

# Travailler sans affinité : l'ethnologue chez les convertis

Sandra Fancello

► **To cite this version:**

Sandra Fancello. Travailler sans affinité : l'ethnologue chez les convertis. *Journal des anthropologues*, 2008, 115 (114-115), pp.65-90. halshs-00675353

**HAL Id: halshs-00675353**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00675353>**

Submitted on 16 Nov 2020

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

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

## TRAVAILLER SANS AFFINITE : L'ETHNOLOGUE CHEZ LES « CONVERTIS »

Sandra FANCELLO\*

« Aussi discret et 'intégré' qu'il soit, qu'il le veuille ou pas, tout ethnologue se mêle de ce qui ne le regarde pas. C'est là un des traits spécifiques de sa profession et sa raison même 'd'être là'. (...) L'ethnologie est un art de l'intrusion systématique dans les affaires des autres »

András Zempléni, (1996 : 36)

« Les convertis sont évidemment nos 'contemporains', mais cela ne nous oblige pas heureusement, ni par souci de fraternisation humaine, ni par nécessité méthodologique, à rejoindre la communauté des 'frères en Christ' »

André Mary (2000 : 131)

### **Altérité et préservation de soi**

La démarche ethnographique c'est l'épreuve de l'altérité culturelle bien sûr, puisqu'elle confronte d'emblée l'ethnologue à un terrain inconnu, une société nouvelle avec sa culture, ses pratiques, sa langue. Mais altérité aussi, vis à vis de la religion des autres (le paganisme, ou des formes de religiosité prosélyte comme le pentecôtisme). Le terrain des religions peut s'avérer particulièrement

---

\* CEMAF-CNRS (Centre d'études des mondes africains).  
9 rue Malher – 75004 Paris.  
Courriel : [sandra.fancello@wanadoo.fr](mailto:sandra.fancello@wanadoo.fr)

éprouvant pour l'anthropologue qui ne partage ni la foi, ni la culture religieuse des communautés dans lesquelles il a choisi de travailler. Le respect de la foi des autres, et peut-être même la compréhension de l'autre, n'impliquent pas nécessairement la sympathie, et celle-ci n'implique pas l'adhésion. Mais la sympathie est-elle la condition de l'empathie ? Les formes d'expression et les implications quotidiennes d'une religiosité « du tout de la vie » amènent l'ethnologue à travailler sans affinité avec le milieu étudié, voire avec d'autant plus de distance, et parfois même de « crispations », que les pressions pour le conduire à se convertir sont nombreuses et sans relâche.

Dans cette contribution j'évoquerai les conditions d'enquête au sein d'une Église africaine dans laquelle j'ai commencé à travailler dès ma maîtrise d'ethnologie à l'occasion de mon premier terrain au Burkina Faso en 1999. L'Église de Pentecôte appartient à la mouvance pentecôtiste. Le pentecôtisme s'affirme comme une religion « de conversion » en rupture avec les religions d'héritage ou l'appartenance à une tradition comme peut l'être le catholicisme sociologique en France. Il ne se réduit pas à une religion d'adhésion à une doctrine, c'est une religion de l'expérience de la rencontre avec « Jésus », de l'épreuve et de la preuve. Mais surtout, le milieu pentecôtiste est marqué par un fondamentalisme chrétien assez conservateur qui n'est pas le protestantisme éthique décrit par Max Weber en son temps. Ici il faut non seulement « être converti » mais convertir les autres. Comment l'anthropologue « non converti » parvient à négocier sa présence, et même à obtenir une certaine liberté de travail, dans un tel milieu, prosélyte et manichéen, et qui considère tout non converti comme un « ennemi » potentiel, un diable ? Il s'agit d'explicitier les voies par lesquelles l'ethnologue parvient à nouer des relations de complicité qui donnent à l'enquête sa dimension humaine et sa densité anthropologique.

Le refus de la conversion, voire l'aveu de l'incroyance ou l'annonce immédiate d'un statut académique d'observateur peuvent provoquer quelques frictions et conduire les premiers interlocuteurs à dissuader l'intrus de poursuivre sa démarche dans ce milieu. De ce fait,

les premiers contacts avec ce terrain spécifique passent par de fréquentes mises à l'épreuve de l'ethnologue sur le terrain : son assiduité aux cultes mais aussi aux autres manifestations en est un signe. Cette assiduité est pour l'ethnologue le préalable méthodologique par lequel il parvient à se familiariser avec le milieu et la culture pentecôtistes, les fidèles et les pratiques autant que les catégories du langage, puis de la pensée, qui ne sont pas strictement religieuses. Les communautés de chrétiens africains, en Afrique et en Europe, font intervenir des représentations et des pratiques relevant autant de la culture biblique que de la culture africaine et qui interpellent la conscience de l'ethnologue. La présence aux cultes fait donc partie intégrante de l'enquête et le culte est lui-même à la fois un lieu d'observation et de rencontre privilégié. Mais il est aussi étroitement surveillé par les fidèles et les dirigeants qui mesurent à cette assiduité le degré de confiance qu'ils choisiront d'accorder à l'observateur.

Par ailleurs, la relation avec les dirigeants, qui sont toujours extrêmement entourés et sollicités, est si distante au cours de l'enquête, que la première impression produite est la plus déterminante et celle qui donnera le ton pour l'essentiel de la période de travail. Car par la suite viendra la nécessité – et donc la demande – d'enregistrer, de photographier, voire de filmer les séquences de cultes, les baptêmes, etc. De ce premier contact dépend quasiment toute la marge de manœuvre dont disposera l'observateur et le degré d'intrusion que peuvent tolérer les dirigeants, autant que les fidèles qui adaptent leur conduite à celle des dirigeants. Il est à souligner que les directives des dirigeants sont scrupuleusement adoptées par les subordonnés, laïques et fidèles. Ainsi, l'avancement de l'enquête et l'intégration progressive du chercheur sont parfois étroitement liés aux gages d'investissement dont témoigne l'ethnologue à l'égard de la communauté de fidèles : certains n'hésitent pas à lui faire remarquer ses absences qu'il se voit en demeure de justifier<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> L'enquête multi-sites implique inévitablement des absences prolongées sur quelques terrains, justifiée par la présence ou les missions successives vers

Ainsi, dès mon premier séjour à Abidjan, le pasteur qui m'accueillait alors et auquel je faisais part de mon souhait d'assister à plusieurs manifestations de l'Eglise, prit son téléphone, appela le pasteur d'une assemblée et lui demanda s'il y avait bien une veillée prévue dans son district. Toujours au téléphone, il s'adressa à moi et annonça sans détour : « nous avons une veillée ce soir (de 22h à 6h), tu viens ? ». Première mise à l'épreuve, à l'issue de laquelle, au matin d'une nuit de veille, éprouvante tant par sa durée que par le spectacle<sup>2</sup>, le pasteur, devenu protecteur, me rejoint et s'exclame ravi, et quelque peu impressionné : « tu ferais une bonne pentecôtiste ! ». Ce premier test réussi marqua le début d'une confiance relative et renforcée au fil des années par des épreuves successives qui ne cessent de jalonner l'enquête à intervalle régulier.

