

## Le système pentecôtiste de gestion de l'argent

Yannick Fer

► **To cite this version:**

Yannick Fer. Le système pentecôtiste de gestion de l'argent : Entre illusion subjective et rationalité institutionnelle. Congrès de l'association française de sociologie (AFS). Session "Fait religieux et fait gestionnaire : quelles articulations ?", session conjointe des réseaux thématiques "sociologie de la gestion" (RT 30)

"Sociologie et religion" (RT 43) de l'association française de sociologie., Apr 2009, PARIS, France.  
<halshs-00553193>

**HAL Id: halshs-00553193**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00553193>**

Submitted on 7 Jan 2011

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

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

**Yannick FER**

Sociologue, chercheur au CNRS

Groupe sociétés, religions, laïcités (GSRL, CNRS-EPHE)

## **Le système pentecôtiste de gestion de l'argent, entre illusion subjective et rationalité institutionnelle**

Communication dans le cadre de la session « « Fait religieux et fait gestionnaire : quelles articulations ? » (réseaux thématiques 43 « Sociologie et religions » et 30 « Sociologie de la gestion »), congrès de l'association française de sociologie (AFS), Paris, 17 avril 2009.

La dimension économique du pentecôtisme a été souvent soulignée, à propos du rôle de redistribution de ces églises qui touchent avant tout les populations défavorisées, de la théologie de la prospérité, ou encore pour étayer des accusations de manipulation – en mettant notamment en avant la pression financière que fait peser sur les membres de ces églises l'obligation de verser la dîme. On s'est plus rarement intéressé aux dispositifs institutionnels organisant concrètement la circulation de l'argent au sein de ces églises et à leur articulation avec l'expérience subjective des croyants. Le discours pentecôtiste met en effet l'accent sur l'émancipation des destins individuels et la « relation personnelle » entre le converti et Dieu, tout en soumettant ces mêmes individus à un encadrement institutionnel objectivement contraignant. Pour rendre compte d'un point de vue sociologique des fondements et des effets du système de gestion pentecôtiste, il faut donc revenir à cette articulation spécifique entre l'expérience subjective des croyants et la rationalité instrumentale des dispositifs institutionnels qui la produisent. C'est ce que je m'efforcerai de faire ici, en m'appuyant sur des enquêtes de terrain réalisées depuis 2000 dans les assemblées de Dieu de Polynésie française, une église qui se rattache au pentecôtisme dit classique, ou historique, les assemblées de Dieu étant l'une des premières dénominations pentecôtistes apparues en terrain nord-américain au début du 20<sup>ème</sup> siècle. Je resituerai d'abord le pentecôtisme dans le contexte polynésien, en l'opposant au principal système de gestion concurrent : celui du protestantisme historique, fondé sur une économie traditionnelle du don. Ensuite, en croisant récits de convertis et discours gestionnaire des responsables d'église, je montrerai comment la circulation de l'argent s'inscrit dans un paradigme religieux supposant un important travail institutionnel de

formation et de médiation. Et je décrirai concrètement les mécanismes « invisibles » qui garantissent à la fois une gestion rationnelle de l'argent et une sorte d'« enchantement » subjectif des flux monétaires reliant les convertis à l'institution et les membres d'église entre eux.

### 1. Economie traditionnelle du don vs gestion personnelle

En Polynésie française, la gestion de l'argent instaurée par les églises pentecôtistes, centrée sur la dîme, s'oppose à l'économie traditionnelle du don pratiquée par l'église protestante historique (l'église protestante *mâ'ohi*, qui rassemble près de 40% de la population), économie dont le point culminant est le '*aufaura'a mê*, la collecte annuelle. Cette collecte instituée par les missionnaires britanniques en 1818 implique un ensemble de relations de réciprocité entre groupes paroissiaux et l'obligation collective de produire chaque année – souvent au prix d'efforts individuels considérables – un surplus par rapport à l'année précédente, symbole de croissance et d'abondance. Il s'agissait à l'origine d'une part des récoltes (en nature ou en argent issu de leur vente) destinée à financer l'effort missionnaire. Le *mê* reste particulièrement suivi dans les archipels où domine l'activité agricole et où l'économie – en dépit de l'importance prise par les emplois de la fonction publique – échappe encore en bonne partie aux logiques marchandes, grâce à des cultures d'autosubsistance et aux échanges au sein des réseaux de parenté. Dans ces îles, l'argent collecté remplit donc des fonctions symboliques éloignées de son usage ordinaire dans la sphère marchande : l'église est un élément central de la vie communautaire et le *mê* constitue « la part de Dieu », qui est directement associée à la production agricole, explique Gwendoline Malogne-Fer : « la nature appartenant à Dieu, il faut donc lui redonner – en forme de reconnaissance de la totale dépendance de l'homme envers Dieu – une partie de ce qu'il a donné » (2008 : 285).

