HAL
open science

L'Église à l'épreuve du Pentecôtisme : une expérience religieuse à l'île de la Réunion

Valérie Aubourg

To cite this version:

Valérie Aubourg. L'Église à l'épreuve du Pentecôtisme : une expérience religieuse à l'île de la Réunion. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de la Réunion, 2011. Français. ⟨NNT : 2011LARE0004⟩. ⟨tel-00647148⟩

HAL Id: tel-00647148

https://theses.hal.science/tel-00647148v1

Submitted on 1 Dec 2011

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

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

Autorisation HAL

HAL Authorization

UNIVERSITÉ DE LA RÉUNION
École doctorale interdisciplinaire
Doctorat nouveau régime
d'anthropologie - ethnologie

PERRETANT - AUBOURG Valérie

L'ÉGLISE À L'ÉPREUVE DU PENTECÔTISME

Une expérience religieuse à l'île de La Réunion

Thèse conduite sous la direction du professeur Bernard CHAMPION

Soutenue le 25 mars 2011

Jury :
M. le Professeur Claude PRUDHOMME, Université Lumière Lyon II
M. le Professeur Jean-François ZORN, Institut Protestant de Théologie de Montpellier & Université Paul Valéry (Montpellier III)
M. Yannick FER, Groupe Sociétés Religions Laïcités - EPHE/CNRS
M. Sébastien FATH, Groupe Sociétés Religions Laïcités - EPHE/CNRS
M. le Professeur Bernard CHAMPION, Université de La Réunion

UNIVERSITÉ DE LA RÉUNION
Anthropologie - Ethnologie

Valérie Aubourg

L'Église à l'épreuve du pentecôtisme

Une expérience religieuse à l'île de La Réunion

Figure 1 Rassemblement des Assemblées de Dieu, Saint-Denis, avril 2010

À Antoine

À Timothée, Noémie, Esther, Thomas et Matthieu

REMERCIEMENTS

Avant de présenter mes travaux, j'aimerais remercier toutes celles et tous ceux qui m'ont apporté leur aide et leur soutien pour mener à bien cette recherche.

Ma gratitude va d'abord à mon directeur de thèse, Bernard Champion, qui a suivi mes investigations avec attention et m'a accordé la confiance nécessaire à mes prises d'initiatives.

Je remercie ensuite MM. Sébastien Fath, Yannick Fer, Claude Prudhomme et Jean-François Zorn, qui me font l'honneur d'être membres de mon jury de thèse.

Je tiens aussi à remercier le directeur du Centre de recherches littéraires et historiques de l'océan Indien, Jacques Tual et les membres de l'équipe du CRLHOI qui m'ont accueillie dans ce laboratoire et m'ont permise d'enrichir ma réflexion en participant à différentes journées de recherche à La Réunion et trois colloques hors du département. Lors de ces séjours en métropole, plusieurs enseignants et spécialistes du fait religieux acceptèrent de me rencontrer, qu'ils soient à cette occasion remerciés.

J'adresse mes chaleureux remerciements aux pasteurs et aux fidèles des Églises évangéliques, protestantes et pentecôtistes qui ont tous accepté de me recevoir et m'ont accueillie avec une très grande gentillesse. Je remercie en particulier Paul et Marie-Anne White, Éric Han Kwan ainsi que les pasteurs du groupe se réunissant à la Trinité, dont les rencontres furent extrêmement stimulantes : David Cizeron (Assemblées de Dieu) Marcel Bidois (Église baptiste), Jean-Yves Drapel (Église évangélique), Thibaut Delaruelle, Charles Bossert et Walter Techera (Église protestante de La Réunion). Je remercie sincèrement les responsables des groupes catholiques, les « pionniers » du Renouveau et les membres de communautés nouvelles qui ont non seulement répondu à mes questions mais ont témoigné d'un intérêt tout particulier pour cette histoire du Renouveau charismatique que je n'aurai pas pu écrire sans leur précieuse collaboration : Élisabeth et Bruno Lenert, Emmanuel Picard, Jeanne et Michel André, Josée Rivière, Marie-Madeleine Limagne, Odile Cadet, Odile Gallet, Antoine Contamin, Lucienne Potin, Joëlle et Roger Gaud. Il me faut également remercier Mgr Aubry et les pères Daniel Woillez (spiritain), Bernard Paulet (jésuite), Jean-Claude Sagne (dominicain) et Pierre Laslandes (Chemin Neuf) pour leurs éclairages et leurs encouragements.

Un merci du fond du cœur aux membres de la communauté du Chemin Neuf qui ont témoigné un intérêt réel pour cette recherche et n'ont pas hésité à me mettre en contact avec leurs collègues, parents, amis et membres de groupes pentecôtistes-charismatiques. J'exprime en particulier ma reconnaissance à la famille Bignaci qui m'a accueillie plusieurs jours par semaine, pendant des mois, afin de mener mes investigations dans le sud de l'île.

Je n'oublie pas celles qui m'aidèrent à retranscrire les entretiens enregistrés : Anne Colin, Jacqueline Lallemand, Nathalie Borgia, ainsi qu'Alain Ferrère, qui passa de nombreuses heures à la retranscription des extraits d'entretiens en langue créole, Pierre qui

me consacra une longue semaine à la mise en page du document et Anne Taochi qui m'aida à la traduction anglaise du résumé.

Je remercie encore Bernard Boutter ainsi que Jacqueline Andoche, Nicolas Walzer, Bénédicte Letellier et Alexis Cukier qui ont eu le courage de relire mon manuscrit. Leurs commentaires judicieux m'ont été d'un grand soutien.

Je remercie enfin mes plus proches qui ont accepté que je leur consacre moins de temps durant ces cinq années. Je pense ici à mon époux Antoine et à mes enfants. Je pense également à mes parents, mon frère Lionel, ma sœur Emmanuelle (et leurs conjoints) qui depuis Grenoble et Montréal m'incitaient à persévérer dans ma tâche.

Je terminerai par les nombreux relecteurs qui usèrent d'une infinie patience en corrigeant mes fautes d'orthographe : Benjamin Lagarde, Christelle Ducos, Christiane Bachelier, Claude Techer, Colette Deschamps, Geneviève Le Blanc, Geneviève Pons, Geneviève David, Geneviève Petit, Guilène Maillot, Ghislaine de Rigaud Guylène Horareau, Irenelle Dijoux, Marie-Jo Léocadie Marie Thérèse Perretant, Myriam Verschelde, Sophie Calicharane et Suzanne Lacour.

PRÉCISIONS POUR LA LECTURE

Les discours

Le lecteur trouvera dans ces pages trois statuts d'élocution toujours entre guillemets :

- les citations d'auteurs, suivies en note de bas de page de la date de publication et d'un numéro de page ;

- les extraits de conversations informelles, d'homélies, de prédications ou de conférences suivis en note de bas de page d'une indication de lieu et de date ;

- les extraits des entretiens enregistrés ayant fait l'objet d'une retranscription littérale, suivis d'une référence en note de bas de page (Entretien P 21, Entretien F 18, par exemple), permettant de retrouver en annexe des précisions concernant l'âge, le statut social, la situation familiale, l'appartenance ecclésiale et l'origine géographique des personnes interviewées. La quasi-totalité des personnes rencontrées se sont vu attribuer un prénom fictif, hormis quelques fondateurs d'Églises pentecôtistes ou de communautés charismatiques (David Cizeron, Roger Gaud, Patrick Robert, Bruno Picard, etc.).

Les citations bibliques

Cette étude portant sur l'univers chrétien, les textes bibliques sont fréquemment cités. Nous nous sommes généralement référée à la traduction de la TOB :

TRADUCTION ŒCUMÉNIQUE DE LA BIBLE, 1975, *La Bible*, Paris, Société biblique française & Cerf.

En revanche, en ce qui concerne les citations bibliques extraites des sources bibliographiques, nous avons respecté la traduction choisie par l'auteur. Par ailleurs, nous avons systématiquement utilisé l'italique lorsque nous citions un extrait de la Bible.

Les majuscules

Nous avons fait le choix d'écrire certains termes avec des majuscules – la Bible, les « Écritures », les Évangiles – comme le font les croyants appartenant aux groupes observés.

Situation des Églises et mouvements

Afin de localiser les différentes Églises dans l'espace insulaire et dans le temps, des cartes et une fresque historique sont proposés en annexe.

SOMMAIRE

INTRODUCTION 13

Partie A Émotion et religion 47
Chapitre 1 Statut et fonction de l'émotion en religion 49
Chapitre 2 Présentation de l'univers pentecôtiste-charismatique 89

Partie B La situation socio-historique : implantation et diversification des mouvements pentecôtistes-charismatiques insulaires 113
Chapitre 1 Le christianisme sur l'ile d'Éden 117
Chapitre 2 Émergence de la mouvance pentecôtiste-charismatique : feu et contre-feu (1966-1982) 149
Chapitre 3 Régulation du pentecôtisme classique et naissance d'un pentecôtisme nouvelle vague : le temps de l'indigénisation (1983-2009) 227

Partie C Le rôle des institutions : transmettre 401
Chapitre 1 Socialisation : La glossolalie, « langue des anges » ? 405
Chapitre 2 Enculturation : « être *born* d'un *born again* » 441
Chapitre 3 Vocation : la fabrication sociale du virtuose religieux 493

Partie D Itinéraires de convertis : entre permanences et variations 563
Chapitre 1 Les motifs de conversion 569
Chapitre 2 L'adhésion 603
Chapitre 3 Les effets de la conversion 621
Chapitre 4 La conversion à l'épreuve du temps 689

CONCLUSION 717

INDEX 761

ANNEXES 765
Annexe 1 État des lieux 767
Annexe 2 Entretiens 792
Annexe 3 Généalogie des assemblées évangéliques charismatiques 805
TABLE DES MATIÈRES 807

INTRODUCTION

La distinction entre le domaine des *sacra* et celui des *signa* peut être établie dans toutes les religions. Au cours de sa description de la religion romaine archaïque, Georges Dumézil la mentionne :

> « Deux sections composent l'ensemble des rapports cultuels des hommes et des dieux, les offrandes que les hommes adressent aux dieux, les avis que les dieux envoient aux hommes. L'importance relative de ces deux sections est un caractère important dans n'importe quelle religion[1]. »

Le premier domaine, celui des sacrifices et des offrandes que l'homme adresse à Dieu, nécessite l'intermédiaire de spécialistes du sacré pour sa mise en œuvre. Il s'accompagne de paroles et d'actes formels, répétitifs, propres à influencer efficacement le divin. Le second domaine, celui des oracles, des messages prophétiques, des possessions, nécessite le plus souvent des techniques d'interprétation mais s'exempte d'intermédiaires et de pratiques rituelles : c'est l'individu lui-même qui se fait parole ou acte par les mots qu'il prononce ou par la modification de son corps. « Présents ensemble, à des différences de pondération près, dans toutes les religions »[2], ces deux champs sont complémentaires dans l'étude des phénomènes religieux, mais dans la réalité, ils se trouvent bien souvent opposés. Ainsi, dans l'histoire du christianisme, les *revivals*, les messianismes et les courants mystiques, donnent au *signa* un soin qui en fait le principe directeur de leur conduite au détriment des *sacra*.

C'est dans cette lignée que s'origine le pentecôtisme. Le nom de ce mouvement fait explicitement référence à l'expérience de Pentecôte lors de laquelle, les disciples de Jésus enfermés au Cénacle après sa mort, furent remplis du Saint-Esprit et se mirent à parler en d'autres langues[3]. À l'instar de ces premiers chrétiens, les pentecôtistes insistent sur le baptême dans le Saint-Esprit et les dons spirituels qui en découlent : glossolalie, prophétie, guérison. Les multiples assemblées et dénominations nées dans cette mouvance valorisent une relation personnelle et démédiatisée avec le sacré. Elles privilégient l'expérience sensible de

[1] Dumézil, 1966, p. 125.
[2] Herrenschmidt, 1991, p. 624.
[3] Actes 2, 4.

rencontre avec le divin aux discours spéculatifs, au pur jeu intellectuel, aux élaborations théoriques. Ce Réveil protestant – qui se décline également en un Renouveau charismatique catholique – se caractérise par sa dimension affective et spontanée paraissant échapper à la raison, à la codification de la tradition, aux règles institutionnelles. Ici, l'expression publique des émotions et de l'intime apparaît consubstantielle de l'expérience religieuse[4]. Le critère de validation du croire passe principalement par l'effervescence des cultes, par des manifestations surnaturelles spectaculaires, par l'intensité du ressenti des croyants. Ce sont là autant d'éléments venant attester du fait que l'Esprit-Saint agit en eux alors que la puissance divine opère *hic et nun*c. De ce fait, le pentecôtisme interroge l'autorité[5], il met en tension l'institution, bref, il met l'Église[6] à l'épreuve.

---

[4] Dans la tradition chrétienne, l'expérience religieuse ne revêt pas nécessairement une dimension émotionnelle. La devise de Martin Luther « *Sola experientia facit theologum* » (seule l'expérience fait le théologien) montre combien, pour le réformateur allemand, l'expérience personnelle est imbriquée de théologie. Mais pour ce dernier, l'expérience privilégiée est celle du « paradoxe de la croix ». Luther ne prétend pas « avoir rencontré Dieu » mais il fait l'expérience que Dieu dans sa gloire (à la différence de Dieu dans le Christ) le tue et que rien de ce que ce Dieu fait ne pourra le satisfaire. Ainsi, l'expérience de la foi apparaît chez Luther comme celle d'un renoncement, d'un abandon, et non celle d'un enthousiasme comme cela le sera davantage pour les réformateurs plus radicaux des mouvances issues de l'anabaptisme.

[5] En termes wébériens nous pourrions parler d'une remise en cause de « la bureaucratie rationnelle des Églises » par « l'autorité charismatique » des prophètes-pasteurs pentecôtistes.

[6] Au sein de l'institution religieuse, Max Weber distingue divers modèles d'exercice de l'autorité : l'autorité rationnelle légale, à travers le prêtre considéré come « fonctionnaire du culte » au service d'une entreprise sociétisée de salut, l'autorité traditionnelle du sorcier fondée sur la transmission d'une tradition reçue et l'autorité charismatique du prophète messager d'une révélation particulière.

Ces modèles « idéal-typiques » s'adossent à une opposition faite entre deux types d'organisations religieuses : la secte et l'Église – dualité énoncée par Weber puis prolongée par Troeltsch. La première consiste en une « association volontaire » alors que la seconde est envisagée comme une « organisation administrative en vue du salut » (Max Weber, 1964 (1906), p. 268-270).

Au fil du temps, la dualité Église-secte s'est avérée insuffisante pour analyser et caractériser les nouvelle formes religieuses apparues depuis le XIXe siècle et notamment les mouvements chrétiens conversionnistes. Cette évolution conduit Jean Séguy à recourir à la catégorie intermédiaire de « l'Église libre » (Séguy, 1980, p. 120). Pour sa part, Jean-Paul Willaime propose un modèle « institutionnel idéologique » qu'il situe en position intermédiaire par rapport au modèle « institutionnel rituel » et au modèle « associatif charismatique » (Willaime, 1992, p. 24). Par la suite, il détermine un second modèle intermédiaire : le modèle « associatif idéologique », en se basant sur les travaux de Sébastien Fath (Fath, 2001, p. 515-529).

Nous développerons plus en détail cette problématique lors de la partie C, au chapitre 3.1.4., intitulé « Organisation religieuse et vocation ». Pour l'heure, nous prendrons appui sur cette terminologie wébérienne – malgré son manque de nuances – car elle nous permet d'employer le terme de secte de manière neutre et non péjorative (à la différence de son acception prise dans le sens commun). D'autre part, ce positionnement sociologique nous permet de ne pas entrer dans le débat théologique opposant les différentes confessions chrétiennes. Car, selon Calvin, « partout où nous voyons la Parole de Dieu être purement prêchée et écoutée, les sacrements être administrés selon l'institution du Christ, là il ne faut douter nullement qu'il y ait Église » (Calvin, 2008 (1541), p. 661). C'est sur cette base que l'article 7 de la confession d'Augsbourg (1530) définit les deux marques nécessaires et suffisantes de l'Église. Du point de vue catholique en revanche, l'Église est considérée comme « une société organisée hiérarchiquement d'une part et le Corps mystique d'autre part… (qui) constituent une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin. La communion des baptisés dans l'enseignement des Apôtres et dans la fraction du pain eucharistique est rendue visible par les liens de la profession de foi dans son intégralité, de la célébration de tous les sacrements institués par le Christ, et dans le gouvernement du collège des évêques unis à son chef, le Pontife romain ».

(Benoît XVI, 2009, « Constitution apostolique anglicanorum coetibus », vatican.va [en ligne], Disponible sur : *http://*www.vatican.va/.../hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus_fr.html -[Consulté le 15 octobre 2010].

À l'île de La Réunion, les mouvements pentecôtistes-charismatiques se développent depuis une quarantaine d'années. L'importance particulière que cette mouvance religieuse accorde à l'émotion exerce un rôle pivot dans sa capacité d'attraction. Une large part de son essor tient à la centralité de l'expérimentation personnelle des bénédictions divines. *« La lé gayar ! »*[7], *« Le Sénier la toush mon ker »*[8], *« Sénier done amoin in sign, in prévnanss !»*[9], *« Le Siner lé gran*[10] *! » Avèk tout la forss lo bann mo Lévanjil »*[11], ce sont là autant d'exclamations récurrentes dans la bouche des fidèles qui viennent souligner l'efficacité d'un Dieu avec lequel ils établissent un contact direct. « Les Réunionnais sont très friands de merveilleux et de gestes spectaculaires »[12] affirme Mgr Aubry, l'évêque de La Réunion. Dans ce contexte, une religion de l'émotion et de la puissance – telle que le pentecôtisme – entre particulièrement en résonance avec une culture religieuse insulaire se nourrissant de l'exceptionnel. Accordant une grande place au corps et aux sentiments, comme le note Danielle Palmyre, « la religion populaire créole se rapproche souvent des cultes chauds et effervescents où les chants, la danse ou la transe ont leur part »[13]. Sur cette île dominée par un « système religieux » original (Benoist), fait de « l'omniprésence du divin et du surnaturel dans le quotidien »[14], le pentecôtisme, par sa propension à « réenchanter le monde »[15] présente une forte capacité d'interaction avec une telle religion englobante. Il la rejoint encore en son caractère individuel et en sa démocratisation des expressions religieuses qu'elle encourage. Cela étant dit, ces deux derniers éléments procèdent tout autant du fait religieux créole que de la modernité du croire. Il s'agit là d'une autre caractéristique du pentecôtisme : il entretient un rapport de congruence avec les mutations contemporaines du religieux. Favorisant les preuves tangibles de l'agir divin au détriment des dogmes, il concourt à l'imprécision des croyances et à la fluidification des itinéraires religieux. Christianisme de conversion amenant le nouveau baptisé à rompre avec sa lignée croyante et son héritage ethno-culturel, il contribue à la poussée des individualismes religieux. Privilégiant le charisme de ses leaders à leur formation théologique et à leur légitimation institutionnelle, il encourage la scissiparité ecclésiale. En ces différents éléments, il participe à la fragilisation des institutions que les spécialistes du religieux contemporain observent dans les sociétés occidentales.

---

[7] C'est grandiose ! (C'est merveilleux !)
[8] Le Seigneur m'a profondément ému.
[9] Seigneur, donne-moi un signe.
[10] Le Seigneur est grand.
[11] Par la puissance de l'Évangile.
[12] Aubry, 1988, p. 104.
[13] Palmyre, 2007, p. 105.
[14] Lévy, 2000, p. 180.
[15] Traditionnellement associé au processus de modernisation des sociétés, le « désenchantement », annoncé par Max Weber, 2003 (1920), puis élaboré en France, par Marcel Gauchet (1985), est actuellement remis en question par des auteurs qui à la suite de Peter Berger (2001) soutiennent la thèse d'un « réenchantement » du monde.

Néanmoins, l'analyse des expériences pentecôtistes-charismatiques à l'île de La Réunion nous conduit à interroger cette relativisation des institutions, de la tradition, des médiations, autrement dit la dévalorisation des *sacra* dont nos interlocuteurs se prévalent. En dépit des idées émises au sujet du pentecôtisme, qui rejoignent en ce domaine le discours pentecôtiste[16], la réalité nous paraît plus nuancée. L'expérience religieuse de type émotionnel est loin de rimer – exclusivement et en permanence – avec effervescence, anarchie, archaïsme, spontanéité, immédiateté, perte de contrôle de soi, malléabilité, volatilité, flou, etc. Elle comporte aussi sa part de réflexion, de régulation, de socialisation, de transmission, d'encadrement, de normes, de codes, etc.

C'est au cœur de cette dialectique *sacra/signa* que s'inscrit notre étude en terre réunionnaise. Pour point de départ, nous pourrions prendre deux exemples : le constat d'un pasteur et une situation familiale.

1. Deux exemples liminaires

Le constat d'un pasteur

Lors de la « grande fête protestante » en l'honneur du 500e anniversaire de Calvin, un pasteur réformé en poste dans l'île depuis deux ans fait la remarque suivante :

> « En arrivant à La Réunion, je m'attendais à ce que les (membres des) Assemblées de Dieu se comportent comme des "visseurs d'ampoules" (des illuminés), mais en fait, pas du tout ! Ils sont beaucoup plus proches de nous que les néo-pentecôtistes, ils sont austères comme nous[17]. »

En côtoyant de plus près le milieu pentecôtiste insulaire, le ministre du culte découvre la pluralité inhérente à cette mouvance religieuse et les écarts séparant les différents groupes les uns des autres. Ainsi, à son grand étonnement, le pentecôtisme historique se rapproche de manière significative du protestantisme luthéro-réformé, alors qu'il s'éloigne notoirement du pentecôtisme « nouvelle vague »[18]. En faisant part de sa surprise, le pasteur laisse apparaître en creux les présupposés sur lesquels repose la conception habituelle du pentecôtisme : en tant qu'expérience religieuse de type émotionnel, elle est communément considérée comme immédiate, irrationnelle et universelle. Autrement dit, en se fixant sur l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit – point commun entre ces différents groupes – et les manifestations spectaculaires qui caractérisent les réunions de prière collectives, l'approche classique de l'expérience pentecôtiste se centre sur l'exaltation des fidèles *ici et maintenant*. Elle passe sous silence les tentatives de rationalisation éthiques effectuées par les croyants.

[16] Les pasteurs insistent constamment sur l'idée selon laquelle le pentecôtisme « n'est pas une religion ».
[17] Rivière Saint-Louis, le 25 octobre 2009.
[18] Les assemblées relevant de cette mouvance « troisième vague » sont encore qualifiées de néo-pentecôtistes, évangéliques-charismatiques, *Charismatics*, charismatiques-indépendantes, pentecôtistes nouvelle vague… autant d'appellations que nous préciserons dans les pages suivantes (Partie A. Chapitre 2).

Elle met au second plan la diversité des émotions qui distingue les groupes entre eux. Elle occulte toute référence à l'histoire de l'implantation de ces communautés variées, les liens qui les unissent, les désaccords qui les opposent. Et elle peut même aller jusqu'à ignorer l'histoire du christianisme en général, et à celle qui la lie à la Réforme en particulier. Or, ce que pointe plus précisément le pasteur réformé ici, c'est en premier lieu, le fait que tout en clamant « la puissance et la liberté de l'Esprit », les assemblées de Dieu ont régulé les manifestations charismatiques. Elles ont même à ce point combattu le désordre dans leurs Églises, qu'il en viendrait à confondre un fidèle pentecôtiste avec un authentique « parpaillot »[19]… Et c'est peu dire ! En second lieu, ce que pointe ce pasteur réformé, c'est la diversité inhérente au pentecôtisme, qu'une description succincte d'une situation familiale permet d'illustrer.

Une situation familiale

Jacqueline a quarante-quatre ans. Elle est née dans une famille catholique. Catéchisée enfant, elle a laissé de côté toute pratique religieuse au moment de l'adolescence. Lorsqu'à l'âge adulte, elle découvre la Mission Salut et Guérison, c'est « le coup de foudre immédiat ». Elle raconte qu'au cours d'un culte, le pasteur lance un « appel » en direction de ceux qui « cherchent la guérison, ou de ceux qui ont besoin d'un changement dans leur vie »[20]. Elle se souvient de s'être avancée sans hésiter : « C'était extraordinaire… J'ai senti une force ! ». Aujourd'hui, cela fait plus de vingt ans qu'elle participe plusieurs fois par semaine aux réunions de cette Assemblée de Dieu. Les rencontres se déroulent dans une des cinquante salles de cultes construites au fil du temps par la Mission Salut et Guérison. Son mari et ses deux filles, militants actifs dans le mouvement, l'accompagnent. Selon sa tante Thérèse, cette famille « témoigne d'une unité et d'une vie de prière exemplaires ».

Thérèse, la tante de Jacqueline est âgée de soixante ans et mère de trois enfants. Baptisée et catéchisée durant son enfance, adulte, elle perd tout lien avec l'Église catholique en raison de sa situation matrimoniale : après deux divorces, elle habite avec un troisième compagnon. À l'âge de quarante ans, alors qu'elle traverse de « graves difficultés » sur le plan conjugal, elle se tourne vers un prêtre qui lui conseille de participer à une assemblée de prière du Renouveau. Au sein de ce groupe, elle fait une expérience surnaturelle intense qui lui donne, selon ses propres termes : le « courage de rompre avec cet homme qui lui en faisait voir de toutes les couleurs »[21]. Depuis, elle vit seule et tente de mener une « conduite droite ». Chaque semaine, elle rejoint un groupe de prière du Renouveau se réunissant à l'Église. Elle s'est du reste particulièrement investie dans sa paroisse : au sein de la chorale et dans les équipes du Rosaire notamment. Son engagement ecclésial ne l'empêche pas de privilégier une relation

[19] Parpaillot : surnom donné aux huguenots dès le XVIe siècle (attesté dans Rabelais en 1535). Son étymologie est controversée mais la plus plausible serait celle de « papillon » (du gascon *parpailhol* « papillon blanc » ou de l'occitan *parpaillon* « papillon »).
[20] Entretien F 07.
[21] Entretien RC 01.

directe avec Dieu et de remettre en cause les pratiques de ses coreligionnaires : Cendres, carême, Rameaux, autant de « manière de se protéger » qui, à ses yeux « frisent la superstition »[22]. Évoquant la situation de sa nièce, membre des Assemblées de Dieu, Thérèse admet que dans un premier temps, cela « lui a posé problème qu'elle soit ailleurs ». Mais, elle se dit « moins contrariée » depuis qu'elle en a parlé à un prêtre du Renouveau qui l'a rassurée en lui affirmant que sa nièce pentecôtiste « n'était pas perdue puisqu'elle était avec le Seigneur »[23]. De son côté, Jacqueline a, elle aussi, longtemps prié pour sa tante qui risquait de « ne pas être sauvée parce qu'elle priait encore le chapelet »[24].

Emmanuelle, la fille cadette de Thérèse a trente-huit ans. Dans un premier temps, son parcours ressemble à celui de sa mère : catholique pratiquante durant son enfance, elle prend ses distances avec l'Église à l'âge adulte. Et puis, après s'être séparée de son mari, elle se met en quête d'un soutien qu'elle trouve dans un groupe de prière du Renouveau catholique. Une expérience religieuse intime est également au point de départ de son cheminement :

> « Un jour, complètement désespérée… je priais et j'ai reçu une " locution " dans mon cœur qui me disait : " tu comptes pour moi ". Je me souviens (qu') à ce moment là, je me suis mise à trembler »[25].

Cependant, à la différence de sa mère, Emmanuelle ne reste pas dans le Renouveau catholique. Elle le quitte pour la « Mission Salut et Guérison » avant d'intégrer une première Église évangélique charismatique, puis une seconde dans laquelle elle vient de recevoir le baptême. Cette dernière Église célèbre son culte dans un ancien théâtre alors que la précédente rassemblait ses fidèles dans un bâtiment artisanal. Dans cette nouvelle assemblée, elle apprécie particulièrement la personnalité du leader et les prédications d'un « prophète » sud-africain venant régulièrement prêcher à La Réunion. Elle reconnaît également trouver plus de liberté et de force dans cette Église qu'à la Mission Salut et Guérison. Par rapport au Renouveau catholique, elle apprécie le fait de pouvoir entrer directement en relation avec Dieu : « Je n'ai pas besoin d'un prêtre pour lire la parole de Dieu, je n'ai besoin que du Saint-Esprit … Dans l'Église catholique, c'est comme si l'enseignement était réservé à une élite. » Elle aime également le fait de ne plus avoir à prier la Vierge et les saints, bref, d'être « sortie du religieux » comme elle dit. De l'avis de sa mère, ce dont elle ne parle pas mais qui aurait pesé sur son choix, ce sont les responsabilités que l'Église évangélique n'a pas hésité à lui confier en dépit de sa situation matrimoniale et de son faible niveau d'instruction alors que les groupes précédents les lui refusaient. Cependant, même si la situation conjugale d'Emmanuelle n'est plus conforme aux règles du droit canon[26], la jeune femme soutient l'idée

[22] Entretien *ibid*.
[23] Entretien *ibid*.
[24] Entretien F 07.
[25] Entretien *ibid.*
[26] Selon le droit canon, « les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité qui, dans le mariage chrétien, en raison du sacrement, acquièrent une solidité particulière ». (Canon 1056).

selon laquelle sa « vie a pourtant changé »: elle cherche à demeurer fidèle à son compagnon actuel.

En dépit du fait que ces femmes aient passé sous silence les éléments qui auraient pu réunir leurs expériences, plusieurs points communs peuvent être relevés. Toutes trois furent initialement motivées par des difficultés existentielles. Toutes trois vécurent de manière déterminante une expérience de relation directe avec le divin. Toutes trois observent dorénavant une orthopraxie rigoureuse. Qu'elles aient été (re) baptisées dans une assemblée protestante (comme Emmanuelle et Jacqueline) ou qu'elles soient, comme Thérèse, restées fidèles à leur baptême catholique, toutes trois présentent leur démarche de foi en termes de choix personnel. Leurs parcours s'inscrivent dans un processus d'autonomisation. Alors que traditionnellement, la religion était affaire d'héritage, ces trois femmes nées dans une même cellule familiale catholique ont opté pour des univers religieux distincts. Et c'est bien sûr ce dernier point que la complexité du phénomène apparaît : en dépit des éléments pouvant rapprocher l'itinéraire de ces trois Réunionnaises, leur expérience diverge cependant assez pour laisser poindre trois milieux croyants distincts.

Plusieurs questions surgissent alors : pourquoi cette pluralité ? Quels sont les facteurs pouvant expliquer la construction d'expériences à la fois toutes semblables et différentes? Quels sont les éléments du contexte extérieur ayant pu influer sur leurs parcours ? Comment, des expériences religieuses à peu près cohérentes peuvent-elles s'élaborer à travers des croyants qui circulent d'un univers à un autre ? L'expérience résulte-t-elle du « bricolage » d'individus persuadés de l'avoir construite par eux-mêmes, ou bien, a-t-elle été construite par la communauté ecclésiale à laquelle ils appartiennent ? Autrement dit, si le passage des croyants par différentes Églises fragilise les institutions ecclésiales, ces dernières ne continuent-elles pas cependant à jouer un rôle dans la structuration des comportements et du champ pentecôtiste ? Si la conversion pentecôtiste peut être associée à la sphère de l'individualité en raison de son caractère intime et subjectif, ne fait-elle pas néanmoins l'objet d'une construction sociale ? Si l'engouement des croyants en faveur d'une expérience du surnaturel se présentant comme immédiate met à l'écart les dogmes, cette même expérience ne s'inscrit-elle pas simultanément dans les cadres idéologiques du groupe pentecôtiste-charismatique auquel ils adhèrent ?

2. Problématique et hypothèses de départ

Quels sont les facteurs qui construisent l'expérience religieuse de type émotionnel ? Telle fut la question centrale qui nous a conduite à poser trois hypothèses :

1. La situation socio-historique de La Réunion ainsi que les dynamiques religieuses externes (de globalisation du religieux) et internes (de scissions propres au protestantisme et

d'inclusions propre au catholicisme, entre autres) ont contribué à la formation de « groupements volontaires »[27] concurrents – pentecôtistes et charismatiques – suffisamment distincts pour ne pas être assimilés à un même milieu.

2. Même si les croyants circulent entre des univers différents et revendiquent l'établissement d'un rapport au divin personnel et démédiatisé, les groupes auxquels ils adhèrent et les milieux croyants auxquels ils participent construisent leur expérience, codifient leurs pratiques et fabriquent leur « virtuosité»[28] religieuse.

3. Au fil du temps, les croyants modifient progressivement leurs attentes envers l'Église. Leurs itinéraires connaissent différentes phases d'intensité variable au cours de leur existence.

Ces hypothèses peuvent encore se décliner autour de quatre postulats dont chacun remet en cause un des présupposés classiques concernant l'émotion religieuse d'une part et orientent nos choix méthodologiques d'autre part.

1. En dépit de l' « amnésie » de la plupart des pasteurs que nous avons rencontrés, qui prétendent avoir créé leur Église *ex nihilo* en réponse à un « appel divin », les différentes assemblées sont le fruit de quarante années au cours desquelles des groupes sont nés, se sont divisés, se sont concurrencés, ont fusionné, ont pris contact avec des leaders étrangers, ont expérimenté de nouvelles pratiques en dehors du département, etc. La reconfiguration du paysage ecclésial s'imbrique par ailleurs de mutations enregistrées par la société réunionnaise consécutivement à la départementalisation puis à la régionalisation. Alors que les acteurs du pentecôtisme insistent sur la spontanéité de leur vécu religieux – le Saint-Esprit ne surgit-il pas « *repente de caelo* »[29]? – et que, en religion, l'analyse classique des émotions tend à confirmer – malgré elle[30] – le discours des fidèles en insistant sur le caractère soudain, instable et archaïque de ces expériences individuelles, ces dernières apparaissant comme une réponse aux transformations socio-économique rapides de La Réunion et à leurs conséquences sur le plan identitaire – réponse qui se décline en termes d'attestation et de contestation.

De plus, la naissance de ces mouvements s'opère dans un univers religieux marqué par un contexte dominé par des logiques de pluralisation et de « transnationalisation »[31]. Autant d'éléments qui nous incitent à dépasser une conception des émotions en religion comme une

---

[27] Séguy, 1988, p. 133-158.

[28] « Au départ même de toute histoire des religions, nous trouvons un fait d'expérience important : la qualification religieuse inégale des hommes… Il en est résulté la tendance de toute religiosité intensive à se structurer par corps correspondant aux différences de qualification charismatiques. Une religiosité de " virtuoses " [ou de " héros "] s'est opposée ainsi à une religiosité de " masse " - étant entendu que par " masse " nous ne désignons nullement ceux qui sont en position sociale inférieure dans l'échelle sociale séculière [mais ceux qui n'ont pas l'" oreille musicale " pour la religion]. » (Weber, 1992 (1920), p. 155-156).

[29] « *Tout d'un coup, vint du ciel…* » Actes 2, 2.

[30] Jean Séguy écrit à ce sujet que les récits d'effusion du Saint-Esprit tels que celui de Miss Ozman à Topeka (cf. partie A, chapitre 2.) alla jusqu'à « égarer les sociologues ». (Séguy, 1975, p. 36).

[31] Selon André Corten, le pentecôtisme serait même « la principale transnationalisation religieuse du XXe siècle. » (Corten, 1995, p. 70).

expérience « élémentaire » pour tenter de saisir les facteurs historiques, culturels et cultuels qui influencèrent leur genèse et leur développement.

Par ailleurs, l'étude que nous menons se déroule dans une société particulière, appartenant aux *mondes créoles*[32]. Or, ce milieu créole[33] est complexe. Pour Jean Benoist :

> « La créolité est certes avant tout la mise progressive en système d'éléments auparavant disparates et la fixation d'une identification collective sur ce système qui devient peu à peu un patrimoine partagé. Elle ne cesse cependant de se débattre dans les mailles d'une dévalorisation qui n'est pas seulement le fait des regards extérieurs, mais d'une conviction intime qu'il fait aussi mal de maintenir que de déraciner[34]. »

En effet, les sociétés édifiées en terre créole le furent par la confluence de migrants qui, placés au contact les uns des autres dans des situations les plus diverses, en sont venus à élaborer des synthèses inédites. C'est ainsi que le fait religieux à La Réunion, est décrit par Marc Kichenapanaïdou comme un phénomène original, constitutif de « la permanence d'un melting pot initié par l'histoire, et fait de résistance à l'oppression en même temps que de soumission à l'au-delà »[35]. Par conséquent, nous ne saurions nous limiter à l'étude des représentations symboliques. C'est au sein de cette trame des mouvements migratoires et parmi l'abondance des faits sociaux et culturels enregistrés par l'île de La Réunion que nos recherches doivent prendre place.

Comme le soutient Georges Balandier :

> « Pour l'anthropologie comme pour la sociologie, il n'y a pas d'autre recours que de mettre les faits observés en perspective historique. Quelles que soient les cassures, les ruptures les grands chambardements que l'Histoire introduit, il y a la nécessité de reconstituer un parcours[36]. »

Ainsi, notre premier choix méthodologique consiste à réinsérer les phénomènes pentecôtistes-charismatiques insulaires dans une perspective dynamique. Nous le concrétisons en nous situant au croisement des approches anthropologiques, historiques, géographiques, voire politiques.

2. Au cœur même des pratiques collectives de haute intensité émotionnelle, la gamme des émotions qui se manifestent, le moment où elles apparaissent et les modalités de leur expression, varient selon le type d'assemblée où elles surgissent : évangélique de Pentecôte, charismatique catholique, ou évangélique charismatique. Cette observation nous incite à

---

[32] Comme les désigne Francis Affergan, 1997.

[33] Le terme créole, dérivé du verbe *criar* signifiant élevé, apparaît dans les milieux de la traite portugaise alimentant l'ensemble des colonies ibériques à partir de l'Afrique. Il désignait alors l'esclave né chez un maître (à la différence du *bossale* né en Afrique). À la Réunion, il désigne actuellement tous ceux qui sont nés dans l'île. (Bonniol, 2006).

[34] Benoist, 1999, p. 28.

[35] Marc Kichenapanaïdou, 2000.

[36] Balandier, 1997, p. 32.

dépasser l'idée selon laquelle l'émotion religieuse serait une donnée brute, universelle et extra-sociale. Elle nous pousse à recourir au comparatisme afin de déterminer avec plus de précision les contours des différents univers pentecôtistes-charismatiques d'une part, et la manière dont chacun de ces univers produit des manifestations émotionnelles distinctes, d'autre part. Notre second choix méthodologique privilégie donc l'observation participante de communautés pentecôtistes variées, dans le but de décrire des rites et pratiques collectifs.

3. Le pentecôtisme ne se réduit pas à ses cultes bouillonnants, à ses séances de délivrance, à ses témoignages passionnés de « rencontre avec le Seigneur ». Le réaménagement de l'existence ordinaire des croyants auquel la majorité des convertis ont procédé nous paraît tout aussi significatif que les « ondulations » auxquelles leurs corps s'adonnent lors des réunions de prière. Ce constat nous incite à dépasser l'idée selon laquelle l'expérience à caractère sensible serait inapte à produire un effet rationnel sur l'existence des convertis. Elle nous encourage à ne pas restreindre nos observations aux seuls rassemblements collectifs mais à saisir les conséquences de leur engagement religieux sur leur vie quotidienne.

4. D'autre part, la manière dont l'itinéraire des convertis se modifie au fil des années, les compromis auxquels ils cèdent, les allers-retours qu'ils effectuent, la façon dont l'expérience pentecôtiste fragilise l'appartenance ecclésiale des uns mais consolide celle des autres… Ce sont là autant d'éléments qui nous incitent à dépasser l'idée selon laquelle l'émotion religieuse serait exclusivement inscrite dans l'immédiateté. Ils nous engagent à ne pas limiter l'expérience de type pentecôtiste au moment même de la conversion ou du baptême dans le Saint-Esprit, mais à la considérer dans la durée. De ce fait, notre troisième choix méthodologique se porte sur le recueil de « récits de vie » cumulés. Comme le soulignent les promoteurs de cette pratique :

> « L'approche biographique nous semble donc tout particulièrement prometteuse en sciences humaines. Ses multiples facettes et ses diverses possibilités font la richesse de cette démarche particulière de recueil de l'information personnalisée, mais fondent aussi la complexité de l'analyse du matériel obtenu[37] ».

3. Plan

Avant de centrer nos recherches sur la situation réunionnaise, nous commencerons par poser le cadre théorique de notre questionnement : comment les sciences des religions envisagent-elles l'expérience religieuse ? Quels sont le statut et la fonction accordés à l'émotion en religion ? Après avoir fait le point sur ces questions, nous procéderons à la présentation de la mouvance pentecôtiste-charismatique. Tel sera l'objet de notre première partie (A).

[37] Poirier, Clapier-Valladon, Raybaut, 1983, p. 69.

Étant posé le fait que l'expérience religieuse de type émotionnel ne se situe pas dans un ici et maintenant absolu, qu'elle possède une histoire – dont elle est tout à la fois le produit et l'un des acteurs –, il nous apparaît nécessaire d'aborder notre étude de la mouvance pentecôtiste-charismatique insulaire par une reconstitution de la généalogie et de la géographie de ces mouvements en lien avec le contexte de la situation socio-historique de La Réunion dans lequel ils sont nés. Cette contextualisation fera l'objet de la partie B (la plus longue de ce travail).

Dans un troisième temps (partie C), toujours en quête de ces « éléments cadres »[38] constituant le socle sur lequel l'expérience religieuse se structure, nous orienterons nos observations vers les espaces collectifs : les institutions. En effet, le croyant ne demeure jamais isolé avec ses seules expérimentations individuelles. Celles-ci résultent de processus de transmission et de dispositifs de socialisation. Gestes rituels, prières, séquences d'évangélisation, récits de vocation, ce sont là autant d'actions – organisées collectivement par les communautés croyantes ou transmises au sein des familles de convertis –, que nous décrirons afin de voir comment ces dernières conduisent leurs membres à s'exprimer dans des matrices cultuelles spécifiques.

Bien que sociaux, et donc soumis à un certain « déterminisme », les faits religieux ne se réduisent pas exclusivement aux structures sociales qui les ont produits. Roger Bastide l'affirme : « il ne faut pas convertir cette description en une explication de la religion et (…) ne voir dans la religion qu'une hypostase de la société »[39]. Cette tension entre les éléments (socio-historiques) ayant déterminé l'expérience pentecôtiste-charismatique et l'autonomie des sujets croyants s'observe principalement à travers les parcours de conversion. Le recueil de ces récits personnels montre comment l'expérience religieuse de caractère sensible peut être produite par la société, obéir à des codes cultuels et culturels et, simultanément, échapper à l'institution dans laquelle elle s'est produite, varier d'un fidèle à un autre, se modifier au fil du temps. C'est pourquoi, dans une dernière partie (D), nous nous appuierons sur des trajectoires précises afin d'identifier les différents éléments qui ont conduit leurs auteurs à se convertir, puis la manière dont cette expérience religieuse se décline dans le cours de leur existence à plus ou moins long terme.

