (Fancello, 2005 : 88). Les « esprits malins » peuvent avoir été contractés « à travers son mari », « dans son pays », ou « envoyés » par des personnes jalouses pratiquant « la magie noire ». Les femmes sont exorcisées à leur place ou amenées sur l'autel, où un pasteur les exhorte à « manifester » la présence de l'Esprit malin et

11. La parole des fidèles relativise tout de même le confort d'une position supposée dominante « au pays » et montrent que les convertis mettent en relation l'hostilité de l'État et de la société avec des éléments de leur récit de conversion (comme l'obtention d'une carte de résidence par la « foi intelligente »).

procède à l'expulsion, aidé de plusieurs ouvriers et ouvrières et souvent de toute l'assemblée, à qui il commande de hurler « Sors ! » en chœur. Face à une communauté de foi active, le corps en transe est mis en scène comme ostensiblement passif face aux puissances maléfiques, et effectivement manipulé par des membres de la hiérarchie qui le traînent sur plusieurs mètres, le tirent par les cheveux, le plaquent au sol.

La conversion transforme des personnes, vecteurs d'une puissance sorcellaire d'origine familiale et communautaire, en « sujets de Dieu » prolongeant le travail de médiation de l'Eglise dans leurs familles, processus mis en scène par l'intervention sur des corps de femmes. Selon Frederico, le pasteur responsable des réunions en langue portugaise, « *les "Nations" [dont parle la Bible], c'est la famille, le monde là-bas, dehors, les personnes autour [de soi], ceux qui sont jaloux* ». L'évêque Flávio affirmait quelques semaines plus tôt : « *Qui sont les "prophètes" [dont parle la Bible] ? C'est nous, les pasteurs.* »

L'Eglise, comme communauté recréée autour des « prophètes », se préserve des « influences négatives » des « Nations » dans un rapport spécifique aux femmes. Le pasteur auxiliaire Rómulo condamne, dans une réunion de Réhabilitation physique, l'attitude d'une femme qui, reconnaissant avoir un « fils drogué » et un « mariage détruit », se disait « responsable de l'autel » ; un « lieu saint (...) où brûle le feu du sacrifice », ailleurs qualifié de « sanctuaire de Dieu » (Frederico, mars 2012) et où ne peut être tolérée une femme vivant cette situation, même comme travailleuse de service. À tous les moments du processus de conversion et de vocation, actifs ou supposés passifs, les corps des femmes sont apparemment censés servir, comme le dit Armelle Testenoire dans le sillage théorique de Mary Douglas (2007), « à conjurer la souillure et à rétablir l'ordre » (Testenoire, 2010 : 88). En même temps, ces corps sont redoutés comme vecteurs du désordre transmis par les marabouts, la famille et les époux.

Elisabeth Brusco, qui décrit les groupes pentecôtistes colombiens qu'elle étudie comme promoteurs d'une « réforme du machisme » latin, incitant les hommes à s'investir dans l'unité domestique et à abandonner certaines attitudes virilistes, a qualifié le pentecôtisme d'« action féminine collective ». Ce dernier favoriserait l'intérêt des femmes mariées des classes populaires, qui trouvent dans la conversion de leurs époux des outils efficaces pour mettre fin à leur consommation d'alcool et de cigarettes et à leurs visites aux prostituées d'une part, c'est-à-dire augmenter le budget familial ; et pour refréner leur violence et leur arrogance envers les femmes d'autre part (Brusco, 1993 *apud* Machado, 1996 : 122). En parallèle, Carol Ann Drogus constate que l'investissement attendu des femmes dans le travail religieux a tendance à les éloigner de leurs rôles d'épouse et de mère. Cet investissement religieux leur permet une certaine autonomie dans la gestion de leur temps et une répartition plus égalitaire sur le long

terme des tâches dans l'espace privé du foyer, au prix d'une réaffirmation radicale de la suprématie masculine dans l'espace public de l'Eglise (Drogus, 1997). Cette dernière analyse, qui ouvre sur une compréhension de la construction de subjectivités genrées dans les Eglises, mérite d'être prolongée à partir de nos observations.

Une figure masculine est introduite en creux dans le travail de délivrance des femmes, à l'EURD : celle du mauvais mari sujet à des tentations et des pulsions incontrôlables (adultère, alcoolisme, etc.), par une « sorte de relation inversée » (Fancello, 2005 : 11 ; Machado et Mariz, 1997) qui fait des hommes les premières victimes du Diable et enjoint aux femmes d'endosser la culpabilité de leurs époux, et de jouer le rôle de médiatrice entre l'Eglise et leur foyer (Birman, 1996). Le caractère circulatoire des démons et la perméabilité des femmes aux démons contractés par leur époux (sensibles aux mauvaises manières) sont rendus manifestes dans le travail d'identification des séances de délivrance. Un jour de « Thérapie Familiale », Flávio ridiculise le genre masculin devant un public très majoritairement composé de femmes, imitant l'homme qui, rentrant chez lui, jette ses chaussures au loin, s'affale lourdement dans le fauteuil et commence par donner des ordres à son épouse. Toujours avec humour, il rappelle que « Seul celui qui donne il reçoit », appliquant une maxime de l'EURD à l'économie domestique et sexuelle (d'où le rire de l'assemblée), avant de conclure plus sérieusement que les hommes doivent s'adresser à leurs épouses avec respect, se renseignant par exemple sur le déroulement de leur journée avant de leur demander des faveurs. La tendance naturelle des hommes – considérés avant tout comme des personnes (excessivement) libres – les amènerait à refuser, dans le mariage, l'autorité d'une « femme au-dessus qui [leur] dise quoi faire », et à s'affranchir de leur responsabilité de père, préférant sortir avec leurs amis. Ce refus de l'autorité, associé à une immaturité relative et un retard mental biologique (estimé à cinq ans par l'évêque) sur les femmes, expliquerait leur refus de se convertir et d'abandonner leurs péchés. L'insoumission à l'autorité de l'épouse (niveau matrimonial), autant que religieuse (niveau communautaire), est donc associée au genre masculin, et découle en dernier ressort d'un refus d'alliance symbolique entre la personne et Jésus (niveau individuel).

Pour délivrer les sujets masculins et féminins du péché, l'EURD propose une politique de conjugalité basée sur la notion de « compatibilité » entre partenaires : l'union matrimoniale y est pensée comme une alliance de deux individus partageant une « même foi » et des « objectifs communs » (Flávio, avril 2012), qui ressentent une attirance réciproque l'un pour l'autre. Les discours des pasteurs sur la sexualité se caractérisent par une apparente ambivalence : suivant l'exigence de « foi intelligente », le converti doit choisir un partenaire pour sa « spiritualité » et pour son « physique » ; en revanche, en dehors du mariage – cadre indispensable à l'expression de

l'amour « vrai » –, la tentation est un péché de chair par la pensée. Pour expliquer cette distinction entre la tentation d'une part, et l'attrance physique normale et nécessaire de l'autre, Flávio mobilise des figures genrées : celle du séducteur collectionnant les numéros de téléphone et multipliant les rencontres sexuelles sans suite ; et celle de la femme attrayante et sensuelle le soir, devenue hideuse au matin, une fois le maquillage effacé et la perruque tombée. Deux figures qui, introduites avec humour, concrétisent l'opposition fondamentale entre les notions d'intériorité et d'extériorité.

Ce cadre normatif de conjugalité oppose à la subjectivité féminine – sous la triple influence des marabouts, de la famille proche et du « pays » – un contre-modèle idéal : la triple alliance de la personne avec Jésus, un époux ou une épouse compatible, et l'Eglise – entendue comme médiatrice au sein des deux alliances centrales, dans la mesure où elle fonctionne comme interface pour rencontrer Jésus et fonder un couple. Cette triple alliance se trouve en homologie structurelle avec la triple injonction souvent exprimée par les jeunes actifs de l'Eglise : mettre Dieu « au premier plan » dans sa vie, la famille au second, l'« œuvre » de Dieu au troisième.

L'engagement dans l'œuvre comporte, nous l'avons dit, un risque de travailler pour le Diable sans s'en apercevoir, risque dont la perception alimente la distribution inégalitaire des statuts selon la classe de sexe. En même temps, le passage de l'influence négative à l'alliance positive est obtenu par un travail de mise en scène et de représentation des femmes de la hiérarchie. Le couple pastoral apparaît comme la concrétisation idéale de l'union entre un homme et une femme de Dieu, « alliance la plus sérieuse dans la vie d'un être humain », selon Rómulo, impliquant le sacrifice des partenaires et surtout de l'épouse de pasteur-missionnaire. Cette dernière se résigne – en plus de la dépendance financière et du travail gratuit – à le suivre partout « où Dieu va l'envoyer », comme le souligne Flávio devant l'assemblée :

Le mariage, ce n'est pas accomplir ses rêves, c'est accomplir les rêves de l'autre personne. (...) Mon épouse, maintenant elle s'est attachée, mais si aujourd'hui elle décide de quitter l'œuvre de Dieu pour faire ses propres ambitions, vous me comprenez, ça va pas marcher. (avril 2012)

C'est au niveau des relations matrimoniales que l'on relève le plus de dissonances entre le discours des hommes de la hiérarchie et celui des femmes de la base. Plusieurs femmes rendent compte de la violence de leurs pères, maris ou conjoints – que Jésus a par la suite « enlevés de leur chemin » – obligeant certaines d'entre elles à s'accommoder de l'absence d'homme dans leur foyer. Lucilene, en union libre, évoque ainsi la crainte de voir sa vie détruite à cause d'un concubin pécheur vivant « dans le monde », agres-

sif et violent, qui ferait courir à son couple le risque que les « ténèbres » gagnent sur la « lumière ». Elle redoute de devenir « *esclave d'un homme* [*escrava do homem*] » si elle acceptait de se marier pour obtenir une carte de résidence. Ana, victime de violences domestiques dans le passé, déclare : « *Mes enfants je les ai confiés à Dieu, c'est Jésus qui s'en occupe* », avant de préciser : « *Nous avons un côté spirituel, mais nous avons un côté charnel. Notre chair a besoin d'être aimée* », besoin charnel comblé par ses enfants. Nadège, membre de la FJF vivant seule avec sa mère, déclare : « *Mon père c'est Dieu. C'est lui qui me donne ce dont j'ai besoin.* »

L'Église enjoint ainsi aux personnes souffrantes de se révolter violemment contre les démons en faisant alliance avec Dieu, et cette rupture est dotée d'une signification communautaire s'appuyant sur l'expérience migratoire réelle ou supposée des fidèles. À chaque étape de la conversion, des corps sexués et genrés sont manipulés, et représentent ce processus sur les plans matériel et mental. L'hypothèse d'une « familialisation » symbolique de la communauté de foi est rendue pertinente par l'usage occasionnel des termes « tantie » ou « tata » destinés aux ouvrières, substituant un terme de parenté à un signifiant socio-économique. Comme le montre Jacqueline Moraes Texeira, la catégorie d'individu, à l'EURD, est attachée à l'idée d'un sujet dont l'autonomie est limitée par ses relations de réciprocité avec Dieu et une autre personne, l'Église jouant le rôle de médiatrice de ces deux relations de sujétion et dans leur agencement, à travers des réunions hebdomadaires comme la « Thérapie de l'amour » ou des programmes comme l'« École de l'amour » – qui créent une ambiance propice à la rencontre entre célibataires des deux sexes et permettent l'internalisation de dispositions avantageuses sur le marché des biens matrimoniaux (Texeira, 2012 : 115).

Groupe Jeune et reconfiguration des rapports de genre

Nous évoquerons ici les évolutions du modèle de catégorisation et de subjectivation genrées, qui nous sont apparues à mesure que nous déplaçons notre regard des membres « typiques » (Serrano, 2003) de l'EURD vers les fréquentateurs et fréquentatrices du Groupe Jeune, ou Force Jeune France. Les écarts constatés dans la construction des identités de sexe, la relation à soi, à sa famille et à la société englobante, confortent l'hypothèse d'une reconfiguration des rapports sociaux de sexe dans le travail religieux des Centres d'Accueil Universel, au début des années 2010. Il convient de rappeler, avec Danièle Kergoat, que « la langue française a cet avantage de proposer deux mots : “rapports” et “relations”. L'un et l'autre recouvrent deux niveaux d'appréhension de la sexualité du social » (Kergoat, 2004 : 40-41). Les rapports sociaux sont historiquement ancrés et structurés en

une hiérarchie contraignante pour les individus qui y sont pris, déterminant la « distribution des positions respectives des groupes sur les plans économiques, sociaux, institutionnels, statutaires » ; donc les effets de solidarité et de rivalité entre « communautés de destin » (De Rudder, Poiret, Vourc'h, 2000 : 37-39), et les intérêts contradictoires (Kergoat, *ibid.*) des groupes majoritaires et minoritaires, dans chaque configuration sociale. Les relations sociales désignent quant à elles des contacts et des liens interpersonnels qui, s'ils reflètent le plus souvent l'état des rapports sociaux de domination, peuvent engendrer sur le long terme la modification de leurs agencements.

La transformation apparente du rapport de domination des hommes sur les femmes – obtenue par un investissement croissant de ces dernières dans le travail d'évangélisation, et donc dans la lutte pour intégrer les hiérarchies – s'accompagne d'une réaffirmation radicale de la hiérarchie des sexes par les hommes de l'institution.

Barbara Serrano (2003) rapproche le fonctionnement du « groupe jeune » de l'Eglise Universelle au Brésil du mode de religiosité communautaire proposé par Max Weber, et oppose ses membres aux « adeptes typiques » de l'EURD, dont une majorité fréquente l'Eglise, selon ses observations, « de manière peu assidue et souvent non exclusive », pour l'obtention de biens de salut intramondains. En région parisienne, la Force Jeune France réunit des « jeunes » âgés d'un peu moins de 15 ans à un peu plus de 30 ans. Bien que fréquentée de manière sporadique par de nombreux jeunes (les 15-18 ans surtout) peu fidélisés, elle semble effectivement, comparée au CAU, un groupe plus intégré où s'exerce un contrôle fort entre les membres et où la communalisation de foi est plus aboutie. Selon les déclarations formelles de la hiérarchie et les récits recueillis dans l'Eglise ou en entretien, la FJF – à laquelle environ un quart des membres de l'EURD en région parisienne est affilié – n'a commencé à se développer véritablement qu'après 2005, avec l'arrivée de Daniel, le pasteur qui en est aujourd'hui responsable. Elle a alors « pris un nouveau départ », et s'est engagée dans une dynamique d'autonomisation relative de ses activités par rapport aux réunions de l'EURD. Les membres sont répartis à la fois en « tribus », des groupes d'évangélisation dont les noms sont inspirés de ceux des douze tribus d'Israël : Ephraïm, Juda, Nephtali, etc. ; et en villes, selon le CAU dont ils dépendent. Ces deux modes de catégorisation construisent d'emblée un imaginaire communautaire segmentaire complexe : chaque individu dépendant d'une tribu située dans plusieurs villes, et d'une ville comportant plusieurs tribus, ces microdépendances, locale et « tribale », étant transcendées par l'appartenance à la FJF.

Il faut souligner convergences et continuités, et la virtualité de la distinction que nous mobilisons entre membres « typiques » de l'Eglise et membres du « groupe jeune ». Les « actives » et « actifs » de la FJF fré-

quentent l'Eglise presque quotidiennement, et la « jeunesse » relative des membres du groupe est d'autant plus discutable que certains membres de l'EURD, âgés d'une vingtaine ou d'une trentaine d'années, ne participent pas aux réunions de la FJF. Sur le plan sociologique enfin, si la FJF est « francisée » par rapport au CAU pris dans son ensemble, la racisation (stigmatisations et discriminations racistes) dont certains membres rendent compte dans les entretiens révèle une communauté d'expérience avec les migrants et migrantes d'Afrique subsaharienne, malgré une socialisation sur le territoire français, une scolarisation plus avancée et/ou un statut légal de citoyen. Selon les données recueillies, ces fidèles se concentrent sur le marché du travail précaire, à temps partiel subi et faiblement rémunéré, avec ou sans contrat, dans les secteurs de l'hôtellerie-restauration, de la distribution et des services à la personne notamment, après un parcours scolaire perçu comme « difficile » ou « atypique » et caractérisé, surtout pour les hommes, par des orientations dans des filières dites « professionnalisantes ». Le contenu de certaines conversations, à la sortie de l'église, pendant l'évangélisation, les répétitions, etc., montre que la FJF est un lieu où l'échange et la confrontation de ces expériences permettent de réguler les relations entre les deux sexes : à travers les discussions entre femmes comparant leurs expériences de garde d'enfants, des discussions entre hommes concernant la cuisine en restaurant, ou le soutien d'un jeune homme sans diplôme et sans emploi par une femme du même âge proposant de l'assister dans la constitution d'un CV et la recherche d'emploi, par exemple.

La « machine narrative » mobilisée par les hiérarchies formelle et informelle et à la base de l'Eglise reflète toutefois, à la FJF, une autre expression du rapport entre l'« intérieur » et l'« extérieur », et des modes de subjectivation spécifiques. Le « jeune » est pensé comme une personne en construction et sous influence, confronté quotidiennement à des choix face auxquels il peut adopter différentes « attitudes ». Pour amener aux changements et, petit à petit, à sa « transformation intérieure » en sujet pentecôtiste, il ou elle devra résister à ces influences et prendre une « décision » l'amenant, là encore, à une triple alliance, mais dont les termes diffèrent de celle proposée aux membres « typiques » : Dieu reste au cœur de cette alliance (niveau individuel) ; mais l'alliance à un cercle plus étendu se concrétise d'abord par la participation à l'« œuvre » de Dieu, à la FJF (niveau communautaire), et l'alliance matrimoniale semble remplacée par l'alliance parentale (niveau familial). L'autorité parentale doit être respectée et il est recommandé de se cantonner à « la maison » – lieu préservé des « influences » – pour ne pas « se perdre au-dehors » (tract diffusé par la FJF en 2011).

Au niveau individuel, les influences démoniaques se concrétisent dans des pratiques de consommation. « Le Diable contrôle ce monde » et ce « système » (Daniel, janvier 2013), des signes démontrent son action et

indiquent les pratiques à éviter : porter telle marque de jean, écouter telle musique en vogue, valoriser le signe « Peace and Love » (une croix brisée et renversée), etc. La diabolisation des médias de masse est reproduite par un membre actif, qui, en entretien, déclare :

Depuis que je suis dans la présence, j'arrive de mieux en mieux à percevoir les différents signes qui montrent que ce monde n'appartient pas vraiment à Dieu. (...) Comme dans le clip de Lady Gaga, Bad Romance, la chanson commence par des incantations : « Râ, Râ, Râ », tu vois, le Dieu égyptien. (...) Ça peut être des scènes [de film] où le personnage est face à la caméra et une des parties de son visage est plongée dans le noir, et l'autre est dans la lumière. Je sais à qui appartient Hollywood. (...) Cette partie qui est toujours cachée signifie l'appartenance au Diable, en fait. (Jonathan, avril 2012)

Au niveau communautaire, les hiérarchies ne proposent pas au public une image de soi marquée par la féminité et la perte de statut liée à la migration, mais favorisent plutôt l'identification à la figure masculine irrévérencieuse et immature évoquée dans la section précédente, associée aux classes populaires et à des groupes ethniques minoritaires. Cette figure évoque l'appartenance au monde extérieur : la consommation et le trafic de drogue, le visionnage de films pornographiques, la pratique masculine perverse de la « drague » dans les boîtes de nuit (où « les hommes sont tous les mêmes »), le tatouage, les piercings aux oreilles et les cheveux longs, ou encore la « glande » dans les centres-ville et le style « wesh ». L'appartenance ethnique minoritaire et le parcours migratoire réel ou supposé sont évoqués avec humour dans les interactions, contrastant avec la « révolte » liée au statut d'étranger des membres « typiques », obligés de lutter contre les démons qui occupent les préfectures, et dont les « problèmes de papiers », produits d'un travail du Diable, font l'objet de rites de délivrance.

Au niveau familial, les témoignages des actifs et des actives sur leur ancienne vie insistent sur l'insubordination à l'autorité parentale, d'où la consommation intensive de drogues (voire la participation au trafic, pour les hommes), la précocité des pratiques sexuelles (consenties ou non), les pratiques ou sentiments homosexuels (à partir de l'âge de 8 ou 11 ans, pour les hommes), les relations sexuelles à plusieurs et le nombre incalculable (au sens propre) de partenaires pendant la période de « débauche » (ou « *vida louca* »). Ces situations sont dues aux « mauvaises influences » : des individus concrets agissant comme vecteurs de la tentation, par la chair comme par l'esprit. À la FJF, enfin, la conversion entraîne un devoir d'évangélisation qui n'est pas spécifiquement orienté vers la famille, mais vers le monde extérieur : les jeunes membres sont appelés à recruter dans leurs cercles de connaissance d'autres jeunes « âmes à sauver », une injonction

qui contribue surtout à remplir les salles d'invités les jours d'événements, bien qu'elle permette sur le long terme de grossir les rangs des actifs et des actives de la FJF. Dans les récits recueillis à la base, d'ailleurs, l'accent est mis sur l'évangélisation à partir de la cellule familiale, plusieurs actifs déclarant même considérer la (re)conversion de leur mère comme une mission primordiale – retournant ainsi le paradigme plus classique de la mère convertissant ses enfants. Une des issues concrètes proposées au groupe est la signification collective de leur « transformation » par l'assimilation d'une présentation de soi « bourgeoise ». En effet, bien que l'apparence extérieure ne puisse en aucun cas provoquer ou garantir la transformation intérieure, elle doit en être la conséquence, et le pasteur, lors de l'organisation d'événements importants, impose l'usage de vêtements « style années 30 » ou auto-rixe avec humour les « Congolais » à « sortir les costards ».

L'analyse du matériel de communication produit par la FJF est révélatrice des transformations induites par la « francisation » de l'Eglise sur les représentations en matière de sexualité. L'« immoralité » et la « débauche » en matière sexuelle sont associées, dans les réunions du CAU, aux populations autochtones européennes occidentales – comme le remarque entre autres Maïté Maskens (2009 : 72-73) en contexte pentecôtiste congolais à Bruxelles. Le pasteur condamne, par exemple, avec l'appui de l'assemblée, l'existence de programmes éducatifs au Royaume-Uni où les enfants sont initiés à l'usage du préservatif à l'âge de 12 ans, ou encore de programmes télévisuels mettant en scène des couples d'enfants âgés de 5 ans. Par contraste, un reportage réalisé par la FJF et diffusé sur son site web oppose dos à dos le manque de communication, le « tabou » sur les questions relatives à la sexualité en famille – lié à la posture du « papa africain » exigeant le respect – à la « banalisation » de la sexualité dans les médias français¹². Face à cela, la FJF construit un cadre qui interdit la recherche de partenaires sexuels. Selon le même reportage, permettre à des jeunes « en phase d'apprentissage » d'avoir des petits amis est un risque inconsidéré pouvant amener à la sexualité, la contraction de maladies incurables, l'abandon d'un enfant dans le monde ou le contact avec des associations qui conseillent l'avortement¹³. L'accent est mis sur le devoir de réconciliation avec la

12. Dans un autre reportage, le pasteur adopte un discours comparable : « *L'homosexualité, en Afrique là-bas c'est caché, si tu choisis ce mode de vie tu es renié. [En Europe] c'est ouvert* », sur quoi une active renchérit : « *Ici ils ont leur mode de vie, ils ont aussi un quartier, ils ont leur façon d'être et ils ont même des lois. L'État a voté des lois pour leur permettre de se pacser [nous sommes en octobre 2012, moment des premières manifestations publiques catholiques contre le projet de loi dit « Mariage pour tous »], donc ils ont leur territoire à part entière* » ; et le pasteur de répliquer : « *Et même, on peut le dire, il y a la Gay Pride. Ils vont dans la rue et ils manifestent leurs droits* ».

13. Ici le travail religieux des pasteurs et ouvriers français se distingue donc de l'orthodoxie brésilienne, plutôt favorable à l'avortement.

famille, foyer du « jeune », ce qui entre en résonance avec l'expérience de la plupart des membres, qui vivent au domicile parental. Certes, le pasteur Daniel incite les « jeunes » à fréquenter la « Thérapie de l'Amour »¹⁴, mais la politique de conjugalité qui définit le mariage comme une « alliance fondamentale » dans la vie du converti trouve ses limites dans l'attitude et les paroles des hommes de la FJF notamment, comme un « actif » relativement stable dans l'emploi et autonome dans le logement, qui déclare chercher à éviter les femmes, « choses du monde » indésirables. Les observations font ressortir une volonté de contrôle strict de la sexualité au sein du groupe jeune : contrairement aux réunions ordinaires, où le désir de chair peut faire place à une « attirance » physique considérée comme normale, et doit être canalisé par la recherche de compatibilités spirituelles entre partenaires potentiels, à la FJF, on demande explicitement aux jeunes hommes « d'oublier » les femmes, voire de « couper » leurs liens avec elles, pour reprendre les termes d'Alfredo, furieux contre les « dragueurs » de sa tribu.

La prière s'accompagne à la FJF de pratiques comme la danse, le théâtre, le sport ou la composition et la représentation musicales, généralement sous forme de concours entre les sections des différentes villes de la région et/ou les différentes « tribus », obligeant chaque jeune à « donner le meilleur de soi-même », à se montrer capable de poursuivre ses « objectifs » individuels (une exigence toujours rappelée) et un « but » collectif. Cette logique de mise en concurrence permanente mobilise des divisions moins formelles, entre groupes ethniciés, ou entre sexes, qui bousculent parfois symboliquement les hiérarchies et la pensée de la différence : la FJF transgresse ainsi le clivage des sexes, les traitant en égaux, lors de « La guerre Filles/Garçons » (ou « Bataille Femmes contre Hommes »), un événement opposant les classes de sexe dans des activités généralement assignées aux femmes (la cuisine), associées au genre masculin (le rap) ou au genre féminin (la gymnastique), ou sexuellement différenciées (la danse). Les événements de la FJF donnent aussi l'opportunité de mettre en scène et d'utiliser avec une certaine autonomie son corps (sexué) comme instrument d'évangélisation. Or, au prix d'un investissement en temps et en énergie visiblement supérieur à celui des hommes dans l'écriture, la mise en scène, la chorégraphie, etc., de plus en plus de jeunes femmes obtiennent l'accès à l'autel (qui dans ce contexte n'est peut-être qu'une estrade), où elles sont souvent plus nombreuses que les hommes.

14. À cette occasion, le pasteur condamne d'hypothétiques désirs non hétérosexuels : « Pourquoi tout le monde se regarde quand je dis [de venir aux réunions sentimentales] ? Deux hommes [qui se regardent] ! ? Alors là, vous avez vraiment besoin de venir ! » ; soulignant l'animalité des pulsions sexuelles masculines : « Regard de lion et regard de jaguar » (juin 2012).

Les femmes de la FJF ont multiplié par ailleurs, depuis le milieu de l'année 2012, des activités autonomes comme les « sorties entre filles », les réunions spéciales – permettant de partager leurs expériences, « au lieu d'aller parler aux toilettes » selon l'expression condescendante du pasteur – ou encore la traduction du programme *Godllywood*¹⁵. Ce programme a été imaginé et mis en place au Brésil en 2010 sous l'impulsion de Cristiane Cardoso, la fille aînée du fondateur de l'Eglise Edir Macedo, dont le blog occupe, selon Jacqueline Moraes Texeira, une position centrale dans le « corpus autorisé » des productions spécifiquement orientées vers les femmes, élaboré à la fin des années 2000 à l'EURD : activités, livres, émissions de télévision, blogs dédiés à discuter la différence des sexes et à apprendre à « être une femme ». *Godllywood* consiste en un ensemble de « défis » thématiques circulant entre femmes, articulé autour d'une « raison pédagogique » ayant pour objectif central de produire des femmes « vertueuses » capables de concilier la gestion de leur foyer et la poursuite d'une carrière professionnelle ; l'attractivité physique (par le maquillage et le vêtement) et la pudeur (par le renoncement à la mode « sexy ») ; ou encore l'énergie, la « révolte », l'humilité et la discrétion. Pour conclure son analyse, Texeira dialogue avec le texte de Patrícia Birman discuté plus haut (1996). Elle propose de déplacer le regard vers une « sphère de médiation qui dépasse la notion de médiation comme fonction », pour prendre en compte le « corps de la femme et la conjugalité comme médiateurs des opérations de sens, ou même un important axe organisateur des sens du monde empruntés par ces agents » (Texeira, 2012 : 111). En s'investissant dans la traduction et la mise en pratique de ce type de programmes, les membres de la FJF participent à la transnationalisation de l'EURD – par laquelle la centralité des personnes gravitant autour d'Edir Macedo est réaffirmée – et valorisent la figure de la femme de Dieu, sur le plan imaginaire. Cette mise en valeur est concrétisée par l'apparition de jeunes ouvrières qui montent sur l'autel (sans ambiguïté cette fois) pour prêcher¹⁶, ce qui contraste avec l'invisibilité relative des ouvrières plus âgées, souvent migrantes, cantonnées à l'entretien des locaux, à l'encadrement des cultes et à la Petite École Biblique des enfants.

La mise en concurrence des hommes et des femmes génère une rivalité utilisée par les hommes de la hiérarchie, soucieux de s'affirmer comme dominants. Après certaines réunions du CAU, les hommes et les femmes de chaque « tribu » de la FJF se réunissent, séparément, pour faire un bilan de l'œuvre collective et déterminer des objectifs futurs. Du côté des

15. Peu de temps après la traduction de *Godllywood*, le programme *IntelliMen*, son pendant masculin, a également été traduit.

16. L'énergie de ces ouvrières est saluée, sur un ton élogieux et ironique, par le pasteur, qui remarquent qu'elles « font peur ».

hommes, les responsables réprimandent systématiquement les membres de leur tribu, leur reprochant de ne pas amener assez d'invités et d'être « relâchés » dans l'œuvre, et les confrontant à de meilleurs « gagneuses » et « gagners d'âmes ». Un jour Alfredo, le chef de notre tribu d'intégration, a choisi comme termes comparateurs un Haïtien, « *qui sait même pas parler français [mais] qui a ramené je sais pas combien de jeunes, par amour* », puis « *les filles, qui ramènent toujours plein de gens* », avant de conclure : « *C'est les garçons qui vont mener la tribu. Pas les filles. Nous sommes des hommes de Dieu. Un homme de Dieu ne se limite pas.* » Quelques semaines plus tard, Alfredo étant absent, un autre actif adopte son rôle et fait le même type de sermon :

C'est pas question de sexisme mais quand même, c'est écrit dans la Bible, [les femmes] ont été créées après nous et, quasiment toutes les œuvres sur Terre, quasiment toutes, c'est des hommes qui les ont menées, qui étaient à leur tête.

Ce rappel à l'ordre mythologique – du fait qu'ils précèdent les femmes dans la création, ils ont vocation à les dominer dans l'œuvre – montre que le genre fonctionne comme principe de division pertinent, utilisé par la hiérarchie pour segmenter l'effectif et stimuler chaque classe de sexe, au même titre que l'ethnicité de l'Haïtien qui, bien qu'il soit supposé parler à peine français, est un meilleur « gagnateur d'âmes » que les garçons de la tribu, presque tous français ou socialisés en France.

Valorisation et visibilisation des « femmes de Dieu » ne s'accompagnent d'aucune prise de distance par rapport au virilisme, dont les valeurs ne sont pas explicitement rejetées. Au contraire, à la FJF, les « vaillants » sont opposés aux « tocards », aux « chouloulous » (ou « pleurnichards ») et aux « couilles molles ». Cet extrait d'un morceau de rap sur le thème du sida, écrit et interprété devant près de cinq cents personnes par une active, lors d'une veillée nocturne, témoigne de l'association entre débauche sexuelle, faiblesse morale et émotivité : « Maintenant tu l'as [le sida], viens pas pleurer ! » (le sida peut être guéri par la « révolte » et l'alliance avec Dieu).

Lors de l'événement *Assume ton choix maintenant*, organisé par la FJF – qui a réuni environ deux cents personnes –, une pièce de théâtre mettait en scène l'histoire d'une adolescente, en froid avec ses parents, tombée amoureuse d'un jeune homme sur la simple base de son apparence extérieure. Ignorant l'avertissement de ses amies, qui voient en lui une « mauvaise influence », elle le suit dans son quartier, où cinq de ses amis la violent. Tombée enceinte, elle se suicide. D'après les commentaires qui ponctuent la pièce, et l'analyse livrée à chaud par le pasteur, la jeune femme aurait pu éviter le drame en plaçant Dieu au premier plan dans sa vie, en faisant le « bon choix » : elle passe pratiquement pour responsable

du viol, reproduisant l'affirmation d'une incontestable « licéité des pulsions masculines au sein de la société » française (Héritier, 2002 : 293). La production et l'usage de ce type de récits reflètent la « banalisation des viols collectifs » (*ibid.* : 312) qui accompagne une « généralisation dans les pays occidentaux du viol comme moyen normal d'accès à la sexualité des garçons » (*ibid.* : 323).

La FJF adopte une posture de défense radicale de l'hétérosexualité, dont les lesbiennes sont visiblement l'ennemie principale. Dans un reportage réalisé par la FJF, intitulé *Bisexualité et homosexualité*, les deux seuls témoignages étaient donnés par des femmes, anciennes adeptes du « style de vie », ou « mode de vie » homosexuel : une femme d'environ 20 ans, ancienne « bi » supposée, parce qu'attirée par une amie à l'adolescence, et une ancienne lesbienne de plus de 30 ans, aujourd'hui mariée à un homme. Le fait de ne donner la parole qu'à elles (et à aucun homme), montre qu'en même temps que les conditions sont réunies pour la production et la visibilité des « femmes de Dieu » dans l'Eglise, les femmes fragiles, sensibles à l'action du Diable, sont particulièrement mises en avant elles aussi.

Ce discours hétéro-sexiste de la Force Jeune France (où les hommes socialisés en France sont majoritaires), plus qu'une diabolisation fondamentaliste de pratiques sexuelles considérées anormales, nous semble une expression marginale de l'institution hétérosexuelle (Wittig, 2001) : institution qui, défendue par les États nations, détermine leurs politiques migratoires et de la nationalité, « la criminalisation croissante de la migration, l'absence de statut autonome pour la plupart des femmes migrantes et le déni de citoyenneté opposé à de nombreuses femmes pauvres et racisées » (Falquet, 2010 : 83). En reproduisant les fondements idéologiques de la minorisation raciste dont de nombreuses fidèles migrantes sont la cible, ce discours contraste par ailleurs avec celui de Lucilene, qui, nous l'avons vu, refuse d'épouser un homme pour obtenir un permis de séjour, préférant l'illégalité de statut au rapport d'appropriation (elle évoque le devenir « esclave ») dans lequel risquerait de l'engager son mariage avec un homme français.

Conclusion

Le système de genre dans les Centres d'Accueil Universel de région parisienne ne relève pas plus, selon nous, du sexisme supposé des minoritaires, que de celui d'un dogme pentecôtiste standardisé et transnationalisé. Il reflète d'abord un ordre social, à la fois globalisé et ancré localement, qui autorise par exemple les hommes à se déresponsabiliser de leurs actes de violence envers les femmes. Dans le cas des procès pour viols collectifs

commis par des adolescents, Françoise Héritier souligne la tendance des adultes à considérer

que sont punis à tort des jeunes gens tenus désormais non plus pour des agresseurs mais pour des victimes, puisqu'ils ont été provoqués dans une « affaire de jeunes » où la fille est par définition allumeuse et consentante. (2002 : 325)

Dans les cas de violence domestique, des forces invisibles peuvent être convoquées sans se référer à un système de pensée explicitement religieux :

Il n'est pas rare que l'homme lui-même argue d'une espèce de « possession » schizophrénique à la D^r Jekyll et M^r Hyde, qui transforme l'homme civilisé en victime d'une violence intérieure qui jaillit malgré lui. (Falquet, 1997 : 137)

La violence de certaines pratiques et représentations du genre dans les Églises pentecôtistes gagnerait donc à être questionnée, aujourd'hui, à partir du contexte français. La théorie de Marion Aubrée d'une « constellation imaginaire pentecôtiste » brésilienne marquée par une « hypertrophie de la structure héroïque » et s'exprimant à travers l'usage fréquent de termes belliqueux par la hiérarchie (1998 : 243) peut avoir une valeur explicative ; tout comme l'idée que le retrait progressif des Portugais et l'affluence des populations africaines aux cultes de l'EURD, en France, a permis l'émergence des catégories pratiques de « sorcellerie » et « maraboutage » dans le travail de délivrance, traduisant « une transformation du registre, de plus serein à plus belliqueux », et permettant la « reproduction des modalités brésiliennes » de la guerre spirituelle (Aubrée, 2003 : 72). Toutefois, ces éléments ne permettent pas de saisir dans leur juste proportion les apports de l'autochtonisation de l'Église Universelle en France, dans les années 2010, particulièrement par le biais de ses membres primo-socialisés sur le territoire, certes minorisés dans la société française, et contraints par ses systèmes hégémoniques de catégorisation.

Une approche de cet imaginaire « belliqueux » et viriliste prenant en compte le contexte géopolitique de son ancrage nous semblerait heuristique. Selon Andrée Michel, « la persistance des images archaïques des identités masculines et féminines, les hommes étant censés être par essence supérieurs aux femmes » (Michel, 2013 : 132) découle d'une « culture de guerre » qui fonctionne comme « politique du genre » dans les sociétés « développées » et surmilitarisées, dont la France est l'un des meilleurs exemples. L'hypothèse d'une impression de cette culture de guerre sur les pratiques et représentations des membres actifs du « groupe jeune » de l'EURD en France, permettrait de se prémunir contre une vision du pente-

côtisme comme essentiellement prompt à fournir un langage aux « guerres de religion » contemporaines. Beaucoup des « actifs » de l'EURD sont originaires d'Angola et de République démocratique du Congo, pays cibles des systèmes militaro-industriels (SMI) et théâtres de violences inouïes exercées contre les femmes¹⁷. D'autres sont originaires de Côte d'Ivoire et de République centrafricaine, où la présence déterminante des forces françaises dans des conflits armés est contemporaine à notre ethnographie. Il nous semble pertinent d'envisager la subjectivation pentecôtiste de femmes et d'hommes issus de la colonisation, et socialisés au cœur des anciennes métropoles coloniales, comme partie prenante d'un rapport politique entre leurs sociétés d'« origine » et des sociétés d'« immigration » où, « en temps de paix, fonctionne, aux dépens des femmes, une logique économique, politique et culturelle, promue par les SMI » (*ibid.* : 117) : un rapport qui se décline sur les plans réel (appauvrissement et déstabilisation politico-militaire des pays du Sud), symbolique (accords, institutions et lois encadrant cette politique) et, dans le cas présent, imaginaire (pensée de la différence et « idée de nature » sexuée, ethnique et/ou religieuse notamment)¹⁸.

Références bibliographiques

- ADOGAME Afe, 2008, « “I Am Married to Jesus” ! The Feminization of New African Diasporic Religiosity », *Archives de sciences sociales des religions* 143, pp. 129-150.
- ALMEIDA Ronaldo de, 2003, « La guerre des possessions », in : André CORTEN, Jean-Pierre DOZON et Ari Pedro ORO (éd.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, pp. 257-271.
- , 2009, *A Igreja Universal e seus demônios : um estudo etnográfico*, São Paulo, Terceiro nome.
- AUBRÉE Marion, 1996 [1992] « Tempo, Historia e Nação – o curto-circuito dos pentecostais », *Religião e Sociedade* 17 (1-2), ISER, Rio de Janeiro, août 1996, pp. 77-88.
- , 1998, « La vision de la femme dans l'imaginaire pentecôtiste », *Cahiers du Brésil Contemporain* 35/36, Paris, MSH, pp. 231-245.
- , 1999, « Pentecôtisme, éducation et ascension sociale au Brésil », *Lusotopie*, pp. 321-328.

17. Sur les violences sexuelles contre les femmes en RDC, voir notamment Colette Braeckman (2012). Sur l'implication directe de l'armée française dans l'exploitation et la déstabilisation des pays africains, voir Granvaud (2009).

18. Nous empruntons à Alain Morice (2004 : 202) l'idée d'une lecture des rapports sociaux de pouvoir à partir de l'analyse des discours, des codes et des actes, recoupant la trilogie lacanienne : imaginaire/symbolique/réel (Lacan, 2005).

- , 2003, « Un néo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de l'Ouest », *Anthropologie et Sociétés (Le religieux en mouvement)* 27-1, pp. 65-84.
- BAUBÉROT Jean, 1990, *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Paris, Seuil.
- BIRMAN Patrícia, 1996, « Mediação feminina e identidades pentecostais », *Cadernos Pagu*, pp. 6-7.
- , 2012, « O poder da fé, o milagre do poder : mediadores evangélicos e deslocamento de fronteiras sociais », *Horizontes Antropológicos* 37, ano 18, Porto Alegre, pp. 133-153.
- BOURDIEU Pierre, 1984 [1978], « La jeunesse n'est qu'un mot », in : ID., *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, pp. 143-154.
- BRAECKMAN Colette, 2012, *L'homme qui répare les femmes. Violences sexuelles au Congo : le combat du Docteur Mukwege*, Waterloo, André Versaille.
- BRUSCO Elisabeth, 1993, « The Reformation of Machismo : Ascetism and Masculinity among Colombian Evangelicals », in : Virginia GARRARD-BURNET et David STOLL, *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, pp. 143-158.
- CORTEN André, DOZON Jean-Pierre et ORO Ari Pedro (éd.), 2003, *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala.
- DELPHY Christine, 2001 [1990], « Penser le genre : problèmes et résistances. », in : EAD., *L'ennemi principal*, Tome 2 : *Penser le Genre*, Paris, Syllepse, pp. 243-260.
- , MOLINIER Pascale, CLAIR Isabelle et RUI Sandrine, 2012, « Genre à la française ? », *Sociologie* 3, vol. 3, pp. 299-316.
- DOUGLAS Mary, 2007 [1967], *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et tabou*, Paris, La Découverte.
- DROGUS Carol Ann, 1997, « Private Power or Public Power : Pentecostalism, Base, Communities and Gender », in : Edward L. CLEARY et Hannah W. STEWART-GAMBINO (dir.), *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Boulder (CO), Westview Press, pp. 55-76.
- DROZ Yvan, 2003, « Kenya », in : André CORTEN, Jean-Pierre DOZON et Ari Pedro ORO (éd.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, pp. 103-108.
- FALQUET Jules, 1997, « Guerre de basse intensité contre les femmes ? La violence domestique comme torture, réflexions sur la violence comme système à partir du cas salvadorien », *Nouvelles Questions Féministes* 18, 3-4, pp. 129-160.
- , 2009, « La règle du jeu. Repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, de classe et de "race" dans la mondialisation néolibérale », in : Elsa DORLIN (éd.), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, pp. 71-90.
- et RABAUD Aude, 2008, « Introduction », in : « Femmes, genre, migrations et mondialisation : un état des problématiques », *Cahiers du CEDREF* 16, pp. 7-32.
- FANCELLO Sandra, 2005, « Pouvoirs et protection des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines », *Revista de Estudos da Religião* (São Paulo), « Gender and Religion » 3/2005, pp. 78-98.