Dans le même article, Gwendoline Malogne-Fer décrit les tentatives de rationalisation entreprises au cours de ces dernières années par l'église protestante *mâ'ohi* afin d'endiguer « le principe de l'excès » (Godbout, 2000 : 38) inhérent à ce type de don. En effet, les deux tiers de la population de Polynésie française vit aujourd'hui en ville, essentiellement à Tahiti (l'île principale, qui concentre 70% de la population), et dans une économie de salariat et de consommation très inégalitaire. Dès lors, les sommes collectées lors du *mê* proviennent pour une grande part de prélèvements réalisés sur des salaires modestes, au prix de privations ou d'endettement, afin de s'acquitter d'un

devoir religieux devenu au fil des ans un fardeau financier. Néanmoins, Gwendoline Malogne-Fer souligne l'effet de désenchantement qui rend paradoxalement le don plus pesant lorsque son montant est limité par l'institution : « ce n'est plus une quête, c'est un budget ! », lui dit une femme diacre (Malogne-Fer, 2008 : 292).

L'économie traditionnelle du don qui préside à la gestion de l'argent dans le protestantisme historique polynésien est donc prise dans une double contrainte : maintenir la signification symbolique du don tout en rationalisant les montants versés par les fidèles. Elle n'a pas, à ce jour, trouver la solution à ce dilemme. Du fait des objectifs de rationalité budgétaire affichés par la direction de l'église, celle-ci fait au contraire l'objet de critiques croissantes de la part des paroisses rurales qui non seulement lui reprochent de rompre avec la tradition, mais réclament également, en échange de dons qui sont proportionnellement beaucoup plus importants que ceux des paroisses urbaines, un meilleur soutien financier à leurs projets de construction et l'envoi de pasteurs en nombre suffisant.

La grande majorité des convertis pentecôtistes étant issus de ce protestantisme historique, la critique de cette économie traditionnelle du don et/ou de sa rationalisation récente est un des arguments fréquemment mis en avant pour justifier leur décision de changer d'église, toujours en établissant une corrélation entre don et foi : trop donner, c'est se focaliser sur l'argent plutôt que sur la foi personnelle ; mais ne plus donner autant, c'est aussi le signe d'une foi moins forte qu'autrefois. Plus globalement, la question de l'argent s'inscrit dans une désaffection tendancielle vis-à-vis des formes traditionnelles d'encadrement institutionnel, jugées trop contraignantes.

## 2. « Un autre système de gestion ».

Le pentecôtisme est, en Polynésie française, une religion récente et très minoritaire (environ 2% de la population), qui s'est implantée dans les années 1960 au sein de la communauté d'origine chinoise de Tahiti, puis dans toutes les catégories de la société polynésienne à partir des années 1980. En rejoignant une église pentecôtiste, les anciens fidèles du protestantisme historique doivent, selon l'expression d'un pasteur des assemblées de Dieu polynésiennes, « réapprendre un autre système de gestion ». La principale caractéristique de ce système est de conjuguer – dans une configuration idéale – un « enchantement » subjectif du don individuel et une gestion rationalisée des flux financiers par l'autorité ecclésiale, au travers d'un travail institutionnel

« invisible » dont les principes régissent plus globalement l'ensemble de l'expérience religieuse pentecôtiste.