4. Aux origines d'un sujet de thèse

Nous aurions préféré ne pas avoir à nous présenter, redoutant que le fait d'exposer nos accointances avec notre sujet d'étude jette le discrédit sur l'ensemble de nos propos. Et puis, nous nous sommes laissée convaincre par ceux qui nous affirmèrent qu'un « chercheur doit toujours préciser d'où il parle », que la position de l'observateur influençant inévitablement

[38] Amiotte-Suchet, 2006, p.77.
[39] Bastide, 1997 (1935), p. 199.

son analyse de l'objet, il était préférable de se montrer « transparent ». Propos scientifiques et arguments éthiques se mêlèrent au point d'avoir raison de nos résistances et de nous conduire à livrer succinctement, quelques pans de notre histoire personnelle.

Nous sommes née à Bourg en Bresse, en décembre 1967. Dix mois plus tôt, le pentecôtisme avait pris souche dans l'Église catholique : le premier groupe de prière du Renouveau charismatique naissait à l'Université Dusquenes à Pittsburg (Pennsylvanie). Mais, en ces heures-là, cet événement n'eut aucune répercussion sur nos parents, pas plus du reste que ceux de Mai 68 qui survinrent quelques mois après notre naissance. Si les pavés n'avaient pas atteint les plaines de l'Ain, l'Action Catholique en revanche se répandait jusque dans les coins les plus reculés du département et les membres de notre famille y étaient particulièrement engagés. Nos parents, oncles et tantes, militaient au sein du MRJC[40]. Nos grands-parents paternels, qui avaient effectué leur voyage de noces à Lourdes dans les années trente, avaient en cette occasion prié pour qu'un de leurs futurs enfants entre dans les ordres. « La Vierge avait entendu leur requête » et leur fils cadet était devenu prêtre dans la société du Prado[41]. Aucun de ses frères et sœurs ne reprit la ferme familiale. Plusieurs se firent alors employer par le Centre psychothérapique de l'Ain[42]. Notre père faisait partie du lot. En 1965, il fit la connaissance d'une petite institutrice dans la soirée du 15 août, au bal du village. L'après-midi qui avait précédé leur rencontre, il avait conduit ses parents au sanctuaire d'Ars. Sa mère nous confia plus tard que ce jour-là, elle avait prié pour que son fils rencontre l'âme sœur. Le saint curé n'avait pas attendu le lendemain avant d'exaucer sa requête ! Si notre enfance fut influencée par la piété de notre grand-mère, teintée de providentialisme et d'un certain jansénisme, elle fut également marquée par le militantisme de nos parents qui avaient quelque peu mis de côté leurs prières pour se vouer à de multiples causes profanes au nom même de leur foi.

En 1983, c'est justement à Ars, qu'à l'aube de nos seize ans, notre cadette et nous-mêmes avons découvert l'existence du Renouveau charismatique. Nous fûmes toutes deux immédiatement intéressées par ce mouvement qui ne nous présentait plus la foi chrétienne sur le mode d'un devoir à accomplir mais sur celui d'une grâce à recevoir. Depuis, nous fréquentions chaque semaine un petit groupe de prière paroissial. Outre la convivialité et l'enrichissement spirituel que nous procuraient ces rencontres, ce qui nous a séduite dans ce Renouveau, c'est le fait qu'il ne distinguait ni riches ni pauvres, ni intellectuels ni manuels, ni prêtres ni laïcs, ni jeunes ni vieux. Le responsable du groupe était métallurgiste et avait épousé une aide-soignante italienne. Celui qui avait reçu en milieu charismatique le nom de « berger » comptait parmi ses brebis : des professeurs à la retraite, un polytechnicien, un

[40] Mouvement Rural de Jeunesse Chrétienne.
[41] La société du Prado, a été fondée à Lyon par le père Antoine Chevrier (1826-1879). L'œuvre est plus particulièrement destinée à « l'évangélisation des pauvres ».
[42] Qui comptait, dans les années 60, plus de mille employés.

gradé de l'armée, une psychiatre, mais également un électricien, un couple de SDF et… des pensionnaires de l'hôpital psychiatrique. Après des années d'engagement dans l'Action Catholique spécialisée[43] et dans une société en proie à de nombreuses discriminations, cette mixité sociale était à notre sens, un témoignage de ce « *Dieu qui ne fait pas acception des personnes*[44] ».

En 1988, nous achevions une formation d'éducatrice de jeunes enfants qui nous avait conduite à découvrir l'approche ethnologique. En effet, durant un stage dans un service de pédiatrie accueillant une majorité d'enfants d'origine maghrébine, il nous était rapidement apparu que nombre de malentendus entre le personnel soignant et les familles des patients étaient principalement fondé sur leurs différences culturelles et religieuses. Le regard des médecins, infirmières et auxiliaires de puériculture était principalement centré sur la maladie, sans prise en compte de l'enfant dans sa « globalité » les dimensions sociales et culturelles de son existence comprises.

Lors de l'épreuve orale du diplôme d'État qui concluait notre formation, le jury – composé de deux sociologues – nous demanda quelles étaient nos intentions pour le futur. Nous répondîmes étonnée que nous nous destinions à travailler en tant qu'éducatrice de jeunes enfants et que l'hôpital Édouard Herriot nous avait déjà proposé un emploi.

– « Mademoiselle, vous allez vous ennuyer dans votre travail, poursuivez vos études !

– Pourquoi pas ? Je vous avoue que l'idée m'a vaguement traversé l'esprit… Mais dans quel domaine ? En psychologie où j'ai déjà validé une première année de Deug ? L'économie m'attire également… »

Leur réaction fut unanime :

– « Non, faites de l'ethnologie ! Votre sens de l'observation… Votre manière de restituer les récits de vie. Vous êtes faite pour l'ethnologie ! »

Nous sortîmes de cet entretien habitée par une joie immense. En quelques minutes, ces deux personnes avaient su pointer notre désir de formation universitaire que nous n'avions jusqu'alors pas osé nous avouer. Elles nous encourageaient également dans une discipline dont nous ignorions jusqu'alors parfaitement l'existence, mais pour laquelle nous détenions alors la certitude intérieure qu'elle nous était « destinée » ! Arrivée à notre domicile, nous nous précipitions sur un dictionnaire pour l'ouvrir à la page contenant le mot « ethnologie »[45].

---

[43] Depuis plusieurs années nous étions membre d'un groupe de l'ACI (Action Catholique des Milieux Indépendants).
[44] Actes 10, 34.
[45] Nous nous sommes souvent dit depuis lors, que cet événement entretenait nombre de points communs avec les récits de « vocation » :
- La rencontre d'une aspiration et des qualités propres à un sujet avec un appel « extérieur » imprévisible.

C'est ainsi que les années qui suivirent, tout en occupant un premier poste d'EJE à l'hôpital, nous avons entrepris un double cursus universitaire en anthropologie et en sciences de l'éducation. Nos recherches portaient sur le lien entre l'éducation, la culture et la religion des enfants auprès desquels nous travaillions. À la fin de nos études, nous avons poursuivi dans cette voie en tant que formatrice au sein d'École Santé Social du Sud-Est (ESSSE) dans laquelle nous avons enseigné la pédagogie et l'anthropologie.

À titre personnel, 1988 fut également l'année de notre entrée dans la communauté du Chemin Neuf, association catholique « à vocation œcuménique ». Cette appartenance nous conduisit à nous intéresser à la question de la différence entre les diverses confessions chrétiennes. Ainsi, de 1998 à 2004, après cinq années passées dans le domaine de la formation, nous avons développé cet intérêt pour l'œcuménisme en prenant la responsabilité d'une revue de spiritualité chrétienne du nom de FOI[46].

En 2005, quelques mois après notre arrivée à La Réunion, île qualifiée selon le bon mot de Claude Prudhomme de « véritable paradis pour ethnologues des religions », nous ne pûmes résister à « l'appel du terrain ». Le choix d'un sujet de thèse fut bien évidemment motivé par notre intérêt personnel pour le christianisme, mais il s'est précisé grâce à deux rencontres déterminantes. La première fut celle du professeur Bernard Champion. La veille de notre rendez-vous, nous avions rencontré une universitaire qui refusait de diriger nos travaux si nous nous m'obstinions à étudier la mouvance évangélique-charismatique-pentecôtiste. « Vous n'êtes pas à la faculté de théologie, Madame, mais dans une université de l'État français ! », nous avait-elle affirmé. Lorsque nous fîmes part (sans la nommer) de sa réaction à Bernard Champion, il nous répondit : « l'anthropologie religieuse, ça existe ! » Il nous parla d'un mémoire de DEA. au sujet de l'Église adventiste et des Assemblées de Dieu[47] qu'il avait dirigé avant de nous encourager à démarrer une recherche autour du « phénomène évangélique insulaire ».

Le second élément décisif fut la lecture de la thèse écrite par Bernard Boutter[48]. Méticuleusement, il s'était attaché à étudier le Pentecôtisme à La Réunion à travers la présentation de la Mission Salut et Guérison en général et la description ethnographique d'une assemblée saint-pierroise en particulier. Avec pertinence, il montrait combien ce néo-protestantisme se situait tout à la fois en termes de rupture et de continuité par rapport

---

- La distance séparant le moment de l'appel et son aboutissement (vingt trois ans en ce qui nous concerne).
- Les signes qui permettent ensuite à l'individu d'authentifier cet appel, etc.

Cette proximité n'est sans doute pas étrangère au fait que nous avons choisi de nous pencher sur les discours de vocation (partie C, chapitre 3) pour définir les normes auxquelles ils répondent et repérer la manière dont ils se construisent.

[46] Revue diffusée dans dix-huit pays, traduite en cinq langues, dont le nombre de lecteurs était évalué à six mille, qui naquit de la fusion de deux revues : « Tychique » et « Onésime ».

[47] Truong (1980; 1992).

[48] Boutter, 1999.

au « continuum religieux créole » au sujet duquel Stéphane Nicaise soutenait en cette même année 1999 sa thèse de troisième cycle.

Afin d'apporter de nouveaux éléments à son étude, il nous a semblé opportun d'élargir le champ de recherche à l'ensemble de la mouvance évangélique-charismatique à La Réunion. Un courriel[49] de sa part nous encourageait en ce sens :

> « Le champ évangélique est plus large à La Réunion que les seules Assemblées de Dieu, même si les missions Salut et Guérison dominent largement numériquement, et une présentation beaucoup plus approfondie des différentes dénominations au sein de ce champ, ainsi que des relations entre elles, reste encore à produire. Surtout avec une approche socio-historique. Je vous conseille un ouvrage récent, exemplaire à ce titre du sociologue Yannick Fer : *Pentecôtisme en Polynésie française*[50]. »

Par e-mail, Yannick Fer confirmait à son tour notre approche :

> « Vous avez raison de commencer par un tour d'horizon des différents groupes, pour repérer à peu près qui ils sont et d'où ils viennent… les sciences sociales des religions ont encore du mal à étudier le religieux autrement que par « boîte » : je prends la boîte "ADD" et je regarde ce qu'il y a dedans. L'inconvénient, c'est que l'on décrit finalement ce que l'on pensait décrire (une église, une institution, un espace défini) et rien de plus. Or, quelques chercheurs commencent à s'apercevoir que, souvent, dans le pentecôtisme et plus largement dans le protestantisme évangélique, les frontières institutionnelles sont plus floues, les gens ont tendance à circuler, ils organisent des réunions de prière chez eux, ils rencontrent des gens d'autres églises, ils voyagent, ou ils lisent des livres, regardent des sites Internet, etc., et tout ça déborde les frontières institutionnelles. Ils développent souvent des logiques de réseaux affinitaires[51]. »

Rapidement, nos premières observations à La Réunion mirent en lumière deux processus identiques à ceux qui furent préalablement décrits par Yannick Fer en Polynésie : une diversification du pentecôtisme – avec la naissance d'Églises autonomes sous la houlette de pasteurs dissidents de la Mission Salut et Guérison – d'une part, et une fluidification des parcours des fidèles – avec une mobilité croissante de croyants passant de groupe en groupe - d'autre part. Comme en Polynésie française, ces deux éléments contribuaient également à la relativisation des frontières institutionnelles. Néanmoins, le courriel de Yannick Fer nous invita à dépasser ce premier constat :

> « La sociologie des religions a beaucoup parlé de l'individualisation, de l'atomisation du religieux, ou même de la fin de l'institution religieuse. Mais une des pistes à explorer est de voir comment une dérégulation d'une certaine forme d'institution, d'appartenance, d'autorité débouche sur des recompositions[52]. »

---

[49] Bernard Boutter, « Vos recherches sur les Églises évangéliques » [courrier électronique]. Destinataire : Valérie Aubourg. 27 juillet 2005. Communication personnelle.
[50] Fer, 2005.
[51] Yannick Fer, « votre thèse » [courrier électronique]. Destinataire : Valérie Aubourg. 8 janvier 2006. Communication personnelle.
[52] *Ibid.*

Ce fut d'ailleurs une des pistes suivies par le sociologue dans sa thèse où il montra comment une « institution invisible » régule néanmoins de fait, l'existence des fidèles pentecôtistes.

Deux axes *a priori* paradoxaux se précisaient alors : le premier avait trait à cette effervescence charismatique, cette diversification de la mouvance évangélique, cette fragmentation du pentecôtisme, qui contribuaient à l'effacement des frontières entre les dénominations chrétiennes. Le second concernait les dynamiques et processus participant, à l'inverse, à réinscrire ces groupes et leurs adeptes dans des matrices cultuelles fortement identifiées.

En concluant un de ses articles, Bernard Boutter indiquait du reste combien la proximité entre la Mission Salut et Guérison et le Renouveau charismatique était grande. Il notait qu'« il serait intéressant de chercher à savoir dans quelle mesure ces deux formations chrétiennes puissent être associées au sein du même champ religieux ou, s'il existait en ce qui (les) concerne…, des différences fondamentales qui permettraient de distinguer nettement l'une de l'autre »[53].

Avant de développer ces axes, il nous paraît utile d'apporter quelques précisions concernant notre positionnement personnel en situation de recherche. En raison des liens qui se tissèrent facilement avec les fidèles pentecôtistes et charismatiques, nous avons cherché à limiter les interférences entre notre expérience personnelle et notre recherche. Nous avons tenté d'approcher ce sujet d'étude en tant qu'objet anthropologique et en tant que phénomène social, culturel et religieux. Nous pouvons aujourd'hui l'écrire, sur le terrain comme dans nos investigations théoriques, la « mise à distance » de notre sujet fut une préoccupation constante tout au long de ces années.

En effet, au sein des séminaires d'ethnopsychiatrie animés par François Laplantine lors de nos études universitaires à Lyon II, nous avions particulièrement retenu le principe d'incertitude d'Heisenberg : « on ne peut observer un électron sans créer une situation qui le modifie, on ne peut déterminer simultanément avec une même précision la position et la vitesse d'une particule sous un microscope ». C'est à partir de ce principe de la physique quantique que Devereux crée, en 1938, l'épistémologie de la complémentarité, dont il donne la formulation suivante : « tout phénomène est redevable d'au moins deux explications, une explication psychologique et une explication ethnologique, mais cette double démarche ne peut être menée dans la simultanéité »[54]. L'articulation d'une double approche dans la « non simultanéité » évoquait alors pour nous l'impossibilité d'unifier le point de vue théologique de la croyante et le point de vue anthropologique de la doctorante. Afin d'aborder les choses « du côté » de l'ethnologie, il nous fallait progressivement quitter « le côté » des dogmes.

[53] Boutter, 2001, p. 57.
[54] Heisenberg et Devereux, cités par Laplantine dans son entretien avec J. Lévy, 2002, p. 36.

Nous devions nous détourner du « produit imposé aux pratiquants » pour nous rendre attentive aux phénomènes religieux tels qu'ils étaient vécus dans cet univers créole. Il s'agissait alors d'orienter nos investigations vers la logique des acteurs, tenter de comprendre comment ils croyaient, chercher à saisir ce qui guidait leurs pratiques, essayer de décrire ce qu'ils vivaient, bref, étudier la « religion en train de se faire »[55]. Comme l'explique Philippe Chanson[56] :

> « Le théologien et l'anthropologue sont tous deux à leur façon des herméneutes, des interprètes du religieux, mais leurs approches et perspectives sont sans aucun doute marquées globalement par les différences suivantes (que l'on pourra bien entendu, suivant le cas, nuancer) : le théologien tente de raisonner devant "le fait Dieu" entrevu de façon interne, subjective, engagée, soit en tant que sujet croyant et à partir d'un texte référent donné et établi (la Bible) avec lequel il peut produire du texte, alors que l'anthropologue, lui, tente d'observer "l'effet Dieu" de façon externe, objective, neutre, soit en tant qu'objet d'un croire (possible ou non), collectant ainsi un "matériau" descriptif sans censure avec lequel il va créer et produire un texte (sa monographie)[57]. »

À sa suite, plusieurs auteurs nous invitaient à ne pas confondre les deux postures.

Jean-Paul Willaime[58], tout d'abord, lorsqu'il en vient à écrire dans son étude du protestantisme contemporain :

> « En développant une telle analyse, nous restons situés à un point de vue méthodologiquement agnostique qui tente de mesurer des effets sociaux indépendamment de la valeur religieuse et éthique que l'on peut reconnaître aux systèmes religieux considérés. Ce point de vue permet de mettre froidement à jour un certain nombre de mécanismes sans faire intervenir ses options personnelles et sans présupposer qu'une religion est "meilleure" sous prétexte qu'elle est socialement plus efficace[59]. »

Sébastien Fath, ensuite, qui défend une « éthique sans étiquette » :

> « Je ne me définis pas comme un chercheur chrétien… Je suis chercheur au CNRS, et je suis aussi chrétien, mais en respectant le fait qu'il s'agit de plans qui ne se superposent pas. Dieu et César, ce n'est pas la même chose…. À propos des protestants, le sociologue Max Weber a mieux décrit que moi, il y a un siècle, en quoi l'appel du chrétien en société, c'est de faire le meilleur travail possible. Or, le meilleur travail possible, pour un chercheur au CNRS, c'est une analyse distanciée, dépassionnée, informée et rigoureuse, utile à la société

[55] Piette, 1999.

[56] Théologien de l'Université de Genève et anthropologue associé du Laboratoire d'anthropologie prospective de l'université de Louvain.

[57] Brive-la-Gaillarde, conversation du 1er septembre 2010 et échange par courriels d'octobre-novembre 2010. C'est une position que Philippe Chanson explicite dans : « Dieu au risque de l'anthropologie ? », *Autrement dire Dieu. Colloque en l'honneur de Marc Faessler*, Genève, numéro spécial du Bulletin du Centre Protestant d'Études, 2007, pp. 53-71 ; et de même au paragraphe « La démarche paradoxale : Dieu sujet/objet de l'anthropologie ? », en liminaires de *Dieu en tracées créoles. Guyane-Antilles, 1985-2009, une ethnographie*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, Département des Sciences politiques et sociales - Laboratoire d'Anthropologie Prospective, 2010, pp. 61-68 (thèse de doctorat en préparation d'édition, Paris, Karthala, 2011, coll. Hommes et Sociétés).

[58] Tout en étant sociologue des religions et directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses (Sorbonne), Jean-Paul Willaime est par ailleurs président du conseil d'administration de la revue *Réforme*.

[59] Willaime, 1992, p. 203.

> pour la qualité de sa recherche. Comme tous mes collègues, je respecte cette exigence du mieux que je le peux et c'est la moindre des choses[60]. »

Harvey Cox[61], également, qui explique comment il prit conscience au cours de son « voyage pentecôtiste » qu'il avait « ouvert dans sa tête une sorte de grand livre, où il écrivait les points positifs et négatifs qu'il observait et qu'il souhaitait à la fin que le positif l'emporte[62] ». Cette remarque nous fit à notre tour réaliser combien, nous étions tentée de porter des jugements de valeurs sur les pratiques et les discours pentecôtistes, de les évaluer à l'aune de nos critères doctrinaux, et de les retranscrire en des termes « confessionnels ».

Simultanément, nous n'avions pas oublié que Devereux tirait une seconde conséquence de la relation d'incertitude d'Heisenberg : la réintégration du chercheur dans le champ de l'observation.

> « De même qu'Heisenberg a montré que l'on ne peut observer un électron sans créer une situation qui le modifie, Devereux constate que la présence de l'observateur perturbe l'observé et crée un phénomène nouveau qui n'aurait pas lieu sans lui ou si le sujet de l'observation était un autre que lui[63]. »

Avec Georges Devereux, l'observateur et son affectivité sont réintroduits dans le champ des sciences humaines. Il s'agit dorénavant de tenir compte des sentiments éprouvés par le chercheur vis-à-vis des membres de la culture qui l'accueille.

En ce sens, toute une série de travaux nous précédaient puisque les ethnologues savent bien que leur terrain est plus qu'un territoire géographique : il est le lieu de relations humaines qui ne peuvent pas le laisser indifférent. Bastide l'affirmait déjà : « Pour faire de la bonne sociologie, il faut toujours aimer les hommes »[64]. Pour sa part, François Laplantine raconte comment il éprouva des « relations affectueuses » avec les Baoulés de Côte-d'Ivoire et « des relations beaucoup plus passionnelles avec les Brésiliens »[65]. Jean Benoist dit avoir « aimé la Martinique amoureusement, ses gens, sa végétation, ses bruits… » et avoir « choisi des terrains qui (lui) soient agréables, pensant, même si Malinowski démontre le contraire, que si l'on est en sympathie avec un milieu on ouvre ses portes aisément »[66]. Quant à Jeanne Favret

---

[60] Propos recueillis par Ricardo Matalbert, in Fath, 2006, « « Chercheur, citoyen et chrétien dans la cité, Sébastien Fath s'explique », *Aleloo magazine* [en ligne], Disponible sur : http://www.aleloo.com/journal/index.php/2006/03/17/95-chercheur-citoyen-et-chretien-dans-la-cite-entretien-avec-sebastien-fath [consulté le 14 octobre 2010].

[61] Professeur de théologie à Harvard, petit fils de quakers, Harvey Cox fut élevé dans une église baptiste de Pennsylvanie.

[62] Cox, 1995, p. 243.

[63] Laplantine (Lévy, 2002, p. 37).

[64] Bastide, cité par Laplantine, 2005, p. 48. Il rejoint en ce sens les propos de G. Devereux lorsque celui-ci déclare : « Je pense que ce qui guérit nos patients ce n'est pas ce que nous savons mais ce que nous sommes, et nous devons aimer nos patients » (Devereux, 1980, p. 49).

[65] Lévy, 2002, p. 39

[66] Lévy, 2000, p. 25.

Il est du reste intéressant de souligner le fait que Jean Benoist et François Laplantine parlent du rapport affectif qu'ils ont entretenu avec leur terrain dans des ouvrages réalisés par l'ethnologue québécois Joseph Lévy dans la

Saada, elle a montré, à travers « *Les Mots, la Mort, les Sorts* »[67], comment l'ethnologue « accepte d'occuper une certaine place et d'en être affecté »[68]. Sur le terrain réunionnais enfin, Jacqueline Andoche a conduit sa recherche ethnologique en considérant qu'elle ne pouvait le faire « sans explorer en même temps sa propre altérité intérieure », ce qui l'obligea à intégrer dans sa recherche des éléments de son histoire personnelle « en les construisant comme un document ethnographique de même portée que les histoires et récits enregistrés auprès d'autrui »[69].

À la suite de Georges Devereux, l'observateur ne peut plus ignorer les processus de projection et il se doit même de les prendre en compte. Il ne s'agit pas de tendre vers une objectivation totale, mais d'explorer les « perturbations » que l'enquête provoque « au-dedans » du chercheur et d'analyser les affects engagés « comme voie royale vers l'objectivité »[70].

Ainsi, ne pas laisser notre vécu envahir le champ de notre recherche ne signifiait pas pour autant faire fi de ce que nous ressentions. Au contraire, il nous sembla important d'identifier nos émotions pour éviter, justement, qu'elles engorgent nos observations. En certaines occasions, l'analyse de notre ressenti nous apporta également des informations. Il nous parut intéressant par exemple, de repérer combien l'effervescence des cultes hebdomadaires centrés sur la longue prédication de pasteurs autoritaires nous « agaçait » au plus haut point. En y réfléchissant, nous nous sommes aperçue que si l'idée de quitter le catholicisme pour le protestantisme nous avait un tant soit peu effleurée par le passé, c'était le caractère collégial des Églises de la Réforme et la beauté des cantiques à quatre voix qui nous y auraient attirée. Nous percevions ici combien, derrière une même démarche de conversion dans une nouvelle Église, des aspirations totalement différentes se faisaient jour. Les motifs qui auraient pu nous conduire à changer de religion étaient bien éloignés de ceux qui habitaient les fidèles réunionnais côtoyés en leurs lieux de cultes.

Inversement, tout l'« agacement » éprouvé au cours des réunions collectives s'estompait lors des rencontres individuelles. La manière dont ces hommes et ces femmes, en dépit de la défaillance de leurs leaders et des excès de leurs cultes, retrouvaient goût à la vie et stabilisaient leurs existences, nous surprenait à chaque fois. Autant les séances de groupes nous auraient amenée à porter des conclusions hâtives en termes « d'abus de pouvoir » et de « manipulations », autant le recueil des itinéraires des croyants nous amenait à réaliser combien ces espaces religieux pouvaient leur être profitable. La contradiction de nos sentiments illustrait en ces instants d'autres contradictions inhérentes à ce christianisme

---

collection « entretiens avec ». Consacrée à l'itinéraire de chercheurs en sciences humaines, cette collection est née à la fin des années 90 et s'enrichit depuis de nouveaux titres régulièrement.

[67] Favret- Saada, 1977.

[68] Favret Saada, 1990.

[69] Andoche, 2002, p. XXI.

[70] Devereux, 1994.

charismatique : entre la dépendance et l'autonomie religieuse, entre le renforcement du pouvoir du pasteur et la démocratisation de l'expression du sacré, entre l'excessif des célébrations – excès d'émotion, excès d'autorité, excès de merveilleux – et la reconstruction identitaire, sociale, morale, dont les fidèles, au final, bénéficient[71].

5. Travail de terrain

Notre étude consista premièrement en une « enquête systématique » puisque nous avons rencontré l'ensemble des pasteurs évangéliques – que Sébastien Fath désigne comme étant de « type piétiste et orthodoxe »[72] –, les pasteurs évangéliques charismatiques, les différents pasteurs luthéro-réformés qui se sont succédés en six ans et les pasteurs adventistes et pentecôtistes responsables de leurs fédérations d'Églises respectives, soit cinquante-quatre personnes exactement. Nous les avons à la fois interrogés au sujet de l'assemblée dont ils avaient la charge et à propos de leur propre itinéraire : de leur conversion à leur « nomination » en tant que ministres du culte. Nous avons complété ces premiers entretiens par la rencontre des fondateurs des groupes catholiques charismatiques dans l'île.

Observation participante

Simultanément à ces entretiens, notre examen du développement de ces différentes assemblées a été conduit en situation d'observation participante[73]. Pour ce faire, nous avons commencé par nous rendre au moins une fois au culte dans chacune de ces communautés croyantes (une cinquantaine). Puis, après avoir identifié cinq grands types d'assemblées (1. luthéro-réformées, 2. évangéliques-charismatiques, 3. évangéliques « de piété orthodoxe », 4. pentecôtistes, 5. catholiques charismatiques), nous avons entrepris de nous rendre régulièrement aux diverses réunions proposées par un des groupes appartenant à chacune des cinq catégories. Là, nous avons participé à des cultes hebdomadaires mais également à des rencontres de prières, des clubs d'enfants, des formations bibliques, des baptêmes, des services funéraires, des rassemblements à caractère festif, des commémorations, des groupes de dames, des répétitions de chorales, des séminaires d'évangélisation, des campagnes missionnaires, des conférences, des pique-niques paroissiaux, des randonnées familiales sur

[71] À titre d'exemple complémentaire, il nous paraît intéressant de constater que ce sont deux chercheurs d'origine suisse et de tradition réformée : Jean-Pierre Bastian et Philippe Chanson qui insistent tout particulièrement sur l'autoritarisme des dirigeants pentecôtistes. Nous pouvons nous demander si leur attachement à l'exercice de la démocratie interne dans les mouvements protestants ne les a pas rendus particulièrement attentifs à ces questions de pouvoir ? (Chanson 2007 (a) ; Bastian cité par Cox, 1995, p. 170-171).

[72] Fath, 2005, p. 303.

[73] Maître mot de la méthode ethnologique, « l'observation participante » consiste pour l'ethnologue à observer « au plus près » ceux auprès desquels il enquête, en vivant parmi eux de manière prolongée.
En appliquant cette méthode, les ethnologues se réfèrent à Bronislaw Malinowski, qui en donna une illustration magistrale dans *Les Argonautes du Pacifique occidental* (1922). Selon Jean-Pierre Olivier de Sardan, il semble que cette expression « d'observation participante » ait été inventée en 1924 par le sociologue Lindeman, lié à l'école de Chicago (Olivier de Sardan, 2003, p. 32).

les sentiers de l'île, des spectacles d'inspiration biblique, des « cures d'âme », etc. Notre approche, dans ces moments-là, était moins quantitative que qualitative. Dans chacun de ces lieux, nous avons cherché à nous intégrer aussi simplement que discrètement au champ même de notre observation. Tentant de nous mettre à l'école de nos hôtes, nous avons écouté les pasteurs, chanté avec les fidèles, partagé nos repas avec ceux qui nous y invitaient, et même bercé des nouveau-nés agités… « L'ethnographe est celui qui doit être capable de vivre en lui la tendance principale de la culture qu'il étudie. Si par exemple cette société a des préoccupations religieuses, il doit lui-même prier avec ses hôtes »[74] recommande François Laplantine.

D'autre part, depuis 2004, nous avons participé à un groupe transversal réunissant, trois matinées par an, sept personnes représentant les principaux courants chrétiens dans l'île. Ces rencontres de « pastorale œcuménique » rassemblent un pasteur adventiste, un des pasteurs responsable des Assemblées de Dieu, un missionnaire évangélique représentant la Fédération Évangélique de France (FEF) à La Réunion, le pasteur de l'Église Protestante (luthéro-reformé), un pasteur d'une Église baptiste charismatique, un diacre et un laïc catholiques.

Parce que l'île est petite, nous avons aussi été amenée à croiser nos interlocuteurs en dehors de tout contexte ecclésial. Là, nous avons bavardé sur le palier d'une pharmacie, au sortir de l'école, au milieu d'une brocante et même sur le bord du bassin de la piscine municipale. Contre toute attente, ces brefs échanges furent également riches d'enseignements.

Nous avons recueilli une partie de ces observations sous forme de données écrites, en les consignant dans nos carnets de terrain. Nous avons également mis par écrit les propos recueillis lors de certaines rencontres informelles. Ils furent alors intitulés « conversations » afin de les distinguer des « entretiens » qui firent l'objet d'un enregistrement puis d'une retranscription littérale[75].

L'autre partie des informations et connaissances acquises lors de nos rencontres avec les fidèles et de notre participation à leurs activités, ne fut pas transformée en *données* ou en *corpus*. Elles jouèrent cependant un rôle important puisqu'elles nous permirent de nous imprégner de chaque « culture ecclésiale » et plus largement, de nous familiariser avec la vie locale. C'est ainsi que nous nous sommes « imbibée » des gens, des lieux, des sons, des odeurs, des choses et que notre point de vue s'est petit à petit modifié. Pour décrire ce processus, Jean Benoist – qui est médecin – parle d'une « forme de transfusion ». Cette métaphore nous paraît intéressante, car elle dit bien le changement qui s'opère en celui qui entreprend un travail ethnologique : l'ailleurs du terrain devient progressivement son « chez lui » et en même temps, il ne le devient jamais totalement.

[74] Laplantine, 1996, « La description ethnographique », Paris, Nathan, p. 20.
[75] C'est donc sous ces deux appellations – « Conversation » et « Entretien » que ces deux types d'échanges oraux apparaîtront en note de bas de page, tout au long de notre mémoire.

Cela dit, connaissant notre aptitude à « incorporer » les émotions des autres et les situations qui nous entourent, du fait également de notre expérience personnelle initiale en « terrain charismatique », nous avons particulièrement cherché à limiter notre implication en « éloignant » notre regard. Cette mise en retrait, nous savions que nous y parviendrions grâce au travail d'analyse des données qui suivrait ces moments d'immersion, mais elle motiva également notre choix de procéder à des entretiens. En effet, un corpus écrit mettait déjà une première distance entre nous et nos interlocuteurs.

Entretiens

Cherchant à retracer l'itinéraire des convertis sur une longue durée, afin de ne pas nous limiter à la description de l'expérience momentanée de leur conversion mais d'étudier aussi ce qui s'élabore en amont et en aval, nous avons donc procédé à cinquante-huit entretiens semi-directifs avec des fidèles (pentecôtistes, évangéliques et charismatiques catholiques). Ces derniers étaient de situations socio-professionnelles, d'origines ethno-culturelles, d'appartenances ecclésiales et d'âges variés. Les entretiens se sont déroulés au domicile des fidèles, selon une durée moyenne de 2 h 30. Tous nos interlocuteurs ont, à une exception près, accepté d'être enregistrés. Nous commencions l'entretien par une brève présentation de l'objet de notre thèse et de l'entretien qui allait suivre. Puis, nous demandions simplement à nos hôtes : « quel fut votre parcours ? » Cette méthode ouverte sembla faciliter l'expression des personnes rencontrées puisqu'elles se lancèrent sans trop d'appréhension dans le récit de leur vie. Nous poursuivions ensuite en leur demandant de compléter ce qu'ils venaient de dire ou en évoquant quelques thèmes que nous avions préalablement prévus d'aborder s'ils ne les évoquaient pas spontanément (les effets de leur conversion, la relation à leurs proches, leurs différentes adhésions ecclésiales, leur attitude face aux épreuves, etc.) Concrètement, nous venions à eux avec un canevas qui s'apparentait plus à une sorte de « mémo » qu'à un questionnaire. De plus, nous acceptions les digressions, tout en cherchant à revenir à notre sujet le plus discrètement possible lorsque notre interlocuteur se perdait dans des considérations doctrinales. En effet, de nombreux fidèles étaient enclins à se lancer dans de longues démonstrations bibliques bien éloignées de leur expérience personnelle. Lorsque l'entretien s'achevait et que le temps de la rencontre s'était avéré insuffisant, nous avons été amenée à poursuivre lors d'un second, voire d'un troisième entretien.

Pendant ces rencontres, sur un petit carnet, nous notions au fur et à mesure les nouvelles questions que leurs propos nous suggéraient, les éléments sur lesquels il nous paraissait important de revenir ensuite et les thèmes que nos interlocuteurs souhaitaient aborder en dehors de l'enregistrement. Hormis ces trois points, nous avons choisi de ne pas prendre de notes durant les entretiens. Ceci nous permettait de manifester un maximum d'attention à nos interlocuteurs et de soutenir leur regard.

Bien souvent, le conjoint de notre hôte était présent. Généralement, il prenait part à l'entretien et livrait assez spontanément le récit de son propre itinéraire. Dans le cas précis des pasteurs, à deux exceptions près, tous ont fait en sorte de ne pas être seuls dans le local où nous les rencontrions : une épouse passait nous servir le café, un fidèle balayait, un collègue pianotait sur son ordinateur, etc. Comme nous le mentionna l'un d'entre eux : « je tenais à préciser que lorsque je reçois une femme, (soit) ma femme est présente, soit la porte reste ouverte… C'est un principe d'intégrité et de transparence[76] ! »

Posture du chercheur

Concernant notre positionnement durant ces entretiens, nous aimerions préciser qu'à vingt ans, lorsque nous nous étions intéressée aux enfants maghrébins à Lyon, la tâche comportait son lot de difficultés – dont celle de devoir pallier l'étendue de nos lacunes sur l'islam – mais nous étions, du fait même de cette ignorance, assurée de ne pas trop « coller » à notre sujet d'étude et de porter un regard aussi « neuf » que possible… À quarante ans en revanche, s'immerger en terrain chrétien et recueillir les itinéraires de convertis présentait quasiment la difficulté inverse, découlant du risque de sans cesse projeter sur les autres notre propre parcours, non pas de manquer de proximité, mais de manquer de distance. Cette situation nous invita à la prudence. Certes, notre propre cheminement religieux nous permettait de comprendre le « patois de Canaan »[77], mais il nous apparut clairement que nous devions observer un maximum de discrétion à ce propos afin de ne pas jeter le trouble chez nos interlocuteurs. C'est la raison pour laquelle nous n'évoquions pas notre propre affiliation religieuse à nos hôtes, répondant brièvement que nous étions catholique à ceux qui nous le demandaient explicitement mais sans plus. Nous venions à eux comme étudiante, et à notre âge, cela suffisait déjà en soi pour semer un léger trouble. Cependant, notre condition présente – mère de famille nombreuse et chrétienne de surcroît – nous apporta néanmoins un avantage : nos interlocuteurs se sont quasiment tous sentis extrêmement à l'aise à notre contact. Nous donnerons simplement deux exemples à ce sujet.

Au cours d'une des premières réunions de prière à laquelle nous assistions dans une église évangélique dionysienne, nous n'avions pas pris place dans la salle de culte à proprement parler, mais dans une pièce voisine afin d'allaiter notre dernier né. Sur le canapé réservé à cet effet, tout près de nous, se tenait une autre maman avec son petit garçon : la jeune mère n'était autre que l'épouse du pasteur. Nous avons entrepris depuis ce jour des discussions d'une toute autre nature que celle que nous aurions eu vingt ans plus tôt…

[76] Entretien P 10.

[77] Expression désignant un langage religieux codé, difficilement accessible aux personnes extérieures à la culture de la communauté croyante. Le patois varie d'un type de groupe à un autre. Un charismatique catholique dira par exemple : « le Seigneur m'invite à lancer mes filets au large » (référence aux récits de pêches miraculeuses en Jean 21 et Luc 5) pour signifier le fait qu'il doive prendre de nouvelles initiatives, sans se décourager.

Nous citerons encore l'exemple de ce père de famille avec lequel nous venions de passer plus de trois heures à l'entendre, avec son épouse, nous raconter son parcours de conversion. Il nous avait très simplement et tout aussi naturellement évoqué les différentes phases de sa vie parsemée de déboires en tout genre. Tout ceci, au milieu d'un incessant remue-ménage familial. Il est vrai que la fin de la journée était aussi le moment du bain et du couchage des enfants, autant de tâches auxquelles nous fûmes associée. Il était vingt et une heures, nous nous apprêtions à quitter le couple, lorsque le mari nous proposa de rester dîner puisque « visiblement, l'étudiante pour laquelle il avait spécialement fait le ménage aujourd'hui et qui aurait dû passer l'interroger n'était pas venue ». Son épouse lui dit alors : « Mais, c'est Valérie ! » Il lui fallut plusieurs minutes avant de réaliser que celle à laquelle il venait de s'adresser était celle qu'il attendait, et nous, de réaliser que l'étudiante de quarante ans rôdée aux poses de couches et mises en pyjamas du soir, n'était pas la sérieuse et pimpante jeune fille qu'il attendait….

En fait, la mise en confiance de nos interlocuteurs ne fut en réalité jamais un problème. En dehors d'un pasteur qui se montra extrêmement suspicieux (en raison d'une affaire judiciaire à laquelle il venait d'être confronté), nous pouvons dire que nous avons toujours été très agréablement surprise par l'aisance avec laquelle les croyants nous racontèrent leur itinéraire. Il est vrai que ce type de récit est monnaie courante dans ces milieux où l'on aime à « donner son témoignage » afin de rendre compte « des bienfaits de Dieu dans la vie du croyant » et dans le but avoué de favoriser la conversion de son interlocuteur. Cela dit, nous ne nous attendions pas à ce que les fidèles s'investissent à ce point dans le récit de leur expérience, allant jusqu'à fournir des détails particulièrement intimes de leur existence et évoquer des souvenirs dont ils n'avaient encore jamais osé parler. Même notre origine métropolitaine, qui dans la vie courante nous paraissait entraver la relation de confiance que nous cherchions à établir avec nos voisins et amis[78], ne semblait plus faire obstacle. À l'issue d'un entretien avec deux membres d'une Église qui venait d'être dissoute, le premier nous dit : « Après votre travail, j'aimerais bien avoir un souvenir ! En fait, c'est la première fois qu'on parle à quelqu'un de l'extérieur ». Le second ajouta : « Moi aussi… pour être honnête avec vous, je

[78] Comme le souligne Jean Benoist, même sur le terrain proche au sein duquel notre identité socioculturelle s'estompe, « même dans ces relations-là, (l'individu) est toujours marqué par le contexte d'où il vient. Le fait d'être Métropolitain dans les îles françaises (…) est porteur d'ambigüité ». (Levy, 2000, p. 30)
Dans son mémoire, Phanélie Penelle aborde le sujet de manière encore plus frontale : « Tâchons de ne pas avoir peur des phrases qui peuvent fâcher : le Métropolitain reste, même si on ne le dit pas forcément ouvertement, le descendant des esclavagistes… Dans le déroulement du terrain ethnologique, ces rapports historiquement biaisés entre Métros et descendants d'esclaves ou d'engagés, ont des répercussions très importantes. A la Réunion, ils sont en partie responsables, avec l'image que les Métros véhiculent d'eux-mêmes actuellement et celle qu'on leur assigne, de deux effets entrecroisés : une mise en retrait de certaines pratiques culturelles réunionnaises dont on a historiquement dû faire secret (même si des changements s'opèrent à ce niveau) et une grande difficulté pour le Métro à obtenir des informations sur ces pratiques. » (Penelle, 2008, p. 39-40).

voulais cliquer sur (Google) pour voir s'il y avait des psychologues chrétiens. J'avais envie de parler, de partager mon témoignage et là vous m'avez donné cette occasion[79] ! »

De notre côté, nous éprouvions une réelle reconnaissance envers ces hommes et ces femmes qui nous accordaient si spontanément de leur temps et sans lesquels le recueil des données aurait été nettement plus compliqué. C'est du reste une des caractéristiques de l'ethnologue : sa position de faiblesse face à ceux qui détiennent une connaissance que lui n'a pas et dont il dépend. Est-ce pour cette raison qu'il nous parut difficile d'arriver les mains vides chez nos hôtes ? Quoiqu'il en soit, le fait d'offrir un pot de confiture maison, confectionnée avec les mangues ou les papayes de notre cour, s'est révélé une bonne entrée en matière.

