



HAL
open science

Introduction : Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures (introduction)

Gwendoline Malogne-Fer

► To cite this version:

Gwendoline Malogne-Fer. Introduction : Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures (introduction). Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures, l'Harmattan, pp.7-22, 2013, Collection Anthropologie critique, 978-2-343-02348-9. halshs-00941879

HAL Id: halshs-00941879

<https://shs.hal.science/halshs-00941879>

Submitted on 4 Feb 2014

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.

Introduction :
Le protestantisme évangélique
à l'épreuve des cultures

Gwendoline MALOGNE-FER

Les flux migratoires et le dynamisme des christianismes du Sud ont profondément transformé, au cours des dernières décennies, la physionomie du protestantisme évangélique. Sa diversité théologique, accentuée par l'essor des mouvements pentecôtistes/charismatiques, s'entrecroise désormais avec une « diversité culturelle » tout aussi importante, rendant souvent incertain le tracé des frontières entre altérités culturelle et religieuse. Il n'est pas rare que le protestantisme évangélique, s'éloignant ainsi de son traditionnel tropisme individualiste et universaliste, se trouve aujourd'hui engagé dans des processus de reformulation religieuse des identités culturelles, notamment en contexte diasporique. Ces relations complexes entre protestantisme évangélique et cultures se jouent à plusieurs échelles : dans l'espace urbain, le cadre national, les circulations transnationales et/ou les réseaux mondialisés. Elles concernent à la fois la gestion interne des églises ou fédérations d'églises et les rapports interreligieux dans les sociétés plurielles. Dans le champ religieux, les acteurs évangéliques semblent osciller entre l'institutionnalisation de la diversité culturelle (qui peut conduire à une ségrégation de fait) et celui de l'indifférenciation culturelle (au risque de confondre universalisme et culture dominante), en passant par des expressions nationales ou « ethniques » de la foi évangélique.

La question des modalités d'articulation entre christianismes et altérité culturelle est ancienne et a suscité de nombreux écrits et réflexions chez les missionnaires et les théologiens catholiques ou protestants. Ces questionnements revêtent aujourd'hui une acuité particulière sous l'effet de l'intensification des migrations internationales et des recompositions des dynamiques missionnaires, qui s'appuient sur une remise en cause d'un partage Nord/Sud en matière de compétences missionnaires. Les contributions qui constituent cet ouvrage sont issues d'une journée d'études organisée le

19 octobre 2011 à l'Université de Toulouse II-Le-Mirail¹. Elles n'ont pas prétention à l'exhaustivité mais entendent nourrir les réflexions sur les relations entre protestantismes évangéliques et cultures.

La rencontre culturelle en contexte missionnaire

L'histoire des relations entre christianismes et cultures en contexte missionnaire est un passage obligé pour qui veut comprendre la complexité des enjeux contemporains. Analysant les grandes phases de l'histoire des missions en Asie et dans le Pacifique, Laurent Dartigues, Alain Guillemin et Isabelle Merle rappellent que dès le XIV^e siècle, les théologiens catholiques distinguent deux méthodes d'évangélisation : la conversion des « sauvages » sur le mode de la « table rase », et l'évangélisation des civilisations de tradition écrite dont il faut étudier la culture. A la fin du XVI^e siècle, José de Acosta, jésuite espagnol missionnaire en Amérique latine, affine ce modèle en distinguant trois catégories de peuples à convertir : les « barbares » envers lesquels il faut employer la force et la méthode de la table rase ; les peuples civilisés comme les Aztèques et les Incas dont il faut prendre en compte certains traits culturels ; enfin les grandes civilisations comme celles de la Chine et du Japon. Envers ces dernières, il est nécessaire d'acquérir des connaissances approfondies de leurs cultures afin de les utiliser pour l'évangélisation (Dartigues, Guillemin et Merle, 2008, p. 9).

Au cours du XIX^e siècle les missions, catholiques et protestantes, connaissent un essor important qui s'inscrit désormais dans une intensification des politiques coloniales et impériales, notamment des grandes puissances comme la France et la Grande-Bretagne. A la fin du XIX^e siècle, la constitution au niveau académique de l'ethnologie influence les missionnaires dans leur compréhension des « peuples à convertir » (Barker, 1996). Certains d'entre eux développent une véritable passion pour cette nouvelle discipline, apportant leurs contributions aux réflexions suscitées par la rencontre entre christianismes et cultures. C'est notamment le cas de Maurice

¹ Cette journée d'études a été organisée avec le soutien du Groupe Sociétés Religions Laïcités (GSRL), du Centre d'anthropologie sociale et de FRAMESPA, en association avec le Groupe d'études interdisciplinaires sur le protestantisme évangélique (GEIPE).