Le système pentecôtiste de gestion de l'argent s'inscrit en effet dans des dispositifs institutionnels de formation, de médiation et d'encadrement dont l'objectif est d'instaurer l'enchantement subjectif d'une relation libre et personnelle avec Dieu, sans intervention institutionnelle visible. C'est à l'établissement de cette illusion nécessaire que travaillent en particulier les programmes de « formation à la vie chrétienne » suivis par la plupart des nouveaux membres. La figure du maître y est remplacée par celle du mentor, une autorité « amicale » investie de fait par l'institution (les mentors sont des membres expérimentés désignés par les pasteurs), mais qui ne revendique que la légitimité d'un témoignage personnel. Ces programmes sont présentés comme un moyen de mieux « se connaître et connaître Dieu » et comme un lieu où l'on « partage des expériences », fonctionnant donc en apparence selon « un régime de validation communautaire du croire » (Hervieu-Léger, 1999 : 182-183). On y apprend en particulier à « entendre la voix de Dieu », à travers quelques clés de lecture de la Bible qui en font une « parole pour soi » et par le biais d'une série de médiations « invisibles » : la « voix du Saint-Esprit », qui traduit l'intériorisation d'une éthique pentecôtiste comme voix de la conscience<sup>1</sup> ; les prédications censées être inspirées par Dieu, les conseils prodigués par les coreligionnaires ou les pasteurs « de la part de Dieu » ; les messages délivrés lors des parlars en langues<sup>2</sup>.

Dans ce contexte religieux où l'on dit toujours que le plus important n'est pas d'appartenir à une église mais d'« ouvrir son cœur à Jésus », la gestion de la dîme est perçue comme l'un des moyens pour « produire la relation » : le versement régulier et

---

<sup>1</sup> « Il est là – explique une fidèle – et quand vous allez faire quelque chose qui n'est pas conforme à la parole de Dieu, il va vous montrer, vous prévenir que non, c'est pas comme ça. C'est plus que la conscience, le Saint-Esprit dans une vie. » (assemblée de Dieu de Papeete, entretien du 2 avril 2001)

<sup>2</sup> Ces messages sont délivrés en deux temps : un premier fidèle prend la parole et s'exprime dans une langue incompréhensible (le parler en langues, ou glossolalie). Un second intervient alors pour « interpréter » ce message, considéré comme un message reçu du Saint-Esprit. Au sein des assemblées de Dieu comme dans la plupart des églises pentecôtistes, ces messages se présentent comme des prophéties ou comme des conseils en forme de rappels à l'ordre, destinés à l'église ou – plus souvent – à une personne en particulier, qui se reconnaîtra (ou que l'on reconnaîtra). Comme dans ce message : « Mon fils, ma fille, tant de fois, tant de fois, je t'ai appelé(e) au travers de circonstances de la vie, je t'ai montré ma puissance, par le Saint-Esprit, j'ai parlé à ton cœur. Par ma parole ce matin, je te révèle encore cela. Tu as endurci ton cœur, tu sais que l'orgueil précède la chute. Je t'appelle encore ce matin, repens-toi, reviens vers moi, pour ta vie spirituelle, pour ta vie de foyer, mon cœur est triste de te voir, tant de fois, tant de fois je t'appelle, viens parce que je t'aime. (Assemblée de Dieu de Taravao, 22 juillet 2001)

inconditionnel d'une part du salaire est vu avant tout comme l'expression d'une fidélité durable, d'une communication maintenue avec Dieu. Un verset de l'Ancien Testament est systématiquement cité par les convertis pour justifier le principe selon lequel verser la dîme, y compris en période de difficultés financières, n'est pas une manière d'aggraver ces difficultés (ce qui serait le point de vue le plus rationnel), mais au contraire un moyen de résoudre ces difficultés. Il s'agit de Malachie 3 : 10, où la dîme est présentée comme un moyen d'« ouvrir les écluses du ciel » et d'être béni « au-delà de toute mesure ». Cette illusion subjective est vécue par les membres des assemblées de Dieu comme une réalité empiriquement vérifiée. Par exemple, Tetuanui explique que « chaque fois qu'il donnait, il voyait que ça s'arrangeait » :

Avant de me marier, je travaillais, le seul de la famille. La société a fait faillite. Je suis venu à un jeûne et prières (...), je suis venu et j'ai demandé à Dieu qu'il puisse me donner du travail. Quand je suis rentré, je suis sur la route de chez moi, un de mes anciens patrons m'a arrêté : « tu veux pas travailler avec nous ? On a monté une nouvelle société d'électricité ». J'ai dit d'accord et depuis là, j'ai toujours eu du travail, beaucoup de sociétés ont fait faillite, mais il y a toujours une autre société qui rachète. Et je crois c'est grâce à Dieu, Dieu, chaque jour, bénit mon foyer, je n'ai jamais manqué de rien, beaucoup de bénédictions. Même sur la dîme, il y a des problèmes des fois, des factures à payer, chaque fois je mets Dieu à l'épreuve. Chaque fois que je donnais, je voyais ça s'arrangeait, je ne manquais de rien.  
(entretien du 22 juillet 2001, Assemblée de Dieu de Taravao, Tahiti)