Si méfiance il y eut, celle-ci s'exprima davantage au niveau des réunions collectives où nous avions, dans un premier temps, envisagé de filmer et de photographier les fidèles en prière. Les responsables des Églises ne s'y opposèrent pas explicitement mais affichèrent une réticence tout à fait compréhensible : « Sur une île, tout le monde connaît tout le monde, et celui qui prie en langues les bras tendus vers le ciel sera immanquablement reconnu par une nièce, une cousine, un voisin lors de la projection des images ». Nous avons alors abandonné ce projet[80].

Retranscription

Suite aux entretiens menés avec les pasteurs et les fidèles, nous avons procédé à la transcription. Pour ce faire, nous avons reproduit le contenu de la bande magnétique « à l'identique », sans rien modifier des fautes, des hésitations, des répétitions ou des erreurs de nos interlocuteurs. Les seules modifications apportées le furent dans le cas d'énoncés entremêlant le parler créole et le parler français. Nous avons alors opté, lorsque cela ne dénaturait pas le sens de l'énoncé, pour une retranscription dans une forme de français parlé.

Concernant l'emploi de la langue créole, le fait que nous parlions en français a vraisemblablement induit le fait que la plupart de nos interlocuteurs se soient adressés à nous dans cette langue. Quelques-uns nous ont cependant répondu uniquement en créole et la plupart passaient facilement du créole au français durant l'entretien. Nous avons surtout été attentive à ne pas insécuriser les personnes unilingues en leur signifiant que nous comprenions le créole, même si nous ne le parlions pas, et que nous leur demandions simplement d'employer la langue dans laquelle elles se sentaient le plus à l'aise.

Dans le cas d'énoncés entièrement en créole, d'expressions difficilement traduisibles en français, ou de passages suffisamment longs exprimés en langue créole au sein d'un énoncé

[79] Entretien F 13.

[80] Nous fûmes confirmée dans notre décision lorsque le sociologue Live nous appris qu'il avait participé aux services dédiés aux ancêtres organisés par une famille habitant l'est du département durant huit années avant de tourner les première images de son excellent film « Servis Zansèt » (2004-2005).

en français, nous les avons retranscrits en créole réunionnais[81]. Habituellement, les linguistes distinguent trois formes de créole réunionnais qui diffèrent en fonction des groupes ethno-culturels auxquels les interlocuteurs appartiennent :

– la forme basilectale, éloignée du français, parlée par les descendants d'esclaves et d'engagés d'origine africaine, malgache et indienne ;

– la forme acrolectale, plus proche du français, parlée par les Créoles des Hauts ;

– le créole urbain, de type acrolectal, se rapprochant encore davantage du français en raison du contexte de diglossie présent à La Réunion[82].

À ce jour, il existe quatre graphies du créole réunionnais :

– la graphie étymologique, qui conserve des liens forts avec l'écriture du français ;

– la graphie de 1977 : *lékritir 77* (l'écriture 77), qui a fait l'objet d'une codification par un collectif d'intellectuels réunionnais. Cette transcription du créole s'inspire de l'écriture phonologique [83] ;

– la graphie de 1983 : « KWZ », qui est l'une des plus éloignées de la graphie française.

– la graphie de 2001 : « Tangol », qui a été réalisée par l'association Tangol. Elle renonce au principe phonologique en introduisant des différences orthographiques entre des sons identiques[84].

En raison de ce que Jacqueline Andoche désigne comme « la réalité multivariée du vécu linguistique en situation »[85], le choix d'une forme graphique s'avère toujours délicat d'un point de vue anthropologique. En effet, employer systématiquement une codification (*lékritir 77* par exemple) semble ignorer le fait que l'individu présent derrière le propos transcrit ne se reconnaîtra pas nécessairement dans la forme choisie. Cela dit, n'appartenant pas à la société réunionnaise et n'ayant pas de connaissances linguistiques suffisantes pour effectuer une retranscription qui serait systématiquement fondée sur la forme de langue employée par nos interlocuteurs, nous avons épousé le choix de celui qui a bien voulu nous aider dans cette

[81] Les phrases en créole furent écrites en italique. Pour ce qui regarde les termes en créole, nous avons adopté le code typographique : ils apparaissent la première fois en italique, ensuite en romain.

[82] Cette distinction entre les trois formes de créoles mérite bien évidemment d'être nuancée. En effet, les diverses ethnies s'entremêlent depuis les débuts du peuplement insulaire pour former un peuple métissé, y compris dans la manière de parler. Ainsi, il n'est pas rare d'entendre un Réunionnais supposé parler un créole basilectal, s'exprimer dans un créole urbain (de type acrolectal) par exemple.

[83] Le « manifeste » du collectif qui est à l'origine de *Lekritir 77* est notamment présenté dans le *Petit dictionnaire créole réunionnais-français* (Baggioni, 1987, p. 7-9).

[84] Selon Alain Ferrère, ces quatre graphies correspondent à l'évolution du créole réunionnais et en particulier la graphie de 2001 dite « Tangol » qui « n'est qu'une évolution de la graphie de 1983 puisqu'elle a tenté de supprimer les inconvénients de la graphie de 1983 par l'utilisation du "z" carron et du tréma sur les voyelles e, i, u et o. Pour des difficultés d'imprimerie, le "z" carron ainsi que le tréma ont été abandonnés. »
(Alain Ferrère, « Transcription » [courrier électronique]. Destinataire : Valérie Aubourg. 22 novembre 2010. Communication personnelle.)

[85] Andoche, 2002, p. XXIII.

entreprise de retranscription : Alain Ferrère, membre actif de *Lofis Lalang Kreol*[86], qui adopta la graphie de 2001[87]. Nous avons cependant fait une exception à l'emploi de cette écriture « Tangol » : elle concerne les citations extraites des sources bibliographiques, puisque nous avons, en revanche, dans cette situation, respecté les particularités de la transcription choisie par l'auteur

D'autre part, les trois dictionnaires suivant furent utilisés :

ARMAND Alain, 1990, *Dictionnaire kréol rénioné-français*, Saint-André, Océan Éditions.

BAGGIONI Daniel, 1987, *Dictionnaire créole réunionnais-français*, Saint-Denis, Azalées Éditions, Université de La Réunion.

CHAUDENSON Robert, 1974, *Lexique du parlé créole de La Réunion*, Paris, Éditions H. Champion.

Rencontres de spécialistes et sources écrites

Localement, nous avons complété notre enquête de terrain par la rencontre de deux évêques : Mgr Aubry (Réunion) et Mgr Piat (Maurice)[88] et de sept prêtres : le père Antoine Dennemont (Plaine des Cafres), le père Michel Rochefeuille (fondateur du foyer de Charité au Tampon), le dominicain Jean-Claude Sagne (qui favorisa le développement du Renouveau insulaire), le père Pierre Laslandes (délégué diocésain à l'œcuménisme à l'île Maurice), le jésuite Stéphane Nicaise, les spiritains Théo Rey et Daniel Woillez.

D'autre part, ayant effectué notre cursus universitaire à Lyon, nous n'avions pas pu bénéficier de cours d'anthropologie traitant des sociétés créoles. C'est la raison qui nous conduisit à suivre les séminaires de Master proposés à l'université de La Réunion par Jacqueline Andoche, Bernard Champion et Stéphane Nicaise

Par ailleurs, si le fait de vivre à La Réunion s'est avéré une « chance » formidable du point de vue de notre implication sur le terrain, l'éloignement géographique des pôles universitaires francophones comportait néanmoins le risque de nous priver de contacts avec des doctorants ou des enseignants dont les problématiques de recherche avoisinaient la nôtre. Nous avons tenté de pallier cette difficulté de deux manières. Premièrement, nous nous sommes investie dans des colloques organisés localement[89] ou à l'extérieur du département[90]. Notre

[86] Alain Ferrère est trésorier de l'Office de la Langue Créole. Il est également membre de l'association « *Inn ti manzé pou lo ker* », qui s'est attelée à la transposition en créole réunionnais de l'ordinaire de la messe, de la prière eucharistique n°2 et de la prière du Notre Père.

[87] Seul le « sh » a été ajouté à cette écriture.

[88] À la différence des autres entretiens avec des prêtres qui furent tous l'objet d'une rencontre dans leur bureau et furent enregistrés, notre échange avec Monseigneur Piat s'est déroulé dans le cadre d'un repas lors duquel nous avons retranscrit par écrit le contenu de son propos.

[89] *Genre et dynamiques transculturelles : la transmission*, colloque international de Saint-Denis (9-12 décembre 2009). *Les Suds d'aujourd'hui*, Forum des jeunes chercheurs (20 mai 2009). *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, colloque international de Saint-Denis (14-15 mai 2009). *Empathie-Autisme, des neurosciences aux sciences sociales*, colloque international de Saint-Denis (27-28 mai 2010).

participation à l'enquête RGPF[91] fut également très enrichissante. En second lieu, à La Réunion et lors de nos séjours en métropole, nous avons cherché à rencontrer différents spécialistes (anthropologues historiens, théologiens) afin de bénéficier de leur point de vue à propos de notre sujet de thèse. Jacqueline Andoche, Marion Aubrée, Danielle Palmyre, Bernard Boutter, Philippe Chanson, Yannick Fer, Philippe Laburthe Tolra, François Laplantine, Carpanin Marimoutou, Claude Prudhomme, Bernard Sesbouë et Jean-Paul Willaime nous ont chacun accordé un entretien.

Tout au long de notre recherche, nous avons également étayé nos données par le recueil de documents divers : revues missionnaires, ouvrages de formation, témoignages publics de conversion, émissions radiophoniques, coupures de presse. Concernant la reconstitution historique de l'implantation des différentes assemblées, nous avons pu bénéficier d'archives administratives (déclaration en préfecture, rapports de divers services administratifs) qui nous furent très précieuses. En effet, si les pasteurs nous reçurent avec chaleur et répondirent avec entrain à nos questions concernant leur itinéraire, ils devenaient muets et comme frappés d'amnésie lorsqu'il s'agissait d'évoquer l'histoire des assemblées locales et encore plus celles desquelles la leur était issue. Entre la première communauté chrétienne et leur Église réunionnaise, l'histoire paraissait s'être arrêtée…

Enfin, nous avons pris appui sur la « littérature savante ». Ces sources peuvent être regroupées autour de deux axes : L'île de La Réunion et le christianisme insulaire d'une part, le pentecôtisme et le fait religieux d'autre part.

Notre recherche commença donc par le dépouillement des sources biographiques en rapport avec le christianisme à l'île de La Réunion. Après les deux mémoires en sciences humaines effectués au sujet du pentecôtisme insulaire par Bernard Truong (1980 ; 1992), puis la thèse de doctorat de Bernard Boutter, trois mémoires de Master furent produits à l'université de La Réunion : celui de Michaël Nayagom en géographie (2004) ainsi que ceux d'Aïssata Camara (2000) et Stéphanie Moutoussamy (2010) en ethnologie.

Le domaine religieux étant en étroite connexion avec les conceptions et les pratiques ayant trait au corps et à la maladie, c'est également parmi les publications appartenant au domaine

---

Dans le cas de ces deux derniers colloques, nous avons non seulement présenté une communication mais nous avons également cordonné leur organisation, ce qui nous permit de vérifier combien ce type de rencontres étaient propices aux échanges et stimulantes du point de vue de la réflexion.

[90] *Ports et Littoraux, espaces de métamorphoses territoriales : du désir au devenir*, colloque international de Québec, organisé par l'APERAU, l'AUF et l'ESAD (3-6 juin 2008). *Calvin et son influence, 1509-2009*, congrès international de Genève organisé par l'Institut d'histoire de la Réformation et la Faculté autonome de théologie protestante (24-27 mai 2009). *Concurrences en mission : propagandes, conflits, coexistences (XVIe –XXe siècles)*, Colloque international de Brive organisé par le CREDIC (30 août-3 septembre 2010).
Dans le cadre du colloque *Calvin et son influence, 1509-2009*, nous avons même eu la chance de pouvoir présenter notre communication dans le cadre d'une séance présidée par David Bebbington (*Cf.* Partie A, Chapitre 2.2.2. L'appellation évangélique).

[91] *Les reconfigurations de la galaxie protestante en France* (RGPF), enquête 2009-2010 commanditée par l'Institut européen en sciences des religions (IESR), coordonnée par Sébastien Fath (GSRL).

de l'anthropologie de la santé (et de la maladie) que l'adhésion au pentecôtisme est exposée. C'est ainsi que Jacqueline Andoche y fait référence dans son article traitant de la « sorcellerie » à travers l'histoire de Rose-Marie (1993), que Jean Benoist l'évoque furtivement dans son *Anthropologie médicale en société créole* (1993) et que le psychiatre Jean-François Reverzy en parle succinctement (1990, 1991). Jacqueline Andoche mentionne par ailleurs le pentecôtisme dans sa thèse (2002) alors que Jean Benoist invite les chercheurs à explorer le thème des « cultes chrétiens non catholiques » dans son intervention lors du colloque *Vingt ans d'Anthropologie à La Réunion* (1999).

À propos du protestantisme, nous avons pu bénéficier du travail méticuleux de Marie-Odile Miquel qui consacre son mémoire de maîtrise de théologie à l'Église protestante à La Réunion (2000).

Au sujet du Renouveau charismatique, à notre connaissance, seule l'étude de Marie-Josée Fortin (1997) traite de l'une de ses composantes : la Fraternité Saint-Camille de Lellis – un groupe d'accompagnement psycho-spirituel né dans le sud de l'île. Plusieurs ethnologues lui consacrent néanmoins un chapitre : Stéphane Nicaise s'arrête sur « l'événement Tardif -88 » (2000), Phanélie Penelle décrit les messes du Renouveau dans la paroisse du Chaudron à Saint-Denis (2008) et Françoise Dumas Champion raconte l'histoire de deux officiantes : Augustine qui devint membre du Renouveau (2008) et Roselyne qui assista à la messe de délivrance d'un père charismatique à Saint-Louis (2004).

Pour le catholicisme en général, nous nous sommes essentiellement appuyée sur les nombreux travaux de l'historien Prosper Ève (1985, 1992, 2000, 2008) et sur *l'histoire religieuse de La Réunion* écrite par Claude Prudhomme (1984).

Le développement des groupes pentecôtistes et charismatiques se situant dans un champ religieux particulièrement effervescent à la Réunion, nous avons mis à contribution plusieurs publications au sujet de l'hindouisme, de l'islam, des cultes chinois et des pratiques d'origine africaine et malgache. Celles-ci furent l'œuvre des anthropologues Christian Barat (1989), Françoise Dumas Champion (2008), Christian Ghasarian (1991), Marie-France Mourrégot (2010) et du sociologue Yu-Sion Live. Au préalable, le journaliste Alain Foulon avait dressé un panorama intéressant du renouveau religieux dans l'île (1989).

Cherchant à situer le fait religieux local dans le contexte socioculturel insulaire, divers travaux furent particulièrement enrichissants. Citons ceux des anthropologues Jean Benoist (1984), Laurence Pourchez (2002), Paul Ottino (1999), Éliane Wolff (1989), du sociologue Laurent Médéa (2005), de l'économiste Françoise Rivière (2005), des géographes Sonia Chane-Kun (1996) et Jean Defos du Rau (1969), des historiens Sudel Fuma (1989) et Alexandre Bourquin (2005).

Afin d'éclairer la réalité réunionnaise, les recherches menées en d'autres milieux créoles furent particulièrement propices à la comparaison : celles de Daniel Palmyre à Maurice (2007) de Philippe Chanson aux Antilles (2007), de Raymond Massé et Véroniques Poulin en Martinique (2000).

De plus, nous avons tiré avantage des études concernant la mouvance en dehors de l'Hexagone : au Ghana avec Sandra Fancello (2006), au Burkina Faso avec Pierre-Joseph Laurent (2003), en Afrique avec André Mary (1999), au Canada avec Géraldine Mossière (2004), en Corée avec Nathalie Luca (1999), en Polynésie française avec Yannick Fer (2005), au Guatemala avec Sylvie Pédron-Colombani (2004), en Amérique Latine avec Jean-Pierre Bastian (1994) et au Brésil avec Marion Aubrée (1991), André Corten (1995), Paul Freston (1995), François Laplantine (1999) et Véronique Boyer (2008).

En France métropolitaine, nous avons bénéficié des recherches menées sur le Renouveau charismatique par Martine Cohen (1986, 1990, 1993, 2002), le protestantisme évangélique par Sébastien Fath (2005), le pentecôtisme par Laurent Amiotte-Suchet (2000), Thibaud Pierre-Louis Lavigne (2003) et Franck La Barbe (2003), les Églises de migrants par Jean-Claude Girondin (2004), Bernard Coyault (2005) et Sarah Demart (2010). Enfin, nous avons pris appui sur les analyses générales reliant le fait religieux avec : l'histoire des missions (Jean-François Zorn, 1997, 2007), les phénomènes d'acculturation (Roger Bastide, 2001), et les processus de recomposition du croire dans un contexte de modernité (Jean-Paul Willaime, 1993 ; Danièle Hervieu-Léger, 1993).

6. Délimitation de l'objet

La délimitation de notre objet d'étude s'est effectuée de manière progressive, guidée par nos observations de terrain.

Nous avons tout d'abord tracé un cercle de plus en plus large : incluant les différentes dénominations protestantes d'une part et les charismatiques catholiques d'autre part. Au final, nous en avons réduit les contours à la seule mouvance pentecôtiste-charismatique. Notre cheminement peut être décomposé en quatre étapes successives.

Acte 1 : étude du protestantisme évangélique

Afin de ne pas restreindre notre étude à quelques « boîtes » pentecôtistes, dans un premier temps, il s'est avéré opportun d'élargir le champ de nos investigations au protestantisme évangélique. Église du Nazaréen, assemblées de frères, Église de Dieu, assemblée chrétienne missionnaire, Église pentecôtiste unie, centre évangélique protestant, Église évangélique baptiste, centre chrétien de la grâce… Nous avons rapidement découvert derrière ce foisonnement d'appellations, un milieu hétérogène et varié. Néanmoins, ces formations

religieuses pouvaient se regrouper autour de trois grandes catégories correspondant à trois phases dans l'histoire des Réveils évangéliques :

- En premier, venaient les assemblées évangéliques dites « traditionnelles » (baptiste, évangélique, Église du Nazaréen, assemblée de frères), ou encore « piétistes orthodoxes ». Héritières des mouvements de Réveils nés en Europe ou aux États-Unis aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, elles se sont développées à La Réunion à partir de 1970 avec la venue dans l'île de missionnaires étrangers au département. Il s'agit d'une douzaine d'assemblées regroupant environ deux mille fidèles. Ces groupes, qui ont pour particularité de favoriser l'autonomie des assemblées locales, entretiennent entre eux des liens étroits et plusieurs sont directement affiliés à la fédération évangélique de France[92] et au Conseil national des Évangéliques de France[93]. Avec Sébastien Fath, nous pouvons noter que « leur point commun est de valoriser la pratique de la piété, à commencer par la lecture biblique et la prière et un rapport orthodoxe à la doctrine qui place la Bible au centre du discours religieux »[94]. Cette catégorie d'assemblées se distingue des deux suivantes par le fait qu'elles ne conçoivent pas le baptême dans le Saint-Esprit comme une expérience distincte de celle du baptême d'eau et de ce fait, n'intègrent donc pas la pratique des charismes à leur vie ecclésiale.

- La deuxième catégorie regroupe les assemblées pentecôtistes nées dans le sillage du mouvement de Pentecôte tel qu'il prit naissance aux États-Unis au début du XXe siècle. À La Réunion, il s'agit avant tout des Assemblées de Dieu qui se sont implantées en 1966 et qui ont pris localement le nom de la « Mission Salut et Guérison ». Dans les années 2000, elles comptent 22 000 membres répartis dans une cinquantaine de lieux de cultes. Leur point commun est de valoriser l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit. En défendant, selon l'expression de Sébastien Fath, « une version ascétique des charismes » adossée sur la Bible, elles se distinguent de la troisième catégorie d'assemblées.

- Le troisième groupe comprend une trentaine de communautés indépendantes, se situant dans la mouvance dite de la « troisième vague pentecôtiste », qui s'est répandue depuis les États-Unis à la fin des années 70. Créées au début des années 80 par des pasteurs dissidents des Assemblées de Dieu ou fondées par des missionnaires, elles se reconnaissent toutes sous le vocable d'assemblées « évangéliques charismatiques ». Ce vocable, elles l'ont décliné ensuite en autant de noms qu'il existe de groupes : « Nouvelle Alliance », « Église victorieuse

[92] La Fédération évangélique de France est née en 1969 avec l'intention de regrouper l'ensemble des évangéliques – non pentecotisants – dans le but de les représenter auprès des autorités. Au terme de 40 ans d'existence, elle n'a représenté en fait qu'un peu plus de 20 % des Églises évangéliques. Dans les années 2000, la FEF contribue à la création du Conseil national des Évangéliques de France (le CNEF) le 15 juin 2010. Elle fait alors le choix de transférer au CNEF (qui comprend désormais les mouvements pentecotisants) une partie de ses missions. Ce changement se concrétise par son changement de nom : le Réseau FEF prend le relais de la FEF.

[93] Le CNEF rassemble principalement l'Alliance évangélique française (AEF), la Fédération évangélique de France (FEF) et les Assemblées de Dieu (ADD).

[94] Fath, 2005, p. 311.

de Jésus-Christ », « l'Arche de l'espérance », « Les semeurs du Christ », « Flamme de Vie »… Ces groupes font porter l'accent sur les délivrances d'esprits démoniaques et les manifestations miraculeuses du divin. À la différence du pentecôtisme « classique », une palette plus large de charismes y était validée. Alors que 10 000 individus se rattachent aujourd'hui à l'un de ces groupes, ces pratiquants se caractérisent plus particulièrement par la multiplication de leurs affiliations ecclésiales.

Derrière une multiplicité d'étiquettes, ce qui rapproche ces néo-protestants, c'est leur profil conversionniste. S'ils peuvent être ainsi rassemblés à l'intérieur d'un même cercle d'étude, par-delà les fragmentations qui les séparent et dont nous nous attacherons à rendre compte par la suite, c'était en raison du fait qu'ils se sont tous démarqués de la tradition religieuse dont ils avaient hérité (le catholicisme) pour adhérer volontairement à une autre forme de christianisme (le protestantisme). L'expérience de conversion dont se prévalent tous leurs adeptes vient bousculer les terres plus tranquilles d'un catholicisme de masse.

Acte 2 : étude du protestantisme historique

Dans un second temps, nous nous sommes intéressée au développement du protestantisme historique à travers la création de l'Église protestante de La Réunion, puis d'une dizaine d'Églises luthéro-réformées malgaches regroupant au total, 2000 fidèles. Outre le fait que ce quatrième type d'assemblées partage avec les groupes évangéliques un même héritage (celui de la Réforme), il nous apparut clairement que la mutation du christianisme insulaire se jouait non seulement autour des assemblées évangéliques mais plus largement autour de toutes les dénominations protestantes. Après des siècles d'hégémonie catholique, les héritiers de Calvin ont pris place dans l'île d'Éden. Le paysage chrétien se pluralise et l'Église de Rome perd progressivement son « monopole institutionnel du salut[95] ».

Acte 3 : étude du Renouveau charismatique catholique

Dans un troisième temps, alors que nous pensions limiter notre étude à cet espace protestant et à ses reconfigurations, les observations faites sur le terrain nous conduisirent à l'élargir encore, côté catholique cette fois-ci. En effet, l'analyse de la situation socio-historique du pentecôtisme insulaire mettait en lumière de multiples convergences entre l'évolution et les caractéristiques du pentecôtisme d'une part, et celles du Renouveau charismatique catholique d'autre part. Cette dernière mouvance dénombre environ 20 000 sympathisants et compte une cinquantaine de groupes de prière dans l'île qui, tout en favorisant une même expression des charismes que les pentecôtistes, firent le choix de demeurer au sein de l'Église catholique. Comme les Assemblées de Dieu, le Renouveau

95. Le Renouveau que connurent les religions locales (islam, hindouisme) et le développement de nouvelles mouvances religieuses (New Age par exemple), partagent nombre de caractéristiques communes avec le protestantisme insulaire, et témoignent d'une même transformation du croire dans une société en mutation. Cela dit, ne pouvant étendre notre analyse à l'ensemble des groupes religieux de La Réunion, nous l'avons limitée au christianisme et nous l'avons plus particulièrement recentrée sur la mouvance pentecôtiste-charismatique.

catholique assiste au même processus de fragmentation à partir des années 80, qui se solde également par la naissance de plusieurs groupes charismatiques « adventifs » dans la zone sud de l'île. Le plus important parmi ces groupes est celui des « Cellules de maison » qui regroupe 4 000 membres. Cette troisième étape de notre démarche était, il est vrai, inattendue. Au départ, nous n'avions pas du tout envisagé de mener des recherches sur les terres du catholicisme. Ce sont les « micro-découvertes » effectuées au fil du temps qui orientèrent notre projet initial. Elles nous permirent, progressivement, d'ajuster au mieux nos hypothèses à la réalité d'un terrain toujours imprévisible. « Naviguer à vue » – tout du moins en partie – n'était jamais confortable, mais la discipline ethnologique l'exigeait…

Acte 4 : recentrement sur la mouvance pentecôtiste-charismatique

Après quatre années de recherche, deux difficultés se présentèrent alors à nous : le matériel recueilli s'était certes considérablement enrichi mais il était devenu extrêmement volumineux : plus de 112 entretiens, menés auprès de 133 personnes[96] et consignés en 2 000 pages ; pas moins de 32 cahiers consacrés à notre « journal de bord ». Non seulement l'exploitation de tout ce matériel devenait difficilement envisageable mais une question de fond se posait à nouveau : celle de la limite de notre objet. Nous ne pouvions traiter d'un espace s'étendant du protestantisme historique au catholicisme charismatique en passant par le pentecôtisme, il nous fallait le circonscrire plus rigoureusement. Bernard Boutter nous rappela alors que deux ans plus tôt (nous l'avions oublié) il nous avait déjà suggéré de choisir entre l'espace protestant[97] et l'espace pentecôtiste-charismatique[98], en nous avouant sa préférence pour le second. Nous avons alors limité notre champ d'étude à ce second espace, celui des groupes se réclamant de l'une des trois vagues pentecôtistes : les Églises évangéliques de Pentecôte (Assemblées de Dieu), les groupes du Renouveau charismatique catholique, et les assemblées évangéliques charismatiques.

[96] Parmi ces 112 entretiens, 21 furent menés conjointement auprès des deux membres de couples mariés.
[97] Cet espace regroupe les fidèles et assemblées luthéro-réformées, évangéliques de types « piétistes orthodoxes », évangéliques charismatiques et pentecôtistes « classiques ».
[98] Cet espace exclue les fidèles et assemblées protestantes non-charismatiques (luthéro-réformés et évangéliques de type « piétistes orthodoxes ») mais inclut, en revanche, les fidèles et assemblées charismatiques catholiques.

Partie A
Émotion et religion

« L'expérience religieuse intime (...) elle vient au monde sans le moindre apparat, sans le moindre soutien extérieur, comme un enfant abandonné, qui n'a ni compagnons, ni parents, ni demeure. »

William James

Chapitre 1

Statut et fonction de l'émotion en religion

Loin de considérer l'émotion comme superfétatoire, les sciences des religions lui accordent un rôle central. Cependant, cette dimension émotionnelle est le plus souvent posée en opposition avec la dimension rationnelle ou institutionnelle. Cette opposition recoupe d'autres polarisations : corps-esprit, nature-culture, masculin-féminin, religiosité-religion, car elle s'origine dans une pensée caractérisant l'émotion comme une valeur associée au corps, à la femme, à l'enfant, au primitif, aux religions « populaires », tour à tour envisagés dans leur incapacité d'accès à la pleine rationalité.

Aussi, nous nous proposons de voir dans un premier temps, à partir d'un rappel des analyses classiques en ce domaine, comment cette hégémonie de la raison sur l'émotion dans la pensée occidentale s'est traduite par une « disqualification implicite des émotions en religion »[1]. Dans une seconde partie, nous verrons comment la « réhabilitation » des émotions s'accompagne d'une remise en cause des présupposés relatifs aux expressions religieuses des émotions d'une part et d'un intérêt nouveau pour leur genèse, leur contenu, leur signification et leur fonction d'autre part. Cette fonction, nous la préciserons dans un troisième temps, en soulignant le caractère protestataire que les expériences religieuses de type émotionnel peuvent revêtir.

1.1 - Au commencement était l'émotion

La définition et le statut accordés aux émotions religieuses par l'anthropologie furent longtemps influencés par le partage d'inspiration philosophique entre passion et raison. Cette antinomie procède d'un arrière-plan platonicien, puis scolastique, avant d'être cartésien et kantien. Chacune de ces approches a contribué à cristalliser cette polarisation et à consacrer l'hégémonie de la raison sur l'émotion.

[1] Fer, 2010.

1.1.1 - Les philosophes face à la passion

Si le vocable d'émotion se généralise à partir des XVIIe et XVIIIe siècles, auparavant, c'est celui de « passion » qui est principalement employé. Ce terme, dans sa dimension individuelle, est principalement synonyme de trouble, d'agitation et d'affliction. Dérivé du latin *passiones*, il s'inscrit dans la lignée du pathos grec qui, dès l'origine, recouvre un phénomène connoté, *a priori* négativement. Si le terme grec n'est pas inventé par Platon, ce dernier joue un rôle considérable dans l'histoire du concept. Dans sa quête d'un équilibre entre les trois parties de l'âme[2], Platon considère que les passions – associées au corps – se doivent d'être maîtrisées par la raison – associée à l'esprit. Entre les deux, il place une partie irascible : *thumós* – associée au cœur –, afin de protéger la raison des désirs concupiscents[3].

Après lui, les stoïciens consacrent l'hégémonie de la raison sur les passions, tout en refusant la distinction platonicienne. Il ne s'agit plus d'une différence de nature entre la partie passionnelle et la partie rationnelle de l'âme : la passion est considérée comme un jugement, mais un jugement défectueux. Aussi, la vertu ne consiste plus à « contrôler » ces « maladies de l'âme »[4], mais à les évacuer. C'est ainsi que Cicéron peut, par exemple, louer l'idéal du sage grec qui s'est détaché de son emprise :

> « Quant aux troubles de l'âme qui rendent si misérable et si amère la vie des insensés (…) ces troubles, donc, ne sont pas produits par une force naturellement existante (…) il n'y a là que des opinions ou des jugements irréfléchis ; et c'est pourquoi le sage en est exempt[5]. »

Au IVe siècle, quand discours philosophique et théologique se mêlent, l'élaboration d'une théorie patristique des passions est l'œuvre d'Augustin. Son analyse, qui prend appui sur la position des « Grecs »[6] et celle de Platon, s'enracine dans l'idée du « péché originel ». Ainsi, les passions deviennent le signe du mal radical. Elles condamnent l'homme à faire le mal malgré lui. Seule la conversion lui offre une possibilité de rachat. C'est encore, pour Augustin, au niveau des passions que la distinction entre l'homme d'élite et l'homme ordinaire peut être effectuée. Ce qui caractérise le premier tient dans sa capacité à se détacher du sensible.

Au Moyen Âge, la philosophie scolastique reconduit la polarisation entre passions et raison. Comme Augustin avant lui, Thomas d'Aquin présente les passions comme des signes

---

[2] Notons ici que cette trichotomie sera reprise par les auteurs chrétiens et en particulier saint Augustin. Alors qu'au XVIIe siècle, René Descartes réunifiera l'âme en radicalisant son opposition au corps.

[3] Concernant ces trois parties de l'âme, les passions renvoient à « l'*epithumètikon* », responsable de l' « *epithumia* », l'appétit sensuel, qui renvoie aussi bien aux besoins élémentaires de nutrition, de conservation et de reproduction qu'à ce qu'on appelle aujourd'hui les désirs et les inclinations. La partie de la raison est le « *logistikon* ». Le « *thumos* » est le courage, quelque chose comme la volonté aujourd'hui, qui, normalement, est l'auxiliaire de la raison. La partie qui lui correspond est le « *thumoeidès* ».

[4] Diogène Laërce, 1999, livre VII, 115.

[5] Cicéron, 1955, vol II.

[6] Il s'agit ici des philosophes stoïciens.

néfastes d'imperfection de l'âme. Dans le *De Malo,* par exemple, il désigne les passions comme une source d'erreur. À chaque étape du processus de la raison pratique (de la perception des principes jusqu'au jugement), elles exercent sur la raison un pouvoir paralysant en la gênant dans sa démarche, ou en lui faisant adopter un faux jugement.

Au XVIe siècle, l'opposition radicale entre le corps et l'âme effectuée par René Descartes, structure son analyse. Ainsi, la passion-émotion[7], soit tout ce qui s'oppose à la raison, relève du corps. La théorie cartésienne prend appui sur un *discours de maîtrise*[8] qui découle de l'affirmation du *cogito*, autrement dit, la primauté d'une conscience volontaire, produite librement par l'homme, sur ses perceptions involontaires venant à lui par l'intermédiaire de son corps.

Dans la philosophie moderne, Kant émet encore de vives critiques au sujet des passions[9]. Dépourvues de toute faculté de juger, de réfléchir, il les qualifie à son tour de « maladies de l'âme »[10] en les désignant comme des « *gangrènes de la raison pure* »[11]. Aussi, les passions ne peuvent être que mauvaises et moralement condamnables. Il s'avère donc nécessaire de s'en débarrasser en se plaçant sous les auspices de la raison.

Ce bref panorama diachronique montre comment, la philosophie occidentale[12] a constamment privilégié la raison à l'émotion. De plus, ce dualisme recouvre une série de dichotomies : esprit-corps, nature-culture, passivité-activité, sentiments-intelligence… et la liste des couples antonymes est loin d'être exhaustive[13]. En effet, toute une tradition intellectuelle fait encore glisser le clivage émotion-raison jusqu'à la subdivision masculin-féminin. Dans cette perspective, l'émotion est associée de manière préférentielle aux femmes, qui comme le stipule C.G Lange, « sont une proie plus facile que le sexe fort », avant d'ajouter qu'« il en est de même pour l'enfant comparé à l'adulte ». Or, pour le psychologue danois (et tant d'autres), si femmes et enfants sont des proies plus aisées à capturer, ceci est dû au fait que l'homme est davantage capable de se contrôler, et que cette maîtrise lui octroie un label d'éducation et de « civilisation ». La déficience de cette aptitude devient alors, par voie de conséquence la marque d'une minorité d'âge. Comme le précise Alain Cornillet :

---

[7] René Descartes propose un changement de vocabulaire en employant le terme d'émotion, qu'il préfère à celui de passion.

[8] Descartes, 2000 (1637), Troisième partie.

[9] Même si Kant distingue entre eux les sentiments, les émotions et les passions, aucune valeur positive ne leur est accordée

[10] « Être soumis aux émotions et aux passions, est toujours une maladie de l'âme, puisque toutes deux excluent la maîtrise de la raison ». Kant, 1994, § 73.

[11] Ibid.

[12] Notons cependant que cette disqualification des émotions n'est pas uniquement le fait de la philosophie occidentale. Elle s'observe dans d'autres contextes culturels et religieux comme dans le bouddhisme par exemple

[13] À ces « séparations en cascades » (51) François Laplantine ajoute : l'intelligible et le sensible, l'oral et l'écrit (10), « l'un et le multiple, la nécessité et le hasard, l'ordre et l'événement, la logique rigoureuse mais frigide et la possession et la fête (47), la confiance et l'existence (48), l'intérieur et l'extérieur (51). (Laplantine, 2005).
Vinciane Despret liste quant à elle toute une série de contrastes construits par ce dualisme structurel : « subjectivité-objectivité, erreur-vérité, réalité privé-réalité commune, etc. » (Despret, 2009, p. 395).

« …cela est d'ailleurs déclinable aux différentes races : « les individus comme les peuples en général sont d'autant moins accessibles aux émotions qu'ils sont plus civilisés »[14].

Les fondateurs de l'anthropologie et de la sociologie religieuse reprendront, à des degrés divers, cette perspective anthropocentrée associant raison-civilisation versus émotion-pensée primitive. James G. Frazer mettant en valeur un premier degré de pensée humaine – produisant la magie, le fétichisme et les superstitions –, distingue l'esprit des primitifs de celui de l'homme des sociétés modernes. Lévy-Bruhl, jugeant la « mentalité primitive » par son extranéité à la logique et son usage mystique, en vient à proposer l'épithète de « prélogique »[15]. En 1923, devant la Société de philosophie, il déclare :

> « Mentalité primitive … il est commode de désigner ainsi, de manière générale, les façons de sentir, de penser et d'agir, communes aux sociétés inférieures. Étudiée dans ses représentations collectives, la mentalité primitive paraît être essentiellement mystique et prélogique, ces deux caractères pouvant être regardés comme deux aspects d'une même tendance fondamentale »[16].

Si Durkheim ne partage pas totalement la thèse de Lévy-Bruhl – selon laquelle l'émotion en religion s'opposerait radicalement à la « mentalité scientifique »[17] –, il fait néanmoins encore partie de ceux qui associent le développement de la civilisation à son extraction du champ de la sphère émotionnelle. Il désigne le primitif comme celui dont « les facultés émotives et passionnelles (…) ne sont qu'imparfaitement soumises au contrôle de sa raison et de sa volonté. Il perd aisément la maitrise de soi »[18].

Quant à Marcel Mauss, il prolonge cette perspective en plaçant l'émotion du côté de la spontanéité, de l'absence de réflexion, et en la considérant comme un état social primitif. En effet, Mauss différencie les sociétés entre elles, à l'aune de leurs capacités à contrôler leurs émotions. Dans son article consacré aux techniques du corps, il écrit :

> « Je crois que cette notion de l'éducation des races… C'est en particulier dans l'éducation du sang froid qu'elle consiste. Et celui-ci est avant tout un mécanisme de retardement, d'inhibition de mouvements désordonnés… Cette résistance à l'émoi envahissant est quelque chose de fondamental dans la vie sociale et mentale. Elle sépare entre elles, elle classe même les sociétés dites primitives : suivant que les réactions y sont plus ou moins brutales, irréfléchies, inconscientes, ou au contraire isolées, précises, commandées par une

[14] Lange, 1902 (1898), Les émotions. Études psychologiques Paris, Alcan, p. 138, cité par Cornillet, 2005, p. 132.

[15] Terme que Lévy-Bruhl lui-même critiqua car il fut, à son sens, mal compris. Il ne s'agissait pas pour lui de disqualifier la pensée mystique en y voyant une absence de logique. « La mentalité primitive n'est pas antilogique ; elle n'est pas non plus alogique ». (Lévy-Bruhl, 1923, « La mentalité primitive », *Philosophie des Sciences* [en ligne]. Conférence de la Société française de philosophie du 15 février 1923, p. 631-662, Disponible sur : http://www.sofrphilo.fr/telecharger.php?id=79, [consulté le 2 juillet 2010], p. 631).

[16] *Ibid.*

[17] Levy Bruhl parle d'une « mentalité scientifique » comme d'une logique des signes, par opposition à la « mentalité primitive » qui est une logique des émotions.

[18] Durkheim, 2008, p. 308.

> conscience claire… C'est grâce à la société qu'il y a sûreté des mouvements prêts, domination du conscient sur l'émotion et l'inconscience[19]. »

Au final, c'est une position ambivalente qu'adopte Marcel Mauss, puisque, par ailleurs, tout en dénonçant le primitivisme, il élabore une théorie générale de la magie sous-tendue par la séparation entre la pensée rationnelle moderne et la pensée irrationnelle du primitif.

Ainsi, nous pouvons déjà constater combien, en plus de l'arrière-plan philosophique influençant les sciences des religions, la manière de comprendre les émotions fut également tributaire du partage, d'inspiration évolutionniste, entre les sociétés dites « primitives » et celles qui sont dites « civilisées ». Ce paradigme, dans lequel les études ethnologiques et sociologiques ont pris leur essor[20], opposait les seules sociétés qui se voyaient qualifiées d' « occidentales » au reste du monde. Au sein même de l'Occident, il vint encore séparer les civilisés – les individus capables de contrôler leurs émotions – des rustres – ceux qui n'y parvenaient pas. C'est ce qu'illustre la citation de Lévy-Bruhl : « étudiez le folklore de nos campagnes et vous y découvrirez beaucoup de traits identiques à ceux de la mentalité primitive »[21]. En effet, comme l'indique Lionel Obadia, « c'est au prisme de leurs propres schèmes de pensées (religieuse et occidentale) que les « mœurs et coutumes des peuples "autres" ont principalement été décryptées »[22]. De ce fait, les premières observations menées au sujet des civilisations non-occidentales procédèrent d'un arrière plan ethnocentrique et théocentrique. Si ce paradigme ne s'est pas reproduit à l'identique à travers le XXe siècle, il a néanmoins influencé l'approche des sciences des religions. De Durkheim à Weber, en passant par James, chacun a entretenu, d'une manière ou d'une autre, les présupposés rationalistes imprimant la compréhension des émotions en religion.

1.1.2 - L'approche classique de l'émotion en religion

Trois approches fondent le débat émotion/institution en religion : celles de Durkheim, Weber et James. C'est dans leur prolongement que se situe aujourd'hui les analyses sociologiques et anthropologiques des faits religieux.

La position d'Émile Durkheim vis-à-vis des émotions a évolué au fil du temps. Le premier Durkheim (jusqu'aux années 1900), se place résolument dans une position évolutionniste. Dans son cours sur l'*éducation morale,*[23] il compare le psychisme du petit d'homme à celui « des peuples qui n'ont pas encore dépassé les formes les plus inférieures de la

[19] Mauss, 1995 (1950), p. 385.
[20] L'anthropologie des religions prend naissance au XIXe siècle, qui est également le siècle où domine la pensée évolutionniste.
[21] Lévy-Bruhl, 1923, p. 637.
[22] Obadia, 2007, p. 15.
[23] Cours qu'il donne à partir de 1989.

civilisation »[24]. Agités de la même manière par des humeurs irrégulières, l'enfant comme le « sauvage » peinent à se maîtriser. Durkheim considère alors les émotions comme « a-sociale » (« amorale » selon ses propres termes). Comme le souligne Charles-Henry Cuin, pour le premier Durkheim, « la vie sociale n'est possible que dans la mesure où les émotions primaires de l'individu sont tout à la fois contrôlées et socialisées »[25].