- FER Yannick, 2010, « The Holy Spirit and the Pentecostal Habitus : Elements for a Sociology of Institution in Classical Pentecostalism », *Nordic Journal of Religion and Society* 2/2010, pp. 157-176.
- FERNANDES Rubem César (Org.), 1998, *Novo nascimento : os evangélicos em casa, na igreja e na política*, Rio de Janeiro, Mauad.
- FRESTON Paul, 1994, « Breve história do pentecostalismo brasileiro », in : Alberto ANTONIAZZI *et al.*, *Nem anjos nem demônios : interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes (RJ), pp. 67-162.
- GIUMBELLI Emerson, 2002, *O fim da religião. Dilemmas da liberdade religiosa na França e no Brasil*, Rio de Janeiro, Attar Editorial.
- GOMES Edlaine, 2004, *Era das catedrais da IURD : a autenticidade em exibição*, Tese de doutorado em ciências sociais, PPCIS/Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- , 2009, « “Fé racional” e “Abundância” : família e aborto a partir da ótica da Igreja Universal do Reino de Deus », *Sexualidad, Salud y Sociedad* 2|2009, pp. 97-120.
- GRANVAUD Raphaël, 2009, *Que fait l’armée française en Afrique ?*, Marseille, Agone.
- GUILLAUMIN Colette, 2002 [1972], *L’idéologie raciste*, Paris, Gallimard.
- HÉRITIER Françoise, 2002, *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob.
- KERGOAT Danièle, 2004 [2000], « Division sexuelle du travail et rapports sociaux de sexe », in : Helena HIRATA *et al.* (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, pp. 35-44.
- LACAN Jacques, 2005 [1953], « Le symbolique, l’imaginaire et le réel », in : ID., *Des noms-du-père*, Paris, Le Seuil.
- LIOGIER Raphaël, 2006, *Une laïcité « légitime ». La France et ses religions d’État*, Paris, Entrelacs.
- MARY André, 2002, « Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine », *Cahiers d’études africaines* 167, pp. 463-478.
- MACHADO, Maria das Dores Campos, 1994, *Carismáticos e Pentecostais. Adesão religiosa na esfera familiar*, Campinas, Autores Associados.
- , 2005, « Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais », *Estudos Feministas* 13(2), Florianópolis, pp. 387-396.
- et MARIZ Cecília Loreto, 1997, « Pentecostalism and Women in Brazil », in : Edward L. CLEARY et Hannah W. STEWART-GAMBINO (dir.), *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Boulder (CO), Westview Press, pp. 41-54.
- MALOGNE-FER Gwendoline, 2007, « L’accès des femmes au pastorat. Le cas de l’Église évangélique de Polynésie française », *Archives de sciences sociales des religions* 138, pp. 29-48.
- MASKENS Maïté, 2009, « Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans des assemblées bruxelloises », *Autrepart* 49 (1), pp. 65-81.
- , 2014, « Le travail pentecôtiste des masculinités “euro-africaines” à Bruxelles », in : Jacinthe MAZZOCCHETTI (dir.), *Migrations subsahariennes et condition noire en Belgique. Croisée de regards*, Louvain-la-Neuve/Paris, Academia/L’Harmattan, pp. 367-396.

- MATHIEU Nicole-Claude, 1985, « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques unes de leurs interprétations en ethnologie », in : Nicole-Claude MATHIEU (éd.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 169-237.
- MERCKLING Odile, 2011, *Femmes de l'immigration dans le travail précaire*, Paris, L'Harmattan.
- MICHEL Andrée, 2012 [1995], « Militarisation et politique du genre », in : EAD. et Jules FALQUET, *Féminisme et antimilitarisme*, Paris, Éditions IX^e, pp. 113-139.
- MONTERO Paula, 2012, « Controvérsias Religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso », *Religião e Sociedade, ISER* 32(1), pp. 167-183.
- QUIMINAL Catherine et TIMERA Mahamet, 2002, « 1974-2002, Les mutations de l'immigration ouest-africaine », *Hommes & Migrations* 1239, pp. 19-33.
- RUDDER Véronique de, POIRET Christian et VOURC'H François, 2000, *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, Paris, PUF.
- SERRANO Barbara, 2003, « Brésil, le "groupe jeune". Entre individualisme et soumission à l'autorité », in : André CORTEN, Jean-Pierre DOZON et Ari Pedro ORO (éd.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, pp. 57-65.
- SILVA, Janine Targino Da, 2008, « Lideranças pentecostais femininas: notas sobre a re-elaboração da identidade feminina no meio pentecostal e sua influência nas demais esferas sociais », séminaire *Fazendo Gênero 8 – Corpo, Violência e Poder*, Florianópolis, du 25 au 28 août 2008.
- SILVA, Vagner Gonçalves Da (éd.), 2007a, *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, São Paulo, EDUSP.
- , 2007b, « Neopentecostalismo e religiões afrobrasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo », *Revista Mana* 13(1), pp. 207-236.
- SOW Fatou, 2008, « Idéologies néolibérales et droits des femmes en Afrique », in : EAD., Jules FALQUET, Helena HIRATA, Danièle KERGOAT, Brahim LABARI, Nicky LE FEUVRE (éd.), *Le sexe de la mondialisation. Genre, Classe, Race et nouvelle division du travail*, Paris, Les Presses de Sciences Po, pp. 243-258.
- TARDUCCI Mônica, 1994, « O senhor nos libertou », *Cadernos Pagu* V.3, Campinas, pp. 143-163.
- TESTENOIRE Armelle, 2010, « Articuler les paradigmes de la reconnaissance et de la redistribution ; la situation des femmes de chambre », *L'Homme et la société* 176-177(2), pp. 83-99.
- TEXEIRA Jacqueline Moraes, 2012, *Da controvérsia às práticas: conjugalidade, corpo e prosperidade como razões pedagógicas na Igreja Universal*, Dissertação de mestrado em antropologia social, FFLCH/Universidade de São Paulo.
- WITTIG Monique, 1980, « La pensée Straight », *Questions Féministes* 7, pp. 45-53.

Des « servantes discrètes » aux « femmes puissantes »

La féminisation de l'autorité au sein de la mouvance
évangélique charismatique en France

Bernard BOUTTER

Selon le sociologue Jean-Paul Willaime (2002), l'ensemble des Églises de la Fédération protestante de France (FPF) comptait, au début des années 2000, environ 15 % de pasteures¹. Ces femmes exerçaient pour la plupart leur ministère dans les Églises réformées et luthériennes². De fait, c'est avant tout au sein de ces branches du protestantisme que le sociologue envisage la féminisation croissante du pastoralat en France à partir des années 1960, et si, dans ses travaux, J.-P. Willaime mentionne d'autres courants protestants, il laisse de côté les milieux pentecôtistes/charismatiques. Il est vrai qu'en nombre de fidèles, cette mouvance est surtout représentée, au sein de la FPF, par la Mission évangélique tzigane (MET), totalement fermée au pastoralat féminin. Quant au champ pentecôtiste en dehors de la FPF, il est encore aujourd'hui majoritairement occupé par les Assemblées de Dieu de France (ADD) qui réservent elles aussi le pastoralat aux hommes. Toutefois, la MET et les ADD ne constituent pas à elles seules la totalité du paysage pentecôtiste/charismatique en France et il suffit d'enquêter sur le terrain pour s'apercevoir que les femmes pasteures ne sont pas aujourd'hui des cas exceptionnels dans les courants évangéliques dits « néopentecôtistes » ou « néocharismatiques »³.

1. Voir aussi Willaime, 1996.

2. Depuis la publication de ces travaux, une fédération qui tient une place importante dans le paysage protestant français, la Fédération des Églises évangéliques baptistes de France (FEEBF), a reconnu officiellement, en 2005, le pastoralat féminin.

3. Après l'apparition d'une première « vague » revivaliste charismatique en France à partir des années 1925-1930 (celle du pentecôtisme dit aujourd'hui « classique »), puis d'une seconde « vague » mettant en effervescence, à compter des années 1970, une partie du protestantisme « établi » et de l'Église catholique, on observe en effet, depuis les années 1980, la montée d'une troisième « vague » de mouvements évangéliques charismatiques qui, à la différence des pentecôtismes « classiques », font primer la notion de « puissance » de l'agir divin sur celle de « sainteté ».

Ainsi, en 2010, sur les deux agglomérations de Nantes et Rennes étudiées dans le cadre d'une enquête sur le protestantisme en France⁴, j'ai recensé trente assemblées évangéliques pentecôtistes et charismatiques. Alors que le modèle dominant reste celui du pasteur, éventuellement secondé par une épouse plus ou moins discrète mais sans statut officiellement reconnu, cette enquête a permis de montrer que, dans quelques Églises d'implantation récente, les femmes ne sont plus forcément exclues de l'exercice de l'autorité. Par exemple, dans trois Églises, dont deux issues des migrations africaines et caribéennes, la direction était assurée par un couple. Par ailleurs, deux autres assemblées issues des migrations africaines étaient sous l'autorité exclusive de leurs fondatrices.

Une quinzaine de nouvelles Églises évangéliques charismatiques, principalement issues des migrations africaines, se sont implantées dans ces deux villes depuis 2010 : parmi elles, une assemblée est dirigée par une pasteure qui exerce son ministère seule. Quant aux communautés avec un couple à leur tête, elles sont désormais au nombre de six. La féminisation du pastorat au sein de la mouvance évangélique charismatique, bien qu'encore limitée, apparaît indéniable dans ces deux métropoles de l'Ouest de la France. Dans le présent article, nous nous attacherons à montrer que le phénomène n'est pas restreint à cet exemple local. En premier lieu, nous chercherons, dans une perspective sociohistorique, à repérer les principaux jalons de cette féminisation relative du ministère pastoral en milieu évangélique charismatique en France. Nous nous interrogerons ensuite sur les enjeux, les tensions et les jeux de négociation dans les rapports de genre au sein des couples et des Églises concernées par ce phénomène. Nous montrerons enfin que d'autres ministères jusque-là réservés aux hommes commencent à être investis par des femmes : le ministère apostolique – encore rarement revendiqué – et surtout le ministère prophétique, en soulignant le fait que les fidèles issues des migrations africaines et caribéennes ne sont pas étrangères à ces changements en cours.

L'émergence des ministères féminins à partir des années 1970 : l'influence nord-américaine

Aux États-Unis, pays de naissance de la dénomination, les ADD (Assemblies of God – AOG) ont accepté officiellement, dès 1935, le plein accès des femmes aux ministères, y compris au ministère pastoral (la possibilité pour les femmes d'être évangélistes ou missionnaires ayant été recon-

4. Enquête intitulée « Reconfiguration de la galaxie protestante en France » (RGPF), commanditée par l'Institut européen en sciences des religions, sous la direction de l'historien Sébastien Fath.

nue dès 1914). Dans les faits, il n'y eut cependant qu'un nombre restreint de pasteures, malgré une légère progression à compter des années 1990 (Stanley, 2006).

Le contexte pentecôtiste français diffère sensiblement de celui nord-américain. Comme le rappelle George R. Stotts dans son étude historique pionnière, la question du ministère féminin préoccupa d'emblée les responsables des ADD de France (Stotts, 1982 [1978] : 89). Cette question fut abordée lors de la Convention de mars 1933 : il y fut décidé que les femmes ne pourraient exercer de ministère, notamment pastoral. Cette position fut la seule envisageable pendant plusieurs décennies au sein du pentecôtisme français, du fait de la quasi-hégémonie des ADD durant cette période. Ainsi, en France, jusque dans les années 1970, les fondatrices d'Églises et pasteures furent totalement absentes du paysage pentecôtiste, alors qu'en Amérique du Nord, certaines Églises furent créées et dirigées par des femmes dès les premiers temps du mouvement⁵. Par ailleurs, dans ces premières décennies du xx^e siècle aux États-Unis, des prédicatrices indépendantes renommées comme Aimee Semple MacPherson (1890-1944)⁶ et Kathryn Kuhlman (1907-1976)⁷ donnèrent à voir une autre image de l'autorité en pentecôtisme.

En France, la position des ADD concernant les ministères des femmes, toujours d'actualité (Faulkner Declaudure, 2010), est partagée par la MET. Née dans les années 1950 à l'initiative du pasteur pentecôtiste Clément Le Cossec, la Mission évangélique tzigane est devenue indépendante des ADD de France en 1968. Elle ne laisse aucune place aux femmes parmi ses dirigeants (Laurent, 2008 : 321), d'autant que ces positions entrent en affinité avec les valeurs patriarcales véhiculées au sein des communautés tziganes.

La pluralisation du champ pentecôtiste français après la Seconde Guerre mondiale ne s'est pas accompagnée immédiatement d'une remise en cause de l'hégémonie masculine. C'est en effet seulement à partir des années 1970, au sein des nouveaux courants charismatiques indépendants, que de jeunes

5. Comme la Church of Living God, Église évangélique instaurée par Mary Magdalena Lewis Tate (1871-1930) en 1903 et devenue pentecôtiste en 1908 ou l'Apostolic Faith Church, fondée en 1909 par Florence Crawford (1872-1936).

6. Aimee Semple MacPherson acquit dans les années 1920-1930 une grande popularité notamment grâce à la radio et fonda en 1927 la Foursquare Church, une dénomination aujourd'hui répandue dans le monde entier. Si celle-ci offre toujours aux femmes la possibilité d'accéder au ministère pastoral, ce sont des hommes qui, au fil du temps, se sont imposés dans les postes les plus élevés de la hiérarchie du mouvement (Stanley, *op. cit.*).

7. À partir des années 1940, Kathryn Kuhlman acquiert une grande notoriété, jusqu'à devenir la plus célèbre télévangéliste de son époque, en s'appuyant sur des réseaux charismatiques indépendants, et en utilisant, elle aussi, les médias modernes : la radio, puis la télévision.

couples établissent leurs ministères d'évangélisation conjoints. Ainsi, en 1972, Jean-Louis Jayet et son épouse Monique fondent à Vichy l'œuvre missionnaire internationale Vie abondante. Et en 1974 débute, à Albi, le ministère d'André et Sergine Snanoudj : Impact du Plein Évangile, installé aujourd'hui à Panassac dans le Gers.

Ces milieux charismatiques français sont en contact étroit avec les prédicateurs américains itinérants Daisy et Tommy Lee Osborn. Ces derniers s'inscrivent dans la mouvance évangélique regroupant des « *Faith healers* » indépendants, née à la fin des années 1940 en Amérique du Nord dans le sillage du prophète guérisseur William Branham. Par le biais de grandes campagnes d'évangélisation organisées dans divers pays à travers le monde, Daisy et Tommy L. Osborn contribuèrent pendant plusieurs décennies à légitimer le modèle d'un couple missionnaire au sein duquel aucune hiérarchie ne semblait avoir cours. Daisy Washburn Osborn (1924-1995), tout autant que son époux Tommy Lee (1923-2013), prêchait, enseignait aux hommes et aux femmes, baptisait, etc. Cet engagement en faveur de l'égalité des sexes contraste avec le positionnement adopté précédemment par Kathryn Kuhlman ou Aimee Semple McPherson, qui présentèrent leur ministère moins comme un exemple à suivre par d'autres femmes que comme une exception voulue par Dieu (Artman, 2009 : 129-132). Déterminée à promouvoir les ministères féminins par le biais de ses conférences et de ses écrits, Daisy Osborn fut l'une des principales porte-parole du discours contestant l'hégémonie masculine au sein de la mouvance charismatique en Amérique du Nord et sur les autres continents (Billingsley, 2008 : 49-55).

En France, si les premières « croisades » d'évangélisation des époux Osborn se tiennent à la fin des années 1950 et au début des années 1960⁸, les conceptions du couple américain en matière de ministère féminin ont peu d'influence à cette époque. En revanche, dans les années 1970, marquées en France par des évolutions sociales, économiques et législatives reconfigurant dans un sens plus égalitaire les rapports de genre, les époux Osborn exercent une influence indéniable dans les milieux évangéliques charismatiques indépendants. C'est dans ces milieux que les évangélistes itinérants sont alors régulièrement invités et que leur message est diffusé. Grâce, entre autres, aux associations Vie abondante et Impact du Plein Évangile qui distribuent les ouvrages de D. et T.L. Osborn, les évangéliques français découvrent les convictions du couple américain relatives à la place des femmes dans « l'œuvre de Dieu ». Ces conceptions sont relayées par

8. Après plusieurs invitations du pasteur C. Le Cossec, qui permettent à T.L. Osborn de prêcher en milieu tzigane à partir de 1958, et une grande campagne d'évangélisation à Lyon en 1960 à l'invitation des ADD de France, les positions doctrinales du prédicateur américain, préfigurant les théologies néocharismatiques dites de la « Parole de Foi » et de la « prospérité », ont suscité la méfiance du pentecôtisme classique français (Stotts, *op. cit.* : 124-125).

certaines charismatiques français, comme Sergine Snanoudj qui adopte très tôt, dans ses conférences et ses écrits, des positions dans la ligne de celles de Daisy Osborn⁹.

Cette influence se traduit dans les années 1980-1990 par l'émergence de nouveaux ministères d'évangélisation conjoints, mais aussi par l'apparition d'Églises indépendantes créées et dirigées par des couples. Ainsi, Claude et Julia Payan, musiciens chrétiens proches de l'association Impact du Plein Évangile, s'engagent dans l'évangélisation par le chant au début des années 1980. En 1993, le couple fonde à Toulon, dans le Var, l'œuvre Souffle nouveau qui devient par la suite une famille d'Églises sises dans le sud de la France et l'océan Indien. Engagés à cette époque dans le ministère pastoral, Claude et Julia Payan dirigent l'assemblée de Toulon, avant de revenir en 2007 à un ministère d'évangélisation itinérant.

Alors que les époux Jayet, Snanoudj ou Payan s'inscrivent dans la continuité du modèle de référence impulsé par le couple Osborn, quelques rares figures féminines isolées apparaissent dans les années 1980-1990, comme Marie-Hélène Moulin. Née dans une famille catholique, cette Brestoise d'origine se convertit à Paris au début des années 1980. En 1985, à Nice, elle intègre une Église nouvellement fondée par John et Laura Madan, un couple de missionnaires anglo-américains diplômés du Rhema Bible Training Center, l'institut biblique créé à Tulsa (Oklahoma) par Kenneth Hagin (1917-2003). Touchée par leurs témoignages, elle part étudier dans cet institut aux États-Unis et en revient diplômée en 1987. À Beausoleil, une commune proche de Monaco, M.-H. Moulin devient responsable d'un groupe de maisons dépendant de l'Église des époux Madan. Avec l'accord des dirigeants de l'Église-mère de Nice, elle exerce pendant quatre ans son ministère au sein de cette communauté devenue une assemblée. C'est à cette époque que la pasteure se lie d'amitié avec Monique Sébilleau. Cette dernière, prédicatrice itinérante dans le centre de la France, crée en 1991 l'Église Revivre Centre Chrétien (RCC), à Vichy, la ville où le couple Jayet a implanté l'œuvre Vie abondante. Marie-Hélène Moulin, quant à elle, laisse au début des années 1990 son assemblée pour exercer pendant plus de deux ans un ministère itinérant, puis elle fonde sa propre Église à Monaco sous le nom de La Bonne Nouvelle. Au début des années 2000, cette assemblée s'établit à Menton, puis, à partir de 2007, à Nice¹⁰.

La pasteure le reconnaît elle-même : son parcours n'a pas toujours été facile dans des milieux évangéliques français globalement fermés aux ministères féminins. Certains de ses enseignements sont néanmoins diffusés sur www.enseignemoi.com, un site Internet néocharismatique francophone,

9. Comme dans l'opuscule *Messagères de bonnes nouvelles* paru en 1981 aux Éditions Impact.

10. Entretien enregistré du 09 août 2013.

et elle est aujourd'hui une actrice « socle » (Argiriadys, 2013) au sein de divers réseaux charismatiques transnationaux. Elle est ainsi régulièrement invitée dans les milieux néocharismatiques nord-américains (notamment par le réseau d'Andrew Wommack), où son statut de fondatrice et dirigeante d'Église, célibataire de surcroît, suscite moins de réticences qu'en France.

Si l'influence nord-américaine est patente dans le parcours de Marie-Hélène Moulin, elle ne s'est pas exercée, dans son cas, par un contact direct avec le couple Osborn. En fait, la pasteure n'a rencontré que tardivement T.L. Osborn (sans Daisy, mais avec leur fille LaDonna), alors qu'elle appartenait pourtant, depuis la fin des années 1980, au cercle amical d'un proche de l'évangéliste américain en France : le pasteur indien Selvaraj Rajiah (1952-2011), fondateur en 1985, en région parisienne, de l'Église Parole de Foi évangélisation mondiale (aujourd'hui Paris Centre Chrétien/PCC). Selvaraj Rajiah, malgré ses relations étroites avec Daisy et T.L. Osborn, semble avoir été réticent, dans un premier temps, à prendre pour modèle le ministère conjoint du couple américain. En effet, arrivé en France au début des années 1980 assisté de son épouse française Danièle, S. Rajiah exerça seul le ministère pastoral pendant plusieurs années, alors que son épouse avait suivi, comme lui, les cours de l'école biblique de l'Église apostolique, l'International Apostolic Biblique College de Kolding au Danemark. Selon l'anthropologue Damien Mottier, il fallut un « coup de force » de la part de Danièle Rajiah pour que celle-ci soit reconnue pasteure en 1989, en s'appuyant sur l'autorité spirituelle de T.L. Osborn :

Longtemps, Danièle Rajiah n'avait été que l'épouse de Selvaraj (...) Mais elle qui avait peu ou prou le même bagage théologique que son mari aspirait à tout autre chose, devenir copasteur, et elle se lassait, semble-t-il, d'être reléguée à un rôle de faire-valoir. La venue de l'Américain T.L. Osborn n'a pas été pour rien (...) dans le fait que Selvaraj Rajiah ait finalement accepté d'accéder aux requêtes de son épouse. En 1988, alors que l'évangéliste américain était attendu à l'Église Rencontre et Espérance, il changea finalement son fusil d'épaule à la suite d'un différend qui l'opposa à l'un des pasteurs de cette Église. Fervent défenseur du ministère des femmes, T.L. Osborn n'aurait en effet pas supporté que le pasteur tzigane Archange Schtenegry se soit opposé à ce que sa femme, Daisy Osborn, prêche. Selvaraj Rajiah profita de l'occasion pour attirer le célèbre prédicateur américain dans son Église. Mais le piège se referma sur lui : s'appuyant sur l'exemple de Daisy, Danièle Rajiah le pria de lui donner plus de responsabilités. Et quand T.L. Osborn revint en 1989 dans leur Église, Danièle Rajiah avait été promue « copasteure » (Mottier, 2011 : 73-74).

Après avoir traversé de grandes turbulences au début des années 1990 avec le divorce du couple pastoral¹¹, l'Église connut à nouveau une forte

11. Selon Marie-Hélène Moulin, D. et T.L. Osborn se sont beaucoup investis, à l'époque, pour aider Selvaraj et Danièle Rajiah à « trouver un équilibre » au sein de leur couple et éviter ce divorce (entretien enregistré du 09 août 2013).

croissance, notamment à la suite du remariage de S. Rajiah avec une jeune fidèle française, Dorothée, fille de Monique Sébilleau. Celle-ci accéda par la suite au ministère pastoral aux côtés de son époux, héritant, comme le remarque D. Mottier, « de ce que l'ex-femme de Selvaraj Rajiah avait acquis de haute lutte » (*ibid.* : 80). Dorothée Rajiah est même aujourd'hui, depuis le décès de son époux fin 2011, la pasteure principale de PCC, à la tête d'une assemblée fréquentée par plus de quatre mille fidèles, majoritairement issus des migrations africaines et caribéennes. Dorothée Rajiah, sa mère Monique Sébilleau ou Marie-Hélène Moulin ne sont pas seulement des dirigeantes d'Église : elles sont aussi des « leaders » dont l'influence s'exerce au-delà de leur assemblée, entre autres par le biais des entreprises éditoriales qu'elles ont fondées ou qu'elles ont contribué à développer (les éditions Paroles de Foi pour D. Rajiah, Bethesda pour M. Sébilleau et Lettres aux Nations pour M-H. Moulin)¹².

La multiplication des ministères pastoraux féminins depuis les années 1990

À partir des années 1990, qui constituent en France une décennie de forte expansion pour les Églises évangéliques de la mouvance charismatique, le nombre de pasteures s'accroît de façon notable. Si bon nombre d'assemblées ouvertes au pastorat féminin sont indépendantes, certaines appartiennent à des fédérations ou des unions d'Églises nouvellement apparues dans le paysage protestant français, comme la branche française de l'Église Foursquare – la dénomination fondée à l'origine aux États-Unis par Aimee Semple McPherson – qui prend son essor en 1994 ou la Communion des Églises de l'espace francophone (CEEFF), fondée en 1996.

Les assemblées évangéliques charismatiques issues des migrations africaines subsahariennes sont elles aussi en pleine expansion dans les années 1990, participant à la diversification et à la croissance du champ pentecôtiste/charismatique en France. Toutefois, à cette époque les femmes sont encore rares à la tête de ces Églises. Au début de la décennie, on ne peut guère citer que la Congolaise Georgine Moke, qui fonde en 1992 l'Église L'Arche de Paix qu'elle dirige depuis avec son époux Louis (Sauvaget, 2006). Au milieu des années 1990, c'est grâce à Danielle Mokengo, et à son époux, venus de l'ex-Zaïre (aujourd'hui République

12. Ces maisons d'édition, dont la plus ancienne, Bethesda, a été créée dès 1985, contribuent à faire connaître en France les ouvrages d'auteurs néocharismatiques renommés internationalement, y compris ceux de femmes comme la célèbre évangéliste canadienne Joyce Meyer ou la prédicatrice américaine Marilyn Hickey.

démocratique du Congo), que la Communauté internationale des femmes messagères de Christ (CIFMC) s'installe en France. Établi initialement en région parisienne, le mouvement crée, au cours des années 2000, des communautés dans différentes villes de province, dirigées chacune par un couple de « bergers ». Enfin, en 1999, Hélène Willie Kacou, l'épouse du prophète ivoirien Séverin Kacou – alors président de Foursquare Côte d'Ivoire et fondateur d'un ministère indépendant, le Ministère de la Puissance de l'Évangile (MPE) – implante, à partir des réseaux du MPE en France, une mission de l'Église Foursquare Côte d'Ivoire (Mottier, 2011 : 102). Séverin Kacou, mis devant le fait accompli, entérine l'existence de cette mission dirigée par son épouse, et la consacre en tant qu'évangéliste. À la mort accidentelle de S. Kacou en 2001, Hélène Willie reprend les activités de son mari à la tête du MPE international. Elle dirige aujourd'hui, avec le titre de « révérende », la famille d'Églises MPE Bethel implantées en région parisienne, à Orléans, Soissons et Toulouse et nomme elle-même les pasteurs. Selon André Mary, H.W. Kacou « continue de chaperonner tout un mouvement féminin interdénominationnel qui prône explicitement l'accès des femmes à la prédication et à la fonction de pasteur, et pourquoi pas de "prophétesse", renouant ainsi avec le message de la fondatrice de Foursquare, Mrs McPherson » (Mary, 2002 : 77).

La féminisation de l'autorité dans les Églises évangéliques charismatiques issues des migrations africaines, observable aussi dans d'autres pays européens (Adogame, 2008), s'accroît fortement en France à partir des années 2000. Ce phénomène est-il lié avant tout au contexte migratoire ou s'observe-t-il pareillement sur le continent africain ? Certes, le modèle dominant dans les mouvements évangéliques charismatiques africains, notamment dans le pentecôtisme dit « classique », relègue encore majoritairement les femmes dans des rôles subordonnés (Fancello, 2005). Pourtant, et bien que la situation sur ce point soit complexe et variable selon les contextes, une évolution est notable dès les années 1970 en Afrique subsaharienne, où l'on assiste, dans certains pays, à une relative ouverture aux ministères féminins. Là encore, l'influence de D. et T.L Osborn n'est pas étrangère à cette évolution, le modèle proposé par leur couple ayant fait des émules, comme dans le cas des époux nigériens Benson et Margaret Idahosa (Billingsley, 2008 : 49).

Dans les années 1970, on observe dans plusieurs pays, comme le Ghana, le Nigéria, le Kenya ou le Malawi, la montée de « Big Women » (Soothill, 2007)¹³, des dirigeantes « puissantes », influentes, fondatrices de

13. Jane Soothilll emploie notamment ce terme à propos de Christine Doe-Tetteh, une des « filles spirituelles » de Benson Idahosa, fondatrice d'une Église au Ghana (Soothill, 2007). Je fais le choix, dans ce chapitre, de traduire « Big Women » par l'expression « femmes puissantes ».

leur propre Église (Kalu, 2008 : 147-152). Au Zaïre, des ministères féminins indépendants dans la ligne du « Combat spirituel »¹⁴ apparaissent à partir des années 1980, comme l'Association internationale de la foi en action (AIFA) créée par Maman Ntumba, ou la CIFMC, fondée en 1991 par la sociologue et femme d'affaires Elisabeth Olangi, dite « Maman Olangi ». Cette dernière, convertie en 1980 au pentecôtisme à la suite de déboires conjugaux, intègre quelques années plus tard la branche zaïroise de la CWFI (Community Women Fellowship International), une organisation dirigée vers les femmes, créée en 1974 au Nigéria par Margaret Idahosa. Devenue la présidente nationale de CWFI/Zaïre en 1988, Elisabeth Olangi exerce cette fonction pendant plus de deux ans avant de fonder son propre ministère, convaincue d'avoir reçu un appel de Dieu en ce sens, non pas pour elle seule, mais pour son couple. En fait, la lecture d'un ouvrage de T.L. Osborn fut l'événement déclencheur de cette vocation, appelant la prophétesse au ministère dans le cadre de ce couple restauré, sur le modèle de celui formé par les époux Osborn (Ndaya Tshiteku, 2008 : 89).

Au-delà du cas particulier de Maman Olangi, cette anecdote témoigne de l'impact que les « croisades » d'évangélisation du couple Osborn à Kinshasa ont eu sur la population locale à partir de la fin des années 1960. T.L. Osborn réunit ainsi plus de 70 000 personnes lors de ses conférences en 1968-1969 et, suite à ce succès, le prédicateur, considéré localement comme le « père du réveil zaïrois », distribua gratuitement des milliers d'exemplaires de certains de ses ouvrages (Demart, 2010 : 165 et 176). Toutefois les couples français Jayet et Snanoudj ont leur part dans la diffusion de doctrines proches de celle des époux Osborn, ayant organisé eux aussi, à partir des années 1980, plusieurs « croisades » d'évangélisation en Afrique, notamment à Kinshasa (Meiers, 2013 : 88). En France aussi, ces charismatiques contribuèrent à répandre ces conceptions dans les milieux évangéliques issus des migrations subsahariennes avec lesquels ils établirent très tôt des relations¹⁵.

D'une façon générale, aujourd'hui en France, le constat est le suivant : si les ministères pastoraux féminins restent minoritaires, ils ne sont plus exceptionnels au sein de la mouvance charismatique.

Ainsi, on note la présence de femmes pasteures ou copasteures, en proportion variable selon les cas, dans plusieurs unions d'Églises évangéliques charismatiques affiliées à la FPF ou au CNEF (le Conseil national des évangéliques de France). En 2014, pour ce qui concerne l'Union des

14. La doctrine du « Combat spirituel » s'inspire des enseignements de T.L. Osborn, lequel est à l'initiative des premières « prières de Combat » à Kinshasa à la fin des années 1960 (Meiers, 2013 : 88).

15. J.-L. Jayet fut ainsi un acteur important dans les débuts de cet évangélisme africain en migration sur le sol français (Mottier, 2011 : 42).

Églises protestantes Foursquare France (UEPFF) aujourd'hui membre de la FPF, huit assemblées sur quatorze sont dirigées par un couple¹⁶. Quant à la CEEF qui appartient elle aussi à la FPF, quinze pasteures sont recensées au sein de cette fédération qui compte actuellement 36 Églises en France¹⁷. Sont aussi concernées : l'Union des Églises évangéliques de Réveil (UEER), la Communauté des Églises d'expressions africaines de France (CEAF), l'Entente et Coordination des Œuvres chrétiennes (ECOC), l'Union des Églises évangéliques haïtiennes et afro-caribéennes (UEEHAC), ainsi que l'Union des Églises protestantes évangéliques Horizon (UEPEH).

Par ailleurs, de nombreuses Églises indépendantes sont aussi ouvertes aux ministères féminins, aussi bien en milieu « autochtone »¹⁸ qu'en milieu afro-caribéen. Une fédération indépendante de la FPF et du CNEF, la Fédération des Églises chrétiennes évangéliques (FECE), rassemble depuis 2005 un nombre croissant de ces assemblées¹⁹ : en 2014, sur 53 Églises en France, quatre sont ainsi dirigées par un couple, et douze femmes exercent leur ministère seules ou au sein d'équipes pastorales.

Au total, une centaine de femmes – la liste n'est sans doute pas exhaustive – exercent aujourd'hui un ministère en milieu évangélique charismatique en France, seules, en couple, ou au sein d'une équipe pastorale. Certaines dirigent ou sont associées à la direction de grandes Églises, prêchant devant des centaines de fidèles, notamment en région parisienne : outre Dorothee Rajiah pour PCC, c'est le cas de Jocelyne Goma, une Française originaire de la Martinique, codirigeante du Centre du Réveil Chrétien, de Modestine Castanou, originaire du Congo-Brazzaville, copasteure, aux côtés de son époux Yvan, d'Impact Centre Chrétien²⁰, ou de Georgine Moke, fondatrice de l'Église de l'Arche de Paix²¹.

Toutefois, si l'on assiste bien à une féminisation de l'autorité en milieu évangélique charismatique, cette autorité s'exerce selon diverses modalités qui nécessitent parfois la mise en œuvre de négociations et la gestion de conflits, notamment au sein du couple.

16. <http://www.eglises.org/types/foursquare/> (consulté le 21 août 2014).

17. Parmi ces dirigeantes, cinq exercent leur ministère seules alors que dix l'exercent en couple ou au sein d'une équipe pastorale : <http://www.eglises.org/types/ceef/> (consulté le 21 août 2014).

18. Comme celles groupées en réseau autour du ministère du prophète français Christian Fondacci (<http://cf-m.fr/assemblies/> ; consulté le 31 août 2014).

19. <http://fede-eglises.com/france.htm> (consulté le 21 août 2014).

20. À propos de ces deux Églises fondées l'une et l'autre au début des années 2000, Sébastien Fath mentionne en 2008 entre 400 et 500 fidèles pour CRC et plus de 700 pour ICC (Fath, 2008 : 146-148).

21. Cette Église, créée en 1992, comptait plus d'un millier de fidèles au milieu des années 2000 (Sauvaget, 2006).

Modes d'exercice de l'autorité, conflits et négociations

Les Églises évangéliques concernées par la féminisation de l'autorité peuvent être schématiquement catégorisées selon plusieurs cas de figure. En premier lieu, au sein de certaines assemblées dirigées par un couple de pasteurs, les ministères de l'épouse et de l'époux ont la même valeur. Ainsi, la présentation des dirigeants de l'assemblée nantaise Amour, Foi, Espérance (membre de la CEEF), sur le site Internet officiel de l'Église, met en avant les rôles complémentaires du pasteur et de son épouse dans l'exercice de leurs ministères conjoints et ne fait apparaître aucune hiérarchie au sein du couple : « Marie-Andrée Yapoudjian a sur le cœur d'équiper les chrétiens pour entrer dans leur appel et leur service par la formation, l'enseignement et la prière. Jean Yapoudjian exerce un cœur de compassion et d'écoute au sein de l'église et dans les hôpitaux en sa qualité d'aumônier. »²² Bien que chacun des membres du couple pastoral exerce le ministère selon ses talents spécifiques – l'enseignement pour la pasteure, la « compassion » et « l'écoute » pour son époux²³ –, le modèle apparaît ici clairement égalitaire, comme l'était celui diffusé mondialement par le couple Osborn.

Dans une seconde catégorie d'Églises, l'époux reste le référent du couple pastoral, en tant que pasteur principal et/ou fondateur. Dans certains cas, après avoir créé plusieurs assemblées, le mari établit son épouse à la tête d'une de ces communautés, lui-même prenant alors une dimension apostolique, veillant à l'extension de l'œuvre et à sa pérennité. Ce modèle est représenté par le couple ivoirien Boni. Ordonné évangéliste par le prophète Séverin Kacou – selon sa biographie officielle disponible sur le site de l'Assemblée chrétienne internationale Évangéliser et Implanter (ACI-EI) –, Olivier Boni crée une première Église en Côte d'Ivoire en 2002, puis une seconde à Paris en 2003, et une troisième à Orléans. En 2006, l'ACI-EI s'installe aussi aux États-Unis (New Jersey). Olivier Boni porte aujourd'hui le titre de *bishop* (« évêque »), alors que son épouse, la prophétesse Patricia Boni, est désormais pasteure principale de l'assemblée de Paris²⁴.

Toutefois, le modèle inverse est également possible : ainsi, dans certaines Églises, l'épouse est la dirigeante principale au sein du couple de pasteurs, et même parfois la fondatrice désignée du mouvement. Ce modèle est observable en milieu « autochtone », dans le cas de Monique Sébilleau, fondatrice de l'Église RCC à Vichy, secondée par son mari Bernard. Il est

22. http://www.afe44.fr/?page_id=45 (consulté le 15 juillet 2013).

23. Ce qui dénote, il faut le souligner, une répartition des qualités attribuées à chacun peu stéréotypée par rapport à la vision en général conservatrice des genres masculins et féminins en milieu évangélique.

24. <http://olivierboni.com/infos.php?link=biographie> (consulté le 15 juillet 2013).

également observable au sein d'assemblées issues de l'immigration, comme L'Arche de Paix de Maman Moke ou comme les Églises créées dans les années 1990-2000, dans la région parisienne et à Colomiers près de Toulouse, par la pasteure malgache Perle Raliterason, assistée par son mari le pasteur Vanona.

Dans d'autres contextes, certaines femmes ont un rôle important au sein d'une équipe pastorale majoritairement masculine, comme la pasteure Fabienne Pons, entourée de deux confrères au sein de l'Assemblée chrétienne de Toulouse (rattachée à la CEEF). Mais le cas d'une équipe pastorale majoritairement féminine existe aussi, avec l'Église Rétablir l'autel de Dieu, sise à Ris-Orangis (Église issue de l'immigration africaine, membre de la FECE), où la direction est exercée conjointement par un homme et trois pasteures.

D'autre part, bon nombre de femmes exercent seules leur ministère pastoral. Là encore, plusieurs situations sont observables.

Dans les cas les plus rares, comme ceux d'Hélène Willie Kacou ou de Dorothée Rajiah, les leaders sont des veuves, héritières de l'Église et du ministère instaurés par leur conjoint.

De façon peu fréquente également, certaines assemblées sont créées et dirigées par des femmes célibataires. Outre l'exemple déjà évoqué de l'Église niçoise La Bonne Nouvelle fondée par M.-H. Moulin, c'est le cas d'une assemblée recensée à Nantes lors de l'enquête RGPF en 2010, dirigée par une Ivoirienne arrivée en France au milieu des années 2000. Alors qu'elle était chanteuse dans son Église en Côte d'Ivoire, la jeune femme a saisi, dans le contexte migratoire, une opportunité qu'elle n'aurait peut-être pas eue dans son pays d'origine : revendiquant l'autorité spirituelle d'un éminent leader pentecôtiste ivoirien pour fonder sa légitimité au ministère pastoral, elle débute, en 2006, sa propre assemblée dans l'agglomération nantaise²⁵.

Plus communément, certaines Églises ont à leur tête une femme mariée dont l'époux n'a pas de statut reconnu. Le cas peut se rencontrer occasionnellement en milieu « autochtone », mais il s'observe aussi dans des communautés issues des migrations africaines et caribéennes. Cette situation n'est pas sans risques de conflits, dans la mesure où cette configuration est susceptible d'être perçue par le mari comme une perte d'autorité par rapport à son épouse. Le divorce en 2008 de la pasteure congolaise Longeni Dorothée Basosila, fondatrice cinq ans plus tôt du Centre évangélique Pain de Vie dans la région parisienne, est largement dû à une telle situation (Basosila, 2011), même si d'autres raisons sont en jeu dans cette rupture²⁶.

25. Entretien du 15 février 2010, pris en note.

26. Cette différence de statut entre les époux a exacerbé d'autres problèmes présents depuis longtemps dans leur relation, liés au comportement du conjoint que Longeni D. Basosila décrit comme violent et manipulateur depuis le début.

Pour éviter ce genre de problèmes, une des solutions envisageables pour les femmes mariées s'estimant appelées à exercer un ministère consiste à s'assurer du soutien de leur mari. C'est ce que fit Alice Nshimirimana, une jeune femme originaire du Burundi, qui dirige depuis 2007 le Centre chrétien Porte Ouverte (CCPO) à Vannes dans le Morbihan. Convertie en 1998 dans son pays natal, A. Nshimirimana arrive en France deux ans plus tard afin de rejoindre son époux déjà installé dans la région vannetaise. Elle intègre quelque temps après une ADD locale. Au cours des années 2000, se sentant appelée au ministère pastoral et sachant qu'aucune reconnaissance de sa vocation ne peut être envisagée dans le cadre des ADD, elle décide de quitter son assemblée. Toutefois, elle se refuse à créer sa propre Église sans l'accord de son mari : « Maintenant, question d'autorité, je crois que s'il avait dit non, je crois que je ne l'aurais pas fait », reconnaît-elle²⁷. Ayant reçu l'approbation de son époux, elle fonde alors le CCPO qui compte aujourd'hui une trentaine de fidèles, dont son conjoint.