Ce qui confère à cette idée le statut d'une illusion en partie bien fondée est à rechercher dans la rationalisation des comportements individuels et l'incorporation d'une éthique du mérite personnel, qui laissent espérer aux convertis – et assez souvent produisent effectivement – des changements susceptibles d'être interprétés comme les signes en retour d'une intervention divine. Si l'on verse fidèlement sa dîme et que l'on maintient une relation personnelle avec Dieu, celui-ci peut donc intervenir dans les vies personnelles et professionnelles – y compris pour aider à résoudre des « difficultés de chiffres d'affaires », affirme Gino :

Pour dire que la vie chrétienne vaut la peine d'être vécue, il y a des moments de joie comme des moments difficiles. Pas plus tard que cette semaine, dans mon travail. Je suis représentant de Colgate-Palmolive, démarcheur parfumerie, entretien. La semaine dernière, j'avais des difficultés en chiffre d'affaires, j'ai prié le Seigneur d'aider et j'ai pu dépasser mon objectif de

l'année dernière. Quand on passe par des moments difficiles, on sait sur qui s'appuyer (...).  
(entretien du 29 avril 2001, Assemblée de Dieu de Papeete, Tahiti)

Le même Gino était auparavant directeur commercial en alcools, une activité qu'il a jugé difficilement compatible avec son engagement religieux, ce qui l'a conduit à démissionner pour aller travailler chez Pepsi, puis chez Colgate-Palmolive. Un autre membre de la même église explique que Dieu est à l'origine de son licenciement :

Je suis conseiller en assurances placements chez Axa. J'ai travaillé 8 ans à la Pacifique des jeux. Il y avait un combat, vendre des jeux et marcher avec le Seigneur, et un jour, en mettant tout ça en prière, j'ai demandé que le Seigneur me montre si c'est dans sa volonté. Et en 2000, un matin, j'ai été convoqué, le lundi, le mercredi, sans motif valable, j'étais viré. Le soir, je suis rentré, un peu énervé, j'ai appelé Pasteur, il m'a dit « prie, si tu as la paix de Dieu, tout ira bien ». (...) Je suis parti, (...) ça m'a permis de faire beaucoup de choses pour le Seigneur, jusqu'à ce que je retrouve un travail chez Axa.

(Entretien du 25 avril 2001, Assemblée de Dieu de Papeete, Tahiti)

Autrement dit, la gestion individuelle de la dîme par les convertis pentecôtistes comprend d'une part des éléments de croyance – focalisés sur l'établissement d'une relation personnelle avec Dieu et une inversion logique (donner plus pour gagner plus) – et d'autre part une rationalisation des comportements qui se joue à deux niveaux : dans la manière dont chacun doit gérer mensuellement son budget afin de pouvoir verser régulièrement la dîme et dont les existences personnelles (notamment les carrières professionnelles) sont affectées par l'incorporation des valeurs, de l'éthique pentecôtistes.

### 3. Des mécanismes « invisibles » de gestion et de redistribution de l'argent

Afin de construire cette illusion bien fondée et de ne pas être prise dans la double contrainte qui pèse aujourd'hui sur l'église protestante historique (« enchantement » du don et/ou rationalisation de la gestion financière), l'institution pentecôtiste s'appuie sur un ensemble de dispositifs de gestion et de redistribution. Ces dispositifs, pour être pleinement efficaces, doivent en quelque sorte rester « invisibles » aux yeux des membres d'église. Ce qui signifie que les deux termes de l'alternative, *a priori* contradictoires, doivent pourtant être constamment maintenus ensemble pour faire

vivre un paradigme religieux dans lequel la vocation du travail institutionnel (systématique, rationalisé) est de produire l'illusion subjective d'une expérience personnelle, relationnelle (c'est-à-dire désinstitutionnalisée).