Vers la fin du XIXe siècle, le point de vue de Durkheim au sujet du rôle des émotions dans la vie sociale change totalement. Tentant de saisir l'essence de la religion, il étudie le totémisme australien, modèle à ses yeux de la religion la simple et la plus primitive qui soit. Il considère qu'en cette « forme élémentaire de la vie religieuse » seraient contenus en germe les éléments constitutifs de toute pensée religieuse. S'intéressant aux pratiques rituelles des Aborigènes nomades, il décrit les *corroboree* (nom donné aux cérémonies collectives) qui se déroulent à l'issue d'une saison sèche lors de laquelle les Aborigènes se dispersent en petite bande. Avec la saison des pluies, la renaissance de la nature et la reconstitution des clans sont célébrées autour d'un rite totémique particulier : l'*Intichiuma*. Pour le sociologue, il incombe à de tels cultes et rituels de resserrer les liens entre les membres de la société, de fédérer ceux qui communient ensemble, de nourrir le sentiment d'appartenance des membres du groupe. C'est sur la fonction unificatrice des cérémonies religieuses créant des solidarités entre les participants que le sociologue insiste « Tous les êtres qui communient dans le même principe totémique se considèrent, par cela même, comme moralement liés les uns aux autres ; ils ont les uns envers les autres des devoirs définis d'assistance, de vendetta, etc... »[26]

Lors de ces cérémonies collectives, l'émotion tient un rôle central. Le sociologue l'évoque en termes d' « état d'exaltation »[27] et d' « énergies passionnelles »[28]. Il parle d'« échauffement d'une passion commune »[29], de revivification »[30], de « pléthore anormale de forces »[31], « de puissance extraordinaire qui galvanisait jusqu'à la frénésie ». Commentant son livre sur les formes de la vie religieuse, Durkheim réitère son propos :

> « …quand les hommes sont réunis… de leur réunion même surgissent des forces exceptionnellement intense qui les dominent, les exaltent, portent leur ton vital à un degré qu'ils ne connaissent pas dans la vie privée. Sous l'effet de l'entraînement collectif, ils sont parfois saisis d'un véritable délire[32]. »

---

[24] Durkheim, 1963, p. 111.
[25] Cuin, 2001, « Émotions et rationalité dans la sociologie classique : les cas de Weber et Durkheim », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XXXIX-120 [14 décembre 2009] Disponible:// http://ress.revues.org/658 [consulté le 12 mai 2010], p. 14.
[26] Durkheim, 2008, p. 271.
[27] *Ibid*., p. 312.
[27] *Ibid*., p. 301.
[28] *Ibid*., p. 299.
[30] *Ibid.*, p. 300.
[31] *Ibid.*
[32] Durkheim, 1969, p. 75.

Il insiste sur « la vertu dynamogénique de toute espèce de religion »[33] que ces transes sociales manifestent. En effet, lors de ces « ébranlements collectifs »[34], ceux qui participent au processions, aux danses et aux chants, « se sentent transfigurés de la même manière et traduisent leur sentiment par leurs cris, leurs gestes, leurs attitude » [35]. Tout se passe comme si l'homme « était réellement transporté dans un autre monde spécial, entièrement différent et celui où il vit d'ordinaire, dans un milieu tout peuplé de forces exceptionnellement intenses, qui l'envahissent et le métamorphosent »[36].

Ainsi, pour Durkheim, ces expériences donnent à l'individu l'assurance qu'il existe une « force d'ordre surnaturel »[37], des « puissances extraordinaires »[38], un « mana »[39] comme la désigne les peuples mélanésiens : « Le clan, par la manière dont il agit sur ses membres, éveille chez eux l'idée de forces extérieures qui le dominent et l'exaltent »[40]. Il fait naître en lui la conviction qu'il existe deux mondes distincts : celui du profane et celui du sacré. « C'est donc dans ces milieux sociaux effervescents et de cette effervescence même que paraît être née l'idée religieuse »[41]. Selon cette perspective, c'est dans cette expérience sociale transcendante que s'origine l'idée d'une force, d'un Dieu et donc de la religion d'une part, et, c'est aux qualités stimulantes de cette « source d'énergies supérieures »[42] que la vie des « hommes assemblées »[43] vient s'alimenter d'autre part. À travers elle, « la société se crée elle-même », affirme encore le sociologue.

En somme, après avoir défendu la thèse selon laquelle « la société se construisait contre les émotions », Durkheim insiste sur leur dimension éminemment sociale. Il s'agit désormais pour lui, d'un fait social hautement signifiant, même s'il tend encore à le situer du côté du « pré-moderne ».

En second, l'approche wébérienne de la religion repose sur une opposition entre deux types idéaux ayant pour notion centrale celle de charisme d'un côté et celle de tradition ou d'institution de l'autre. Le sociologue allemand désigne le charisme comme des « pouvoirs

[33] Durkheim, 1975, p. 66.
[34] Durkheim, 2008, p. 301.
[35] *Ibid.*, p. 312.
[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.*, p. 277.
[38] *Ibid.*, p. 313.
[39] Le mana, concept classique en anthropologie des religions, désigne une force impersonnelle et contagieuse d'origine surnaturelle. C'est Robert H. Condrington qui l'évoque la première fois, lors de ses observations au sujet des Mélanésiens. « The origin of the power of chiefs, *vunagi*, lies entirely in the belief that they have communication with powerfull ghosts, *tinaldo*, and have that *mana* whereby they are able to bring the power of the *tinaldo* bear » (Condrington, 1891, p. 52). Le terme *mana* apparaît ensuite à plus de trente reprises dans l'ouvrage.
[40] Durkheim, 2008, p. 314.
[41] *Ibid*., p. 313.
[42] Durkheim, 1969, p. 74.
[43] *Ibid*.

extraordinaires qui ont été désignés par des noms particuliers tels que *mana*, *orenda*, et l'iranien *maga* (magie) »[44]. La notion de charisme ainsi définie se rapproche du sacré durkheimien. Weber insiste sur sa nature « supra-utilitaire », ou « supra-rationnelle ». Le plaçant du côté de l'extraordinaire et de l'éphémère, il l'oppose aux processus conduisant les hommes à adopter « une conduite de vie rationnelle », il lui ôte toute capacité à influencer le vécu quotidien des croyants.

Weber s'intéresse ensuite à la manière dont le charisme, dans un second temps, prend place au sein de la société, comment il en vient à s'insérer dans l'ordre du quotidien et de la durée, à s'institutionnaliser, à se « routiniser ». Analysant l'évolution religieuse de l'humanité, il constate qu'avec la modernité le monde occidental est entré dans un processus de rationalisation[45] qui l'a conduit au « désenchantement ». Dans la sphère religieuse, ce processus a suivi une trajectoire historique partant des premières expériences religieuses – comme l'orgie ou l'extase considérées comme pauvres et précaires, passant ensuite par le prophétisme juif – première porte ouverte au processus de rationalisation des activités religieuses, pour aller jusqu'à la rationalisation éthique du puritanisme protestant. Ce faisant, il opéra par élimination des représentations magiques en faveur d'une symbolisation plus élaborée des rapports entre les hommes et le surnaturel. À travers son analyse, Weber pointe la maîtrise des émotions, la « désémotionalisation », comme un des éléments clés de cette évolution. En effet, conçue sous l'angle de l'instabilité, de l'incohérence, l'émotion apparaît comme un phénomène irrationnel et « pré-moderne ». Dans cette perspective, la canalisation des affects est toujours constitutive de la rationalisation éthique des comportements. On notera au passage l'influence de Kant sur l'approche wébérienne des émotions, comme le remarque Ernest Gellner : « *The preoccupations of Kant and of Weber are really the same. One was a philosopher and the other a sociologist, but there... the difference ends*[46] ».

Par une série d'études comparatives : Confucianisme et Taoïsme (1916), Hindouisme et Bouddhisme (1916-1917), Judaïsme antique (1917-1918), Weber montre combien ce processus de rationalisation imprègne de manière spécifique le monde occidental. Il souligne en ce domaine le rôle joué par les croyances chrétiennes, dans leur version calviniste en particulier. Par ricochet, cette analyse entraîne une disqualification voire un mépris des religiosités non occidentales ou populaires. Ces « religions de la foi »[47], qui se caractérisent

[44] Weber, 1995 (b), p. 146.
[45] Max Weber définit le processus de rationalisation comme la généralisation de la démarche scientifique à l'ensemble des activités des activités des sociétés modernes.
[46] Gellner, 1974, p. 184.
[47] Weber use du terme de foi « en tant que charisme spécifique d'une confiance extraordinaire et purement personnelle dans la providence divine » (p. 336). Weber fait ici référence aux controverses opposant durant les premiers siècles du christianisme primitif la « gnose » – de ceux qui possèdent un savoir philosophique – à la « pistis » – la simple foi des hommes pieux. Cette dichotomie, Weber la repère également dans l'islamisme avec le clivage entre les mutazilites – « non instruits des dogmes »–, et les « véritables croyants ». Plus largement, il la retrouve « partout », à travers l'opposition entre ceux qui sont mystiquement illuminés –« virtuoses de la

par leur « confiance illimitée en Dieu »[48], incluent le « sacrifice de l'intellect »[49], alors qu'elles exercent « un effet antirationnel sur la conduite de la vie »[50]. Cette « tendance sentimentale », que Weber considère comme « teintée d'érotisme latent ou manifeste », apparaît de manière diverse :

> « …dans la psalmodie gémissante, typique des prédicateurs luthériens allemands (…) depuis la renaissance du piétisme (…), dans les diverses variétés de l'amour de Dieu du soufisme, dans le mysticisme de type Cantique des cantiques de saint Bernard, dans le culte de la Vierge et du Sacré-Cœur de Jésus, et autres formes analogues de dévotion, et également dans la jubilation sentimentale du piétisme spécifiquement luthérien (Zinzendorf). Mais surtout dans la piété spécifiquement hindouiste de la piété (d'amour) *bhakti* qui a refoulé radicalement, depuis les Ve et VIe siècles, l'orgueilleuse et noble religion qu'est le bouddhisme, et qui est devenue la forme populaire de la religion de salut des masses de l'Inde[51]. »

Par ailleurs, Weber envisage le fait que cette évolution en faveur d'une rationalisation de la vie religieuse puisse ne pas être totalement linéaire. Les types ébauchés sont « idéaux ». Dans la réalité, les composantes orgiaques de l'expérience religieuse première ne disparaissent pas totalement et la part émotionnelle n'est pas complètement contenue. Elles peuvent ressurgir à travers des « virtuoses religieux », tels les « prophètes » ou les chefs charismatiques, qui tendent à revaloriser la dimension émotionnelle de l'expérience religieuse. Elle peut également émerger sous la forme de mouvements religieux effervescents se laissant « débordés » par les expressions affectives de l'expérience religieuse.

Enfin, dans le champ de la psychologie, William James considère qu'il existe deux types de religions : l'une est institutionnelle, l'autre est personnelle. La première est faite de « cérémonial, rites, sacrifices propitiatoires, dogmes, organisation du clergé, nous devrions la définir comme un art pratique, l'art de s'assurer la faveur divine ». Il l'oppose à la « religion personnelle » qui, au contraire, est celle de « la vie intérieure de l'homme religieux (où) tout l'intérêt se concentre dans la conscience humaine avec ses mérites, ses misères, ses imperfections »[52]. Partant de cette évidence, James délaisse l'étude des institutions religieuses pour se centrer sur le vécu des croyants et en particulier sur les phénomènes de conversion. Il insiste sur le caractère imprévisible de cette expérience intime. Il parle d'une irruption brusque de l'inconscient dans le champ de la conscience infléchissant son flux vers une « joie délirante », un enthousiasme porté à son plus haut niveau. Ainsi, pour James, l'émotion constitue le point de départ de l'histoire d'un fait religieux qui se poursuit généralement avec

---

contemplation religieuse» et les intellectuels théologiens – « virtuoses intellectuels de la connaissance religieuse ». Weber, 1995 (a), p. 334.

[48] Weber, 1995 (b), p. 336.

[49] *Ibid.*, p. 337.

[50] *Ibid.*, p. 341.

[51] *Ibid.*

[52] James, 1908, p. 25-26.

la constitution d'une Église nouvelle. Il l'affirme : « l'expérience religieuse engendre spontanément les superstitions, les mythes, les dogmes, les symboles, les systèmes, et les discussions théologiques »[53]. Selon cette perspective, l'expérience religieuse est située en dehors du social : « en soi, toute expérience religieuse est hérétique et socialement aberrante : elle est asociale, en ce sens qu'elle est toujours la négation d'une pesanteur sociologique et d'une pesanteur dogmatique », écrit Jean-Pierre Deconchy[54]. Lorsqu'elle s'institutionnalise et devient alors religion sociale, James la qualifie de religion de « seconde main ». Même si James valorise la « religion de première main » qu'il considère primordiale, comme la « vraie » religion, cette expérience d'une émotion est toujours à ses yeux étrangère au rationalisme. L'émotion est personnelle, elle se loge bien « en deçà des procédures rationnelles ». C'est *a postiori* que la raison opère, « elle n'est en somme qu'une interprétation de la réalité donnée »[55]. De la même manière, pour James, l'émotion se distingue des réflexions intellectuelles et théologiques – qu'il qualifie de « produits secondaires »[56] : « … Le cœur est la source de la vie religieuse … les formules des philosophes et théologiens sont comme les traductions dans une autre langue d'une langue originale ».[57]

Cette distinction proposée par James, entre une expression première de la religion liée à l'expérience personnelle du sacré dominée par l'émotion et sa « routinisation » qui en constitue l'expression seconde, fait écho à la thématique classique de la sociologie française. Dans son commentaire d'un texte peu connu de Durkheim, Henri Desroches liste différents auteurs prolongeant approximativement la distinction durkheimienne entre « paliers » primaire et secondaire : Joachim Wach avec la distinction entre *l'expérience* et les *expressions théoriques ou pratiques*, Frédéric Schleiermacher ou Sören Kierkegaard avec le *sentiment religieux* et les *religions instituées*, Ernst Troeltsch et sa combinaison inversement proportionnelle de l'*intensif* et de l'*extensif* dans les Églises multitudinistes et les groupes de confessants[58]. À ceux-ci, il convient d'ajouter les deux auteurs ordinairement cités[59] : l'ethnologue Roger Bastide et sa distinction entre la *religion vécue* et la *religion en conserve*[60], ainsi que le philosophe Henri Bergson et son opposition entre la *religion dynamique* « ouverte » et la *religion statique* « close »[61]. Comme le souligne Danièle Hervieu Léger :

---

[53] *Ibid.*, p. 364.
[54] Deconchy, 1969, p. 53.
[55] *Ibid.*, p. 366.
[56] *Ibid.*, p. 365.
[57] *Ibid.*, p. 364.
[58] Desroches, 1969. p. 85
[59] Bastide et Bergson sont cités par F. Laplantine (2003, p. 28), par D. Hervieu-Léger (1990, p. 220), et J.P. Bastian (2006, p. 7).
[60] Bastide, 1967, p. 133-134.
[61] Bergson, 1982.

> « Ces oppositions servent à transposer sur le terrain sociologique la dynamique psychologique de l'expérience religieuse. Les croyances et les religions ne sont jamais que la forme administrée d'une expérience fondatrice, antérieure à toute formalisation théologique ou philosophique… Cela indique à quel point est présente dans tout un courant de la sociologie et de l'anthropologie religieuse, l'idée selon laquelle le phénomène religieux est structuré en deux " paliers[62] ". »

Ainsi, le double palier du phénomène religieux se décompose-t-il comme suit : le palier primaire est constitué par l'expérience effusive et momentanée de communication avec le sacré, mettant en jeu les sentiments de ceux qui la vivent de manière effervescente et intense. Le second palier correspond au moment où la ferveur initiale se « cristallise » et se « minéralise » – selon les termes de Bastide – en de nouvelles institutions. Lors de cette seconde phase « tous ces éléments involutés les uns dans les autres se différencient : l'élément spéculatif en croyances et l'élément opérationnel en cultes ou rites. Croyances et cultes ont ainsi pour fonction de perpétuer, commémorer, organiser, communiquer, transmettre, diffuser, éventuellement réactiver – en tout cas, résister à la réactivation –, bref rendre viable, durable, inoubliable et universelle dans le temps et l'espace l'expérience élémentaire de soi inviable, éphémère, ineffable et circonscrite. »[63]

La vision d'un double palier rendant compte de la manière dont l'expérience religieuse « primitive et originaire »[64] se transforme en une religion institutionnelle s'est poursuivie avec l'idée selon laquelle ce changement s'effectue au terme d'un processus de « domestication ». Pour Danièle Hervieu-Léger, le terme domestication doit être ici entendu dans un sens très littéral :

> « Domestiquer un animal sauvage, c'est le rendre apte à vivre dans la maison de l'homme, avec lequel il peut cohabiter sans danger ; cela suppose qu'il perde, par un dressage adéquat, certains traits qui lui sont propres à l'état sauvage[65]. »

En effet, eu égard à « l'intensité exceptionnelle des affects qu'elle mobilise, la surabondance de l'énergie qu'elle dégage »[66], ces états d'effervescence peuvent s'avérer menaçants pour l'homme et dangereux pour la société. Ils sont « épuisants » écrit Durkheim. Afin de se protéger contre « les incursions de l'extraordinaire et du supranaturel »[67]. Cette dernière se doit de la contrôler de l'encadrer, de la stabiliser, de l' « acclimater dans les routines de la vie quotidienne »[68] c'est à cette condition qu'elle peut du reste se pérenniser.

---

[62] Hervieu-Léger, 1990, p. 220.
[63] Desroches, 1969, p. 85
[64] Pour Danièle Hervieu-Léger, cette expérience est tout à la fois primitive, « c'est-à-dire élémentaire d'un point de vue chronologique » et originaire « c'est-à-dire fondatrice du sentiment religieux, d'un point de vue génétique». (Hervieu-Léger, 1990, p. 222).
[65] *Ibid.*
[66] *Ibid.*
[67] *Ibid.*, p. 224
[68] *Ibid.*, p 222

Cette « mise sous tutelle »[69] du religieux, selon l'expression de Jean-Pierre Bastian, commande son affadissement, son appauvrissement, son assèchement, son rétrécissement. Le passage de l'expérience des commencements marquée du sceau des sentiments et du sensationnel à son expression historique plus élaborée, le passage d'une expérience religieuse « chaude » à son expression « froide » – pour reprendre la terminologie durkheimienne –, s'effectue toujours au détriment de la richesse, de l'intensité et de l'authenticité, contenue dans l'expérience fondatrice. Cette évolution explique le fait que l'émotion initiale cherche à se frayer à nouveau un chemin au cœur de la religion administrée. C'est selon cette perspective que Danièle Hervieu-Léger[70] analyse l'émergence, constante au cours de l'histoire, des phénomènes effervescents : hérésies, mysticisme, messianisme, millénarisme et autres *revivals.* Ils sont à comprendre en termes de ré-évocation de l'expérience première. Ces « remontées de l'émotion » correspondent alors à un « appauvrissement de l'imaginaire religieux, à une recherche régressive du contact immédiat avec les puissances naturelles, renouant avec l'univers pauvre de l'orgie et de la magie »[71].

À la fin des années 80, Danièle Hervieu-Léger publie deux ouvrages[72] avec Françoise Champion qui feront date. Ils entérinent la ligne de partage instaurée par les sociologues et les anthropologues depuis un siècle et qui oppose : le charisme à l'institution, les affects à la pensée, l'expérience personnelle temporaire à la tradition.

1.2 - L'émotion religieuse reconsidérée

Depuis une période récente, le traitement classique de l'émotion en religion est remis en cause. Ce changement s'inscrit dans un mouvement plus vaste de « réhabilitation » des émotions en général qui fait notamment suite aux travaux menés dans le domaine des neurosciences d'une part et de l'anthropologie culturelle d'autre part[73].

---

[69] Bastian, 2006, « Corps, émotion et enthousiasmes religieux », aup-strasbourg [en ligne], conférence du 22 novembre à l'Aumônerie universitaire protestante de Strasbourg. Disponible sur : http://www.aup-strasbourg.fr/Corps-emotion-et-enthousiasmes-religieux-Jean-Pierre-Bastian_a62.html, [consulté le 10 avril 2010].

[70] Thème qui parcoure le champ des sciences des religions et que Danièle Hervieu-Léger développe dans le sillage de nombreux auteurs.

[71] Hervieu-Léger, 1990, p. 241.

[72] Champion et Hervieu-Léger (1986 ; 1990).

[73] Précisons au préalable que la « réhabilitation » des passions n'a pas attendu les travaux des neurosciences. Dans le passé, plusieurs auteurs ont tenté de leur conférer une valeur positive. Au cours de la Renaissance, par exemple, les passions se manifestent au cœur de l'activité scientifique lorsque Giordano Bruno fait l'apologie des « *Fureurs héroïques* ». Au XVIe siècle, elles entrent dans les discours de théorisation politique. Si elles ne sont pas valorisées, une utilité leur est tout du moins accordée. Conçues en termes de « forces » ou d'énergie, elles peuvent participer à l'institution d'un domaine politique autonome (vis-à-vis de la sphère religieuse). Au XVIIe siècle, les libertins défendent les passions et encouragent l'hédonisme. Au XVIIIe siècle, le succès du roman sentimental (Richardson, Abbé Prévost, Rousseau) et du drame bourgeois (Diderot, Sedaine) illustre l'exaltation de la sensibilité. Au XIXe, le mouvement psychanalytique conteste, par la raison elle même, l'hégémonie de cette dernière. Freud (qui était neurologue) met en lumière le rôle des émotions dans la vie intellectuelle et sociale.

1.2.1 - De nouvelles approches de l'émotion

Aux États-Unis, depuis une trentaine d'années, les productions scientifiques visant l'étude des émotions se sont largement multipliées. Elles font, entre autres, l'objet d'analyses de la part des neurosciences et des sciences sociales.

Les recherches menées dans le domaine des neurosciences au sujet des émotions s'inscrivent dans une perspective évolutionniste selon laquelle les émotions s'enracinent dans un processus évolutif lointain. Cette approche est sous-tendue par une vision naturaliste des émotions, qui consiste à prendre appui sur les sciences naturelles (biologie, psychologie sociale et psychologie du développement) pour comprendre les phénomènes sociaux et culturels[74]. Ses auteurs montrent que les réactions émotionnelles humaines, comme celles de tous les mammifères sont programmées. Darwin[75] décrivait déjà comment les animaux, et son chien en particulier, ressentaient des émotions, les exprimaient et répondaient à celles des autres. Le naturaliste anglais attribuait les processus émotionnels, de l'homme et de l'animal, à des états internes similaires. Plusieurs recherches actuelles confirment l'existence d'un substrat neuronal commun aux animaux[76] et aux hommes susceptible d'expliquer leurs facultés émotionnelles respectives. Selon elles, la capacité humaine et animale, à exprimer et à les lire les émotions des autres, relève d'un ensemble de structures neuronales spécifiques[77]. Par ailleurs, les travaux des biochimistes et des neurologues montrent l'implication des circuits neuro-hormonaux dans les émotions[78]. En établissant le fait que les émotions reposent sur des capacités spécialisées dont le cerveau humain serait doté dès la naissance, les neurosciences soulignent également, à la suite de Darwin, l'aspect universel de l'expression des émotions chez l'homme. Un siècle après que celui-ci ait distribué des questionnaires à des Anglais voyageant à travers le monde (Amérique du Nord Afrique, Chine, Malaisie, Nouvelle Zélande…) afin de confirmer sa théorie d'une universalité des émotions, le psychologue Paul Ekman présente des photos de mimiques faciales à des populations diverses. Il note alors combien des émotions dites « de base » sont exprimées et reconnues de façon universelle[79]. Conforté dans sa théorie naturelle des émotions, il propose l'idée selon laquelle ces dernières

[74] L'explication naturaliste envisage les sciences humaines dans une continuité avec les sciences naturelles. Elle ne vise pas la « réduction » du niveau social au niveau biologique, des phénomènes sociaux aux neurones et aux gènes (à l'instar de la démarche « réductionniste » caractéristique de la sociobiologie), mais elle cherche à offrir aux sciences sociales différents outils susceptibles d'expliquer les phénomènes sociaux. « Le naturalisme tel que je le conçois vise à unifier les sciences empiriques. Unification ne signifie pas réduction. Il s'agit plutôt d'articuler les descriptions des différents programmes de recherche et de les rendre cohérents entre eux et mutuellement pertinents » (Sperber, 2007, p. 257).

[75] Darwin, 2001.

[76] Ce substrat neurobiologique est apparu chez les mammifères après leur différenciation des reptiles, il y a 200 millions d'années.

[77] L'amygdale, le cortex temporal, le cortex cingulaire et le cortex orbitofrontal.

[78] Un couple de neurotransmetteurs : l'ocytocine et la vasopressine, s'exprimant dans des aires précises du cerveau, jouent un rôle déterminant dans les conduites d'attachement.

[79] Ekman, 1973.

sont intégrées dans le patrimoine génétique et liées à l'évolution phylogénétique d'*homo sapiens*.

De telles conclusions ne manquent pas de rouvrir le débat entre « universalisme » et « relativisme » culturel. Catherine Lutz par exemple, critique vivement l'approche des sciences cognitives et des neurosciences qui ignorent trop souvent « la manière dont les forces sociales et culturelles aident à donner aux motions leur caractère observé »[80]. Avant de développer les thèses de cette anthropologue, nous nous devons de préciser le fait que les neurosciences sont elles-mêmes traversées par ce débat et que certains de ses spécialistes participent à la remise en question des présupposés classiques au sujet des émotions. Tel est le cas des recherches menées par exemple, par Antonio Damasio.

Confronté à des patients ayant subi des lésions frontales[81], Damasio montre que leurs comportements se trouvent sérieusement affectés. Alors qu'aucune de leurs capacités cognitives[82] ne semblent diminuées, ils en viennent à effectuer des choix aux effets désastreux dans leur vie personnelle. Prendre la moindre décision devient pour certains de l'ordre de l'impossible. Le neurologue met alors à jour le rôle joué par l'amygdale, le cortex préfrontal et les mécanismes d'interaction entre ces deux structures cérébrales. Située au niveau du lob temporal, cette petite structure qu'est l'amygdale a, pour fonctions essentielles, d'attribuer une signification émotionnelle au stimulus sensoriel parvenant du monde extérieur et de déclencher une série de réactions impliquant plusieurs autres structures nerveuses lui étant connectées. Quant au lobe préfrontal, le cas d'Eliott – analysé par Damasio et Eslinger – et des conséquences néfastes[83] de son opération d'une tumeur dans cette zone cérébrale, montra combien la capacité à prendre des décisions reposait, du point de vue neurophysiologique, sur la coopération des lobes frontaux avec les amygdales. Damasio en vient alors à reconnaître combien les émotions sont une condition indispensable à la prise de décision rationnelle. Il l'affirme : « la perception des émotions exerce une puissante influence sur la faculté de raisonnement [84] ».

À la suite de ces recherches, Daniel Goleman souligne le changement de point vue auquel elles nous conduisent. Elles modifient la conception traditionnellement antagonique entre raison et sentiment. « Il ne s'agit pas de s'affranchir des émotions et de leur substituer la raison, comme le disait Érasme, mais de trouver le bon équilibre entre les deux. Le paradigme

[80] Lutz, 1988, p. 210.
[81] Damasio, 1995.
[82] Leurs facultés perceptives, de mémoire, de capacités d'apprentissage, d'aptitudes linguistiques et mathématiques sont intactes.
[83] Suite à son opération, Elliot pensait « comme un ordinateur » : totalement incapable d'assigner une valeur aux différentes possibilités qui s'offraient à lui, il lui était devenu impossible de prendre une décision, fusse-t-elle aussi simple que de fixer la date de leur prochain rendez-vous. Damasio montra que ce raisonnement parfaitement « froid » était au cœur des ses troubles. N'ayant plus conscience de ses sentiments, il lui était devenu impossible de faire des choix.
[84] Damasio, 1995, p. 307.

antérieur avait pour objectif d'aider la raison à se libérer des émotions, le nouveau paradigme nous enjoint d'harmoniser la tête et le cœur »[85]. Le psychologue américain en vient alors à proposer la notion d' « intelligence émotionnelle », à laquelle il accorde un rôle prépondérant « En réalité, sans elle, l'intellect ne peut fonctionner convenablement »[86]. Selon lui, « cette conception élargie de l'intelligence attribue un rôle de premier plan aux émotions dans notre aptitude à gérer notre vie »[87]. Plus encore, Goleman va jusqu'à octroyer à ce second mode de compréhension, une capacité de connaissance supérieure. « Quand on sent au fond de son cœur qu'une chose est vraie, elle relève d'une conviction différente presque plus profonde que celle que nous procure l'esprit rationnel »[88]. Enfin, Goleman récuse l'idée selon laquelle le « niveau d'intelligence émotionnelle » serait fixé génétiquement. « L'intelligence émotionnelle est pour la plus grande part apprise et elle continue à se développer au fur et à mesure que s'accroît notre expérience de la vie[89] ».

Quel que soit le point de vue privilégié par les neurosciences, le développement des recherches au sujet de l'émotion traduit un changement notoire. L'impact de ce nouveau traitement des émotions se répercute dans plusieurs domaines. En neurobiologie par exemple, après avoir été confinée aux domaines de la psychologie et des maladies mentales, l'émotion cesse d'être négligée. Elle fait l'objet d'investigations plus audacieuses[90] qui visent à déterminer ses bases neuroanatomiques et tentent de définir son impact sur la raison. En psychologie, comme l'observe Joël Bradmetz, « personne ne songe (plus) aujourd'hui à nier les connexions entre la cognition et l'émotion »[91]. Les conceptions actuelles admettent l'existence d'une base cognitive aux émotions. En sciences de l'éducation, la compréhension des formes multiples de l'intelligence a également des impacts puisque, comme l'indique Michel Umbriaco et Lynda Gosselin « elle suggère des pistes quant à la diversité de modalités pédagogiques susceptibles de séduire (…) des étudiants différents [92] ».

Dans le domaine des sciences sociales, les travaux menés aux États-Unis au sein de l'anthropologie culturelle relèvent d'une toute autre approche que celle des neurosciences. Cependant, ils contribuent, d'une autre manière, à dénoncer les stéréotypes auxquels les émotions sont liées. Ces recherches s'inscrivent en partie dans la lignée des travaux précurseurs de l'école « Culture et Personnalité » et de ses figures de proue Margaret Mead et Ruth Benedict qui centraient leurs analyses sur les rapports entre la personnalité et l'environnement social et culturel. Ces recherches, qui privilégient une approche des émotions en termes de société et de culture, sont entre autres menées par les anthropologues Jean

[85] Goleman, 1997, p. 49-51.
[86] *Ibid.*
[87] I*bid.*, p. 12.
[88] *Ibid.*, p. 23.
[89] *Ibid.*, p. 15-16.
[90] On pourra ici se reporter à l'article de Françoise Lostra, 2002.
[91] Bradmetz, 2001, p. 270.
[92] Gosselin & *Umbriaco*, 2002, p. 115.

Briggs chez les Esquimaux Utku[93], Robert Levy[94] sur le terrain tahitien[95], en passant par Michelle Zimabalist Rosaldo chez les llongot des Philippines[96] et plus récemment, Lila Abu-Lugho chez les Awlad Ali, une tribu bédouine de Lybie[97], et Catherine Lutz[98] chez les habitants de l'île d'Ifaluk dans le Pacifique occidental. Fustigeant l'antagonisme raison-émotion, cette dernière souhaite montrer que ce dualisme résulte d'un jugement de valeur tendant à stigmatiser le second élément au détriment du premier :

> « Intimement liées à la parole sur le soi mais considérées comme éléments inférieurs de celui-ci du fait qu'elles trouvent place dans le corps, les émotions restent envisagées de cette façon désobligeante dans le discours anthropologique, mises à part quelques exceptions toute récentes. Elles sont donc représentées comme la dimension de l'expérience humaine la moins contrôlée, la moins construite la moins apprise (d'où son universalité), la moins publique et, du même coup, la moins susceptible d'être soumise à l'analyse en termes de société et de culture[99]. »

Or, pour Lutz, les émotions ne sont pas « de l'ordre de l'intériorité, de l'irrationnel, de la nature »[100]. Elles ne sont pas non plus des objets matériels comme le veut William James. Ce sont des idées et des constructions mentales qui, selon les cultures, sont agencées de manière particulière. Il s'agit de produits culturels relevant d'ethnothéories (représentations sociales des émotions) prenant place dans une ethnopsychologie spécifique (représentation sociale de la personne).

Étudiant les émotions d'un point de vue comparatif, Lutz déduit de ses précédentes recherches que le concept de dépression concerne spécifiquement les sociétés occidentales[101]. À partir de là, elle montre combien les émotions varient en fonction du contexte culturel dans lequel elles s'originent, d'une part, et le rôle que ces émotions sont amenées à jouer dans la formation de ce contexte, d'autre part[102]. En soutenant l'idée selon laquelle les constructions sociales ont des effets sur les émotions, en considérant celles-ci comme des catégories culturelles et non naturelles, et en questionnant au passage la supériorité et l'objectivité de nos conceptions de l'émotion, Lutz prend le contre-pied (ou « fait un pied de nez »[103] selon

---

[93] Briggs, 1970.
[94] Même s'il ne détenait aucun diplôme officiel d'anthropologie, c'est selon cette approche que ce psychiatre mena ses investigations en Polynésie puis au Népal d'une part, alors qu'il enseigna dans le département d'anthropologie de San Diego d'autre part.
[95] Levy, 1973.
[96] Rosaldo, 1980.
[97] Abu-Lughod, 1986.
[98] Lutz, 1988.
[99] Catherine Lutz & Lila Abu-Lughod, 1990, « Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life », *in C.* Lutz. & L. Abu-Lughod, *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press. Cité par V. Crapanzano, 1994, p. 110.
[100] Traduction de Vincent Crapanzano, 1994, p. 110.
[101] Lutz, 1985.
[102] Ce contexte, comme le souligne V. Crapanzano, « elles peuvent, jusqu'à un certain point, contribuer à le faire naître » Crapanzano, 1994, p. 111.
[103] Lézé, 2006, p. 253.

l'expression de Samuel Lézé) aux travaux de ses compatriotes se situant dans la tradition néo-darwinienne tels que ceux du psychologue Paul Ekman.

Simultanément, Lutz et d'autres à sa suite – dont Vinciane Despret[104] – dénoncent l'arrière-plan théorique sous-tendant l'antinomie raison-passion. Non seulement les deux termes s'excluent radicalement l'un l'autre, mais le premier apparaît toujours comme la mesure du second. Pour François Laplantine, cette opposition ne vise pas seulement à distinguer mais à hiérarchiser :

> « Tout ce qui est situé du côté des sensations et des émotions est placé "en bas" et est réputé dangereux parce qu'incontrôlable (…) Dans une logique imparable, répond alors, comme du tac au tac, tout ce qui avait été situé au préalable du côté de l'intelligible et de l'intelligence est placé « en haut » : l'ordre de la raison et de la civilisation[105]. »

Selon Vinciane Despret, la valorisation du « contrôle émotionnel » est une question de pouvoir. Elle relève d'un projet d'organisation sociale qui s'apparente *de facto* à un projet d'exclusion :

> « Si l'on s'attache entre, d'une part, ce qui doit être maîtrisé, l'espace domestique, les femmes et les sauvages et, d'autre part, les hommes (blancs, civilisés, voire protestants), l'espace publics et la charge de maîtriser ce qui est hors contrôle, on ne peut que s'étonner de tant de coïncidences, autant dire de connivences. Parler du contrôle ou de la gestion des émotions, dès lors, s'avère d'abord et avant tout n'être qu'une manière de parler de la dualité de la nature de ceux que ce discours vise particulièrement, nature vécue à la fois comme faible et comme dangereuse, c'est-à-dire la nature des groupes dominés[106]. »

Ce qui est ici pointé, à partir de la démarcation asymétrique entre raison et passion, ce sont les rapports sociaux de domination dans lesquels ce couple antithétique s'inscrit. De la même manière, dans le champ religieux, lorsque les émotions sont associées aux « couches prolétaroïdes » ou « menacées de prolétarisation » (Weber), aux paysans, aux femmes, aux primitifs, aux superstitieux, à l'hémisphère sud (Jenkins), ces stéréotypes peuvent être utilisés pour justifier la position subordonnée de ces derniers vis-à-vis des bourgeois, des citadins, des hommes, des civilisés, des élites, des occidentaux, etc.

Face à ces promoteurs, les idées de Lutz ne manquent pas d'être discutées : trop extrêmes selon Samuel Lézè[107], trop radicales et subversives pour le philosophe Pierre-Henri Castel[108]. Par delà ces mises en garde, les propos de Lutz présentent l'intérêt d'illustrer la manière dont une nouvelle génération d'anthropologues abordent les émotions : en refusant le mépris dont elles leurs paraissent faire l'objet, en dénonçant les rapports de domination qui les constituent, et en promouvant une attention plus grande à l'égard de leur diversité sociale et culturelle. À

[104] Vinciane Despret qui préface l'édition française de l'article écrit par Catherine Lutz en 1985 (Lutz, 2004).
[105] Laplantine, 2005, p. 10.
[106] Despret, 2009, p. 396.
[107] Lézé, 2006, p. 253.
[108] Castel, 2004, p. 95-96.

partir de là, un renouveau de l'analyse des émotions se développe, qui encourage une approche des émotions plus attentive à leurs contenus et à leurs variations en fonction des contextes socioculturels dans lesquelles elles naissent.

1.2.2 - La « réhabilitation » de l'émotion en religion

Alors qu'outre-Atlantique, l'émotion se voit conférer une noblesse au moins équivalente à celle dont jouissait jusqu'alors la raison, en France, plusieurs auteurs réprouvent la « disqualification » dont les affects font l'objet de la part des sciences religieuses.

Cherchant à « établir ce que pourrait être un traitement correct de la notion d'affect en sciences sociales »[109], Jeanne Favret-Saada effectue une lecture critique des ouvrages de Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger, et de leur traitement du texte wébérien. Elle regrette que dans la lignée du sociologue allemand, Champion et Hervieu-Léger aient reconduit l'antagonisme « raison-affect » en opposant de manière asymétrique, selon le même procédé méthodologique, les notions de charisme et d'institution (ou de tradition). Favret-Saada déplore le peu de consistance assigné au pôle émotionnel. La meilleure part, celle des « choses sérieuses »[110], est continuellement réservée à l'institution. À l'émotion, de se satisfaire des miettes … Derrière ces oppositions, elle met en lumière une série de présupposés : les sentiments sont d'emblée désignés comme instables, « volatiles », pauvres, alors que l'institution est associée à la richesse et à la permanence du symbolisme, du langage et de la pensée. L'émotion est conçue sans effets sociaux alors que la pensée, le symbole et le langage « sont plus ou moins équivalent au social »[111]. En présentant le type idéal d'activité « relationnelle en finalité » comme le point de référence, les activités « affectuelles » n'apparaissent plus au final plus qu'en terme de « déviation », de « perturbation »[112]. La catégorie de l'émotion, selon ce point de vue, ne peut que résulter d'un dysfonctionnement de la raison. Elle est « un parasite de la raison, un producteur de bruit, un *perturbateur* d'idéal-types »[113]. Il s'agit d'une catégorie « résiduelle, destinée à coder ce à quoi les autres catégories ne peuvent suffire »[114]. Chez Weber, alors que « le travail de la raison consiste toujours à faire, à bâtir, à édifier », celui de « la sensibilité consiste à défaire, à détruire, éventuellement à subvertir ou à renouveler[115]. »

Ensuite, Favret-Saada dénonce l'inspiration théorique de Weber, qui alimente encore ses héritières. La « grande dichotomie » sensibilité-institution puisent aux sources de la

[109] Favret-Saada, 1994.
[110] *Ibid.*, p. 92.
[111] *Ibid.*, p. 96.
[112] *Ibid.*, p. 105.
[113] *Ibid.*, p. 106.
[114] *Ibid.*, p. 104.
[115] *Ibid.*, p. 106.

philosophie allemande des Lumières et à sa « vieille antinomie »[116] entre Nature et Raison – d'où, le fait que le charisme soit encore associé au côté de la nature, à la « part de sauvagerie »[117] et qu'il lui faille être apprivoisé, domestiqué. En plaçant émotion et raison aux extrémités l'une de l'autre, l'être humain est condamné à choisir entre ces deux pôles. Il est pensé comme un être divisé, contraint d'opter exclusivement pour l'un au détriment de l'autre, agissant sous le règne des affects ou celui de la pensée sans que ces deux pôles puissent s'affecter l'un l'autre. L'analyse wébérienne, comme celle que prolonge Champion et Hervieu-Léger, présuppose un modèle bipolaire interdisant de penser l'affectivité et la raison simultanément. Weber a refusé d'évacuer l'émotion mais, selon Favret-Saada « il ne l'a pas pensée ». Aussi, pour ne pas reconduire un tel paradigme dichotomique, pour échapper au « couple fatal de l'Affect et de la Raison », Favret-Saada propose de « s'entraîner à penser désormais selon un paradigme unitaire ». Elle conclut en citant Bateson et « sa conception de la communication – qui inclut les affects au lieu de les exclure comme Weber et ses successeurs –, et qui les pense en même temps que les formes logiques[118] ».

François Laplantine part d'un constat analogue à celui de Jeanne Favret-Saada : l'ancien modèle, basé sur une opposition entre l'intelligible et le sensible, n'a pas été totalement abandonné. Il continue même d'alimenter nombre de présupposés anthropologiques, consistant à « associer la pensée et l'abstraction et à affirmer corrélativement qu'éprouver des sensations, s'émouvoir ne serait pas penser mais subir »[119]. L'anthropologue français souligne le fait que ce paradigme résulte d'une histoire spécifiquement européenne ayant abouti à ce dualisme dont nous héritons aujourd'hui. Il dénonce cinq siècles de « rationalocentrisme », qui « recyclé en positivisme avait consisté à éliminer du champ de la conscience un certain nombre d'objets (le corps, la sensualité, l'amour, la passion, la mort, la magie) qui, au nom du partage des savoirs, s'étaient réfugiés dans une semi-clandestinité ou avaient été rejeté dans des domaines culturellement séparés et socialement dévalorisés »[120]. Là où Favret-Saada parle de « disqualification » de l'émotion en religion, Laplantine parle d'objets « bafoués »[121]. Lorsque la première regrette que l'affectivité et la raison ne soient jamais pensées simultanément, le second déplore que ces deux termes ne soient pas « pensés ensemble ». Vaine est pour ce dernier, la démarche qui consiste à envisager ces deux catégories (émotion-raison) comme des pôles bien distincts, aux contours précis et aux frontières parfaitement délimitées. La « disjonction pure »[122] est artificielle. Mais à la différence de Favret-Saada, Laplantine ne cherche pas à échapper à cette binarité en pensant les deux pôles en même temps. En effet, il se méfie tout autant d'une « quête désespérée de synthèse », d'une

[116] *Ibid*., p. 92.
[117] *Ibid*., p. 94.
[118] *Ibid*., p. 107.
[119] Laplantine, 2005, p. 11.
[120] Favret-Saada, 1994, p. 52-53.
[121] *Ibid*., p. 53.
[122] *Ibid*., p. 47.