Leenhardt qui effectua de longs séjours en Nouvelle-Calédonie, d'abord en tant que missionnaire (entre 1902 et 1926) puis en tant qu'ethnologue (en 1938-1939 et 1947-1948) dans un contexte d'institutionnalisation de la discipline dans l'entre-deux-guerres. Maurice Leenhardt privilégie la connaissance approfondie des cultures kanak comme méthode au service de l'évangélisation. A partir de cette connaissance approfondie, certaines pratiques culturelles lui semblent à proscrire, tandis que d'autres sont à transformer pour leur donner une nouvelle dimension religieuse. Les anthropologues Michel Naepels et Christine Salomon notent cependant une évolution des pratiques du missionnaire : alors qu'à ses débuts M. Leenhardt souhaite interdire certaines pratiques coutumières, il estime par la suite qu'il est préférable de moraliser les pratiques coutumières qu'il n'arrivait pas à interdire, comme dans le cas du mariage coutumier. Ainsi, dans un premier temps, Leenhardt interdit à ses étudiants de contracter un mariage coutumier qui supposait le paiement d'une épouse. Constatant que ses étudiants n'arrivent pas à se marier, M. Leenhardt décide, dans un second temps, d'accepter que le mariage chrétien s'adosse au mariage coutumier tout en essayant de lutter contre une monétarisation excessive de la cérémonie et en insistant sur la valeur morale du mariage (Naepels et Salomon, 2007, p. 17-19). M. Leenhardt adopte une position analogue concernant les danses kanak : à ses yeux, elles incarnent la tradition locale, qui doit être conservée ; néanmoins en invoquant les ancêtres et les morts, elles sont susceptibles de faire ressurgir les croyances et pratiques religieuses païennes condamnées. M. Leenhardt en conclut qu'il faut conserver ces danses, mais par un « processus de purification et d'esthétisation » les vider de toute signification religieuse pour finalement ne garder que « l'art de danser » (de L'Estoile, 2007, p. 33). Il explicite sa pensée lors du congrès international et intercolonial de la société indigène qui a lieu en octobre 1931 en même temps que l'exposition coloniale :

« L'indigène converti juge fort bien, dans les danses, celles qu'il peut garder et celles qu'il doit abandonner. En général, il se produit une réaction très forte au moment où l'on vient à la vie religieuse, et ensuite les choses se tassent. Mais lorsqu'on revient plus tard à la danse, celle-ci est alors vidée de son contenu animiste ; ce n'est plus de l'art religieux, c'est seulement l'art de danser » (cité par de L'Estoile, 2007, p. 33).

Ces propos, à destination d'un public non protestant, ne sont pas repris par M. Leenhardt lorsqu'il décrit, cette fois à un public

protestant, la conversion comme un processus long (Clifford, 1987, p. 86-87).

Enfin, lorsqu'en 1902, M. Leenhardt part pour la Nouvelle-Calédonie en tant que missionnaire envoyé par la Société des missions évangéliques de Paris, il tient à la veille de son départ – au cours de la cérémonie de consécration – le discours suivant :

« L'église chrétienne n'apparaît nulle part plus pure que dans les missions, où elle se trouve affranchie des décombres politiques ou dogmatiques dont l'histoire l'a remplie. Ceux qui viennent de m'imposer les mains comprendront ce que j'entends en parlant du privilège qu'il y a à semer dans un terrain vierge au lieu d'émonder incessamment des pousses provenant de racines malades. Et Dieu sait si, peut-être, ce ne sont pas les jeunes églises des terres païennes qui nous donneront le sang nouveau qui fortifiera nos milieux alanguis » (Clifford, 1987, p. 37).

Ce discours est intéressant car il expose dès 1902 la thématique de la « mission retour » c'est-à-dire l'idée selon laquelle les christianismes et les missionnaires du Sud sont appelés à ré-évangéliser une Europe déchristianisée.

La « mission retour »

La « mission retour » ou la « mission inversée » signifie donc que les migrants, le plus souvent d'anciens colonisés d'Afrique, ont un rôle à jouer dans la revitalisation du christianisme en Occident. Cette thématique suscite des interrogations de la part des anthropologues qui comparent la prégnance de ce discours et la faiblesse des résultats (Fancello et Mary, 2010, p. 16-30 ; Mary, 2008 ; Maskens, 2008). Elle constitue également pour les acteurs religieux – et notamment les pasteurs africains en Europe – un sujet de préoccupation. La conférence internationale, réunissant plusieurs centaines de leaders protestants d'Europe et d'Afrique, organisée à Paris en septembre 2012 par le pasteur congolais Albert Watto, président de l'Entente et Coordination des Œuvres Chrétiennes (ECOC)² témoigne de