Bien qu'originaire du Burundi, Alice Nshimirimana ne prend pas explicitement comme modèle la Première dame de ce pays, Denise Nkurunziza, elle-même ordonnée pasteure d'une communauté pentecôtiste en 2011 à Bujumbura, mais bien plutôt la Canadienne Joyce Meyer, probablement la prédicatrice néocharismatique la plus célèbre aujourd'hui dans le monde. Cette dernière s'est elle aussi réclamée de l'autorisation de son mari pour l'exercice de son ministère, ainsi que le signale Arlene Sanchez Walsh, dans un article publié en ligne : « Meyer explique que son mari a béni son œuvre et permet qu'elle se consacre à son ministère, même si cela la tient éloignée de son rôle traditionnel au sein de la famille. » Or, comme le fait remarquer cet auteur : « Sans l'approbation explicite de son mari, la légitimité de Meyer en tant que femme chrétienne modèle ne serait pas aussi forte. »²⁸

Dans le cas de pasteures en exercice confrontées à un conflit au sein du couple, toute initiative visant à « rééquilibrer » la relation entre les conjoints est bienvenue pour tenter de résoudre le problème. Ainsi, L.D. Basosila affirme s'être réjouie lorsque son époux s'est engagé dans un cursus d'études théologiques à l'Institut biblique de Nogent-sur-Marne (Basosila, 2011 : 173). Elle espérait alors que cela donnerait à son conjoint les compétences nécessaires pour participer à ses côtés à l'œuvre d'évangélisation. A posteriori, elle pense toutefois que le véritable but de son époux était non pas de la seconder mais de « lui arracher le ministère pastoral » (*ibid.* : 257).

Outre les conflits conjugaux, la situation d'une pasteure mariée à un laïc peut également susciter des interrogations chez les fidèles de

27. Entretien enregistré du 13 juin 2012.

28. <http://www.patheos.com/Library/Pentecostal/Ethics-Morality-Community/Gender-and-Sexuality.html>. Les citations tirées de textes en anglais ont été traduites par nos soins.

l'assemblée quant à la place à accorder au conjoint au sein de la communauté²⁹. L'ouvrage de L.D. Basosila se fait assez largement l'écho de ces difficultés, d'autant que, comme dans beaucoup d'Églises évangéliques issues des migrations africaines, la dirigeante et son époux étaient considérés comme un couple de « parents » ayant pour « enfants » les fidèles, « frères et sœurs en Christ ». Au sein de cette famille, certes « spirituelle » (voir Mottier, 2012 : 165), mais fonctionnant sur le modèle d'une grande famille biologique, la place occupée par le mari de la « Maman pasteure » s'avère d'autant plus ambiguë que celui-ci n'a aucun statut reconnu lui permettant d'exercer son autorité en tant que « Papa ».

**« Femmes prophétiques », « femmes de valeur »
ou « femmes puissantes »**

En milieu évangélique charismatique, surtout dans la mouvance dite de « troisième vague », la plupart des pasteurs revendiquent la capacité à exercer leur ministère en mettant en avant la chaîne testimoniale de leur « élection » par le biais de divers signes reçus de Dieu (visions, désignation par voie de prophéties, dons charismatiques, etc.). Cela concerne les hommes, mais aussi les femmes qui s'appuient pareillement sur cette forme de légitimité de type charismatique (Weber, 1995 : 323). De ce fait, on ne peut interpréter la féminisation du ministère pastoral en France dans l'optique d'une « sécularisation » et d'une « professionnalisation » de la fonction pastorale comme le fait J.-P. Willaime à propos du protestantisme « établi » (Willaime, 2002). Dans le contexte évangélique charismatique, le pastorat n'est pas une profession comme une autre à laquelle on peut accéder grâce à une formation académique, même si certains pasteurs ou certaines dirigeantes mettent en avant un cursus d'études théologiques au sein d'un Institut biblique, en France ou à l'étranger. La féminisation de l'autorité en France, dans des milieux où s'exercent encore de fortes résistances à ce sujet, s'appuie plutôt sur la capacité revendiquée par les femmes concernées à être, autant que les hommes, « vecteurs du divin ».

De même que pour les hommes, cette revendication s'appuie souvent sur une dimension prophétique. De ce fait, si la période actuelle peut être vue comme « le temps des prophètes », notamment dans les milieux évangéliques issus des migrations africaines (Mottier, 2014), elle s'avère être aussi celui des « prophétesses » ; cette dimension prophétique étant présentée, dans certains cas, comme particulièrement liée à la « nature féminine ».

29. Gwendoline Malogne-Fer signale le même genre d'interrogations de la part des fidèles dans un tout autre contexte : celui de l'Église évangélique de Polynésie française (Malogne-Fer, 2007).

DES « SERVANTES DISCRÈTES » AUX « FEMMES PUISSANTES » 197

Ainsi, sur le site Internet de Mission Femmes Prophétiques (MFM) – un ministère dédié à la « restauration, à la formation et à l'équipement des femmes pour servir Dieu dans la plénitude du Saint-Esprit », créé en France, en 2007, par la prophétesse d'origine capverdiennne Faty Eriollah³⁰ –, on trouve l'affirmation suivante : « Parce qu'elles ont une sensibilité spirituelle accrue, les femmes sont prophétiques par nature. »³¹

Cette montée des prophétismes, aussi bien masculins que féminins, s'inscrit dans le sillage de la diffusion mondiale, à partir des années 1980, des doctrines de la « Nouvelle réforme apostolique » (*New Apostolic Reformation*). Ces doctrines, initiées par le théologien nord-américain C.P. Wagner, prônent la restauration des ministères généralement laissés de côté dans le cadre des mouvements pentecôtistes « classiques », à savoir, surtout, les ministères apostoliques et prophétiques. Si cela entraîne une multiplication des acteurs masculins en charge de ces fonctions au sein de la mouvance néocharismatique dite de « troisième vague », ces conceptions incitent également un nombre croissant de femmes aspirant à une place au sein de l'Église bien plus valorisée que dans le pentecôtisme « classique » à prétendre elles aussi à ces ministères. Les prophétesses, notamment, sont ainsi de plus en plus nombreuses en France, surtout en milieu africain et caribéen. Si certaines cumulent autorité prophétique et autorité pastorale, d'autres exercent leur ministère sous la supervision de leur conjoint dirigeant, réussissant malgré tout, de cette façon, à se constituer une sphère d'influence au sein de laquelle est reconnue leur autorité en tant que « messagères de Dieu ».

Ce modèle ministériel au sein duquel l'homme est pasteur et la femme prophétesse repose sur une compréhension spécifique de la distribution des dons charismatiques et de l'expression des émotions selon le sexe. Chez de nombreux évangéliques charismatiques, l'ambivalence constitutive de la nature humaine, en tension entre le « spirituel » et le « charnel », est perçue comme plus marquée chez les femmes que chez les hommes. Dans cette conception genrée, l'époux délivre lui aussi des prophéties, mais avec moins de « puissance ». En revanche, bien que censé être moins « spirituel », l'homme est également considéré comme moins « charnel », autrement dit davantage maître de ses pulsions et de ses émotions que son épouse. De ce fait, le modèle conjugal ne repose pas sur l'égalité comme celui promu en son temps par Daisy et T.L. Osborn, mais plutôt sur une complémentarité entre l'épouse, perçue comme vecteur par excellence du charisme prophétique et l'époux, dont la fonction pastorale intègre une action régulatrice sur le ministère de l'épouse, en canalisant, voire en rectifiant, le cas échéant, les

30. Faty Eriollah dirige également, avec son mari Philippe originaire du Bénin, le ministère Christ Bannière des Nations.

31. <http://www.mission-femmes-prophetiques.com/la-vision/> (consulté le 15 juillet 2013).

expressions de ce charisme prophétique féminin, réputé puissant, mais aussi instable par nature, et donc potentiellement dangereux.

Si des représentations de genre contribuent donc à légitimer, non sans ambivalences, le ministère prophétique des femmes, en revanche, l'apostolat féminin est encore rare³² ; toutes les femmes mentionnées comme « apôtres » ne revendiquant d'ailleurs pas forcément l'exercice d'un tel ministère. Ainsi, bien que Marie-Hélène Moulin soit désignée de cette façon sur le site Internet d'une Église brestoise que ses prédications ont contribué à faire naître³³, elle-même ne se prétend pas « apôtre »³⁴. En revanche, la prophétesse mauricienne Suzy Daniel, fondatrice en 2007 du Centre évangélique missionnaire international (CEMI) en région parisienne, n'hésite pas à se présenter ainsi. Soulignant dans son autobiographie, en ligne sur Internet, sa consécration apostolique au milieu des années 2000 par un prophète français renommé, cette dernière va jusqu'à prétendre avoir été missionnée par Dieu pour « corriger les erreurs » des autres ministères, y compris ceux dirigés par des hommes³⁵.

Chez Suzy Daniel, l'aspiration à être une « femme puissante », au-dessus de toute autorité, est manifeste. La perspective est différente dans le cas de la Congolaise Deborah Hélène Luzolo, qui se voit attribuer elle aussi, sur divers sites Internet, le titre « d'apôtre ». Membre de la communauté évangélique Bonne semence dirigée par son époux Élie en région parisienne, D.H. Luzolo débute en 1994 des « réunions d'Épouses de pasteurs d'Afrique et des Îles à Paris ». Elle crée en 2000 un ministère s'adressant à « toutes les femmes aimant Dieu » : l'Union des Femmes Missionnaires (UFM). Dans le cadre de cette œuvre sont organisés régulièrement des séminaires et des conférences, avec notamment comme invitée en 2012 LaDonna Osborn, la fille des époux Osborn, elle-même aujourd'hui pasteure et par ailleurs cofondatrice de l'organisation Women's International Network (WIN).

L'UFM constitue un bon exemple parmi les nombreuses organisations instaurées aujourd'hui en France par des converties dans le but d'insuffler aux autres croyantes une estime de soi fondée sur la conviction qu'elles sont des « femmes de valeur » et qu'elles peuvent être aussi des « femmes fortes », capables, avec l'aide de Dieu, de prendre leur vie en main, en tant

32. Sur la centaine de femmes exerçant un ministère en France, seulement six se voient attribuer ce titre (sur divers sites Internet consultés entre septembre 2012 et août 2014). Parmi ces dernières, hormis M.-H. Moulin déjà évoquée, quatre sont originaires d'Afrique subsaharienne : D.H. Luzolo, Odette Bouekou, Rose Mouzembo (dite « apôtre Noussi ») et Elisabeth Akande ; la dernière, Suzy Daniel, est Mauricienne.

33. <http://www.lapierredangle.com/pages/l-eglise/qui-sommes-nous.html> (consulté le 07 août 2013).

34. Entretien enregistré du 09 août 2013.

35. http://www.suzydaniel.fr/wordpress/?page_id=3203 (consulté le 15 septembre 2012).

qu'individu, mais aussi en tant qu'épouse et mère. Comme D.H. Luzolo, les femmes à la tête de ces organisations voient s'étendre, grâce à cela, leur sphère d'influence au point que quelques-unes de ces dirigeantes deviennent des leaders d'un certain renom au sein de divers réseaux, sans pour autant que leurs activités empiètent sur les domaines d'action traditionnels des pasteurs³⁶. Présents en milieu « autochtone », comme en témoigne par exemple l'œuvre Femmes de destinée dont s'occupe la pasteure Monique Sébilleau, ces mouvements se développent surtout dans les milieux issus des migrations africaines et caribéennes. Outre la valorisation des femmes dans les diverses dimensions de leur vie familiale et sociale, certains d'entre eux s'occupent d'encourager les fidèles à diffuser le message évangélique autour d'elles, en milieu masculin comme féminin, en ne se contentant plus d'être des « servantes discrètes », mais en s'autorisant à créer et diriger un ministère prophétique ou une Église, voire en travaillant à devenir des leaders influentes et « puissantes », à l'égal de certains hommes.

Conclusion

En France, alors que dans les principales Églises pentecôtistes « classiques » le pastorat reste réservé aux hommes, des influences nord-américaines à partir des années 1970 – notamment celle exercée par les prédicateurs itinérants Daisy et Tommy Lee Osborn – ont contribué à l'émergence, dans les mouvements évangéliques charismatiques indépendants, de ministères d'évangélisation exercés en couple ouvrant la voie aux ministères pastoraux conjoints. Puis les années 1980-1990 ont vu l'apparition de dirigeantes, fondatrices pour certaines de leur propre Église, pionnières pour ce qui concerne le franchissement de la « barrière » (de Gasquet, 2009) interdisant jusque-là l'accès des femmes à l'exercice de l'autorité au sein de la mouvance charismatique en France.

Bien que cette féminisation de l'autorité reste modérée, elle s'est néanmoins renforcée ces deux dernières décennies grâce à l'arrivée de vagues de migrantes de foi évangélique, surtout en provenance d'Afrique subsaharienne. Si le contexte migratoire peut, dans certains cas, favoriser l'accès de ces femmes au pastorat, l'évolution actuelle traduit surtout la transposition en France de la situation en Afrique marquée, dans certains pays, par l'ouverture relative aux ministères féminins en milieu évangélique charismatique et la montée de leaders féminines influentes.

36. Ainsi Modestine Castanou, copasteure d'Impact Centre Chrétien et épouse du fondateur de l'Église en question, est avant tout en charge du ministère des Femmes d'Impact, codirigé par sa belle-sœur, la pasteure Habi Castanou.

En dépit de cette évolution, de fortes résistances persistent au sein de la mouvance évangélique. La remise en cause des traditionnels rapports de genre, notamment dans les milieux issus des migrations africaines et caribéennes, suppose ainsi, pour certaines femmes aspirant au leadership, un effort de négociation afin de désamorcer d'éventuels conflits au sein du couple. Toutefois, le phénomène apparaît conforté par la volonté manifeste, de la part d'un nombre croissant de dirigeantes, d'insuffler à leurs « sœurs en Christ », par le biais d'organisations spécifiques, la conviction qu'elles sont des « femmes de valeur », « prophétiques par nature », et qu'elles sont de ce fait, tout autant que les hommes, susceptibles de revendiquer l'exercice d'un ministère et même de devenir par ce biais des femmes « fortes », mettant leur influence et leur « puissance » au « service de Dieu ». Cette valorisation de l'engagement religieux des femmes s'inscrit dans le cadre de la restauration des ministères prônée par la « Nouvelle Réforme Apostolique » et s'appuie sur la forte féminisation des Églises évangéliques en France, particulièrement dans les milieux charismatiques.

Bibliographie

- ADOGAME Afe, 2008, « "I Am Married To Jesus !" The Feminization of New African Diasporic Religiosity », *Archives de sciences sociales des religions* 143, pp. 129-150.
- ARGYRIADIS Kali, 2012, « Formes d'organisations des acteurs et modes de circulation des pratiques et des biens symboliques », in : EAD. *et al.* (dir.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, Louvain/Paris, L'Harmattan-Academia/IRD, pp. 47-61.
- ARTMAN Amy, 2009, « *The Miracle Lady* » : Kathryn Kuhlman and the Gentrification of Charismatic Christianity in Twentieth-century America, Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy, University of Chicago.
- BASOSILA Longeni Dorothee, 2011, *Pourquoi j'ai divorcé*, Paris, Éditions du Panthéon.
- BILLINGSLEY Scott C., 2008, *It's a New Day. Race and Gender in the Modern Charismatic Movement*, Tuscaloosa, University of Alabama Press.
- DEMART Sarah, 2010, *Les territoires de la délivrance. Mises en perspective historique et plurilocalisée du réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse)*, thèse de doctorat en sociologie, Université catholique de Louvain-la-Neuve/Université de Toulouse-Le Mirail (inédite).
- FANCELLO Sandra, 2005, « Pouvoirs et protection des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines », *Revista de Estudos da Religião* (São Paulo), « Gender and Religion » 3/2005, pp. 78-98.
- FATH Sébastien, 2008, *Dieu XXL. La révolution des megachurches*, Paris, Éditions Autrement.
- , 2010, « La gestion du stigmate, entre local et global : trois megachurches afro-caribéennes à Paris », in : ID., Lucine ENDELSTEIN et Séverine MATHIEU

DES « SERVANTES DISCRÈTES » AUX « FEMMES PUISSANTES » 201

- (dir.), *Dieu change en ville : religion, espace, immigration*, Paris, L'Harmattan, pp. 115-135.
- FAULKNER DECLAUDURE Victoria, 2010, « Serving in the Shadows : the ministry role of Women in the French Assemblies of God, from 1932 to the present », *Journal of the European Pentecostal Theological Association* 30(1), pp. 91-109.
- GASQUET Béatrice de, 2009, « La barrière et le plafond de vitrail. Analyser les carrières féminines dans les organisations religieuses », *Sociologie du travail* 51(2), pp. 218-236.
- KALU Ogbu, 2008, *African Pentecostalism : An Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- LAURENT Régis, 2008, *Sociologie d'une entreprise de conversion. Analyse de la genèse et du processus de routinisation de la Mission évangélique tzigane de France*, thèse de doctorat en sociologie, Sorbonne, Paris 3 (inédite).
- MALOGNE-FER Gwendoline, 2007, « L'accès des femmes au pastorat. Le cas de l'Église évangélique de Polynésie française », *Archives de sciences sociales des religions* 138 (avril-juin), pp. 29-48.
- MARY André, 2002, « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, pp. 69-93.
- MEIERS Bénédicte, 2013, *Le Dieu de Maman Olangi. Ethnographie d'un combat spirituel transnational*, Louvain-la-Neuve, L'Harmattan/Academia.
- MOTTIER Damien, 2011, *Églises africaines en France. Pentecôtismes congolais et entreprises prophétiques*, thèse de doctorat en sociologie, Paris, EHESS.
- , 2012, « Le prophète, les femmes, le diable. Ethnographie de l'échec d'une Église pentecôtiste africaine en France », *Sociologie*, 2012/2, vol. 3, pp. 163-178.
- , 2014, *Une ethnographie des pentecôtismes africains en France. Le temps des prophètes*, Louvain-la-Neuve, Academia.
- NDAYA TSHITEKU Julie, 2008, « "Prendre le bic" : le combat spirituel congolais et les transformations sociales », *African Studies Collection* 7, Centre d'études africaines.
- SAUVAGET Bernadette, 2006, « Les combats de Maman Moké », *Réforme* 3171, 13 avril, p. 20.
- SOOTHILL Jane, 2007, *Gender, Social Change and Spiritual Power. Charismatic Christianity in Ghana*, Leiden, Brill Academic Publishers.
- STANLEY Susie, 2006, « "Laying a Straw in Her Way" : Tracing the Theology of Pentecostalism that Guided Women in Ministry », *Enrichment Journal* 11 : 3, pp. 110-116.
- STOTTS George R., 1982 (1978), *Le pentecôtisme au pays de Voltaire*, Craponne, Viens et Vois.
- WEBER Max, 1995 (1921), *Economie et Société*, tome 1 : *Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket (Agora).
- WILLAIME Jean-Paul, 1996, « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme », *Archives de sciences sociales des religions* 95, avril-juin, pp. 29-45.
- , 2002, « Les pasteurs et les mutations contemporaines du rôle du clerc », *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés* 15, pp. 69-83.

III.

Le genre de l'autorité religieuse en pentecôtismes

Centralité des unes, autorité des autres

Des formes genrées de hiérarchie
dans les Églises évangéliques « noires »
de la banlieue parisienne

Baptiste COULMONT

En m'appuyant sur des données inhabituelles – deux cents affiches pour des événements religieux –, je décris une partie du monde que constituent les Églises évangéliques « noires », c'est-à-dire des Églises liées plus ou moins directement à l'immigration africaine en région parisienne (Coulmont, 2013). Les données permettent de saisir la structure des places offertes aux hommes et aux femmes, les premiers détenant les signes de l'autorité, les secondes ceux de la centralité.

Ce texte s'inscrit dans le cadre d'une sociologie quantitative du monde composé par ces Églises. En reposant sur des sources inusitées, un peu plus de 200 affiches publicitaires pour des « journées d'évangélisation » ou des « séminaires de délivrance », la méthode suivie permet de concevoir cet espace religieux informel comme structuré par diverses inégalités de capitaux mais aussi par l'établissement de liens plus ou moins durables entre acteurs.

Je me concentrerai ici sur les places différentes accordées aux hommes et aux femmes sur ces affiches : la taille des personnages, leur pose, leur outillage, leurs titres... dessinent distinctement des attributs masculins et féminins. Les femmes sont ainsi plus souvent invisibles que les hommes (dont la photo apparaît sur l'affiche), moins souvent dotées des titres les plus prestigieux. Mais si elles manquent ainsi des signes de l'autorité religieuse, elles n'en sont pas moins « centrales ». Les petites actrices que sont les femmes sont parfois invitées et réinvitées, par des assemblées différentes, et participent pleinement à l'établissement de réseaux complexes – qui sont les soutiens invisibles de l'institutionnalisation de ce monde religieux.

L'intérêt de cette enquête réside sans doute dans l'approche résolument quantitativiste de l'étude de la répartition des rôles, des formes de l'autorité religieuse et de la hiérarchie des corps. Cette approche est réductrice

– au sens où la réduction est une des étapes de la réflexion sociologique – , elle est restrictive et limitée, mais peut ainsi apporter un contrepoint aux approches ethnographiques des mêmes questions.

Introduction

Entre le début de l'année 2008 et la fin de l'année 2011, j'ai recueilli, du côté de Barbès, 200 affiches pour des événements religieux évangéliques. Ces affiches ont une structure similaire : un homme noir, plus rarement une femme noire, parfois accompagné d'acolytes, invite directement, par le regard et de grands titres, les passants à des séminaires de miracle ou des soirées de délivrance. Ce sont des affiches proposées par des églises pentecôtistes, évangéliques ou charismatiques, dites « d'expressions africaines » par certains observateurs, qui au cours des années 1990 et 2000, se sont installées en assez grand nombre en banlieue parisienne (Mottier 2008 ; Fancello & Mary 2010 ; Mary 2008) (voir les affiches dans le hors-texte).

L'iconographie religieuse, missionnaire ou prosélyte, a une histoire (voir par exemple Gangnat, 2011, au sujet des missions), qui n'est pas abordée, ou rarement, à l'aide de statistiques. Les affiches recueillies se prêtent bien à une approche quantitative : elles offrent des informations sur la localisation des événements, leur thème, le lieu de résidence revendiqué de certains participants, ainsi qu'une légion de symboles (aigle, colombe, langues de feu, références textuelles...). Si l'on se concentre sur les personnes, leurs relations, leurs positions, il est possible de montrer que la différence de sexe se traduit par des places différentes, ainsi que par une structure de relations différentes (voir Figure 1 dans le hors-texte).

Hommes et femmes sur les affiches

Les 200 affiches recueillies contiennent une centaine de noms d'assemblées différentes, et mentionnent 720 personnes. Ces personnes sont parfois mentionnées à plusieurs reprises : nous parlons donc d'une population d'environ 500 personnes différentes.

Les affiches consacrent une large part de leur espace au visage et au corps d'individus (ce qui permet de coder comme « noires » 97 % des personnes visibles en s'appuyant de manière un peu naïve sur le phénotype). Cela ne signifie pas, toutefois, que tous les acteurs individuels soient mis sur le même plan. L'affiche est un espace inégalitaire qui impose des contraintes fortes sur l'espace disponible pour chaque personnage, et qui hiérarchise immédiatement l'information. Il apparaît alors rapidement que ces affiches minorent la place des femmes.

Certes il y a des femmes représentées, et représentées comme les membres d'un clergé (ce qui différencie ces affiches des photographies missionnaires étudiées par Émilie Gangnat [2011 : 319-328] à une époque où le clergé était uniquement masculin).

Mais cette minoration objective perturbe à première vue les résultats d'enquêtes récentes : le sociologue Afe Adogame, dans un article, repère par exemple une féminisation rapide et croissante des institutions religieuses de la « diaspora africaine » (Adogame, 2008). Ce phénomène n'est que légèrement visible dans les affiches. Les femmes y jouent un rôle mineur, numériquement, et un genre « marqué », symboliquement (le rôle non marqué étant celui des hommes, qui ne sont presque jamais qualifiés d'hommes). Numériquement, elles ne représentent qu'une petite minorité des personnes photographiées ou simplement mentionnées.

Comment leur présence est-elle organisée ? Ce qu'écrit Maïté Maskens au sujet des relations de genre peut servir d'éclairage. Elle parle d'ambiguïté des rôles dans un cadre « d'asymétrie affirmée » (Maskens, 2008 : 66). L'asymétrie se perçoit indirectement par la proportion prise par les hommes et l'ambiguïté dans les conditions de la présence des femmes. Elles apparaissent à l'occasion de *Conférences des femmes*, réunions spécifiques au regard des autres, qui ne portent jamais le titre de *Conférence des hommes*. Elles apparaissent ensuite en tant qu'épouses de pasteurs, soit au bras de leur époux, soit portant le nom de ce dernier.

Même si l'accès des femmes au divin est similaire à celui des hommes, elles ne détiennent de titre, dans ce contexte, que par dérivation de celui de leur mari.

Un simple comptage montrera cette place secondaire. Les femmes constituent 23 % des personnes mentionnées sur les affiches (77 % des mentions sont masculines). Mais elles sont fréquemment invisibles : leur mention se fait sans photographie associée. 39 % des femmes sont invisibles, alors que seuls 26 % des hommes le sont. Il semble donc que la présence – ou l'absence – d'une photographie vienne renforcer la minorisation des femmes. Les contraintes portant sur l'espace disponible sur l'affiche sont ainsi utilisées pour agrandir ou minorer certains acteurs. Ces contraintes objectivent les hiérarchies internes, et il n'y a pas que la différence des sexes qui fasse l'objet d'une mise en scène reposant sur les contraintes spatiales.

	<i>population totale</i>	<i>population photographiée</i>
<i>femmes</i>	23 %	19 %
<i>hommes</i>	77 %	81 %
<i>total</i>	100 % (720)	100 % (503)

19 % des 503 personnes disposant d'une photographie sont des femmes. Les femmes représentent 23 % de la population totale (des personnes mentionnées).

Dans l'ensemble, 61 % des femmes sont visibles (*i.e.* ont une photographie associée à la mention de leur nom), alors que 74 % des hommes sont visibles.

Les femmes sont donc moins nombreuses que les hommes (elles forment un petit quart de la population totale), et elles sont moins photographiées que les hommes (seul un cinquième de la population photographiée est féminin).

Ces caractéristiques permettent de définir des places plus ou moins masculines : être mentionné sans être photographié est ainsi une place plus féminine que masculine.

Les affiches permettent d'aller plus loin dans l'explicitation des places laissées aux femmes et aux hommes, en montrant qu'il existe un ensemble de positions structurellement féminines.

Les Églises pentecôtistes/charismatiques indépendantes sont souvent décrites – à raison – sous l'angle de l'entreprise religieuse individuelle et non sous l'angle de l'institution. Damien Mottier (Mottier, 2010 ; 2012), par exemple, décrit le monde des Églises « d'expressions africaines » des années 2000 en France comme un « entrepreneuriat charismatique ». Mais cet individualisme entrepreneurial, comme nous venons de le voir, n'est pas synonyme d'égalitarisme. Il est de plus possible de repérer un jeu complexe sur les titres revendiqués, titres très souvent hiérarchiquement ordonnables. La profusion des titres sur les affiches peut surprendre, si l'image que l'on se fait du protestantisme est celle d'un monde sans distinction forte entre laïcs et clercs, sur le principe d'une distinction idéale-typique contrastée avec le catholicisme.

Les choses sont différentes ici. Les titres révèlent une partie de la structuration interne, et surtout, une partie de la prétention au charisme. Il est en effet possible d'estimer, à partir des titres revendiqués par les personnes photographiées sur les affiches, le type de « charisme spécifique » revendiqué (ainsi que la place dans une hiérarchie). Parce qu'il n'existe pas d'organisation chargée de la délivrance de titres, il faut les comprendre avant tout comme des prétentions au titre, prétentions qui pourraient être remises en cause (ou validées) par d'autres acteurs. Certains se présentent comme « évêques » (souvent sous le titre anglophone de *bishop*), c'est-à-dire comme des supérieurs hiérarchiques garants institutionnels de l'ordre et de la vérité, même si l'usage semble être ici associé plutôt à un âge plus avancé. D'autres se présentent comme « DR » ou « Dr », docteurs, garants – car théologiens – de la vérité du message. Jean-Paul Willaime parle de « charisme idéologique » pour décrire cette forme de charisme disponible là où prime l'orthodoxie de la prédication (Willaime, 2005). Le « docteur »,

sur ces affiches, n'est donc pas le détenteur d'un doctorat ni le thaumaturge, mais le détenteur d'un savoir. D'autres, enfin et plus souvent, se présentent en tant que « prophètes », interfaces entre Dieu faiseur de miracles et les hommes ou sous la figure assez neuve du pasteur-prophète (Mottier, 2010).

Certes, puisqu'il n'y a pas d'institution centrale chargée du contrôle des titres, ceux-ci n'ont pas nécessairement un sens identique pour des assemblées différentes, ni même, parfois, pour la même assemblée, qui peut utiliser à différents moments, sur différentes affiches, « révérend », « pasteur » ou « docteur » pour décrire une seule même personne saisie à des moments différents. Mais peu importe que ces titres soient mouvants, fluides, variés, qu'ils ne distinguent pas les mêmes caractéristiques personnelles dans des Églises fort différentes. Car les caractéristiques picturales associées à ces titres sont bien différentes entre elles. Le comptage minutieux d'indices comme « tenir un micro », « tenir une bible », « être invisible »... montre que « pasteurs », « apôtres » ou « prophètes » n'ont pas du tout les mêmes caractéristiques picturales.

Ainsi, 45 % des révérends sont photographiés avec un micro, et ce n'est le cas que des 4 % des « sœurs ». 88 % des apôtres sont visibles, et seulement 23 % des « frères ». Seuls 3 % des apôtres et 6 % des prophètes sont des femmes. 45 % des « évêques » sont associés à un lieu étranger, alors qu'aucune « sœur » ne l'est.

On trouve, dans le monde décrit par ces 200 affiches, autant de « pasteurs » que d'affiches (un peu plus, même), et relativement peu de « prophètes » alors que ce monde des Églises « d'expressions africaines » apparaissait aux chercheurs comme peuplé de prophètes. Les affiches sont aussi occupées par un petit personnel religieux : « chanteurs », « sœurs », « frères » qui constituent un bon cinquième des mentions et forment l'armée de réserve du personnel clérical.

J'ai privilégié, dans la lecture, plusieurs indices aisément repérables sur les affiches : tenir un micro, avoir une cravate, être visible ou invisible, tenir une Bible... Pris séparément, ces indices sont faibles : c'est peut-être parce que seule cette photo-là était disponible qu'elle a été utilisée. Mais considérés collectivement, ils décrivent un paysage bien diversifié, aux places distinctes. Avoir les deux mains visibles, sur une photo, indique (indirectement) que la photo n'est pas cadrée sur le visage (gros plan ou plan rapproché), mais au moins sur le torse (plan américain) : à la visibilité s'ajoute ici l'espace donné à la personne sur l'affiche. La cravate permet de différencier des hommes valorisant le formalisme (vestimentaire) d'hommes valorisant la décontraction. Tenir un micro permet de repérer les titres associés à un rôle parlant ou au charisme de la parole. Tenir une Bible (ou ne pas en tenir) indique à la fois la légitimation et la manipulation de l'autorité revendiquée. La mention d'un pays étranger permet de différencier les titres « internationaux » (comme évêques) des titres

purement locaux (comme sœur), et ainsi de différencier les hiérarchies (entre hiérarchies locales, presque familiales ou domestiques, et hiérarchies internationales).

L'ensemble de ces indices (« être visible », « tenir une Bible »...) dirige vers le ou les personnages centraux de l'affiche. Individuellement, chaque indice ne dit presque rien, et surtout, il est polysémique, faible. Collectivement, ils placent des catégories d'individus dans des rôles distincts (en fonction du titre).

On peut ainsi repérer, comme je l'ai déjà fait (Coulmont, 2013) certaines oppositions, entre un monde clérical et un monde non clérical d'auxiliaires, petits détenteurs de petits titres. Peut-être même que coexisteraient deux formes de structuration. L'une basée sur ce que Damien Mottier appelle les « formes élémentaires de la parenté spirituelle » (Mottier, 2012), à savoir des formes qui transforment des termes d'appel chrétiens on ne peut plus classiques (« mon frère en Christ », « mon père »...) en éléments de base d'une hiérarchie domestique, peuplée de « servantes », de « maman », de « frères », mais aussi d'« anciens ». Ces termes de la parenté spirituelle utilisés comme termes d'appel, dans le cadre d'activités religieuses, pourraient aussi servir d'analyseur de statuts hiérarchisés. Mais les « grands » de la cité domestique – pour utiliser un vocabulaire inspiré de Boltanski (Boltanski & Chiapello, 1999) – ne sont pas nécessairement les « grands » de la cité de l'inspiration. L'autre principe de structuration repose sur l'accumulation de capitaux proprement cléricaux, et transnationaux, de l'évangéliste (un petit titre local) au *bishop*, évêque transnational.

L'espace des positions féminines peut être ainsi mis en lumière.

Les titres sont associés à des taux de visibilité différents, qui sont diffractés par le genre des porteurs de titre. Les quelques rares femmes « apôtres », « *bishop* » ou « prophètes » (elles sont 8) sont toutes visibles, alors que cela ne concerne que 85 % des 136 hommes portant ces titres. Au « sommet » de la hiérarchie, les femmes se retrouvent avec certaines caractéristiques masculines. Elles ont réussi à s'imposer jusque sur l'affiche. Ce phénomène de sursélection (et des conséquences de la sursélection) est classique : les femmes qui traversent le plafond de verre ou le plafond de vitrail (de Gasquet, 2009) n'ont pas les mêmes caractéristiques que celles qui ne le traversent pas.

Les autres titres (pasteur, révérend, évangéliste) sont associés à des femmes moins visibles que les hommes.

Et tout en bas de la hiérarchie ainsi mise au jour, les « frères » et les « sœurs » sont très peu photographiés, mais les femmes, là encore comme pour les titres du sommet, le sont plus que les hommes (un tiers d'entre elles sont visibles, seulement un cinquième des hommes).

Les différents signes indirects de l'autorité repérables sur ces affiches sont associés principalement aux hommes. La visibilité, et la mise en scène du corps au moyen des mains, la manipulation des objets techniques (Bibles et micro), la monstration d'un capital transnational... sont associées plutôt aux hommes qu'aux femmes.

Tableau 1 : Hommes, femmes et mise en scène du corps

	<i>Femmes</i>	<i>Hommes</i>
<i>ont un micro</i>	12 %	23 %
<i>tiennent une Bible</i>	2 %	8 %
<i>sont associé/e/s à un lieu étranger</i>	10 %	20 %
<i>ont une ou deux mains visibles (si les personnes sont représentées par une photo)</i>	14 %	39 %
<i>clerc</i>	40 %	81 %

Lecture : 12 % des femmes ont un micro, 23 % des hommes en ont un ; 14 % des femmes « visibles » ont leur deux mains visibles, c'est le cas de 39 % des hommes.

En associant les positions d'autorité aux hommes, en faisant des signes d'autorité une caractéristique masculine, j'associe par le même mouvement les « petits » personnages des affiches à des positions « féminines ». Mais ce repérage par des « capitaux » corporels ou des titres n'est pas le seul indicateur que les affiches recèlent.

La centralité

Ces affiches font l'objet d'une mise en scène, qui échappe peut-être aux acteurs, et qui est peut-être l'expression de ceux qui les mettent en page. Elles ne montreraient donc pas comment est structuré, inégalement, cet espace religieux, elles n'en seraient pas un reflet. Elles seraient simplement un reflet des graphistes employés par ces Églises pour faire leur publicité. Je vais m'intéresser maintenant à un élément qui n'est pas soumis à cette critique : le retour de certains acteurs dans des affiches différentes.

En effet, je me suis intéressé pour l'instant à des groupes, constitués sur la base d'une caractéristique (un titre), comme si « les pasteurs » formaient réellement un groupe parce qu'ils partagent un titre (d'ailleurs fluctuant et instable). En changeant de focale, en m'intéressant non plus aux caractéristiques communes, mais aux relations entre acteurs, je modifie la définition implicite du groupe : je considère maintenant que ce sont les relations (et l'absence de relations) qui définissent les groupes.

Il s'avère que plusieurs personnages reviennent d'une affiche à l'autre, sont présents sur plusieurs affiches. Certaines personnes semblent « faire lien » entre plusieurs groupes de personnes (si l'on considère que la population d'une affiche forme un groupe).

Sur le premier graphique (voir Figure 2 dans le hors-texte), schématique et fictif, l'affiche n°1 présente quatre personnes, le couple Beugré et deux autres personnes. Beugré est aussi présent sur l'affiche n°2 (avec Mapoto et Nkuma), alors qu'un participant à l'affiche n°1, Mboka est, seul, sur l'affiche n°3. La seule femme, ici, est indiquée par la couleur rouge. C'est Beugre_A qui fait lien entre deux groupes d'interconnaissance.

Il est possible de visualiser à l'aide d'un graphe les relations telles qu'elles sont enregistrées sur les 200 affiches (voir Figure 3 dans le hors-texte). L'on découvre alors une grosse « composante », reliant ensemble une bonne partie des personnes mentionnées sur les affiches.

Les femmes, nous venons de le voir, sont moins visibles que les hommes sur ces affiches. L'étude des liens qu'elles entretiennent avec les autres personnes, sur ces affiches, va révéler une autre dimension de leur minorisation. Vingt-sept femmes reviennent deux fois ou plus (c'est le cas de 92 hommes), sur un total d'environ 500 personnes différentes. Une femme revient 7 fois (l'épouse d'un pasteur qui, lui-même, revient à plus de 8 reprises). Mais, chose intéressante, la proportion des « revenants » est similaire entre hommes et femmes : un quart des hommes et un quart des femmes sont présents sur plusieurs affiches.

Considérons maintenant la plus grosse composante. Sur la Figure 4 (voir dans le hors-texte), les affiches ne sont plus représentées, et l'on considère en première approximation que, si N personnes se trouvent sur la même affiche, alors ces N personnes sont en relation.

Les positions dans ce réseau sont inégales. L'analyse sociologique des réseaux considère que cette inégalité peut être objectivée au moyen d'indices de centralité. Certains individus sont en effet plus « centraux » que d'autres. Il existe différentes possibilités de mesure de la « centralité » des individus dans un réseau, qui permettent d'estimer différentes dimensions du « capital social » détenu par les individus dans cet espace de relations.

La centralité « de degré »

La centralité « de degré » correspond au nombre de contacts d'un individu : implicitement, dans cette mesure, le capital social correspond à la taille du « carnet d'adresses », sans prise en compte de la « qualité » du carnet. C'est le plus fruste des indicateurs de centralité, parce qu'il ne prend en compte que la portion locale du réseau » (Mercklé, 2011 : 53). On

trouve 5 femmes parmi les 25 personnes les plus « centrales » selon cet indicateur. On retrouve dans cette liste principalement les personnes ayant organisé de nombreux événements au cours de la période d'observation.

La centralité « de proximité »

Deuxième indicateur, la centralité « de proximité » permet de repérer quels individus sont reliés à une faible distance de tous les autres individus. La distance, ici, est indiquée par le nombre de sauts nécessaires pour aller d'une personne à une autre dans le réseau. Ici, le « capital social » est implicitement conçu comme une mesure de l'accessibilité d'une personne, de la capacité de cette personne à contacter à faible coût l'ensemble des personnes reliées. L'on trouve 4 femmes parmi les 25 individus les plus centraux selon cet indicateur.

La centralité « d'intermédiation »

Troisième indicateur, la centralité « d'intermédiation » se mesure par le nombre de chemins de ce réseau auquel un individu appartient, c'est-à-dire le nombre de chemins les plus courts qui passent par cet individu. Le « capital social », ici, mesure la capacité à servir d'intermédiaire entre deux personnes choisies au hasard dans ce réseau. On trouve 5 femmes parmi les 25 individus les plus centraux (au sens de la centralité d'intermédiation).

Les « cutpoints »

Les « *cutpoints* » (les individus ou sommets qui découpent le graphe en graphes disjoints) nous donnent d'autres indications. Sur les 30 « *cutpoints* », l'on trouve 8 femmes. Un « *cutpoint* » peut être compris, localement, comme le passage obligé pour aller d'une personne à une autre dans le réseau étudié.

Ces différents indices de centralité sont cohérents entre eux : les femmes constituent un quart des personnages les plus centraux, ce qui est très proche de leur proportion dans la population totale. Alors que la visibilité, les objets techniques, etc. tendaient à renforcer l'invisibilisation des femmes, les indicateurs de centralité n'accentuent pas la minorisation des femmes. La chose peut apparaître paradoxale à première vue. Entrons donc dans le détail :

Qui sont ces femmes « centrales » ? Que l'on se centre sur les 25 individus les plus centraux ou les 50 premiers, l'on trouvera, parmi les femmes, les chanteuses, les « servantes » et les « sœurs » (ou les « mamies », « mamans »), à savoir des non-clercs. Les 4 femmes les plus centrales (au sens de la centralité d'intermédiation) sont par exemple toutes des non-clercs. Les femmes clercs les plus centrales (Goma, Lola, Beugre) sont des épouses de pasteurs dont le mari fait aussi partie du corpus, et dont on connaît, par différents travaux, la position complexe et inconfortable (Malogne-Fer, 2007 : 109-127). Les femmes clercs « indépendantes », dont l'autorité ne dérive pas de celle de leur mari, sont ainsi beaucoup moins centrales.

Les indicateurs de centralité ne jouent donc pas dans le même sens que les indicateurs d'autorité : les « petits » (dans l'échelle de l'autorité) sont parfois des « grands » dans l'échelle de la centralité.

Le phénomène n'est pas restreint aux femmes : les « non-clercs », qu'ils soient hommes ou femmes, sont le groupe dont les membres sont les plus « centraux », comme si, finalement, ils servaient de lien, de pont, entre des clercs (pasteurs, prophètes, *bishops*...) que tout pousse à la concurrence.

Conclusion

Les affiches révèlent un monde hiérarchisé. Et le genre joue un rôle dans cette hiérarchisation. Il existe des positions féminines et des positions masculines. Il existe des caractéristiques féminines visibles au niveau collectif (par le « titre » et le sexe) : une moindre manipulation des objets techniques (micro et Bible), un moindre engagement du corps...

Dans une perspective relationnelle, quand on s'intéresse aux différentes mesures de la « centralité » des acteurs dans un réseau, les femmes apparaissent encore minorisées (elles représentent peu d'acteurs centraux), mais ne sont pas sous-représentées.