Les défis méthodologiques liés à la posture contradictoire du chercheur engagé sur ces terrains s'intensifient sur le terrain européen. L'ethnographie de « l'autre chez soi » implique, peut-être davantage qu'en Afrique, une démarche réflexive sur les conditions d'enquête au sein de ces communautés de « *born again* ». Les premiers pas d'une femme blanche dans une église africaine sont toujours accueillis avec une certaine joie, et un soupçon d'inquiétude. Selon la posture que je me suis fixée dès mes premières enquêtes, j'explique très clairement mon statut et la nature de mon travail, une démarche pour le moins

---

d'autres lieux. L'évocation de ces autres lieux d'enquête suscite l'admiration des fidèles (notamment le Ghana où se trouve le siège international de l'Eglise), mais aussi une certaine irritation à l'idée que la « fidélité » de l'ethnographe est partagée entre plusieurs lieux.

<sup>2</sup> Les cultes pentecôtistes tels qu'ils sont conçus dans le calendrier hebdomadaire sont déjà très longs (quatre à cinq heures en Afrique, trois à quatre heures en Europe), lors des veillées, il s'établit sur une durée de huit heures, ce qui en fait déjà une épreuve physique. Mais cette nuit-là, je découvrais en plus la violence des techniques de délivrance collective, une séquence du culte qui vient après la prédication, c'est-à-dire à près de 4h du matin, au terme de six heures de culte. A l'épreuve physique s'ajoute alors l'épreuve psychologique face à une pratique à laquelle je devais m'habituer, puisque j'y consacrais, au terme, près de la moitié de ma thèse de doctorat.

délicate et pleine de malentendus, qui est à reprendre avec tout nouvel informateur. L'Église de Pentecôte, bien que modérée<sup>3</sup>, n'en nourrit pas moins un sentiment de suspicion et de méfiance à l'égard de tout observateur extérieur, aussi bien en Afrique qu'en Europe.

Il faut insister sur le fait que, en France, peut-être davantage que dans d'autres pays, le climat religieux marqué par la parution de plusieurs rapports parlementaires<sup>4</sup> et la formation de l'Observatoire Interministériel sur les Sectes, puis de la Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les Dérives Sectaires (MIVILUDES), contribuent à la stigmatisation des formes de la religiosité africaine et alimentent la méfiance de ces Églises à l'égard d'observateurs extérieurs autant que des chercheurs engagés sur ces terrains. Soupçonnés d'être tour à tour des « agents du gouvernement » ou des « services de l'immigration »<sup>5</sup>, il leur faut gagner la confiance collective que met régulièrement en péril le discours des médias (Fanello, 2006). De ce point de vue, on pourrait dire comme Andrés Zempléni, que « le secret défensif que ses hôtes lui opposent [à l'ethnologue] est une des formes les plus communes de leur résistance au monde qu'il représente (...) arme des faibles ou des forts, le secret est bien une dimension constitutive de la relation ethnographique » (1996 : 38). Mais le paradoxe se renforce puisque le secret de la protection vis-à-vis de l'observateur étranger va ici de pair avec le prosélytisme de la conversion (y compris des Blancs). La conversion de l'ethnologue, comme dans d'autres contextes l'initiation (Diantell,

---

<sup>3</sup> Par rapport à d'autres, telle que l'Église Universelle du Royaume de Dieu qui va jusqu'à interdire très officiellement tout observateur extérieur (non converti), sur recommandation expresse de son fondateur Edir Macedo (1997 : 78). Cette sanction limite et complique considérablement les enquêtes au sein de cette Église.

<sup>4</sup> Dont le rapport Gest-Guyard (1996) qui classait une « Église de Pentecôte de Besançon » dans la liste des « sectes » : on peut craindre à juste titre l'amalgame. Un autre rapport, qui mettait l'accent sur « Les sectes et l'argent » (Guyard & Brard, 1999) pointant notamment le statut des associations culturelles, les pratiques de santé et la gestion des ressources financières, ne passa pas inaperçu pour les dirigeants, et quelques fidèles, qui suivent l'actualité.

<sup>5</sup> De nombreux fidèles pouvant, par ailleurs, être en situation irrégulière.

2000<sup>6</sup>), permettrait d'accéder à une autre forme de connaissance, et de reconnaissance, au point que certains ethnologues font de cette opportunité une condition de la compréhension de l'être croyant (Jules-Rosette, 1976 ; Olajubu, 2003 ; Soothill, 2007).

Sur le terrain des religions, et plus encore de la religion pentecôtiste, la posture méthodologique adoptée par le chercheur n'est pas le résultat d'un choix individuel, puisqu'en somme, il n'y a pas de choix possible, mais plutôt une place à prendre et à exploiter. La participation au culte, qui implique des gestes précis, des énoncés de prières<sup>7</sup>, des chants et des danses, permet difficilement à l'ethnologue (certains l'ont essayé) de tenter le double jeu, la simulation de la conversion. Même dans une assemblée de la banlieue parisienne, où la conversion des « Blancs » est pourtant très convoitée, une posture de simulation apparaît d'emblée intenable à l'ethnologue non croyant, à moins, comme dirait Zempléni, « qu'il ne renonce à son métier, – à son carnet de notes (...), à ses questions qui le trahissent, à ses va-et-vient entre l'autre monde et celui-ci – il ne peut pas cacher sa raison d'être là » (1996 : 39). Mais, il s'agit aussi pour l'ethnologue d'une posture de mise à l'épreuve de lui-même autant que des règles éthiques de la profession.

Peu de temps après le début de mes enquêtes en région parisienne (2001), j'appris que le président de l'Église de Pentecôte de France était régulièrement interrogé et parfois littéralement assailli par les fidèles inquiets de ma présence dans le temple. Les rassurant, il leur expliquait stratégiquement en quoi il était nécessaire de donner une bonne image de l'Église pendant tout le temps que durerait mon travail ; qu'il n'était pas totalement inutile que quelqu'un s'intéresse à

---

<sup>6</sup> « En acceptant l'initiation, je pensais que les *babalaos* me parleraient plus librement des rites, des procédures divinatoires et de la signification des signes » (2000 : 54).