² ECOC est une fédération regroupant 75 églises essentiellement implantées en région parisienne. Fondée en juillet 2001 par le pasteur Albert Watto sous l'appellation initiale « Entente congolaise des œuvres chrétiennes » cette

l'actualité de cette question qui interroge tout à la fois les modalités pratiques d'une évangélisation des « Blancs » réputés peu réceptifs au message de l'Évangile et le sens d'une présence prolongée de pasteurs africains en Europe, en l'absence de résultats de cette œuvre missionnaire en direction des populations autochtones. Dans le cadre de cette conférence, un atelier organisé sur deux après-midi, intitulé « Les Africains vont évangéliser l'Occident : une prophétie à prouver », a réuni une trentaine de personnes. Le constat d'échec, partagé par les participants de cet atelier, ne les amène pas à remettre en cause la présence des missionnaires africains en Europe : cette entreprise missionnaire est prioritairement redéfinie comme une « œuvre de Dieu » dont il serait présomptueux de vouloir juger, dès à présent, les résultats. Le constat d'un échec à court terme incite ainsi les acteurs religieux à s'interroger sur une nécessaire adaptation des techniques d'évangélisation au contexte français : l'intégration d'un modèle français de laïcité cantonnant le religieux à la sphère privée encourage ces responsables d'églises à privilégier – plutôt que des campagnes d'évangélisation publiques – des formes moins visibles d'évangélisation dans le cadre de relations professionnelles, amicales ou de proximité. Dans cette configuration, l'évangélisation ne relèverait pas prioritairement de la responsabilité des pasteurs ou des évangélistes : elle est une mission partagée idéalement par l'ensemble des chrétiens et qui incombe dans les faits plus particulièrement à celles qui, en tant que « nounous » ou aides à domicile, tissent des relations de confiance avec des enfants ou des personnes âgées susceptibles d'instaurer une configuration favorable à l'écoute et au témoignage personnel.

La « mission retour » ne devrait donc pas être évaluée uniquement quantitativement et de manière immédiate mais également sur la longue durée. Elle se nourrit par ailleurs de représentations dépréciatives de la nation française et des villes françaises qu'il convient, par exemple lors des manifestations publiques de rue comme les Marches pour Jésus, de réinvestir symboliquement par une présence chrétienne active et des prières centrées sur le « réveil » de la France.

fédération a modifié son nom en 2008 pour accueillir des églises non-congolaises.

La « diversité culturelle » au service de la mission

Le succès actuel du terme de « diversité culturelle » vient en partie de l'incapacité dans le vocabulaire français à désigner de manière consensuelle les différents registres de l'altérité, relative ou radicale, qu'elle soit culturelle, linguistique, nationale etc. Lors du forum du Défap³ organisé en avril 2012 à Rouen sur le thème « Le monde est chez toi », les participants étaient nombreux à être confrontés à ces difficultés langagières qui soulignent en creux un déficit d'intérêt pour ces questions et l'absence de structures institutionnelles pérennes susceptibles d'initier de nouvelles réflexions. Si tout le monde s'accorde à reconnaître que l'expression « églises ethniques » est rarement appropriée, les expressions « nouvelles églises », églises de « sensibilité émergente »⁴ ou « églises issues de l'immigration » ne font pas non plus l'unanimité. Le pasteur Majagira Boulangalire, fondateur de la communauté d'églises d'expressions africaines de France (CEAF) critique l'usage de ces deux expressions :

« Je ne sais pas à partir de quoi on peut dire d'une église qu'elle est nouvelle, l'église pour moi c'est l'église de Jésus-Christ en fait, elle est unique, bon maintenant elle a une expression différente, une expression africaine par exemple, mais c'est toujours la même église : elle n'est pas nouvelle, mais je ne mets pas en cause le fait que d'autres utilisent cette expression "nouvelles églises". Par contre, "églises issues de l'immigration" je suis totalement contre parce que je ne pense pas que "les églises sont issues de l'immigration" c'est pas l'immigration qui fait l'église, les églises sont là : elles comprennent des gens qui sont issus de l'immigration mais l'église n'est pas issue de l'immigration, l'église tout d'abord n'a pas immigré, l'église est là, elle s'est créée là par des gens qui sont de troisième ou quatrième générations, des gens qui ne sont même plus issus de l'immigration (...) en tout cas à la CEAF on n'a pas d'églises issues de l'immigration : ce sont des églises françaises, de législation française et composées essentiellement de Français, et je crois

³ Le Défap est le service de mission des trois églises protestantes de France qui soutient l'activité missionnaire de ces églises fondatrices (l'Eglise protestante unie de France, l'union des Eglises protestantes d'Alsace et de Lorraine et l'Union nationale des églises protestantes réformées).

⁴ L'expression églises de « sensibilité émergente » d'un usage plus rare a été utilisée par l'institut de sondage IFOP, pour l'association des familles protestantes, dans l'enquête auprès des protestants de juin 2012.

que ce n'est pas bon de distinguer les gens comme ça, ce sont des chrétiens »⁵.