Paradoxalement, ce sont les femmes les plus « petites » (les « sœurs ») qui apparaissent comme les plus centrales. Ces chanteuses, non-clercs, avec leurs collègues masculins pareillement situés sur l'échelle des capitaux religieux, apparaissent comme les individus servant de « liant » au groupe des clercs, qu'ils soient pasteurs, prophètes ou évangélistes. La mise en avant de ces capacités relationnelles est-elle directement liée à un déficit de capitaux purement religieux et cléricaux ? La position beaucoup moins centrale des femmes clercs qui ne sont pas « épouse de » n'apporte pas de réponse évidente. En tout état de cause, ce chapitre oriente ainsi le regard des sociologues des religions vers d'autres acteurs que les tenants de l'autorité : celles et ceux qui tiennent le haut de l'affiche ne sont pas celles et ceux qui « tiennent » le monde décrit par ces affiches. Les femmes (et les

« femmes de »), et, plus généralement les petits porteurs de petits capitaux (placés collectivement dans une position « féminine » au regard des critères de visibilité), semblent contribuer au tissage des relations entre assemblées. Cette réorientation du regard, qui peut être utile aux ethnographes, est l'apport principal d'une méthode de réduction sociologique.

Bibliographie

- ADOGAME Afé, 2008, « "I Am Married to Jesus !" The Feminization of New African Diasporic Religiosity », *Archives de sciences sociales des religions* 143, pp. 129-149.
- BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Ève, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- COULMONT Baptiste, 2013, « Tenir le haut de l'affiche : une analyse structurale des prétentions au charisme », *Revue française de sociologie* 54(3), pp. 507-536.
- FANCELLO Sandra et MARY André (éd.), 2010, « Introduction », in : *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala, pp. 11-40.
- GANGNAT Emilie, 2011, *Une histoire de la photographie missionnaire à travers les archives de la Société des missions évangéliques de Paris (1880-1971)*, thèse d'histoire, Paris, Université Paris I.
- GASQUET Béatrice de, 2009, « La barrière et le plafond de vitrail. Analyser les carrières féminines dans les organisations religieuses », *Sociologie du travail* 51(2), pp. 218-236.
- MALOGNE-FER Gwendoline, 2007, *Les femmes dans l'Église protestante mā'ohi : Religion, genre et pouvoir en Polynésie française*, Paris, Karthala.
- MARY André, 2008, « Introduction : Africanité et christianité : une interaction première », *Archives de sciences sociales des religions* 143, pp. 9-30.
- MASKENS Maïté, 2008, « Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées », *Archives de sciences sociales des religions* 143, pp. 49-68.
- MERCKLÉ Pierre, 2011, *Sociologie des réseaux sociaux*, Paris, La Découverte.
- MOTTIER Damien, 2008, « Pentecôtisme et migration. Le prophétisme (manqué) de la "Cité de Sion" », *Archives de sciences sociales des religions* 143, pp. 175-194.
- , 2010, « Réveils prophétiques & entrepreneuriat charismatique », in : Sandra FANCELLO et André MARY (éd.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala, pp. 155-178.
- , 2012, « Le prophète, les femmes, le diable. Ethnographie de l'échec d'une Église pentecôtiste africaine en France », *Sociologie* 3(2), pp. 163-178.
- WILLAIME Jean-Paul, 2005, *Sociologie du protestantisme*, Paris, PUF.

Pouvoir et genre en pentecôtisme : d'un « paradoxe » à l'autre

Analyse à partir d'une enquête
quantitative suisse

Christophe MONNOT

Pouvoir et genre en pentecôtisme¹ entretiennent-ils une relation particulière? Plusieurs auteurs observent un « paradoxe du genre » : ils décrivent une implication féminine forte dans des Églises qui professent un discours conservateur. La littérature disponible assigne volontiers un pouvoir de type « charismatique » aux communautés pentecôtistes, ouvrant un débat sur la question du genre. D'une part, ce type de légitimité autoriserait les femmes à prendre des positions de pouvoir et, d'autre part, les positions théologiques conservatrices du pentecôtisme en général réfrèneraient l'implication des femmes dans le pouvoir religieux. En outre, le pentecôtisme hésitant encore parfois entre « individualisme néolibéral [et] contrôle communautaire » (Mossière, 2013 : 268), la question des positions des femmes dans la communauté locale est d'autant plus intéressante qu'elles ne sont pas identiques et immuables. Quelle place occupent actuellement les femmes dans les positions de pouvoir au sein du pentecôtisme suisse? Y observe-t-on également un « paradoxe du genre »?

Pour traiter de ces questions, nous nous appuyons sur des données statistiques découlant d'une grande enquête nationale récemment menée en Suisse. À travers une demi-douzaine de niveaux d'engagement féminin dans l'Église locale, nous testerons plusieurs variables élaborées à partir des contributions théoriques sur les relations entre pouvoir et genre dans

1. Dans cet article, nous utilisons ce terme pour référer spécifiquement aux Églises évangéliques charismatiques, aux Églises évangéliques du « plein Évangile » ou aux Églises évangéliques de Pentecôte et pentecôtistes. Nous tenons à remercier Olivier Favre pour ses commentaires lors d'une précédente version de cette contribution et Gérard Bachke pour ses éclaircissements sur les lieux de formation pentecôtistes en francophonie.

l'Église. Il a été observé, en effet, que l'accès des femmes aux postes à responsabilité spirituelle dépendait : de la bureaucratisation du groupe ; de l'ouverture locale d'une congrégation à l'ordination des femmes ; de l'option théologique libérale de la communauté ; du fait d'avoir plusieurs salariés employés par la communauté. Enfin, les grandes Églises pentecôtistes se caractérisent par leur ambivalence sur cette question en ouvrant l'accès aux femmes tout en maintenant l'idée de la soumission de l'épouse à son mari.

Ces propositions théoriques, éclairant les différences dans l'ouverture ou la fermeture des Églises au ministère féminin, sont-elles pertinentes pour la Suisse ? Les communautés pentecôtistes se singularisent-elles parmi les Églises chrétiennes sur la question du genre et si oui, comment ? Ces questions nous permettront de situer les congrégations pentecôtistes dans le paysage chrétien helvétique. À partir de l'analyse statistique, notamment celle du sex-ratio quantifiable dans les différents niveaux d'engagement – allant du simple fidèle au responsable spirituel –, le but de cet article est de comprendre comment et en quoi les communautés pentecôtistes suisses se différencient des autres Églises sur ces questions. Cette contribution est d'autant plus nécessaire qu'en dehors de quelques enquêtes nord-américaines (Adams, 2007 ; Konieczny & Chaves, 2000 ; Chaves, 1997a, 1997b, 1996), peu d'études traitent de la question du pouvoir et du genre à partir de données quantitatives représentatives².

Pentecôtisme en Suisse

En Suisse, les Églises pentecôtistes sont à l'heure actuelle principalement dirigées par des hommes³. En 2008, les communautés locales pentecôtistes ne comptent qu'une seule femme consacrée au ministère pastoral en Suisse romande (Weber, 2007). Dans ce pays, comme partout en Europe (Kay & Dyer, 2011), différentes influences ont donné naissance, à partir des années 1930, à plusieurs mouvements d'Églises, développant des positions contrastées sur le ministère féminin (Favre, 2006 : 81-83 et 333-341). Étonnamment, les principales sources du pentecôtisme helvétique proviennent moins des États-Unis (les grands mouvements pentecôtistes du début du xx^e siècle) que de Grande-Bretagne (mouvement de sanctification, réveil d'Oxford, réveil du Pays de Galles).

2. Voir notamment le numéro spécial des *Archives de sciences sociales des religions* dirigé par Roland Campiche (1996).

3. En Suisse, on compte 1 % des communautés pentecôtistes avec une femme salariée comme responsable spirituelle principale. Cependant, on recense plusieurs communautés, et notamment de migrants, avec des femmes qui officient bénévolement comme pasteures.

En dehors de ces grands mouvements d'influence et du travail des évangélistes tels que Smith Wigglesworth⁴ et Douglas Scott, d'autres œuvres pentecôtistes « indépendantes » ont participé à la diffusion de ce courant en Suisse. Au moins deux sont à relever pour l'implication importante des femmes en leur sein. L'œuvre Béthel à Orvin, dans le Jura bernois, fut fondée à la fin du XIX^e siècle par Fanny Ferrat : cette œuvre est toujours un centre important de diffusion du pentecôtisme, puisqu'elle accueille depuis vingt-cinq ans l'Institut biblique et théologique d'Orvin (IBETO), principal lieu de formation biblique des pasteurs pentecôtistes romands. Cet institut a été dirigé par une théologienne de 2007 à 2012. Une autre œuvre, la Fraternité chrétienne et la fondation Morija, a débuté à Yverdon dans les années 1930 sous l'impulsion de femmes autour du pasteur Charles de Siebenthal. Notons enfin, pour la francophonie, le travail plus récent de Linda Panci-McGowen, une Américaine en poste à Lausanne : engagée dans l'organisation missionnaire Jeunesse en Mission dès les années 1970, elle a permis un renouvellement complet du répertoire de chants des Églises pentecôtistes francophones⁵. Le recueil *J'aime l'Éternel* a été, au cours des années 1980-2000, la référence en matière de chants religieux pour la « planète évangélique » (Gonzalez & Buckler, 2011).

À l'instar d'autres pays européens (Kay & Dyer, 2011), l'histoire du pentecôtisme en Suisse est marquée dès ses origines par la diversité ainsi que par la pluralité des positions théologiques de ses fondateurs (Favre, 2006). Son développement n'aurait pas été identique sans l'implication forte de femmes, spécialement dans les œuvres pionnières et indépendantes. Cependant, l'émergence du mouvement a été moins marquée en Suisse par l'engagement féminin que dans d'autres pays comme l'Australie (Maddox, 2013) ou les États-Unis (Hollenweger, 1997 ; Cox, 1995). Malgré cette diversité d'histoires et de tendances, observe-t-on également un paradoxe sur la question de la relation entre genre et pouvoir dans les communautés suisses ?

Le « paradoxe du genre » en pentecôtisme

Willaime relève que, du point de vue sociologique, « les fractures confessionnelles au sein du monde chrétien reposent sur des divergences de vue concernant l'autorité » (2004 : 59). De ce fait, la question de l'accès des femmes aux positions de pouvoir dans la communauté locale, et particulièrement au ministère, est un bon indicateur des distinctions confessionnelles.

4. Wigglesworth reçut le don de parler en langues par l'imposition des mains d'une femme, Mary Boddy, et son épouse était prédicatrice de l'Armée du Salut.

5. Sur le mouvement Jeunesse en Mission, voir l'ouvrage de Yannick Fer (2010).

Pour Chaves (1996 : 868-869), le statut de la femme dans les instances de pouvoir renseigne, plus largement, sur les différentes positions des Églises face aux droits et libertés individuels défendus par les sociétés libérales. Concernant les Églises pentecôtistes, Béatrice de Gasquet souligne : « Bien que la théologie pentecôtiste est hostile à l'ordination des femmes, la pratique est plus complexe » (2009 : 221). Si le constat d'une théologie « hostile » est à nuancer, la complexité des pratiques est soulignée par plusieurs auteurs (Martin, 2001 ; Cucchiari, 1990 ; Gill, 1990). De même qu'il y a diversité de mouvements pentecôtistes, les positions sur l'engagement féminin évoluent avec le temps, parfois dans le sens d'une fermeture. Barfoot et Sheppard (1980) remarquent que pour « les Assemblées de Dieu [aux États-Unis], une Église "progressiste", dont les responsables pouvaient se réjouir en 1944 qu'elle était la "fille orpheline" du pentecôtisme en est devenue "l'homme fort" »⁶ (1980 : 16). En effet, cette Église était progressiste dans le sens où elle reconnaissait le ministère féminin, et orpheline, car une des rares à le faire à l'époque. Elle en est devenue l'homme fort puisqu'elle a peu à peu renoncé à la consécration des femmes pour « masculiniser » le ministère. Au-delà de ces évolutions, le pentecôtisme présente un « paradoxe du genre » qu'il faut dépasser pour réellement comprendre la dynamique en place dans ce mouvement (Martin, 2001).

Ce paradoxe s'assimile pour une part aux variations que certains perçoivent entre parole publique et pratique. La position officielle que prend telle ou telle Église est parfois insuffisante pour rendre compte de la réalité du terrain. En effet, comme le remarque Chaves (1997b : 113), la position publique des Églises au sujet des femmes « sert principalement de vitrine symbolique pour le monde extérieur ». Dans le cas du pentecôtisme, cet écart serait particulièrement flagrant. Selon Bernice Martin, le paradoxe serait mal abordé du fait que les chercheurs privilégient la dimension idéologique du pentecôtisme au détriment de l'observation de pratiques émancipatrices pour les pratiquantes de ce mouvement (Martin, 2001). Comme le relèvent Rosalina Mira et Lois Ann Lorentzen : « Alors que la plupart des groupes pentecôtistes [sud-américains] promeut une position conservatrice sur les questions du genre, elles agissent en réalité à l'opposé » (Mira & Lorentzen, 2002 : 423). Dans les Églises bruxelloises qu'elle a étudiées, Maïté Maskens ajoute que « le pentecôtisme ne constitue pas un moyen de domination, mais permet aux femmes de s'entraider, de s'organiser entre elles contre la pauvreté et le machisme » (Maskens, 2009 : 68). Pouvoir et genre en pentecôtisme entretiennent une relation complexe basée « sur de nouveaux modèles de féminité et de masculinité qui ouvrent un espace de négociation possible à la transformation des

6. Dans cette contribution, les citations tirées de textes en anglais ont été traduites par nos soins.

relations de genre, notamment en situation migratoire» (Malogne-Fer, 2013 : 191). Ces études provenant d'observations de terrain – à quelques exceptions près, dans des contextes de l'hémisphère Sud ou de migration –, nous rendent attentifs à la nécessité d'analyser les positions réellement occupées par les femmes plutôt que les déclarations publiques et les options théologiques des institutions.

Dans ce chapitre, plusieurs niveaux d'engagement féminin dans l'Église locale vont être identifiés pour l'investigation. Tirant profit de données découlant d'une enquête quantitative et représentative helvétique récente (*National Congregations Study*)⁷, que nous présenterons plus en avant, nous pouvons situer les communautés pentecôtistes dans le contexte général des organisations religieuses. Pour cela, nous tenterons, à partir de cinq paramètres – généralement admis pour éclairer l'engagement féminin dans les structures du pouvoir religieux – de comprendre comment et pourquoi certains de ces paramètres sont plus à même de renseigner la relation du pouvoir et du genre en pentecôtisme.

Briser le plafond de vitrail : cinq paramètres théoriques

1. La bureaucratie

Le pentecôtisme n'échappe pas aux contraintes d'un pouvoir spécifique de l'Église, selon Max Weber, un pouvoir fortement bureaucratisé reposant sur une légitimité légale-rationnelle (1971a : 297-298). Un groupe établi peu à peu des règles de fonctionnement, institue une division du travail et des responsabilités avec des cahiers des charges précis, et, subséquemment, une hiérarchie. Théoriquement, pour Weber, cette bureaucratisation provient d'une part de contraintes internes, comme la «quotidianisation du charisme». Une idée selon Jean-Pierre Grossein (1996 : 123-124) à prendre dans le sens «d'une inscription dans la vie quotidienne» du charisme. «Weber développe toute une thématique autour de l'opposition "quotidien/extraquotidien" dont il fait un des ressorts de la logique religieuse. Les effets pratiques des religions varient précisément en fonction de leur aptitude à influencer sur la vie quotidienne, en particulier à façonner une "éthique de la vie quotidienne"». Il s'agit d'un processus d'objectivation ou d'institutionnalisation du charisme. Le responsable spirituel est alors encadré par une «législation» qui régule sa position d'autorité spirituelle.

7. Cette enquête, dirigée par Jörg Stolz et Mark Chaves, a été menée dans le cadre du 58^e Programme national de recherche PNR58 (www.pnr58.ch) s'intéressant aux liens entre l'État, la société et les communautés religieuses (Bochinger, 2012).

La bureaucratisation provient également de contraintes externes, comme l'environnement légal, dans lesquelles ces groupes se développent. Des lois poussent les groupes à adopter une organisation particulière afin de se conformer au cadre légal ou normatif défini. Il a été constaté que plus une Église est bureaucratisée et plus elle permet aux femmes de participer à ses instances dirigeantes. Par exemple, les auteurs de *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme* ont montré que pour les Églises réformées en Suisse, l'accès des femmes à tous les niveaux de responsabilité de l'institution a été le « fruit d'une forte pression de l'État » (Campiche *et al.*, 1990 : 170). En échange d'un statut juridique particulier et financièrement avantageux, l'État impose des règles bureaucratiques et démocratiques aux Églises qu'il entend reconnaître. Théoriquement donc, plus une communauté religieuse est bureaucratisée, plus la part des femmes dans les positions d'autorité sera élevée. Le degré de bureaucratisation d'une Église constitue un des facteurs importants de facilitation ou de blocage du ministère féminin (Sullins, 2000 ; Schmidt, 1996).

Un élément à relever pour les évangéliques en général – y compris une partie des pentecôtistes – est la conception théologique de « l'ancien » qui recouvre autant la notion de conseiller de paroisse que celle de ministère spirituel. « Les pasteurs des [Églises évangéliques] sont régulièrement considérés comme des “anciens parmi les anciens” et ne jouissent d'aucun monopole » (Lüthi 1994 : 53). Dans cette configuration, les normes qui s'appliquent à l'égibilité du pasteur s'appliqueraient aussi aux membres du conseil (Campiche *et al.*, 1990 : 163). Il est d'autant plus important d'inclure dans l'analyse la part des femmes siégeant au conseil.

2. Le degré d'ouverture de la congrégation

Pour qu'une femme puisse accéder localement à un poste à responsabilités, il faut que la communauté soit d'accord et qu'elle adopte une position d'ouverture envers l'engagement féminin dans l'enseignement et dans les postes à responsabilité. Le type d'organisation joue aussi un rôle important. Le pentecôtisme s'est fortement structuré selon l'idée congrégationaliste, c'est-à-dire que chaque entité locale demeure indépendante et souveraine (Willaime, 2006 : 259). En milieu évangélique, le congrégationalisme favorise des innovations susceptibles de promouvoir l'engagement des femmes : « En l'absence d'une institution centrale unifiant les comportements et les normes (où toute ouverture nécessite la mise en branle de l'ensemble de l'institution), l'indépendance des cellules congrégationalistes permettait plus d'innovation locale en termes de participation [des femmes] », comme le relève Sébastien Fath (2000 : 36). En effet, « ce sont des organisations religieuses particulièrement décentralisées qui ont été les plus précoces dans l'ordination des femmes à la fin du XIX^e siècle ; [...] par

contre une fois l'ordination des femmes admise, les organisations centralisées assurent mieux que les organisations décentralisées l'intégration professionnelle des femmes. La centralisation serait un facteur défavorable à l'ouverture de la barrière, mais plus efficace ensuite contre les mécanismes de "plafond de verre" » (de Gasquet, 2009 : 224).

Dans ce contexte, Sullins (2000 : 261) avance que la résistance au ministère féminin se joue davantage au niveau de la communauté locale qu'au niveau ecclésial supérieur. Ainsi, le niveau local est un échelon organisationnel essentiel pour promouvoir ou reconnaître le ministère féminin. Les valeurs défendues par la congrégation se reflètent directement dans l'accès des femmes au pouvoir spirituel de l'assemblée. La souveraineté locale et décentralisée permet, d'une part, des initiatives féminines dans la communauté, et d'autre part, des positions différentes sur la participation des femmes entre les instances dirigeantes selon les congrégations locales. En conséquence, plus une Église locale défend des positions ouvertes et plus elle pourra avoir de femmes occupant des postes d'autorité.

3. La position théologique

Un autre facteur influant sur la féminisation du pouvoir religieux est le positionnement théologique de la communauté. À partir du premier quart du ^{xx}e siècle, les communautés théologiquement orthodoxes ou conservatrices résistent à l'ordination des femmes, alors que les Églises libérales acceptent plus aisément le ministère féminin. Selon Chaves (1997a), cela tient au fait que le ministère féminin fonctionne comme un « marqueur symbolique » permettant aux Églises de se distinguer les unes des autres et de se positionner vis-à-vis de la société. Résister à l'ordination des femmes, c'est résister aux pressions et aux valeurs libérales de la société, spécialement du fait « que l'opposition à l'ordination des femmes est associée à d'autres marqueurs religieux comme l'antimodernisme-sacramentalisme dans le rituel ou la défense de l'inerrance de la Bible dans la doctrine » (Chaves, 1996 : 869). Inerrance, entendue comme une position qui soutient que la Bible ne contient aucune erreur dans sa forme originelle.

Cependant, cette observation doit être nuancée pour les pentecôtistes, car il est essentiel pour le chercheur de ne pas confondre pentecôtisme et fondamentalisme au sujet des positions théologiques, comme l'argumente Bernice Martin (2001 : 61). Pour le pentecôtisme, Dieu continue d'inspirer les hommes. Lors d'une précédente enquête, nous avons relevé comment les fidèles pouvaient ponctuellement (ré)orienter des interprétations « par la présence d'une parole attribuée au divin prodiguant une consolation et une signification à la communauté » (Monnot, 2009 : 223). La Bible n'est pas remise en question, mais l'Esprit saint peut révéler aux fidèles une lecture particulière des Écritures. Ainsi, les pentecôtistes semblent se dissocier des autres

groupes se réclamant de l'inerrance de la Bible, car, pour eux, ces inspirations ponctuelles laissent une place à une possible (ré)interprétation des Écritures.

Plus largement, pour les Églises chrétiennes, on observe que l'ordination de la femme est emblématique d'une position théologique. Libérale d'un côté, elle défend l'adaptation aux normes de la société comme une vertu et une évolution légitimes. Conservatrice de l'autre, elle défend une tradition qui fonde le mouvement religieux et auquel le modernisme porte atteinte. Dans ces conditions, plus une communauté est théologiquement libérale et plus les femmes auront accès aux postes à responsabilité. Plus une communauté est conservatrice et défend l'inerrance de la Bible et plus les femmes seront exclues des postes à responsabilités. Pour les communautés pentecôtistes, cependant, il semble que cette correspondance soit beaucoup plus complexe du fait d'un décalage entre positions théologiques et pratiques effectives.

4. Le nombre de salariés et l'intégration des femmes

Un quatrième aspect important favorisant le ministère féminin est le nombre de personnes salariées. Concernant le protestantisme en France et en Suisse, Jean-Paul Willaime (2002 : 72) a observé que le nombre de personnes salariées exerçant un ministère pastoral a un effet positif sur l'engagement de femmes en tant que ministre. En effet, il est plus facile d'amorcer un changement en introduisant le ministère féminin dans un groupe, ce qui donne moins l'impression d'une « prise de pouvoir ». Le fait d'avoir plusieurs salariés permet d'inclure les femmes dans l'équipe pastorale, sans bouleverser le leadership. Ceci est d'autant plus compréhensible que les femmes engagées sont très bien formées. « Avant qu'il y eût des femmes pasteures, il y eut des étudiants en théologie et des diplômés en théologie. L'accès des femmes aux études de théologie s'inscrit dans le mouvement général des études universitaires [...]. En Suisse des étudiantes en théologie protestante furent admises dès 1908 à Zurich et en 1912 à Neuchâtel » (Willaime, 1996 : 36). Les femmes ont d'abord pu siéger de plein droit dans les conseils de paroisse, puis dans les synodes cantonaux au début du ^{xx}^e siècle ; elles purent accéder aux fonctions d'assistante de paroisse, devenir membres d'une équipe pastorale puis pasteures à partir de la seconde moitié du ^{xx}^e siècle. Les Églises réformées se distinguent des autres Églises protestantes du fait de leurs nombreuses structures démocratiques qui ont permis aux femmes de s'y intégrer puis de s'engager dans les équipes pastorales, d'abord en *catimini* pour finalement y être membres de plein droit. Le ministère pastoral en équipe a donc fortement favorisé une reconnaissance du pastorat féminin. Dès lors, les communautés qui ont le plus grand nombre de salariés engageront plus facilement des femmes, le fonctionnement en équipe favorisant l'accès des femmes aux postes de pouvoir religieux.

5. Le statut des femmes dans les grandes Églises pentecôtistes

Un autre point plus spécifique aux Églises pentecôtistes est à relever ici : l'apparition d'importantes structures ecclésiales permettant une concentration des ressources autant financières qu'humaines (Chaves, 2006). Ces grandes organisations ont par conséquent des moyens substantiels pour s'offrir nombre de services de qualité avec un personnel important (Fath, 2008). Des femmes peuvent alors entrer dans l'équipe pastorale, au moins pour exercer un des ministères spécialisés, comme la relation d'aide, les activités pour la jeunesse ou la louange. Cependant comme Maddox le défend dans un chapitre de cet ouvrage, les femmes y ont alors un statut de second rôle. Si elles exercent un ministère, elles restent cantonnées dans un rôle de soumission aux hommes, comme dans le cas de l'épouse du pasteur. Ainsi, sous les apparences d'affinités avec les valeurs de la société moderne, les femmes demeurent dans une position traditionnelle de soumission à l'homme, comparable à ce qui a été déjà observé précédemment (Aune, 2008 ; Griffith, 1997). Par conséquent, la taille d'un groupe permettrait, à l'aide de ses ressources et moyens importants, un plus grand engagement des femmes. Mais ce paramètre est à relativiser par un éthos qui continue à prôner une répartition traditionnelle des fonctions et des tâches spécifiques selon le sexe.

Données et méthode

L'enquête sur les communautés religieuses en Suisse

Ces différentes propositions théoriques vont être explorées à partir de données provenant d'une enquête représentative des communautés religieuses helvétiques, que nous avons menée en 2008-2009, la *National Congregations Study* (NCS, 2009) (Stolz, Chaves *et al.* 2011). Cette enquête est basée sur un recensement répertoriant chaque paroisse, Église locale, communauté et assemblée religieuses, groupe local en activité en Suisse. De septembre 2008 à septembre 2009, 5734 groupes (dont 4759 paroisses et communautés chrétiennes, 1423 communautés évangéliques, dont 685 pentecôtistes) ont été répertoriés et indexés à la nomenclature confessionnelle de l'Office fédéral de la statistique (OFS). La liste exhaustive des diverses communautés issue de ce recensement a permis de produire un échantillon représentatif de 1040 communautés⁸. Le

8. Les traditions religieuses minoritaires ont été surreprésentées afin d'avoir un effectif suffisant.

questionnaire utilisé pour les entretiens téléphoniques (CATI)⁹ a été adressé aux responsables spirituels de groupes locaux dans les trois langues nationales. Les différentes fédérations religieuses ont soutenu le projet en encourageant les responsables locaux à participer à l'enquête, permettant un taux de réponse de 71,8 %. Plusieurs analyses sont encore en cours, mais les principaux résultats de l'enquête ont été publiés récemment (Monnot, 2013).

L'index de sex-ratio

Les données à disposition permettent pour la première fois d'avoir un tableau représentatif du sex-ratio sur plusieurs niveaux d'engagement : l'implication des femmes en tant que fidèles régulières, conseillères de paroisses ou d'Églises locales, salariées (à temps partiel ou à plein temps), et responsables spirituelles (en position de pasteur, de diacre ou de prêtre). La figure 1 offre une vue générale des communautés chrétiennes réparties en huit grandes catégories : catholiques, réformés, évangéliques, orthodoxes, et les communautés messianiques (témoins de Jéhovah, mormons, néo-apostoliques et adventistes).

Afin de clarifier au mieux l'observation, nous avons classifié les communautés évangéliques en quatre sous-catégories. Olivier Favre (2006 : 105-107) propose « une tripartition typologique du milieu » distinguant les évangéliques « conservateurs », « charismatiques » et « classiques ». Néanmoins, il est apparu, en analysant les données provenant des « évangéliques classiques », que ce groupe n'était pas suffisamment homogène pour notre propos notamment sur la reconnaissance de l'inerrance de la Bible. Le nombre des effectifs étant suffisant, nous avons pu isoler un premier groupe, que l'OFS dénomme les communautés « piétistes », car issues des réveils piétistes protestants jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle : moraves, vaudois, méthodistes, Église libre de Genève, auxquels nous avons adjoint les mennonites issus de l'anabaptisme¹⁰. Un deuxième ensemble, que l'OFS catégorise comme communautés « néopiétistes », regroupe les assemblées et fédérations évangéliques découlant des réveils de la seconde moitié du XIX^e siècle en Suisse : assemblées Chrischona, Fédération

9. CATI : *Computer-Assisted Telephone Interview*, une technique d'enquête en sciences sociales par laquelle l'enquêteur interroge le répondant par téléphone tout en saisissant immédiatement ses réponses sur un ordinateur.

10. Dans plusieurs pays, certains de ces courants ont fusionné avec les Églises protestantes réformées ou en sont très proches. En Suisse, l'Église méthodiste et l'Église libre de Genève font partie de la Fédération des Église protestantes de Suisse (FEPS), les mennonites ont opéré un rapprochement avec la FEPS. Les méthodistes sont le plus important groupe évangélique de Suisse en termes de membres et d'Églises locales.

romande des Églises évangéliques (FREE), Églises libres, assemblées baptistes, etc.¹¹ À l'ensemble des « pentecôtistes et évangéliques charismatiques » proposé par Favre, nous avons ajouté 8 % de communautés appartenant aux « évangéliques classiques » identifiées comme charismatiques par leur style de célébration intégrant le parler en langues. La dernière classe (minoritaire) composée des assemblées darbystes et de « frères » correspond aux « évangéliques conservateurs » de l'étude de Favre.

Pour chacun des ensembles confessionnels, nous observons une majorité de femmes parmi les fidèles. Ce constat n'est pas étonnant, puisque comme le remarquait déjà Campiche (1996 : 71) : « Les études sur la pratique dominicale dans les années 1950 et 1960 montrent systématiquement que la composition des auditoires du dimanche est à dominante féminine. » Cette tendance est confirmée par d'autres enquêtes, indépendamment des mesures utilisées (Walter & Davie, 1998 ; Francis, 1997). Pour les catholiques et réformés, la proportion des pratiquantes atteint les deux tiers des fidèles ; pour les autres confessions, la part oscille entre 55 % et 59 %, sauf pour les assemblées de « frères » qui réunissent régulièrement autant d'hommes que de femmes. En conséquence, les neufs d'Églises sont principalement occupées par des pratiquantes.

Cette situation contraste avec le chœur, lieu d'éloquence et d'administration du rite, principalement fréquenté par les hommes. On observe l'évidence d'un « plafond de vitrail » (Longman & Lafreniere, 2012 ; Adams, 2007 ; Sullins, 2000) qui se traduit visuellement par une répartition sexuée de l'espace au sein du temple empêchant, plus ou moins fortement selon les organisations confessionnelles, les femmes d'accéder aux positions de pouvoir. Les conseils de paroisse représentent un premier niveau de responsabilité : les femmes sont majoritaires dans les conseils des paroisses réformées. Les paroisses catholiques atteignent presque la parité, puis les communautés évangéliques piétistes avec 41 % de femmes. Les communautés pentecôtistes s'approchent, sans l'atteindre, du tiers de postes de conseillers occupés par des femmes¹².

11. Au niveau du nombre, les deux sous-groupes représentent chacun une moitié des membres des « évangéliques classiques » de Suisse.

12. Relevons, pour contextualiser la position des Églises dans la société environnante, que la féminisation des élites en Suisse est de 10 % en moyenne : 22 % en politique, 7 % en économie et 8 % dans l'administration, selon la base de données des élites suisses de l'Institut d'études politiques et internationales de l'Université de Lausanne (2010).

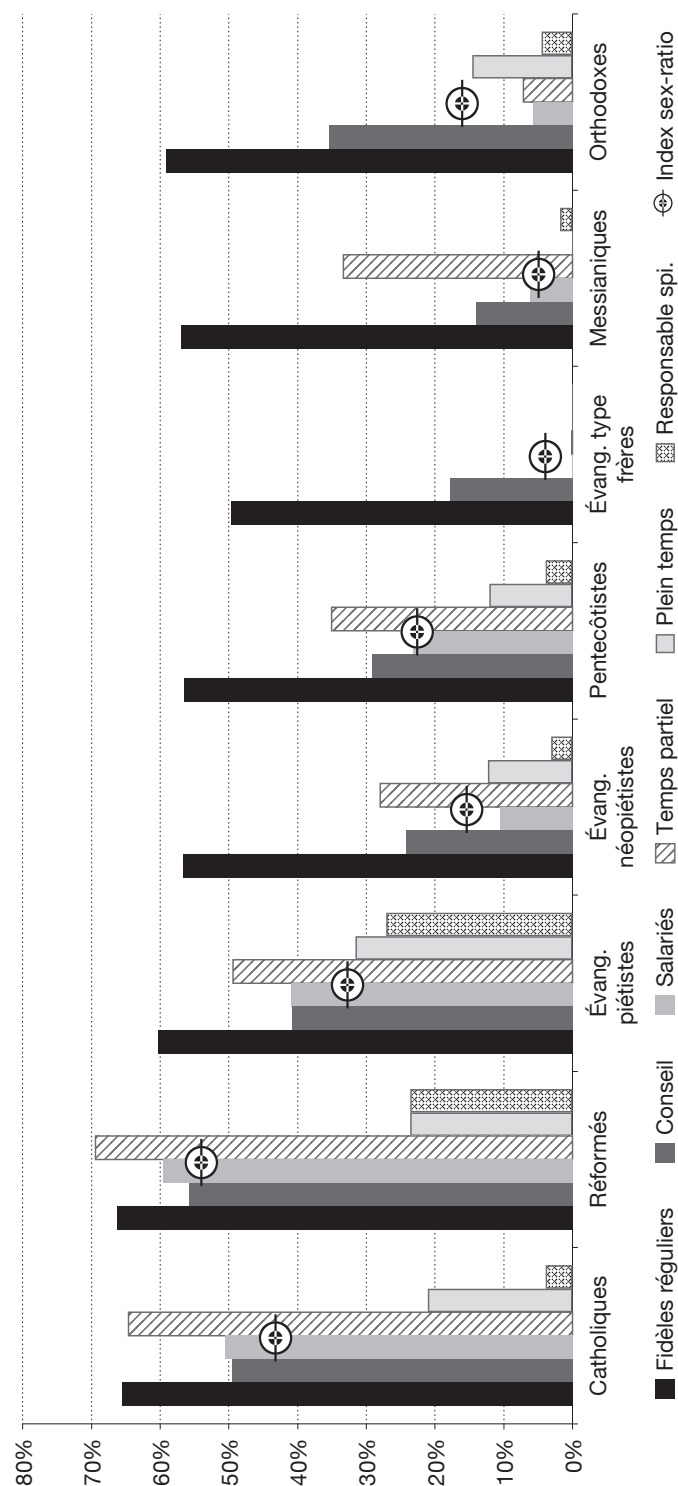


Figure 1 : Pourcentage de femmes pour six niveaux d'engagement dans les communautés locales et paroisses de huit ensembles chrétiens en Suisse

Les groupes dans lesquels des femmes endossent la responsabilité spirituelle d'une communauté en tant que ministre pastoral ou diaconal ne représentent jamais plus de 30 %, quelle que soit la confession. Sans étonnement, les paroisses réformées sont, dans un quart des cas, dirigées par une femme pasteure. Plus surprenant, les évangéliques piétistes comptent 27 % des groupes locaux dirigés spirituellement par une femme. 30 % des 112 paroisses de l'Église méthodiste en Suisse sont dirigées par une femme et les femmes occupent un quart des postes de l'Armée du salut. Ce chiffre tombe à 4 % – des bénévoles – quand il s'agit d'une Église locale pentecôtiste, un taux comparable aux assemblées évangéliques néopiétistes et aux paroisses catholiques.

Concernant les salariés, on observe une part importante d'employées à temps partiel avec 69 % chez les réformés, 65 % pour les catholiques, 49 % pour les évangéliques piétistes et 35 % pour les pentecôtistes. La part de plein temps est inférieure pour chacun des ensembles confessionnels. Les évangéliques piétistes comptent un tiers des groupes employant une femme à plein temps, viennent ensuite les réformés avec un quart des paroisses et les catholiques avec un cinquième (21 %). Les congrégations pentecôtistes sont comparables aux assemblées évangéliques néopiétistes avec 12 % des communautés locales salariant une femme à plein temps.

Méthode

À partir des six niveaux d'engagement dans des instances de pouvoir présentés ci-dessus, nous avons déterminé un « index de sex-ratio » – représenté par une pastille dans la Figure 1 –, qui nous permettra d'évaluer la pertinence des différents postulats théoriques décrits auparavant. En langage statistique, cet index constituera notre variable dépendante du modèle que nous testerons au travers des variables indépendantes suivantes : l'échelle de bureaucratie ; le degré d'ouverture ; la position théologique (libérale/conservatrice) et la croyance en l'inerrance de la Bible ; le nombre de salariés ; et, pour les communautés pentecôtistes, le nombre de fidèles réguliers¹³. À cela s'ajoute une variable de contrôle : le « type de commune » qui mesure le taux d'urbanisation de la région où est localisée la communauté. Le but de cette variable est de vérifier si les observations ne sont pas biaisées par l'effet des différences villes/campagnes.

La méthode utilisée pour analyser les corrélations entre les variables sera de proposer deux modèles de régression linéaire¹⁴. Le premier modèle

13. Voir le tableau 3 de présentation des variables en fin de chapitre.

14. Toutes les variables sont numériques. Cette méthode statistique fonctionne sur le même principe que l'analyse des corrélations puisqu'elle permet de quantifier le type (positif ou négatif) et la force du lien (valeur du r) existant entre plusieurs variables.

testera toutes les communautés chrétiennes, le second se centrera spécifiquement sur les communautés pentecôtistes. Avec l'analyse de régression, nous pourrions tester l'index de sex-ratio avec les autres variables et en mesurer l'impact.

Résultats

Deux tableaux de régression linéaire sont proposés ci-dessous, représentant chacun un des modèles. Le tableau 1 nous permet de constater que la variance totale est expliquée à 54 %. Il souligne à l'instar des propositions théoriques que plus un groupe est bureaucratisé et plus il y aura de femmes dans son leadership, plus ses positions sont ouvertes et plus il engagera des femmes. Plus la position est libérale et plus la communauté présentera un sex-ratio favorable aux femmes et l'inverse si la communauté défend l'innocence de la Bible. Sur le nombre de salariés, l'effet est positif et significatif. Ainsi, plus le nombre de salariés est important et plus le pourcentage de femmes augmente. La variable de contrôle, le type de commune, n'est pas significative, indiquant que l'on ne constate pas un effet de différence entre ville et campagne.

Tableau 1 : Régression linéaire pour l'index de sex-ratio dans le leadership des communautés religieuses

(Constante : index de sex-ratio)	Bêta
Échelle de bureaucratie	.283***
Degré d'ouverture	.223***
Position théologique	.194***
Innocence Bible	-.130***
Nombre de salariés	.216***
Type de commune	.048

* $p < .05$ ** $p < .01$ *** $p < .001$

R^2 ajusté = .54 ; $F(6,726) = 144.6$; $p < .001$

Ayant constaté que les principaux postulats théoriques sont significatifs dans les données helvétiques, passons au second niveau de l'analyse qui s'intéresse spécifiquement aux communautés pentecôtistes. Le tableau 2 présente un modèle parcimonieux, c'est-à-dire que seules les variables avec un effet significatif y figurent.

Tableau 2 : Modèle parcimonieux de régression linéaire pour l'index de sex-ratio dans le leadership des communautés pentecôtistes

(Constante : index de sex-ratio)	Bêta
Degré d'ouverture	.273**
Nombre de salariés	.923***
Nombre de fidèles réguliers	-.615**

* $p < .05$ ** $p < .01$ *** $p < .001$

R^2 ajusté = .28 ; $F(3,96) = 13.828$; $p < .001$

À l'évidence, le modèle explicatif présente une dissemblance. Trois variables expliquent 28 % de la variance. Une variable est fortement significative (le nombre de salariés), et les deux autres (le degré d'ouverture et le nombre de fidèles) sont moyennement significatives. Comme nous le supposions dans la présentation théorique du modèle, plusieurs variables n'ont pas d'influence significative sur la répartition des sexes : le degré de bureaucratie du groupe, les variables théologiques (position théologique et la croyance en l'inerrance de la Bible¹⁵) et la variable de contrôle. Les pentecôtistes se distinguent des autres Églises chrétiennes par le fait que le niveau de bureaucratie du groupe, la position théologique conservatrice et la croyance en l'inerrance de la Bible ne jouent pas un rôle significatif sur le nombre de femmes en position de leadership.

Discussion

Index de sex-ratio et Églises chrétiennes

Les résultats du premier tableau confirment que plusieurs paramètres imbriqués permettent ou non l'engagement des femmes dans le leadership de l'Église. Cependant, les facteurs théologiques (position et inerrance) sont les plus faibles du modèle. Cela pourrait paraître étrange, spécialement au regard de l'importante contribution de Chaves (1997a) sur l'ordination des femmes qui décrit l'orientation théologique comme le paramètre central pour expliquer les différences confessionnelles. L'écart observé ici provient certainement du fait que, dans notre analyse, nous avons pris en compte tous les types de postes à responsabilité et pas seulement les femmes consacrées pasteures. En menant, à partir de nos données, une analyse sur l'ordination des femmes, on observe que la position

15. Pour information, les Bêta des trois variables sont dans l'ordre d'apparition : .057 ; .023 ; .129.

théologique (mais non l'inerrance) et le degré d'ouverture sont deux variables qui influencent significativement le fait qu'une communauté puisse avoir une femme comme responsable spirituel¹⁶. Ces facteurs participent d'un ensemble de variables significatives de l'engagement des femmes dans l'Église. Au sujet de la bureaucratie, comme nous l'avons déjà relevé pour le catholicisme, la bureaucratisation des paroisses permet de salarier un nombre conséquent de personnes à temps partiel tant le ratio des femmes dans les instances de pouvoir. Les orientations théologiques conservatrices de l'organisation centrale sont ainsi contournées par l'engagement local de femmes à des « rôles subalternes » (Voyé, 1996 : 11).

Index de sex-ratio et pentecôtisme

Le second modèle s'intéresse spécifiquement aux communautés pentecôtistes. En observant le tableau 2, il apparaît clairement que le dispositif repéré pour l'ensemble des communautés chrétiennes helvétiques est insuffisant pour expliquer les dynamiques de genre à l'œuvre dans les communautés pentecôtistes. Premier constat, le degré de bureaucratie d'un groupe pentecôtiste n'a pas d'impact significatif sur le pourcentage de femmes engagées dans les instances de pouvoir. Ainsi, que le groupe soit indépendant ou peu structuré ne le différencie pas significativement, au niveau de l'engagement féminin, d'une Église locale, fédérée à une dénomination ou encore établie de longue date en Suisse.

Le degré d'ouverture est (moyennement) significatif. Les positions affichées des responsables d'une Église locale ont un impact sur la composition de leurs instances locales en termes de genre. L'organisation congrégationaliste permet donc à certains groupes, en adoptant une attitude ouverte, d'obtenir un ratio de femmes plus élevé, alors que pour d'autres ensembles confessionnels, la conception de consécration particulière de « l'ancien », identique à celle du pasteur, freine l'accès des femmes aux postes du pouvoir religieux local.