« reconstitution de la totalité à partir de l'un des deux pôles », de l'idée de « réduction à l'Unité »[123]. Il n'échappe pas au face à face entre ces notions par une réunification de l'une dans l'autre. Selon lui, la solidarité « raison-émotion » est une « solidarité conflictuelle »[124]. La tension entre ces deux termes demeure[125]. Elle n'est pas annulée par la dissolution de l'un des termes dans l'autre. Il ne s'agit pas de corriger l'attitude classique de la sociologie en revalorisant l'affect pour disqualifier le concept, d'inverser la perspective en pensant l'émotion *sans* ou *contre* la raison. Il s'agit davantage d'envisager qu'il puisse y avoir des passerelles entre ces deux blocs qui ne sont, au final, pas totalement hétérogènes. Cherchant à échapper à la pensée catégorielle et classificatoire, François Laplantine oriente son attention sur ce qui s'élabore dans les passages, les transitions, l' « entre-deux »[126]. Prenant appui sur le modèle chorégraphique, dans lequel les corps se transforment continuellement, « c'est dans la temporalité de la recherche »[127], que Laplantine dépasse cette opposition. Il introduit ici une anthropologie du rythme qu'il appelle « anthropologie modale » et se donne comme objets d'études : les variations, les fluctuations, le mouvement. Aux notions de séparation, de résonance, de totalité, il substitue celles de rythme, d'intensité, de modulation, de tonalité. Introduire la notion de rythmicité signifie pour Laplantine, comprendre les sujets et leurs productions cultuelles dans leur temporalité, envisager que ceux-ci puissent passer par des divers états successifs. Il illustre son propos avec la manière dont, au Brésil, les cultes africains se changent en Condomblé puis en Umbada. On retrouve dans cet exemple, l'influence de Roger Bastide qui a eu, aux yeux de Laplantine, le mérite d'ouvrir une voie nouvelle en étudiant comment les processus affectifs « se forment (par exemple dans le rêve), se déforment (dans la folie), se reforment (à travers la transe dans les cultes de possession) ».

Analysant l'ouvrage de Bastide consacré au rêve, à la transe et à la folie[128], il insiste encore sur le fait qu'il permet à son auteur de reconsidérer les paradigmes dominant l'anthropologie classique. En effet, suite à son exploration de la transe, Bastide infirme l'idée selon laquelle la transe échappe à toute régulation sociale. La définition de la transe des *primitifs* comme *pure* effervescence… lui paraît erronée. « Car la transe n'apparaît que chez certains individus, elle commence et elle finit à heures fixes, elle se déroule selon un scénario donné à l'avance et qui ne change pas d'une cérémonie à l'autre… »[129]. Pour Bastide, la transe est soumise à deux

[123] *Ibid*., p. 53-54.
[124] Laplantine, 2005, p. 211.
[125] Il s'agit également d'accepter qu'il « puisse y avoir du conflit, de la discordance et de la dissonance » (Laplantine, 2005, p. 108).
[126] « Entre l'apparaître et le disparaître, la présence et l'absence, l'opacité et la transparence, l'obscurité et la lumière, le solide et le liquide » (*ibid*., p. 104).
[127] *Ibid*., p. 70.
[128] Bastide, 2003.
[129] Bastide, 1973, p. 144.

formes de contrôle : celui de l'institution religieuse et celui des « bonnes manières »[130]. Il le dit :

> « … la transe des soi-disant "primitifs" est le contraire même du déchaînement corporel, de l'abandon aux pulsions inconscientes, de la crise hystérique. C'est un jeu liturgique, qui se rapproche plus, au fond, de la représentation théâtrale que des grandes crises de nos asiles psychiatriques. Car elle est, du commencement à la fin, contrôlée par la société, car elle remplit une fonction sociale, celle d'établir enter les dieux et les hommes une communication qui permette à ces dieux de descendre à nouveau sur la terre pour le bien de la communauté- car elle constitue, pour un très grand nombre de religions, un phénomène normal, culturellement institué et dirigé, que dis-je ? Normal : obligatoire et sanctionné[131].»

Laplantine le souligne à son tour : « à travers le déferlement et le dérèglement apparents de la vie, notamment dans l'expérience tumultueuse de la transe, il existe des règles et des processus de régulation sociale »[132]. Ces expressions émotionnelles « en apparence déchaînées, effrayantes, spectaculaires » s'apparentent en réalité à une « liturgie corporelle admirablement réglée[133].»

Laurent Amiotte-Suchet rapproche la manière dont les sciences des religions traitent l'émotion et celle dont elles parlent de la transe. Il dénonce la manière dont elles sont toutes deux systématiquement placées du côté de l'absence de raison et de normes sociales :

> « Qualifier le pentecôtisme de "protestantisme émotionnel"[134] induit la même ambigüité que de parler de "peuple à transe"…Il y a derrière l'idée d'un comportement émotionnel, celle d'un abandon de soi, d'une perte de contrôle, d'un envahissement intérieur qui génère un comportement débridé et parfois irrationnel »[135] .

C'est pourquoi, l'ancien élève de Bertrand Hell[136], s'attache tout d'abord à souligner, à partir des phénomènes de possession et de chamanisme, comment la transe comporte une dimension culturelle et donc « socialement codifiée »[137]. Suite à ses recherches menées en milieu pentecôtiste français, il indique ensuite comment les adeptes de cette mouvance religieuse gardent la maîtrise de leurs comportements émotionnels. S'ils peuvent paraître submergés par leurs affects, « c'est d'abord et avant tout parce que le Dieu qu'ils expérimentent, est un Dieu puissant dont la mise en présence doit se réaliser par le recours à des comportements publics traduisant l'irruption d'une force pensée comme

---

[130] « Le comportement de la transe suit, comme tous les autres comportements les lois des bonnes manières », (Bastide, 1973, p. 149).
[131] *Ibid*., p. 145.
[132] *Ibid*., p. 137.
[133] *Ibid*., p. 131.
[134] La traduction du *Gemeinde* employé par Weber (1995 (b), p. 204 et s.) par le terme de « communauté émotionnelle », a conduit Champion et Hervieu-Léger à proposer la notion de « religion émotionnelle ». À leur suite, Willaime qualifie le pentecôtisme de « protestantisme émotionnel » (Willaime, 1999).
[135] Amiotte-Suchet, 2006, p. 58.
[136] Professeur d'ethnologie à l'université de Franche Comté dont les recherches portent en particulier sur les cultes de possession, les rituels extatiques et les cures chamaniques au Maroc, au Brésil et à Mayotte.
[137] Amiotte-Suchet, 2006, p. 57.

incontrôlable »[138]. Ainsi, Amiotte-Suchet peut-il en conclure que les expériences particulières vécues par le chamane comme le pentecôtiste, ne sont donc pas incompatibles avec une codification de leurs comportements et leur validation culturelle.

Auparavant, cette position fut également celle d'Albert Piette. Cherchant à décrire la « religion de près »[139], il mène un travail ethnographique dans un diocèse catholique. À partir d'une description fine du « religieux en train de se faire » d'une part, et d'une remise en question de la perspective théorique classique des sciences sociales d'autre part, il montre comment la mise en présence de Dieu s'effectue selon des modalités spécifiques.

> « Ce que nous cherchons à décrire est d'abord un dispositif en dehors duquel les actions observées seraient incompréhensibles à moins de penser que les êtres humains sont des idiots. L'émotion, elle, vient après. Elle n'est pas première. Elle n'est pas nécessaire ; et si elle survient, elle ne peut être que ponctuelle et non généralisée, contrairement à ce que prétendent les descriptions durkheimiennes des cérémonies australiennes »[140].

C'est dans la continuité de cette approche que peut encore être située la recherche menée par Amiotte-Suchet[141]. Partant du postulat selon lequel « croire est un acte de communication, pas un état mental »[142], il centre son attention sur les dispositifs mis en œuvre de manière distincte selon les espaces religieux. À partir d'une comparaison entre des pratiques pentecôtistes de l'est de la France et la dévotion mariale lors du pèlerinage de Lourdes, il montre comment le travail de ces deux collectivités chrétiennes conduit les acteurs à maîtriser leurs comportements et à les inscrire de manière spécifique dans les dispositifs rituels. En effet, lors des descriptions de séquences au cours desquelles le divin fait irruption, Amiotte-Suchet observe combien les « modalités » des manifestations divines sont étroitement liées à la tradition religieuse du groupe observé.

> « C'est le travail de tout un groupe culturel qui rend la présence quotidienne des dieux possible et qui en détermine les modalités de manifestation. La vierge n'apparaîtra jamais aux pentecôtistes, les pèlerins (de Lourdes) ne remercieront jamais Dieu par des cris spontanés de louange dans une langue inconnue et Satan ne se manifestera jamais dans le corps des possédés par un recueillement silencieux. Pas plus d'ailleurs que le chaman-possédé ne communiquera avec les génies dans un comportement de méditation intérieure ou que le protestant ne ressentira une émotion particulière à la vue d'une icône[143] ».

L'ethnologue impute cet état de fait au travail permanent d'homogénéisation des représentations individuelles effectué par les deux milieux croyants. Son analyse lui apporte la preuve que l'émotion en religion « constitue donc moins un état de conscience particulier

---

[138] *Ibid*., p 58.
[139] Piette, 1999.
[140] *Ibid*., p. 253.
[141] Mais également dans la lignée de ceux d'Élisabeth Claverie, et en amont, celle de la sociologie pragmatique de Bruno Latour et Luc Boltanski, qui se dégagent de la question de la croyance pour centrer leurs approches sur les actions en situation. Pour ces auteurs, croire ne consiste pas à adhérer à un état mental, croire « c'est faire ».
[142] Amiotte-Suchet, 2006, p. 67.
[143] Amiotte-Suchet, 2000, p. 109.

mécaniquement provoqué par le conditionnement du fidèle (…) qu'une attitude publique codifiée issue d'un long apprentissage du fidèle et lui permettant de participer à la mise en présence du divin dans un registre d'actes et de discours qui fait sens pour la communauté croyante [144]. »

C'est également à partir du pentecôtisme que Yannick Fer, qui appartient aujourd'hui au même groupe de recherche[145] que Laurent Amiotte-Suchet, aborde la question des émotions en religion. À partir de ses études menées sur terrain polynésien, Fer indique comment les manifestations émotionnelles expansives, qui caractérisent le pentecôtisme, se traduisent, dans l'existence des fidèles, par une rationalisation de leurs conduites. Ce constat provoque le questionnement du chercheur : « du désordre (des émotions), peut-il émerger une mise en ordre (des vies)? »[146] Il propose alors de ne plus opposer ces deux éléments *a priori* contradictoires – une expérience religieuse intense et la stabilisation de la vie des croyants – mais de les considérer comme les « deux versants d'un ethos pentecôtiste fondé sur un véritable "évangile relationnel" ». Fer se démarque d'une lecture théocentrique et européo-centrée des émotions en religion, comme des données universelles, abstraites, immédiates et illogiques. Considérant le fait qu'elles varient selon le milieu culturel qui les produit et qu'elles obéissent à des normes[147], il ne les situe plus en amont du social mais comme un de leurs produits. Elles résultent d'un apprentissage collectif, elles sont inculquées par différentes instances de socialisation et de formation. La description de ces dispositifs à l'œuvre dans les assemblées de Dieu polynésiennes l'amène à restituer les rouages d'un « travail institutionnel invisible », assurant, comme il le précise :

> « L'apprentissage de connaissances bibliques, de savoir-faire pratiques, et leur mobilisation "chaude" au service d'une expérience religieuse vécue sur le registre de l'implication libre, forte et volontaire de chaque croyant dans sa relation personnelle avec Dieu[148]. »

---

[144] *Ibid*., p. 59.

[145] Le *Groupe* Sociétés, Religions, Laïcité (EPHE - CNRS) où ils ont tous deux présenté un premier état de leur « Réflexion sur l'émotion en milieu pentecôtiste », le 24 septembre 2006, dans le cadre du programme « Religions et religiosités minoritaires en ultra-modernité » coordonné par Sébastien Fath. (Fath, 2006 « Réflexion sur l'émotion en milieu pentecôtiste », *blog de S. Fath* [en ligne]. Disponible sur : http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2007/05/24/emotion-en-religion-un-sujet-revisite.html, consulté le [consulté le 11 février 2010]).

[146] Fer, 2005, « Genèse des émotions au sein des Assemblées de Dieu polynésiennes », *Archives des sciences sociales de religions* [En ligne], n°131-132, p. 143-163.Disponible sur : http://assr.revues.org/index3265.html [consulté le 23 février 2010].

[147] Comme le note Fer dans son article consacré aux émotions, dans un premier temps les émotions font toujours, l'objet d'un travail comprenant une part de maîtrise de soi et de discernement, alors que, dans un second temps, elles sont continuellement, soumises, à une évaluation qui se donne pour bruit de départager les licites des illicites (Fer, 2010). Déjà, James notait combien le mysticisme a sans cesse fait l'objet d'une recherche de critères visant à « discerner les révélations, et les signes vraiment divins de leur contrefaçon diabolique, laquelle étant l'œuvre de Satan » (James, 1908, p. 18).

[148] Fer, 2005, « Genèse des émotions au sein des Assemblées de Dieu polynésiennes », *Archives des sciences sociales de religions* [En ligne], n°131-132, p. 143-163.Disponible sur : http://assr.revues.org/index3265.html [consulté le 23 février 2010].

Ainsi reconsidérées, les émotions ne plus sont définies comme des expériences *a priori* élémentaires qui seraient, *a posteriori*, passées au prisme de la raison individuelle d'une part et canalisées par l'émotion d'autre part. Les émotions sont désormais traitées comme des « pensées incorporées » et des expressions en actes d'une culture religieuse assimilée. S'éloignant d'une recherche de signification des expressions religieuses émotionnelles sur le registre de la régression, Fer entend désormais rendre compte d'une articulation complexe entre la personnalisation des croyances et l'encadrement institutionnel. Pour ce faire, il décrit avec précision comment l'institution religieuse intervient sur l'économie affective de ses membres à travers trois éléments : son rôle de médiation, ses dispositifs de formation, ses actions d'évaluation.

Pour sa part, Géraldine Mossière aborde le terrain pentecôtiste en soulignant combien la recrudescence de ces mouvements religieux charismatiques remet en cause la question de la routinisation du religieux annoncée par Max Weber. Cherchant elle aussi à dépasser l'approche binaire – entre émotion et raison – des sociologues françaises[149], elle centre son approche sur le corps, conçu comme « médiateur entre le biologique et le social ». « Dans ce modèle, le corps, constitue l'*arena* centrale sur laquelle s'expriment et se négocient les émotions »[150]. C'est donc sur ce « corps multivoque » qu'elle analyse le rôle et la mobilisation de l'émotion au cours du culte dominical d'une église pentecôtiste d'immigrants à Montréal.

Enfin, c'est à partir du Renouveau charismatique[151] que Sylvain Parasie s'intéresse à la manière dont les fidèles s'accordent sur la présence du divin. À partir d'une analyse ethnographique menée dans un groupe parisien de la communauté de l'Emmanuel, il montre comment le dispositif de la prière – chants collectifs, louanges, paroles d'exhortations, lectures – contraint les interventions des participants et « le jeu des répliques d'où procède la concordance de vues sur la présence du divin »[152]. Ce jeu de contraintes favorise chez les fidèles une conception commune de la manière dont le Saint-Esprit est rendu présent au sein de leur assemblée d'une part, et la cohésion du groupe, d'autre part.

1.3 - La fonction de contestation de l'émotion religieuse

Après avoir vu comment l'approche classique de l'émotion religieuse tendait à exclure celle-ci du champ de la raison et de l'institution, nous avons pu voir comment les nouvelles approches de l'émotion en général et les analyses récentes traitant des expériences pentecôtistes-charismatiques en particulier, repensaient le rapport entre ces deux notions. C'est dans la ligne de ces dernières recherches que nous avons abordé le pentecôtisme à l'île

[149] Elle cite les travaux de D. Hervieu-Leger et F. Champion.
[150] Mossière, 2004, p. 4.
[151] Mouvement catholique né au États-Unis qui s'inspire du néo-pentecôtisme protestant.
[152] Parasie, 2005, p. 353.

de La Réunion : en veillant à ne pas isoler l'émotion de la raison, l'expérience charismatique du travail institutionnel, le domaine des *signa* de celui des *sacra*.

Cependant, nos observations de terrain firent émerger un élément particulièrement important en contexte réunionnais, que l'analyse classique des émotions en religion avait déjà pointé : sa fonction de protestation. Cette fonction, elle s'exprime vis-à-vis de l'institution ecclésiale d'une part et de la société globale d'autre part.

Aussi, nous nous proposons de voir tout d'abord comment le statut ambivalent accordé à l'émotion dans l'Église met en lumière cette fonction de contestation, puis, dans un second temps, comment l'expérience religieuse de type émotionnel peut venir remettre en cause l'ordre social établi.

1.3.1 - Les émotions dans l'Église : un sujet discuté

Au sein du christianisme, depuis toujours, les émotions sont toutes à la fois favorisées et soupçonnées. En effet, le christianisme tel que le suppose la prédication chrétienne, se distingue des autres religions en se présentant d'abord comme *fides.* Cette foi consiste à accueillir une révélation : « Dieu s'est communiqué lui-même en son fils Jésus ». En ce sens, la foi est radicalement liée à un événement qui est le Christ. Elle tient même de cet événement « tout ce qu'elle est »[153]. De ce fait, si la figure de Jésus peut être désignée comme une figure fondatrice au même titre que Mahomet ou Bouddha, la religion chrétienne ne repose pas en premier lieu sur l'adhésion aux vérités assignées par le messager de Dieu[154], mais sur le rapport de foi que le croyant se doit d'entretenir avec le « verbe fait chair ». Par conséquent, la foi chrétienne est inséparable de l'expérience personnelle du croyant. Elle est communication, échange, dialogue. Dans cette perspective, l'émotion est non seulement admise mais peut même être recherchée puisqu'elle atteste en quelque sorte l'établissement d'une relation entre l'homme et le divin. Tel est plus particulièrement le cas de la mystique chrétienne, qui présente la vie du croyant comme un cheminement en trois temps : de la vie purgative – précédant la conversion –, à la vie illuminative, puis à la vie unitive. Cette dernière étape fait le plus souvent suite à la « nuit des sens »[155], moment qui est décrit par Jean de la Croix, comme celui durant lequel les appétits et les passions humaines s'apaisent,

[153] « Croire, c'est essentiellement accepter le message de salut de Dieu en Jésus-Christ et suivre la voie du salut qui a été connu et reconnu dans la foi. L'objet de la foi et donc la substance de la prédication est l'action de Dieu en son Christ. Eicher, 1988, p. 262.

[154] Si parmi les différentes religions, l'Islam par exemple se définit également comme « une foi », elle repose en revanche sur le fait que Dieu ait littéralement dicté le Coran au prophète, là ou la révélation chrétienne s'est faite par Jésus et n'est pas transmise sous une dictée verbale. Outre le fait que les actes et paroles attribués à Jésus dans les Évangiles ne sont pas toujours semblables entre eux, ces quatre évangiles offrent à ses auditeurs la possibilité d'être interprétés.

[155] Saint Jean de la Croix, 1984.

où l'homme se voit purifié de sa partie sensitive[156]. Il a pour horizon, « l'union constante de l'âme avec Dieu », dernière étape, décrite en termes de fiançailles, de mariage, voir de rapt. Essentiellement affective, cette ultime « demeure »[157], est aussi celle où se loge une série de faits extraordinaires : charismes, paroles intérieures, songes, extases, lévitations, stigmatisation. Là, les activités intellectuelles sont placées sous silence, car il ne s'agit plus alors de « connaître », mais de « sentir » Dieu.

De saint Bernard à Faustine Kowalska, en passant par Catherine de Sienne ou encore Thérèse de Lisieux, par-delà ces figures mystiques illustres, nombreux sont les méthodes d'oraison, cultes et mouvements chrétiens qui témoignent d'une valorisation des émotions religieuses. Au XVIe siècle par exemple, Ignace de Loyola présente ce qu'il nomme une « *application des cinq sens* ». Cet exercice spirituel consiste, non pas à réfléchir *in abstracto* sur le texte à méditer, mais à se laisser toucher, à travers sa sensibilité et jusque dans son corps[158].

Au XVIIe siècle, la solennité du Sacré-Cœur est officiellement instituée dans l'Église catholique. L'expansion de ce culte fait suite aux apparitions du Christ à Marguerite-Marie Alacoque[159]. Dans ses récits, la religieuse de Paray-le-Monial insiste sur sa perception sensible du cœur de Jésus. Elle illustre son propos avec un dessin représentant un cœur surmonté d'une croix du haut duquel il semble s'échapper des flammes. Une large couronne d'épines l'entoure. Cette première image, qui sera suivie de nombreuses représentations en tout genre[160], souligne les trois traits dominants de cette spiritualité : l'adoration du Saint-Sacrement, l'attrait pour les souffrances, et l'importance de la Croix.

À la même époque, cette revalorisation de l'émotion s'observe à travers le renouveau religieux protestant et notamment le piétisme qui traverse le monde luthérien. Geoffroy de Turckheim indique combien ce Réveil, qui sera suivi d'autres manifestations en Europe et aux

---

[156] Ce « sevrage purificateur » aux dires des mystiques se traduit par une période de sécheresse, d'aridité, de vide où les « affections deviennent stériles et paralysées ».

[157] Thérèse d'Avila emploie la métaphore d'un château aux multiples demeures pour décrire les différentes étapes traversées par l'âme du croyant.

[158] Dans la deuxième semaine des Exercices (versets121 et s.), Ignace met à l'épreuve la sensibilité ce celui qui s'adonne à la contemplation des Évangiles en lui proposant de « voir les personnages, d'entendre ce qu'ils disent, de sentir par l'odorat (…) de goûter l'infinie suavité (…) de toucher par le tact. » Par cet exercice, Ignace infléchit l'antique doctrine des « sens spirituels » mis en forme par Origène au IIIe siècle (Saint Ignace de Loyola, 2006, p. 126).

[159] Sainte Marguerite-Marie raconte son apparition : « Il me fit reposer fort longtemps sur sa divine poitrine, où il me découvrit les merveilles de son amour et les secrets inexplicables de son sacré Cœur, qu'il m'avait toujours tenus cachés jusqu'alors, qu'il me l'ouvrit pour la première fois, mais d'une manière si effective et sensible, qu'il ne me laissa aucun lieu d'en douter, pour les effets que cette grâce produit en moi (…) Il me dit: " Mon divin Cœur est si passionné d'amour pour les hommes, et pour toi en particulier, que, ne pouvant plus contenir en lui-même les flammes de son ardente charité, il faut qu'il les répande par ton moyen "» (Sainte Marguerite Marie, 1867, p. 325-326).

[160] À l'île de La Réunion, où le culte au Sacré-Cœur est très développé, le cœur du Christ fait l'objet de représentation classiques : peinture, dessins, statues mais également plus étonnantes telles que le relief (3D), les images changeantes (Flip) ou les animations.

États-Unis, se caractérise par la priorité qu'il donne à la foi plutôt qu'à la doctrine. Il le dit : « Le message théologique du Réveil, tout en restant fondamentalement biblique, n'exclut pas d'en appeler à la fibre religieuse et émotionnelle de ceux et celles auxquels s'adresse »[161]. Ces Réveils se manifestent encore dans les siècles suivant, pour donner naissance à d'autres dénominations : quakers, méthodistes, pentecôtistes, etc. Continuellement, ce protestantisme de conversion fait de l'expérience religieuse un élément central et tend à valoriser l'expression des sensibilités. On retiendra par exemple, des récits de Charles Finney[162], combien ce dernier discerne en la présence de ses sentiments « bouillonnants » et « débordants » la preuve d'une action divine alors, qu'à l'opposé, il s'inquiète de leur épuisement graduel[163].

Si les diverses confessions chrétiennes s'accordent sur l'utilité des émotions, le type d'expression favorisé et l'importance qui leur est octroyée varient entre catholiques, protestants, évangéliques et orthodoxes. Les propos du protestant William James illustrent le regard critique porté par les héritiers de la Réforme sur les saints catholiques lorsqu'ils privilégient les mortifications cachées et les oraisons ferventes aux actions extérieures. Commentant les écrits de sainte Gertrude, James les qualifie de « fadaises »[164], avant d'affirmer :

> « Ce ne sont que des caresses enfantines, compliments naïfs, et absurdes, puérils tendresses, le tout attribué directement à Jésus-Christ (…) Aimable et langoureuse, sa dévotion ardente ne saurait compenser, aux yeux d'un homme d'éducation protestante et moderne, la misérable exiguïté de son intelligence. Une pareille sainteté ne peut guère provoquer chez nous qu'une indulgence mêlée de pitié[165]. »

Notons que le protestantisme a toujours été rebuté par ce type de pratiques mortifiantes. « Nous inclinons à considérer l'ascétisme comme un fait pathologique »[166] écrit encore James. Il est vrai que les réformateurs se méfiaient particulièrement des émotions. Jean Calvin nourrissait une vision toute augustinienne des passions, qu'il conseillait de contenir en raison de leurs conséquences dangereuses. Ses héritiers se sont ensuite distingués par l'austérité qui les caractérisait à un point tel que Weber discernera dans le comportement rationnel du calviniste du XVIe siècle un des facteurs de développement du capitalisme. Quant à Weber lui-même, il n'hésitait pas à dénoncer les « tendances sentimentales » telles que le piétisme qui ont « si souvent fait fuir hors de l'Église les hommes de caractère vigoureux[167]. »

---

[161] De Turckheim, 2006, p. 60.
[162] Charles Grandison Finney (1792-1875), prédicateur méthodiste, à l'origine du « second grand réveil » aux États-Unis.
[163] « J'ai perdu tout sentiment de mon péché… J'étais si tranquille et si paisible que je me demandais si ce n'était pas une conséquence de l'éloignement du Saint-Esprit ». Charles G. Finney, 1876, *Memoirs written by himself*, p. 17. Cité par W. James, 1908, p. 183.
[164] James, 1908, p. 299.
[165] *Ibid.*, p. 298.
[166] *Ibid.*, p. 311.
[167] Weber, 1995 (b), p. 341.

Cela dit, c'est bien dans une émotion que s'origine la Réforme protestante et notamment l'angoisse de Martin Luther tremblant pour son salut. Et pour Max Weber, c'est toujours une angoisse qui pousse à agir les puritains : non plus celle de leur élection, mais celle de l'échec social. Dans le protestantisme évangélique, c'est encore une émotion qui se révèle tout particulièrement centrale : celle de la « conviction de péché » qui est systématiquement associée à la conversion. James l'admet par ailleurs volontiers : « tant que cette crise n'a pas eu lieu, le salut est offert, mais non pas vraiment reçu ». Cette crise, explique-t-il, procède d'une « angoisse infiniment intense », spécifique aux méthodistes et aux revivals, qui va jusqu'à s'accompagner de « troubles organiques, perte de sommeil, de l'appétit, etc.[168]. »

À l'autre bout de l'échiquier du christianisme, les Églises orthodoxes ont développé « une mystique de la résurrection », comme la qualifie Nicolas Berdiaeff, étrangère au dolorisme catholique. Maladies et souffrances sont loin d'être aussi importantes que dans le catholicisme et les manifestations telles que les stigmates n'y ont pas place. D'autre part, la théologie orthodoxe grecque accuse fréquemment l'Église de Rome de soutenir une mystique érotique. À l'opposé, Berdiaeff explique combien l'*Issychie*[169], dans la mystique byzantine du XIVe siècle, « est une quiétude absolue de l'âme, un silence, une prédominance de la gnose sur l'éros (…). La lutte contre le mal est une lutte contre la passion pour les choses, une recherche de l'impassibilité[170]. »

En résumé, si les différentes confessions chrétiennes sont toutes travaillées par des courants valorisant l'expérience religieuse de type émotionnel, elles se distinguent néanmoins entre elles par le contenu des émotions que chacune tend à privilégier.

Cependant, en dépit de l'intérêt qui leur est reconnu, un soupçon est continuellement porté sur les émotions. En vertu d'une conception de la nature humaine ordonnée à la grâce divine et sous-tendue par une représentation de l'homme en tant que créature corrompue par le péché originel, les sentiments – y compris ceux qui sont d'ordre religieux – suscitent de la méfiance.

Pour autant, la doctrine catholique n'exige pas du croyant qu'il réprime systématiquement tous les « mouvements intérieurs de l'âme », mais elle lui conseille d'identifier l'origine de ces « attachements désordonnés », comme les nomme Ignace de Loyola. Dans ses *Exercices spirituels*, le fondateur de la Compagnie de Jésus soutient l'idée selon laquelle un « discernement des esprits »[171] doit permettre de déterminer quelle est leur origine : naturelle, divine ou démoniaque. À l'instar d'Ignace établissant des « règles » permettant à ses compagnons de valider certaines émotions et d'en rejeter d'autres, toutes les traditions religieuses établissent des lois, des canons, des normes dogmatiques. Ainsi, le protestantisme

[168] James, 1908, p. 169.
[169] Dès le VIIe siècle, les Byzantins favorisent, avec Jean Climaque, l'hésychasme (du grec *hèsychia*). Ce courant spirituel vise au recueillement intérieur, à la médiation silencieuse, au quiétisme vis-à-vis des passions.
[170] Berdiaeff, 1953, p. 197.
[171] Saint Ignace de Loyola, 2006, (versets 176 et 328), p.109 et p. 190.

évangélique, de l'anabaptisme au pentecôtisme, dispose de critères permettant d'évaluer l'expérience de « régénération » du croyant afin de reconnaître s'il s'agit d'une œuvre inspirée par le Saint-Esprit, par Satan ou par l'imagination humaine.

Surtout, si l'expérience religieuse de type émotionnel, qui s'exprime particulièrement à travers la mystique et le prophétisme, pose constamment problème aux autorités religieuses (et pas uniquement au sein du christianisme), c'est en raison de l'insoumission qu'elle introduit. Obéissant à la voix divine, mystiques et prophètes tendent à échapper à l'organisation ecclésiale, à l'orthodoxie doctrinale, au pouvoir hiérarchique. Comme l'écrit Nicolas Berdiaeff :

> « La mystique est réfractaire à la socialisation, à l'objectivation, et non seulement la mystique, mais en général toute vie spirituelle. Dans la mesure où ils sont surtout de caractère social, liés à une domination de la religion collective sur la personne, les critères d'orthodoxie s'appliquent mal à la mystique. Ils ne s'appliquent pas mieux au prophétisme. Mystiques et prophètes sont des hommes libres qui refusent de soumettre leur voie propre à la détermination collective ou sociale, même s'il s'agit d'une société de type religieux[172]. »

Ce qui paraît poindre, à travers cette approche ambiguë des émotions dans le christianisme, c'est tout d'abord le fait que celui-ci, pour s'ancrer dans la durée, doit conjointement s'institutionnaliser et se réformer[173]. En effet, la sauvegarde et la transmission de sa tradition rendent nécessaire l'instauration d'une structure avec des fonctions officiellement reconnues permettant l'exercice d'une autorité. Mais il est aussi vrai, comme le note le jésuite Francis Sullivan « que pour dégager l'Église de l'autosatisfaction et de la médiocrité qui guettent inévitablement toute institution, l'Église a besoin d'intervention charismatique de l'Esprit »[174]. De fait, l'institution comporte sans cesse le risque de se scléroser, d'étouffer les expériences personnelles, comme la tradition menace toujours de pétrifier la vie des communautés. D'où le rôle centrale joué par les révélations individuelles : « Ce sont des expériences fondatrices, comme celles de Paul et des pèlerins d'Emmaüs, ou celles qui renouvellent la tradition tout au long de son histoire comme le firent les fondateurs d'ordres religieux ou les mouvements de Réveil » [175], constate Martine Cohen. Pour Nicolas Berdiaeff, la naissance et le développement des mouvements de type émotionnel sous l'impulsion de leaders charismatiques (saints, mystiques, prophètes) correspondent à ces moments de « réactivation » blâmant « la dégénérescence ritualiste » et visant à faire renaître « une spiritualité engourdie ». De partout, il remarque combien le processus se répète :

[172] Berdiaeff, 1953, p. 163.
[173] Depuis Vatican II (et dans la ligne des travaux précurseurs du père Congar), l'Église catholique admet qu'il lui incombe de se transformer. Elle parle à son tour « d'urgence de réformes », en utilisant pour elle-même le terme largement associé au protestantisme : « *Ecclésia semper reformata* ».
[174] Sullivan, 1988, p. 71.
[175] Cohen, 1990, p. 141.

> « On assiste tout d'abord à la montée d'une flamme prophétique et créatrice, puis le feu se refroidit, les Églises se bureaucratisent, se mécanisent, elles deviennent des institutions sociales ; on réagit alors contre cette tendance, on revient à la vie spirituelle intérieure, puis de nouveau cette vie spirituelle est comprimée, les horizons se rétrécissent, et il se produit un embourgeoisement de la spiritualité comme il s'était produit un embourgeoisement de l'Église. Alors une renaissance du prophétisme religieux redevient inévitable[176] . »

De la même manière, Roger Bastide admet qu'une « administration du sacré par l'Église » comporte une valeur positive : « elle en permet la continuation ». D'un autre côté, il pointe ses limites : « l'institution se retourne contre le vécu, pour l'emprisonner derrière les barreaux de ses dogmes ou de sa liturgie bureaucratisée, de façon à ce qu'il ne se réveille plus en innovations dangereuses ou ne s'exalte dans la démesure »[177]. Précédemment, des observateurs du fait religieux, tels que Weber puis Troeltsch, avaient précisément décrit l'évolution de ces « mouvements d'expérience religieuse » qui de « secte » deviennent « Église »[178], avant de voir en leur sein se lever à nouveau des prophètes, des mystiques et des chefs charismatiques de groupements volontaires inédits.

De plus, ce que pointent ces analyses, c'est la fonction contestataire jouée par les « virtuoses des sentiments religieux ». Selon ce point de vue, l'émotion religieuse rime avec rupture, déviance, hétérodoxie, mais également rébellion, « révolution »[179]. En effet, si les expressions religieuses émotionnelles peuvent fragiliser l'institution ecclésiale, elles sont également susceptibles de remettre en cause la société. L'irruption du « Sacré sauvage » contre le « Sacré domestiqué des Églises » s'apparente à une double révolte : « contre l'institué religieux et contre l'institué social »[180], affirme Roger Bastide. Cet aspect de la religion comme révolte, que Bastide analyse par ailleurs dans une perspective marxiste[181]

---

[176] Berdiaeff, 1953, p. 203.
[177] Bastide, 1974.
[178] Ernst Troeltsch analyse l'histoire du christianisme au prisme d'une grille typologique. A chaque époque, il fait correspondre un type de formation socioreligieuse : la mystique, la secte, l'Église. Après que la mort du Christ, ses disciples sont contraints de trouver un nouveau principe d'unité. La croyance en sa résurrection et en son règne auprès de Dieu, la mise en œuvre d'un culte centré autour de l'eucharistie et la constitution d'une communauté de convertis réunis par le baptême, assurait ce lien avec le maître qui les avait quittés et entre ceux qui se réclamaient de lui. Au IIe siècle, la communauté chrétienne passe du type mystique – ou secte – au type Église. A partir de là, la foi en Jésus évolue vers une croyance en l'Église, une Église gouvernée par l'épiscopat et liée à la tradition des origines.
[179] Bastide, 1997, p. 198.
[180] *Ibid*., p. 160.
[181] Comme lui, nombre d'auteurs mettant en avant le rôle protestataire de la religion se situent dans la lignée des analyses de Marx et Engels. Du reste, la lecture que ce dernier fait de l'histoire du christianisme, de ses origines jusqu'au XIXe siècle, montre combien ce mouvement religieux fut au départ celui des opprimés avant de se voir, dans l'institution ecclésiale, détourné au profit des classes oppressives. Il écrit : « Il est apparu tout d'abord comme la religion des esclaves et des affranchis, des pauvres et des hommes privés de droits, des peuples subjugués ou dispersés par Rome. (…) Le christianisme aussi bien que le socialisme sont poursuivis et traqués, leur adhérents sont proscrits et soumis à des lois d'exception, les uns comme ennemis du genre humain, les autres comme ennemis du gouvernement, de la religion, de la famille, de l'ordre social. Et malgré toutes ces persécutions, (…) l'un et l'autre se frayent victorieusement, irrésistiblement leur chemin. Trois siècles après sa naissance, le christianisme est reconnu comme la religion de l'État de l'empire romain… » (Engels, 1972, p. 310).

comme une tentative de « lutter contre le décalage sans cesse grandissant entre l'infrastructure mobile et la superstructure conservatrice » [182], nous nous proposons maintenant de le préciser.

Au préalable, nous illustrerons notre propos théorique concernant l'attitude ambivalente de l'Église vis-à-vis des émotions avec l'exemple local du « coussin de Cambuston »[183].

L'exemple du « coussin de Cambuston »

Figure 2 Le coussin sur le fauteuil de présidence

Figure 3 La foule emplit l'église

En mars 2009, une catholique en prière dans l'église « Jésus Miséricordieux » de Cambuston (Saint-André) constate l'apparition des traits du visage du Christ sur le coussin posé sur le « fauteuil de présidence ». L'apparition a lieu un vendredi de carême, à l'issue d'une célébration du chemin de Croix. Dès le lendemain, les foules emplissent l'église. Des centaines puis des milliers de Réunionnais se rendent à Cambuston pour voir le coussin et se recueillir.

La réaction de l'évêque du diocèse, Mgr Aubry, est immédiate. Il déclare : « Ce n'est pas une apparition du Christ, c'est un signe ! » Par cette formule exemplaire, il ne nie pas la possibilité d'une intervention surnaturelle tout en cherchant à éviter qu'elle échappe totalement au « champ de la raison » et à celui de l'Église catholique. Dans une interview aux quotidiens locaux, il développe son point de vue en utilisant trois types d'arguments.

Dans un premier temps, il commence par donner des éléments tendant à prouver d'un point de vue « objectif » la véracité de l'événement :

> « Tout d'abord, je dirai que c'est un phénomène qui est constatable par tout le monde, qui a été photographié et filmé par des milliers de personnes. Donc c'est un phénomène réel Deuxièmement, est-ce qu'il y a manipulation ? Hier soir, je suis parti avec des

[182] Bastide, 1974, p.157.

[183] « La Réunion, terre de miracle » titrait le *Journal de l'île* le 15 mars 2009. En effet, l'événement du « coussin » n'est qu'un élément d'une longue série de « signes ». Parmi les plus célèbres, nous en citerons trois : en premier, la coulée de lave qui en 1977 dévala les pentes hors enclos et épargna « miraculeusement » l'église Sainte-Rose en la contournant ; en second, en mai 1940, une dame âgée priant la Vierge devant la grotte de Lourdes du village de Terre-Sainte qui voit la statue lui tendre les bras et bouger la tête ; enfin, en 1906, en l'église de Saint-André, des fidèles qui durant la messe voient l'hostie quitter l'ostensoir et se déplacer dans les airs.

> collaborateurs et le curé de la paroisse et des laïcs, on a regardé, on a considéré le coussin et le meuble. Il n'y a pas de plis, il n'y a pas de produits chimiques. C'est une image qui apparaît par volume, il n'y a pas de lignes tracées sur le tissu (…) »

L'évêque poursuit en faisant appel au sens critique des fidèles et à leur responsabilité :

> « Nous avons affaire à un peuple religieux, mais moi je pense aux paroles de saint Paul. Nous avons à être des personnes raisonnables, justes et religieuses (…) Dieu veut nous dire à travers ce signe, par Jésus-Christ ressuscité, que son amour miséricordieux nous enveloppe et qu'il nous invite à aimer dans la responsabilité (…) C'est Dieu qui nous enveloppe de son amour qui veut nous dire : Ne vous découragez pas, devenez responsables ensemble. »

Dans un second temps, il reconnaît dans ce phénomène un signe tangible de Dieu et son effet dynamisant pour l'Église.

> « Par conséquent, ce n'est pas une apparition du Christ. C'est l'apparition d'un signe qui nous donne le visage du Christ selon l'iconographie chrétienne et notamment selon le linceul de Turin. Et la population avec le sens inné de la foi a vu dans ce visage, le visage du Christ. Pourquoi pas ? (…) La vie de chacun de nous, a des signes, une société aussi a des signes et des interpellations. Je crois que c'est un signe pour l'Église. C'est formidable de voir les gens qui viennent nombreux voir ce signe. Il y aussi beaucoup de curieux, mais s'ils viennent en curieux et que leur cœur est changé et qu'ils deviennent soit croyants ou du moins aimants, il y a quelque chose qui bouge. »

Simultanément, il s'empresse de relier ce « signe » à la tradition catholique et à ses pratiques :

> « Le troisième point, le signe apparaît en relation avec le chemin de Croix et pendant le carême. Le Christ prend avec lui toutes nos croix, nous invite à la conversion, nous invite à aimer comme lui. Le message s'adresse d'abord aux chrétiens[184]. »

Dans les jours qui suivent, la réaction dans la presse du pasteur réformé Thibaut Delaruelle est à son tour emblématique. En quelques lignes il donne la position protestante : « il s'agit d'un "signe" qui ne nous parle pas ! »

> « Il s'agit d'un phénomène "visuel" donc d'un phénomène qu'on trouve plutôt dans la tradition catholique. Dans la tradition protestante lorsque l'on a affaire à des phénomènes inhabituels, qu'on y croit ou non, qu'on les reconnaisse ou non, il s'agit plutôt de phénomènes liés à la parole : prophétisme, parler en langue etc. Par ailleurs il suffit de comparer une Église catholique avec ses statues, ses peintures, sa liturgie et un temple protestant dépouillé avec l'Écriture et la prédication au centre pour comprendre que si l'Évangile est notre langue commune, nous pratiquons deux langages différents[185]. »

184 Monseigneur Aubry, 2009, cité par J. Ramoudou « Monseigneur Aubry : Ce n'est pas une apparition du Christ, c'est un signe », *zinfos974.com* [en ligne]. Disponible sur : http://www.zinfos974.com/Mgr-Aubry-Ce-n-est-pas-une-apparition-du-Christ-c-est-un-signe_a4710.html [consulté le 24.12.2009]

185 Thibaut Delaruelle, « courrier lecteur quotidien local » [courrier électronique]. Destinataire : Valérie Aubourg. 3 décembre 2010. Communication personnelle.