Mais ce sont surtout les termes de l'autochtonie qui posent question : peut-on parler de « français-français », « franco-français » « français de souche », « gaulois », « autochtone » sans risque de choquer ? La catégorisation binaire « immigrés /descendants d'immigrés » *versus* « non-immigrés », ou « autochtone » *versus* « non-autochtone » fait abstraction des habitants d'Outre-mer qui ne se retrouvent pas dans l'une ou l'autre de ces deux catégories. Les études sur les protestantismes d'outre-mer, notamment dans leurs interactions avec les protestantismes en France « métropolitaine » ou « hexagonale », sont rares (Girondin, 2003, 2004). Cet angle mort dans les recherches sociologiques françaises est d'autant plus étonnant que la non-application de la loi de 1905 de séparation des églises et de l'Etat dans les colonies françaises permet d'analyser le modèle français de la laïcité dans toute sa diversité et ses ambivalences – notamment à travers l'étude des liens entre laïcité et colonisation (Baubérot, 2005) –, un préalable indispensable avant d'engager des réflexions théoriques et des comparaisons internationales qui s'appuient, sans le dire, sur le modèle de la France métropolitaine « de l'intérieur ».

Analysant l'émergence et le succès au milieu des années 2000 du terme de diversité en France, Laure Bereni et Alexandre Jaunait (2009) rappellent que le succès de cette terminologie – inventée dans le contexte de l'institutionnalisation des politiques antidiscriminatoires aux Etats-Unis – tient à sa plasticité et son ambivalence. D'un côté, la diversité est subordonnée au principe d'égalité, de l'autre « la notion de diversité paraît constituer une fin en soi, une norme autonome, dont

⁵ Entretien du 19 mars 2008 avec le pasteur Majagira Bulangalire, pasteur de l'Eglise réformée de France, fondateur et président (jusqu'en 2012) de la Communauté des Eglises d'expressions africaines de France (CEAF), communauté d'églises membre de la Fédération Protestante de France.

Si les acteurs africains du protestantisme français s'interrogent fréquemment sur le sens et la pertinence des termes qui sont utilisés pour les désigner, en revanche ils ne partagent pas le même point de vue lorsqu'est évoquée une éventuelle participation des chercheurs en sciences sociales à ce processus de nomination. Alors que le pasteur Emmanuel Kamondji, actuel président de la CEAF souhaite un apport et un éclairage de la part des sociologues et des anthropologues (entretien 9 juillet 2013), Dominique Kounkou s'adressant à l'assemblée réunie lors de la conférence d'ECOC rappelait pour sa part qu'« il ne faut pas se faire qualifier » et que son « combat sémantique » a « toujours été de requalifier » (29 septembre 2012).

la raison d'être serait à trouver dans la maximisation de l'*utilité collective* » (Bereni & Jaunait, 2009, p. 6). Ainsi dans le monde de l'entreprise, lauréate Bereni montre comment « la diversité » est transformée en catégorie managériale destinée à faciliter le développement à l'international des grandes entreprises et à adapter l'entreprise à un monde « de plus en plus divers » : la diversité devient ainsi « une richesse pour l'entreprise » (Bereni, 2009).

C'est dans ce second sens qu'il convient de comprendre le succès de ce terme en contexte protestant : comme le montre Yannick Fer dans son analyse de l'organisation missionnaire Jeunesse en Mission :

« La culture mise en scène, tout en demeurant l'expression d'une identité singulière, n'est plus pour autant le signe d'une altérité indépassable : elle est désormais un moyen de communication, la manière à la fois la plus efficace et la plus « authentique » de se présenter aux autres. Autrement dit, la diversité devient une sorte de lieu commun permettant d'engager le dialogue et l'action missionnaire » (Fer, 2010, p. 116).

Cette méthode d'évangélisation où la différence culturelle est mise au service de l'évangélisation n'est pas propre à Jeunesse en Mission. Lors du forum du Défap d'avril 2012 à Rouen, le pasteur de l'Eglise évangélique luthérienne au Cameroun Patrice Fondja, recruté par l'Eglise réformée de France, explicite sa démarche à un auditoire attentif. Ce pasteur arrivé à Nancy en janvier 2010 est désormais membre d'une équipe pastorale missionnaire de l'Est de la France dont le but est de redynamiser les paroisses locales fortement déclinantes :