Le nombre de salariés constitue la variable forte du modèle. Ainsi que l'avait constaté Willaime (2002) pour le protestantisme, l'équipe de ministère est également pour le pentecôtisme le moyen le plus significatif d'augmenter le ratio féminin dans le pouvoir d'une communauté, ceci spécialement du fait que les principaux instituts de formation pentecôtistes européens délivrent des diplômes à des étudiants sans distinction de sexe¹⁷.

16. R^2 ajusté = .09 ; $F(5,726) = 1.45$; *** $p < .001$; Bêta : index d'ouverture .219***, position théologique .182***, bureaucratie .087**.

17. L'ITB de Bordeaux, qui forme une partie des pasteurs des Assemblées de Dieu en France, bien que diplômant les hommes comme les femmes (cursus de deux années), ne

Les positions théologiques (conservatrices/libérales) et la croyance en l'inerrance de la Bible n'ont pas d'influence significative sur le modèle, confirmant ce que plusieurs auteurs avaient décrit comme un « paradoxe du genre » en pentecôtisme. Cette observation n'est pas surprenante quand on sait que, dans notre échantillon, plus de 90 % des communautés pentecôtistes croient à l'inerrance de la Bible et la totalité se situe sur l'axe conservateur à moyennement conservateur de l'échiquier théologique. Malgré la théologie conservatrice et le fort taux de croyance en l'inerrance de la Bible, on constate une ouverture et une participation des femmes à plusieurs niveaux de pouvoir des communautés locales. Ce constat remet en cause au moins partiellement l'équation supposée entre d'un côté une domination masculine et de l'autre une théologie conservatrice et la croyance en l'inerrance de la Bible. À la suite de Bernice Martin, nous constatons que cette équation ne se vérifie pas dans le pentecôtisme, nous « forçant à revoir nos paradigmes » (2001 : 64).

À bien lire nos résultats, c'est un autre « paradoxe du genre » qui apparaît. Les communautés pentecôtistes qui ont un degré d'ouverture significativement plus important¹⁸ que les paroisses catholiques présentent toutefois un index de sex-ratio significativement plus faible¹⁹. Pourquoi l'ouverture relative des Églises pentecôtistes peine-t-elle à se concrétiser par le nombre effectif de salariées ? La réponse est à chercher du côté de l'effet induit par le nombre de salariés, facteur le plus fortement significatif du modèle. C'est sur le nombre de salariés que le degré de bureaucratie des paroisses catholiques joue un rôle significatif pour l'engagement des femmes. Une bureaucratisation qui découle du fait que les paroisses catholiques sont dépendantes en Suisse de législations particulières. Elles leur imposent plus ou moins directement l'égalité des sexes dans les instances locales. Bien que moins ouvertes, les paroisses catholiques subissent des contraintes auxquelles les communautés pentecôtistes ne sont pas soumises. En contrepartie, les paroisses catholiques reçoivent des aides financières qui leur permettent alors d'engager des femmes sur le plan local. Une situation qui éclaire le hiatus observé entre position d'ouverture et nombre de femmes salariées.

permettait pas aux femmes, jusqu'à récemment, de suivre la troisième année qui est « plus spécifique, plus orientée vers ceux qui sont appelés au ministère de la Parole » (sous-entendu : principalement des hommes), selon le site de l'institut : <http://www.itb-france.org/ecole/3-au-programme> (consulté le 15 mars 2014).

18. Index (0 à 5) à 4.25 pour les pentecôtistes et 3.6 pour les catholiques, différence significative : $F(1,352) = 33.4, p < .001$.

19. Pour le catholicisme nous renvoyons le lecteur aux travaux notamment de Jacques Lagroye (2006 : 208) qui « dit grossièrement, [que] le laïc – aussi instruit et compétent soit-il – reste un laïc, et son rôle est défini quoi qu'on en ait, par ce qu'il ne peut pas faire, autant que par ce qu'il peut faire en tant que membre du "sacerdoce commun" de l'Église ».

De plus, on observe une dynamique de féminisation du leadership quand celui-ci est composé de plusieurs salariés. Conséquence de leur statut bureaucratique et légal, les paroisses catholiques ont les moyens d'engager un important personnel à temps partiel entourant le prêtre, alors que la plupart des communautés pentecôtistes ne peuvent se permettre qu'un unique salarié à plein temps. Plus les communautés ont les moyens financiers de recruter du personnel et plus la probabilité d'engager des femmes est importante.

Dans ces conditions, un premier facteur de blocage est le manque de ressources (Nesbitt, 1993 : 28). Six communautés pentecôtistes sur dix²⁰ ne peuvent salarier leur pasteur à plein temps. Ces postes partiels sont occupés par des hommes alors que par comparaison, au niveau national, seuls 10 % des hommes salariés sont à temps partiel (Bühler & Heye, 2005). De plus, ce responsable est l'unique salarié de la communauté. Les hommes occupent donc des postes à temps partiel bloquant l'accès des femmes à des positions auxquelles elles pourraient, en d'autres occasions, facilement accéder (Roos & Reskin, 1984). Les hommes occupant ces postes repoussent les femmes « en queue de peloton » et la logique institutionnelle dans les congrégations pentecôtistes devient négative pour les femmes, comme l'ont relevé Reskin et Roos (1990).

Un second facteur de blocage est à chercher dans la position, assez particulière en pentecôtisme, de l'épouse du pasteur. Comme le montre Detwiler-Breidenbach (2000), l'épouse du pasteur exerce des fonctions reconnues sans pour autant être consacrée, cantonnant l'épouse à un « ministère dérivé » (Malogne-Fer, 2007b). Notre observation de terrain en Suisse révèle plus précisément que l'on associe presque automatiquement l'épouse du pasteur à la consécration du mari²¹. On peut y lire une sorte d'ordination à deux niveaux comme le remarque Nesbitt (1997 : 596) où les hommes ont les postes en vue alors que les femmes sont cantonnées dans des postes secondaires.

Ce cantonnement est également susceptible d'être interprété comme une manière de rationaliser les coûts. On peut ainsi faire un parallèle avec ce que Gwendoline Malogne-Fer observe dans l'Église protestante de Polynésie française qui autorise l'accès des femmes aux études théologiques, spécialement les épouses de pasteur. Cette auteure constate que la reconnaissance institutionnelle du rôle des épouses de pasteur exerçant obligatoirement et bénévolement un « ministère dérivé » en paroisse a par

20. 99 % des paroisses catholiques ou protestantes ont une personne salariée comme responsable spirituel dont 73 % à plein temps.

21. Emblématique, le site de ICF présente le pasteur en y incluant une vidéo et un message avec signatures manuscrites de Leo & Susanna : <http://www.icf.ch/about/willkommen.html> (consulté le 7 novembre 2012).

la suite joué en défaveur de l'ordination des femmes. En effet, l'accès des femmes au pastorat posait implicitement la question de l'ordination et de la rémunération de toutes ces épouses de pasteur déjà en activité (Malogne-Fer, 2007a). La fonction exercée bénévolement prêtant moins à discussion, elle est plus favorable aux femmes²². Lors d'une enquête sur un réseau de lieux de prières pour la guérison divine à Genève, nous avons observé que celui-ci était dirigé spirituellement et bénévolement par deux femmes, dont une épouse de pasteur (Monnot & Krummenacher, 2011). Le constat d'un fossé entre le degré d'ouverture des communautés pentecôtistes et le nombre de femmes salariées peut s'expliquer par l'engagement bénévole conséquent des femmes dans des postes à responsabilité spirituelle, par la reconnaissance d'un statut particulier à l'épouse du pasteur ainsi que par l'engagement conséquent d'hommes à temps partiel.

Un dernier facteur à discuter est l'impact du nombre de fidèles. Il est moyennement significatif et son influence est négative. En Suisse, 50 % des Églises pentecôtistes ont moins de 80 fidèles réguliers et, d'après nos données, c'est à partir de ce seuil que les communautés peuvent salarier un ministre à plein temps. Le nombre de fidèles devrait donc jouer un rôle positif dans l'engagement des femmes. Pourtant ce facteur est associé négativement au modèle, car la courbe n'est pas en progression linéaire, elle augmente fortement pour ensuite baisser. En effet, en Suisse, ce sont les groupes de 100 à 200 fidèles qui salarient proportionnellement le plus de femmes et les groupes de moins de 200 fidèles qui ont la plus forte proportion de femmes au conseil. Les Églises de plus de 200 membres ont en revanche moins de femmes au conseil, faisant baisser leur index de sex-ratio.

On peut effectuer un parallèle avec ce que Marion Maddox note dans un chapitre de cet ouvrage. Ces Églises de « croissance », qui se différencient bien plus par leur éthos du capitalisme tardif que par leur taille (Maddox, 2012 : 148), sont dirigées par un couple pastoral mû par une éthique de la performance qui permet une différenciation des rôles selon le genre. Le pasteur se définit comme un chef d'entreprise, la performance de son leadership étant lue comme un succès de l'Église. Son épouse devient alors une femme performante, le succès de l'Église étant aussi le fruit de certaines caractéristiques supposées féminines, telles que la soumission et le dévouement. Maddox relève que la métaphore de la « princesse » utilisée dans ces lieux pour honorer les femmes en renferme toute l'ambiguïté. D'un côté, elle « libère » les femmes, mais selon une logique de marché et

22. On observe une domination nette des hommes sur tous les plans à ce poste. Cependant, les femmes représentent 12 % des responsables engagés bénévolement, alors qu'elles ne sont que 1 % des responsables salariés (la corrélation responsables femmes et bénévoles est significative à $p < .05$).

une éthique de performance distribuées selon le genre, tout en fermant l'accès à l'égalité des sexes. Une « princesse » est libre de consommer, mais elle reste soumise à l'autorité « royale » et masculine. Si le ministère est exercé en couple ou en équipe, il est rappelé que c'est grâce à la soumission de la femme à l'homme qu'il fonctionne (Maddox, 2013). On perçoit ainsi que pour ces grandes communautés se cache, derrière une idée du ministère en couple qui paraît moderne, un blocage de l'accès des femmes aux postes principaux.

On observe dans ces conditions que, pour le pentecôtisme, le paramètre le plus significatif pour la féminisation des instances de pouvoir reste le nombre de salariés. Si l'ouverture locale au ministère féminin joue un rôle dans l'engagement des femmes, la taille du groupe en termes de fidèles met en lumière le rôle ambigu que joue le pentecôtisme dans son rapport au genre. Les femmes peuvent accéder et accèdent à de nombreux postes à responsabilité, mais fréquemment dans des seconds rôles ou en soumission aux hommes. La question à ce stade est de savoir si l'on se situe, pour le pentecôtisme en Suisse, dans une conjoncture identique à celle des réformés au milieu du xx^e siècle – où les instances du pouvoir spirituel se féminisaient (Willaime, 1996) –, ou bien si l'on se trouve dans une relation complexe basée sur de nouveaux modèles de féminité et de masculinité (Malogne-Fer, 2013) ou encore dans un éthos de marché et de performance distribué selon le genre (Maddox, 2013) ou tout cela à la fois.

Conclusion

L'analyse proposée sur les relations de pouvoir et de genre en pentecôtisme, à partir de données quantitatives représentatives, a permis de souligner le fait que les paramètres significatifs sur l'engagement des femmes aux postes à responsabilité dans les Églises chrétiennes n'étaient pas identiques à ceux des Églises pentecôtistes. Dans les Églises chrétiennes, le degré de bureaucratie d'un groupe, l'ouverture à l'engagement des femmes aux différents niveaux du pouvoir religieux local, la position théologique libérale et la contestation de l'inerrance de la Bible, ainsi que le nombre de salariés ont un impact significatif et positif sur le nombre de femmes engagées dans les instances de pouvoir des groupes locaux de Suisse.

Pour le pentecôtisme, malgré une position théologique plutôt conservatrice et une croyance en l'inerrance de la Bible partagée par presque toutes les composantes, plusieurs groupes engagent des femmes dans leurs instances de pouvoir. On constate que les arguments théologiques ne sont pas forcément pertinents sociologiquement pour comprendre les diffé-

rences entre groupes pentecôtistes pour éclairer le « paradoxe du genre ». Dans notre échantillon, cette position conservatrice sur le plan théologique tranche avec le degré d'ouverture élevé au ministère féminin observé.

De ce point de vue, un autre « paradoxe » apparaît du fait que ce degré d'ouverture ne débouche pas sur un engagement conséquent des femmes aux postes à responsabilité. Ce « paradoxe » a été discuté à l'aune de deux paramètres. L'un souligne la surreprésentation des hommes occupant un poste pastoral à temps partiel, bloquant l'accès des femmes à ces postes et l'autre, la relative précarité des communautés qui ne peuvent salarier plus d'une personne. Car le fait d'employer plusieurs personnes demeure le paramètre le plus significatif pour augmenter la part des femmes au sein des instances du pouvoir religieux des communautés pentecôtistes.

Dans ce sens, le pentecôtisme ne se singularise pas du reste du protestantisme : c'est en augmentant le nombre de salariés que le pouvoir spirituel se féminise peu à peu. Quand la communauté engage une personne, même à temps partiel, c'est un homme. Quand une communauté engage plusieurs personnes, l'accès est alors ouvert aux femmes. Cependant, la question reste ouverte sur les premiers rôles que continuent de tenir les hommes dans ces communautés. Cela est particulièrement visible dans les groupes qui ont plus de 200 fidèles réguliers. Ils engagent peut-être plusieurs femmes, mais ont des conseils d'Église dominés par les hommes et le poste de pasteur principal est toujours dévolu à un homme.

En Suisse, nous observons premièrement que dans le pentecôtisme le masculin est au singulier : l'unique ou le premier poste revient quasi exclusivement à un homme. Deuxièmement, nous constatons que le féminin est possible, mais au pluriel. La multiplication des postes salariés dans l'Église locale permet une féminisation du pouvoir en place. Si la pluralité est féminine, c'est que les postes dévolus aux femmes sont fréquemment des rôles secondaires, des ministères spécialisés ou des engagements bénévoles. La question demeure de connaître la direction que prendra le pentecôtisme ces prochaines années en Suisse, spécialement quand on sait qu'une partie importante de l'enjeu se situe aux deux extrémités du spectre. À une extrémité, les petites communautés : que va faire cette majorité de groupes conduits par un pasteur engagé bénévolement ou à temps partiel ? À l'autre extrémité, la petite part d'Églises qui rassemblent de nombreux fidèles : quel éthos va suivre cette poignée de communautés qui engagent presque la moitié des salariés pentecôtistes de Suisse ?

Tableau 3 : présentation des variables (NCS 2009)

Index de sex-ratio (moyenne) :

5 variables 1) pourcentage de conseillères de paroisses ou d'Églises locales, 2) pourcentage de salariées à temps partiel, 3) pourcentage de salariées à plein temps, 4) pourcentage de salariés, 5) pourcentage de responsables spirituelles (en position de pasteur, de diacre ou de prêtre).

Échelle de bureaucratie (0 à 5 points) :

5 variables : 1) l'intégration du groupe local dans une structure plus large, 2) la présence d'un groupe de direction, d'un conseil dans la communauté locale, 3) l'existence formelle d'une responsabilité spirituelle incombant à une personne désignée, 4) la formation sanctionnée par un diplôme pour le responsable spirituel du groupe et 5) la présence de critères de formation religieuse pour pouvoir adresser un message à l'assemblée.

Degré d'ouverture (0 à 5 points) :

5 variables : 1) l'égalité des sexes dans les responsabilités bénévoles, 2) l'égalité dans les organes décisionnels de la communauté, 3) l'égalité dans l'enseignement (également pour des adultes du sexe opposé), 4) l'égalité dans la prédication et 5) l'égalité des sexes dans la responsabilité spirituelle d'une communauté.

Position théologique du groupe :

3 modalités : conservateur, au centre ou du côté libéral.

Inerrance de la Bible :

variable dichotomique (0-1) : 1=considère la Bible comme parole de Dieu littérale et inerrante.

Type de commune (variable de l'Office fédéral de la statistique (OFS))

9 modalités : 1 centre urbain à 9 commune agricole.

Nombre de personnes salariées dans la communauté (variable numérique)

à temps partiel
à plein temps

Nombre de fidèles réguliers (qu'ils soient officiellement membres ou non) du groupe local (variable numérique).

Bibliographie

- ADAMS Jimi, 2007, « Stained Glass Makes the Ceiling Visible : Organizational Opposition to Women in Congregational Leadership », *Gender & Society* 21 (1), pp. 80-105.
- AUNE Kristin, 2008, « Evangelical Christianity and Women's Changing Lives », *European Journal of Women's Studies* 15(3), pp. 277-294.
- BARFOOT Charles H. et SHEPPARD Gerald T., 1980, « Prophetic vs. Priestly Religion: The Changing Role of Women Clergy in Classical Pentecostal Churches », *Review of Religious Research* 22(1), pp. 2-17.
- BOCHINGER Christoph (éd.), 2012, *Religions, État et société. La Suisse entre sécularisation et diversité religieuse*, Zurich, Neue Zürcher Zeitung Verlag.
- BÜHLER Elisabeth et HEYE Corinna, 2005, *Avancée et stagnation dans la problématique de l'égalité entre hommes et femmes de 1970 à 2000*, Neuchâtel, Office fédéral de la statistique.
- CAMPICHE Roland J., BAATARD François, VINCENT Gilbert et WILLAIME Jean-Paul, 1990, *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme. Les conseillers de paroisse de France et de Suisse romande*, Genève, Labor et Fides.
- CAMPICHE Roland J., 1996, « Religion, statut social et identité féminine », *Archives de sciences sociales des religions* 95(1), pp. 69-94.
- (éd.), 1996, « La religion : frein à l'égalité hommes/femmes ? », *Archives de sciences sociales des religions* 95(1), pp. 5-9.
- CHAVES Mark, 1996, « Ordaining Women : The Diffusion of an Organizational Innovation », *American Journal of Sociology* 101(4), pp. 840-873.
- , 1997(a), *Ordaining Women : Culture and Conflict in Religious Organizations*, Cambridge, Harvard University Press.
- , 1997(b), « The Symbolic Significance of Women's Ordination », *The Journal of Religion* 77(1), pp. 87-114.
- , 2006, « All Creatures Great and Small : Megachurches in Context », *Review of Religious Research* 47(4), pp. 329-346.
- COX Harvey G., 1995, *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer.
- CUCCHIARI Salvatore, 1990, « Between Shame and Sanctification : Patriarchy and Its Transformation in Sicilian Pentecostalism », *American Ethnologist* 17(4), pp. 687-707.
- DETWILER-BREIDENBACH Ann M., 2000, « Language, Gender, and Context in an Immigrant Ministry : New Spaces for the Pastor's Wife », *Sociology of Religion* 61(4), pp. 455-459.
- FATH Sébastien, 2000, « La prédication féminine en protestantisme évangélique. Le non-conformisme à l'épreuve », *Hokhma* 74, pp. 23-60.
- , 2008, *Dieu XXL : la révolution des megachurches*, Paris, Autrement.
- FAVRE Olivier, 2006, *Les Églises évangéliques de Suisse. Origines et identités*, Genève, Labor et Fides.
- FER Yannick, 2010, *L'offensive évangélique : voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Genève, Labor et Fides.

- FRANCIS Leslie J., 1997, « The Psychology of Gender Differences in Religion : A Review of Empirical Research », *Religion* 27(1), pp. 81-96.
- GASQUET Béatrice de, 2009, « La barrière et le plafond de vitrail. Analyser les carrières féminines dans les organisations religieuses », *Sociologie du travail* 51(2), pp. 218-236.
- GILL Lesley, 1990, « “Like a veil to cover them” : women and the Pentecostal movement in La Paz », *American Ethnologist* 17(4), pp. 708-721.
- GONZALEZ Philippe et BUCKLER Andrew, 2011, « Introduction : La planète évangélique », *Perspectives Missionnaires* 62(2), pp. 5-17.
- GRIFFITH R. Marie, 1997, *God's Daughters : Evangelical Women and the Power of Submission*, Berkely, University of California Press.
- GROSSEIN Jean-Pierre, 1996, « Présentation », in : Max WEBER, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, pp. 51-129.
- HOLLENWEGER Walter J., 1997, *Pentecostalism : Origins and Developments Worldwide*, Peabody (MA), Hendrickson Publishers.
- KAY William K. et DYER Anne E. (éd.), 2011, *Pentecotalism in Europe*, Leiden, Brill.
- KONIECZNY Mary Ellen & CHAVES Mark, 2000, « Resources, Race, and Female-Headed Congregations in the United States », *Journal for the Scientific Study of Religion* 39(3), pp. 261-271.
- LAGROYE Jacques, 2006, *La Vérité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin.
- LONGMAN Karen A. et LAFRENIERE Shawna L., 2012, « Moving Beyond the Stained Glass Ceiling : Preparing Women for Leadership in Faith-Based Higher Education », *Advances in Developing Human Resources* 14(1), pp. 45-61.
- LÜTHI Marc, 1994, *Les assemblées évangéliques de Suisse romande sous la loupe : les membres, les anciens, les pasteurs*, Anières, Je sème.
- MADDOX Marion, 2012, « “In the Goofy parking lot” : growth churches as a novel religious form for late capitalism », *Social Compass* 59(2), pp. 146-158.
- , 2013, « “Rise Up Warrior Princess Daughters” : Is Evangelical Women's Submission a Mere Fairy Tale ? », *Journal of Feminist Studies in Religion* 29(1), pp. 9-26.
- MALOGNE-FER Gwendoline, 2007(a), *Les femmes dans l'Église protestante mā'ohi. Religion, genre et pouvoir en Polynésie française*, Paris, Karthala.
- , 2007(b), « L'accès des femmes au pastorat. Le cas de l'Église évangélique de Polynésie française », *Archives de sciences sociales des religions* 138(2), pp. 29-48.
- , 2013, « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les Assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass* 60(2), pp. 189-203.
- MARTIN Bernice, 2001, « The Pentecostal Gender Paradox : A Cautionary Tale for the Sociology of Religion », in : Richard K. FENN (éd.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford/Malden (MA), Blackwell Publishing Ltd, pp. 52-66.
- MASKENS Maïté, 2009, « Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans des assemblées bruxelloises », *Autrepart* 1(49), pp. 65-81.

- MIRA Rosalina et LORENTZEN Lois Ann, 2002, « Women, Migration, and the Pentecostal Experience », *Peace Review: A Journal of Social Justice* 14(4), pp. 421-425.
- MONNOT Christophe, 2009, « De l'affliction à la prédication : quand les souffrants parlent à la communauté », *Social Compass* 56(2), pp. 214-225.
- et GONZALEZ Philippe, 2011, « Témoigner avant et après la guérison. Ce que le témoignage fait à la communauté », *Ethnologies* 33(1), pp. 95-116.
- et KRUMMENACHER Laetitia, 2011, « Corps lieu d'épreuve, lieu de la preuve. Récits d'usagers de la chambre de guérison de Genève », *ethnographiques.org* 22 (mai 2011), revue en ligne, [www.ethnographiques.org/2011/Monnot, Krummenacher].
- , 2013, *Croire ensemble. Analyse institutionnelle du paysage religieux en Suisse*, Zurich, Seismo.
- MOSSIÈRE Géraldine, 2013, « Églises de réveil, ONG confessionnelles et transnationalisme congolais : une théologie du développement », *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement* 34(2), pp. 257-274.
- NESBITT Paula D., 1993, « Dual Ordination Tracks : Differential Benefits and Costs for Men and Women Clergy », *Sociology of Religion* 54(1), pp. 13-30.
- , 1997, « Clergy Feminization : Controlled Labor or Transformative Change ? », *Journal for the Scientific Study of Religion* 36(4), pp. 585-598.
- RESKIN Barbara F. et ROOS Patricia A., 1990, *Job Queues, Gender Queues Explaining Women's Inroads into Male Occupations*, Philadelphia, Temple University Press.
- ROOS Patricia A. et RESKIN Barbara F., 1984, « Institutional Factors Contributing to Male Occupations », in : Barbara F. RESKIN (éd.), *Sex Segregation in the Workplace : Trends, Explanations, Remedies*, Washington, National Academy Press.
- SCHMIDT Frederick W., 1996, *A Still Small Voice : Women, Ordination, and the Church*, Syracuse, Syracuse University Press.
- STOLZ Jörg et FAVRE Olivier, 2005, « The Evangelical Milieu : Defining Criteria and Reproduction across the Generations », *Social Compass* 52(2), pp. 169-183.
- STOLZ Jörg, CHAVES Mark, MONNOT Christophe et AMIOTTE-SUCHET Laurent, 2011, *Die religiösen Gemeinschaften in der Schweiz : Eigenschaften, Aktivitäten, Entwicklung*, Berne, Fonds national suisse (FNS), en ligne : [http : www.pnr58.ch](http://www.pnr58.ch)
- SULLINS Paul, 2000, « The Stained Glass Ceiling : Career Attainment for Women Clergy », *Sociology of Religion* 61(3), pp. 243-266.
- VOYÉ Liliane, 1996, « Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés », *Archives de sciences sociales des religions* 95, pp. 11-28.
- WALTER Tony et DAVIE Grace, 1998, « The Religiosity of Women in the Modern West », *The British Journal of Sociology* 49(4), pp. 640-660.
- WEBER Sandra, 2007, « Consécration de la première pasteure évangélique dans le canton », *24 heures*, Lausanne.
- WILLAIME Jean-Paul, 2006, « Congrégationalisme », in : Pierre GISEL (éd.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, PUF/Labor et Fides, p. 259.

- , 2004, « Le mode d'exercice de l'autorité religieuse dans le christianisme contemporain. Divergences confessionnelles et recompositions séculières », in : Martine COHEN, Jean JONCHERAY et Pierre-Jean LUIZARD (éd.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, Paris, L'Harmattan, pp. 53-69.
- , 2002, « Les pasteures et les mutations contemporaines du rôle du clerc », *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés* 15, pp. 69-83.
- , 1996, « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme », *Archives de sciences sociales des religions* 95, pp. 29-45.

La Parité en Christ

La féminisation du pentecôtisme suédois

Émir MAHIEDDIN

Introduction

Être pentecôtiste est analogue à être travailleur. Si dans le processus de production de biens manufacturés, le travailleur opère des transformations sur la matière en usant de sa force de travail physique, intellectuelle et psychologique, en pays pentecôtiste, le *born again* use de tout un ensemble de savoir-faire, d'outils corporels, linguistiques et symboliques afin de transformer le soi et la société, pour produire la présence au monde d'un être invisible : Dieu¹. Dans ce processus de travail, le psychologique, le social et le culturel sont analogues à la matière brute à transformer dans le processus de production capitaliste. C'est à ce titre que les pentecôtistes parlent volontiers de « travail de Dieu » (*Guds verk*, en suédois) et, filant la métaphore, se qualifient eux-mêmes de « travailleurs de Dieu » (*Guds arbetare*). L'anthropologue Joseph Tonda, dans son étude sur la guérison divine en Afrique centrale (2002), reprend d'ailleurs cette expression très commune dans les milieux chrétiens et fait de cette notion un concept². À cette aune, comme il existe une division sexuée du travail capitaliste, on

1. Avec ce qu'il est convenu d'appeler le « tournant ontologique », plusieurs travaux de sciences sociales s'accordent aujourd'hui pour dire que l'on peut ethnographier les êtres non humains comme des êtres sociaux dotés de leur propre enveloppe ontologique, malgré leur classification habituelle dans l'irréel (Houdart et Thiery, 2011). La production de la présence de Dieu (voir aussi Piette, 1999) consiste pour les acteurs à façonner cette enveloppe ontologique en mettant en place un dispositif matériel, technique et langagier de mise en coprésence. Ce que l'on nomme communément « les charismes » ou « dons des Apôtres » peut par exemple être considéré comme l'un des outils de cette production de présence divine, au même titre que la musique, ou que la collecte qui vise à matérialiser l'œuvre de Dieu.

2. Voir aussi Mahieddin, 2013.

peut dire qu'il existe une division sexuée du travail de Dieu, laquelle se module différemment en fonction des dénominations et des configurations politiques nationales, chacune se forgeant un style de travail qui lui est propre quant à cette question du genre. Dans le cas du pentecôtisme suédois, les transformations de la dimension genrée du travail dans l'appareil productif à la fin du xx^e siècle n'ont pas manqué de gagner le dispositif de production de la présence divine des Églises pentecôtistes. Et de la même manière que depuis les années 1980 on observe une « féminisation » des appareils économique et politique du pays³, on voit, en parallèle, se « féminiser » ce mouvement bibliciste chrétien qu'est le pentecôtisme, à une échelle temporelle étonnamment similaire.

Il sera question ici de revenir sur les rapports de production de la présence divine dans lesquels s'inscrivent – et se sont inscrites par le passé – les femmes pentecôtistes en Suède. Quelle a été la place des femmes dans le rapport de production de la présence de Dieu ? Comment leur place a-t-elle changé au fil du temps dans l'évolution de ce processus de travail ? Comment interpréter ces changements ? Si la requalification du rôle des femmes dans la division du travail de Dieu⁴ est porteuse de sens quant à l'histoire du mouvement pentecôtiste, comment peut-on interpréter cette mutation ? S'intéresser aux femmes en tant que catégorie sociale ne revient pas à délaisser la question de la production du masculin ou de la catégorie « homme », toutes deux étant produites l'une par rapport à l'autre de manière dialectique. Cependant, l'accent sera davantage porté ici sur la catégorie « femme » puisque cette dernière est mobilisée, sous une forme « essentialisée », de manière privilégiée par les Églises pentecôtistes en tant qu'outil de production et d'affirmation de rapports de pouvoir, en tant que support de représentation et de présentification de Dieu, et en tant que signifiant moral de modernisation du religieux. Je propose ici une analyse de la manière dont les femmes ont été considérées comme une catégorie signifiante de travailleuses spécialisées dans le dispositif de travail de Dieu, dont les domaines de compétence ont changé au fil du temps. Il ne s'agit ni de chercher les rouages d'une domination masculine ou ceux d'une résistance féminine par le religieux (voir Maskens, 2009) ni même encore d'appréhender le religieux pentecôtiste en termes d'avantages ou d'incon-

3. À titre d'illustration de ces changements, en 1965, le taux d'activité des femmes âgées de 16 à 64 ans était de 54 % en Suède ; à la fin des années 1980, il rejoignait celui des hommes atteignant 82,2 % de taux d'activité pour les femmes contre 84 % pour les hommes. Voir Pauti (1992 : 972) et Falkehed (2005 : 184).

4. Travaillant sur les discours de la féminité dans des organisations pentecôtistes au Zimbabwe, Rekopantwe Mate note combien cette idée de « travail de Dieu » ou de « travail pour Dieu » (*Work off for God*) participe du processus de construction de sujets féminins dans les Églises, notamment par la constitution de la maternité et le mariage comme des « travaux » demandés par Dieu aux femmes (voir Mate, 2002).

vénients pour les femmes. Il s'agit de l'analyser comme un dispositif de pouvoir qui produit et reproduit des sujets sexués. Comme l'établit très bien Judith Butler (2006), s'inscrivant là dans la ligne de Michel Foucault, le pouvoir produit autant qu'il réprime et interdit. En cela, l'assignation au genre consentie par les femmes pentecôtistes limite l'éventail de leurs actions tout autant qu'elle est la condition même de leur capacité d'agir.

Après avoir donné un bref aperçu historique des changements relatifs au rôle des femmes dans le pentecôtisme suédois, j'esquisserai un portrait de l'une de ces travailleuses de Dieu, arrivée aux plus hautes fonctions de sa congrégation en 2009. En m'appuyant sur ces données, je proposerai une analyse de l'histoire du pentecôtisme suédois à travers sa dimension genrée. La notion de genre apparaît effectivement comme une « catégorie utile » (Scott, 1988) et heuristique pour penser le pentecôtisme dans sa relation au contexte sociopolitique suédois dans un premier temps, et pour réfléchir au travail de médiation de la présence divine opéré par les pentecôtistes dans un second temps. Le genre apparaîtra comme un enjeu crucial de l'inscription des agents de ce religieux bibliciste dans un certain imaginaire de la « modernité » et comme un outil *emic*⁵ de classification et de qualification de l'activité des humains, comme des non-humains dont ils s'entourent. Le surnaturel, tout comme le dispositif matériel et visible qui permet de se mettre en sa présence, subit en effet un traitement dont la dimension genrée est incontournable si l'on cherche à comprendre comment le pentecôtisme, en tant que système, fait sens pour les fidèles et dans le contexte suédois.

Les femmes dans l'histoire du pentecôtisme suédois

Les femmes ont joué, comme ailleurs, un rôle prépondérant aux premières heures du réveil. Pourtant, elles ne sont pas apparues au premier plan de l'historiographie du pentecôtisme suédois. Leur histoire est celle d'une égalité relative en rôle et en statut dans un premier temps, glissant dans un second temps vers une construction de la féminité autour de la domesticité de la femme, parallèlement à l'institutionnalisation de l'Église de Pentecôte (*Pingstkyrkan*)⁶. Enfin on voit s'opérer un retour, ou plutôt

5. En anthropologie, le terme *emic* (ou émique) est inspiré de l'opposition de deux formes d'explication proposée en linguistique entre « phonétique » et « phonémique ». L'approche *etic* (ou étique) propose une description du monde qui se voudrait neutre, dépourvue de tout jugement de valeur, alors que la perspective *emic* entend déchiffrer les significations culturelles spécifiques que les humains lui attribuent.

6. Dénomination apparue en Suède en 1912, quand le pasteur Lewi Pethrus et son assemblée se sont séparés du mouvement baptiste. Le pentecôtisme a gagné la Suède dès 1906, par l'intermédiaire de missionnaires scandinaves, dont certains étaient présents au fameux réveil d'Azusa Street.

une conquête progressive par certaines femmes, des sphères décisionnelles du pentecôtisme historique (Nyberg Oskarsson, 2007).

Dès les premières années, une majorité des membres des assemblées est constituée de femmes du « petit peuple » : domestiques, cuisinières, gouvernantes, couturières, ouvrières, etc. À Stockholm, on désignait d'ailleurs ironiquement cette majorité féminine sous le nom de *kärringhavet* (litt. « La mer de vieilles filles ») quand on se référait aux assemblées pentecôtistes (Samuelsson, 1997). Notons au passage que cette majorité féminine n'est pas exclusive au pentecôtisme et apparaît comme une tendance générale du religieux, indépendamment de toute confession (Campiche, 1996). On ne peut donc pas voir cette majorité féminine comme une spécificité pentecôtiste.

Aujourd'hui célébrées dans l'historiographie pentecôtiste⁷ comme des héroïnes de l'histoire demeurées anonymes, nombreuses sont ces femmes qui ont contribué au développement du mouvement au plan national comme au plan international. Gunilla Nyberg Oskarsson, docteure en missiologie, rapporte par exemple que malgré leurs petits revenus, elles investissaient tout ce qui leur était possible dans leurs assemblées. Dans les années 1930, à Stockholm, certaines d'entre elles se rendaient pieds nus au service dominical, dans l'hiver austère de la Suède, et ne se rechaussaient, dit-on, qu'à proximité de l'église, afin que leurs chaussures du dimanche ne s'usent pas et tiennent le plus longtemps possible. Elles tentaient d'économiser par là l'argent destiné au ticket de tramway, afin de pouvoir donner plus lors de la collecte (Nyberg Oskarsson, 2007 : 267). Nombreuses sont aussi celles qui ont prêché l'Évangile en tant qu'évangélistes et/ou missionnaires. Envoyées deux à deux, elles étaient pionnières dans des régions sans Église, du sud au nord de la Suède, dans des conditions parfois difficiles. Pauvreté et maladie étaient effectivement fréquentes dans ces missions. Cette célébration contemporaine de la figure féminine tient, pour le moins, à deux facteurs qu'il convient d'explicitier. D'une part, le mouvement pentecôtiste suédois a été gagné par le courant féministe et certains individus – dont il sera question plus loin – se sont lancés dans la promotion de l'égal accès des hommes et des femmes au pastorat, invoquant comme argument de légitimité le rôle important des femmes dans l'implantation du mouvement – ce « pentecô-

7. De nombreux intellectuels pentecôtistes suédois ont entrepris, depuis les années 2000, de faire de leur confession un objet de recherche, allant de l'histoire à la sociologie en passant bien évidemment par la théologie. Pour le centenaire du mouvement pentecôtiste, un collectif a publié une histoire du pentecôtisme suédois en deux volumes en format « beaux livres » riches en photographies. S'ils sont des sources précieuses au plan factuel, ces écrits n'en demeurent pas moins chargés de représentations des pentecôtistes sur eux-mêmes et sur leur histoire. À ce titre, ils constituent une mémoire du pentecôtisme suédois et de nombreux fidèles possèdent les deux exemplaires à leur domicile, souvent offerts comme cadeaux par des membres de leur famille (Voir Waern & Alvarsson, 2007).

tisme primitif» ayant autant valeur historique que mythique. D'autre part, cet argument a pour corollaire la reconduction du mythe fondateur de la « Nouvelle Pentecôte » comme événement prophétique ayant eu pour effet de faire tomber les barrières discriminantes – ethniques, sociales, raciales, de genre, etc. Ce mythe cultivé au-delà de l'histoire produite par les intellectuels pentecôtistes suédois, se retrouve dans des travaux de référence en sciences sociales du pentecôtisme : par exemple les travaux de Walter J. Hollenweger, notamment lorsqu'il évoque la question raciale (1975)⁸. Enfin, la politique paritaire entre les sexes menée par l'État suédois a eu pour effet de faire rimer « parité » avec « modernité », pressant moralement les Églises de suivre la voie de l'égalité hommes/femmes.

Le rôle prépondérant des femmes dans ce « pentecôtisme primitif » tire-rait notamment son origine de l'influence des mouvements de réveil plus anciens tels que l'Armée du Salut⁹ et le mouvement méthodiste. Ces derniers influencent notamment le Suédois John Ongman (1844-1931), pasteur baptiste et l'un des fondateurs du mouvement pentecôtiste en Suède qui, sensibilisé à la question par le mouvement méthodiste de Sainteté (*Holiness Movement*)¹⁰ après un séjour aux États-Unis, décide d'en suivre l'exemple. Il fonde en juin 1891 une école pour évangélistes dans l'assemblée baptiste d'Örebro (au centre de la Suède). Cette école est ouverte aux hommes et aux femmes. Les femmes missionnaires qui en sortiront seront

8. Notons que Walter Hollenweger a été un temps pasteur pentecôtiste. À ce titre, ses écrits devraient être aussi bien mobilisés en tant que références académiques qu'en tant que propos à resituer dans l'espace social. Michael Bergunder note à ce propos que « les historiens utilisent essentiellement les histoires hagiographiques pentecôtistes pour en extraire des données historiques "réelles", or on ne devrait pas négliger la complexité des processus d'élaboration et de représentation identitaires que ces récits contiennent ». Il suggère de mener une lecture critique de cette historiographie et d'explicitier les procédures de construction d'une politique de l'identité pentecôtiste (2010 : 58). La mobilisation de données sur les femmes dans le passé peut en effet autant servir à faire l'histoire du mouvement qu'à établir sa mémoire à l'aune des enjeux politiques contemporains.

9. L'Armée du Salut a en effet compté dans ses rangs Catherine Booth, épouse du fondateur du mouvement, William Booth. Elle en a été l'un de ses principaux théologiens et orateurs. En 1859, elle publie un livre sur la question des femmes dans l'Église : *Female Ministry and Women's Right to Preach* (trad. fr. *Le ministère des femmes ou Leur droit de prêcher l'Évangile*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1883). Du fait de cette influence, en Suède, le travail de l'Armée du Salut est un temps dirigé par une femme : Hanna Ouchterlony, elle aussi reconnue pour son talent oratoire. Elle n'est d'ailleurs pas seule, le mouvement de Sainteté (*Holiness Movement*, voir la note suivante) voit s'installer Nelly Hall à son comité de direction à partir de 1887. Elle en devient une prêcheuse remarquée et écoutée à partir des années 1890 (Nyberg Oskarsson, 2007 : 269).

10. Le *Holiness Movement* est un mouvement interne au méthodisme apparu au XIX^e siècle. Partant de l'idée de « perfection chrétienne », il y est affirmé que l'on peut vivre en dehors de tout péché volontaire, chose qui pourrait se produire instantanément par le travail de la grâce, une seconde étape vers le salut après une première étape de régénération. On peut voir le *Holiness Movement* comme l'un des ancêtres directs du pentecôtisme (Dayton, 1987).

connues comme les « sœurs d'Ongman » (*Ongmanssystrar*) à travers tout le pays.

La première école biblique du mouvement pentecôtiste proprement dit, fondée en 1915, a envoyé 21 missionnaires à travers la Suède, parmi lesquels 12 étaient des femmes. Au cours des années 1920 et 1930, le pentecôtisme connaît une expansion forte à laquelle les femmes participent de plain-pied en tant qu'évangélistes et missionnaires, en Suède comme à l'étranger. Plus d'un millier d'évangélistes sont répartis sur tout le territoire suédois, dont une majorité sont des femmes (Nyberg Oskarsson, 2007 : 270). Elles sont reconnues comme des oratrices brillantes et, à l'occasion, dirigent la construction de nouvelles églises. Ces femmes font partie des orateurs des grands rassemblements nationaux au même titre que les hommes, sans toutefois disposer des mêmes prérogatives : quand les groupes qu'elles amènent à la conversion deviennent assez grands, on leur adjoint généralement un « frère » de l'assemblée la plus proche pour célébrer les baptêmes et la communion. À partir de 1916¹¹, la Suède envoie ses premiers missionnaires pentecôtistes à l'étranger, au Brésil, en Chine et dans plusieurs pays africains parmi lesquels le Congo belge, qui constitue une destination privilégiée. Ce corps missionnaire (qui apparaît à l'occasion dans les travaux sur les pentecôtismes du Sud) est composé de femmes aux deux tiers (*ibid.* : 271), célibataires pour la plupart.

Ce rôle important des missionnaires suédoises ne manque pas d'engendrer des conflits au sein du mouvement pentecôtiste global. Cette question a en effet donné lieu à une controverse lors de la conférence de Natal en 1930 au Brésil, au cours de laquelle des orientations importantes concernant le rôle des « sœurs » sont fixées par Lewi Pethrus (1884-1974), figure de proue du mouvement pentecôtiste en Suède¹². Lors de cette conférence, Pethrus soutient que les femmes ont le droit de témoigner, d'enseigner, de prêcher l'Évangile, mais que dans la mesure où un homme est présent pour le faire, elles ne peuvent pas diriger une congrégation. Ces droits ne sont pas pour autant accordés aux missionnaires brésiliennes. Et les femmes suédoises finissent par connaître le même sort à partir des années 1940 et dans les décennies qui suivent, lorsque le mouvement suédois s'institutionnalise et que s'y met en place une hiérarchie plus formelle. Elles sont assignées à un rôle reproductif et éducatif, cantonnant leurs activités à l'enseignement

11. Les missionnaires pentecôtistes suédois ont été actifs avant cette date mais en transitant, ou en étant mandatés, par des Églises américaines.