<sup>7</sup> D'autant plus que dans le milieu pentecôtiste, les prières sont souvent « spontanées » et non pas fixées par la liturgie. Il faudrait donc à l'ethnologue non croyant la faculté d'imiter des prières habituellement inspirées par la foi, sans parler de la glossolalie.

l'Église, en retrace l'histoire et conclue à son caractère « inoffensif », voire contribue à sa reconnaissance comme « religion civique ». Ainsi, l'enquête ethnographique prend l'allure d'un échange, voire d'un contrat tacite auquel l'anthropologue fait mine de souscrire en donnant libre cours aux projections que suscite la nature même de son travail. Les pasteurs n'ignorent pas en effet que la restitution d'une enquête ethnographique passe par la publication et la diffusion des données. La méfiance que suscite inévitablement cette restitution ne résiste que partiellement au désir secret d'en tirer quelque forme de reconnaissance qui vise surtout les autorités d'un pays où l'Église est implantée (notamment en France où la laïcité est perçue comme une forme de rejet de la religion). L'anthropologue est alors perçu comme un vecteur possible de formes de revendication, rôle que, pour son propre intérêt, il ne dément pas immédiatement : « La bonne ethnographie, explique Zempléni, consiste à profiter de cette demande de reconnaissance adressée non pas à l'ethnologue mais au monde qu'il représente » (1984 : 114 ; voir également la note 15). Demande qui va néanmoins de pair avec une étroite surveillance des méthodes de travail que l'ethnologue est amené à déployer au fil du temps (entretiens individuels, prise de son, d'images, etc.).

Une fois acquise la tolérance calculée des pasteurs, reste à gagner leur confiance. Une confiance suffisante pour permettre de passer plusieurs paliers d'observation, jusqu'à disposer d'une totale liberté de mouvement dans le temple, parmi les fidèles, rassurés eux aussi par la relation tranquille qui s'instaure bientôt grâce à l'assiduité aux cultes, la discrétion de l'observateur, la présence prolongée au delà du culte et l'opportunité d'échanges informels que peuvent offrir la proximité dans l'espace du temple, un trajet commun, le partage des premières impressions. Ceci amène à s'interroger sur la nature des relations possibles avec des chrétiens, pasteurs ou fidèles, qui acceptent mal l'idée que l'ethnologue n'est pas chrétien (au sens fort de « converti », et non pas catholique), ce qui implique pour eux de renoncer à le convertir, et donc de faire une entorse à leur prosélytisme engagé pour laisser place à une relation affranchie d'engagement



religieux. Cette « bonne entente » ne s'affranchit pourtant jamais de la perplexité que suscite la tentative de rationalisation qui témoigne de la froide objectivité du chercheur face aux effusions de l'Esprit<sup>8</sup> et qui vient subitement rappeler son extériorité au milieu. Force est de constater que l'anthropologue ne peut espérer être lu par ses informateurs au risque de mettre en péril la relation de confiance déjà fragile qui les unit. L'expérience de Rijk van Dijk parmi les jeunes prédicateurs pentecôtistes au Malawi est sur ce point tout à fait significative : après la publication de l'un de ses articles dans une revue locale, il fut exposé à un quasi procès en face des *young preachers* et dût se prêter à une déclaration publique de respect à l'égard des *Born Again Christians* (Van Dijk et Pels, 1996 : 259) tandis que ses tentatives de faire passer un questionnaire parmi les fidèles furent purement et simplement rejetées. La démarche ethnographique dans ce milieu ne peut rencontrer la coopération des fidèles et leaders qu'au prix d'une mise en confiance de chaque instant.

#### **De l'échange au secret : des postures contradictoires**

L'analyse des enjeux anthropologiques de la conversion pentecôtiste en Afrique, et les tentatives de compréhension des catégories de l'autre converti, dans sa langue et sa culture, reposent sur deux exigences contradictoires, que l'on retrouve dans toute démarche ethnographique. D'une part, le choix méthodologique d'enquête par l'observation et l'immersion dans la longue durée constitue le plus sûr moyen de se familiariser rapidement avec la « culture pentecôtiste », ce qui implique l'assiduité aux cultes et le partage de scènes de vie des convertis, y compris en dehors des cultes ; mais d'autre part, la compréhension des enjeux qui les travaillent ne passe pas

---

<sup>8</sup> La production d'ouvrages antérieurs sur le milieu pentecôtiste africain, parvenus aux mains de quelques pasteurs, peut mettre en difficulté les chercheurs qui s'engagent sur ces terrains par la suite et à qui l'ont présente ces ouvrages comme relevant de la diffamation. Là encore, l'ethnologue qui se veut rassurant se trouve en situation de double jeu vis-à-vis de ses interlocuteurs autant que de sa profession.

nécessairement par la conversion de l'ethnologue – même si certains l'ont fait<sup>9</sup> –, puisque c'est, à l'inverse, son extériorité par rapport au milieu, dans ce cas précis, qui lui confère sa crédibilité scientifique, non seulement face à sa communauté scientifique, mais aussi face aux leaders, dont certains sont docteurs en théologie ou en philosophie religieuse. La contradiction n'échappe pas à ces convertis militants : l'investissement du chercheur, avec lequel on parvient même parfois à nouer des relations d'attachement réciproque, voire d'amitié, conjugué avec son refus de la conversion, suscite de nombreuses interrogations que l'ethnologue peut aussi se poser à lui-même. Car en définitive, les convertis et plus encore les pasteurs, finissent bien par parler à l'ethnologue et sur un autre mode que la récitation de versets bibliques ou la prédication, surtout les « intellectuels » habitués à un double registre de parole.

Certains auteurs de tradition anglo-saxonne font état de culture religieuse proche de leur sujet d'étude, et parfois de leur appartenance objective au milieu (Olayubu, 2003 ; Harris, 2006 ; Soothill, 2007). Dans son enquête sur les rapports de genre dans les Eglises néo-pentecôtistes, Jane E. Soothill évoque son approche basée sur une observation participante et une immersion dans le milieu impliquant pour l'auteur, qui se définit comme une « ex-evangelical Christian » (d'origine baptiste), de participer aux cultes au même titre que les fidèles : « *I prayed with them, sang and danced with them, and even sang sometimes in their choir (...) paid my monthly dues* » (2007 : 6). Cependant, son implication dans des pratiques qui lui sont familières trouve ses limites face au phénomène du « parler en langues » (ou glossolalie) que l'auteur, en tant que baptiste, se refuse à pratiquer. Ainsi, alors que dans un premier temps son appartenance au monde évangélique lui gagne d'emblée la confiance du milieu, ses propres limites « religieuses » suscitent des tensions au point de rendre sa présence indésirée (*unwelcome presence*) à défaut d'une soumission au

---

<sup>9</sup> Cf. le récit de conversion bien connu de Benetta Jules-Rosette (1976).

pouvoir spirituel de l'Esprit Saint (2007 : 34). Ces expériences différenciées témoignent pour chacun de limites déontologiques plus ou moins mobiles en situation et souvent contraintes par la perception des autres, la nécessité de gagner leur confiance, parfois au prix d'un jeu de cache-cache où l'anthropologue entretient l'ambiguïté de son identité (chrétienne, pas chrétienne) selon le degré de tolérance qu'il rencontre.