« Maintenant mon travail à moi, la première précision c'est que je ne suis pas pasteur de paroisse, parce qu'il y a beaucoup de gens qui disent "pasteur de paroisse", non je suis pasteur missionnaire, je sais que c'est un terme qui fait parfois frémir les gens mais pasteur missionnaire n'est pas un pasteur djihadiste ou un pasteur qui fait la croisade, mais il est question d'imaginer les techniques d'évangélisation pour aller à la rencontre des autres, les écouter. Et parce que je dis toujours "la foi chrétienne est quelque chose qui se propose mais ne s'impose pas : on propose la foi chrétienne et les gens l'acceptent ou ne l'acceptent pas" (...). Quand on fait des visites à quelqu'un on ne dit pas "prions", non, mais on commence et il y a des techniques d'évangélisation lorsque nous dialoguons : il veut savoir ce qui se passe au Cameroun sur le plan culturel et tout ça... J'ai bâti mon propos : je vais parler du Cameroun, je vais parler de l'Afrique telle que je [la] connais [de] ma petite expérience

mais je finis toujours par déboucher sur comment le Camerounais vit sa spiritualité et ça me donne l'occasion de parler de la relation à Dieu, comment cette relation à Dieu nous pousse dans la relation à l'autre ; et parfois les gens sortent de leur réserve et me rejoignent sur le terrain du dialogue... Je dis, maintenant progressivement, on arrive à une plateforme où on peut se rencontrer »⁶.

Présentation des textes

Toutes les contributions – à l'exception de celle de Valérie Aubourg – étudient le protestantisme en milieu urbain, dans des grandes villes (Nantes et Rennes) et surtout dans des grandes métropoles (Le Caire, Londres, Montréal et Paris), ces capitales politiques et économiques constituant un lieu privilégié de brassage culturel et religieux.

En contexte urbain, la concentration démographique associée à une grande diversité sociale, culturelle et théologique remet en cause l'organisation paroissiale classique des églises locales et les frontières institutionnelles. Cette configuration incite les responsables protestants d'une même ville à impulser de nouvelles modalités de coopérations ponctuelles ou institutionnelles. Le premier axe de réflexion de cet ouvrage collectif – à travers les articles de Boutter, Picard, Wood et Eade – s'intéresse ainsi aux différentes manières dont les acteurs du protestantisme, partageant le même espace urbain, nouent des relations ponctuelles ou durables et interagissent avec les autorités politiques municipales.

Le second axe – dans lequel s'inscrivent les articles de V. Aubourg, G. Mossière et B. Coyault – étudie davantage les migrations, les mobilités et les circulations religieuses qui sont au cœur des transformations du paysage protestant contemporain. Ces circulations entre églises protestantes évangéliques et charismatiques mais aussi entre milieux charismatiques catholiques et protestants – comme à l'île de La Réunion – s'inscrivent dans un champ protestant marqué, depuis les années 1980-1990, par les mouvements charismatiques de la « troisième vague ». Ces circulations se donnent

⁶ Intervention du pasteur Patrice Fondja du 28 avril 2012 lors du forum « Le monde est chez toi » organisé par le Défap à Rouen.

à voir à travers les itinéraires des pasteurs africains qui s'appuient sur leurs parcours migratoires pour légitimer de nouveaux ministères – en transformant leurs expériences migratoires en ressources professionnelles – mais aussi à travers les pratiques religieuses des fidèles qui en fréquentant simultanément ou en alternance différents lieux de culte, tentent de mettre à bonne distance l'autorité pastorale et le contrôle paroissial.

Bernard BOUTTER analyse les profondes recompositions du protestantisme, dans deux grandes villes françaises, celles de Nantes et de Rennes, majoritairement impulsées par le développement d'églises évangéliques et charismatiques issues des migrations africaines. Si la Bretagne – décrite notamment par le sociologue Yves Lambert dans *Dieu change en Bretagne* – a longtemps incarné une terre catholique, le début du XXI^e siècle voit l'émergence, essentiellement en milieu urbain, de nouvelles églises protestantes qui participent ainsi à l'intensification du processus de diversification du protestantisme local initié au cours de la première moitié du XX^e siècle – avec l'implantation de la mission populaire évangélique, des assemblées de frères, des églises pentecôtistes et de l'évangélisation en milieu tsigane. L'émergence de ces nouvelles églises protestantes – qui restent marquées par une grande précarité spatiale et temporelle – illustre un double phénomène de croissance et de fragmentation au sein du protestantisme et questionne la nature des relations que ces assemblées nouvellement implantées entretiennent avec le protestantisme autochtone. L'auteur montre ainsi la diversité des relations nouées entre ces églises et leurs responsables qui peuvent prendre des formes institutionnelles (via l'adhésion à une fédération ou union d'églises), fraternelles (grâce aux pastorales ou réunions de pasteurs) ou informelles à travers la participation à des événements religieux comme les Marches pour Jésus organisées annuellement à Nantes depuis 2009. Les Marches pour Jésus contribuent ainsi à accroître la visibilité dans l'espace public de ces églises et à décloisonner les différents courants du protestantisme en favorisant la mise en réseau à l'échelle locale d'églises indépendantes « hors champ » qui n'avaient pas de liens entre elles. En dehors de cet événement annuel fédérateur de dynamiques locales, les églises privilégient tour à tour ou simultanément différents échelons – local, national ou international – en matière de coopération inter-églises et préfèrent le plus souvent des coopérations ponctuelles et ministérielles aux logiques institutionnelles.