12. Lewi Pethrus a été invité au Brésil pour faire des propositions à ce sujet à partir d'une étude des textes bibliques. Son avis a été sollicité suite à un différend entre missionnaires : Otto Nelson se plaignait dans une lettre que certains missionnaires au Brésil voulaient que son épouse, Adina Nelson et l'une de ses collègues Frida Vingren, toutes deux très actives au sein du front missionnaire, interrompent leurs activités, en raison de leur sexe (Nyberg Oskarsson, 2007 : 273).

aux enfants et aux adolescents et à la transmission de la foi dans la sphère domestique. Un déclin de leur participation aux prises de décision dans le mouvement s'amorce dès lors¹³. Lewi Pethrus contribue alors pleinement à leur désengagement des sphères décisionnelles de l'Église de Pentecôte à partir des années 1940. Les quelques exceptions qui se font jour ça et là ne durent qu'un temps et très vite, ces dissidences rentrent dans le giron du mouvement national¹⁴.

Dans ces années d'institutionnalisation, dans les assemblées les plus grandes, seuls les hommes finissent par prêcher et diriger les services dominicaux. Les femmes ne peuvent que « *témoigner* » durant les veillées d'assemblée. Même si en soi, il s'agissait de la même activité (lecture et commentaire d'un texte biblique), on utilisait un vocabulaire différent pour les deux sexes, et ce, jusque dans les années 1980. Ici, cette différence de vocabulaire n'est pas anodine, seuls les hommes sont considérés comme « dignes de *prêcher* »¹⁵. Le temps et le lieu de ces prises de parole féminines sont eux aussi significatifs. Le service dominical est le temps où l'Église – son pouvoir et ses dirigeants – se met en scène. La direction y véhicule en quelque sorte l'image qu'elle tient à déployer d'elle-même, et celui qui prêche le dimanche matin détient le pouvoir dans l'Église. Cette recherche du monopole de la parole par les hommes n'est pas sans lien avec les représentations du pouvoir du « verbe créateur », qui produit et qui transforme, dans les milieux pentecôtistes¹⁶. Chercher à avoir le monopole de la distribution de la parole, c'est en quelque sorte tenter de monopoliser le pouvoir.

13. Un déclin similaire est observable en Norvège. Thomas B. Baratt connu comme l'« apôtre du monde nordique » et fondateur du mouvement pentecôtiste en Norvège, a soutenu dans un ouvrage publié en 1933, *Kvinnens stilling i menigheten* (litt. « La place des femmes dans l'opinion »), que les femmes pouvaient enseigner, être prophétesses ou « anciens » (presbytres) et diriger une congrégation. Dans les statuts qu'il avait contribué à établir, hommes et femmes pouvaient d'ailleurs devenir diacres au sein de leur assemblée. Mais après sa mort, les statuts sont changés et son point de vue sur les femmes dans l'Église n'est guère suivi par le mouvement norvégien (*ibid.*)

14. L'Église de Jönköping par exemple a nommé deux femmes en tant que diacres siégeant au conseil des anciens en 1930, mais elles n'occupent ces fonctions que pour une période courte. Deux ans plus tard déjà, le conseil était uniquement composé d'hommes, rejoignant ainsi la ligne du mouvement suédois en général. Dans la révision des statuts locaux, qui n'interviendra pourtant qu'en 1968, il est mentionné que seuls des hommes peuvent siéger au conseil, entérinant ainsi une pratique vieille de trente ans (*ibid.* : 274).

15. Dans le contexte bruxellois contemporain, Maïté Maskens note un phénomène comparable : les précautions oratoires prises par les femmes lorsqu'elles sont amenées à parler en public dans une assemblée pentecôtiste de Bruxelles. Elle ajoute d'ailleurs que « quand les femmes prêchent, le temps de parole est plus court [...] ». Leur discours s'apparente plus à une louange qu'à un message au contenu doctrinal » (2009 : 70). De la même manière, dans ces assemblées, écrit Maïté Maskens, « les femmes doivent donc d'abord servir Dieu par leur témoignage » (*ibid.* : 71).

16. Voir Coleman, 2007.

En revanche, dans des zones plus reculées et dans des assemblées plus petites, les femmes continuent de prêcher et de diriger certains cultes¹⁷. Cependant, il semblerait que cela tienne plus à des raisons pratiques, liées au manque de disponibilité en hommes dans des congrégations de petit nombre où les bonnes volontés se font rares, qu'à une posture théologique revendiquée. À partir des années 1940, dans la division sexuée du travail de Dieu, les femmes jouent donc un rôle de transmission de la foi, de reproduction du corps du Christ dans la sphère domestique, là où les hommes sont des producteurs chargés de le faire croître avec les outils que sont la parole et le baptême. Ils travaillent ainsi à la création et l'accumulation de capital symbolique et humain pour Dieu. Cette phase d'institutionnalisation est aujourd'hui perçue, tant en ce qui concerne le rôle des femmes dans l'Église¹⁸ que sur le plan de l'interprétation biblique, comme une période de « trahison » du message originel et de l'esprit authentique du pentecôtisme primitif.

Il faut attendre la fin des années 1970 pour observer l'amorce d'un retour des femmes sur le devant de la scène pentecôtiste. Le tournant des années 1960-1970 est en effet une période de changements sociaux majeurs en Suède, comme ailleurs en Europe. Ce tournant se caractérise notamment par une augmentation générale du niveau d'instruction allant de pair avec la tertiarisation de l'économie et son recentrement autour de la connaissance, une montée de l'individualisme et l'affirmation de revendications féministes consécutives aux mutations de l'appareil productif rendues possibles par la massification de nouveaux objets de consommation (voitures, électro-ménager, etc.). Ces changements sont accompagnés par l'État à travers sa politique démographique et familiale : à partir de 1965, l'État met en place des mesures dont l'objectif est de permettre aux femmes d'entrer sur le marché du travail tout en favorisant la compatibilité de l'activité féminine avec la vie familiale. L'un des éléments du dispositif,

17. À une exception près qu'est l'assemblée de la ville d'Örnsköldsvik où des femmes prêchent et dirigent le culte y compris dans les années 1960 et 1970. Martin Tornell, le pasteur en chef de la congrégation défendait une conception selon laquelle chacun et chacune a le droit de vivre la vocation (*kallelse*) pour laquelle Dieu les a créés. Il proposa même que les femmes puissent baptiser, mais sur cette question, il n'obtint pas le soutien des femmes elles-mêmes qui y voyaient une proposition trop radicale (Nyberg Oskarsson, 2007 : 277).

18. À cette époque, la conception de la féminité pentecôtiste en Suède est à l'image de ce que Sandra Fancello identifie comme une extension de leurs compétences domestiques encouragées dans la sphère familiale (Fancello, 2005). En plus de servir les hommes après le culte, un certain nombre d'activités étaient exclusivement réservées aux femmes, comme les groupes de couture (*syföreningen*), qui tout en construisant un savoir technique (celui de la couture et de la broderie), renforçaient les qualités morales genrées érigées en vertus féminines, à la manière de ce qu'observe Myriem Naji quand elle s'intéresse à l'activité de tissage des femmes des sociétés du Siroua marocain (Naji, 2009). Ces groupes de couture ne sont plus fréquentés aujourd'hui que par quelques femmes très âgées à Jönköping, lesquels vendent leurs pièces de broderie pour financer à leur mesure certaines activités missionnaires.

important par ses conséquences, a probablement été la réforme fiscale de 1971, qui a mis fin à l'imposition commune des conjoints. La femme est traitée à titre individuel et les couples vivant avec un seul salaire se retrouvent fiscalement défavorisés. Lorsque chacun des conjoints gagne exactement la moitié du revenu global, les couples sont imposés au minimum. Si ce revenu est assuré par l'un des deux seulement, l'imposition est maximale, le système fiscal ne tenant pas compte de la taille de la famille. Cette politique ne manque pas de favoriser l'activité des femmes. Parallèlement, se développent la garde d'enfants et le congé parental pour les parents des deux sexes (voir Pauti, 1992). À partir de 1980, tout un arsenal juridique est mis en place avec la première grande loi sur la parité, pour veiller à son respect dans les entreprises : sont mis en place un médiateur à la parité (*Jämställldhetsombudsmannen*) et une Commission pour la parité (*Jämställldhetsnämnd*) chargés de veiller au respect de l'égalité des sexes. La quête de la parité, devenue une véritable « priorité nationale », a gagné les administrations publiques, les entreprises, leur conseil d'administration et les institutions politiques allant du Parlement (*Riksdag*) aux conseils municipaux, sans oublier les universités (voir Falkehed, 2005 : 169-204).

Perméable et plastique, le pentecôtisme est lui aussi touché par ces changements structurels. De fait, les femmes acceptent moins volontiers la mainmise des hommes sur la direction des Églises et par ailleurs les hommes pentecôtistes commencent à voir, dans leur environnement professionnel (en dehors de l'Église), de plus en plus de femmes occuper des responsabilités comparables¹⁹. Des femmes sont ordonnées « prêtresses » (*präst*)²⁰ par l'Église luthérienne d'État depuis 1961²¹, ce qui ne manque pas de travailler les imaginaires religieux de la féminité dans la nébuleuse des Églises libres, qui constituent le voisinage direct de l'Église d'État, et dont la dénomination pentecôtiste participe.

De plus en plus d'articles sur la question des femmes sont publiés dans le quotidien du mouvement pentecôtiste, *Dagen* (fondé en 1945). La question n'est plus seulement de savoir si les femmes peuvent diriger un culte ou prêcher, les débats se concentrent surtout sur la possibilité pour les « sœurs » de siéger au conseil des anciens, de baptiser et de célébrer ou de distribuer la communion. La discussion se fait plus vive à l'automne 1978 :

19. L'Église luthérienne évangélique d'État a voté en 1959 la possibilité d'ordination de prêtresses (*präst*) après un débat national qui a passionné les foules, et on a vu de plus en plus de femmes occuper ces postes à partir des années 1960.

20. Dans l'Église luthérienne évangélique de Suède, il est question de « prêtres » (*präst*). On parle de « pasteurs » (*pastor*) dans les autres Églises protestantes.

21. Le débat avait eu cours dès 1919 lorsque le Parlement avait proposé une loi afin que les femmes aient accès à la prêtrise. En 1923, une étape décisive est franchie quand une loi ouvre la possibilité d'accès des femmes à des carrières dans les institutions publiques à l'exclusion de l'Église et de l'armée (voir Havel, 1959).

des pentecôtistes organisent notamment un colloque autour du thème « La parole biblique – la femme et l’assemblée »²². On y fait le constat que les assemblées n’ont pas su exploiter comme il se doit les ressources et « toutes les richesses dont sont dotées les femmes. » Il s’agit, pour l’un des conférenciers, « d’une amputation du Corps du Christ » à laquelle il faut absolument remédier (Wahlström, 2007). On y propose une lecture contextualisée des Évangiles, notamment des écrits pauliniens, et les conférenciers concluent à la pertinence d’une lecture moins « normative » de certains passages qui ne font sens que dans leur contexte historique. Dans la société « moderne », conviennent les conférenciers, les femmes doivent prendre part à la direction de l’assemblée. Il en va, dit-on, de la « vérité des Évangiles »²³, puisque les évangélistes se trouvent de plus en plus souvent confrontés à la question de la parité, sur laquelle l’État suédois mène, comme on l’a vu, une campagne active. Cette posture éveille évidemment des oppositions dans le pentecôtisme, et certains mettent en garde contre la tentation d’une « théologie libérale » (*ibid.*).

Ce même automne 1978, pendant une semaine, sous la rubrique *Guds kvinnor* (litt. « Les femmes de Dieu »), le journal *Dagen* publie une série d’entretiens avec des femmes de différents âges qui ont été actives en tant qu’évangélistes ou missionnaires au sein du mouvement pentecôtiste. L’une d’entre elles, Wasti Feldt-Johansson, a beaucoup contribué à soulever la question de la condition féminine dans le pentecôtisme, notamment à travers son livre publié l’année suivante, en 1979, *Kvinnan i Frikyrkan* (litt. « La femme dans l’Église libre ») qui fait sensation dans le milieu et attise le débat. Elle y soutient qu’hommes et femmes doivent pouvoir vivre la vocation que Dieu leur a donnée, indépendamment de leur sexe²⁴, mettant en avant la prédestination au détriment de certains passages des Écritures. En 1980 elle devient la première femme ordonnée pasteure par une Église de Pentecôte (*Pingstkyrkan*) en Suède. Wasti Feldt-Johansson essaie de faire en sorte que la question soit à l’ordre du jour dans les années 1980 lors de la conférence nationale des prêcheurs pentecôtistes à Stockholm, afin que le mouvement prenne une position claire sur le pastorat féminin, mais elle échoue par manque d’influence.

Cependant, sur le « terrain », les choses changent et l’on n’attend pas les théologiens pour promouvoir des femmes à la direction des assemblées, notamment dans ces petites congrégations mentionnées précédemment, où

22. À l’école populaire de Kaggeholm (*Kaggeholm folkhögskola*).

23. Il est intéressant de noter ici que la « vérité » du texte tient à son adéquation avec la réalité contemporaine.

24. Dans un compte rendu de l’ouvrage publié dans *Dagen* en novembre 1979, Olof Djurfeldt, l’un des principaux théoriciens du mouvement, défend les idées de ce livre et conclut que l’Église de Pentecôte devrait donner plus de place à ces « femmes dotées en Esprit ».

elles ont tenu un rôle informel important, malgré les réticences de la direction nationale, entre les années 1940 et 1970. Après que Wasti Feldt-Johansson est devenue la première femme pasteure à diriger une assemblée en Suède²⁵, plusieurs femmes, suivant son exemple, commencent à diriger des assemblées de moindre importance numérique²⁶. Les femmes entrent donc à la direction du mouvement, progressivement, et pour ainsi dire, « par la petite porte ». Le débat sur l'ordination des femmes se poursuit jusqu'à la fin des années 1990 avant de susciter un avis plus ou moins unanime : les dons de l'individu comptent plus que son sexe. Mais ce n'est qu'à partir de 2009 qu'une femme dirige une assemblée de premier plan dans le pays²⁷. C'est l'Église pentecôtiste de Jönköping, forte de ses 2600 membres, qui passe le cap en nommant à sa tête Catherine Carlsson, donnant à une femme une importance sans précédent dans le mouvement pentecôtiste de Suède²⁸. J'en propose ici un bref portrait.

Catherine : à la tête de l'Église de Jönköping

Catherine a vu le jour en 1961 et a grandi dans un village nommé Rottne, aux alentours de la petite commune de Växjö (sud de la Suède)²⁹. Éduquée par une mère pentecôtiste et un père pour lequel la religion n'avait guère d'importance, elle a fréquenté l'assemblée de Pentecôte locale durant toute

25. La petite congrégation de Gilead à Göteborg. Une direction qu'elle partage avec un homme, Jean-Erik Mårtensson.

26. Déjà en 1976, des assemblées de Stockholm (*Cityförsamlingen*), Lund et Västervik nomment des femmes à leurs conseils d'administration et les autorisent à distribuer la communion.

27. En 1996, on compte 18 femmes pasteures principales d'assemblées en Suède et trois présidentes de conseils d'administration (*styrelse*). Mais, seulement quatre d'entre elles sont clairement désignées comme faisant partie du conseil des presbytres (*äldsteråd*) de leur Église, et seulement six ont soit le statut d'ancien (*äldste*), soit d'administrateur. Les assemblées les plus grandes distinguent le conseil des anciens qui se charge de la direction spirituelle et le conseil d'administration qui se charge de la gestion administrative. En 2013, 18 % de la direction de l'Église de Pentecôte était féminine, et 26 % des pasteurs étaient des femmes (contre 29 % en 2009). Voir « Jämställdheten långt borta i frikyrkan », *Dagen*, 18 janvier 2013.

28. Dans leur tour d'horizon du pentecôtisme mondial, Donald Miller et Tetsuano Yamamori (2007) ne mentionnent qu'une seule femme dirigeant une méga-Église (à Singapour) parmi toutes celles qu'ils ont visitées à travers le monde. Comme l'attestent les contributions à ce volume, il en est bien plus, même s'il reste un problème majeur de définition qui laisse un désaccord sur l'inclusion ou l'exclusion de tout un contingent d'Églises charismatiques indépendantes dans les rangs pentecôtistes. Cela pose par là-même la question de l'échelle et des seuils de pertinence pour analyser les dynamiques de genre dans un mouvement religieux donné.

29. Ce récit de la vie de Catherine Carlsson résulte d'un entretien que nous avons eu le 8 juin 2011, à Jönköping.

son enfance avant de s'en détourner à l'adolescence, en révolte contre les règles ascétiques de la « vie en Christ », qu'elle jugeait arbitraires et inutiles. Après une blessure dans le dos à l'âge de 18 ans, elle tombe gravement malade. Elle accepte un jour l'invitation de jeunes amis nouvellement « gagnés au Christ » qui souhaitent prier pour elle. Catherine guérit miraculeusement et voit en cet instant le début d'un changement radical dans son parcours. Elle décide d'en apprendre davantage sur sa foi en se rendant à l'école biblique, puis travaille comme évangéliste pour le mouvement. Elle suit ensuite la formation au pastorat à l'école de Bromma, en banlieue de Stockholm. Elle effectue un stage pratique à Sollentuna, une autre proche banlieue de la capitale suédoise, où elle fait la rencontre d'une figure importante du pentecôtisme suédois : Britt Sandberg. Pour Catherine, cette rencontre est de prime importance puisqu'en Britt, elle trouve un mentor et un modèle à suivre. Il s'agit en effet d'une figure historique du mouvement pentecôtiste national : Britt Sandberg a été l'une des premières à être nommée ancien et pasteure, avec l'aval de l'ensemble des fidèles de son assemblée. Dans ce modèle, elle trouve un appui pour assumer sa vocation pastorale.

En 1989, elle s'installe à Jönköping et devient pasteure, bénévole dans un premier temps, puis salariée sous la direction de celui qui deviendra son ami et son soutien, Pelle Hörnmark (pasteur principal de la congrégation de Jönköping de 1992 à 2009). Elle est d'abord en charge des familles et des enfants dans l'assemblée, prend très vite d'autres responsabilités, et gravit petit à petit les échelons de la hiérarchie ecclésiale jusqu'à des niveaux qu'aucune femme n'avait atteints avant elle. À l'Église de Jönköping, elle est la première femme à célébrer les baptêmes et à distribuer la communion³⁰, et en 1998, elle devient la première femme à être nommée ancien de l'assemblée depuis les années 1930. Elle devient, quelques années plus tard, pasteure adjointe (*vice föreståndare*) aux côtés d'un homme, puis se retrouve seule à ce poste³¹.

En 2005, lors d'une retraite spirituelle, elle est amenée à méditer sur un passage de la Bible. Il s'agit de l'annonciation de l'Ange Gabriel à la Vierge Marie. Elle se retire dans un parc pour méditer et prie Dieu pour savoir ce

30. La célébration de la communion étant l'apanage du pasteur.

31. L'Église de Jönköping, de par sa taille, est très hiérarchisée. Elle compte un pasteur principal (*föreståndare*, litt. « surintendant »), deux pasteurs adjoints qui l'assistent (*vice föreståndare*) et plusieurs pasteurs spécialisés dans un domaine précis (*pastorer*), qu'il s'agisse de la famille, de la musique, de la cure d'âme, etc., sans oublier les anciens qui siègent en conseil. En parallèle de la spiritualité, qui est de la responsabilité du pasteur principal, l'aspect administratif de l'Église, en tant qu'association culturelle, est géré par un président (*ordförande*) et son conseil d'administration (*styrelse*). Les nominations et ordinations se font par cooptation et leur prise de fonction est validée par les fidèles de l'Église réunis en assemblée générale. Cette procédure s'applique à tous les postes de pasteur.

qu'il entend lui faire comprendre par cet extrait des Écritures. Elle s'assoit sur un banc pour prier et entend alors une voix: « Tu dirigeras l'Église de Pentecôte de Jönköping ! »³² Le fait qu'aucune femme n'avait jusqu'alors occupé un poste aussi important dans l'histoire du pentecôtisme suédois a d'abord suscité chez Catherine une certaine appréhension en envisageant de telles responsabilités. Cette place est d'autant plus importante que la congrégation de Jönköping est l'une des plus grandes de Scandinavie, la troisième de Suède en chiffres absolus, et la première proportionnellement à la population de la ville. Elle est par ailleurs, sur le plan historique et symbolique, un centre important du pentecôtisme mondial. Ayant envoyé de nombreux missionnaires à travers le monde, Jönköping est « l'Église-mère » de nombreux réveils d'importance au Rwanda, au Burundi et dans bien d'autres pays.

Effrayée par la révélation qui vient de lui être faite, Catherine décide d'avancer dans cette voie en maintenant le silence et écrit de manière cryptique le message de Dieu sur un papier qu'elle glisse dans sa Bible et garde précieusement, et secrètement, pendant des années. Saisissant l'importance de la mission qui lui est confiée, elle ne dit rien à personne par crainte qu'on ne la croie folle et que ce destin ne s'accomplisse pas si l'annonce de cette prophétie éveillait des oppositions malveillantes. Elle ne se sent par ailleurs pas capable de l'écrire tel qu'annoncé tant cet appel lui semble démesuré. Elle note ainsi : « Dieu m'a parlé à travers ce texte d'une chose que je souhaite cacher et ensevelir en mon cœur. »³³

Ce n'est qu'en 2009, soit quatre ans après la prophétie, que Catherine se voit appelée à être pasteure principale, quand Pelle Hörnmark est désigné pour prendre les rênes du mouvement pentecôtiste suédois, au titre d'évêque (*biskop*). Après quinze années de services au sein de cette communauté, connaissant mieux que personne les dossiers en cours dans la gestion de l'Église, et dans un souci de continuité de l'œuvre déjà accomplie, Catherine apparaît comme le seul successeur légitime de Pelle. Choisie par le conseil des anciens, sa candidature est présentée aux fidèles de l'assemblée qui la plébiscitent à leur tour. Catherine devient donc pasteure principale de son Église et prend place parmi les figures les plus importantes du mouvement pentecôtiste suédois. La prophétie est accomplie³⁴.

32. C'est délibérément que je décide de ne pas euphémiser ou relativiser les propos de Catherine par des précautions rhétoriques ou des guillemets, quand elle me rapporte par exemple, avoir entendu une voix. Que Dieu ait agi ou que le sujet l'ait fait agir, la distinction n'est pas opérante dans l'énoncé croyant, puisque construction sociale et réalité ne font qu'une quand il s'agit de se référer à l'enveloppe ontologique des êtres de la surnature.

33. Entretien avec Catherine Carlsson, 8 juin 2011.

34. Se sentant « appelée à servir ailleurs », Catherine a démissionné de son poste de pasteur principal en 2012, après avoir effectué l'un des mandats les plus courts à cette fonction dans l'histoire de l'assemblée. Elle travaille aujourd'hui pour l'organe central de la Fédération

La « féminisation » du pentecôtisme suédois : une révolution professionnelle, liturgique et morale

Le pastoralat féminin, s'il reste minoritaire, tend aujourd'hui à s'imposer comme une norme dans le pentecôtisme suédois³⁵. Et cette mise en avant des femmes pentecôtistes à la tête des congrégations n'est pas anodine. À plus d'un titre, ces femmes pasteures en viennent à signifier et à incarner les changements à l'œuvre dans le mouvement pentecôtiste classique (Wahlström, 2007).

Ces femmes sont tout d'abord l'incarnation de changements qui ont eu cours sur le plan de l'économie morale du péché et de sa sanction en milieu pentecôtiste. Elles incarnent la « féminisation » des comportements, ou du travail de Dieu que l'on accomplit sur soi. Il y a quarante ans, me disent certains responsables de l'Église³⁶, on cherchait des pasteurs capables de faire montre d'autorité et de donner des ordres. Aujourd'hui, les qualités que les fidèles apprécient chez un pasteur seraient plutôt associées à la « féminité » dans le modèle normatif des genres masculin et féminin en vigueur : l'écoute, la douceur et la compassion. Homme ou femme, ils recherchent des personnes qui pourraient être des figures « maternelles » pour l'assemblée. Cette représentation fait écho à une vision, répandue dans les prêches, du Christ comme une « mère » qui veille sur ses enfants, cumulant à la fois des caractéristiques qui relèvent du « masculin » et d'autres du « féminin » (Cucchiari, 1990). Ces qualités associées au pôle « féminin » du système de représentation des genres – de compassion, d'ouverture et d'écoute – sont d'ailleurs des qualités encouragées, au-delà de l'exercice du ministère, dans le travail sur soi que chacun doit accomplir pour incarner le Christ, au détriment de la discipline ascétique et de l'obéissance encouragées autrefois, avant les années 1980. « Hais le péché mais aime le pécheur », répète-t-on constamment. Si les Églises excluaient systématiquement ceux qui se rendaient « coupables » de péchés jusqu'au tournant des années 1970-1980, cette pratique n'a plus cours aujourd'hui. Le pécheur, même une fois converti, est en quelque sorte considéré comme un malade, voire comme une victime : victime de la société, de lui-même ou

pentecôtiste à Stockholm, au sein d'une équipe chargée de réorganiser le leadership de la dénomination (*pingst Ledarutveckling*) tout entière.

35. À l'exception des assemblées charismatiques de *Livets Ord*, identifiables au courant de la théologie de la prospérité et ethnographiées notamment par Simon Coleman (2007), qui n'ont ordonné aucune femme jusqu'à aujourd'hui, et n'ont nommé aucune femme à leur direction.

36. Conversation informelle. Une étude en psychologie sociale, mise en valeur sur le site internet de la fédération pentecôtiste de Suède était à l'origine de cette conversation, voir <http://www.pingst.se/viewNavMenu.do?menuID=157&oid=1806> (consulté le 22 mai 2015).

des forces du Mal. Et s'il convient de travailler sur le péché, il est communément admis que celui-ci est inévitable et qu'il faut pardonner pour que le pécheur puisse en guérir. Certains pentecôtistes sont divorcés, d'autres consomment de l'alcool sans se voir inquiétés quant à leur admission à l'Église, même si quelques-uns expriment le regret qu'il n'y ait aujourd'hui quasiment plus de règles à respecter pour être « chrétien ». En somme, on encourage les croyants à orienter leur comportement envers autrui vers des qualités relationnelles, pensées comme « féminines ». L'ordination de femmes au pastoral résonne ainsi comme un écho à cette évolution morale de l'Église opérée en l'espace de quelques décennies, et à la représentation de Dieu qui en découle, à la fois masculin et féminin.

Le ministère de Catherine Carlsson à Jönköping correspond aussi à une période de professionnalisation du culte, mais aussi à la « décharismatisation » des services dominicaux. Il n'est pas question ici de rechercher des relations de primauté ou de causalité de l'un sur l'autre, mais de voir ces trois mutations que sont la « féminisation »³⁷, la professionnalisation et la « décharismatisation » (voir *supra*) du pentecôtisme suédois comme résultant d'une dynamique commune d'ouverture de l'Église sur la société. Autrefois fermée au monde extérieur, petit royaume céleste ici-bas, milieu de l'entre-soi chrétien en attendant le salut, l'Église de Pentecôte se veut aujourd'hui ouverte sur l'extérieur. En témoignent de nombreux changements de noms des assemblées passant de références bibliques, obscures pour les athées et les séculiers (Philadelphia, Béthel, etc.) à des titres plus identifiables (« Église de Pentecôte » dans le cas le plus commun ou encore *Charisma Center* ou *United* pour ne citer que quelques exemples). En effet, au-delà du geste maternant d'un Christ aimant, qu'une femme incarnerait mieux qu'un homme, dans un contexte où la parité entre hommes et femmes est promue comme une valeur nationale par toutes les institutions politiques et économiques, le corps féminin est mis en avant pour signifier la « modernisation » de l'Église et devient médiateur entre le corps du Christ et le corps politique et social (national).

Cela apparaît nettement dans le cas de Catherine. Dans le reste de Jönköping en effet, le fait que le pasteur de l'Église pentecôtiste soit une femme a été accueilli très favorablement et a ouvert de nombreuses portes. Notamment au niveau des collectivités locales et des responsables politiques, qui ont vu dans cette nouvelle représentante le signe d'un changement majeur, interprété comme un effort de « modernisation » de l'Église

37. Nous reprendrons ici la définition de « féminisation du corps pastoral » donnée par Gwendoline Malogne-Fer, à savoir qu'elle désigne « à un premier niveau de compréhension, la présence de femmes pasteures dans des fonctions qui étaient jusque-là exclusivement occupées par des hommes, le terme désigne également à un second niveau la transformation des modalités d'exercice du ministère pastoral » (Malogne-Fer, 2007b : 345).

pentecôtiste. Ce changement, en accord avec les valeurs chères à la politique de parité mise en place par l'État suédois, a rendu l'Église pentecôtiste, parfois peu appréciée et controversée, plus « fréquentable » aux yeux de tous. Catherine est persuadée que ces mêmes portes ne se seraient jamais ouvertes si elle avait été un homme. En tant que femme, elle a contribué à ce que l'Église pentecôtiste ait, selon son expression, « sa place sur la carte de la société », du fait qu'elle a brisé le stéréotype d'une Église souvent considérée comme « rétrograde » par son voisinage.

La « féminisation » du pentecôtisme suédois exprime en quelque sorte un infléchissement des débats sur la « détermination de la substance éthique », que Foucault définissait comme « la façon dont l'individu doit constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale » (Foucault, 1984 : 37). Le centre de gravité de la vertu chrétienne s'est ainsi déplacé. Là où la bonne conduite morale passait autrefois essentiellement par le respect des interdits de consommation de matières jugées illicites (la cigarette, l'alcool, les jeux de cartes, etc.) et la répression d'une certaine consommation des corps (la pratique des sports violents ou de la sexualité hors mariage), la bonne conduite pentecôtiste consiste aujourd'hui principalement à travailler ses relations aux autres : Dieu, les frères et sœurs en Christ, les non-chrétiens (*okristen*). L'exercice de la morale est par ailleurs progressivement passé d'une expression déontologique, faite de prescriptions et d'interdits, à une logique conséquentialiste, selon laquelle les intentions et les conséquences de l'action priment sur l'application stricte des règles (Robbins, 2013). Cela ne signifie pas que l'ordination des femmes soit la cause de cet infléchissement, ni même qu'elle en soit la conséquence directe. Il s'agit simplement de dire que cette « révolution morale » (Appiah, 2012) dans l'univers pentecôtiste suédois s'inscrit dans une évolution générale cohérente. En mettant fin aux exclusions, en modérant l'usage des charismes et en ordonnant des femmes pasteures, les pentecôtistes signifient la fin de la logique de la rupture extramondaine qui les caractérisait autrefois, et qui passait par la protection contre les souillures du monde extérieur. Ils ne s'isolent plus de leur environnement pour travailler à se transformer eux-mêmes, mais créent des liens vers le monde pour transformer leur société, considérée comme une véritable matière à remodeler. Dans le même temps, cette mutation de l'orientation morale correspond à ce qui peut être exprimé en termes de « féminisation » des valeurs, relativement à la coloration locale des attributs sociaux du genre.

Le culte est devenu beaucoup plus « professionnel » sous le ministère exercé par Catherine à Jönköping. Si dans d'autres contextes protestants, Jean-Paul Willaime (1996) et Gwendoline Malogne-Fer (2007a) ont établi un lien entre « féminisation » et « professionnalisation », ce n'est pas ici la bureaucratisation des formes de légitimité, valorisant la compétence sanc-

tionnée par le diplôme, qui est le fait majeur du ministère de Catherine, mais la systématisation de pratiques scéniques (dans la performance musicale ou oratoire). Ces pratiques correspondent à une rationalisation et à un perfectionnement de savoir-faire d'amateurs plus qu'à une « professionnalisation » proprement dite du métier de pasteur³⁸, même si ce processus a bel et bien cours. Par ailleurs, Salvatore Cucchiari (1990) a montré, à partir de l'analyse du pentecôtisme sicilien, que la répartition des responsabilités attribue le plus souvent aux femmes des dons (temporaires) et aux hommes des ministères (institutionnalisés). Il faut cependant noter que, dans le cas suédois, la dimension institutionnelle et la dimension prophétique et/ou charismatique sont intimement imbriquées. Cette homologie homme/femme, institution/charisme tend ainsi à être relativisée à l'aune du parcours de Catherine qui trouve sa légitimité au croisement de logiques institutionnelles et d'arguments prophétiques propres aux groupements religieux charismatiques. Ce n'est pas tant par la valorisation de compétences sanctionnées par une formation délivrée par une institution que par la mise en avant de son parcours et de son expérience que Catherine est finalement choisie pour diriger l'Église de Jönköping, et ce, encore une fois, sans exclure la recherche de signes de l'élection et d'une confirmation d'ordre prophétique. La formation pastorale n'est d'ailleurs pas un pré-requis à l'ordination, et la dimension prophétique de la prédestination reste un impératif autant pour les hommes que pour les femmes. L'Église de Jönköping compte par ailleurs deux docteurs en théologie dans ses rangs (un homme et une femme) qui, s'il leur est arrivé d'occuper un temps un ministère, ne sont plus pasteurs aujourd'hui. Entre la foi et les diplômes, les pentecôtistes semblent avoir tranché, pour l'instant, pour la première³⁹. Catherine a en revanche professionnalisé les pratiques de gestion du culte, en laissant moins de place à la spontanéité du discours dans son déroulement, ce qui pourrait partiellement expliquer la « décharismatisation » du

38. Jean-Paul Willaime parle de professionnalisation au sens de « processus par lequel un métier s'autonomise par rapport à l'institution dans laquelle il s'exerce et s'auto-légitime à partir de la compétence qu'il met en œuvre. Le professionnel est un expert dans un domaine spécialisé et c'est sa qualité d'expert qui est la principale source de légitimité. Lorsque nous parlons de *professionnalisation du pastoralat*, il s'agit aussi de rendre compte de l'évolution tendant à une nette séparation entre les tâches professionnelles et la vie privée du pasteur » (Willaime, 1986 : 217). Si certaines caractéristiques correspondent à ce qui a cours en Suède, les pasteurs ne sont pas vraiment des « experts ». Nombreux sont ceux qui ne passent pas par l'école pastorale et les parcours fragmentés, entre bénévolat et contractualisation, en passant parfois par le retrait de la vie pastorale, ne permettent pas d'envisager une professionnalisation totale du métier. Un processus est cependant en cours dont témoignent certains débats actuels sur la vocation de pasteur dans le mouvement : le pastoralat est-il un sacerdoce pour la vie ou une activité que l'on peut exercer sous contrat un temps dans sa vie professionnelle ?

39. Cette tension entre foi et connaissance, qui recoupe une opposition entre authenticité et intellectualisation du croire – supposé moins authentique –, est constitutive des débats sur la vocation pastorale dans les mondes protestants (cf. Malogne-Fer, 2007a).

service dominical. Chaque étape du culte (des prises de parole aux intermèdes musicaux en passant par le prêche, la collecte, etc.) est rigoureusement préparée deux semaines à l'avance et chronométrée afin que le service n'excède pas deux heures en moyenne⁴⁰. Catherine a également pris pour habitude d'écrire ses prêches à l'avance et d'en diffuser le plan et les points principaux sur les écrans géants installés dans la salle en présentation « Powerpoint ».

En revanche, on observe bien dans l'assemblée de Jönköping une spécialisation et une répartition des tâches ministérielles, ainsi qu'une séparation entre vie privée et vie publique⁴¹. Cette spécialisation ministérielle (il existe un pasteur spécialisé dans la famille, un pasteur pour les jeunes, un pasteur aumônier, un pasteur chargé de la musique, etc.) n'est évidemment pas étrangère à la taille de l'assemblée : cette organisation permet à tous les fidèles de bénéficier de soin et d'un encadrement satisfaisant⁴². L'éthique professionnelle dont Catherine s'est faite la défenseur est par ailleurs le fruit d'une réflexion qui découle là encore d'une volonté d'ouverture. Il s'agit d'intéresser un public qui peut être réticent au déploiement des corps et à la « spontanéité » – il est entendu que la « spontanéité » est en l'occurrence le fruit d'une orchestration collective⁴³ – caractéristique du pentecôtisme, qui contraste avec le cadre du « religieusement correct » imposé par l'hégémonique Église luthérienne évangélique de Suède, où silence et maîtrise du corps sont de mise.

En important le modèle des cellules de prière à Jönköping, Catherine a aussi contribué localement au processus de « décharismatisation » de son assemblée, à savoir le déplacement des charismes du culte dominical, devenu espace public du pentecôtisme, vers les cellules de prière – ou vers la pratique individuelle de la prière – qui se sont progressivement constituées en espace privé de la foi (voir Mahieddin, 2012)⁴⁴. Là aussi, l'organisation en cellules résulte d'une double perspective relationnelle. D'une part, la croissance de l'Église, au niveau local, a amené les membres à craindre de perdre l'authenticité du lien (entendons par là un contact dense et régulier) qui unissait les fidèles entre eux. S'organiser en cellules permet de nouer

40. Avant que Catherine ne soit pasteure, la préparation du culte était organisée le dimanche même lors d'une réunion qui commençait deux heures avant le service. La durée du culte était par ailleurs variable.

41. L'époux de Catherine, Mikael, n'étant pas considéré comme « époux de pasteure » au sein d'une entité que serait le couple pastoral. Même si ce dernier la soutient moralement, en assumant les conséquences pratiques des responsabilités de Catherine sur leur vie familiale, il travaille en dehors de l'Église à ses propres occupations séculières.

42. Sébastien Fath (2008 : 71-100) a noté par ailleurs la corrélation entre la taille de l'Église et son degré de professionnalisation.

43. Voir Fer (2005), qui parle de « travail institutionnel invisible » qui conforte le croyant dans l'idée d'une relation sans intermédiaire avec le divin.

44. Christophe Pons a noté le même type de phénomène aux îles Féroé (2013 : 117).

des relations plus solides entre les membres. D'autre part, il est apparu plus aisé aux fidèles d'inviter des non-pentecôtistes, notamment ceux sans pratique religieuse, à une cellule de prière, que de les convier directement à un culte. Ces cellules peuvent être organisées selon des principes variables (âge, situation conjugale, centres d'intérêt, liens d'amitié préexistants, etc.) et donnent parfois place à une « ségrégation » genrée, en privilégiant par exemple des cellules exclusivement féminines ou masculines, afin d'éviter la gêne générée par la coprésence d'hommes et de femmes lorsqu'il s'agit d'aborder des questions intimes.

Conclusion : la féminité comme modernité, le genre comme catégorie morale

On peut ainsi voir l'ordination de femmes dans le pentecôtisme suédois comme une « féminisation » des médiations du divin, une « féminisation » générale du dispositif de médiations mis en place dans le pentecôtisme suédois. La notion de « féminisation » ne fait pas référence ici à une ontologie de la « féminité », mais à la mobilisation des catégories du genre en tant que cadre d'évaluation et de qualification des comportements, des énoncés et des sentiments moraux. Il s'agit donc d'une part d'une « féminisation » au plan numérique, simplement du fait du nombre croissant de femmes qui accèdent au pastorat. D'autre part, il s'agit d'une « féminisation » (en référence au système normatif local) du travail de Dieu sur soi et sur le pécheur, du fait de l'exercice spirituel d'amour, de compassion et d'écoute indulgente (qualités associées à la « féminité ») qu'il est demandé à chacun de mettre en pratique. Si cette « féminisation » est perçue comme une « modernisation » politique par les institutions suédoises avoisinantes, elle est aussi perçue comme une « modernisation » du croire et de l'agir croyant par les acteurs religieux eux-mêmes. L'exclusion pratiquée par le passé, de même que le « catalogue des péchés » (*syndakatalogen*) qui désigne, de manière ironique, les prescriptions et les interdits (règles concernant la coiffure, le port vestimentaire, la consommation d'alcool, etc.) sont jugés comme une interprétation archaïque, une mauvaise compréhension et une application caricaturale et erronée de la Parole de Dieu qui appartiennent désormais au passé. Ainsi « parité » et « féminité » riment-elles avec « modernité ». Catherine a ajouté lors de nos rencontres que cette féminisation était synonyme d'une plus grande efficacité du travail de Dieu, du fait de la complémentarité des sexes qui en résulte.

Toutefois, ces ordinations de femmes n'émanent pas d'un simple volontarisme de la part d'acteurs stratégiques, dans l'unique but de convertir des populations sensibles à la dimension égalitaire des relations de genre. Les transformations qui résultent de l'application d'une politique étatique

offensive en faveur de l'insertion des femmes dans les milieux professionnels (notamment dans l'éducation nationale et à travers une politique familiale ciblée) ont précédé, facilité et accompagné la mise en place d'une réflexion sur la question des femmes dans les milieux pentecôtistes, en lui offrant un cadre de théorisation et en produisant des sujets sensibles à cette problématisation du social en termes de genre. La fédération des assemblées pentecôtistes elle-même (Pingstkyrkan i Sverige) n'a instauré aucune politique de quotas pour respecter la parité. Une grammaire réaliste énoncée en termes de stratégie d'évangélisation ne saurait donc suffire à faire accepter le pastorat des femmes. Comme on l'a vu, des éléments propres à l'univers pentecôtiste ont été pris en compte ici. Si la pratique quotidienne a précédé la réflexion théologique, les changements opérés dans le travail de Dieu quant au genre ne font pas abstraction de la parole biblique ou de la question de la prédestination individuelle, fruit d'une volonté divine : c'est notamment ce que nous avons vu dans le cas de la prophétie reçue par Catherine.

Comme l'a très bien établi Elizabeth Brusco, le pentecôtisme ne connaît pas les mêmes dynamiques de genre partout dans le monde et l'analyse de la question nécessite un effort de contextualisation aigüe (Brusco, 2010 : 89). L'exemple suédois souligne bien cet impératif puisque le contexte sociohistorique pèse de tout son poids sur la politique – au sens large – du genre des pentecôtismes nordiques. Le renforcement de la place des femmes dans la direction des assemblées que l'on y observe s'est en effet imposé progressivement comme le fruit d'une négociation tripartite entre raison d'État (raison hautement contextuelle), raison biblique et inspiration divine.