En mars 2009, l'apparition du visage du Christ sur le coussin posé sur le « fauteuil de présidence » attire des catholiques par milliers dans l'église de Cambuston à Saint André.

Figure 4 Catholiques devant le coussin

1.3.2 - La théorie de la protestation socioreligieuse

Traitant du *fait religieux*, Henri Desroches lui attribue trois fonctions : une fonction d'attestation, une fonction de contestation, une fonction de protestation. Lorsqu'à travers la religion, la société s'atteste, Henri Desroches pointe sa fonction intégrative, qui de manière exemplaire, est présentée par Durkheim dans ses formes élémentaires où il note combien « la religion est une chose éminemment sociale »[186]. À travers elle, c'est la société elle-même qui se vénère : « la force religieuse n'est que le sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l'éprouvent, et objectivé. Pour s'objectiver, il se fixe sur un objet qui devient ainsi sacré[187]. »

Pour Desroches, cette théorie sur la fonction d'auto-attestation – à laquelle s'ajoute bien souvent une conception de la religion comme soumission à l'ordre social établi – a « laissé en veilleuse »[188] d'autres fonctions et en particulier celle de contestation. Or, selon le sociologue français, « s'il est des faits religieux en lequel une société s'affirme, il en est d'autres en lesquels une société s'interroge »[189]. C'est dans cette seconde perspective que Desroches place les comportements de rupture, de « secte », d' « hétérodoxie », d' « hérésie », de « revival », de « messianisme », etc. Tout comme Joachim Wach dans sa « sociologie de la religion »[190], Desroches distingue alors la « contestation interne » – que Wach désigne en terme de « *protest within* »[191]–, de la protestation poussée jusqu'à la scission – que Wach

[186] Durkheim, 1991, p. 52.
[187] *Ibid.*, p. 401.
[188] Desroches, 1967, p. 9.
[189] *Ibid.*, p. 10.
[190] Wach, 1955, p. 153-179.
[191] Que Dietrich Bonhoeffer désigne encore par l'association des deux termes antagoniques : « résistance-soumission ».

nomme « *protest without*»[192]. La première, la « protestation intérieure », conduit à la formation de « mouvements », « fraternités », « ordres », « congrégations », « rites »… autant de groupes demeurant à l'intérieur de la religion dominante, ayant pour devise « *Ecclesiola in ecclesia* »[193]. La seconde, la « protestation radicale », se manifeste sur trois plans : la grève, la coexistence compétitive ou coopérative et la révolte sociale. Elle aboutit à la sécession, et peut aller jusqu'à la subversion ou la désintégration.

Dès lors, si les phénomènes d'effervescence tels que Durkheim les analyse permettent à la société de se « réaffirmer périodiquement », ils peuvent, dans d'autres circonstances, venir s'opposer implicitement ou explicitement, à la religion dominante et à la société ambiante[194]. En situation de monopolisation du pouvoir – pouvoir ecclésiastique par une classe sacerdotale et pouvoir civil par une élite politique – les formes religieuses émotionnelles ouvrent un espace « alternatif » à ceux dont la parole n'est pas prise en compte. Desroches développe cette thèse à partir de son étude des mouvements millénaristes américains[195] et des communautés en gestation[196]. Il en dégage ensuite une sociologie de l'échec[197], de l'attente, de l'espérance[198]. Là, cette partie de son œuvre entre en résonance avec celle d'autres chercheurs français comme Roger Bastide[199]. Pour ce dernier, étudiant au Brésil les changements liés à « la rencontre des civilisations », il apparaît clairement que les populations marginalisées socialement trouvent dans la macumba un « moyen de sortir de la société présente pour inventer une société « autre » qui peut être le contre-pied de cette « société présente »[200]. Dans ses transes violentes, l'Indien exprime « contre la culture blanche, une contre-culture en formation ou une antisociété »[201]. Les religions afro-brésiliennes deviennent ici « le symbole d'une contre-protestation »[202]. Au cours de ses analyses, Bastide fait référence aux travaux de Georges Balandier[203] concernant la constitution d'Églises messianiques africaines durant l'époque coloniale dans lesquels il montre combien la révolte politique devenue impossible tend à s'exprimer en se donnant un caractère religieux. De fait, Balandier lit, à travers le surgissement de prêtres-prophètes « à la façon de sauveurs »[204],

[192] Wach, 1955, p. 162.
[193] *Ibid.*, p. 153.
[194] Desroches parle ici d'une « contestation croisée, verticale et horizontale », qui recouvre la contestation d'un phénomène social par un phénomène religieux, mais aussi, celle d'un phénomène religieux par un autre phénomène religieux. Dans une perspective marxiste, deux binômes s'opposent : l'« infrastructure contestante » à la « superstructure contestée « et la « superstructure contestante » à la « superstructure contestée ». (Desroches, *Ibid.*, p. 13).
[195] Desroches, 1955.
[196] Boismondau (communauté de la banlieue parisienne) en 1955 ; *Ejido*s mexicains en 1957 ; Kibboutz en 1960.
[197] Si, pour Desroches, tous les messianismes échouent car ils finissent par se constituer à leur tour en secte ou en Église, ils s'enracinent néanmoins dans une « glaise d'attente » et suscitent l'espérance de nouvelles expériences.
[198] Desroches, 1973.
[199] Les deux hommes découvrent leurs travaux respectifs en 1956 et commencent à collaborer deux ans après.
[200] Bastide, 1974, p. 155.
[201] *Ibid*., p. 152.
[202] *Ibid*., p. 155
[203] Balandier, 1955.
[204] Balandier, 1977, p. 72.

l'« expression de la revendication de peuples rebelles à la déculturation »[205]. Au Congo mais également au Gabon puis au Cameroun, dans ces innovations religieuses, Balandier reconnaît le langage du refus.

Cette théorie de la protestation socioreligieuse[206], d'autres auteurs la promeuvent, tels que Jean Séguy suite à sa thèse de doctorat consacrée aux mennonites français[207], ou encore François Laplantine, qui discerne dans cette forme particulière d'« explosion sauvage »[208] qu'est la possession, « une fonction de contestation sociale incomparable » :

> « La possession elle-même, (…) lorsqu'elle se fait contagieuse et partagée, finit par devenir opérationnelle : (…) en Afrique, à travers les messages en apparence invraisemblables qui sont adressés (...) Ce sont les "Christ Noirs" qui donnent à des populations entières la force de lutter contre la dégradation des rapports ethniques, l'occupation étrangère et la violence inouïe du néo-colonialisme[209]. »

À l'île de La Réunion, c'est dans une perspective analogue de contestation, voire de résistance, que le fait religieux peut être envisagé. La situation historique (que nous nous attacherons à décrire dans le chapitre suivant) montre comment les Réunionnais ont, depuis la période de l'esclavage, développé une capacité de résistance. Dès cette époque, la désobéissance aux autorités de la société coloniale « trouvait à s'exprimer dans l'étendue non bornée de l'expérience religieuse » souligne Stéphane Nicaise avant de poursuivre :

> « Alors même que le contexte historique des colonies françaises avait érigé le catholicisme en religion officielle sans aucune tolérance pour d'autres formes de croyances, les peuples soumis ont fait preuve de résistance et d'autonomie au travers des phénomènes religieux[210]. »

Étudiant les rites dédiés à la Vierge noire par exemple[211], Jacqueline Andoche montre les limites d'une analyse qui ne verrait dans ces pratiques créoles qu'une « revisitation » de la tradition des Vierges Noires ayant cours en Europe. Car, si la dévotion insulaire se rapproche

---

[205] *Ibid.*, p. 71

[206] Si la théorie de la protestation socioreligieuse fut développée dans les années 1960-70, elle reste, comme le note Régis Dericquebourg « un outil utile pour analyser les rapports entre les groupes religieux minoritaires et la société ambiante ». Ce dernier l'employait du reste récemment pour analyser trois groupes religieux minoritaires: les Témoins de Jéhovah, La Famille (ex-Enfants de Dieu) et le Raëlisme. **(**Dericquebourg, 2000).

[207] Séguy, 1977.

[208] Bastide, 1974, p. 155.

[209] Laplantine, 1974, p. 31.

[210] Nicaise, 1999, p. 17.

[211]Nous citons ici l'exemple de la Vierge noire mais nous pourrions, en terre réunionnaise, élargir notre propos avec la présentation d'autres figures comme celle de saint Expédit (Barat, 1980, p. 133-136 ; Ève, 1985, vol II, p. 33-43 ; Andoche 1999). Aux *Petites* Antilles, nous pourrions prolonger cette étude avec deux autres cas : celui de Mariémin, déesse majeure de l'hindouisme créole qui, identifiée avec la Vierge Marie par la population créole christianisée est vénérée sous le nom de Marie Aimée (Chanson, 2000, p. 37). L'autre cas pouvant être cité est celui Sainte Radegonde en Guadeloupe dont le culte rassemble différents signifiants et diverses fonctions : nom d'une sainte, attributions d'une gardienne des cimetières, iconographie de la Vierge (Benoît, 2000, 184-214).

de la tradition européenne par les rites de fécondité[212] auxquels elles sont toutes deux liées, elle s'en éloigne cependant de par les récits mythologiques qui lui sont associés.

C'est ainsi que selon la légende, au temps de l'esclavage, un jeune marron prénommé Mario, fut sauvé grâce à une petite vierge d'ébène qu'il portait avec lui. Traqué par les chasseurs, il implora la « mère des pauvres Noirs » qui le secourut en recouvrant des branches d'un bougainvillier l'endroit où il se tapissait. Depuis, la Vierge noire est particulièrement vénérée dans l'île et le sanctuaire de Sainte-Marie – inauguré par la famille Debassyns à la fin du XIXe siècle – voit chaque année affluer des milliers de pèlerins[213]. Plusieurs chercheurs avancent l'idée selon laquelle cette légende et son retentissement dans la population locale peuvent se comprendre comme le lieu d'une expression identitaire. Cette vierge, considérée comme toute-puissante en raison de sa couleur noire, illustrerait la victoire des dominés. En effet, alors que la famille Debassyns cherchait à amener le peuple de couleur au christianisme afin de « canaliser les révoltes » de ses subordonnés, comme le note Jacqueline Andoche, « ces mêmes nations (d'origine malgache, africaine ou indienne) ont su se réapproprier, chacune à sa manière, cet événement, pour en faire une construction propre, originale, marquant leur mémoire, leur quotidienneté et leur religiosité du sceau de la pluri-dimensionnalité »[214]. Aussi, poursuit l'anthropologue réunionnaise :

> « Il faudrait davantage y voir une forme de résistance à la christianisation qui échappe au contrôle de l'Église : les rites de protection, de conjuration ou de fécondité qui se déroulent dans l'enceinte du sanctuaire sont des rites marginaux, à caractère privé et familial, sur lesquels le clergé n'a pas la mainmise et qu'il ne peut interdire. C'est précisément cette résistance subtile qui va initier des formes de religiosité inédites, géniales parce qu'inventives[215]. »

Pour autant, s'il est admis que des expressions religieuses populaires puissent être considérées en terme de résistance, il ne s'agit pas d'une résistance faisant front au pouvoir politique ou religieux de manière consciente et organisée, comme c'est le cas dans d'autres sociétés issues de la colonisation où la résurgence des pratiques ancestrales engendra de véritables institutions religieuses. Aussi, parler de « religion créole », paraît peu convenir à la situation réunionnaise. Comme le fait remarquer Philippe Chanson au sujet des *Petites* Antilles (Martinique et Guadeloupe), l'exiguïté des territoires n'a pas permis les grands marronnages d'esclaves et la création de communautés marronnes dont sont issus les cultes

[212] Outre les demandes de travail, de protection contre les vices, des sécurités devant l'inconfort de la vie, Prosper Ève observe que les femmes enceintes se rendent également auprès du sanctuaire de la Vierge noire pour solliciter un accouchement normal (Ève, 1985, vol II, p. 19). Quant à Laurence Pourchez, elle note que les femmes souffrant de stérilité invoquent tout particulièrement la Vierge noire (2002, p. 71). L'anthropologue compare alors cette dévotion créole aux rites européens de fécondité qui ont eu cours depuis l'antiquité (*matronae* gauloises et romaines situées à proximité des sources) jusqu'à la période contemporaine (fontaines bretonnes placées sous le patronage de la Vierge) (Pourchez, 2002, p. 82-83).
[213] Ève 1985, vol II, p. 17-19.
[214] Andoche, 2009.
[215] *Ibid.*

dits « afro-caraïbes » : *candomblé* au Brésil, *santeria* à Cuba, *obeahisme* en Jamaïque, *vodou* en Haïti, *shango-cult* à Trinidad, *winti* et *kunu* en territoire marrons amazoniens de la Guyane et du Surinam. Aux *Petites* Antilles, ce sont « des formes de croyances et de pratiques dites "magico-religieuses" non institutionnalisées, cachées ou glissées sous le catholicisme obligé qui se sont finalement imposées »[216]. De la même manière, à La Réunion, il s'agit moins d'une institution religieuse créole que d'attitudes religieuses expressives d'un vécu particulier en société créole, d'une sorte de « religion d'esprit » – pour reprendre l'expression de Philippe Chanson – qui accompagne « de façon simultanée, par force, par résistance, par détour le catholicisme officiel [217] ».

De plus, cette résistance à l'ordre imposé ne développe aucun réseau, ne promeut aucune manifestation collective. Il ne peut être prêté à ses auteurs une intention de résistance, une volonté explicite. Il s'agit d'une résistance souterraine, individuelle, largement improvisée, qui ne s'énonce jamais en tant que telle. C'est une résistance passive au modèle dominant. Une résistance le plus souvent par inertie mais qui n'en est pas moins significative. Nous pensons ici aux travaux de Michel Foucault à propos du pouvoir politique. Il envisage l'« attitude critique » (dont il parlera plus tard en termes d'ethos) comme « l'art de n'être pas tellement gouverné » :

> « En face, et comme contrepartie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner, comme manière de s'en méfier, de les récuser, de les limiter, de leur trouver une juste mesure, de les transformer, de chercher à échapper à ces arts de gouverner ou, en tout cas, à les déplacer, au titre de réticence essentielle ».

Michel Foucault pointe « une sorte de forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser »[218], en résumé une manière d'être et de faire qui se jouerait continuellement du pouvoir plus ou moins insidieusement.

C'est ce type de critique insidieuse que nous aurons à l'esprit au sujet des expressions populaires du catholicisme à La Réunion, mais également à propos des expressions populaires du protestantisme telles qu'elles se développeront à partir des années 60 avec l'arrivée du mouvement pentecôtiste.

Ainsi, dans la suite de son ouvrage consacré à cette « troisième voie de l'imaginaire », François Laplantine n'hésite pas à décrire un culte pentecôtiste parmi les exemples[219] qu'il donne des phénomènes de possession. Tout comme lui, plusieurs auteurs ont pu souligner la fonction de contestation sociale de cette mouvance religieuse, et ce, en dépit de la distance qu'elle prend vis-à-vis de la vie politique et de la société globale en général. Comme le notent

[216] Chanson, 2010, p. 29.
[217] Chanson, 2010, p. 32.
[218] Foucault, 1990.
[219] Laplantine, 1974, p. 155-156.

André Corten et André Mary dans leur introduction à l'ouvrage « Imaginaires politiques et pentecôtismes » :

> « Les pentecôtistes ne pèsent pas uniquement sur la politique à travers leur participation à la vie politique…. Cette influence ne se limite aucunement à des moyens politiques institutionnalisés – programmes, demandes, négociations, etc. – mais s'opère à travers un monde global d'imaginaires politiques[220]. »

Au préalable, dans leurs études respectives du pentecôtisme en Amérique Latine, André Corten et Jean-Pierre Bastian[221] avaient déjà montré combien cette émotion était le fait des pauvres, ou plus précisément des « gens simples »[222]. Suite aux profondes mutations enregistrées par une société, qui de rurale préindustrielle était devenue urbaine industrialisée[223], le fait religieux pentecôtiste avait rencontré un succès spectaculaire dans les régions rurales « déprimées »[224] et en périphérie des « villes de paysans » (nées de l'exode rural). Dans les zones de peuplement indien en particulier, c'est à travers cette expression populaire du protestantisme que les Indiens expulsés affirment leur identité ethnique et revendiquent leur territoire face aux caciques[225] qui les en ont chassés. Cependant, pour André Corten, cette « insurrection émotionnelle », comme il la nomme, ne prend pas nécessairement les traits d'une révolution. Elle peut simplement viser à « rendre acceptable ce qui auparavant ne l'était pas »[226]. Autrement dit, le pentecôtisme apparaît à la fois comme une forme de résistance et d'adaptation à une modernité aux conséquences sociales dramatiques pour de nombreux habitants du continent latino-américain.

En France, Jean-Paul Willaime associe sous le terme de « théologie de l'expérience » les mouvements pentecôtistes – qui s'ancrent dans une expérience de l'effusion du Saint-Esprit –, et les mouvements évangéliques – qui s'ancrent dans une expérience de conversion. Il situe ces courants par rapport à la montée de « l'intelligentsia laïque » qu'a représenté le développement des théologies libérales. Selon le sociologique français, ces courants expriment à la fois une réaction pastorale et la réaction de couches de laïcs cultuellement dominés (classes populaires et classes moyennes non intellectuelles) :

> « Une réaction pastorale dans la mesure où il s'agit bien, avec l'orthodoxie néo-calviniste et évangélique, de la réactivation d'une théologie de pasteurs essentiellement préoccupés de la rectitude du message transmis quel que soit le coût social de cette rectitude (…) Réaction aussi de couches de laïcs culturellement dominés dans la mesure où le courant évangélique représente une réactivation des expressions religieuses traditionnelles dont un

[220] Corten & Mary, 2001, p. 25.
[221] Bastian, 1994.
[222] « On peut dire que l'émotion religieuse produit dans le pentecôtisme brésilien la catégorie de "gens simples" » écrit André Corten (1995, p. 66).
[223] Passage, qui en termes sociologiques peut également être désigné comme celui d'une « société organique » à une « société anomique ».
[224] Telles que Bastian les qualifie.
[225] Les puissants notables et potentats locaux.
[226] Corten, 1995.

> certain nombre de personnes se sont senties dépossédées par la critique des intellectuels qui cherchaient à promouvoir des expressions plus "éclairées" de la foi[227]. »

Au même moment, Martine Cohen qualifie le développement du Renouveau charismatique catholique[228] de « protestation sociale et religieuse ». Ce phénomène, qui touche essentiellement les couches moyennes et supérieures de la population, s'inscrit dans le prolongement de la contestation contre-culturelle post-68. De ce fait, cette protestation se veut davantage culturelle et existentielle que socio-économique. De même que le pentecôtisme sud-américain apparaît en creux comme une critique de la théologie de la libération[229], le Renouveau charismatique français dénonce implicitement l'Action Catholique et le rationalisme privilégié par l'Église depuis les années 60, au détriment des besoins émotionnels de ses fidèles. Il remet en question un « catholicisme devenu trop prosaïque, trop aligné sur les normes de la société globale, ayant évacué tout merveilleux et toute émotion sensible dans l'engagement personnel (…) et dans la liturgie[230].»

Cependant, à la différence du pentecôtisme, il s'agit alors d'une contestation interne à l'Église puisque les groupes appartenant à cette mouvance demeurent fidèles à Rome. Cette divergence entre le pentecôtisme et le Renouveau charismatique nous rappelle que la protestation socioreligieuse peut revêtir des modalités différentes (protestation *à l'intérieur*-protestation *radicale*) et emprunter des caractères distincts (protestation *implicite*-protestation *explicite*).

Ainsi, le redéploiement de l'analyse des émotions en religion trouve actuellement dans le pentecôtisme un terrain d'étude privilégié. Cette forme sensible du religieux interroge particulièrement la manière dont l'émotion était classiquement envisagée – comme opposée à l'institution, à la raison, à la tradition. Ce sont les traits caractéristiques de cette mouvance chrétienne que nous allons maintenant présenter.

[227] Willaime, 1992, p. 55.
[228] Aussi désigné sous le terme de « néo-pentecôtisme » ou seconde vague catholique.
[229] Pour une analyse plus détaillée au sujet de la distinction entre le pentecôtisme et la théologie de la libération, on pourra se reporter à l'article d'André Corten, « La construction du lien social. Pentecôtisme et théologie de la libération » (Corten, 1998).
[230] Cohen, 1993.

Chapitre 2

Présentation de l'univers pentecôtiste-charismatique

« Montée en puissance », « croissance spectaculaire », « succès fulgurant », « ascension prodigieuse »… les superlatifs ne manquent pas pour désigner la progression du protestantisme évangélique au sein du christianisme. Comment caractériser cette mouvance par rapport aux autres orientations chrétiennes ? Quel est son enracinement historique ? Comment définir les mouvements pentecôtistes et charismatiques qui en sont issus ? C'est autour de ces questions que nous axerons cette présentation générale de la galaxie pentecôtiste-charismatique.

2.1 - Vers une « pentecôtisation globale du christianisme »

Depuis une vingtaine d'années, nombre d'observateurs s'accordent à reconnaître une progression constante du christianisme évangélique. Cependant, la quantification du phénomène varie considérablement d'un spécialiste à l'autre. Certains avancent le chiffre de 200 millions d'évangéliques alors que d'autres parlent de 800 millions. La principale source de variation réside dans le choix des Églises entrant dans cette catégorie et notamment celles qui se réclament du pentecôtisme. Car, si de manière générale, le fait est entendu, la mouvance évangélique connaît une croissance notoire, le pentecôtisme en particulier progresse extrêmement rapidement. Les statistiques de l'équipe de David D. Barett sont à ce sujet éloquentes. Selon le fondateur de la missiométrie[1] pour une population mondiale de

[1] David Barrette est un mathématicien britannique qui, devenu missionnaire anglican, s'attacha à collecter de manière systématique les données religieuses dans le monde. Il s'est alors imposé comme la principale source d'information mondiale concernant le nombre de croyants. David Barett est à l'origine de la missiométrie : un ensemble de méthodes statistiques visant à mesurer les progrès historiques de la conversion au christianisme dans le monde, depuis 1800 et par projection jusqu'à 2050. D'un point de vue scientifique, comme le souligne Laurent Testot, « des sociologues des religions objectent qu'une discipline qui vise explicitement à mesurer les progrès de l'évangélisation chrétienne dans le monde est contestable. Car… elles auraient pour finalité de

6,69 milliards d'habitants, le nombre de chrétiens est estimé à 2 ,23 milliards[2], les musulmans à 1,41 milliard, les sans religions à 0,91 milliard, les hindous à 0,89 milliard et les bouddhistes à 0,39, tout comme les adeptes des religions chinoises.

Parmi les différentes branches du christianisme, en 1998, les croyants se répartissaient comme suit :

- 50 % de catholiques (1,13 milliard)

- 25% d'orthodoxes (253 millions), d'anglicans (82 millions) et de protestants (386 millions) répartis en différentes dénominations.

- 25% de pentecôtistes (601 millions).

Dès les années 1980, David D. Barett[3] prévoyait une évolution en faveur du pentecôtisme qui aboutirait à la situation suivante en 2025 :

- les catholiques représenteraient 33% (contre 50 % en 2008)

- les orthodoxes, anglicans, luthériens, réformés, méthodistes, baptistes : 23% (contre 25% en 2008)

- les pentecôtistes 44% (contre 25% en 2008).

Ces statistiques, qui suscitèrent beaucoup de scepticisme lors de leur publication, semblent se confirmer au fil du temps. Les spécialistes constatent aujourd'hui la pertinence des projections de David D. Barett avec ce qu'il convient d'appeler une « pentecôtisation globale du christianisme ». Si le développement de cette mouvance se poursuit selon ses prédictions, les Églises protestantes et catholiques en seraient réduites au statut de minorités religieuses d'ici une quinzaine d'années !

Cependant, au même moment, des pays comme le Brésil commencent à observer une stagnation du nombre de départs de catholiques vers les assemblées pentecôtistes. Autrement dit, en attendant de se voir infirmer ou confirmer les prévisions de D. Barett, il convient de nous centrer sur le présent et de nous en tenir à ce chiffre éloquent de 601 millions de pentecôtistes soit le quart des chrétiens sur la surface du globe comme le résultat d'une diffusion extrêmement rapide de cette mouvance.

---

prévoir "mathématiquement" la date d'accomplissement des prophéties bibliques (annonçant le retour supposé du Christ sur Terre au moment où une masse critique de croyants adhéreront au christianisme) ». Testot, 2008, p. 21.

[2] Barett, 2008, « Statut of Global Mission in the Context of 20th and 21st Centuries », Center for the Study of Global Christianity, [en ligne], *Gordan-Conwell Theological Seminary*, Disponible sur: http://www.gordonconwell.edu/ockenga/globalchristianity/ressources.php [consulté le 2 janvier 2009].
Les chiffres du tableau synoptique sont régulièrement mis à jour. Les statistiques de l'*Encyclopoedia Britannica* reprennent les données de David B. Barett.

[3] Barett, 1982, *World Christian Encyclopedia. A comparative Survey of Churches and religions in the Modern world 1900-200*0, Oxford, University Press. Cité par W. Hollenweger, 2004, p. 8.

Par ailleurs, si la croissance du pentecôtisme est incontestable, sa répartition de par le monde est inégale. Certes, le berceau du pentecôtisme se situe aux États-Unis où il demeure fortement implanté, mais c'est le sud du continent américain qui voit son paysage religieux se transformer le plus significativement depuis trente ans.

Dans toute l'Amérique Latine, le pentecôtisme grignote petit à petit le monopole de l'Église catholique. Au Guatemala, on estime que 25 à 30% de la population totale s'est aujourd'hui convertie[4]. Au Brésil, plus grand pays catholique du monde, le développement de ces mouvements issus du protestantisme « entraîne une dérégulation sans précédent du champ religieux après cinq siècles de monopole catholique »[5] observe Jean-Pierre Bastian. En effet, la concurrence est vive entre les Églises dans cet État où on estime à environ 800 le nombre de personnes qui abandonneraient le catholicisme chaque jour d'après le pasteur Walter J. Hollenweger[6]. La conférence épiscopale latino-américaine donne un chiffre encore supérieur puisque ces départs concerneraient selon elle plus de 500 000 catholiques chaque année, soit 1370 quotidiennement[7]. En Argentine, au Chili, en Colombie, les Églises pentecôtistes font également une percée impressionnante depuis les années 1980, sur des terres traditionnellement catholiques – l'Église de Rome représente 70% de la population.

Sur le continent africain, le pentecôtisme rivalise de plus en plus avec les Églises chrétiennes traditionnelles et avec l'islam. En vingt-cinq ans, ce sont 400 000 Mossi qui intègrent par exemple les assemblées de Dieu au Burkina Faso[8]. Le développement de cette mouvance est plus particulièrement probant dans la zone anglophone : au Ghana et au Nigéria notamment. Dans ce dernier pays, où résident 140 millions d'habitants – soit un cinquième de la population africaine – le mouvement religieux enregistre une croissance exponentielle.

Parce que les Églises pentecôtistes se multiplient sur tous les continents, il nous faudrait également citer la montée spectaculaire de ce courant en Corée du Sud pour l'Asie, en Scandinavie, en Roumanie et en Russie pour l'Europe. Sans oublier le jaillissement de multiples assemblées dans toutes les métropoles occidentales où elles apparaissent sous le terme d'« Églises de migrants »[9].

En revanche, si le terme d'explosion convient pour plusieurs pays, il est loin d'être approprié à la situation française. Selon un sondage publié en 2006 par Réforme et La Croix l'ensemble « évangélique-pentecôtiste » représentait 25% des personnes se disant proches du

[4] Pédron Colombani, 2004, p. 107.
[5] Bastian, 2005, p. 183.
[6] Hollenweger, 2004, p. 11.
[7] CELAM (Conférence épiscopale latino-américaine), 2007, « Les Mouvements évangéliques et pentecôtistes. Une épidémie de populisme religieux », *infocatho* [en ligne]. Disponible sur : http://infocatho.cef.fr/fichiers_html/pays/amercelam/celamenjeuxe.html [consulté le 11 février 2008].
[8] Laburthe-Tolra & Warnier, 2003, p. 164.
[9] A Paris, par exemple, il y a plus d'églises évangéliques chinoises que d'églises réformées. Les églises africaines sont aussi très nombreuses et il ne faudrait pas dans ce panorama, oublier les communautés évangéliques laotiennes, vietnamiennes, coréennes, etc.

protestantisme contre 45% pour l'ensemble luthéro-réformé. Les principales Églises pentecôtistes en France sont les Assemblées de Dieu (100 000 membres) et la Mission évangélique (70 000 membres). Sébastien Fath évalue à environ 400 000 le nombre de baptistes, pentecôtistes et évangéliques en France. Soit le tiers des effectifs totaux du protestantisme. Cependant, force est de constater que les adeptes du premier groupe (les évangéliques) priment par l'intensité de leur engagement religieux et la croissance de leur mouvement. De plus, cette composante est dorénavant majoritaire au sein du protestantisme de par le nombre de ses implantations locales qui a doublé en trente ans. Daniel Lietchi dénombrait 769 Églises évangéliques en France métropolitaine, en 1970. En 2004, il en compte plus du double : 1852, alors que le nombre d'implantations réformées et luthériennes avoisine les 1400[10]. La mouvance « évangélique-pentecôtiste » travaillerait par ailleurs à l'implantation de 4200 Églises supplémentaires, afin de bénéficier d'une Église pour 10.000 habitants[11]. Cette évolution s'est encore vue confirmée avec la nomination du pasteur évangélique Claude Baty, à la tête de la Fédération protestante de France[12]. Autrement dit, même si leur développement demeure limité, évangéliques et pentecôtistes pèsent de plus en plus lourd dans la balance du christianisme hexagonal

Ce qui caractérise également ces nouveaux mouvements et plus particulièrement les groupes néo-pentecôtistes, c'est le fait qu'ils inversent les flux missionnaires. Ils partent aujourd'hui des anciennes terres de missions vers les contrées ayant vu naître en leurs sein les Églises historiques ou vers d'autres pays situés dans la fameuse fenêtre du 10/40[13]. Autrement dit, l'exportation du christianisme ne se fait plus exclusivement du centre vers la périphérie, c'est-à-dire du Nord vers le Sud, des pays dits « riches » vers les « pays en voie de développement », mais elle s'opère également du Sud vers le Sud et du Sud vers le Nord. Paul Freston utilise le terme d'« anciens pays pourvoyeurs » (*old sending countries*)[14] : USA, Grande-Bretagne, qu'il oppose aux « nouveaux pays pourvoyeurs » *(new sending countries*) tels que la Corée du Sud, les Philippines, l'Inde, l'Afrique du Sud, le Ghana, le Nigeria et le Guatemala. Il cite l'expression brésilienne de « colonisation à l'envers » pour parler d'une sorte de « mondialisation venue d'en bas (*from below*) ».

Dans une analyse plus large, Philippe Jenkins[15] met en relief ce renversement de situation. Pour l'historien nord-américain, le siècle dernier fut marqué par une croissance explosive du

[10] Liechti, 2004.
[11] Ohlott, 2009, « Les évangéliques prennent les rênes du protestantisme » *actu-chrétienne* [en ligne]. Disponible sur: http://actu-chretienne.blogdirigeant.com/2009/10/26/les-evangeliques [consulté le 27. 10. 2009].
[12] Claude Baty, Pasteur de l'UEEL (Union des Églises évangéliques libres) a été élu en 2007 à la présidence de la F.P.F
[13] Depuis les années 1990, les cartes évangéliques font apparaitre « la fenêtre du 10/40 » qui désigne une zone géographique rectangulaire située entre le 10e et le 40e parallèle de l'hémisphère Nord.
[14] Freston, 2004, p. 124.
[15] Jenkins, 2007.

« Sud-global » qui fera du christianisme, d'ici quelques décennies, primordialement une religion non-européenne et non-blanche.

> « Si nous voulons visualiser un chrétien contemporain typique nous devons penser à une femme vivant dans un village du Nigéria ou dans une favela brésilienne. Comme l'a observé le Kenyan John Mbiti, le centre universel du christianisme n'est plus à Genève, Rome, Athènes, Paris, Londres, New York mais à Kinshasa, Buenos Aires, Addis Abeba, et Manille »[16].

L'idée d'une Église du Sud, d'une « *southern religion* » littéralement « *going South* » n'est pas nouvelle. Jenkins la décèle dès les années 1970 à travers les publications de spécialistes européens tels qu'Andrew Walls, Edward Norman[17] et Walbert Buhlmann[18]. Quant à ce dernier, il propose le terme de« *Third Church* » par analogie au « *Third World* » suggérant que le Sud représente une nouvelle tradition comparable à l'importance des Églises de l'Est et de l'Ouest historiquement parlant. De leur côté, Andrew Walls et Christopher Fyfe[19] vont jusqu'à parler de « *Third Tradition* » pour insister sur les différences à leurs yeux aussi nombreuses entre ce christianisme du Sud et celui du Nord qu'entre les grandes traditions chrétiennes.

2.2 - L'appellation évangélique

Le pentecôtisme fait partie de la grande mouvance évangélique. Il provient de dissidences au début du XXe siècle au sein des Églises aux États-Unis et en Grande-Bretagne, notamment parmi les méthodistes noirs américains. Au sens large, le vocable *évangélique* renvoie à tous ceux qui se situent en conformité avec l'Évangile. Sont évangéliques « ceux qui mettent au cœur de leur foi le message évangélique et ce qui en fait le noyau central, la passion et la résurrection du Christ », déclarait Jean Arnold de Clermont – lorsqu'il était président de la Fédération protestante de France – aux évêques rassemblés à Lourdes[20]. **S**elon les époques et les pays, ce terme a cependant correspondu à des réalités diverses. Au XVIe siècle, il est synonyme de protestant et désigne les communautés rompant avec le catholicisme. Aujourd'hui encore, le terme *evangelisch* a conservé cette signification en Allemagne où il désigne le plus souvent l'appartenance aux Églises protestantes officielles[21]. Ceux qui actuellement se reconnaissent en France sous le nom d'évangéliques se réfèrent davantage au

[16] Jenkins, 2002, p. 2.
[17] Norman, 1979.
[18] Le thème sera consacré par une inclusion dans l'Encyclopédie chrétienne du christianisme publiée en 1982. Buhlmann, 1976.
[19] Walls & Fyfe, 1996.
[20] De Clermont, 2004, « Message du président de la Fédération Protestante de France prononcé à Lourdes le 6 novembre, à l'occasion de l'Assemblée plénière de la conférence des évêques », *protestants.org* [en ligne]. Disponible sur : http://www.protestants.org/docpro/doc/1536.htm [consulté le 12 février 2008].
[21] Il en va ainsi également dans certaines régions francophones, en Suisse romande par exemple ou dans le canton de Vaud où est employé le terme d'« Église évangélique réformée », alors qu'à Neuchâtel et à Fribourg, il est employé celui d' « Église réformée évangélique ».

terme anglo-saxon d'*Evangelicalism* provenant de l'anglais *Evangelical* tel qu'il est apparu à la fin du XVIIIe siècle et désigne une aile particulière du protestantisme. Les membres de ces Églises dites « évangéliques » se différencient des Églises protestantes dites « traditionnelles » (luthériennes, réformées, …) en privilégiant le seul message de l'Évangile et en se gardant des expressions de foi trop dogmatiques.

L'univers évangélique n'est pas monolithique. Pour le décrire, l'image d'une mosaïque est souvent employée. Comme le souligne Neal Blought, il s'agit « de mouvements et sous mouvements parfois très divers, ayant entre eux des affinités certaines, mais aussi des divergences importantes »[22]. Aussi n'existe-t-il pas une Église évangélique mais une multitude d'unions d'Églises diverses. Cette pluralité s'origine dans la préférence des évangéliques pour les « fraternités électives »[23] les « communautés de base », au détriment des « institutions supralocales »[24] dont elles se méfient. Cette option explique en grande partie la variété incalculable de groupes répartis entre de non moins nombreuses dénominations et associations, d'où l'emploi de termes comme celui « d'archipel » qui lui est fréquemment associé. Pour ne pas céder à celui de « nébuleuse » dont le monde évangélique est aussi souvent affublé, nous remarquerons que par-delà les différences et qu'au-delà des ambigüités même qui le traversent, il s'agit bien d'un « monde », d'une « planète » évangélique observant un certain nombre de points communs auxquels se rattachent des assemblées de diverses obédiences.

Plusieurs définitions ont été avancées pour désigner les protestants qualifiés d'évangéliques. Stéphane Lauzet reprend celle de la revue *Ichtus* selon laquelle les évangéliques sont « des chrétiens qui s'attachent sans défaillance aux grandes affirmations du credo, qui prêchent la justification par la foi et la conversion personnelle et qui affirment, sans réserve, l'autorité de l'Écriture sainte »[25]. Le secrétaire de l'Alliance évangélique française cite encore Christophe Sinclair pour qui le terme évangélique s'applique aux Églises issues de la Réforme et signifiant leur volonté « d'une définition relativement précise de la foi, de la pratique et de l'identité chrétienne dans le sens d'un protestantisme orthodoxe, piétiste et congrégationaliste »[26]. Parmi ces définitions, et les autres qui ont cours, les quatre critères de l'historien britannique David Bebbington[27] font dorénavant référence. De nombreux spécialistes les emploient parce qu'ils sont « commodes et que combinés entre eux, ils

[22] Blough, 1994.
[23] Hervieu Léger, 1993, p. 217- 228.
[24] Fath, 2005, p. 267.
[25] Lauzet, 2007, « Paysage évangélique en France » *alliance-evangélique.org [en* ligne]. Disponible sur : http:// www.alliance –evangélique.org/accueil/index17.html [consulté le 20 janvier 2008].
[26] Christophe Sinclair, 2002, « Définition et historique » *Actualités des protestantismes évangéliques*, Presses Universitaires de Strasbourg. Cité par S. Lauzet, *ibid.*
[27] Bebbington, 1989.

permettent presqu'à coup sûr de définir un protestant évangélique », comme le note Sébastien Fath[28]. Ces caractéristiques sont :

> « 1. Le biblicisme, c'est-à-dire la focalisation sur la Bible comme texte inspiré par Dieu et comme référence centrale pour la vie chrétienne (tant dans la pratique que dans la doctrine).
> 2. Le crucicentrisme, c'est-à-dire l'insistance sur la crucifixion comme sacrifice expiatoire du Christ pour les péchés des hommes.
> 3. La conversion : le fait de considérer que devenir chrétien, c'est réorienter radicalement sa vie et renoncer effectivement au péché, la conversion étant une condition *sine qua non* pour recevoir le baptême (baptême d'adultes).
> 4. L'activisme ou le militantisme, c'est-à-dire un fort investissement dans toutes les actions destinées à convertir les autres (zèle missionnaire)[29]. »

Sébastien Fath précise que :

> « Si ces critères se retrouvent à des degrés divers dans toutes les traditions chrétiennes, les protestants évangéliques ont cependant la particularité de les combiner systématiquement. Par exemple une Église évangélique ne saurait renoncer à la mise en avant du militantisme, du témoignage intramondain de chaque membre. De la même manière, la conversion apparaît dans tous les milieux évangéliques comme la clé de voûte du système qui permet d'identifier les "*insiders* "et les "*outsiders* "[30]. »

2.3 - L'enracinement historique

De prime abord, les évangéliques récusent l'idée de filiation, ils ne se reconnaissent les héritiers que d'une communauté : celle des chrétiens de l'Église primitive. Aussi impossible qu'il soit de tracer un lien de parenté qui unirait en ligne directe les différentes assemblées entre elles, la mouvance évangélique contemporaine plonge incontestablement ses racines dans la Réforme dont elle garde l'attachement ferme au *sola scriptura*, son premier grand principe. Nombre s'accordent même à remonter plus en avant jusqu'aux pré-réformateurs (John Wyclif, Jan Hus, Pierre Valdo…) et aux pères de l'Église[31]. D'où l'association des termes de « protestantisme » et d'« évangélique » rattachant explicitement les fidèles de cette sensibilité religieuse à la grande famille du protestantisme.

---

[28] Fath, 2003, « Les "évangéliques", Définition et mise en perspective », contribution au colloque de la *MIVILUDES* « *Sectes et laïcité* » [en ligne]. Disponible sur : http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/Fath.pdf [consulté le 15 décembre 2004].

[29] Willaime, 2001, p. 171.

[30] Fath, 2003, « Les "évangéliques", Définition et mise en perspective », contribution au colloque de la *MIVILUDES* « *Sectes et laïcité* » [en ligne]. Disponible sur : http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/Fath.pdf [consulté le 15 décembre 2004].

[31] Henri Blocher, par exemple propose de considérer les évangéliques comme les vrais héritiers de la Réforme, malgré les apparences contraires. Le théologien montre également combien la Réforme hérite du christianisme patristique et médiéval qui se situe lui-même dans la véritable continuité de la religion révélée à Israël.
(Cité par Slabbekoorn Martin, 2002, « Compte rendu du colloque de théologiens évangéliques francophones des 11 et 12 septembre 2002 à l'institut biblique de Nogent-sur-Marne », *Revue Réformée* [en ligne], n° 223, Tome LIV. Disponible sur : http://www.unpoissondansle.net/rr/0306/index.php?i=6 [consulté le 15. 12. 2008]).

2.3.1 - La Réforme

Martin Luther, moine de l'ordre de saint Augustin, est homme de son temps. Comme ses contemporains, il est tourmenté par cette question existentielle. Catholique, il n'en est pas moins affligé par la décadence d'une Église qui peine à se réformer, gouvernée par des papes absorbés par leurs rivalités et se perdant dans le faste romain. La corruption de la cité vaticane orchestrée par ses dirigeants le révolte. Comme l'écrit Geoffroy de Turckheim[32]« c'est donc un conflit intérieur résultant de son expérience religieuse qui va le mener à contester le pouvoir théologique de Rome », contestation qui éclate autour de la question emblématique des indulgences[33]. Luther ne condamne pas le principe même de l'indulgence mais il met en garde le croyant contre une majoration de ses effets car « les indulgences sont en réalité peu de chose comparées à la grâce de Dieu et à la miséricorde de la Croix »[34]. Selon lui, ce trafic de biens spirituels donne aux fidèles une vision dénaturée de Dieu et du salut promis. Il conteste l'image d'un Dieu justicier faisant planer la menace d'un châtiment sur les uns et la promesse d'une récompense pour les autres, départageant les pécheurs des méritants à l'aune de leurs efforts respectifs pour gagner leur salut. Imprégné des écrits pauliniens, il prend appui sur l'épître aux Romains pour substituer à cette vision celle d'un Dieu accordant sa grâce à tout homme, même pécheur, le rendant juste à partir du moment où il en vient à confesser sa foi. Une telle conception s'enracine dans le mystère de la Croix où le seul méritant est le Christ, mort pour délivrer l'homme du péché et le conduire à la « vie éternelle ». Cette doctrine est ensuite désignée comme celle de la « justification par la grâce par le moyen de la foi »[35].