Julie PICARD, à partir de l'exemple de la ville du Caire, montre comment la présence de plusieurs millions de migrants africains subsahariens contribue à la diversification culturelle, linguistique et religieuse de la capitale égyptienne. Elle analyse selon quelles modalités ces migrants majoritairement chrétiens puisent dans le registre biblique pour donner un nouveau sens à leurs expériences migratoires et religieuses. Confrontés depuis les années 2000 à un durcissement des politiques nationales et internationales et aux difficultés croissantes à obtenir des cartes de réfugié délivrées par le Haut Commissariat aux Réfugiés implanté au Caire, les migrants africains s'interrogent sur le sens de leur présence prolongée en Egypte. La multiplicité des groupes protestants africains majoritairement évangéliques et pentecôtistes ne s'accompagne pas de relations soutenues avec les institutions religieuses officielles. En revanche cette forte pluralisation religieuse qui s'effectue « par le bas » permet à de nombreux migrants de fréquenter plusieurs lieux de culte différents combinant de fait des registres identitaires variés. Les réaffirmations identitaires des migrants se nourrissent d'une réappropriation symbolique des territoires égyptiens et de formes de reterritorialisation des églises africaines au Caire. Dans la mesure où l'Egypte – terre de refuge et d'exode – est mentionnée à plusieurs reprises dans la Bible, les migrants africains opèrent un travail de relecture de la Bible et de contextualisation de leur situation migratoire. En mettant en avant certains passages bibliques mentionnant l'Egypte ces migrants africains montrent leurs capacités de réappropriation symbolique de l'espace dans lequel ils vivent.

Matthew WOOD et John EADE analysent l'évolution contemporaine du méthodisme à Londres à partir de ses recompositions internes et des interactions avec les autorités publiques. Alors que les paroisses londoniennes sont composées dans une proportion grandissante de membres d'origine africaine et antillaise, cette diversité culturelle ne se retrouve pas dans les mêmes proportions parmi les leaders religieux de l'église méthodiste. Cette non-représentativité est due, d'une part, à une *anglicanisation* du méthodisme britannique qui a vu le rôle des pasteurs devenir déterminant au détriment des laïcs et des prédicateurs et, d'autre part, à une *anglicisation* de l'église méthodiste sous l'effet des politiques publiques et municipales incitant les églises à s'engager dans l'action sociale et la lutte contre l'exclusion. La transformation du méthodisme en religion publique a ainsi renforcé le rôle des pasteurs en tant que représentants privilégiés auprès des pouvoirs publics. C'est donc à des

pasteurs (majoritairement blancs) qu'est confiée la représentation et la gestion d'églises culturellement diversifiées. Ces discriminations auxquelles doivent faire face les méthodistes africains et antillais ne doivent pas être simplement comprises comme le résultat d'attitudes intentionnelles mais comme une conséquence de processus historiques institutionnels et sociaux dont il convient dès lors de prendre conscience pour lutter contre ces mécanismes discriminatoires.

Valérie AUBOURG étudie la constitution, au cours des années 1980, des églises évangéliques charismatiques à l'île de la Réunion, département français d'outre-mer de 800 000 habitants majoritairement catholiques. L'essor de ces églises indépendantes, qui s'inscrit dans un contexte de revendications identitaires et de promotion des valeurs réunionnaises, traduit une volonté de la part des responsables de ces nouvelles églises de s'émanciper des structures institutionnelles des églises pentecôtistes « classiques » – les assemblées de Dieu de la « Mission Salut et Guérison » implantées à La Réunion depuis 1966 – accusées de trop encadrer les manifestations charismatiques des membres. Ces églises évangéliques se caractérisent ainsi par une radicalisation des manifestations charismatiques, par une insistance sur le « combat spirituel » et par une reconfiguration du pouvoir sous l'influence de la doctrine de « la restauration des ministères ». Alors que la rhétorique du « combat spirituel » insiste sur la nécessaire dimension collective du combat à mener, notamment contre les autres croyances religieuses, les reconfigurations de l'autorité de ces églises indépendantes se traduisent par une forte personnalisation du pouvoir adossée à une organisation familiale. Bien que le pentecôtisme soit présenté comme un idéal-type d'une religion mondialisée, l'analyse des églises pentecôtistes – et plus spécifiquement des églises évangéliques charismatiques – à l'île de la Réunion montre que ces dernières ne sont pas une simple conséquence des dynamiques de globalisation du religieux. Au contraire, l'analyse développée par V. Aubourg souligne les processus locaux de réappropriations familiales, sociales et culturelles qui inscrivent ces églises dans un double rapport, de rupture et continuité, vis-à-vis des représentations et des croyances religieuses traditionnelles : « Délivrer d'esprits africains et malgaches, libérer de démons comoriens, délier de divinités hindoues, c'est croire à ces entités spirituelles ».