Bibliographie

- APPIAH Kwame Anthony, 2012, *Le code d'honneur. Comment adviennent les révolutions morales*, Paris, Gallimard.
- BERGUNDER Michael, 2010, « The Cultural Turn », in : ID., Allan ANDERSON, Andre DROOGERS et Cornelis VAN DER LAAN (dir.), *Studying Global Pentecostalism. Theories & Methods*, Berkeley, University of California Press, pp. 51-73.
- BUTLER Judith, 2006 (1990), *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte.
- BRUSCO Elizabeth, 2010, « Gender and Power », in : Allan ANDERSON, Andre DROOGERS, Michael BERGUNDER et Cornelis VAN DER LAAN (dir.), *Studying Global Pentecostalism. Theories & Methods*, Berkeley, University of California Press, pp. 74-92.
- CAMPICHE Roland, 1996, « Religion, statut social et identité féminine », *Archives de sciences sociales des religions* 95(1), pp. 69-94.
- COLEMAN Simon, 2007 (2000), *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press.

- CUCCHIARI Salvatore, 1990, « Between Shame and Sanctification : Patriarchy and Its Transformation in Sicilian Pentecostalism », *American Ethnologist* 17(4), pp. 687-707.
- DAYTON Donald W., 1987, *Theological Roots of Pentecostalism*, Metuchen (NJ), Scarecrow Press.
- FALKEHED Magnus, 2005, *Le modèle suédois. Santé, services publics, environnement : ce qui attend les Français*, Paris, Payot & Rivages.
- FANCELLO Sandra, 2005, « Pouvoirs et protection des femmes dans les églises pentecôtistes africaines », *Revista de Estudos da Religião* (São Paulo), « Gender and Religion » 3/2005, pp. 78-98.
- FATH Sébastien, 2008, *Dieu XXL. La révolution des megachurches*, Paris, Autrement.
- FELDT-JOHANSSON Wasti, 1979, *Kvinnan i Frikyrkan*, Stockholm, Harrier.
- FER Yannick, 2005, « Genèse des émotions au sein des Assemblées de Dieu polynésiennes », *Archives de sciences sociales des religions* 131-132, pp. 143-163.
- HAVEL J.E., 1959, « La question du pastorat féminin en Suède », *Archives de sociologie des religions* 4(7), pp. 116-130.
- HOLLENWEGER Walter Jacob, 1975, *Pentecost Between Black and White. Five Case Studies on Pentecost and Politics*, Belfast, Belfast Christian Journals Ltd.
- HOUDART Sophie et THIERY Olivier (dir.), 2011, *Humains non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, Paris, La Découverte.
- MAHIEDDIN Émir, 2012, « Les feux de Pentecôte au royaume du Siècle. L'économie des charismes dans le pentecôtisme suédois », *Amnis* 11 (revue en ligne, amnis.revues.org ; URL : <http://amnis.revues.org/1739>).
- , 2013, « Que faire des pentecôtismes nordiques ? Par-delà la vulnérabilité et la résilience : le travail de Dieu », *Deshima. Revue d'histoire globale des pays du Nord* 7, pp. 37-59.
- MALOGNE-FER Gwendoline, 2007a, « L'accès des femmes au pastorat. Le cas de l'Église évangélique de Polynésie française », *Archives de sciences sociales des religions* 138, pp. 29-48.
- , 2007b, *Les femmes dans l'Église protestante mâ'ohi. Religion, genre et pouvoir en Polynésie française*, Paris, Karthala.
- MASKENS Maïté, 2009, « Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans les assemblées bruxelloises », *Autrepart*, vol. 1, n° 49, pp. 65-81.
- MATE Rekopantswe, 2002, « Womb's as God's Laboratories : Pentecostal Discourses of Femininity in Zimbabwe », *Africa : Journal of the International African Institute* 72(4), pp. 549-568.
- MILLER Donald E. et YAMAMORI Tetsunao, 2007, *Global Pentecostalism : The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- NAJI Myriem, 2009, « La formation de féminités à travers le tissage dans le Sirwa (Maroc) », in : Marie-Pierre JULIEN et Céline ROSSELIN (dir.), *Le sujet contre les objets... tout contre. Ethnographies de cultures matérielles*, Paris, CTHS, pp. 243-264.
- NYBERG OSKARSSON Gunilla, 2007, « Kvinnorna marginaliserades när väckelsen etablerats."Systrarna" länge utanför församlingsledningarna », in : Claes

- WAERN et Jan-Åke ALVARSSON (dir.), *Pingströrelsen*, del. 2 : *Verksamheter och särdrag under 1900-talet*, Örebro, Libris Förlag, pp. 266-285.
- PAUTI Anne, 1992, « La politique familiale en Suède », *Population* 47(4), pp. 961-985.
- PIETTE Albert, 1999, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.
- PONS Christophe, 2013, « Hommes bons et hommes de tête. Les implantations différentielles des églises évangélique en Islande et aux Féroé », in : ID. (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.
- ROBBINS Joel, 2013 (2010), « Déontologie et conséquentialisme », in : Didier FASSIN et Samuel LÉZÉ (dir.), *La question morale. Une anthologie critique*, Paris, PUF, pp. 183-193.
- SAMUELSSON, K., 1997, *Kvinnligt ledarskap i Svensk Pingströrelse*. Examensarbete vid Stockholm Teologiska Högskolan (non publié).
- SCOTT Joan W., 1988, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF*, « Le genre et l'histoire », vol. 37-38, pp. 125-153.
- TONDA Joseph, 2002, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.
- WAERN Claes et ALVARSSON Jan-Åke (dir.), 2007, *Pingströrelsen*, del. 1 : *Händelser och utveckling under 1900-talet*, Örebro, Libris Förlag.
- WAHLSTRÖM Magnus, 2007, « Omprövning av tidigare principer. Kvinnligt ledarskap exempel på rörelsens nyorientering », in : Claes WAERN et Jan-Åke ALVARSSON (dir.), 2007, *Pingströrelsen*, del. 1, Örebro, Libris Förlag, pp. 317-354.
- WILLAIME Jean-Paul, 1986, *Profession : pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XX^e siècle*, Genève, Labor et Fides.
- , 1996, « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme », *Archives de sciences sociales des religions* 95, pp. 29-45.

Brésil : les femmes pentecôtistes entre « combat » et « « délivrance »

Marion AUBRÉE

Du fait que je travaille sur les mouvements pentecôtistes au Brésil depuis plus de trente ans, j'ai pu observer la dynamique de transformation des pratiques et des représentations dans les rapports entre les hommes et les femmes à l'intérieur de l'univers symbolique pentecôtiste, ainsi que la manière dont un certain nombre de femmes se sont approprié les nouvelles donnes. Pour ce motif, j'ai divisé ma contribution en deux parties. Dans la première, je me référerai aux analyses que j'ai faites dans les années 1980 sur des groupes pentecôtistes dits « classiques » (Assemblées de Dieu, Dieu est Amour, Église Baptiste Rénovée, entre autres) puis je m'attacherai, dans une seconde partie, aux modalités nouvelles des rapports de genre promues par diverses Églises néopentecôtistes (Universal, Renascer, Mundial da Graça de Deus, Mundial do Senhor Jesus Cristo, etc.) qui se sont développées à partir de la seconde moitié des années 1980 jusqu'à ce jour. Ceci me permettra de mettre en évidence, à partir de l'analyse de quelques individualités, les possibilités qui se sont présentées aux femmes de jouer un rôle déterminant dans les orientations nouvelles de la société et de déterminer en quoi leur appartenance religieuse les y a aidées.

Pentecôtisme classique

La qualification de pentecôtisme classique réfère à la division opérée récemment par plusieurs auteurs autour des transformations qu'a connues ce courant évangélique tout au long du xx^e siècle¹. Dans un pays aussi pluriculturel que le Brésil, toute innovation religieuse tend à créer

1. Voir entre autres : Freston, 1995 ; Corten, 1999.

rapidement un noyau d'adeptes à partir duquel va commencer un travail d'expansion plus ou moins rapide. C'est ce qui est arrivé au pentecôtisme qui y a pénétré précocement, en 1910 par le sud, grâce à un adepte des Congrégations chrétiennes d'origine italienne passé par les États-Unis et, en 1911 en Amazonie, grâce à deux missionnaires suédois qui ont fondé une Assemblée de Dieu à Belém. Eux aussi avaient baigné dans l'effervescence pentecôtiste toute récente de la côte Ouest des États-Unis.

Ces nouveaux groupes religieux (au départ et jusque dans les années 1950 composés en majorité de femmes), dans lesquels les fidèles pouvaient exprimer régulièrement leurs émotions dans les petits « salons de prière » de l'époque, connurent une première expansion urbaine fort lente. En effet, malgré la qualification d'Émile Léonard qui – suite aux travaux de l'une de ses étudiantes brésiliennes – le voyait comme un « raz de marée » (1953), le protestantisme (pentecôtisme inclus) ne représentait encore jusqu'aux années 1960 que 4 % d'une population recensée qui se déclarait alors catholique à 93 %. Au cours des cinquante dernières années, le processus s'est accéléré de telle manière qu'au recensement de 2010 les dénominations évangéliques regroupaient 22,2 % de la population totale dont 16,4 % se disaient « pentecôtistes » (recensements de l'Institut brésilien de géographie et de statistiques, 1960 et 2010).

Durant les années 1970 et 1980, au cours desquelles j'ai fait une ethnographie intensive des diverses expressions du pentecôtisme brésilien dans la ville de Recife (région nord-est du pays), il existait, tant au niveau du discours éthique que des pratiques confessionnelles les plus apparentes, une forte distinction des rôles masculin et féminin. Ainsi, seuls les hommes pouvaient entrer dans la hiérarchie formelle (et rémunérée), en tant que pasteur, vicaire ou évangéliste. La seule exception à cette règle était l'Église de l'Évangile Quadrangulaire implantée au Brésil dans les années 1950 (seconde vague pentecôtiste selon Freston, 1995) ; il faut toutefois signaler que cette possibilité relevait davantage du discours que de la pratique, dans la mesure où jusqu'aux années 1970 aucune mention n'est faite, à ma connaissance, dans les travaux scientifiques de « femmes pasteures » dans cette dénomination.

Les femmes assumaient alors de très nombreuses tâches auxiliaires et bénévoles ; elles s'occupaient de la garde et de la catéchèse des enfants durant les cérémonies, nettoyaient le temple et le maintenaient fleuri, se relayaient pour y assurer une présence continuelle, etc. (Aubrée, 1985). À cette époque, le statut communautaire le plus valorisé et le plus envié par les femmes elles-mêmes était celui de « femme de pasteur », car il donnait à celles qui l'avaient un pouvoir certain sur leurs coreligionnaires femmes : en particulier au niveau des conseils éthiques et psychologiques, que les premières dispensaient aux secondes. En outre il existait dans les temples, au niveau spatial, une nette séparation entre les hommes qui se plaçaient à

droite de la nef et les femmes à gauche (Novaes, 1979 : 90) ou, quand le déséquilibre entre les hommes et les femmes était très important, les femmes devant et les hommes derrière (Aubrée, 1985 : 91). La soumission de la femme à son compagnon converti et/ou au pasteur était incessamment confirmée dans les prêches (p. ex., « le chef de tout homme c'est le Christ ; le chef de la femme c'est l'homme »²). Les femmes mariées, si elles travaillaient, devaient le faire à la maison (car la rue était pleine de tentations...) et les mères étaient valorisées en fonction du nombre d'enfants « que Dieu leur avait donnés ». En outre, l'attitude « modeste », liée à l'observance d'une éthique qui faisait peser sur le corps de la femme la plupart des interdits du quotidien (pas de contraception ni de maquillage ou de vêtements dessinant le corps, etc.) ne laissait alors que peu de place aux initiatives personnelles de femmes qui, nonobstant, étaient pour un certain nombre d'entre elles « chefs de famille monoparentale ». Pourtant, des femmes, souvent des célibataires, participaient aux « croisades d'évangélisation » que ces groupes organisaient sur les places publiques, dans les hôpitaux et, parfois dans les prisons, dûment chapeautées par quelques hommes, vicaires et évangélistes.

Cependant, malgré la prégnance de la dimension communautaire, le mouvement pentecôtiste – aux lointaines racines calvinistes – faisait du converti un « élu de Dieu », prédestiné aux efforts prosélytes de construction du Royaume christique sur la Terre. Cette dimension a favorisé l'acceptation de l'iconoclasme et, donc (à l'encontre de l'éducation catholique de la majorité des nouveaux fidèles) la fin des dévotions aux saints, supprimant à l'époque ces intermédiaires entre le croyant et son Dieu³. Cette valorisation de l'individu en soi par le lien direct à Dieu a constitué, au niveau psychologique, un élément central de la reconstruction d'identités individuelles maltraitées par les bouleversements sociodémographiques de l'époque (exode rural et urbanisation rapide). En effet, les hommes convertis pouvaient profiter de l'inclusion dans un système administratif qui leur était réservé, acquérant ainsi individuellement une « masse sociale » (Devereux, 1972 : chap. I) qu'ils n'auraient jamais obtenue sans la conversion. Du côté des femmes, leur bien-être psychologique était lié d'une part à l'idée d'élection divine qui engendrait chez elles une nouvelle estime de soi et, de l'autre, à la possibilité immédiate qui leur était donnée d'exprimer leurs émotions, au sein du temple durant les réunions et cérémonies, à travers des récits de bienfaits accordés (plus communément par

2. Cf. Paul, 1 Co 11,3.

3. Comme on le verra, cette dynamique d'élimination, très importante chez les premiers convertis pour l'affirmation de leur différence, a fait long feu dans les développements postérieurs du mouvement grâce, en particulier, au néopentecôtisme qui a réintroduit des médiations magiques de toutes sortes, recréant une continuité avec la « religion populaire » antérieure qui a facilité la socialisation des nouveaux fidèles (Mariano, 1999 : 225).

Jésus que par Dieu le Père), et grâce à l'expression verbale particulière qu'était la glossolalie – « baptême du feu » qui venait confirmer en chacune l'intime conviction d'avoir été personnellement choisie par Dieu (Novaes, 1985 ; Aubrée, 1985). Dans ce cadre où les évangéliques étaient encore, comme on l'a vu, très minoritaires, les relations homme/femme prônées dans les communautés de ce courant religieux tendaient à réinstaurer, en milieu urbain, les vieux schèmes machistes liés à la culture rurale ancestrale.

L'imagination symbolique

Par ailleurs, l'intérêt que je portais à l'étude des structures anthropologiques de l'imaginaire (Durand, 1969) m'a amenée, alors, à analyser de façon spécifique les réponses que j'avais obtenues des deux sexes aux questions portant sur la représentation de la femme pentecôtiste. Et, à l'encontre de ce qui apparaissait comme une évidence objective des structures communautaires pentecôtistes – c'est-à-dire la distinction affirmée entre statuts et rôles masculins et féminins (Linton, 1968) –, l'analyse a fait apparaître une représentation qui, tant pour la femme que pour l'homme, articule entre elles deux « constellations imaginaires » qui, pour la première, regroupe les schèmes symboliques liés aux notions de purification, sublimation, ascension et lumière et, pour la seconde, les symboles de rupture, confrontation, lutte et imposition (Aubrée, 1998). L'une comme l'autre de ces constellations connotent ce que Durand théorise comme la « structure héroïque » qui, au long de l'Histoire, s'est développée dans l'imaginaire culturel des pays du Nord et les a fait entrer dans la catégorie que James Hillman (1977), après Pitrim Sorokin (1937-1941), a qualifiée de « cultures apolliniennes », caractérisées par la prééminence du pôle masculin sur le pôle féminin.

Ainsi, à travers cette transformation de leur imagination symbolique, les femmes pentecôtistes ont commencé à se représenter à elles-mêmes comme des « combattantes », mieux armées pour « en terminer avec l'ennemi qui diffuse les superstitions et occulte la Vérité », c'est-à-dire « le Malin »⁴ et pour prendre de l'assurance face à leur mari et au monde masculin en général. On a ainsi vu dans les Assemblées de Dieu de Recife, au cours des années 1980, la reconnaissance par la hiérarchie (toujours essentiellement masculine) de quelques femmes, évangélistes et missionnaires, rémunérées pour leur travail.

Parallèlement, d'autres recherches, menées dans le sud industrialisé du pays et basées sur des études sociologiques de la famille, ont montré

4. Lequel, au Brésil, a été représenté selon les époques par les communistes, les leaders de la théologie de la libération ou les divinités afro-brésiliennes.

comment, au niveau domestique, l'éthique pentecôtiste pouvait « éventuellement » contribuer à une transformation de l'*ethos* familial et servir d'antidote au machisme. Il ressort des études de Gouveia (1986) à São Paulo sur deux dénominations différentes⁵ que cette possible ouverture était étroitement liée à la fois à l'éthique développée dans le discours interne tenu à leurs fidèles par chacune d'entre elles mais aussi par l'ouverture dont elles faisaient montre dans leur interaction sociale avec le champ évangélique plus large. De son côté, dans le travail d'analyse comparative qu'elle a mené à Rio de Janeiro sur des familles charismatiques catholiques et pentecôtistes, M.D. Machado (1996), s'appuyant sur une recherche faite par M.L. Rocha-Coutinho (citée par la journaliste M. Goldenberg, 1994), met en évidence le fait que ce sont très souvent les femmes elles-mêmes qui limitent les tâches domestiques du mari. Machado reprend l'argument selon lequel en se rendant ainsi « indispensables » les femmes « fragilisent mari et enfants », créant une dépendance, s'affirmant comme la « maîtresse de la maison » (*dona da casa*) et reconduisant inconsciemment la vieille partition entre le pouvoir des hommes (à l'extérieur) et celui des femmes (à la maison)⁶. Elle conclut en reconnaissant que dans l'univers sur lequel elle travaille, les femmes qui affirment compter sur leur mari pour les tâches domestiques sont une minorité, que celui-ci partage ou non la croyance de sa femme. Sans surprise, les hommes sujets de sa recherche ont, dans leur ensemble et quels que soient leur religion ou leur niveau social, revendiqué la place de la « femme à la maison »⁷. On sent toutefois déjà dans ces travaux que se profilent, au niveau du discours, des transformations dans ce domaine qui ont largement contribué à asseoir la situation d'égalité formelle qui prévaut aujourd'hui dans la plupart des groupes évangéliques.

Néopentecôtisme

Dans la seconde moitié des années 1980, on a assisté, avec la redémocratisation et l'ouverture de la société brésilienne au monde global, à l'expansion de ce qu'il est convenu d'appeler le « néo-pentecôtisme » (Mariano, 1999) dont le parangon est Edir Macedo, fondateur de l'Église Universelle du Royaume de Dieu (EURD) qui, à travers l'application extensive de la théologie de la prospérité, a modifié les termes de l'échange symbolique entre le divin et l'humain et, subséquemment, le rapport de son

5. Congrégation Chrétienne du Brésil et Église Évangélique Pentecôtiste Brésil pour le Christ.

6. Voir Roberto DA MATTA, *A casa e a rua : espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, (1984) 2000¹¹.

7. Machado, 1996 : 144-151.

mouvement pentecôtiste à l'économique et au politique. Ainsi, selon ce leader charismatique, le fidèle qui a « accepté Jésus », au lieu d'attendre les grâces que Dieu veut bien lui octroyer, doit désormais « exiger » celles-ci non plus en récompense d'une vie ascétique mais en tant que « restitution contractuelle » tant pour la foi qu'il professe que pour les dons en monnaie sonnante et trébuchante qu'il fait à l'EURD, considérée comme l'intermédiaire directe de la divinité (Aubrée, 2000). Il est important de souligner ici que l'EURD, contrairement à d'autres églises néo-pentecôtistes mexicaines ou colombiennes dont les membres appartiennent en majorité aux classes moyennes, attire, depuis sa fondation dans un faubourg de Rio de Janeiro en 1977, une forte proportion de populations défavorisées. Ceci vaut également pour sa transnationalisation vers l'Afrique, l'Europe et l'Asie (Corten, Dozon et Oro, 2003⁸).

Bien que Macedo continue de prêcher une stricte division des tâches entre femmes (mères, ouvrières au temple, éducatrices) et hommes (pasteurs, missionnaires chargés de l'expansion internationale de l'EURD et entrepreneurs), il n'a cessé de promouvoir la mise en scène télévisée de rituels de « délivrance » dont les femmes sont les actrices majeures. Dans ces rituels qui, avec ou sans télévision, existent dans tous les temples de l'EURD ainsi que dans ceux des multiples « clones » qu'elle a engendrés, on assiste à des combats, théâtralisés et toujours renouvelés, entre les forces du Bien et les forces du Mal. Ces dernières sont personnifiées par les entités ou même les objets les plus divers, susceptibles aux yeux des pentecôtistes de diffuser le Mal. Mes propres observations m'ont surtout amenée à assister à des combats dans lesquels le Mal incorporé était représenté par les divinités afro-brésiliennes (à Recife) ou par les marabouts (à Paris) ; mais d'autres collègues ont pu observer des cas où le vecteur d'entrée du Mal dans le corps du possédé était une marque spécifique de biscuits ou de mayonnaise (Mariz, 1997 : 46) ainsi que, dans de nombreux cas, l'alcool. La personne possédée est alors amenée par les « ouvrier(e)s » devant l'assistance tandis que le pasteur qui représente le Bien entame la guerre spirituelle à travers un dialogue brutal pour tenter d'obtenir « le nom » de l'entité et, ainsi, prendre les mesures les plus appropriées (impositions des mains, secousses, aspersion, etc.) pour « faire sortir » ce Mal (Corten et Mary, 2000).

Pour les femmes qui participent à ces rituels, qu'ils soient télévisés ou simplement vécus dans le temple ou le salon de prière, ceux-ci représentent un moment très fort. En effet, la catharsis développée à travers la possession corporelle qui accompagne le « combat », loin d'être vécue comme une expérience de contact avec le Mal, est présentée, dans les entretiens, comme

8. Voir aussi la contribution d'A. Aupiais-L'homme sur l'EURD à Paris, ci-dessus pp. 155-182.

un moment de symbiose avec le sacré au cours duquel sont libérées toutes les émotions négatives et positives liées à des contenus plus ou moins occultes aux yeux des protagonistes ; elle prend ainsi toutes les caractéristiques d'un adoricisme malgré le discours officiel des Églises qui met l'accent sur la phase de « libération » et de « délivrance », autrement dit sur l'exorcisme. La conjonction de ces deux éléments vient confirmer l'analyse faite par P. Birman à propos de l'EURD sur le fait que « parler du mal c'est, dans le cas de ces discours, se référer de façon essentielle à l'un des éléments d'un système dichotomique où mal et bien sont indissolublement articulés l'un à l'autre » (1997 : 65). Les termes employés par les interlocutrices pour décrire ce qu'elles ressentent au cours de la possession par les « esprits mauvais » sont, d'ailleurs, identiques (froid, chaud, plénitude, etc.) à ceux qui étaient auparavant utilisés dans la description de l'état glossolalique⁹ qui, lui, a presque complètement disparu du néo-pentecôtisme au profit des possessions corporelles susmentionnées. Ces moments « de force » ont, aux dires de celles qui les vivent, des effets très bénéfiques sur leur vie quotidienne (apaisement de la tension nerveuse, nouvel élan pour affronter les difficultés de la vie, etc.), mais ils ont tendance à s'estomper au fil des jours et l'on peut inférer des témoignages que le statut provisoire de ce bien-être psychologique est ce qui ramène régulièrement vers l'EURD nombre de ses fidèles assidues.

Il faut ajouter que les transformations sociopolitiques que vit le Brésil depuis plus de vingt ans ont amené les dénominations pentecôtistes à modifier quelque peu leur éthique, en particulier au niveau de la contraception qui est maintenant admise à demi-mot par des pasteurs, notamment dans les Assemblées de Dieu, comme une adaptation aux transformations sociétales. De fait, le taux de fécondité des femmes au Pernambouc (dont Recife est la capitale) a chuté entre 1950 et 2007 d'une moyenne de 8 enfants par femme à 2,3¹⁰. Enfin, il existe depuis 2000 à Rio de Janeiro une Église pentecôtiste venue de New York (Metropolitan Community Church MCC/ICM) qui se revendique « Église gay » et qui accueille spécifiquement des hommes et femmes homosexuels (Natividade, 2010). Cette Église n'est pas vue d'un très bon œil par les grandes dénominations nationales – pentecôtistes et néo-pentecôtistes – dans la mesure où elle contrevient à une prescription éthique de différenciation des sexes encore fortement affirmée.

9. Transe verbale provoquée par la manifestation appelée « effusion du Saint-Esprit » (Aubrée, 1985 et 1996).

10. Elle était de 1,35 pour la métropole de Recife au recensement de 2010.

Trajectoires individuelles

La situation de dictature militaire (1964-1985) a favorisé tant explicitement qu'implicitement le développement des Églises évangéliques de type fondamentaliste. Les motifs de la forte adhésion des couches les plus défavorisées à ce credo spécifique, à partir des années 1960, ont fait l'objet de très nombreux travaux socio-anthropologiques dont un grand nombre sont cités au long du présent texte. Les explications du phénomène sont plurielles et ont été attribuées, dans un premier temps, au déracinement socio-culturel des masses rurales depuis leurs petites communautés vers des villes, vite devenues métropoles ; soit en envisageant la conversion comme forme de protestation symbolique contre les conditions qui leur étaient faites dans la nouvelle société (Willems, 1967) ; soit en considérant la formation de ces petites communautés nouvelles comme un refuge contre le déracinement (Lalive d'Epinay, 1975). Toutes les analyses portant sur ces années 1960-1970 ont souligné l'éloignement volontaire du courant pentecôtiste par rapport au champ politique (Hoffnagel, 1978 ; Rolim, 1985). Pourtant à partir des années 1980, avec l'implantation de la théologie de la prospérité et la fin de la dictature, la situation s'est rapidement transformée, tant au niveau du discours théologique et de l'éthique (Aubrée, 2000, 2003) que de l'attitude politique, avec une participation active aux élections, en particulier des Assemblées de Dieu et de l'EURD (Pierrucci et Prandi, 1996 ; Freston, 2001). La nouvelle théologie, fortement inspirée par les télévangélistes états-uniens, a engendré une dynamique prosélyte qui balayait les précédentes tendances à l'iconoclasme et a fait de la télévision (à travers les prêches diffusés pendant des heures et la mise en scène des « miracles ») le vecteur principal du recrutement des nouveaux adeptes (Mariano, 1999). Ce mouvement, bien qu'il ne leur ait pas accordé volontairement un statut différent de ce qui existait auparavant dans ces dénominations, a élargi le champ des possibilités offertes aux femmes qui ont ainsi commencé, comme on va le voir, à prendre une place importante en tant que représentantes d'un pouvoir religieux et, pour certaines d'entre elles, d'un pouvoir politique.

Pouvoir religieux

En ce qui concerne la sphère religieuse elle-même, on remarque que l'Église de l'Évangile Quadrangulaire, fondée aux États-Unis par une femme en 1922¹¹ et arrivée au Brésil en 1951, a affirmé toujours davan-

11. Aimée McPherson (1890-1944).

tage dans les dernières années le principe selon lequel les femmes peuvent être ordonnées pasteur à l'égal des hommes¹². Dans les autres Églises, on a vu une multiplication de femmes évangélistes, en particulier sur les chaînes télévisées, et plus généralement une mise en valeur du rôle social et éthique de la « femme évangélique ». Toutefois, les résistances sont fortes, en particulier dans les régions du Nordeste sur lesquelles j'ai le plus travaillé. Malgré les travaux produits dans le sud du pays, mentionnés plus haut, on reste jusqu'à ce jour sur un discours explicite de différenciation des rôles qui semble correspondre à une certaine crainte qu'auraient les hommes de se faire « piquer » leurs places par les femmes. Ainsi, Edir Macedo admet sans ambages que la tâche d'expansion internationale de son Église doit être menée par des hommes, qu'il promeut exclusivement. Pourtant, dans plusieurs de ses déclarations il reconnaît qu'une femme a tout à fait le droit de fonder sa propre Église et de la diriger, comme il l'a fait lui-même, selon les meilleurs principes de l'entrepreneuriat et du marketing (Silveira Campos, 1997).

Il a été écouté par au moins deux femmes qui ont fondé leurs propres Églises et sont entrées, avec succès, sur le « marché globalisé des biens symboliques ». D'une part, l'évêque autoproclamée Sônia Hernandes, fondatrice et leader de la Igreja Apostólica Renascer em Cristo (1986), et d'autre part, Valnice Milhomens Coelho, fondatrice-présidente de la Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (1994). L'une comme l'autre appartenaient précédemment à des dénominations non pentecôtistes et avaient reçu leur formation religieuse au sein d'institutions protestantes historiques. Résumons maintenant les parcours différenciés de ces deux femmes afin de mettre en lumière les mécanismes à partir desquels elles ont construit le pouvoir religieux qui les caractérise maintenant en tant que leaders de leurs Églises respectives.

1) Valnice Milhomens Coelho est née dans une petite ville du Maranhão en 1947 ; catholique de naissance, elle s'est convertie dans une Église baptiste à l'âge de 15 ans. Ceci lui a permis de faire son éducation au Séminaire baptiste de Recife, puis d'obtenir un diplôme d'assistante sociale et d'éducatrice religieuse. À l'âge de 24 ans, elle est envoyée par son Église en tant que la première missionnaire de la Convention baptiste brésilienne au Mozambique où elle passe treize ans. Après son retour au Brésil, elle reçoit, en 1986, une révélation qui lui enjoint de « former une armée » et c'est ainsi que naît, en 1987, à Recife sous sa présidence le « Ministère Parole de Foi » (Ministerio Palavra da Fé), une organisation interdénominationnelle qui tente de créer un lien avec les groupes protestants historiques dont le

12. Pourtant si l'on consulte les différents sites qui retracent l'histoire de cette dénomination, on s'aperçoit qu'après elle, jusqu'aux années 1980, les leaders mentionnés sont tous des hommes.

pentecôtisme a déjà commencé à attirer les fidèles (p. ex., création de la Batista Renovada à Recife en 1975). Valnice fait, par ailleurs, le choix du célibat pour, dit-elle, « mieux accomplir la mission que Dieu lui a confiée »¹³. Après s'être fait connaître à la télévision à travers une série de conférences évangéliques en 1989, elle est reconnue comme la première télévangéliste brésilienne et est ordonnée pasteur en 1993 par un groupe de pasteurs hétérodoxes. Cette ordination n'est donc pas reconnue par les baptistes orthodoxes et Valnice va, de nouveau, chercher à l'étranger la reconnaissance qui lui manque dans son pays.

En Colombie, elle perfectionne sa connaissance de nouvelles modalités d'organisation confessionnelle, en particulier à travers la « vision cellulaire » ; celle-ci est devenue au cours des dix dernières années la forme la plus répandue de croissance des petites Églises en Amazonie (Boyer, 2008) et dans toute l'Amérique latine. Cette technique de recrutement n'est, en fait, pas si novatrice puisqu'il s'agit pour chaque nouveau membre de l'Église en cellules, au bout d'un an et demi, de devenir leader après avoir formé son propre groupe de douze membres. C'est selon une revue à grand tirage « ce que font tous les spécialistes de vente directe... c'est du pur marketing »¹⁴. Une fois par semaine, on réunit toutes les « cellules » en une grande cérémonie. Valnice, qui a été intronisée apôtre en 2001 à São Paulo par l'apôtre et prophète costaricain Rony Chaves, a été la première à structurer son Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (INSEJEC) à partir de ce modèle et elle y organise de très grandes cérémonies, télévisées, dont la mise en scène n'a rien à envier aux spectacles de music-hall les mieux réussis ! Signalons que, malgré son qualificatif de « nationale », l'INSEJEC a actuellement des filiales dans plusieurs pays européens, africains, moyen-orientaux et même au Japon.

La trajectoire de Valnice l'a mise, à la fois, en rivalité incessante et en infériorité statutaire avec ses collègues masculins. De fait, être une missionnaire célibataire en Afrique dans les années 1970-1980 était un fait absolument exceptionnel pour une femme du Nordeste du Brésil et loin de faire l'admiration de ses coreligionnaires, femmes ou hommes, son parcours était plutôt vu comme une totale anomalie. De même, le fait qu'elle se soit fait ordonner ne pouvait, à l'époque, même au sein d'une Église baptiste considérée comme progressiste, que provoquer le rejet des orthodoxes. Valnice est donc apparue au cours de sa carrière comme celle qui vient bouleverser l'ordre explicite des genres qui se confond, en l'occurrence, avec celui des sexes. On peut, au vu de son actuel statut d'apôtre, inférer qu'elle a elle-même cédé aux injonctions de son Église d'origine, opposée à son statut de

13. Ce qui est, signalons-le, une position volontaire très rare chez les femmes évangéliques.

14. Revue *VEJA*-on line du 29 septembre 2004.

pasteur, en recevant de mains étrangères une autre qualification (apôtre), plus neutre. Ainsi, Valnice apparaît – aux yeux de ses fidèles comme plus largement à ceux de la société civile – comme une chef d'entreprise qui a réussi dans le domaine religieux en raison d'une grande capacité à ouvrir des voies nouvelles pour les femmes évangéliques et à transformer en « paroles d'Évangile » les techniques les plus modernes de captation de clientèle car, comme elle le proclame : « Le marketing est une création de l'homme et l'homme est une création de Dieu. Pourquoi Dieu n'emploierait-il pas le marketing pour attirer plus de fidèles ? »¹⁵

2) Sônia Haddad Hernandes est une femme appartenant aux classes moyennes de São Paulo, d'origine libanaise ; elle a fait des études de nutritionniste et suivi un cursus classique dans son milieu, jusqu'à ce qu'elle décide à 30 ans en 1986, avec son mari l'apôtre Estevam Hernandes, pour « faire le bien directement », de s'éloigner de son Église protestante d'origine (Igreja Pentecostal da Biblia do Brasil) dont le pasteur venait de mourir. C'est ainsi que le couple commence à s'adresser avant tout aux jeunes en réunissant dans leur appartement un petit groupe de toxico-dépendants auxquels ils donnent, à travers l'enseignement évangélique et la pratique du chant gospel, des moyens spirituels pour dépasser leur dépendance. Ces modalités relativement nouvelles¹⁶ d'intégration dans une communauté religieuse obtinrent un tel succès que, rapidement, il fallut trouver des locaux chaque fois plus vastes pour accueillir les centaines de fidèles qui se pressaient autour des deux fondateurs. Ainsi naquit et s'élargit la Igreja Apostólica Renascer em Cristo, dont la représentante suprême est une femme. L'Église développa plusieurs œuvres caritatives (asiles, centres des soins pour les drogués et orphelinats) en particulier grâce au réseau des Gédéons qui ont appuyé financièrement ces initiatives. En outre, à l'instar d'Edir Macedo, Sônia Hernandes (qui a décidé d'assumer le pouvoir suprême dans son Église, en tant que *bispa* [évêque]) a su utiliser l'outil télévisuel pour faire connaître sa dénomination qui a été, dans les années 1990 et au tournant du siècle, l'une des entreprises religieuses brésiliennes les plus prospères et les plus connues dans les deux Amériques, en particulier grâce à son chœur dédié aux chants gospel (le *Renascer Praise*) qui a enregistré et vendu des milliers de CD. Cette vitrine, alliée aux studios de télévision, de radio et d'enregistrement, aux magasins de mode et quelques autres commerces promus par l'Église lui ont permis d'atteindre très rapidement la place de seconde plus grande Église néo-pentecôtiste du Brésil, après l'EURD et de fonder une holding immensément riche et diversifiée qui a fait de la famille Hernandes la propriétaire de nombreux immeubles

15. *Ibid.*

16. Cf. Mariano, 1999 : 216-218.

à São Paulo et d'une immense maison à Miami. L'Église Renascer a même, au milieu des années 1990, développé un système de « franchise » dans lequel les pasteurs qui désiraient se prévaloir de ce nom pour développer leur entreprise personnelle devaient fournir à l'« Église-mère » une somme fixe chaque mois, quels qu'aient été les gains réels recouverts auprès de la clientèle. Ce faisant, elle a accéléré la formation de petites unités indépendantes et engendré ce qu'un sociologue a analysé comme des « identités satellisées » à partir desquelles s'instaurent des logiques alternatives qui engendrent un émiettement de l'esprit communautaire dont la conséquence est d'éloigner de plus en plus les individus de l'institution (Silveira Campos, 2008).

Toutefois, la théologie de la prospérité qui guide l'entreprise des Hernandes a, également, causé la dégringolade de la famille et de son Église dans la mesure où l'afflux d'argent que leur apportaient les fidèles et les sympathisants leur a fait quelque peu oublier l'éthique évangélique qui les inspirait à leurs débuts. En 2007, après vingt ans d'accumulation économique et un ensemble de problèmes qui commençaient à se profiler avec le fisc brésilien et quelques organisations qui leur avaient fait crédit, ils débarquèrent à Miami et furent arrêtés avec la somme totale de 100 000 dollars cachés dans leurs bagages. Arrêtés et emprisonnés, ils durent attendre six mois, sous contrainte judiciaire, le jugement de leur délit. Cet épisode leur fit perdre un nombre important de fidèles, ainsi que leurs deux plus gros contributeurs. Contrairement à l'apôtre Valnice, l'évêque Sônia, tout en s'étant affirmée en tant que femme-leader, à une époque – celle de la redémocratisation – où le Brésil enregistrait des bouleversements sociétaux, a pris bien soin de maintenir le vieil équilibre des identités de genre grâce à son fidèle compagnon ; la *success story* qu'ils ont vécue pendant plus de vingt ans a, très certainement, contribué à maintenir cet équilibre. Le fait que leur entreprise ait été soutenue en grande partie par la dimension gospel et par les immenses Marches pour Jésus qu'ils ont promues dans la ville de São Paulo leur a fourni un plus d'originalité sur le marché des biens symboliques et a attiré vers eux beaucoup de jeunes, garçons et filles, en manque de spiritualité.

Le rôle de l'évêque Sônia dans le succès de cette Église a été d'une grande importance dans la mesure où, selon un chercheur de l'Université de Brasília¹⁷, c'est sa capacité à mettre en avant sa féminité qui a fait le succès de son Église. En outre, ses prestations télévisuelles au cours desquelles elle prêche autour de miracles, dont certains touchent ses proches, attirent beaucoup de téléspectateurs en raison de ses capacités théâtrales à faire surgir l'émotion. Par ailleurs, elle a été surnommée la « *perua*¹⁸ de Deus » parce

17. R. Rodrigues da Silva, dans la revue *Isto É* du 20 septembre 2013.

18. La traduction littérale de ce mot en français est « dinde » mais il sert actuellement au Brésil à désigner une femme de classe moyenne qui soigne beaucoup son apparence tant physique que vestimentaire.

qu'elle soigne énormément son aspect esthétique et change systématiquement de garde-robe pour chacune de ses prestations télévisées¹⁹. Enfin, elle vient de créer une ligne de cosmétiques appelée « Divine Essence » dont sa fille dit « qu'elle exhale le parfum de Jésus ». Par tous ces aspects, Sônia met en valeur un aspect de la féminité qui conforte les schémas traditionnels en les enrobant dans une technologie des plus modernes. Elle rejoint ainsi ce que Marion Maddox (2013) a appelé la « théologie de la femme » développée dans les Églises de classe moyenne qui, selon cette auteur, pousse à la consommation « futile » et fait de la femme évangélique qui prend soin de son corps et de son style « une publicité évangélique ambulante »²⁰. En définitive, Sônia Hernandes, contrairement à l'attitude de Valnice, n'a pas cherché à s'opposer aux hommes ni à prendre leur place. Elle a laissé le pouvoir venir à elle en usant d'une séduction spécifiquement féminine. Le sociologue Ricardo Mariano, spécialiste des études du néo-pentecôtisme, pense pour sa part que le très récent développement de la consécration de femmes au pastorat dans les Églises pentecôtistes vient de l'orientation « Gospel » dont les interprètes sont la plupart du temps des femmes et qui leur donne une visibilité chaque fois plus grande, utile pour l'œuvre prosélyte.

Pouvoir politique

Par ailleurs, au cours des années 1980, moment où la vie démocratique a repris un rythme normal, quelques femmes pentecôtistes, venues des milieux sociaux les plus défavorisés, ont commencé à entrer en politique et à s'affirmer publiquement d'abord à travers des luttes sociales puis, en second lieu, à travers un engagement religieux et par là même éthique.

1) Benedita da Silva Sampaio, la plus célèbre d'entre elles, est une travailleuse d'origine très pauvre, noire et évangélique, qui est devenue en 1994 la première sénatrice noire du Brésil. Benedita, née d'une famille de quinze enfants en 1942, a passé son enfance et une bonne partie de son âge adulte dans la favela Chapeu da Mangueira, zone sud de Rio de Janeiro. Mariée très tôt, comme l'ensemble des personnes de son entourage, et ayant vécu deux veuvages successifs, elle a eu quatre enfants dont

19. Elle a déclaré récemment (23/06/2013) à la *Folha de São Paulo* : « Si je mets les mêmes vêtements tous les jours, je me demande ce que l'on va dire. Sûrement les pires choses que vous pouvez imaginer », avant de souligner que le préjugé est moins fort vis-à-vis des hommes : « Eux, ils n'ont pas des cheveux crépus et puis s'ils portaient les mêmes vêtements personne ne dirait qu'il s'agit d'un programme répété. Au Brésil, on juge beaucoup les femmes sur leur apparence. »

20. Cf. dans ce volume la contribution de Marion Maddox, « Le salut par le shopping », pp. 87-109.

deux seulement ont survécu. Son courage et son opiniâtreté lui ont permis de se former, d'abord en tant que maîtresse d'école puis, à l'âge de 40 ans, d'obtenir un diplôme universitaire d'assistante sociale.

Encore très jeune femme elle avait participé activement, dans son quartier, aux Communautés ecclésiales de base (CEBs) de la théologie de la libération ; elle y a reçu une première formation politique et a créé une association de défense des habitants des favelas. Puis, en 1968, elle s'est convertie au pentecôtisme des Assemblées de Dieu, Église à laquelle elle appartient jusqu'à ce jour. Dans un entretien accordé en 1993 à A. Corten²¹, elle explique les raisons de ce choix personnel et insiste sur l'importance de la spiritualité qui était, à ses yeux, un peu trop délaissée par la théologie de la libération au profit de la seule dimension politique. Ceci ne l'avait pas empêchée de s'affilier au Parti des Travailleurs (PdT) en 1980. En raison des positions politiques pentecôtistes, mentionnées dans la première partie de cet article, cette double appartenance aurait pu paraître conflictuelle. Dans l'entretien mentionné ci-dessus, elle reconnaît que son Église la considère en tant que fidèle mais fait totalement abstraction, à ses yeux, de sa qualité de membre d'un parti²². Par contre, du côté politique, son appartenance religieuse n'a pas posé de problèmes dans la mesure où le PdT a reconnu avant tout, en Benedita, une leader sociale incontestée.