*Les secrets de l'Église*

Au début de mon expérience de terrain, je m'étais imposée une immersion dans le milieu, logeant chez les fidèles, parfois chez le pasteur, toujours au plus près des familles, des fidèles, du temple, en suivant les activités quotidiennes – qui sont nombreuses – de la vie pentecôtiste. L'immersion a deux avantages majeurs : participer et observer en continu, sans presque rien perdre des éléments de la pratique religieuse qui composent le quotidien des fidèles, mais également d'entrer dans leur vie privée, les connaître au plus près, ce qui a par ailleurs pour effet de les mettre en confiance assez tôt. Quelques jours de présence permanente et de quotidien partagé, donnent accès à des informations d'ordre plus personnel, voire intime, notamment auprès des femmes qui sont plus souvent à leur domicile que les hommes (et parce que je fus, de fait, plus souvent associée au cercle des femmes). Mais les hommes aussi parviennent, à de rares moments, privilégiés par définition, à dire des choses parfois surprenantes, à une femme. Des choses qu'ils ne disent pas aux femmes de leur milieu, encore moins de leur famille. Ici, le fait d'être étrangère au milieu, voire « une étrangère » à part entière, facilite pour certains la prise de parole, qui peut aller jusqu'à l'épanchement, la révélation d'un secret personnel douloureux (comme être atteint du sida), même si cela peut être de manière euphémisée, car la révélation « n'abolit pas le secret, mais elle en déplace les limites, de sorte qu'elle le préserve en 'soulageant son poids' : en abaissant la tension » (Zempléni, 1996 : 24). Quel que soit le milieu, le franc-parler, ou la parole libérée et surtout intime, n'est pourtant pas de mise, encore moins face à un étranger. Si la révélation d'un secret est aussi une marque de confiance qui renforce

le lien entre le porteur du secret et son nouveau confident, elle fait entrer l'ethnologue dans une relation à plusieurs : ceux qui ignorent le secret et doivent continuer de l'ignorer ; ceux qui savent mais ne savent pas que je sais ; et ceux qui savent que je sais. Ce dernier cas est le plus délicat car les gardiens du secret ne peuvent s'identifier autrement qu'en trahissant la confiance des autres. L'enjeu du secret ici ne porte pas sur l'objet de la foi, les « secrets de l'initiation », mais sur l'intimité cachée, refoulée par la vérité officielle.

Pour entrer dans un cas précis, j'évoquerai la situation d'une fidèle, devenue une amie, rencontrée dès mon premier terrain à Ouagadougou et qui fut ma voisine dans le quartier Tanghin où je résidais alors. Quelques années auparavant, elle avait assisté à la longue maladie de son mari annonçant sa mort prochaine. A la mort de ce dernier, elle avait fui sa famille et celle de son mari pour trouver dans la conversion pentecôtiste un refuge qui lui permettait d'échapper à la règle du lévirat qui veut qu'une veuve épouse le frère cadet de son mari défunt. Lorsque je la rencontrai, quelques années plus tard, Clara était malade à son tour. Lors de nos conversations (hors entretien), elle avait signifié son refus de voir son corps ramené à sa famille et son souhait d'être enterrée à proximité de son lieu de vie. A sa mort, deux ans plus tard, la famille de Clara s'est pourtant présentée chez l'apôtre national pour solliciter une aide financière de l'Eglise au rapatriement du corps. La famille avait toujours refusé la conversion de Clara, mais considérait que l'Eglise devait assumer financièrement les funérailles de ses fidèles. De son côté, la famille n'entendait pas pour autant respecter l'une des dernières volontés de Clara. Il se trouve que j'étais moi aussi chez l'apôtre au moment de l'arrivée de la famille de Clara qui n'a pas hésité à parler devant moi. J'ai donc pu suivre l'échange, extrêmement tendue à l'idée que le corps de Clara soit rapatrié contre sa volonté, avant d'assister au refus poli mais ferme de l'apôtre d'apporter une contribution au déplacement du corps. Clara serait donc enterrée à proximité de son quartier d'habitation, comme c'était sa volonté. Le refus de l'apôtre ne reposait pourtant pas sur le respect des dernières volontés de Clara, mais sur le fait qu'elle était sous le coup d'une

sanction de l'Église<sup>10</sup> – ce qui explique par ailleurs qu'on lui ait refusé les soins médicaux que son état imposait – car elle vivait avec un homme sans être mariée, que ce dernier était musulman et déjà marié de surcroît.

Si l'apôtre avait accepté, en dépit de la situation « morale » de Clara, j'aurais été en situation d'intervenir, sachant que je n'avais aucun droit de le faire, ni vis-à-vis de la famille de Clara, ni de ma posture d'ethnologue, intruse à peine tolérée, et surtout, au péril de mon travail, car l'acceptation dans ce milieu est au prix d'une extrême discrétion. Les exigences combinées de l'éthique, de la méthode et l'extériorité de l'ethnologue par rapport au milieu d'une part (l'Église gère ses morts selon ses propres règles), et à la vie privée des individus que l'on est amené à rencontrer, excluent l'ethnologue, fut-elle amie de la défunte, des enjeux liés à la vie privée (les choix familiaux étant prioritaires), et plus encore lorsqu'ils sont marqués d'une charge symbolique comme le traitement des corps. Dans pareille situation, la posture de réserve obligée de l'ethnologue sur le terrain, toujours perçu à ce titre, se retourne en quelque sorte contre lui-même. L'attachement ou l'amitié qui peut naître d'une première phase de la relation d'enquêteur à informateur, continue de marquer, aux yeux des autres, le statut d'étranger, voire d'intrus, de l'ethnologue. Fut-elle devenue la plus proche confidente de la malade, dans ce cas précis, en rupture avec sa famille. Comment accepter, sur le plan de l'éthique personnelle, que la famille ait un droit légitime à disposer du corps de l'un de ses membres, en rupture depuis deux décennies, au mépris de ses dernières volontés, tandis ce droit est refusé à l'une de ses proches amies, toujours perçue comme l'étrangère qu'elle fut premièrement ? L'impasse de communication dans laquelle se trouve l'ethnologue dans ses postures multiples est entretenue par le fait social que le traitement du corps de la défunte est une « affaire d'hommes » qui n'entendent pas tenir compte des propos d'une « étrangère ». L'immersion sur le terrain, qui fut ici de trop courte durée, ne permet pas toujours au chercheur de

---

<sup>10</sup> Pour une étude de cas détaillée voir Fancello (2007).

parvenir à occuper une place dans les affaires familiales quelle que soit l'implication de la relation entretenue avec l'une de ses membres et la confiance que celle-ci lui accorde. L'implication de l'ethnologue dans une relation personnelle se heurte alors au poids des pratiques sociales qui régissent la place de chacun, y compris la sienne (et à son insu ?).