Alors que le catholicisme associait la tradition au texte biblique, l'Église au salut, les œuvres à la foi, la Réforme protestante affirme la suprématie des Écritures, de la grâce et de la foi. S*ola scriptura* (l'Écriture seule source de révélation), *sola gratia* (le salut par la grâce seule) *sola fide* (la foi seule comme don de Dieu) fondent les deux premiers principes de la Réforme protestante : l'autorité de la seule Écriture et le salut par la foi. À ceux-ci, il convient d'ajouter l'*Ecclesia reformata semper reformanda* (la nécessité pour l'Église de sans cesse se réformer) et le *soli Deo gloria* (à Dieu seul la gloire), tant la formule de Jean Calvin conditionne les précédentes. Elle ne tient pour sacré que Dieu et rejette dans un même mouvement toute médiation. Cette affirmation aboutit à la désacralisation de l'Église et au

[32] De Turckheim, 2006, p. 27.
[33] Acte par lequel l'Église remettait au croyant la pénitence infligée pour cause de péché. Elle dispense alors le fidèle des pénitences ordonnées au préalable et peuvent également le soustraire à quelques années de purgatoire. Au XVIe siècle, la vente des indulgences étaient un moyen utilisé par l'Église pour financer des dépenses colossales notamment celles relatives à la construction de la basilique Saint-Pierre de Rome.
En 1517, Luther affiche ses 95 thèses dénonçant la vente des indulgences.
[34] Martin Luther, cité par De Turckheim, 2006, p. 26.
[35] Depuis la « déclaration commune sur la justification par la foi » souscrite par la fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique romaine à Augsbourg en 1999, ce point doctrinal ne sépare plus les deux Églises.

refus des pratiques telles que les dévotions aux saints, le culte marial, l'utilisation d'objets et d'images religieux qualifiés dès lors de pratiques idolâtres.

C'est ainsi que les grands principes de la Réforme luthérienne modifient la conception de l'institution ecclésiale qui devient seconde par rapport à la Bible, unique autorité théologique. Les instances hiérarchiques sont reléguées au rang de réalités humaines, « elles peuvent se tromper », disait Luther, qui préfère valoriser le« sacerdoce universel des croyants » : chaque baptisé est *prêtre, prophète, et roi*.

Cette relativisation de l'Église au profit d'une soumission individuelle aux données scripturaires est directement liée à la pluralité inhérente au protestantisme.

> « Les héritiers de Luther se sentiront libres de fonder d'autres institutions ecclésiastiques lorsqu'ils estimeront leur Église devenue infidèle : il y eut, au cours de l'histoire, diverses réformes parmi les héritiers de la Réforme. À certains égards, on peut dire que la désacralisation de l'institution ecclésiastique a favorisé le développement de la libre entreprise dans le domaine religieux… », affirme Jean-Paul Willaime avant de poursuivre : « Le morcellement confessionnel et ecclésiastique du protestantisme, loin d'être pour lui une tare, est la manifestation de son refus de considérer qu'une institution ecclésiastique particulière a le Monopole de la vérité chrétienne… »[36]

Au XVIe siècle, le protestantisme[37] se répand en deux vagues successives à l'initiative de Martin Luther (1483-1546) en Allemagne puis sous l'impulsion de Jean Calvin (1509-1564) en France et en Suisse. Ces vagues sont à l'origine des deux branches dites luthérienne et réformée. Avec la réforme anglaise[38] toutes trois se regroupent sous le terme de « réforme magistérielle », que l'on différencie de la « réforme radicale » du XVIe siècle. La première se fait avec l'appui des autorités « temporelles » (princes et conseillers municipaux), alors que la seconde, au contraire, revendique son autonomie vis-à-vis des dirigeants « de ce monde ».

C'est à cette dernière que la mouvance évangélique a emprunté le plus d'éléments.

2.3.2 - La Réforme radicale

Emmenée par les mouvements anabaptistes (à partir d'une radicalisation de la Réforme initiée par le Zurichois Zwingli, le « troisième homme » de la Réforme) et spiritualiste, cette réforme se caractérise par son insistance sur la séparation des Églises et de l'État et la constitution d'assemblées locales regroupant des fidèles convertis qui s'y engagent

[36] Willaime, 2005, p. 10.

[37] Le nom de protestant fait référence aux partisans de la Réforme qui protestaient contre la remise en cause de leur liberté d'adopter la confession de leur choix par Charles Quint, au cours de la seconde diète de Spire (1529). Depuis, ce terme regroupe communément les dénominations luthériennes, calvinistes, baptistes, méthodistes…se situant dans le prolongement de la Réforme alors que les adjectif *réformé* et *presbytérien* renvoient à la composante strictement calviniste de la réformation.

[38] L'anglicanisme constitue un cas particulier puisqu'il s'agit moins, au point de départ d'une discorde doctrinale que d'un refus de soumission aux autorités romaines. Au final, la séparation théologique de l'Église catholique s'avère néanmoins effective.

personnellement. Le message de ces groupes insiste sur la séparation du monde jugé corrompu (principe de non mondanité). Cette mouvance est également travaillée par des courants millénaristes. La plupart des Églises dites de « professants » se réclameront ensuite de la lignée de ces « rebaptiseurs » – nom qui leur était attribué en raison de leur opposition au baptême des enfants.

Toujours, au XVIe siècle, à l'influence de la réforme radicale, il convient d'ajouter celle du « non conformisme anglais »[39] qui rejette la symbiose Église-État dans sa version anglicane.

Ce courant insiste sur la liberté souveraine de Dieu, la conversion personnelle, l'autorité de la Bible et le parcours périlleux du chrétien (*Le voyage du pèlerin* de John Bunyan). Il cherche à réunir les « saints » afin de rendre visible l'alliance (*covenant*) entre Dieu et son peuple. C'est aux États-Unis que cette théologie exerça une influence notoire aux XVIIIe et XIXe siècles avec la venue de colons puritains.

Si les Évangéliques empruntent à la Réforme radicale et au non conformisme anglais plusieurs traits typiques, Sébastien Fath précise néanmoins qu' « on ne saurait pour autant tracer une filiation directe et génétique »[40]. En revanche, l'historien distingue, du XVIIe au XXe siècle, différentes étapes ayant permis plus directement l'élaboration de ce protestantisme évangélique tel que nous le connaissons actuellement.

2.3.3 - Les mouvements de Réveil

Comme leur nom l'indique, ils ont pour objectif de réveiller une Église et des individus considérés comme endormis dans leurs habitudes et leur manque de foi. Cette remobilisation militante insiste sur la conversion personnelle à laquelle le croyant est invité, avant d'être incité à rejoindre une communauté ecclésiale. Si cette dynamique traverse toute l'histoire du protestantisme, le terme de *revival* et la notion d'*awakening* désignent plus spécifiquement les mouvements qui se manifestent tout au long des XVIIIe et XIXe siècle. Parmi eux, deux mouvements se détachent de manière singulière : le piétisme et le méthodisme.

Au XVIIe siècle, le piétisme allemand vient contester les pratiques routinières des membres de l'Église luthérienne pour lesquels la foi, devenue simple adhésion sociologique, n'aurait plus d'impact sur la vie du croyant. Ce mouvement met en avant la « foi du cœur » et encourage le fidèle à « mener une vie sainte ». Il favorise des *conventicules* (groupes

[39] Le terme de puritanisme s'origine au XVIe siècle et désigne les calvinistes anglais contestant la synthèse anglicane de l'Église et de l'État estimée non conforme à la Réforme. Ils ambitionnent de « purifier » l'Église de ses « erreurs mondaines »

[40] Fath, 2003, « Les "évangéliques", Définition et mise en perspective », contribution au colloque de la MIVILUDES « *Sectes et laïcité* » [en ligne]. Disponible sur : http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/Fath.pdf [consulté le 15 décembre 2004].

restreints de prière et d'édification) qui préfigurent les fondations de *Gemeinschaften* (communautés) qui suivront.

Aux XVIIe et XIXe siècles, le méthodisme anglo-saxon de John Wesley (1703-1791) qui s'inspire entre autres du piétisme germanique[41] met lui aussi en place des groupes d'édification, mais ils sont ici destinés aux nouveaux convertis et animés par des laïcs. Cette sensibilité religieuse fait porter l'accent sur la sanctification personnelle – impliquant la nécessité d'une vie de piété et d'engagement au sein de l'Église afin de manifester cet « état de grâce » – et inaugure l'évangélisation à l'extérieur des bâtiments ecclésiaux. Ce mouvement, qui n'avait pas au départ pour but de se séparer de l'Église anglicane, fut contraint de fonder une formation religieuse à part. Actuellement, les différentes branches du méthodisme font de cette dénomination protestante une des plus importantes du monde.

Dans la seconde moitié du XIXe siècle et dans le sillage de la théologie wesleyenne – notamment à partir de certains éléments concernant la « perfection chrétienne » – naissent ensuite les « mouvements de sainteté « (*Holiness Movement*), sous l'impulsion de revivalistes comme Charles G. Finney (1792-1875) et Dwight L. Moody (1837-1899) et les célèbres rassemblements appelés *camp meeting*. La religion de sainteté est le résultat d'un mouvement de Réveil à l'intérieur même de l'église méthodiste américaine mais elle s'est développée en un type distinct de protestantisme. Les tenants de ce mouvement reprochent à l'Église méthodiste de négliger la doctrine wesleyenne sur la « sanctification parfaite ». Les prédicateurs de ce Réveil, emploient le terme de vie plus haute , réalisant ainsi une distinction entre la justification par la foi (où l'homme est délivré de la peine du péché), d'une part et la sanctification (où l'homme est libéré de la puissance du péché « et dont le baptême de l'esprit constitue un échelon essentiel ») d'autre part. Autrement dit, selon ce point de vue, les fidèles passeraient par une première expérience – celle de la conversion qui les trouve donc sauvés –, mais doivent ensuite aspirer à une seconde expérience encore appelée « seconde bénédiction ». Celle-ci, distincte de la première et plus profonde « achèverait leur sanctification et les rendrait capables de vivre dans la perfection morale sans être troublés par aucune racine de péché »[42], note Francis A. Sullivan, avant de préciser que : « certains prédicateurs des Églises de Sainteté décrivent cette expérience comme un " baptême dans le Saint-Esprit ", et que, si cette « seconde bénédiction » pouvait être vécue dans une grande intensité émotionnelle par la personne qui la recevait, « elle était avant tout intérieure et subjective, il n'existait donc pas de signe extérieur permettant à des témoins d'être certains qu'elle avait eu lieu »[43].

[41] À noter qu'on parle déjà d'*« erweckung »* avec Philipp Jacob Spener (1635-1705) avant l'éclosion du piétisme morave de Nikolaus von Zinzendorf (1700-1760).
[42] Sullivan, 1988, p. 79.
[43] *Ibid.*

C'est enfin, dans le prolongement de ces mouvements de sanctification que naît le pentecôtisme. D'aucuns le désignent même comme un « surgeon » de la religion du type « Église de Sainteté » qui s'enracine à son tour dans la version américaine du méthodisme.

Du reste, celui qui est reconnu comme son fondateur avait d'abord été un prédicateur de cette religion de sainteté.

2.4 - Le Pentecôtisme

« L'histoire de l'Église retiendra probablement du XXe siècle l'apparition des premières églises pentecôtistes »[44], écrit le pasteur Geoffroy de Turckheim. « C'est le grand thème théologique de ce XXe siècle » confirme Christophe Monnot. En effet, depuis sa naissance à la charnière des XIXe et XXe siècles, le pentecôtisme n'a pas cessé d'influencer le christianisme en se répandant de vague en vague sur les divers continents.

2.4.1 - La première vague pentecôtiste : « le pentecôtisme classique »

Comme tout mouvement de Réveil, le pentecôtisme naît de l'insatisfaction de chrétiens qui se mettent en quête d'un nouveau souffle dans leur vie de foi en revenant aux sources du christianisme. De cet âge d'or, ils retiennent plus particulièrement l'expérience vécue par les apôtres le jour de la Pentecôte. Dans son célèbre ouvrage « *They speak with other tongues* », John Sherril décrit ce contexte en ces termes :

> « Depuis cinquante ans, beaucoup de protestants avaient accordé une attention grandissante à l'expérience religieuse qui se produisait généralement peu après la conversion. C'était une expérience qui se situait à un moment nettement déterminé, et que les uns appelaient une seconde œuvre de grâce, les autres la seconde bénédiction, d'autres enfin la sanctification. La partie importante de l'événement, c'était toujours la rencontre avec le Saint-Esprit… Des assemblées qui ont évolué au fil des ans ont gardé dans leur tradition des traces de cette confiance initiale en une fonction spécifique du Saint-Esprit comme source de puissance. Les catholiques, les luthériens, l'Église épiscopale conservent dans leur liturgie de confirmation la notion selon laquelle c'est à ce moment-là que le confirmé reçoit un don spécial de puissance en vue de devenir un chrétien efficace. Certains groupes comme des méthodistes par exemple se rendaient compte que cette cérémonie de confirmation se réduisait souvent à un simple rite… Ils ont insisté sur le fait que le baptême du Saint-Esprit était une expérience qui n'avait rien d'automatique, qu'il fallait rechercher avec persistance … jusqu'à ce que le chrétien soit certain d'avoir été rempli du Saint-Esprit. Mais comment alors être certain ? »[45]

C'est dans ce contexte que le pasteur méthodiste blanc Charles Parham (1873-1929) et une trentaine de ses étudiants de l'École biblique de Béthel à Topeka, cherchent à découvrir un

[44] De Turckheim, 2006, p. 174.
[45] Sherril, 1965, p. 43.

critère en fonction duquel il serait possible de vérifier la présence du Saint-Esprit. Leurs investigations bibliques les amènent tout d'abord à conclure que dans chaque compte-rendu donné au sujet du baptême dans le Saint-Esprit, un phénomène appelé le « parler en langues » y était adjoint. Charles Parham examine cette preuve et se demande alors « qu'est-ce qui arriverait, si demain nous prions tous ensemble pour recevoir le baptême tel qu'il est décrit dans la Bible, c'est-à-dire avec le parler en langues[46] ? » Le lendemain, veille du 1er janvier 1900, le groupe passe la matinée à prier et continue l'après-midi. Puis, vers sept heures du soir, une jeune étudiante du nom d'Agnès Ozman se souvient soudainement que dans nombre de baptêmes décrits dans les Actes des apôtres, une action va de pair avec la prière : la personne qui prie impose les mains sur celui qui désire recevoir le baptême ! Elle demande alors à Charles Parham de prier pour elle de cette manière. Le pasteur s'exécute et place ses deux mains sur la tête de la jeune fille. Aussitôt, sort de ses lèvres un flot de syllabes que nul d'entre-eux ne comprend. Pendant les jours qui suivirent, tous les étudiants et Charles Parham lui-même expérimentent à leur tour ce baptême dans le Saint-Esprit, manifesté à chaque fois par ces langues mystérieuses[47].

Trois ans plus tard, le pasteur ouvre une école au Texas où s'inscrit un étudiant qui deviendra l'autre figure marquante de l'épopée pentecôtiste : le prédicateur baptiste noir William Joseph Seymour (1870-1922). C'est lui qui porte le message en Californie dans le lieu le plus célèbre de l'histoire du pentecôtisme : 312, rue d'Azuza à Los Angeles. C'est là, qu'à partir d'une assemblée constituée en avril 1906, le mouvement rencontre un succès phénoménal. Dans la « ville des Anges », le Réveil d'*Azuza street* dure trois ans. « Toute la journée, toute la nuit, pendant plus de 1000 jours »[48], il rassemble riches et pauvres, hommes de couleur et hommes blancs, jeunes et vieux, cultivés et illettrés, dans un œcuménisme franchissant les barrières ethniques et sociales.

À l'origine, comme Luther en son temps et comme Wesley[49] plus tard, les investigateurs du pentecôtisme ne souhaitent pas créer une nouvelle Église mais simplement remettre à l'honneur les dons du Saint-Esprit. C'est uniquement après avoir été rejetés par leurs Églises

[46] *Ibid.*, p. 48.
[47] Si nous avons rapporté tel quel le récit de Miss Ozman, c'est parce qu'il se trouve généralement cité en ces termes par les pentecôtistes et ceux qui les étudie. Paradigme du témoignage pentecôtiste, il fait partie de « la panoplie ordinaire » des prédicateurs – selon l'expression de Jean Séguy. Il nous parait intéressant de noter combien ce récit est centré sur l'expérience individuelle de Topeka (sans qu'aucune référence ne soit faite à l'arrière plan diachronique de cette histoire), et de quelle manière l'insistance sur la date hautement symbolique du 1er janvier 1900 (au tournant du siècle) fait de cette expérience un événement mythique.
[48] *Ibid.*, p.54
[49] Père involontaire du méthodisme puisqu'il n'a pas quitté l'anglicanisme.

respectives qu'ils en viennent à former leur propre formation religieuse[50]. Dès lors, le mouvement de Pentecôte engendre un nombre important d'Églises distinctes[51].

Dès 1906, le pentecôtisme se répand « à la vitesse de l'éclair » observe Harvey Cox :

> « Des milliers, puis des centaines de milliers, puis des dizaines de millions de gens sont frappés par l'Esprit. Alors que les premières étincelles parties de la rue d'Azuza ne dataient que de quelques décennies, le pentecôtisme était devenu un véritable incendie de forêt[52]. »

Après les États-Unis, le « feu » s'étend aux pays scandinaves et à la Grande-Bretagne avant de toucher l'ensemble de l'Europe. Il se diffuse ensuite sur tous les continents.

Malgré la pluralité d'assemblées nées dans le sillon de ce mouvement de Pentecôte, celles qui se réclament aujourd'hui de cette « première vague » partagent plusieurs traits communs.

Leur doctrine met l'accent sur l'action de la troisième personne de la Trinité à travers l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit et la pratique des charismes. Ces derniers sont définis à partir du livre des Corinthiens[53]. Leur théologie est marquée par sa simplicité. Elle puise dans le Nouveau Testament quatre points saillants intitulés « les quatre angles » :

> « 1. Jésus sauve : il est mort pour nos péchés et sollicite notre salut en tendant la main.
> 2. Jésus baptise : après sa conversion, le croyant doit recevoir le Saint-Esprit comme les disciples le reçurent le jour de la Pentecôte. Ce baptême de l'esprit peut s'accompagner du don du parler en langues et de la prophétie.
> 3. Jésus guérit : il a lui-même ordonné à ses disciples de prier pour les malades. Sa compassion s'exerce aujourd'hui comme hier.
> 4. Jésus revient : le mouvement de Réveil n'a de sens que dans la certitude de son retour parmi nous [54]. »

Christian Seytre, pasteur de l'Église apostolique, explique en ces termes cette option pour un credo primaire et simple :

> « Les pentecôtistes se méfient de la théologie. Ils veulent du concret. Jésus n'a pas choisi des théologiens comme apôtres mais des pêcheurs de poissons. La foi n'est pas une connaissance doctrinale mais une relation avec un Dieu vivant[55]. »

---

[50] Certaines Églises de Sainteté acceptent néanmoins cette nouvelle doctrine. Pour celles-ci, l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit devient une troisième bénédiction. Elles sont alors désignées comme « les Églises de sainteté pentecôtistes » puisqu'elles gardent la doctrine de la parfaite sanctification.

[51] En 1925, l'historien Vinson Synam recense dans les seuls États-Unis pas moins de trente-huit confessions différentes de celles qui ne se rattachent pas aux communautés « Sainteté pentecôtistes » qui font, soit partie des Assemblées de Dieu et autres assemblées pentecôtistes acceptant uniquement le baptême dans le Saint-Esprit de type pentecôtiste comme « seconde bénédiction », soit des assemblées « Jésus Seulement » qui prêchent que seule la personne de Jésus Christ est Dieu, alors que les deux autres groupes conservent le dogme traditionnel de la Trinité. (Vinson Synam, « Charismatic Bridges », Servant Books, Ann Arbor, Mich, 1974, p. 8, cité par Sullivan 1988, p. 82).

[52] Cox, 1995, p. 71.

[53] 1 Corinthiens 12,4-11 et 29-30.

[54] De Turckheim, 2006, p. 176.

[55] Cité par De Turckheim, *ibid.*

« Dans le Réveil nous trouvons notre théologie en marchant », déclarait encore le pasteur Thomas Roberts [56]. Cette simplicité est incontestablement un des facteurs expliquant le succès de ce mouvement.

Harvey Cox note que l'attraction en faveur du pentecôtisme peut se comprendre comme une des tentatives de réappropriation de ce qu'il nomme « la spiritualité primitive » :

> « Assurément, si les pentecôtistes touchent tant de gens, c'est qu'ils ont restauré quelque chose. Ils ont permis à d'innombrables personnes de retrouver les trois dimensions de la spiritualité fondamentale que je désigne ainsi : parole primitive, piété primitive et espérance primitive[57]. »

La parole primitive désigne les expressions extatiques, autrement dit le parler en langues, chant en langue ou encore la glossolalie. « Dans une période de grandiloquence et de rhétorique sophistiquée, poursuit Harvey Cox, les pentecôtistes ont appris à s'exprimer avec une autre voix, avec un langage venant du cœur que leurs successeurs continuent à utiliser»[58].

La piété primitive correspond aux formes de religiosité les plus élémentaires comme les visions ou les transes, des expériences mystiques s'accompagnant de guérisons. Pour ce qui est de l'espérance primitive, elle convoque cette indéfectible attente d'un futur meilleur. « Elle renvoie à la vision millénariste du pentecôtisme, à son insistance à proclamer qu'une ère radicalement nouvelle est sur le point de commencer. C'est une espérance (…) qui refuse d'accepter que ce nous avons sous les yeux épuise la totalité de la réalité existante »[59].

À ces trois éléments, Geoffroy de Turckheim associe la simplicité du mode d'organisation de l'Église, qu'il décrit comme « résolument congrégationaliste[60], mais accordant une grande autorité à ses pasteurs. Concernant les ministères, seuls sont admis ceux qui sont mentionnés dans le nouveau testament : apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs, anciens et diacres »[61].

Il confirme l'approche de Walter J. Hollenweger[62], expliquant pour sa part, l'attrait exercé par le pentecôtisme par son triple enracinement dans les cultures orales et noires, dans le catholicisme et dans le courant évangélique.

Selon le pasteur suisse, la première racine, orale et noire, correspond à la personne de William Joseph Seymour qui fit de son Église noire des États-Unis le berceau du Pentecôtisme moderne. « Il introduisit des éléments de la culture noire dans le culte chrétien,

---

[56] *Tychique*, 1986, p. 76.
[57] Cox, *ibid.*, p. 81-82.
[58] *Ibid.*, p. 82.
[59] *Ibid*.
[60] Corps d'assemblées locales autonomes.
[61] De Turckheim, 2006, p. 175.
[62] Le professeur Walter J. Hollenweger est un ancien pasteur de la Mission pentecôtiste suisse, pasteur de l'Église réformée suisse. Spécialiste du mouvement pentecôtiste, il a écrit au sujet de ce mouvement une thèse en huit volumes (1966) qui demeure une référence. Avant de prendre sa retraite en suisse alémanique, il a enseigné la missiologie à l'université de Birmingham et au collège missionnaire de Selly Oak. Il fut également secrétaire pour l'évangélisation au Conseil œcuménique des Églises.

comme les spirituals et le Jazz », note Walter J. Hollenweger avant de répondre à la question : « qu'est-ce que la culture orale ? » en ces termes :

> « La culture orale se communique non par le concept mais par le banquet, non par la définition mais par la description, non par le traité systématique mais par la danse et la narration, non par une cohérence de type logique mais par une cohérence exprimée par le témoignage vécu. Bref, il s'agit d'un nouveau type de communication théologique et spirituelle… Les pentecôtistes identifient cette communication avec l'œuvre du Saint-Esprit. Donc, le Saint-Esprit est pour eux une expérience concrète. Ce n'est pas une théorie théologique. Ils acceptent la thérapie des malades par des rites de guérison, la glossolalie et la prophétie dans leur spiritualité. Il est d'ailleurs assez remarquable que le pentecôtisme soit la seule grande famille confessionnelle qui ait été fondée par un Africain ! »[63]

Walter Hollenweger attribue également au pentecôtisme une seconde racine, d'origine catholique. Il va jusqu'à qualifier ce mouvement de « spiritualité catholique populaire, bien sûr sans le droit canonique ». Il observe en effet que « dans toutes les controverses de la Réforme, les pentecôtistes prennent position pour le catholicisme, même s'ils croient être archiprotestants »[64]. Pour appuyer ses propos, il donne l'exemple du libre arbitre admis par les pentecôtistes alors que les Églises de la Réforme l'ont rejeté avec véhémence. Il pointe également la structure épiscopale dont bénéficient les Églises pentecôtistes, même si elles se dispensent de donner à leurs leaders le titre d'évêque. Il cite enfin l'*ordo salutis* auquel croient les pentecôtistes, autrement dit la croissance graduelle de la grâce dans l'existence chrétienne. Cette quantification de la grâce selon laquelle le fidèle peut recevoir plus ou moins d'Esprit-Saint, est tout simplement : « une abomination pour les réformateurs[65] ! »

Par ailleurs, soulignons le fait qu'en ses débuts, le pentecôtisme procède à une réintroduction du rite. En effet, dans l'épisode de la veille du jour de l'an 1901 où Charles Parham et ses étudiants réussissent enfin à parler en langues, quel fut l'élément déclencheur ? C'est la découverte d'Agnès Ozman du geste d'imposition des mains comme concomitant du baptême dans le Saint-Esprit. Aussitôt expérimenté, ce geste associé à la prière permet d'obtenir l'effet escompté, à savoir le parler en langues comme marque initiale du baptême dans le Saint-Esprit. Comment ne pas voir ici un nouveau processus de ritualisation ?

La troisième racine mentionnée par Walter Hollenweger est évangélique. Malgré une grande diversité d'options théologiques, la plupart des assemblées pentecôtistes professent une foi de type baptiste, méthodiste ou calviniste. Elles pratiquent le baptême par immersion, et ont opté pour une organisation de type congrégationaliste. Toutes admettent que le baptême dans l'Esprit-Saint est donné au croyant en vue du témoignage. Adeptes d'un retour aux « saintes Écritures », leur doctrine est centrée sur « les vérités bibliques fondamentales ».

[63] Hollenweger, 2004, p. 10.
[64] *Ibid.*, p. 11.
[65] *Ibid.*, p. 12

Comme les Églises évangéliques issues des différents Réveils, les groupes pentecôtistes affichent des exigences communautaires de partage et d'ascèse de vie.

2.4.2 - La seconde vague pentecôtiste : le Renouveau charismatique

À la fin des années 1950, le pentecôtisme pénètre les Églises protestantes établies, mais, sans que ces nouveaux baptisés dans le Saint-Esprit ne quittent leurs assemblées d'origine. Tout en participant à des assemblées de prière en semaine, dans une salle appartenant à l'Église ou au domicile de l'un d'entre eux, ces protestants charismatiques demeurent fidèles au culte dominical et à leurs divers engagements ecclésiaux. Si ces groupes de prière ne sont pas dirigés par un ministre du culte mais par un laïc qui prend le nom de « berger », plusieurs pasteurs en font eux-mêmes partie et contribuent à la diffusion de ce mouvement dans les Églises protestantes. Citons les noms, en Angleterre de l'anglican Michael Harper et aux États-Unis du presbytérien Rodman Williams, du Luthérien Larry Christenson, du réformé Harold Bredesn et de l'épiscopalien Denis Benett[66].

En 1966, des enseignants laïcs de l'université de Duquesne à Pittsburgh (Pennsylvanie) dirigée par les pères du Saint-Esprit participent à un congrès[67] au cours duquel ils font la connaissance de Steve Clark et de Ralph Martin – responsables des étudiants sur la paroisse Saint John (Michigan) – qui leur remettent deux ouvrages : « *La croix et le poignard* » de David Wilkerson[68] et « *Ils parlent en d'autres langues* » de John Sherril[69]. La lecture de ces deux livres les conduit à prendre contact avec un groupe de pentecôtistes épiscopaliens dirigé par Florence Doedge[70]. Le 13 janvier 1967, les quatre enseignants catholiques se rendent dans cette assemblée et le jour même l'un des quatre demande le baptême dans le Saint-Esprit[71]. Rapidement, cette expérience se diffuse dans d'autres universités – Southbend (Indiana), Ann Arbor (Michigan), Los Angeles, New Orleans. Les premiers groupes de prière se multiplient sur le continent américain et, dès 1967, Steve Clark et Ralph Martin initient la première communauté charismatique à Ann Arbor (Michigan) du nom de « Word of God ».

Au fil du temps, contrairement à ce que la hiérarchie catholique redoutait, tout en reconnaissant l'apport du pentecôtisme, les charismatiques catholiques ne délaissent pas leur Église. Le théologien jésuite Sullivan constate même la tendance inverse :

---

[66] Nous pourrions également rajouter le nom de Demos Shakarian, un Arménien qui après avoir immigré aux États-Unis participa à la diffusion du pentecôtisme avec les « Hommes d'Affaire du Plein Évangile » (1953).
[67] Congrès organisé par un mouvement spirituel originaire d'Espagne : les « *Cursillos de Chritianidad* ».
[68] Wilkerson, 1964.
[69] Sherril, 1965.
[70] Ils prennent contact avec cette assemblée par l'intermédiaire du pasteur épiscopalien William Lewis.
[71] La semaine suivante, un autre des quatre enseignants demande à son tour le baptême dans le Saint-Esprit et huit jours plus tard, l'un des deux impose les mains à deux de ses collègues.

> « Au contraire, les faits permettent d'affirmer que leur expérience pentecôtiste a rendu les catholiques plus fidèles dans leur participation à la vie de l'Église. Ils assistent régulièrement à la liturgie paroissiale, ils appartiennent aussi à un groupe de prière dont les réunions ont généralement lieu une fois par semaine dans une maison particulière, une église, un lieu de retraite ou tout autre endroit susceptible de convenir. Ces réunions sont faites de lecture de l'Écriture, de chants de prières sous forme de prière conceptuelle et de prières en langues, de témoignages, d'un enseignement[72]. »

Cette fidélité à l'Église catholique explique le fait que cette mouvance, après s'être vue désignée en termes de « néo-pentecôtisme », se soit au final appelée « Renouveau charismatique ».

En 1975, lors de la Pentecôte, le premier congrès international du Renouveau catholique à Rome rassemble 10 000 participants en provenance de plus de soixante pays. Le lundi de Pentecôte, après l'eucharistie célébrée par le cardinal Suenens, le pape Paul VI s'adresse en particulier aux pèlerins charismatiques. Dans son discours, il situe explicitement les enjeux qui traversent l'Église et la société à travers le mouvement charismatique : « pour le monde sécularisé, il n'y a rien de plus nécessaire que le témoignage de ce *Renouveau spirituel* que l'Esprit suscite aujourd'hui… » Son discours terminé, il improvise en italien et pose cette question qui restera dans les annales du Renouveau : « Comment ce Renouveau ne pourrait-il pas être une chance pour l'Église et pour le monde ? Et comment, en ce cas, ne pas prendre tous les moyens pour qu'il demeure[73] ? » En qualifiant le Renouveau de « chance », non seulement le pape offre au mouvement charismatique la légitimité qu'il espère, mais il encourage le développement de ce « nouveau printemps pour l'Église ».

Plusieurs spécialistes établissent un lien direct entre la naissance du Renouveau charismatique et le Concile Vatican II. Selon Olivier Landron :

> « Le contexte favorable à l'œcuménisme explique en grande partie l'intérêt porté par certains catholiques américains au Renouveau charismatique issu du protestantisme à la fin des années 1960. Il est certain que sans ce nouveau climat ecclésial, Steve Clark (...) n'aurait probablement pas eu le désir de lire le livre du pasteur pentecôtiste David Wilkerson[74]. »

Parmi les éléments manifestant ce contexte favorable à l'œcuménisme, notons la présence, en tant qu'observateur officiel au Concile Vatican II, de celui qu'on surnommait « monsieur Pentecôte » : le pasteur David Duplessis, Secrétaire mondial des Assemblées de Dieu.

L'autre élément ayant favorisé le développement du Renouveau réside dans les références faites aux charismes durant le Concile. En effet, alors que les pères conciliaires étaient partagés sur cette question[75], le cardinal Suenens affirma avec force combien les charismes

[72] Sullivan, 1988, p. 87.
[73] Landron, 2004, p. 73.
[74] Landron, 2004, p. 45.
[75] Lors de la seconde session du Concile, en octobre 1963, le cardinal Ruffini se fit le défenseur d'une conception des charismes restreignant leur pratique aux saints et aux mystiques. Ces dons étaient, selon lui,

n'étaient pas « des phénomènes périphériques ou accidentels dans la vie de l'Église », les considérant au contraire comme « d'une importance vitale pour la construction du corps mystique »[76]. Non seulement cette prise en compte des charismes favorisa la reconnaissance de Paul VI, en 1975, mais elle s'inscrivait également dans la revalorisation d'une conception de l'Église considérée par Vatican II comme « peuple de Dieu ». En effet, avec la constitution *Lumen gentium*, l'importance du rôle joué par les laïcs dans la vie de l'Église est mise en avant au détriment du schéma d'Église pyramidal tel que le concile Vatican I l'avait auparavant promu. Martine Cohen le souligne : « Le mouvement charismatique reprend là une expression propre au concile Vatican II (l'Église comme peuple) et il en conserve d'ailleurs l'idée fondamentale d'un rassemblement *non hiérarchique* de tous les fidèles »[77].

Le courant charismatique catholique conserve cependant du pentecôtisme sa « racine évangélique » puisqu'il fait porter son insistance sur la Bible, la conversion[78], l'annonce du *Kerygme*, tout en érigeant au sein même de l'institution catholique des fraternités électives à travers les groupes de prières. Cette mouvance charismatique développe aussi la dimension typiquement pentecôtiste, à savoir la pratique des charismes (chant en langues, guérison, prophéties) et l'expérience du baptême dans l'Esprit-Saint. Cette expérience, parfois désignée en terme d'« effusion de l'Esprit », ne peut pas être répétée puisque cette étape décisive dans la voie du salut marque définitivement un « avant » et un « après »[79].

« extrêmement rares et tout à fait exceptionnels ». (*Acta Synodalia*, vol.2., pars 2, p. 629-630, Cité par Sullivan, 1988, p. 13).

[76] Cardinal Suenens, 1968, *Coresponsabilité dans l'Église*, New York, p. 214-218. Cité par F. Sullivan, 1988, p. 14.

[77] Cohen, 1990, p. 155.

[78] Dans son analyse des itinéraires des fondateurs de communautés charismatiques en France, Olivier Landron note que tous ont vécu une expérience de conversion ou de reconversion qui « prit la dimension d'un choix individuel et radical ». (Landron, 2004, p. 83).

[79] D'un point de vue théologique, à l'origine, les pentecôtistes distinguaient trois étapes (ou « bénédiction ») : la conversion, la sanctification et le baptême dans le Saint-Esprit (Hollenweger, 1972, p. 25). Actuellement, si telle est encore la position de certaines dénominations – comme l'Église de Dieu –, les Assemblées de Dieu en revanche, ont regroupé la conversion et la sanctification (qui lui fait suite) en une seule étape pour venir à considérer le baptême dans le Saint-Esprit comme la seconde étape.
En milieu catholique, le baptême dans le Saint-Esprit n'est pas considéré comme un sacrement mais comme « relié » aux sacrements de l'initiation chrétienne. Il « authentifie et revitalise » le baptême et la confirmation. Pour justifier cette position, la théologie catholique utilise le concept de sacrement « valide » mais « entravé ». En effet, dans le catholicisme, l'efficacité des sacrements est conçue comme le fruit d'une coopération entre la grâce divine (ou le Saint-Esprit) et la liberté humaine. Elle repose donc sur l'action de Dieu (*opus operatum*) et la part de l'homme (*opus operantis*). Au commencent de l'Église, le baptême était administré à des adultes qui en faisaient la demande à la suite d'une conversion et posaient un acte de foi libre et personnel. Actuellement, note le père Raniero Cantalamessa, « la synchronisation a été brisée parce que les individus sont baptisés enfants (…) et que leur environnement n'est plus susceptible de les conduire à s'épanouir dans la foi ». C'est là qu'il perçoit la signification de l'effusion de l'Esprit en tant que « réponse au dysfonctionnement qui s'est développé dans la vie chrétienne dans le sacrement de baptême ». Les mouvements du Renouveau charismatique ont alors pour fonction de renouveler l'initiation chrétienne chez les adultes. Ils agissent sur la « part de l'homme » puisqu'ils conduisent les sujets à poser un choix personnel en disant un « oui délibéré à leur baptême ». Ce faisant, le baptême dans le Saint-Esprit est également lié à la confirmation, conçue comme le sacrement qui « développe, confirme et accomplit le travail du baptême ». Raniero Cantalamessa illustre son propos avec la métaphore de l'interrupteur de courant qui n'aurait jamais été ouvert. Avec le baptême dans le Saint-Esprit, la

Par ailleurs, tout comme le pentecôtisme, les charismatiques catholiques privilégient un type de communication favorisant les témoignages vécus, la musique, les chants rythmés, lors d'assemblées de prière où chacun peut prendre spontanément la parole. Enfin, à l'instar du pentecôtisme, le Renouveau catholique attire des individus en quête d'une guérison physique et d'une issue favorable à leurs déboires ordinaires (chômage, difficulté conjugale, solitude, etc.) en leur offrant un recours efficace en la « personne du Saint-Esprit ». Pour Giordana Charuty, « sous de multiples formes, le traitement de la maladie et du malheur est contemporain de la naissance du mouvement et constitue le mobile premier d'adhésion »[80].

2.4.3 - La troisième vague pentecôtiste : le néo-pentecôtisme

À l'aube du troisième millénaire, un nouveau courant surgit dans l'univers pentecôtiste. Dès son apparition à la fin des années 1970, il traverse aussi bien les assemblées issues du protestantisme évangélique que le Renouveau charismatique catholique. Dans l'océan Indien, il est désigné sous le vocable de « vague charismatique ». Cela dit, les contours du terme de « vague » sont eux-mêmes assujettis à un certain flou. Néanmoins, de François Laplantine[81] à Sébastien Fath[82], en passant par Paul Freston[83] et Harvey Cox[84], ils sont plusieurs à avoir retenu trois vagues : la première correspondant à la naissance du pentecôtisme au début du XXe siècle, la seconde à sa diffusion au sein des Églises établies dans les années 1960 – qui donna naissance au « Renouveau charismatique » –, et la troisième, vingt ans après, baptisée « néo-pentecôtisme ».

Décrivant sa croissance au Brésil, à la suite de Paul Freston[85] et de R. Mariano[86], Marion Aubrée utilise ce terme de « néo-pentecôtisme » qu'elle distingue du pentecôtisme historique. Cette distinction correspond pour Paul Freston aux différentes périodes de fondation de ces Églises en raison de l'arrivée consécutive sur le sol brésilien de missionnaires appartenant à ces deux fractions ou de mouvements internes conduisant à leur naissance successive. Pour R. Mariano, elle s'explique par l'apparition de caractères propres à la mouvance issue du Pentecôtisme classique : un rapport au monde spécifique et des changements apportés du point de vue éthique comme dans les pratiques cultuelles des néo-pentecôtistes.

---

grâce divine reçue lors du baptême est finalement « désentravée » et le Saint-Esprit « peut alors se répandre ». (Cantalamessa, 2005, p.63-64).

[80] Charuty, 1990, p. 69.

[81] Laplantine, 1999, p. 102.

[82] Fath, 2007- FATH Sébastien, 2007« Les charismatiques troisième vague, c'est quoi ? » *blog de S. Fath* [en ligne], Disponible sur : http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2007/05/03/les-charismatiques-troisieme-vague-c-est-quoi2.html#more [consulté le 4 mai 2007].

[83] Freston, 1995.

[84] Cox, 1995.

[85] Freston, 1995

[86] Mariano, 1996, « Os népentecostais e a Teologia da Prosperide », Novos Estudos CEBRAP, 44, p. 24-44. Cité par M. Aubrée, 2001, p. 114.

À travers une question de terminologie, un débat s'instaure entre ceux qui situent cette mouvance dans la continuité du pentecôtisme originel et ceux qui lui reconnaissent trop d'éléments distinctifs pour continuer à l'assimiler à ce dernier.

Ce débat, la revue *Archives des sciences sociales des religions* en rendait compte il y a dix ans[87]. À cette époque, Jean-Paul Willaime n'avait pas retenu le terme de « néo-pentecôtisme » arguant que les observations relevées ne faisaient pas suffisamment apparaître de distinctions prononcées du point de vue doctrinal comme celui des pratiques éthiques et rituelles.

> « Beaucoup d'auteurs, y compris dans le présent dossier, parlent de " néo-pentecôtisme " et introduisent donc une distinction entre des formes réputées traditionnelles ou historiques du pentecôtisme et des forme réputées nouvelles (…) Mais les évolutions que l'on peut observer concernant les caractéristiques sociales d'un groupe religieux ou les fonctions qu'il remplit ne constituent pas, à notre sens, des raisons suffisantes pour parler de " néo-pentecôtisme "[88]. »

À sa suite, Bernard Boutter estime que dans l'océan Indien, une césure marquée entre les deux mouvements n'a pas lieu d'être. Il affirme qu' « il s'agit de courants divers au sein d'une même mouvance »[89] dont les points communs l'emportent sur les divergences. Les attributs du charismatisme troisième vague étaient déjà « en germe » dans les deux premières vagues, ils se trouvent simplement accentués dans la troisième. De ce point de vue, il préfère la classification faite par Sébastien Fath entre « pentecôtisme ascétique », « charismatique d'épanouissement personnel » et « charismatique magique »[90], tout en évitant de cliver radicalement ces diverses typologies entre elles. Cela dit, l'analyse de Sébastien Fath semble elle-même avoir évolué. Dans un article consacré à la troisième vague mis en ligne sur son blog en 2007, il précise :

> « Ces hésitations étaient très compréhensibles à l'époque, car on n'avait pas assez de recul pour trancher, aujourd'hui en revanche, il paraît de plus en plus net qu'on assiste effectivement, depuis le début des années 1980, à un mouvement nouveau. Il est à la fois issu du pentecôtisme et du charismatisme, tout en se distinguant de ses prédécesseurs par des accents spécifiques[91]. »

L'historien observe que cette troisième vague insiste sur trois éléments :

- la spiritualisation des lieux et des nations envisagés comme étant sous l'emprise constante d'entités surnaturelles maléfiques ou bienveillantes,

---

[87] *Archives des Sciences Sociales de religions*, 1999, « Le pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion », n°105.
[88] Willaime, 1999, p. 8.
[89] Boutter, 2007, p. 98.
[90] Fath, 2005, p. 310-320.
[91] Fath, 2007« Les charismatiques troisième vague, c'est quoi ? » *blog de S. Fath* [en ligne], Disponible sur : http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2007/05/03/les-charismatiques-troisieme-vague-c-est-quoi2.html#more [consulté le 4 mai 2007].