Ce principe – qui renseigne évidemment sur les dynamiques contemporaines de reconfiguration de l'institution, de l'appartenance et de l'autorité – s'applique en premier lieu à l'organisation administrative de la gestion financière. Pour répartir les responsabilités en leur sein, les assemblées de Dieu de Polynésie française mettent en avant une lecture religieuse, « enchantée », des « dons et des talents » au travers desquels Dieu est censé « appeler » chacun à une tâche particulière. Cette lecture assure une égale dignité à tous les membres d'église, en mettant symboliquement sur un même pied celui qui a le « don » d'agir pour l'église au sein du conseil d'administration et son « frère en Christ » qui a quant à lui « reçu du Seigneur le don et la capacité de tout ce qui est organisation, tâches matérielles » (factotum, ménage, travaux d'entretien) selon les termes utilisés par un pasteur de l'église<sup>3</sup>. Dans les faits, elle aboutit lorsqu'il s'agit des responsabilités administratives à un repérage précis des compétences sociales et professionnelles des fidèles, compétences converties en « appels » personnels. L'un des meilleurs exemples de cette professionnalisation « enchantée » est le titulaire des fonctions de comptable, qui combine capital religieux et capital professionnel puisqu'il est à la fois fils du pasteur fondateur des assemblées de Dieu et responsable de la comptabilité de la succursale polynésienne de Peugeot :

Au départ, je faisais le club [des enfants], j'ai quitté, j'ai fait la chorale. Après, comme par rapport à mon travail, comme j'avais des connaissances au niveau compta, on m'a élu comptable de l'église, je [ne] m'occupais que des comptes de l'église de Papeete. Et depuis trois ans, je m'occupe aussi de la comptabilité générale [de l'ensemble des assemblées].

(Entretien du 17 mai 2001, à Papeete)

On retrouve la même articulation entre enchantement subjectif et rationalité gestionnaire dans les modalités de collecte de l'argent, que les membres de l'église sont appelés à déposer dans les enveloppes mises à leur disposition à l'entrée de l'église. Tout d'abord, ces enveloppes offrent la possibilité de combiner des dons identifiés comme « dîme » avec d'autres dons identifiés comme « offrandes » (deux

---

<sup>3</sup> Pacteur Eric Barber, émission « L'invité du jour » sur la station de radio des Assemblées de Dieu de Polynésie française, RTV, enregistrement du 19 janvier 2000.



cases à cocher). Ce dispositif autorise une personnalisation du don en introduisant une part de jeu avec la règle, la dîme exprimant la force et la constance d'un engagement, tandis que l'offrande traduit « l'excellence du 'cadeau donné sans motif', celui qui vient du cœur et non des conventions sociales [ou religieuses], le seul 'vrai' cadeau » (Montant, 1998 : 447). Pour les pasteurs et les trésoriers, qui savent, eux, que les deux types de dons sont versés sur le même compte, ce jeu entre dîme et offrandes<sup>4</sup> constitue avant tout un « baromètre » indiquant à la fois le fonds de roulement dont dispose l'église et le niveau d'enthousiasme des fidèles :

Les comptes dîmes et offrandes, c'est les mêmes comptes. Mais le trésorier qui fait la gestion le sait, il le compte sur son cahier. La dîme nous permet d'avoir un montant, une estimation de ce que doit donner, de ce que devraient donner les membres. Si j'ai 200 personnes dans l'église, qui pour la plupart travaillent, je sais combien normalement à la fin du mois on devrait avoir. Si je sens que le chiffre est inférieur, je sais que certains n'ont pas donné leur part, c'est un baromètre.

(Entretien avec le pasteur Eric Barber, le 24 septembre 2001, à Tahiti)

Pour fonctionner pleinement, cette méthode de gestion suppose que deux conditions au moins soit remplies. La première, c'est que soit inculquée aux membres d'église – aux yeux de qui les dons s'inscrivent avant tout dans un rapport personnel avec un Dieu qui « lit dans les cœurs » – ce qui n'est rien d'autre qu'une nécessité comptable : cocher les cases « dîme » et « offrandes » sur les enveloppes. Lorsqu'on lui demande s'il est fréquent que les fidèles ne donnent pas toute la dîme et compensent par des offrandes, le pasteur Barber répond : « Il y en a beaucoup qui font comme ça, ils [ne] marquent pas, ils ont de l'argent, ils donnent. Mais voilà, on doit apprendre aux gens à justement bien comptabiliser ». On mesure ainsi le rôle-clé des dispositifs de formation et d'encadrement pour assurer la transition entre l'économie traditionnelle du don protestante et le système de gestion pentecôtiste. La seconde condition, c'est que les besoins financiers de l'institution ne soient jamais perçus comme une contrainte imposée à ses membres, ce qui signifie *a contrario* que tout dérèglement sérieux de ce système d'équilibre complexe – une scission au sein d'une assemblée,

---

<sup>4</sup> Les enveloppes ne comportant aucune indication sont considérées, par défaut, comme des offrandes.

par exemple<sup>5</sup> – impose une explicitation de la contrainte qui ne peut que fragiliser un peu plus l'institution.