Ce type d'expérience confronte par ailleurs le chercheur au conflit d'intérêt vis-à-vis d'un milieu qui prône « l'amour du prochain » et se pense comme le lieu d'expression d'une haute moralité, tout en tolérant des règles communautaires susceptibles d'aboutir à l'exclusion. Le soutien de l'Église étant conditionnel à la situation morale du fidèle, la mise au banc de la communauté, fut-elle temporaire, peut se traduire, comme dans le cas de Clara, par le refus de la prise en charge par l'Église – en matière de soins par exemple – même devant la mort. Dès lors, le chercheur est confronté, non pas tant à son manque d'affinité religieuse avec la communauté, mais à des catégories morales qui le heurtent. S'engage alors un conflit intérieur entre les sujets de crispation, plus souvent à l'égard de l'institution et de ses règles, et les moments d'attachement à une communauté de fidèles.

### **L'ethnologue à l'épreuve de lui-même**

#### *L'attachement malgré soi*

Parallèlement, sur un autre plan, la fidélité de l'Église à ses formes esthétiques, autant que liturgiques, est l'un des éléments forts de la « recommunautarisation » des fidèles en migration. La reproduction à l'identique de la structure, sorte de matrice originelle, est une source de réconfort et de bien-être pour les fidèles, mais aussi pour l'anthropologue qui voyage au sein de ce réseau d'Église, entre l'Afrique et l'Europe, dans la certitude acquise que la fidélité aux formes constitue un point de repère à travers les mondes, un point d'ancrage sécuritaire pour ces « aventuriers ». C'est aussi parce que l'anthropologue, hors d'Afrique, partage avec les migrants le manque d'un pays auquel il s'est attaché, pour de multiples raisons qui peuvent être indépendantes de son travail, que l'entrée dans une Église africaine,

fut-elle en banlieue parisienne, la découverte d'une vaste communauté rassemblée, invitant au chant et à la danse, échangeant des nouvelles « du pays » (quel qu'il soit), qu'il est en mesure de comprendre la douleur de l'éloignement pour ces migrants, et le besoin de se retrouver, de se rassembler en un lieu dont l'Église pourrait être perçue comme un lieu parmi d'autres.

La posture d'extériorité de l'anthropologue, ses dispositions à l'observation des détails plutôt qu'à l'enchantement, ne l'empêchent pas pour autant d'apprécier certaines formes esthétiques, liturgiques et intersubjectives du culte pentecôtiste. La place et la qualité de la musique, des chorales, de certains chants parfois très émouvants et des danses très enjouées, peuvent être très appréciés par l'observateur même non religieux<sup>11</sup>. On peut alors parler d'une empathie esthétique par rapport à des formes de religiosité auxquelles pourtant on n'adhère pas. Comme en témoigne Marc Augé de manière très personnelle, on peut comprendre les enjeux, les formes, sans aimer, sans partager : « Je n'ai jamais compris ce que c'était d'être "croyant" (...) Je les aime, je les respecte, je respecte leur croyance, je ne leur en veux pas de faire leurs Pâques ou d'aller à la messe, mais ne les envie pas non plus; mon indifférence est totale, animale et définitive. » (Augé, 1986 : 23).

Les relations nouées par ailleurs, au fil des ans, avec quelques fidèles peuvent porter leurs fruits non seulement pour l'enquête, à divers points de vue, mais suscitent ou éveillent des formes variées d'attachement affectif de la part des fidèles qui finissent par en oublier que l'ethnologue n'est (toujours) pas converti. L'amitié qu'ils peuvent témoigner nous assure alors d'une relation humaine qui transcende bientôt les postures respectives. Mais elle peut aussi aller plus loin lorsque, en cas de crise interne, certains fidèles sont susceptibles d'alerter l'ethnologue sur les dangers que sa posture – soudain

---

<sup>11</sup> De ce point de vue, le succès de certains groupes musicaux africains rappelle celui du gospel américain qui dépasse largement les milieux religieux sans s'être pour autant dépourvu de ses connotations religieuses, dans le texte et dans la forme.

réapparue – lui fait courir, afin de l'en protéger, c'est-à-dire de protéger son « travail » auquel ils ont conscience d'avoir contribué, voire sa personne.

*L'implication au risque de l'exclusion*

L'attachement discret à certains membres d'une assemblée dans laquelle j'étais intégrée depuis plus de deux ans, m'a mise dans une situation délicate lorsqu'une crise majeure éclata au sein de l'Église. L'élection d'un responsable national Ivoirien à la présidence de l'Église de Pentecôte de France, en dépit d'un leadership exclusivement ghanéen, attira beaucoup d'Africains francophones au sein de « l'assemblée en français » que je fréquentais moi-même assidûment. Les tensions entretenues entre le président et les autres pasteurs ghanéens avaient abouti en 2003 à la destitution du président sanctionné par un « renvoi sans appel ». Cet événement déclencha une crise qui provoqua la scission de l'assemblée en français demeurée fidèle au président déchu<sup>12</sup>. Le groupe dissident forma bientôt une assemblée dans un autre quartier de Saint-Denis, réfugiée dans le sous-sol d'une pizzeria dont j'avais obtenu l'adresse et que je rejoignais régulièrement pour deux raisons : suivre le cours des événements, la constitution d'une nouvelle assemblée qui projetait de fonder une nouvelle Église sous la direction du président ivoirien ; et maintenir le contact avec les fidèles qui comptaient parmi mes plus proches informateurs, et auxquels je m'étais attachée sur un plan plus personnel. Ici, l'empathie se révèle par la douleur partagée de quitter une Église à laquelle tous étaient attachés, et qui m'était devenue familière (au sens de la « famille » et non pas « coutumière »). C'est le type d'expérience collective que l'ethnologue engagé sur le terrain depuis plusieurs années peut comprendre, parce qu'il partage les tensions et les douleurs qui accompagnent inévitablement les crises internes que connaît l'Église, et parce que les enjeux de politique interne liés à la place faite au sein de cette Église ghanéenne aux Africains francophones étaient

---

<sup>12</sup> Pour une analyse détaillée voir Fancello (2006)



devenus aussi déterminants pour moi, dans le contexte de l'enquête, qu'ils l'étaient pour l'avenir de la communauté. J'étais, en somme, sans me l'avouer, de « parti pris » sur cette question<sup>13</sup>.