Géraldine MOSSIERE, à partir de l'étude d'églises évangéliques à majorité africaine (notamment congolaise) implantées à Montréal montre comment la transformation des modalités d'exercice

ministériel incite à analyser plus en profondeur la manière dont les leaders et membres d'église tentent de concilier leurs appartenances culturelles particulières et leur identité chrétienne universelle. Influencés par la « restauration des ministères », théorisée notamment par le théologien C. Peter Wagner au cours des années 1990, les leaders africains de Montréal ne définissent plus leur ministère comme intégré à une institution ecclésiale préexistante mais comme un service spécialisé indépendant. Pour réussir dans leur entreprise individuelle, ces leaders s'inscrivent d'emblée dans des réseaux transnationaux – en mobilisant les liens familiaux et amicaux noués au cours de leurs parcours migratoires – afin d'accroître la reconnaissance internationale et locale de leur ministère fondée sur l'exercice d'un pouvoir charismatique et performatif qui se donne à voir lors des cultes. Les invitations réciproques dans des « églises sœurs » permettent ainsi de renforcer, par un processus de reconnaissance mutuelle, la visibilité et la consécration de ces ministères. L'organisation en réseaux de ces ministères indépendants permet également à ces leaders religieux de Montréal de mettre en avant le partage d'un même projet missionnaire – celui de ré-évangéliser un Québec sécularisé pourtant « assoiffé de Dieu » – passant sous silence les dynamiques de concurrences entre ces ministères relativement proches théologiquement et culturellement. Si les leaders religieux circulent entre le Québec, l'Afrique et l'Europe, les membres d'église expérimentent un « cosmopolitisme de sociabilité » à travers l'exigence d'évangéliser les non-chrétiens et surtout le partage d'expériences communes lors de cultes ordinaires ou de cérémonies rituelles extraordinaires.

Alors que Géraldine Mossière s'intéresse aux circulations des ministres du culte, Bernard COYALT analyse pour sa part les circulations des fidèles congolais en région parisienne à partir des parcours biographiques de deux femmes prophétesses. Ces deux femmes exercent leurs charismes visionnaires et thérapeutiques auprès d'un public qui dépasse leur église d'appartenance. Elles fréquentent d'ailleurs différents lieux de culte – du fait de la non-reconnaissance de leurs charismes au sein de leur église d'origine – qui les incitent à adopter une position critique vis-à-vis des leaders d'église et du fonctionnement ecclésial traditionnel. Les parcours de ces deux femmes, caractérisés par une activité prophétique intense et une vocation personnelle qui relativise l'appartenance ecclésiale, soulignent un processus permanent de questionnement et de formation adossé à une approche pragmatique qui consiste à expérimenter

l'efficacité des différents systèmes de prière. Ce faisant, le nomadisme religieux et le phénomène de multi-appartenance de ces femmes contribuent à décloisonner un milieu – celui des groupes de prière et des églises pentecôtistes et charismatiques à majorité africaine – fortement segmenté et concurrentiel.

Questions de méthodes

Les pratiques religieuses de ces femmes prophétesses étudiées par Bernard Coyault participent ainsi à l'émergence de nouvelles formes d'appartenances – multiples, ponctuelles ou transitoires –, qui soulèvent des problèmes méthodologiques et nécessitent de la part des chercheurs en sciences humaines et sociales un élargissement de l'échelle d'observation : « l'ethnologue doit élargir son « terrain » à l'espace de circulation et d'interconnaissance des sujets sur lesquels il enquête » (Mary, 2000, p. 122). Le chercheur ne peut se contenter d'une ethnographie locale, il doit étendre ses analyses aux différentes églises évangéliques charismatiques et groupes de prière d'une même région fréquentés par les fidèles (Coyault ; Picard)⁷ ; envisager une étude multi-située pour mieux comprendre les circulations transnationales des leaders religieux entre le Congo et le Québec (Mossière) ; ou tenir compte des interactions et des circulations entre renouveau catholique charismatique, milieu pentecôtiste classique et églises évangéliques charismatiques de l'île de la Réunion (Aubourg).

L'approche méthodologique peut également, en s'inscrivant sur le moyen terme, suivre les transformations des pratiques religieuses des individus en étudiant par exemple les changements d'église et les désaffiliations du milieu évangélique (Gachet, 2013). Cette analyse inscrite dans la longue durée permet aussi de mettre en évidence la grande précarité de certaines églises évangéliques et charismatiques à Nantes et à Rennes, qui disparaissent après quelques mois ou quelques années d'existence (Boutter), rappelant la nécessité d'étudier des faits ordinaires peu étudiés et pourtant fréquents comme les échecs d'implantation d'églises évangéliques analysés notamment en région parisienne par Damien Mottier (2008 ; 2012).

⁷ Les noms sans autre référence renvoient aux articles de cet ouvrage collectif.