En effet, tout au long de sa carrière, elle s'est investie dans la lutte contre la discrimination raciale et a combattu pour les droits des femmes, deux engagements qui répondaient en tous points aux objectifs politiques et au programme électoral du Parti des Travailleurs. Il faut d'ailleurs signaler que, dans la première partie de sa carrière politique, elle a circonscrit son option religieuse au domaine de sa vie privée, même si elle recevait alors l'appui d'une bonne partie des électeurs évangéliques de sa circonscription. Pourtant, depuis le début des années 1990, au moment où, selon R. Novaes (2001 : 71-73), « les pentecôtistes deviennent visibles dans la société et dans la politique », Benedita introduit dans ses discours politiques des passages de la Bible et commence à employer un ton messianique qui passe avec quelque difficulté auprès de ses collègues du Parti. En ce qui la concerne, elle s'appuie sur la forte croissance de ses coreligionnaires et sur la conviction qu'elle représente l'armée des « justes »²³.

21. Cf. A. CORTEN, *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995, pp. 253-266.

22. Il est intéressant de souligner qu'au Brésil, comme en Polynésie française, les Assemblées de Dieu rejettent le concubinage et exigent le mariage de leurs adeptes (Malogne-Fer, 2013) ; ainsi, Benedita continue de suivre les enseignements de son Église, puisqu'elle s'est remariée une troisième fois (avec un acteur connu).

23. Ainsi, elle cite la Bible : « Quand les justes se multiplient, le peuple est en liesse, quand les méchants dominent, le peuple gémit » (Pr 29,2) dans un article qu'elle a signé dans le *Jornal Soma* n° 10, de janvier 2001, cité par Novaes, 2001 : 71.

En tant que femme pentecôtiste, le cas de Benedita est particulier puisque, dans un milieu religieux où les femmes étaient généralement mises en retrait, elle a réussi très tôt grâce à son combat politique et à sa forte personnalité, à devenir, pour « le monde » plus que pour son Église même, la « femme-phare » de cette dénomination à travers les mandats, successifs et chaque fois plus prestigieux, qu'elle a occupés entre 1983 et 2003 – conseillère municipale, députée fédérale, sénatrice puis vice-gouverneur et gouverneur de l'État de Rio de Janeiro en raison du retrait du titulaire, ministre de l'Assistance sociale dans le premier gouvernement du président Lula puis secrétaire d'État à l'assistance et à la promotion sociale de l'État de Rio de Janeiro. Benedita appartient, dans sa famille, à la première génération de convertis, celle des « élus de Dieu » ; à ce titre, elle est exemplaire de la dynamique de construction du sujet pentecôtiste à travers laquelle l'individu prend conscience de sa capacité à se transformer et à modifier le monde grâce à son option religieuse.

2) Plus récemment, **Marina da Silva Vaz Lima**, une autre femme des Assemblées de Dieu, ayant également des origines afro-brésiliennes, élevée dans un milieu très modeste (*seringueiros*²⁴) a accompli, elle aussi, un parcours politique remarquable. Née en 1958 au cœur de l'État amazonien de l'Acre dans une famille de onze enfants, elle a reçu une première formation catholique, tout en travaillant comme employée de maison. Dans sa biographie²⁵, on souligne le fait qu'en raison des mauvaises conditions sanitaires dans lesquelles elle a longtemps vécu, Marina a contracté très jeune plusieurs maladies (malaria, leishmaniose, etc.). Venue vivre en 1974 dans la capitale de l'Acre (Rio Branco), elle y est alphabétisée et soutenue par l'Église catholique, car elle a formé pendant un temps le projet de devenir religieuse. Après avoir abandonné cette option, elle se marie une première fois en 1980 avec un homme dont elle a deux fils et dont elle se sépare cinq ans plus tard. Puis, en 1986, elle rencontre un technicien agricole qui s'occupe des *seringueiros*. Deux filles sont issues de cette seconde union. Entretemps, elle réussit à se former à l'université et obtient une licence d'histoire à l'âge de 26 ans (1984) puis, une fois devenue sénatrice et installée à Brasília, elle s'intéresse à la psychanalyse et reprend à l'université des études de pédopsychiatrie.

Militante syndicale à la CUT²⁶, elle se lie aux leaders qui luttent contre la déforestation, entre autres Chico Mendes²⁷, elle s'affilie au PdT en 1985,

24. Les *seringueiros* sont les personnes qui recueillent le latex de l'hévéa, base du caoutchouc.

25. Cf. Marília de CAMARGO CESAR, *Marina, a vida por uma causa*, São Paulo, Mundo Cristão, 2010.

26. Central Unica de Trabalhadores (« Centrale Unique des Travailleurs »).

27. Il sera assassiné en décembre 1988.

fermement décidée à lutter en faveur du « développement durable ». Cette volonté écologique oriente toute sa carrière politique : en 1988, elle est élue conseillère municipale de Rio Branco avec le score le plus élevé. Elle devient, en 1990, députée de son État (Acre) avec, là encore, le plus grand nombre de voix. La même année que Benedita da Silva (1994), elle est élue au Sénat fédéral et reconduite à ce poste en 2002. En 1997, convertie au pentecôtisme, elle entre dans les Assemblées de Dieu, après un « parcours spirituel personnel ». Avec le changement de gouvernement, elle est nommée ministre de l'Environnement par le président Lula, poste qu'elle assume à partir de janvier 2003. Elle y obtient quelques succès, faisant décroître la déforestation de 59 % entre 2004 et 2007 grâce à de nombreuses opérations contre les coupeurs de bois clandestins et au démantèlement de plus de 1500 entreprises illicites. En outre, elle obtient la signature par le Brésil du traité sur la réduction des émissions de gaz à effet de serre mais, déçue par diverses décisions de l'exécutif²⁸ qui contreviennent à ses opinions de défense du milieu naturel, elle quitte le gouvernement en mai 2008. Cette déception, ainsi que le fait qu'elle est de plus en plus reconnue par les citoyens comme « défenseur du milieu naturel », lui fait changer de parti et, après trente ans de bons et loyaux services, elle rend sa carte du PdT et adhère au Parti Vert en août 2009. Cette nouvelle affiliation va la mener au plus haut échelon de la compétition électorale, puisqu'elle devient alors la candidate de son parti aux élections présidentielles de 2010.

Dans la campagne électorale qu'elle a menée au long de l'année 2010, durant laquelle on lui a collé les étiquettes de « fondamentaliste » et de « radicale », elle a continuellement tenté d'équilibrer son discours laïque et son discours évangélique se déclarant, à la fois, favorable à une liberté religieuse totale et à une union civile entre personnes du même sexe mais opposée à l'avortement, au mariage homosexuel et à la gestation pour autrui (GPA). La majorité des enquêtes qui ont été faites durant la campagne électorale ont montré qu'elle avait la faveur des spirites²⁹, des « sans religion »³⁰ et, plus généralement, des gens de classes moyennes élevées (Datafolha, 27/9/2010). À la surprise générale, elle fait au premier tour des présidentielles en octobre 2010 un score important de presque 20 % (19,33), attribué par toute la presse et la majorité des chercheurs à la conjonction de son étiquette écologique et de son appartenance évangélique. Ce résultat fit

28. Accord avec les USA sur les cultures transgéniques, construction de l'usine nucléaire Angra III, entre autres.

29. Le spiritisme kardéciste, philosophie religieuse d'origine française, a connu au xx^e siècle ses plus importants développements au Brésil où il s'est fortement « christianisé » et est considéré comme une religion de classes moyennes, cf. Aubrée et Laplantine, 1990.

30. Cette appellation ne signifie nullement au Brésil un quelconque athéisme, mais que l'individu ne se reconnaît comme « fidèle » d'aucune des institutions qui s'offrent à lui dans le champ religieux de son pays.

d'elle l'enjeu du partage des voix au second tour entre les deux principaux candidats et a nettement contribué à la victoire de Dilma Rousseff, élue présidente du Brésil en novembre 2010.

Marina, qui est devenue une leader politique nationale dont le poids est maintenant plus important que celui de Benedita, a essayé en 2012 de créer un nouveau parti indépendant, le Rede Sustentabilidade (« Réseau Durabilité ») fondé sur ses premières options écologistes. Mais elle s'est heurtée à certains obstacles, entre autres le fait de n'avoir pu réunir à temps le nombre voulu de signatures en raison, dit-on, de son appartenance religieuse ; elle a donc dû renoncer récemment et faire alliance, en vue des élections présidentielles de 2014, avec le Parti socialiste brésilien (PSB). Il faut signaler que, de même que pour Benedita, la revendication de son identité évangélique est devenue plus prégnante dans ses derniers discours, l'amenant parfois à contredire certaines des positions qu'elle avait prises durant la campagne électorale précédente et défendant publiquement certains de ses coreligionnaires dont les déclarations ont choqué ceux qui les ont entendues³¹.

Considérations finales

Après avoir analysé le cadre général des rapports hommes/femmes en milieu pentecôtiste brésilien avec les ouvertures et les réticences, les différences régionales et les perceptions individuelles, j'ai présenté le cas de quatre femmes qui ont, dans leur société, acquis au cours des vingt dernières années un pouvoir certain dans la sphère publique. On note que cette projection publique a été obtenue à travers des dynamiques très différenciées. Les deux premières se sont attachées, avant tout, à diffuser leur croyance religieuse à travers un prosélytisme agressif en utilisant toutes les techniques que la mondialisation a mises à leur disposition ; les secondes se sont attachées spécifiquement à la résolution de problèmes plus directement liés aux conditions de vie de leurs concitoyens.

Dans un article qui prolonge les analyses qu'il avait faites en 1995 sur le pentecôtisme brésilien, André Corten (1999) offre une analyse particulièrement pertinente sur la substitution, en milieu pentecôtiste, de la notion de « salut » – au cœur du rapport privé de l'individu au sacré dans l'éthique protestante, selon Weber (1964) – par la notion de « solution » qui, dans le

31. Ainsi, le 14 mai 2013, lors d'une intervention à l'Université catholique de Recife (UNICAP), Marina a pris position en faveur du pasteur Marco Feliciano, président de la Commission des droits humains, qui venait de déclarer que les « noirs sont maudits par Dieu » et qu'il faut « guérir les homosexuels » ; elle a ajouté que « aujourd'hui, dans la société brésilienne, on a substitué le préjugé contre les gays par un préjugé contre les évangéliques ».

discours, met en évidence la réelle transformation du rapport au « monde » et donc à la politique et à l'espace public, qu'a enregistré le mouvement pentecôtiste en Amérique latine et ailleurs au cours de ces trente dernières années. Carol Ann Drogus (1997), qui s'intéresse également aux relations entre le religieux et le politique en Amérique latine, analyse les différences existant entre les « femmes de la libération », formées dans les communautés ecclésiales de base du catholicisme, et les femmes appartenant aux multiples dénominations pentecôtistes. Elle souligne en particulier que les premières ont, dans leurs réponses, tendance à considérer la classe sociale comme premier élément d'oppression, bien avant le genre. En outre, elle constate que les femmes des CEBs sont très impliquées dans les activités religieuses et qu'elles sont aussi nombreuses que les hommes dans les tâches que l'Église a dévolues aux laïcs (conseils communautaires, comités liturgiques et ministères laïcs). Drogus en conclut que ces attitudes « facilitent l'accès des femmes à des rôles publics non religieux » (Drogus, 1997 : 66). Par contraste, les femmes pentecôtistes semblent, selon cette auteur, donner plus d'importance à la sphère familiale en promouvant, dans le foyer, la conversion de leur mari ou compagnon ; ce faisant, elles mettent en avant la soumission à Dieu plus qu'à leur partenaire masculin (*ibid.* : 68) et promeuvent ainsi, à leur manière, une dynamique de changement des rapports masculin/féminin dans des sociétés encore fortement marquées de ce modèle patriarcal.

Si l'on rapporte ces analyses aux cas qui ont été présentés ci-dessus, on note la pertinence des conclusions de ces deux derniers auteurs par rapport aux trajectoires de vie de nos quatre protagonistes. Bien qu'elles appartiennent maintenant toutes les quatre au mouvement pentecôtiste – pris au sens le plus strict qui fait de Jésus le sauveur du monde et du Saint-Esprit le vecteur essentiel de la relation au sacré –, celles qui ont choisi la carrière politique (Benedita et Marina) ont commencé par être des membres actifs des CEBs et semblaient, encore récemment, vouloir garder leur pratique religieuse dans la sphère privée. Au contraire, les deux autres (Valnice et Sônia) se sont converties précocement à une religion évangélique sans que, semble-t-il, le catholicisme environnant ait eu une influence quant au regard qu'elles portent sur la société dans laquelle elles vivent.

En suivant les raisonnements de Corten et Drogus, on remarque, d'une part, que pour les deux leaders néo-pentecôtistes (chefs d'Église), leur vécu religieux est tout le contraire d'une affaire privée puisque l'une comme l'autre ont, très tôt, mis en scène à la télévision et dans leur Église respective leur foi et leurs émotions spirituelles, cherchant ainsi leur propre « salut » et incitant les autres, par l'exemple, à faire de même³². Elles sont toutes deux,

32. Diverses conversations que j'ai eues récemment avec des membres d'églises pentecôtistes et néopentecôtistes permettent d'inférer que cet « exemple » porte plus sur le succès

en tant que fondatrices d'Églises, en concurrence directe avec les autres évêques, apôtres et pasteurs, auxquels elles peuvent éventuellement soustraire des fidèles potentiels. Pourtant, le statut de chacune est quelque peu différent dans la mesure où Valnice a choisi de rester célibataire tandis que Sônia, bien qu'évêque et leader, a toujours été secondée par son mari apôtre. Toutes deux se sont approprié la « machine narrative » néopentecôtiste inaugurée par l'EURD (Corten, 1999) et l'usage de celle-ci les a volontairement et directement projetées dans la sphère publique, avec une plus grande visibilité qui leur a été fournie par l'abandon de l'iconoclasme, antérieurement lié au courant réformé, et l'utilisation du média télévisuel. Dans ce cas, on constate une abolition totale de la séparation entre dimension privée, liée en principe dans les pays laïques à la sphère religieuse, et la dimension publique qui ressortit au politique et à l'influence que l'on peut avoir, en tant que leader – religieux ou politique – sur l'ensemble de ses concitoyens.

Pour les deux autres protagonistes de cette analyse, la première option leur a fait rechercher des « solutions »³³ publiques aux problèmes sociaux auxquels elles étaient quotidiennement confrontées. Pour Benedita, la priorité, exprimée dans ses nombreux discours ainsi que dans la majorité des actions qu'elle a menées tout au long des trente dernières années, a toujours été l'amélioration de la condition des plus pauvres et des plus noirs (qui, à peu d'exceptions près, sont les mêmes). Marina, de son côté, a elle aussi enfourché un cheval de bataille (l'écologie) qui n'est pas immédiatement lié à l'acquisition d'un pouvoir spirituel au sein de sa dénomination. En raison de cela, ni l'une ni l'autre n'ont cherché à acquérir, dans leur Église, un pouvoir de leader qu'elles avaient déjà obtenu dans la société ; elles ne sont donc pas vues par les hommes de leur dénomination commune ou du courant religieux plus large auquel elles appartiennent comme des concurrentes ou des rivales. Leur pouvoir est ailleurs et, dans ce sens, elles peuvent servir la cause des évangéliques dans la mesure où, participant au vote des lois, elles sont susceptibles de faire pencher la balance en faveur des valeurs sociales prônées par leurs coreligionnaires. Ce point particulier tend à gommer, aux yeux des autres fidèles, leur appartenance au genre féminin et, en faisant d'elles des « combattantes » pour une cause commune, vient confirmer les représentations imaginaires dont il a été question plus haut. En outre, leurs diverses interventions sur le sujet tendent à suggérer que l'une et l'autre ont longtemps considéré leur vécu religieux comme une affaire d'ordre privé.

économique qu'ont connu Valnice et Sônia que sur l'exemple éthique qu'elles ont fourni à leurs coreligionnaires.

33. Cf. Corten, 1999 : 170.

Elles se sont donc dédiées, dans un premier temps, au « combat » politique dans la sphère publique, protégeant grâce à l'ordre « privé » leur option religieuse qui, il faut bien le dire, se heurtait, alors et encore, à un fort préjugé dans l'ensemble de la société civile³⁴. Pourtant, on constate que toutes deux ont donné une plus grande visibilité à leur croyance privée, à mesure qu'elles acquéraient une reconnaissance sociale bien au-delà des milieux pentecôtistes et que, au contraire de Valnice et de Sônia, c'est bien l'acquisition d'un pouvoir politique qui leur a permis d'exprimer clairement leur option religieuse.

À travers les quatre parcours qui viennent d'être analysés et la longue observation tant de petites unités pentecôtistes que de méga-Églises, on note que les rapports de genre se diversifient toujours davantage au sein du mouvement pentecôtiste brésilien. Ils sont encore très marqués par la division traditionnelle des identités de genre et par l'autorité patriarcale dans les communautés restreintes, tandis que, dans les réunions de masse liées aux grandes « cathédrales de la foi », l'exaltation et l'émotion tendent à abolir la distinction masculin/féminin dans une symbiose spirituelle indifférenciée qui, cependant, vient contredire les propos explicites des prêches tenus dans ces mêmes méga-Églises.

Bibliographie

- AUBRÉE Marion, 1985, « Voyages entre corps et esprits : essai comparatif entre deux courants religieux dans le Nordeste du Brésil », thèse de doctorat, Paris VII.
- , 1996, « Transe : entre libération de l'inconscient et contraintes socioculturelles », in : Maurice GODELIER et Jacques HASSOUN (dir.), *Meurtre du Père, sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Paris, Arcanes, pp. 173-192. La publication en portugais de cet article date de 1985.
- , 1998, « La vision de la femme dans l'imaginaire pentecôtiste », *Cahiers du Brésil contemporain, Spécial Religions* 35/36, Paris, M.S.H., décembre 1998, pp. 156-170.
- , 2000, « La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe : le cas de l'IURD », in : Christian LERAT et Bernadette RIGAL-CELLARD (dir.), *Les mutations transatlantiques des religions*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, pp. 149-157.
- , 2003, « Un pentecôtisme d'origine brésilienne entre les populations immigrées d'Europe de l'Ouest », *Anthropologie et Sociétés* 27(1), Québec, pp. 65-84.

34. Durant les années 1970-1980, les diverses réflexions que j'ai pu enregistrer au sujet des *crentes* (nom que s'auto-attribuaient à l'époque les pentecôtistes pour se distinguer des *evangélicos* historiques, et qui était repris par le reste de la population) tournaient autour de l'inadéquation culturelle des adeptes de cette croyance qui « ne reconnaissaient pas l'importance de la Vierge Marie » (Aubrée, 1985). Plus récemment, les critiques se sont portées sur l'appât du gain qui, aux yeux de nombre de Brésiliens, caractérise les rituels néo-pentecôtistes (Mariano, 1999 : 165-184 ; Aubrée, 2000).

- et LAPLANTINE François, 1990, *La table, le Livre et les Esprits. Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*, Paris, JC Lattès.
- BIRMAN Patrícia, 1997, « Males e Malefícios no discurso neopentecostal », in : EAD., Regina NOVAES et Samyra CRESPO (dir.), *O mal à brasileira*, Rio de Janeiro, UERJ.
- BOYER Véronique, 2008, *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne*, Paris, Karthala/IRD.
- CAMPOS Leonildo Silveira, 1997, *Teatro, templo e mercado, organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*, Petropolis/São Bernardo do Campo/São Paulo, Vozes/UMESP/Simposio.
- , 2008, « Evangélicos e Mídia no Brasil – Uma história de Acertos e Desacertos », *REVER – Revista de Estudos da Religião* 3, pp. 1-26.
- CESAR M. de Camargo, 2010, *Marina, a vida por uma causa*, São Paulo, Mundo Cristão.
- CORTEN André, 1995, *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala.
- , 1999, « Pentecôtisme et “néo-pentecôtisme” au Brésil », *Archives de sciences sociales des religions* 105, janvier-mars, pp. 163-183.
- et MARY André, 2000, *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala.
- , DOZON Jean-Pierre et ORO Ari Pedro, 2003, *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église Universelle du Royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala.
- DA MATTA Roberto, 1984, *A casa e a rua : Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*, Rio de Janeiro, Guanabara.
- DEVEREUX Georges, 1972, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Gallimard.
- DROGUS Carol Ann, 1997, « Private power or Public power : Pentecostalism, Base, Communities and Gender », in : Edward L. CLEARY et Hannah W. STEWART-GAMBINO (dir.), *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*, Boulder (CO), Westview Press, pp. 55-76.
- DURAND Gilbert, 1969, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas.
- FRESTON Paul, 1995, « Pentecostalism in Brazil : a brief history », *Religion* 25, pp. 119-133.
- , 2001, *Evangelical and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GOLDENBERG Mirian, 1994, « Sutil manipulação feminina », *Jornal do Brasil*. Idéias, pp. 4-5 (s.d.).
- GOUVEIA Eliane, 1986, *O silêncio que deve ser ouvido : mulheres pentecostais em São Paulo*. Mémoire de maîtrise, São Paulo, Pontifice Universidade Católica.
- HILLMAN James, 1977, *Le mythe de la psychanalyse*, Paris, Imago.
- HOFFNAGEL Judith, 1978, *The Believers : Pentecostalism in a Brazilian City*, thèse de doctorat, Indiana University.
- LALIVE D'ÉPINAY Christian, 1975 [1968], *Religion, dynamique sociale et dépendance, les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, Paris-La Haye, Mouton.

- LÉONARD Emile, 1953, *L'Illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil)*, Paris, PUF.
- LINTON Ralph, 1968, *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, Dunod.
- MACHADO M.D. Campos, 1996, *Carismáticos e Pentecostais – Adesão religiosa na esfera familiar*, Campinas, Autores Associados.
- MADDOX Marion, 2013, « Rise Up Warrior Princess Daughters : Is Evangelical Women's submission a Mere Fairytale ? », *Journal of Feminist Studies in Religion* 26(1), pp. 9-26.
- MALOGNE-FER Gwendoline, 2013, « Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme : les Assemblées de Dieu de Polynésie française », *Social Compass* 60(2), pp. 189-203.
- MARIANO Ricardo, 1999, *Neopentecostais, Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, São Paulo, Loyola.
- MARIZ Cecilia, 1997, « O Demônio e os Pentecostais no Brasil », in : Patrícia BIRMAN, Regina NOVAES et Samyra CRESPO (dir.), *O mal à brasileira*, Rio de Janeiro, UERJ, pp. 45-58.
- NATIVIDADE Marcelo Tavares, 2010, « Uma homossexualidade santificada ? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal », *Religião & Sociedade* 30, pp. 90-120.
- NOVAES Regina, 1979, *Os escolhidos de Deus. Doutrina religiosa e pratica social*, dissertation de maîtrise en anthropologie, Université fédérale de Rio de Janeiro.
- , 1985, *Os escolhidos de Deus. Pentecostais, trabalhadores e cidadania*, Rio de Janeiro, Marco Zero.
- , 2001, « A divina política : Notas sobre as relações delicadas entre religião e política », *Revista USP* 49, mars/mai, pp. 60-81.
- PIERUCCI Antônio Flávio de Oliveira et PRANDI J. Reginaldo, 1996, *A realidade social das religiões no Brasil*, São Paulo, Hucitec.
- ROLIM F. Cartaxo, 1985, *Pentecostais no Brasil*, Petropolis, Vozes.
- SOROKIN Pitrim, 1937-1941, *Social and Cultural Dynamics, a Study of Change in major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social relationships*, New York et al., American Book Company, 4 vol.
- WEBER Max, 1991 [1964], *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Pocket (Agora).
- WILLEMS Emilio, 1967, *Followers of the New Faith : Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Nashville, Vanderbilt University Press.

Liste des auteurs

Marion Aubrée est docteure en anthropologie, ingénieure de recherche à la retraite, associée au Centre de recherche sur le Brésil contemporain et au Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux de l'EHESS. Elle a enseigné l'anthropologie des religions pendant dix ans à Lyon II et comme professeure invitée (2011/2012) à l'Université fédérale du Ceará (Brésil). Ses thèmes de recherche sont les religions afro-américaines, les développements du pentecôtisme et le renouveau du spiritisme kardéciste. Elle a publié une centaine d'articles en six langues et deux ouvrages en français : *La Table, le Livre et les Esprits* (avec F. Laplantine, Paris, JC Lattès, 1990) et *Iemanjá, la sirène aux étoiles* (avec I. Boudet, Paris, Larousse, 2009).

Armand Aupiais-L'homme est doctorant allocataire en anthropologie à l'Université Paris VII et membre de l'unité de recherche « Migrations et société » (URMIS). Après des recherches sur l'Église Universelle du Royaume de Dieu réalisées en région parisienne dans le cadre d'un Master, sa recherche doctorale porte sur les processus de relocalisation du travail religieux d'Églises évangéliques transnationales, à Paris et à Istanbul.

Bernard Bouter, docteur en ethnologie, est membre associé du Centre de sociologie des religions et d'éthique sociale (CSRES, Faculté de théologie protestante, Université de Strasbourg). Ses travaux portent notamment sur les mouvements pentecôtistes en France et dans l'océan Indien. Il a publié un ouvrage issu de sa thèse de doctorat : *Le pentecôtisme à l'île de la Réunion. Refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?* (Paris, L'Harmattan, 2002), et divers articles dont : « Les églises évangéliques charismatiques issues des migrations africaines face au protestantisme local dans deux métropoles régionales de l'Ouest de la France (Nantes et Rennes) », in : Yannick FER et Gwendoline MALOGNE-FER (dir.), *Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures*, Paris, L'Harmattan, 2013.

Baptiste Coulmont est sociologue, maître de conférences, habilité à diriger des recherches, à l'Université de Paris VIII et chercheur au Centre de recherches sociologiques et politiques de Paris (CRESPPA-CSU). Ses recherches portent – au sens large – sur la stratification culturelle ; il a notamment travaillé sur la structuration réticulaire du charisme dans un de ses articles récents : « Tenir le haut de l'affiche. Analyse structurale des prétentions au charisme » paru en 2013 dans la *Revue française de sociologie*.

Yannick Fer est sociologue, chercheur au CNRS (Groupe Sociétés, Religions, Laïcités). Spécialiste des mouvements pentecôtistes/charismatiques et du protestantisme polynésien, il a d'abord étudié le pentecôtisme en Polynésie française (thèse de doctorat, publiée en 2005 aux éditions Labor et Fides). À partir de 2005, en étendant ses terrains de recherche à la Nouvelle-Zélande et à d'autres îles du Pacifique Sud (Hawaii, îles Cook), il s'est également intéressé aux réseaux missionnaires évangéliques de jeunesse et a publié en 2010 *L'offensive évangélique, voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission* (Genève, Labor et Fides). Une part importante de ses recherches récentes porte sur les émotions, le contrôle de soi et le rapport au corps dans les milieux pentecôtistes/charismatiques.

Fatiha Kaoues est sociologue et postdoctorante à l'Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (IDEMEC) dans le cadre d'un contrat Labexmed (n° 10-LABX-0090). Elle a soutenu une thèse intitulée « Développement du protestantisme évangélique au Moyen-Orient (Égypte, Liban) et évolution des relations islamo-chrétiennes », en février 2013 à l'École pratique des hautes études (EPHE) à Paris. L'ouvrage issu de sa thèse paraîtra prochainement aux Éditions Garnier sous le titre *Chrétiens évangéliques dans le monde arabe musulman : de la confrontation au dialogue ?*

Marion Maddox est docteure en théologie (Flinders, 1992) et en philosophie politique (University of New South Wales, 2000), professeure de sciences politiques à la Macquarie University de Sydney (Australie) et professeure associée de l'University of Newcastle (NSW, Australie). Elle a dirigé de 2008 à 2011 le Centre for Research on Social Inclusion de la Macquarie University. Elle a notamment publié en 2005 *God Under Howard : The Rise of the Religious Right in Australian Politics* (Crows Nest, Allen & Unwin, sélectionné pour le prix Queensland Premier's Literary Award) et en 2014 *Taking God to School : The End of Australia's Egalitarian Education ?* (Sidney, Allen & Unwin).

Émir Mahieddin est doctorant en anthropologie. Ses recherches portent sur la mouvance pentecôtiste en Suède. Il a enseigné l'anthropologie en tant que moniteur puis en tant qu'attaché temporaire d'enseignement et de recherche à l'Université d'Aix-Marseille de 2009 à 2014. Il poursuit son doctorat au sein de l'Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (IDEMEC, CNRS, UMR-7307). Il est l'auteur de plusieurs articles et chapitres d'ouvrages.

Gwendoline Malogne-Fer est sociologue, actuellement chercheuse contractuelle à l'Université Paris I dans le cadre du projet NORMA (programme NExT, Hesam Université) et postdoctorante au Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (CNRS/EPHE) à Paris. Elle a publié en 2007 un livre issu de sa thèse en sociologie – soutenue en 2005 à l'École des hautes études en sciences sociales – intitulé *Les femmes dans l'Église protestante mâ'ohi. Religion, genre et pouvoir en Polynésie française* (Paris, Karthala, 2007). À la croisée des études de genre, de la sociologie du protestantisme et de l'anthropologie des migrations, elle poursuit ses recherches sur les Églises protestantes en Île-de-France et sur la gestion municipale de la diversité religieuse en France.

Edmond VII Mballa Elanga est camerounais, enseignant assistant au Laboratoire de recherche en sociologie et en gestion des ressources humaines (UFD-Anthropologie-Sociologie-Communication) de l'Université de Douala. Il prépare un doctorat à l'URFD sciences humaines et sociales de l'Université de Yaoundé I dont le sujet porte sur « Le pluralisme religieux en contexte urbain camerounais : acteurs, stratégies et enjeux. Esquisse de sociologie religieuse du Cameroun ». Depuis 2014, il coordonne le Réseau des jeunes chercheurs en sciences sociales d'Afrique centrale (REJAC). Ses recherches portent sur la sociologie et l'anthropologie de la religion, la sociologie de la santé et la sociologie urbaine. En 2014, il a publié aux Éditions Universitaires Européennes un ouvrage intitulé *La politisation des associations religieuses pentecôtistes au Cameroun. La Bible au service des logiques de positionnement et de quête des capitaux* et coécrit avec J. Ndjepel et P. Ngangue un article intitulé « Promotion de la santé au Cameroun : état des lieux et perspectives » paru dans la revue *Santé Publique*.

Christophe Monnot est docteur en sciences des religions et sociologie des religions de l'Université de Lausanne et de l'École pratique des hautes études (Sorbonne, Paris). Depuis 2012, il est professeur remplaçant en sociologie des religions à l'Université de Lausanne et exerce plusieurs charges de cours à l'Université de Genève. Il est également associé au Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (EPHE-CNRS) à Paris. Il est en

autre membre du conseil du Research Network 34 (Sociology of Religion) de l'European Sociological Association (ESA) depuis sa création en 2011. Ses travaux portent sur les différentes formes d'institutionnalisation du religieux, les communautés religieuses et leurs relations avec leur environnement social et politique. Parmi ses derniers ouvrages : *Religion in Times of Crisis* (2014, Brill, codir. avec G. Ganiel et H. Winkel), *Croire ensemble. Analyse institutionnelle du paysage religieux en Suisse* (2013, Seismo) et *La Suisse des mosquées. Derrière le voile de l'unité musulmane* (2013, Labor et Fides).

Géraldine Mossière est docteure en anthropologie et professeure adjointe à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Elle est membre du centre d'études ethniques des universités montréalaises et responsable de l'axe « Pluralité religieuse : enjeux sociaux, culturels et politiques ». Ses travaux portent sur la religion dans les sociétés contemporaines selon une approche ethnographique. Elle s'intéresse entre autres à la diversité religieuse, aux Églises pentecôtistes d'immigrants, ainsi qu'aux subjectivités croyantes dans la modernité. Elle a notamment publié en 2013 un ouvrage sur la conversion intitulé *Converties à l'islam. Parcours de femmes en France et au Québec* aux Presses de l'Université de Montréal.

Damien Mottier est anthropologue, maître de conférences à l'Université de Paris Ouest-Nanterre. Il a soutenu en 2011 une thèse à l'École des hautes études en sciences sociales sous la direction d'André Mary, avant de poursuivre ses recherches au musée du quai Branly et au Fonds national de la recherche scientifique. Ses travaux portent sur la question du prophétisme, à travers le suivi de la trajectoire de prédicateurs pentecôtistes qui se sont réclamés, au début des années 2000, d'une légitimité de prophètes et qui ont structuré leur charisme visionnaire autour d'un imaginaire de l'évangélisation de la France. Il est l'auteur de plusieurs articles et d'un ouvrage, *Une ethnographie des pentecôtismes africains en France : le temps des prophètes* (2014, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan). Il a par ailleurs réalisé un film, *Prophète(s)*, primé au Festival international Jean Rouch en 2009, en lien avec ce travail de terrain. Ses recherches portent désormais sur la dimension médiatique de cet univers religieux, et plus généralement sur l'articulation entre faits d'images et faits religieux.

Table des matières

Introduction. Femmes, genre et pentecôtismes

<i>Gwendoline MALOGNE-FER & Yannick FER</i>	7
Enjeux épistémologiques	10
Pentecôtismes et conversion au féminin	14
Genre et migrations	19
Le genre de l'autorité religieuse en pentecôtismes	23
Autorité charismatique et genre : pour un réexamen critique des usages sociologiques du « charisme »	27
Bibliographie	33

I.

Genre, conversion et construction de la féminité

Développements pentecôtistes dans le monde arabe. Le cas des femmes libanaises

<i>Fatiha KAOUES</i>	41
Introduction	41
Du XIX ^e siècle à nos jours : genèse et développement du protestantisme au Moyen-Orient	42
Femmes orientales et conversions dans la littérature évangélique américaine	44
<i>Femmes et missions</i>	45
<i>Un féminisme instrumental et pétri de contradictions</i>	47
<i>Le tournant missionnaire du XX^e siècle</i>	48
<i>Prosélytisme et femme martyre</i>	50
Le développement actuel du protestantisme au Moyen-Orient : le cas du Liban	51
<i>Le poids des confessions</i>	51
<i>Un paysage contrasté</i>	53
<i>Parcours de converties : Sarah et Nadia</i>	54

<i>La conversion des femmes, un mode de desserrement du contrôle social ?</i>	57
Conclusion	58
Bibliographie	59
Les transformations des rapports sociaux de genre au sein des familles des femmes converties au pentecôtisme à Yaoundé	
<i>Edmond VII MBALLA ELANGA</i>	61
Cadrage méthodologique et sémantique	62
<i>Cadrage méthodologique</i>	62
<i>Cadrage sémantique : enjeux sociaux et conversion</i>	63
Bref aperçu de l'histoire missionnaire et présentation du contexte religieux, politique et socio-économique du Cameroun aujourd'hui	64
<i>Le Cameroun : l'espace, les hommes et le contexte socio-économique</i>	64
<i>Les bases juridiques de l'exercice des pratiques religieuses au Cameroun</i>	65
<i>Un peu d'histoire missionnaire : brève cartographie religieuse du Cameroun</i>	66
<i>Le cas particulier des Églises pentecôtistes</i>	68
Adhésions des femmes au pentecôtisme : déconstruction et reconstruction des rapports de genre	71
<i>Pentecôtisme et construction d'une identité chrétienne</i>	71
<i>Identité chrétienne pentecôtiste au service de l'émancipation des femmes</i>	73
Le mariage pentecôtiste : un moyen d'échapper au carcan familial et de redéfinir l'éthos féminin	76
Adhésions des femmes de Yaoundé au pentecôtisme : une « lutte » pour la reconnaissance	78
Adhésions des femmes au pentecôtisme en milieu urbain, une conséquence logique de la modernisation de la société camerounaise	82
Conclusion	83
Références bibliographiques	84
Le salut par le shopping. Une éthique féminine de la consommation ostentatoire dans une méga-Église globale en Australie	
<i>Marion MADDOX</i>	87
Introduction	87
L'évangélisation par l'envie	94
Née pour le shopping	95
Née pour être dirigée	99
Bibliographie	107

TABLE DES MATIÈRES

293

II.

Genre et migrations

Transmission et appropriation de modèles matrimoniaux pentecôtistes auprès de jeunes Congolais à Montréal. Des discours sur le genre, l'ethnicité et les rapports d'autorité

<i>Géraldine MOSSIÈRE</i>	113
Le processus matrimonial et les critères de sélection des conjoints dans les Églises pentecôtistes africaines	116
<i>Les modèles familiaux</i>	116
<i>Rhétorique de la sexualité</i>	119
Complémentarité dans le couple et travail du soi	122
Représentations de l'homme et de la femme dans les discours matrimoniaux chrétiens : des tropes d'ethnicité	125
Ethnicité, transnationalité et moralité : dialectique de la jeunesse pentecôtiste	127
Les jeunes pentecôtistes congolais et la société québécoise : dialectique du soi et de l'autre	132
Bibliographie	133

La délivrance. Ethnographie d'une pratique corporelle et sexuée

<i>Damien MOTTIER</i>	135
Prologue : veillée de délivrance	137
Première configuration : combat spirituel à domicile	139
Deuxième configuration : corps-à-corps	143
Troisième configuration : distanciation « esthétique »	146
Conclusion	149
Bibliographie	153
Filmographie	154

Le système de genre de l'Église Universelle du Royaume de Dieu et son ancrage local

<i>Armand AUPAIS-L'HOMME</i>	155
Classes de sexe et division du travail religieux	158
Trois niveaux de conversion et leurs genres	162
Groupe Jeune et reconfiguration des rapports de genre	169
Conclusion	177
Références bibliographiques	179

Des « servantes discrètes » aux « femmes puissantes ». La féminisation de l'autorité au sein de la mouvance évangélique charismatique en France

<i>Bernard BOUTTER</i>	183
------------------------	-----

L'émergence des ministères féminins à partir des années 1970 : l'influence nord-américaine	184
La multiplication des ministères pastoraux féminins depuis les années 1990	189
Modes d'exercice de l'autorité, conflits et négociations	193
« Femmes prophétiques », « femmes de valeur » ou « femmes puissantes »	196
Conclusion	199
Bibliographie	200

III.

Le genre de l'autorité religieuse en pentecôtismes

Centralité des unes, autorité des autres. Des formes genrées de hiérarchie dans les Églises évangéliques « noires » de la banlieue parisienne

<i>Baptiste COULMONT</i>	205
Introduction	206
Hommes et femmes sur les affiches	206
La centralité	211
<i>La centralité « de degré »</i>	212
<i>La centralité « de proximité »</i>	213
<i>La centralité « d'intermédiation »</i>	213
<i>Les « cutpoints »</i>	213
Conclusion	214
Bibliographie	215

Pouvoir et genre en pentecôtisme : d'un « paradoxe » à l'autre. Analyse à partir d'une enquête quantitative suisse

<i>Christophe MONNOT</i>	217
Pentecôtisme en Suisse	218
Le « paradoxe du genre » en pentecôtisme	219
<i>Briser le plafond de vitrail : cinq paramètres théoriques</i>	221
Données et méthode	225
<i>L'enquête sur les communautés religieuses en Suisse</i>	225
<i>L'index de sex-ratio</i>	226
<i>Méthode</i>	229
Résultats	230
Discussion	231
<i>Index de sex-ratio et Églises chrétiennes</i>	231
<i>Index de sex-ratio et pentecôtisme</i>	232
Conclusion	236

TABLE DES MATIÈRES	295
Tableau 3 : présentation des variables (NCS 2009)	238
Bibliographie	239
La Parité en Christ. La féminisation du pentecôtisme suédois	
<i>Émir MAHIEDDIN</i>	243
Introduction	243
Les femmes dans l'histoire du pentecôtisme suédois	245
Catherine : à la tête de l'Église de Jönköping	253
La « féminisation » du pentecôtisme suédois : une révolution professionnelle, liturgique et morale	256
Conclusion : la féminité comme modernité, le genre comme catégorie morale	261
Bibliographie	262
Brésil : les femmes pentecôtistes entre « combat » et « « délivrance »	
<i>Marion AUBRÉE</i>	265
Pentecôtisme classique	265
L'imagination symbolique	268
Néopentecôtisme	269
Trajectoires individuelles	272
<i>Pouvoir religieux</i>	272
<i>Pouvoir politique</i>	277
Considérations finales	281
Bibliographie	284
Liste des auteurs	287

PARUTIONS RÉCENTES CHEZ LABOR ET FIDES

Jean Zumstein	<i>L'évangile selon saint Jean 1–12</i>
Paul Tillich	<i>Le Courage d'être</i>
Marc Boss	<i>Au commencement la liberté</i>
Marion Muller-Colard	<i>L'Autre Dieu</i>
Francine Carrillo	<i>L'Imprononçable</i>
Patrick Gilliéron Lopreno	<i>Monastères</i>
Jonathan Z. Smith	<i>Magie de la comparaison</i>
Eldon Jay Epp	<i>Junia</i>
P. Bosse-Huber, S. Fornerod, T. Gundlach et G.W. Locher (éd.)	<i>Célébrer Luther ou la Réforme ?</i>
FEPS	<i>Qu'est-ce que croire ?</i>
Michel Maxime Egger (dir.)	<i>Voyage et déroute</i>
Christian Grappe	<i>L'au-delà dans la Bible</i>
Thomas Kaufmann	<i>Histoire de la Réformation</i>
S. Buttica, L. Dépraz, G. Locher et N. Peter (éd.)	<i>Prédications, un best of protestant</i>
Christine Prieto	<i>Jésus thérapeute</i>
Martin Luther	<i>Traité polémique</i>
Martin Luther	<i>La Captivité babylonienne de l'Eglise</i>
Jörg Stolz <i>et al.</i>	<i>Religion et spiritualité à l'ère de l'ego</i>
Jacqueline Kelen	<i>Sois comme un Roi dans ton cœur</i>
Ronald Dworkin	<i>Justice pour les hérissons</i>
Michel Maxime Egger	<i>Soigner l'esprit, guérir la Terre</i>
Alain Lerbret	<i>Soleil de l'Un</i>
Paul Tillich	<i>Le christianisme et la rencontre des religions</i>
Y. Foehr-Janssens, S. Naef et A. Schlaepfer (éd.)	<i>Voile, corps et pudeur</i>
Daniel Marguerat	<i>Les Actes des apôtres (13–28)</i>
Christophe Chalamet	<i>Théologies dialectiques</i>
Bruce Lincoln	<i>Politique du paradis</i>
Bernard Piettre et François Vouge	<i>La dette</i>
G. Malogne-Fer et Y. Fer (dir.)	<i>Femmes et pentecôtismes</i>
Eric Fuchs	<i>Quand l'obligation se noue avec la liberté</i>
J.-G. Hentz et K. Lehmkuhler (éd.)	<i>Accompagnement spirituel des personnes en fin de vie</i>

Cet ouvrage a été composé par IGS-CP
à L'Isle-d'Espagnac (16)