Malgré tout, dans le même temps, il était impératif de pouvoir maintenir ma place au sein du temple central afin d'y poursuivre le travail engagé depuis plusieurs années. Or, dans ma posture « en double », je risquais l'exclusion. Ma complicité avec le groupe dissident me valut un jour d'être alertée par l'un d'eux, qui m'appela avant même que je me rende au culte pour m'en dissuader : une rumeur courrait selon laquelle des membres du temple central avaient obtenu l'adresse de l'assemblée dissidente et y préparaient une « descente ». Si j'avais été surprise sur les lieux, ma position au sein de l'Église centrale aurait été sérieusement compromise. Une exclusion qui aurait eu de graves conséquences pour mon travail car le réseau de l'Église est si organisé, qu'une exclusion à Saint-Denis aurait mis ma situation en péril sur tous mes autres terrains, y compris africains, au sein de cette Église. En fait, il m'apparut progressivement que les pasteurs de l'Église de Pentecôte, notamment le pasteur principal du district de Paris, n'ignoraient pas mes allers et venues dans l'assemblée dissidente ni mes contacts avec l'ancien président. Les questions fréquentes du pasteur sur mes absences au culte, ses appels téléphoniques à mon domicile et ses recommandations déguisées me firent comprendre qu'il savait. Au terme de près de six mois de crise, alors que je voyais ma position de plus en plus compromise, arriva à Saint Denis le Président de l'Église internationale, l'apôtre Ntumy. Lors du culte où il se présenta, et alors que je filmais son intervention, il fit volontairement allusion à mon travail au sein de l'Église et me renouvela sa confiance face à l'assemblée et aux pasteurs. Plus tard, lors d'une conversation téléphonique, il m'expliqua que sa démarche était devenue nécessaire face aux réactions hostiles, bien compréhensibles, de certains pasteurs

---

<sup>13</sup> Ce qui me valut, au plus fort de la crise et malgré ma discrétion sur le sujet, cette pique de la part d'une fidèle ghanéenne : « Toi, *de toutes façons*, tu ne peux pas comprendre ! »

ghanéens qui voyaient dans ma présence une menace pour la « réputation » de l'Église dans ce climat de crise ouverte.

Ces deux témoignages d'amitié avaient non seulement pour but de protéger ma position dans l'Église et la pérennité de mon travail, de quelque côté que je me trouve, mais traduisaient surtout le niveau d'empathie réciproque que l'on peut atteindre, y compris dans un milieu où les questions de la « vérité » (du « vrai chemin », de la « vraie voie ») sont censés l'emporter sur les liens d'amitié.

### **Entre contraintes et concessions : les limites de l'implication**

Jouer le jeu de l'immersion méthodologique sur un terrain aussi totalisant que le milieu pentecôtiste implique aussi de pouvoir en supporter toutes les contraintes et les limites : radio chrétienne à plein temps, interlocuteurs qui ponctuent chacune de leur phrase par « gloire à Dieu » (pour 'bonjour'), « Dieu merci », « Que Dieu te bénisse » (pour 'merci' ou 'au revoir'), « alléluia » (pour 'quelle bonne nouvelle !') ou qui chantonnent en permanence des refrains de cantiques, ou encore être réveillé la nuit par les prières de la famille. Tout cela peut rapidement devenir insoutenable pour un non croyant, fut-il anthropologue voué à l'observation de la pratique religieuse. Sur le terrain européen, proche par définition, la distance par rapport au milieu pentecôtiste est plus difficile à maintenir qu'entre l'Afrique et l'Europe, il n'y a plus de rupture spatiale ou temporelle par rapport au terrain, à la communauté de fidèles et on est d'emblée susceptible de rencontrer des fidèles au coin de la rue. Même la distance entretenue entre le terrain et la vie privée n'est plus garantie. Plus encore, les exigences d'une bonne enquête (et accessoirement de sécurité) impliquent par exemple, de quitter le temple avec des groupes de fidèles, ce qui permet de mettre à profit le temps d'un trajet de RER ou de voiture pour échanger de manière moins formelle que dans les situations d'entretien ou dans l'espace du temple. Qu'un fidèle propose de me raccompagner en voiture dans Paris peut être une simple marque de courtoisie, sauf s'il propose de venir chez moi afin d'y installer un « groupe de prière ». Dans ce cas, la familiarité relationnelle accordée

d'abord dans un but méthodologique mais aussi éventuellement par sympathie réciproque, peut rapidement devenir un outil à double tranchant qui aboutit à l'envahissement de l'espace privé, et la distance s'impose de nouveau, quitte à porter un coup – mesuré – à la relation tranquille qui s'était instaurée avec quelques fidèles. Car il n'y a pas, dans ce milieu, de relation familière sans engagement. Parallèlement, et ce n'est pas sans rapport, sur le terrain africain, je commençais à ménager des espaces de vie privée, logeant à l'hôtel plutôt qu'à l'église, ou me faisant accueillir dans un centre de recherche plutôt que dans une famille.

La prise de distance par rapport au milieu est aussi une réponse à un certain nombre de contraintes, acceptées dès le début comme les conditions nécessaires à la familiarisation avec les pratiques, du moins parmi celles que l'on peut adopter, et à l'acceptation de ma présence dans le milieu. L'Église de Pentecôte est l'une de ces Églises qui pratiquent la division sexuelle dans l'espace du temple et imposent aux femmes le port d'un foulard couvrant la chevelure, y compris pour l'anthropologue, aussi bien dans l'espace du temple que dans les relations avec les leaders, parfois indisposés par les libéralités d'une jeune française dont ils ont déjà du mal à accepter la présence et l'absence de « foi chrétienne »<sup>14</sup>. Il s'agit d'une pratique qui peut correspondre, dans certaines circonstances, avec une habitude vestimentaire personnelle, mais qui devient contraignante lorsque l'on sent la nécessité de s'y conformer, en situation, alors que l'on pourrait

---

<sup>14</sup> Jane E. Soothil, enquêtant sur trois Églises néo-pentecôtistes, y fut perçue comme une « *small girl* » par les pasteurs, ou au mieux comme « celle qui prépare une thèse » (« *that one doing a PhD* »), et s'interroge sur la place d'une femme blanche (« *White Western Woman* ») dans ce type d'Église. Elle rapporte que sa présence y est, au mieux « largement ignorée » dans l'une d'elles, ou suscite la méfiance des leaders dans une autre, mais est « rarement bienvenue » dans tous les cas (2007 : 33, note 84). Un constat qui rappelle l'air de dédain avec lequel, lors de ma première mission, l'apôtre national de l'Église de Pentecôte au Burkina Faso, répondant à l'interrogation d'un pasteur ghanéen en visite, me désigna d'un geste de la main par un « *she's a student* ».

aussi bien ne pas le faire. Dans ce contexte, le port du foulard témoigne une forme de respect à l'égard des fidèles et des dirigeants, mais peut être vécu comme une forme de soumission aux règles du milieu dont on ne partage pas nécessairement l'impératif, surtout en ce qui concerne les codes de conduite qui sont imposés aux femmes. D'autres femmes anthropologues témoignent de contraintes similaires dans le milieu musulman où l'accès à la parole des autres – et des hommes – impose qu'elles portent le hidjab – autrement plus contraignant qu'un foulard couvrant simplement la chevelure – et ce, en dépit de la chaleur parfois excessive et de leur non appartenance à la religion musulmane (Bregand, 2006).