Nouveaux terrains, nouveaux enjeux

Enfin, l'analyse sociologique, qualitative et quantitative, de Matthew Wood et John Eade mettant en évidence les dynamiques de discriminations raciales propose ainsi « un tableau assez différent de celui présenté par le méthodisme officiel, qui insiste sur des progrès constants vers une meilleure intégration sociale ». En ce sens, cette approche sociologique est particulièrement utile pour les lecteurs français dans la mesure où les études sur les discriminations au sein des églises protestantes en France sont très peu nombreuses⁸. De même des travaux analysant comment les acteurs « majoritaires » du protestantisme français construisent sur un mode nostalgique une histoire de l'autochtonie locale, régionale ou nationale permettraient de mieux comprendre les enjeux identitaires qui participent aux recompositions du protestantisme contemporain en France.

Bibliographie

- BARKER John : « “Way Back” in Papua Representing Society and Change in the Publications of the London Missionary Society in New Guinea, 1871-1932 » , *Pacific Studies*, 1996, Vol. 19, n° 3.
- BERENI Laure : « faire de la diversité une richesse pour l'entreprise. La transformation d'une contrainte juridique en catégorie managériale », *Raisons politiques*, 2009/3 n° 35, p. 87-105.
- BERENI Laure et Alexandre JAUNAIT : « Les usages de la diversité », *Raisons politiques*, 2009/3 n° 35, p. 5-9.
- BAUBEROT Jean : « Laïcité et Outre-Mer » in BAUBEROT Jean et REGNAULT Jean-Marc (dir.), *Relations Églises et autorités outre-mer de 1945 à nos jours*, Les Indes Savantes, 2007, p. 11-17.
- CLIFFORD James : *Maurice Leenhardt, personne et mythe en Nouvelle-Calédonie*, Paris, les cahiers de Gradhiva, 1987.
- DARTIGUES Laurent, GUILLEMIN Alain et MERLE Isabelle : « Histoires des missions en Asie et dans le Pacifique » in DOUAIRE-MARSAUDON Françoise, GUILLEMIN Alain et ZHENG Chantal, *Missionnaires chrétiens, XIX^e-XX^e siècle*, Autrement, 2008, p. 7-17.
- DE L'ESTOILE Benoît : « Une politique de l'âme : ethnologie et humanisme colonial » in NAEPELS Michel et SALOMON Christine

⁸ Pour une analyse des mécanismes de discrimination dans le champ protestant français et belge le lecteur pourra se reporter aux travaux de l'anthropologue Sarah Demart (notamment : Demart, 2008).

- (dir.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2007, p. 27-49.
- DEMART Sarah : « “Le combat pour l'intégration” des églises issues du Réveil congolais (RDC), *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2008, vol. 24, n° 3.
- FANCELLO Sandra et MARY André (dir.) : *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Karthala, 2010.
- FER Yannick : *L'offensive évangélique. Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en Mission*, Labor et Fides, 2010.
- GACHET Caroline : « A la recherche de l'église idéale ou les changements d'Eglise », « Quitter le milieu évangélique : les désaffiliations du milieu évangélique » in STOLZ Jörg, FAVRE Olivier, GACHET Caroline, BUCHARD Emmanuelle (dir.), *Le phénomène évangélique. Analyse d'un milieu compétitif*, Labor et Fides, 2013, p. 211-232, 257-278.
- GIRONDIN Jean-Claude : *Religion, ethnicité et intégration parmi les protestants évangéliques en région parisienne. La dynamique interculturelle d'un protestantisme aux prises avec la créolité*, Thèse de doctorat en sciences religieuses, ÉPHE, 2003.
- GIRONDIN Jean-Claude, 2004 : « Conversion et ethnicité parmi les protestants antillais en région parisienne » in FATH Sébastien (dir.) *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, Turnhout, Brepols, p. 147-165.
- LAMBERT Yves : *Dieu change en Bretagne, La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, éditions du Cerf, 1995.
- MARY André : « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et Sociétés*, 2000, Vol. 24 (1), p. 117-135.
- MARY André : « Africanité et christianité : une interaction première », Introduction au numéro spécial Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe, *Archives de sciences sociales des religions* 143, juillet-sept 2008, p. 9-30.
- MASKENS Maïté : « Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées », *Archives de sciences sociales des religions* 143, juillet-sept 2008, p. 49-68.
- MOTTIER Damien : « Pentecôtisme et migration. Le prophétisme (manqué) de la Cité de Sion » *Archives de sciences sociales des religions* 143, juillet-sept 2008, p. 175-193.
- MOTTIER Damien : « Le prophète, les femmes, le diable. Ethnographie de l'échec d'une église pentecôtiste africaine en France » *Sociologie*, 2012, n°2 vol.3, p. 163-178.
- NAEPELS Michel et SALOMON Christine : « Présentation. Entre ethnologie et spéculations morales » in NAEPELS Michel et SALOMON Christine (dir.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt*, Ecole des Hautes En Sciences Sociales, 2007, p. 9-23.