Donc de temps en temps – explique le pasteur Barber – du haut de l'estrade, on parle un peu, on dit « bon, merci, nous remercions toutes les personnes pour votre fidélité, pour vos offrandes ou dîmes », on encourage. Si un jour on sait qu'on atteint la petite ligne, la limite rouge, là, on est obligé d'en parler, sinon.. parce qu'on a quand même des dépenses.

Enfin, un autre usage possible de ces mêmes enveloppes fournit une troisième illustration des relations entre illusion subjective et rationalité gestionnaire : les membres d'église peuvent en effet également les utiliser pour verser un don à un de leurs co-religionnaires. La manipulation réalisée par le trésorier, qui fait suivre le don selon les indications portées sur l'enveloppe, fonctionne alors comme « un acte de magie sociale » (Bourdieu, 2001 : 178), puisqu'elle permet de certifier qu'il ne s'agit pas d'une simple relation entre individus mais d'un don venu de Dieu. La circulation d'argent s'inscrit dans ce cas, très clairement, dans un système plus général de communication indirecte, dans lequel Dieu (c'est-à-dire les différents dispositifs institutionnels « invisibles ») est le médiateur des relations entre co-religionnaires, entre les fidèles et l'encadrement ecclésial et même entre le converti et sa conscience<sup>6</sup>. Car c'est Dieu qui est supposé avoir « mis sur le cœur » d'un membre de l'église les besoins qu'un autre fidèle lui avait fait connaître indirectement, par une prière à haute voix, en demandant à quelqu'un de « prier pour lui », ou encore par le biais du contrôle communautaire exercé sur les vies personnelles. La circulation verticale de l'argent, en s'inscrivant dans ce système de communication indirecte fondé sur la médiation « invisible » de l'institution, sert ainsi à conforter l'illusion nécessaire d'un échange constant entre l'individu et Dieu.

---

<sup>5</sup> En 1999, par exemple, une église de l'archipel des Iles Sous-le-Vent, a perdu la plupart de ses membres en quelques mois à la suite d'une dispute survenue entre des femmes chargées du ménage et l'épouse du pasteur.

<sup>6</sup> La conversion instaure en effet un dialogue intérieur (dans lequel interviennent indirectement les co-religionnaires et l'encadrement ecclésial) entre ce que l'on est supposé être devenu à la suite de la « nouvelle naissance » offerte par la conversion - la « véritable » identité – et ce que l'on est encore – la « vieille nature ». Le converti doit donc s'en remettre à une communication constante avec Dieu pour déterminer les pensées qui sont « de lui » et celles qui ne le sont pas. S'appuyant sur les travaux de G. Bateson, Bernard Boutter a décrit ce paradigme comme « un système d'interactions complémentaires entre l'individu et Dieu », par lequel l'individu peut opérer une sorte de mise à distance de ses propres conflits (Boutter, 1999 : 251-254 et Fer, 2005 : 318 et s.).

## Références bibliographiques

Bourdieu, P., 2001. *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil.

Boutter B., 1999, *La mission Salut et Guérison à l'île de la Réunion. Contribution à une anthropologie du pentecôtisme dans les sociétés en mutation*, thèse de doctorat en ethnologie, Université Strasbourg II.

Fer Y., 2005, *Pentecôtisme en Polynésie française, l'évangile relationnel*, Genève, Labor et Fides.

Godbout J., 2000. *Le don, la dette et l'identité*. Paris, la Découverte/MAUSS.

Hervieu-Léger D., 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, éditions du Cerf.

Malogne-Fer G., 2008. « La collecte de *mé* au sein de l'église protestante *mâ'ohi*: une pluralisation du don, entre dons d'appartenance et de compensation », *Journal des anthropologues* 114-115: 277-302.

Montant S., 1998. « L'invention d'un code: du malaise à la justification », *Ethnologie française* n°4: 445-456.