De même, la division sexuelle dans l'espace du temple est une contrainte initiale dont l'ethnologue doit parvenir à se dégager afin d'acquérir (ou de saisir ?) une certaine liberté de circulation nécessaire à la prise de photographies, d'images filmées lors de certaines séquences particulières (baptême, délivrance). Or, cette liberté de mouvement et de transgression manifeste est plus aisément tolérée de la part d'un homme que d'une femme<sup>15</sup>. Sur ces marges de manœuvres subtiles, les formes d'individualités respectives (fidèles, pasteurs mais aussi bien sûr l'ethnologue) peuvent être décisives dans l'art de la tolérance mesurée pour les uns, de la discrétion maximale pour l'autre. Dans ces conditions, point de méthode. Seule la graduation des limites – sans cesse repoussées de part et d'autre –, le témoignage incessant de formes de respect (voire de reconnaissance aux interlocuteurs les plus libéraux) et une rigoureuse discrétion, permettent d'acquérir une totale liberté de mouvement et de circulation, au plus près de l'activité religieuse « en train de se faire » : les séances de délivrance collective par exemple, qui mettent en scène des techniques du corps spécifiques, ne peuvent être filmées qu'en étant au plus près des acteurs, et notamment du pasteur qui, en dépit de la violence apparente de certains gestes, de l'agitation des fidèles « possédés », parvient à « oublier » la

---

<sup>15</sup> Notons qu'André Mary fait le même constat au sein de l'Eglise du Christianisme Céleste (2000 :127).

jeune femme qui, munie de son caméscope, se glisse jusque entre ses pieds pour saisir une image, sans pour autant le gêner. Le succès de cette démarche de longue haleine tient donc aux qualités respectives de respect du travail de l'autre, à la seule exception près que l'ethnologue est le seul en situation d'attente de telles faveurs. La nature même de son travail le place toujours en situation de « demandeur », sachant que ses interlocuteurs lui accordent des libertés qu'ils pourraient tout aussi bien lui refuser.

***Les limites de la sympathie : empathie et diabolisation de l'autre***

L'ethnologue qui cherche à comprendre les ressorts psychologiques de la conversion est rapidement confronté au discours pentecôtiste de la sorcellerie. Le milieu pentecôtiste est en effet très créatif en terme de catégories de la sorcellerie, alimenté en général par l'inventivité de la littérature évangélique américaine qui inonde le continent africain. Sur le terrain de la sorcellerie et de la délivrance, cette tentative de compréhension des choses de l'intérieur impose une sorte d'intériorisation ou d'incorporation des catégories mentales de l'imaginaire pentecôtiste que l'anthropologue doit parvenir à manier afin de les restituer en substance. La sorcellerie est une réalité dont « on parle » de manière directe dans ces Églises où elle est dénoncée, condamnée. Dans ce milieu en effet, le meilleur agent de la conversion, c'est le diable, « l'agent double de la conversion » (Mary, 1998), selon un schéma persécutif qui pousse à chercher un pouvoir plus fort que celui de l'agresseur. Ici, l'envers de la conversion c'est l'exclusion, l'agressivité. En témoigne la violence des techniques du corps mobilisées au cours des séances de délivrance collective qui peuvent parfois nécessiter jusqu'à cinq personnes autour d'un fidèle « possédé » (qui est souvent une femme) en demande de guérison. Pasteurs et fidèles déploient alors toute une panoplie de gestes plus ou moins codifiés et répétés. Les séances de délivrance se caractérisent surtout par leur brutalité : cette violence rituelle n'est pas destinée au corps « malade », perçu comme un « corps du Diable », mais aux « mauvais esprits » qui l'habitent, qui le « tiennent » selon le langage de la

sorcellerie. Ainsi, la lutte contre l'emprise des démons se traduit par une lutte au corps à corps et une succession rapide de gestes qui visent la démonstration de force : c'est par la puissance du Saint Esprit que l'on parvient à dominer les démons. C'est cette rhétorique de la lutte qui justifie l'apparente brutalité du corps à corps mis en scène dans la délivrance. Si le phénomène de la sorcellerie s'appréhende essentiellement à partir de la parole des « victimes », la délivrance se met en scène par un travail au corps qui ne laisse plus place à l'énonciation.

Dans ce contexte, l'ethnologue est aussi confronté au contrôle et à la compréhension de ses propres émotions ou affects notamment face aux scènes fortes d'exorcisme, sans parler du débat de conscience que suscitent l'accusation ou la dénonciation de l'autre diabolisé. Certains anthropologues, confrontés à ce conflit de posture face à l'accusation de sorcellerie, font état de leur malaise en situation (Favret-Saada, 1977 ; Lallemand, 1988). Comme l'explique Suzanne Lallemand, en Afrique, l'ethnologue n'a pas vraiment de place assignée dans ce type de dispositif, il en est toujours un spectateur extérieur : « lorsque l'observateur ne peut être que lui-même (...) il n'y a que l'événement indissimulable pour lui offrir une place qu'il partage avec pas mal d'autres personnes (...) moins intégrées au drame qui se joue : celle, modeste, mais inespérée, de spectateur bouleversé » (1988 : 11). Le fait d'assister à un nombre important de séances de délivrance, parfois précédées de confessions et d'aveux publics, voire d'une prédication, qui sont les phases les plus verbales du processus, permet à l'ethnologue de se familiariser avec la manière dont les pentecôtistes s'approprient les catégories de la sorcellerie traditionnelle, conjuguées aux représentations chrétiennes du Mal, au point de produire des catégories hybrides propres à ce milieu<sup>16</sup>. Confronté d'abord à un vocabulaire nouveau, l'ethnologue qui ingurgite littéralement ces données, au cours d'entretiens directs, de témoignages de sorcellerie (du point de vue des victimes), de prédications, de séances d'exorcisme,

---

<sup>16</sup> Pour une analyse détaillée voir Fancello (2006 ; 2008)

de stocks d'images, parvient progressivement à décoder les schèmes sorcellaires à l'origine de ces productions originales – qui se déclinent en fait l'une l'autre à volonté – au point de les manier lui-même dans le dialogue (d'abord avec les fidèles, puis par extension, sur le mode de la plaisanterie par exemple, par le jeu des métaphores qu'offre ce registre de langage). La satisfaction première que procurent la familiarisation acquise, quoique toujours partielle, avec les représentations pentecôtistes de la sorcellerie, le maniement du langage, même métaphorique, laisse bientôt place à une légère angoisse à l'idée que ce progrès soit solidaire d'affects que l'ethnologue pourrait ne pas parvenir à contrôler en lui-même, pour peu qu'ils trouvent écho dans ses propres représentations de la souffrance. Un choix, plus ou moins conscient, s'impose alors : marquer une distance méthodologique comme moyen de protection ou se risquer à aller plus loin, en considérant que la manière dont l'ethnologue se trouve affecté, et la résonance des catégories locales en son for intérieur, participent d'une « opération de connaissance » (Favret-Saada, 1990 : 6) qui n'est pas l'empathie, ni même l'expérimentation d'un système de places, mais une certaine disposition à se laisser traverser temporairement – à condition d'en décider – par la tempête intérieure, intime, que réveille bientôt l'intensité avec laquelle il se trouve confronté à cet imaginaire de la souffrance et du Mal, afin d'en expérimenter l'impact potentiel, au risque d'un télescopage malheureux. L'enjeu c'est donc ici la compréhension et non la communion. Comme l'explique Clifford Geertz : « Les explications des subjectivités d'autres peuples peuvent être édifiées sans qu'il soit besoin de prétendre à des capacités plus que normales d'effacement d'ego et des sentiments de similitude. Des capacités normales à cet égard sont naturellement essentielles, de même que leur entretien (...) Comprendre la forme et la contrainte des vies intérieures (...) ressemble plus à saisir un proverbe, discerner une allusion, comprendre une plaisanterie – ou comme je l'ai suggéré, lire un poème – que cela ne ressemble à atteindre une communion. » (Geertz, 1986 : 89-90).

Sans penser que la productivité scientifique était à ce prix, il apparaît a posteriori qu'en dépit de la richesse des données et de la place que je consacrai finalement aux pratiques de délivrance dans mes travaux, l'éloignement temporaire s'imposait afin de me libérer de l'emprise qu'exerça longtemps et progressivement la puissance de l'imaginaire sorcier étendu sur le mien. De même, l'intensité avec laquelle je m'investissais dans une monographie d'Eglise, productive à bien des égards, apparut plus tard comme un obstacle à l'ouverture sur d'autres cas de figure. Le sentiment de culpabilité qui m'habitait alors à l'idée d'aller « voir ailleurs » fut le signe que mon investissement ne reposait plus sur une nécessité méthodologique mais sur mon propre attachement à une communauté de fidèles, m'exposant bientôt au tarissement des données. C'est finalement par l'approche comparative que je parvins à « sortir » littéralement et physiquement de la communauté qui avait mobilisé mon attention durant près de six ans et à amorcer le rebond qu'impose l'aboutissement d'un long travail.

### **Conclusion**

Au terme de plusieurs années d'enquête, le constat qui s'impose est que les témoignages renouvelés de respect des valeurs, la présence assidue dans la longue durée et même les relations amicales qui peuvent naître de cette longue conversation avec les pentecôtistes, ne survivent pas à la relation professionnelle dans laquelle nous inscrivons tous d'emblée l'enquête ethnographique. La posture d'extériorité de l'observateur limite de beaucoup la formation d'une relation d'affinité avec les fidèles car ce mode de relation ne permet à aucun d'entre nous d'être totalement spontané. De plus, la notion « d'amour du prochain » comme prescription teinte les relations d'un formalisme que les mois, voire les années de relations assidues ne parviennent pas toujours à dépasser. Que le « converti » finisse par parler à l'ethnologue interroge sur l'intérêt différencié qui les lie et qui demeure souvent la marque de leur relation. Il est significatif, pour ma part, que la seule exception à l'impasse relationnelle de l'enquête ethnographique en pays pentecôtiste tienne à la relation maintenue avec l'interprète des



premières années (1999-2000), devenu un ami au point de me considérer comme un membre de sa famille, et qui fut le seul acteur non pentecôtiste dans mon environnement de travail. L'enjeu est donc de parvenir à travailler éventuellement dans l'amitié et la complicité avec les personnes, sans affinité avec les croyances, les valeurs et les formes d'une culture religieuse.

### REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AUGE Marc, Augé, 1986, *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette.
- JULES-ROSETTE Benetta, 1976, « The Conversion Experience : the Apostles of John Maranke », *Journal of Religion in Africa*, VII, 2, pp. 132-164.
- BREGAND Denise, 2006, « Lieux et non-lieux des nouveaux courants de l'islam dans les villes côtières du Bénin », communication au colloque international de l'Institut Français de Recherche en Afrique (IFRA), à l'EHESS, Paris.
- DIANTEILL, Erwan, 2000, *Des dieux et des signes. Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*, Paris, Editions de l'EHESS.
- FANCELLO Sandra, 2006, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD-Karthala.
- , 2007, « Guérison, délivrance et sida : les femmes et la 'maladie de Dieu' dans les Églises pentecôtistes africaines », *Sciences Sociales et Santé*, vol. 25, n°4, pp. 5-34.
- , 2008, « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *Cahiers d'études africaines*, n°189-190, pp. 161-183.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- , 1990, « Être affecté », *Gradhiva*, n°8, pp. 3-9.

- GEERTZ Clifford, 1999 [1986], *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HARRIS Hermione, 2006, *Yoruba in Diaspora. An African Church in London*, Palgrave, MacMillan.
- LALLEMAND Suzanne, 1998, *La mangeuse d'âmes. Sorcellerie et famille en Afrique*, Paris, L'Harmattan.
- MACEDO Edir, 1997 [1986], *Sur les pas de Jésus*, Editorial Intercontinental, Barcelone.
- MARY André, 1998, « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan », *Religiologiques, Marges contemporaines de la religion*, n°18, pp. 53-77.
- , 2000, « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie & sociétés*, vol. 24, n°1, pp. 117-135.
- OLAJUBU Oyeronke, 2003, *Women in the Yoruba Religious Sphere*, New York, University of New York Press.
- SOOTHILL Jane E., 2007, *Gender, Social Change and Spiritual Power: Charismatic Christianity in Ghana*, Leiden, Brill.
- VAN DIJK, Rijk & PELS, Peter, 1996, « Contested authorities and the politics of perception : deconstructing the study of religion in Africa » in Werbner R. & Ranger T., (éds.), *Postcolonial Identities in Africa*, London, Zed Books Ltd., pp. 245-271.
- ZEMPLINI Andrés, 1984, « Secret et sujétion. Pourquoi ses 'informateurs' parlent-ils à l'ethnologue ? », *Traverses*, n°30-31, pp. 102-116.
- , 1996, « Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva*, 20, pp. 23-41.