- le combat spirituel (*spiritual warfare*) opposant Dieu et son armée d'anges à Satan et sa cohorte de démons,

- la puissance de l'Évangile, « ce qui a nettement tendance à marginaliser le biblicisme évangélique au profit d'une vision hyper-enchantée du monde. »

> « L'idée de base des charismatiques Troisième vague est que les évangéliques ont commis l'erreur de maintenir les réalités spirituelles et les réalités temporelles trop séparées. En fait, pour les charismatiques Troisième vague, anges et démons qui luttent spirituellement luttent aussi temporellement, le monde dans lequel nous vivons, chaque maison, chaque ville, chaque "nation" étant le théâtre d'un affrontement constant, incarné et territorialisé, entre forces de Dieu et forces des ténèbres. Cette présence obsédante des "esprits territoriaux" ("*territorial spirits*") demande de la part des chrétiens un "Évangile puissant", un *Power evangelism*, à base de miracles infusés par le Saint-Esprit. Il s'agit, pour les charismatiques Troisième vague, d'un "changement de paradigme" (*Paradigm schift*) [92]. »

Ce postulat s'inscrit dans une position post-millénariste qui est celle que la plupart des assemblées issues de cette troisième vague ont adoptée. À la différence du pré-millénarisme auquel adhèrent nombre d'évangéliques – pour lesquels le Christ reviendra mener ce combat avant d'établir « un royaume de paix visible sur la terre » –, la doctrine post-millénariste envisage le « retour du Christ » après « le millénium terrestre ». Cette phase ultime de l'histoire de l'Église est déjà en cours. Les chrétiens ne sont plus simplement dans l'attente mais largement engagés dans cette guerre spirituelle qui participe déjà au règne visible de Dieu. Pour les tenants de cette thèse, le combat n'est pas réservé au Christ au moment de sa venue, il est mené dès aujourd'hui par ceux qui lui appartiennent et s'emparent déjà de la victoire en faisant triompher l'Évangile.

La première conséquence de ce credo post-millénariste se situe sur le terrain politique où les néo-pentecôtistes vont chercher à s'engager. Alors que le pentecôtisme historique vise une mise à distance du « monde » se manifestant par l'observance d'une orthopraxie rigoureuse, le néo-pentecôtisme tend, à l'inverse, à l'investir pour y mener un combat spirituel. Les militants appartenant à cette mouvance sont incités à « conquérir tous les domaines de la vie sociale », écrit Yannick Fer au sujet de cette troisième vague en Amérique du Nord. Selon lui :

> « À l'échelle d'un pays, cette stratégie d'influence vise moins à libérer les individus qu'à "sauver la Nation" en la plaçant sous l'autorité de la Bible. Le discours sur les valeurs chrétiennes qui, aux États-Unis, renvoie souvent à une "religion civile" porteuse de consensus, devient alors le faux-nez d'une confrontation idéologique sans concession avec tous ceux qui ne croient pas, ou pas assez[93]. »

---

[92] *Ibid.*

[93] Fer, 2008, « A quelle église appartient vraiment Sarah Palin ? » *rue 89* [en ligne], Disponible sur : http://www.rue89.com/explicateur/2008/09/29/a-quelle-eglise-appartient-vraiment-sarah-palin?page=1#commentaires [consulté le 2 octobre 2008].

En second lieu, cette vision eschatologique a pour corolaire le développement d'une théologie de la prospérité. Puisque ce règne de Dieu est déjà présent, il se doit d'être tangible. Les phénomènes merveilleux manifestent l'action divine dans le monde. Plus ses élus reçoivent des bénédictions et sont en mesure d'afficher leur succès, plus la « gloire » de Dieu est-elle rendue visible. Sa domination sur les forces des ténèbres doit s'observer dans tous les domaines de l'existence : non seulement physiques avec la santé, mais également spirituels par toutes sortes de nouvelles pratiques charismatiques, mais aussi économiques à travers la réussite financière. L'enrichissement personnel devient alors une expression de la puissance divine.

Pour sa part, Yannick Fer pointe le fait que ces nouveaux pentecôtistes développent une conception singulière des rapports entre individus et institutions mettant l'accent sur l'autonomie individuelle. Il explique :

> « Ils se montrent souvent plus indulgents vis-à-vis des erreurs de parcours que les pentecôtistes. L'essentiel est que chacun se donne les moyens de " sortir de sa zone de confort " pour progresser et vivre de nouvelles expériences, sans se laisser enfermer entre les quatre murs de l'église ni entraver par une autorité normative[94]. »

Dans le champ latino-américain, Marion Aubrée avait déjà pointé des modifications substantielles entre pentecôtistes et néo-pentecôtistes dans le domaine doctrinal, avec l'abandon par les seconds de la croyance en la prédestination et la modification de leur relation à Dieu (Aubrée, 1999). Elle avait également observé des changements notoires dans le domaine éthique, avec le renoncement aux restrictions vestimentaires, ainsi que du point de vue des manifestations rituelles de la croyance avec un quasi effacement de la glossolalie au cours des cultes au bénéfice des exorcismes. Elle en concluait « qu'il ne s'agit pas d'une différence de degré dans le pentecôtisme mais bien d'une différence d'espèce»[95], au point où selon l'anthropologue :

> « Il se pourrait qu'un jour, ceux qui étudient de près la dynamique fassent disparaître la catégorie " néo-pentecôtisme " simplement parce que les groupes classifiés ne répondent plus du tout aux caractéristiques fondamentales du mouvement historique protestant[96]. »

D'un point de vue terminologique, nous argumenterons avec Marion Aubrée que la catégorie « Troisième vague » demeure suffisamment opératoire pour la distinguer les différentes assemblées issues des deux précédentes. Pour désigner les adeptes de cette mouvance, nous utiliserons les différents vocables qui leurs sont généralement attribués : *Charismatics* (aux États-Unis), néo-pentecôtistes, évangéliques charismatiques, ou encore charismatiques indépendants

---

[94] *Ibid.*
[95] Aubrée, 2001, p. 116.
[96] *Ibid.*

Partie B

La situation socio-historique : implantation et diversification des mouvements pentecôtistes-charismatiques insulaires

« Les facteurs historiques, sociaux, culturels ont une grande influence sur les mouvements des sectes, dont la plupart tirent leur origine d'impulsions plus ou moins complexes. »

J. Wachs

Introduction

En 1966, lorsque les Assemblées de Dieu s'implantent à La Réunion, elles entendent rompre avec un catholicisme en situation hégémonique depuis les débuts du peuplement. En se désignant comme « pionnier dans l'océan Indien », Aimé Cizeron, le fondateur de la « Mission Salut et Guérison »[1] crie à la nouveauté et paraît même ignorer totalement l'entreprise de christianisation accomplie par ses prédécesseurs. Et pourtant, la naissance puis le développement des assemblées pentecôtistes tendent à montrer combien celles-ci partagent nombre de caractéristiques communes avec les stratégies et les convictions de leurs prédécesseurs : même entreprise de territorialisation, même condamnation farouche des autres rites et pratiques religieuses (cultes dédiés aux divinités hindoues ou aux ancêtres africains et malgaches), même annonce explicite du salut dans une perspective où mission et prosélytisme se trouvent systématiquement confondus, même refus d'admettre l'existence d'autres dénominations chrétiennes.

Moins de dix ans après la naissance de celle que l'on désigne habituellement sous l'unique terme de « Mission», le Renouveau charismatique est introduit à La Réunion. Son émergence au sein du catholicisme vient contrebalancer l'offre protestante en matière religieuse : il s'adresse à son tour à des Réunionnais issus des couches sociales les plus modestes, voire les plus pauvres de l'île, et son développement suit une courbe ascendante dans des proportions quasi similaires à celles de ladite Mission. D'autre part, ces deux formations religieuses apparaissent comme une réponse semblable au mouvement de modernisation rapide de la société insulaire et cette réponse, de manière contradictoire, se décline à la fois en termes de rupture et de continuité vis-à-vis de la religiosité populaire. Au fil du temps, l'autre point commun partagé par la Mission Salut et Guérison et le Renouveau charismatique s'observe à travers un même processus de régulation à l'œuvre au sein de ces deux mouvements. Quarante ans après, les Assemblées de Dieu ont suffisamment « domestiqué » l'expérience pentecôtiste pour être affectées d'un coefficient de respectabilité. Quant au Renouveau charismatique, ses pratiques et références empruntées au pentecôtisme ont été ré-acculturées dans le cadre de la tradition catholique. Cette évolution aboutit donc à la constitution de deux milieux pentecôtistes-charismatiques distincts : une nouvelle expression populaire du protestantisme d'une part et du catholicisme d'autre part.

À partir de 1983, le paysage pentecôtiste-charismatique réunionnais fait face à une série de fragmentations qui résulte principalement de divisions produites à partir des Assemblées de Dieu d'une part et du Renouveau charismatique d'autre part, sous l'égide de leaders locaux.

[1] Il donne à l'ouvrage relatant son expérience le titre de : «Aimé Cizeron, pionnier de l'océan Indien » (1992).

Au final, l'essor de ces mouvements pentecôtistes nouvelle « vague » fait apparaître un troisième type d'assemblées : indépendantes, particulièrement effervescentes, concentrées dans la zone sud de l'île, et revalorisant des attributs de la créolité.

Dans une première partie, nous chercherons à déterminer les facteurs politiques, socio-économiques, culturels et cultuels qui ont favorisé la croissance du pentecôtisme à La Réunion et sa diversification en trois grands courants. Pour ce faire, après avoir restitué les éléments relatifs aux transformations enregistrées par le département d'outre-mer depuis quarante ans, nous verrons en quoi ce phénomène religieux est tout à la fois une réponse et le produit d'une société en forte mutation.

Veillant à ne pas réduire l'émergence de ces « groupes d'intensité » aux effets des bouleversements insulaires, nous nous efforcerons de situer leur émergence dans des logiques proprement religieuses : ils sont aussi le produit d'une histoire des pratiques et des idées religieuses qu'ils contribuent eux-mêmes à faire évoluer en participant à la reconfiguration du christianisme insulaire. De même, il nous faudra voir combien la genèse et le développement de ces nouvelles formes chrétiennes du « croire » résulte encore de dynamiques religieuses externes – globalisation du religieux ayant donné naissance à des mouvements transnationaux – et de dynamiques religieuses internes – scission propre au protestantisme et inclusion propre au catholicisme entre autres.

Pour ce faire, suite à une rapide description du christianisme à l'île de La Réunion, d'hier à aujourd'hui, nous verrons comment l'implantation des mouvements pentecôtistes-charismatiques insulaires se décline en deux phases historiques distinctes : la première, qui part du milieu des années 60 et va jusqu'au milieu des années 80, correspond à la naissance et au développement d'un pentecôtisme dit « classique » en milieu protestant comme catholique: Assemblées de Dieu et Renouveau charismatique. Cette innovation dans le champ religieux se greffe sur une période de changements profonds dans la société réunionnaise relatifs aux effets de la départementalisation. La seconde période, qui part du milieu des années 80 et se prolonge aujourd'hui, commence avec la mise en application des lois de la Décentralisation et les revendications identitaires qui en découlent. Dans la sphère religieuse, elle correspond à l'émergence d'assemblées pentecôtistes-charismatiques « nouvelle vague ».

Chapitre 1

Le christianisme sur l'ile d'Éden

1.1 - Esquisse d'une île : la situation géographique de La Réunion

« Morceau de terre » perdu au sud de l'océan Indien, l'île de La Réunion est située au sud-est de l'Afrique, à l'est de Madagascar, dans l'Archipel des Mascareignes. Ce territoire de petite taille[1] se singularise à plus d'un titre. Du point de vue de son climat, tout d'abord, avec des écarts pluviométriques importants. Six « régions » climatiques peuvent être dénombrées : subtropicales, tropicales et tempérées en fonction de l'altitude et de l'exposition au vent (façade humide) ou sous le vent (façade sèche). L'île bénéficie également d'un univers écologique hétérogène : les côtes dites « au vent » se composent de paysages verdoyants à la végétation luxuriante, alors qu'à l'opposé, celles qui se situent « sous le vent » étalent de larges bandes de savane. Baignée d'alizés, l'île est aussi soumise à la force des vents : son histoire est rythmée par le passage de cyclones successifs.

« Petit grain de beauté sur la mappemonde »[2], le département français d'outre-mer cultive les contrastes : associée au cliché exotique d'une « île palmier » douce et paisible, « l'île intense », comme aiment à la présenter les brochures touristiques, est aussi l'« île de tous les dangers », selon l'expression du pasteur David Cizeron après l'épidémie de chikungunya concomitante aux effondrements d'éboulis qui coupèrent la route du littoral, début 2006. Ce relief particulièrement escarpé, La Réunion le doit à son volcan emblématique qui en modèle les contours et lui donne ce relief accidenté fait de cirques, de ravines profondes, de remparts vertigineux, de cascades gigantesques. L'édification de l'île étant récente[3], la montagne plonge encore à 4 000 mètres sous l'océan et s'élève à plus de 3 000 mètres au dessus de la terre, sans que baies et pointes n'aient encore eu vraiment le temps de se créer. Du fait de sa

[1] Le territoire de La Réunion s'étend sur 2 512 km^2. Il mesure 50 km de large sur 70 km de long.
[2] Dominique Barret, 1997, « À l'Ombre des Palmiers », in *Maloyamour*, CD, auteur-compositeur : Christian Lauret, île de La Réunion, Oasistudio.
[3] Son édification date de trois millions et demi d'années.

formation essentiellement volcanique[4], par effondrement et érosion, l'intérieur de l'île a vu naître trois cirques : Mafate, Salazie et Cilaos, alors que le sud-est du territoire est constitué du dernier volcan actif : le Massif de la Fournaise. Pendant longtemps, la proéminence de la montagne a contraint une forte partie des habitations à se concentrer sur les zones littorales[5].

Cette donnée géographique – l'opposition entre la zone littorale et celle des montagnes –, associée à la situation historique de La Réunion – l'ancienne domination coloniale –, explique le fait que l'espace insulaire se soit structuré autour du dualisme Hauts-Bas. En effet, dans les Bas[6], une ceinture sucrière « modèle le paysage et les hommes » comme l'écrit Jean Benoist[7]. Au début du XIXe siècle, devenant une « île à sucre »[8], c'est autour de cette production que s'est édifié un système de plantation porteur d'une organisation spécifique des rapports sociaux : la société de plantation[9]. À l'opposé, jusqu'à une période récente, les Hauts étaient présentés comme des paysages de marge, connotés négativement ; c'est dans ces espaces reculés et difficiles d'accès que s'étaient réfugiés les esclaves marrons[10], et sur ces terres peu productives que s'étaient fixés les « Petits-Blancs »[11].

---

[4] L'île comprend trois volcans : le Piton des neiges, le plus ancien qui culmine à 3069 mètres. Le volcan des Alizés, peu connu et dont il reste peu de traces constitue aujourd'hui un protovolcan appartenant au piton de la Fournaise, qui culmine à 2 631mètres et demeure, quant à lui, toujours en activité.

[5] La population répartie sur une bande littorale large de 5 km représente encore actuellement près de 80% de la population de l'île. Autre image de la forte densité humaine : sur une surface de 251 000 hectares, les terres potentiellement aménageables – qui excluent le volcan, les fortes pentes et les massifs élevés (>2000m) – ne représentent que 100 000 hectares environ. Sur cette base, la densité de population dépasse alors 700 habitants au km^2 ce qui classe La Réunion en seconde position des régions françaises après l'Île-de-France (912). Lajoie, 2003, p. 46.

[6] La ceinture sucrière occupe la quasi totalité des terres basses et des zones d'altitude moyenne au relief.

[7] Benoist, 1984, p. 149.

[8] Pour une description plus détaillée de cette transformation de l'île autour de la production sucrière, on se reportera à l'ouvrage de Sudel Fuma, *Une Colonie Ile à sucre, l'économie de La Réunion au XIXe siècle.*

[9] « La plantation est une « institution économique totale » … (qui) prend en main tous les champs du social. Elle induit, par les exigences propres à son fonctionnement et à son articulation avec son environnement, des formes sociologiques, politiques et culturelles originales… Par-delà l'abolition d'un esclavage qui lui avait donné naissance, une remarquable continuité structurelle marque les rapports sociaux. Cette continuité trouve ses racines dans le système économique de la plantation (…) La production de denrées destinées à l'exportation vers des pays qui détiennent le contrôle du marché et qui sont les fournisseurs des biens de consommation, le contraste entre la masse de la population et une petite classe possédante qui détient grâce à une structure foncière très inégalitaire la quasi-totalité des meilleures terres, une disparité raciale liée aux origines du peuplement et qui double le contraste économique, des cultures diverses qui confluent dans une créolisation culturelle et linguistique. » (Benoist, 1989 (b), p. 337).

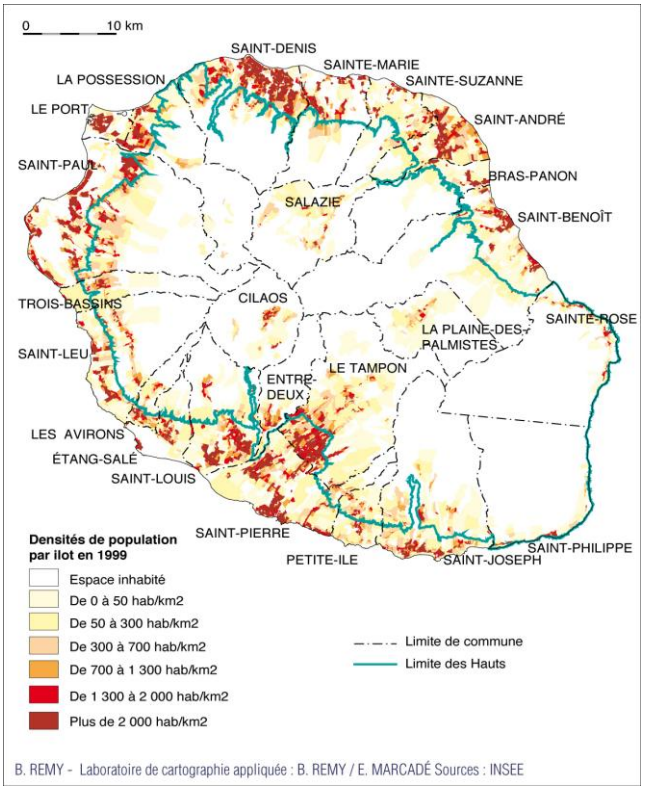
[10] Le marronnage correspond à la période de l'esclavage durant laquelle les esclaves fuyaient des plantations vers les zones hautes et inaccessibles de l'île (cirques et forêts). Le terme marron vient de l'espagnol *cimarrón* qui désigne des animaux domestiques redevenant sauvages.

[11] Si ce schéma classique d'une classe minoritaire (les Gros Blancs détenteurs du pouvoir et de la richesse) dirigeant une masse de gens « de couleur » n'est pas spécifique à La Réunion, cette dernière se distingue néanmoins des autres « îles à sucre » par la présence de « Blancs » à toutes les strates de la pyramide sociale. La paupérisation de certaines populations blanches, qui commence au début du XVIIIe siècle, résulte d'une combinaison de deux facteurs : la pression démographique et la raréfaction des terres consécutives à l'application du partage des terres entre tous les héritiers selon la Coutume de Paris. Les petits Blancs éliminés « des Bas » ont alors survécu dans les écarts des Hauts où ils développèrent une autonomie vis-à-vis de la société de plantation et des Gros Blancs.

À l'aube de la départementalisation, Jacqueline Andoche décrit la zone rurale des Hauts et des basses pentes comme celle où « les petits colons vivent pour la plupart misérablement sur des propriétés, ou, en tant qu'exploitants, pour le compte de plus fortunés qu'eux ». À l'opposé,

> « dans les Bas, la majorité des descendants d'esclaves et d'engagés, ainsi que les métis forment un prolétariat rural et usinier qui vit à proximité et dans la dépendance des riches familles de "grands planteurs". Certains sombrent dans l'oisiveté et le vagabondage, à la périphérie des bourgades et de la capitale, deviennent *bazardiers* ou occupent des petits métiers. Cependant d'autres travaillent dans le cadre de la généralisation des contrats de "colonage" sur les terres des grands propriétaires[12]. »

Aujourd'hui encore, les Bas sont non seulement les zones les plus densément peuplées et urbanisées, mais elles concentrent également les équipements, les activités de commerce et agricoles. Les Hauts, en revanche, où la densité de population est plus faible, se sont principalement orientés vers l'agriculture (maraîchage et élevage) et une partie des activités liées au tourisme[13]. Comme l'écrit Marie-Gisèle Dalama, l'île de La Réunion est aussi, à travers ses Hauts et ses Bas une « île de la désunion »[14].



Les Bas sont plus densément peuplés que les Hauts de l'île.

Figure 5 Densité de population par ilot en 1999

[12] Andoche, 2002, p. 55.

[13] Lieu de randonnée, de pique-nique et de repos, les Hauts attirent tout à la fois les Réunionnais et les métropolitains. Avec le développement du tourisme un nouveau regard est porté sur ces Hauts dont on loue aujourd'hui le caractère « authentique ». Il s'est produit une inversion des représentations Hauts-Bas, qui trouve son apogée avec l'entrée de l'île au patrimoine mondial de l'humanité de l'Unesco. (août 2010).

[14] Dalama, 2005, p. 342.

1.2 - Catholicisme : religion dominante et religion vécue

1.2.1 - Un catholicisme omniprésent

L'histoire religieuse de La Réunion se confond avec l'histoire de ceux qui immigrèrent vers Bourbon[15] et s'y installèrent. Au XVIIe siècle, celle qui n'est alors qu'une île déserte fait office d'escale sur la route des Indes pour les bateaux anglais, portugais et hollandais. En 1642, une flotte française prend possession de Mascarin au nom du roi de France la baptisant « île Bourbon ». Puis, douze mutins en exil y sont envoyés avant que vingt colons ne débarquent en 1665 pour peupler définitivement[16] cette « île créée à partir de rien »[17]. Dans sa « Naissance d'une chrétienté », Jean Barassin note que l'île Bourbon – moins chanceuse que Maurice et Madagascar –, semble n'avoir connu qu'assez tard le bienfait d'une messe célébrée sur son sol[18]. En effet, ce n'est qu'en 1665 qu'une première messe y est dite[19]. Par la suite, il faudra attendre 1672 et la venue des capucins pour que l'île compte un prêtre à demeure[20]. Au préalable, elle devait se contenter de la venue épisodique de ministres du culte, tels les aumôniers voyageant sur les navires qui, au gré de leurs escales, baptisaient, mariaient, bénissaient les tombes, etc. En 1711, Bourbon est constituée en préfecture apostolique. L'année suivante[21], la Compagnie des Indes conclut un accord avec Vincent de Paul stipulant l'envoi de prêtres lazaristes. Leur arrivée dans l'île, en 1714, coïncide avec son évolution économique: après la culture des épices, le café y est introduit[22] pour être exporté en direction de la métropole. Les « messieurs de Saint-Lazare », des ministres du culte réputés capables, viennent suffisamment longtemps – jusqu'en 1816 – et suffisamment nombreux – ils sont quatre – pour assurer convenablement l'encadrement de la population insulaire. Autant d'atouts qui font dire à Claude Prudhomme qu'à partir de leur arrivée « plus rien ne semble s'opposer au triomphe complet du catholicisme dans la colonie »[23]. Cette époque n'a d'ailleurs de cesse de nourrir les images d'une chrétienté idyllique où Bourbon fait figure d'exemple.

---

[15] Connue sous le nom de Mascareigne, l'île prend le nom de Bourbon de 1649 à 1793 (Barassin, p. 28).

[16] 1665 est la date de prise de possession par la Compagnie des Indes. En réalité, l'île était peuplée depuis 1663 par Louis Payen, qui était venu s'y établir accompagné d'une dizaine de Malgaches.

[17] Comme le souligne Carpanin Marimoutou, « Dans les îles créoles de l'océan Indien, nulle autochtonie au départ ; tout le monde est, à l'origine, étranger à l'espace… » (2005, p. 144).

[18] Barassin, 1953, p 16.

[19] Le fait qu'une messe puisse avoir été dite par les aumôniers de Goubert et de Digart lors de la probable prise de possession de l'île le 30 juin 1638 reste une hypothèse. Il est en revanche certain qu'une eucharistie fut célébrée par les aumôniers Montmasson et Bourrot, des navires de la flotte de Pierre de Beausse, qui avaient abordé le 10 juillet 1665.

[20] C'est essentiellement à partir de mai 1676 que l'île bénéficie, dix années durant de la présence du capucin Bernardin de Quimper.

[21] Le 22 décembre 1712.

[22] Le café est introduit autour de 1715. Les premières récoltes datent de 1717.

[23] Prudhomme, 1984, p. 16.

Ce « mythe de la chrétienté originelle », qui souligne la situation de monopole dans laquelle se trouve le catholicisme – situation qui va perdurer au long des siècles –, mérite cependant plusieurs retouches. En effet, dès les débuts du peuplement de l'île, ce « paradis » est aussi un pays de « sacripants » réfractaires à l'évangélisation, où les baptisés sont décrits par le préfet apostolique Criais comme de « mauvais chrétiens qui n'assistent à la messe qu'aux jours d'obligation et qui sont responsables de la dégradation des mœurs de la colonie pour y avoir introduit les bals, les jeux, les loges maçonniques »[24]. Les catholiques de l'île ont pour ministres du culte des capucins à la réputation tout aussi douteuse puisque, selon Prosper Eve : « ce clergé se distingue par sa mauvaise qualité et est loin de mener une vie au-dessus de tout soupçon »[25]. Comme aime à le dire l'évêque Gilbert Aubry : « l'Évangile n'est pas arrivé à la Réunion porté sur les ailes des anges… »[26].

Au XIXe siècle, la culture de la canne à sucre occupe une place majeure dans la colonie. Devenue société de plantation, l'île assiste à la modification de son habitat. Les terres sont regroupées autour de grandes propriétés, véritables cellules économiques et sociales structurant la société insulaire. Mais surtout, ce recentrage sur la culture de la canne implique l'arrivée massive d'esclaves venant fournir la main-d'œuvre devenue nécessaire. Dans la sphère catholique, plusieurs congrégations s'installent à Bourbon : les pères du Saint-Esprit (1816)[27], la Compagnie de Jésus (1844), et deux communautés enseignantes : celles des frères des Écoles chrétiennes (1817) et celle des sœurs de Saint-Joseph de Cluny (1817). Dans ces décennies qui précèdent l'abolition de l'esclavage, le positionnement catholique est ambigu. Étudiant cette période de l'histoire, d'aucuns insistent sur sa compromission avec la société esclavagiste au détriment de l'émancipation des esclaves. D'autres mettent en avant le rôle de prêtres tels qu'Alexandre Monnet[28] (arrivé en 1840), Frédéric Levavasseur[29] ou Jean-Bernard Rousseau[30] dans l'émancipation des esclaves[31]. C'est ainsi qu'Alexandre Monet initie la « Mission des Noirs », qui contribue de manière particulièrement efficace à l'évangélisation de cette population. Prolongeant ses pratiques et ses méthodes, Frédéric Levavaseur et les pères du Saint-Cœur de Marie développent avec succès une pastorale qui donne, sur le plan statistique, de très bons résultats, mais leur attire en retour les critiques de l'administration coloniale. À la fin de l'année 1843, écrit Prosper Eve, « le baron de Roujoux, directeur de

[24] Lettre du préfet apostolique Criais, ALP. Vol 1504, 28 janvier 1742. Cité par P. Eve, 1985, vol 1, p. 44.
[25] Eve, 1985, Vol I, p. 41.
[26] Conférence auprès des jeunes du Service des vocations (SDV), Saint-Denis, le 24 mars 2007.
[27] La congrégation du Saint-Esprit succède à celle des lazaristes.
[28] Alexander Monnet (1812-1856), né à Mouchin, près de Lille. Membre de la Congrégation des pères du Saint-Esprit.
[29] Frédéric Levavasseur (1811- 1881), né à Sainte-Marie. Après s'être lié d'amitié avec les pères Libermann et Tisserand à Paris, il jette les bases de la société du « Saint-Cœur de Marie » pour l'évangélisation des Noirs qui, en 1848, fusionnera ensuite avec la congrégation du Saint-Esprit dont il deviendra le supérieur.
[30] Jean-Bernard Rousseau (1797-1867), appelé « frère Scubillion », né à Annay-la-Côte (Yonne) et frère des Écoles chrétiennes.
[31] Concernant les opinions abolitionnistes d'Alexandre Monnet et de son action missionnaire, on se reportera aux les six conférences prononcées par Prosper Eve en 2005 (Eve, 2008, p. 99-188).

l'intérieur… met en garde le Conseil colonial contre ces prêtres (qu'il) qualifie" d'espèces de méthodistes… qui renouvelleraient peut-être à Bourbon ce que les sectaires ont fait dans les colonies" »[32].

À partir de l'abolition de l'esclavage (1848), la chrétienté insulaire franchit une nouvelle étape : la préfecture apostolique devient un diocèse colonial, rattaché à celui de Bordeaux. L'évêché de Saint-Denis est érigé en 1850, octroyant à l'Église une plus grande autonomie vis-à-vis des autorités civiles. Ce changement de statut s'accompagne d'un renouveau au niveau de la vie religieuse. Toutes les congrégations voient leur recrutement augmenter, alors que de nouvelles communautés s'implantent dans l'île. Les lazaristes reviennent. Les sœurs de Saint-Vincent de Paul et celles de Marie-Réparatrice s'y installent. Aimée Pignolet de Fresnes[33] fonde en 1949, avec l'aide de son cousin Frédéric Levavasseur, la première congrégation religieuse missionnaire locale : la Société des Filles de Marie.

Au temps de la colonie (1850-1946), un christianisme conquérant poursuit son déploiement à travers le marquage et le quadrillage géographique du territoire. Afin d'être au plus près de la population – y compris celle qui habite dans les Hauts et dans les Cirques –, les lieux de culte se multiplient et le nombre de paroisses passe de douze à cinquante-deux, entre 1851 et 1869. Alors que le clergé cherche à établir son pouvoir dans tous les secteurs de la société, c'est une Église convaincue de son utilité sociale qui se positionne à La Réunion en agent de socialisation, de moralisation et de conversion. En effet, elle aspire tout d'abord à tisser des liens sociaux entre les Réunionnais : « l'Église est presque généralement le seul endroit où les habitants se réunissent, se voient et renouent ces liens de famille et de société sans lesquelles les populations de nos ravines et de nos montagnes resteraient voisines de la sauvagerie »[34], affirme Mgr Maupoint. Ensuite, par les écoles et ses institutions spécialisées dans l'assistance aux malades et aux démunis, cette Église, qui « par son ombre seule civilise »[35], ambitionne de former des hommes honnêtes, instruits, laborieux. Elle cherche à répandre « l'esprit de famille, l'amour du pays et des bonnes mœurs ». Enfin, par ses « missions intérieures », l'Église vise à convertir, ou à permettre le retour vers la foi chrétienne de ceux qui s'en étaient éloignés.

C'est ainsi que la liberté acquise par les anciens esclaves les conduit en masse vers l'Église : « ils dépensent sans réfléchir leur énergie pour (…) apprendre le catéchisme, écouter la parole divine, chanter des cantiques », écrit P. Eve, avant de citer les observations faites en 1847 par le voyageur E. Vidal : « Les Nègres sont d'ailleurs religieux jusqu'au fanatisme (…) ils courent au sortir du pénible travail de route une journée faire leur prière à l'église, quand

[32] Eve, 2000, p. 37.
[33] Aimée Pignolet de Fresnes (1810- 1889), appelée « mère Marie-Magdeleine de la Croix », née à Saint-André.
[34] Maupoint (Mgr), 30 avril 1859. Cité par C. Prudhomme, 1984, p. 187.
[35] Rapport de Fava, 8 décembre 1863. Cité par C. Prudhomme, *ibid.*

ils pourraient aller se divertir ou se livrer au sommeil[36]. » Quant aux colons – réputés jusqu'alors pour leur manque de piété –, la conversion massive des affranchis de 1848 les pousse à rejoindre les bancs de l'Église. Bien malgré eux, les anciens esclaves leur ont « montré la voie ».

Dans ce contexte, le catholicisme gagne un prestige social qui constituera un des principaux éléments d'attraction dans les décennies qui vont suivre. Comme le souligne Claude Prudhomme : « Il (le catholicisme) y acquiert la conviction de cimenter une population caractérisée par la diversité de ses origines ethniques et l'inégalité de ses catégories sociales. Il y puise la certitude d'atteindre son but civilisateur et de s'identifier totalement à la population créole, selon l'affirmation du vicaire général Favra :" Regardez autour de vous mes enfants, et vous verrez que ceux qui n'entrent pas dans la religion restent toujours sauvages. *Ceux-là seuls qui se font chrétiens sont comptés comme étant du pays* ; les autres sont toujours des étrangers"»[37]. Par ailleurs, la colonie française devenue « Réunion »[38], recrute à nouveau à l'extérieur les travailleurs dont elle a besoin en faisant venir des engagés africains et indiens. Et, même si l'enracinement du catholicisme a ses limites – la faible christianisation de ces engagés indiens notamment –, à l'aube du XXe siècle, la chrétienté réunionnaise apparaît comme une belle réussite[39].

Dans la première moitié du siècle suivant, les évêques qui se succèdent poursuivent la pastorale initiée par Libermann en 1850. L'édification de la chrétienté demeure la ligne suivie. Mgr Beaumont (1917-1934) et Mgr Langavant (1935-1960) promeuvent un clergé local, alors que le petit séminaire de Cilaos est créé en 1918. De leurs côtés, les engagés indiens qui s'étaient montrés jusqu'alors réfractaires au baptême catholique, se convertissent massivement[40]. Et, à partir des années cinquante, ce sont les Chinois qui adhérent en nombre au catholicisme[41].

Jusqu'aux années 60, le contexte politique et social ne manque cependant pas de remettre en cause l'idéal catholique poursuivi : mise en application des lois de séparation entre l'Église

---

[36] Eve, 2000, p. 53.
[37] Prudhomme, 1984, p. 179.
[38] Le 9 juillet 1848.
[39] Dans le détail, ce tableau « idyllique » mérite bien des retouches : le catholicisme peine à influencer les élites, le clergé local est peu important et celui qui vient de métropole est bien souvent défectueux. Quant aux laïcs, ils sont les plus souvent cantonnés dans des taches subalternes. Si l'influence de l'Église sur la société paraît non négligeable, elle est loin cependant d'être à la hauteur des ambitions affichées. Sur la scène publique, elle doit essuyer nombre de critiques et faire face à la montée d'un courant laïc et anticlérical.
[40] Prosper Ève montre que contrairement à ce qui fut souvent dit ou écrit, ce n'est pas au XIXe mais au XXe siècle que « l'effort de l'Église pour convertir les Indiens enregistre un vrai succès » (Eve, 2000, p. 64).
[41] Depuis le début de leur implantation, les Chinois firent fréquemment baptisés leurs enfants, en raison de leur union avec des créoles catholiques notamment, mais se montrèrent peu enclins à se convertir à l'âge adulte. À partir de 1954, l'Église mène une action spécifique en leur faveur : respect de leur langue avec la venue de deux prêtres d'origine chinoise et tolérance des coutumes traditionnelles (fête de Guan Di, fête des morts, etc.). Cette stratégie permet alors une adhésion beaucoup plus massive au catholicisme (Ève, 2000, p. 65-68).

et l'État[42], naissance du syndicalisme, progrès du socialisme, Seconde Guerre mondiale. Néanmoins, en dépit de ces assauts conjoncturels, à l'aube des années 60, l'Église jouit encore d'un immense prestige[43] en terre réunionnaise et son influence est localement indéniable. C'est ainsi qu'en 1960, Jean Defos du Rau note que « 310 000 Réunionnais sur 320 0000 sont des catholiques baptisés »[44].

1.2.2 - Une expression religieuse populaire[45]

Dès 1665, Bourbon a connu un triple fondement humain : africain, européen et asiatique. À la période mythique d'un métissage où Blancs et Noirs s'unissaient spontanément, succéda avec l'esclavage, une phase d'unions plus subies que désirées. La dynamique du métissage s'est poursuivie, après l'abolition de l'esclavage, avec l'arrivée des « engagés » indiens puis d'immigrants chinois et indo-musulmans et jusque récemment, malgaches, comoriens. Alors que le flot de nouveaux venus en provenance de la métropole n'a jamais cessé[46]. En créole, ces différents groupes sont désignés par les termes de *Kaf* (métis d'origine africaine et malgache), *Yab* (Blancs paupérisés), *Gro-blan* (Blancs nantis), *Malbars* (Tamouls), *Zarab* (Indo-musulmans), *Komor* (Comoriens), *Malgash* (Malgaches) et *Zorèy* (Métropolitains) [47]. C'est ainsi qu'au fil du temps, ces populations d'horizons géographiques variés ont continuellement enrichi le creuset réunionnais de leurs cultures et de leurs croyances, mêlant leur sang mais aussi leurs habitudes culinaires, leurs danses, leurs techniques de maternage, leurs langues, et jusqu'à leurs dieux.

---

[42] 1912 à La Réunion.

[43] Pour preuve la grande mission de 1957 qui emporte des résultats spectaculaires avec la prédication efficace d'intervenants venus spécialement de métropole.

[44] Defau du Rau, 1960, p. 498, note 2 : « Statistiques de la Délégation apostolique de Dakar ».

[45] L'usage de la catégorie de « religions populaires » (terme que l'on écrivait au singulier jusqu'aux années 1980) occasionne depuis plus de trente ans d'âpres débats que le colloque « *Religions populaires et nouveaux syncrétismes* » s'est attaché à rappeler (Colloque de Saint-Denis, 14 et 15 mai 2009).

[46] Le peuplement de l'île résulte de plusieurs flux migratoires : elle débute avec l'arrivé de colons français originaires de Bretagne, de Normandie et du Saintonge et d'esclaves malgaches et africains. Les Indiens hindouistes sont présents dès le début du peuplement mais leur arrivée devient massive à partir de la seconde moitié du XIXe siècle (période durant laquelle des immigrés indiens engagés sous contrat viennent travailler dans les plantations de canne à sucre suite à l'abolition de l'esclavage). À ceux-ci s'ajoutent des indiens musulmans sunnites de rite hanafite et des Chinois qui s'installent dans l'île où ils travaillent dans des activités liées au commerce. La première phase d'immigration chinoise a eut lieu de 1844 à 1871 et la seconde de 1844 à 1871. Mais, tous ces engagés quasiment quittèrent l'île. Ceux qui s'y installèrent sont issus de l'immigration chinoise du XXe siècle (à partir de 1920). Si les musulmans à La Réunion se particularisent par leur résistance continuelle à la conversion au christianisme, les Chinois en revanche se convertirent tout en continuant à respecter quelques rites bouddhiques.
Au début du XXe siècle, des malgaches, des africains et des comoriens s'installent à La Réunion en qualité d'engagés. Après la départementalisation de 1946, de plus en plus de métropolitains s'installent dans l'île. Depuis les indépendances des Comores et de Madagascar, des immigrés comoriens et malgaches affluent vers le département français.

[47] Le terme *« zorèy* « donne lieu à plusieurs interprétations : la première – la plus habituelle – consiste à affirmer que ce mot désigne les métropolitains tendant l'oreille pour comprendre ce que leurs interlocuteurs parlant créole leur disaient. Une seconde prétend que ce terme s'origine dans celui de « *ourey* », mot tamoul signifiant « maître ». (Varondin 1990. Cité par Z. Vaillant, 2008, p. 18).

Dans les îles et les pans de continents que ce phénomène a affectés, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant constatent que ces territoires,

> « ont été les véritables forgeries d'une humanité nouvelle, celles où langues, races, religions, coutumes, manière d'être de toutes les races du monde, se trouvèrent brutalement déterritorialisées, transplantées dans un environnement où elles durent réinventer la vie[48]. »

Dès lors, ce « maillage » culturel engendra non seulement de nouveaux systèmes symboliques mais il a également produit un phénomène religieux singulier, caractérisé par la *porosité* (pour reprendre le mot de Philippe Chanson) des croyances religieuses et la circulation des individus entre les différentes composantes de ces croyances et pratiques. Ainsi, La Réunion se fit le théâtre d'emprunts constants entre ses habitants allant jusqu'à la pratique conjointe de plusieurs religions. Cet entrelacement de croyances, ce « bricolage » comme le dénommerait Lévi-Strauss, d'autres préfèrent le désigner comme « collages » (de Certeau au sujet des Indiens d'Amérique Latine), « bris-collage » et « syncrétisme » (Mary au Gabon), « syncrétisme en mosaïque » (Bastide au Brésil), « logique de cumul » (Palmyre à l'île Maurice et Bougerol en Guyane), « conversation » (Comaroff en Afrique du Sud). Versant théologique, ce sont les termes d'inculturation (catholique) et de contextualisation (protestant) qui lui emboîtent le pas. Cette multiplication des concepts[49] à la quête de l'« introuvable objet » (Mary), trahit, par-dessus tout, une difficulté à décrire une dynamique toujours en voie d'élaboration.

En contexte créole antillais, c'est la métaphore du rhizome – avancée par Gilles Deleuze et Félix Guattari[50] –, qu'Édouard Glissant met en rapport avec l'image de la mangrove[51] pour rendre compte de la spécificité de ces sociétés. À la différence de la racine unique, qui se développe de manière verticale, « souche qui prend tout sur elle et tue alentour » – tel l'arbre généalogique occidental illustrant la filiation –, le rhizome « est une racine démultipliée, étendue en réseaux dans la terre ou dans l'air, sans qu'aucune souche y intervienne en

---

[48] J. Bernabé, P. Chamoiseau, R. Confiant, 1989, p. 26.

[49] Nous pourrions compléter cette liste avec les métaphores du *zebrage* (Leiris), du *métissage* (Laplantine et Bonniol), de l'*embranchement* (Amselle).

[50] « À la différence des arbres ou de leurs racines, le rhizome connecte un point quelconque avec un autre point quelconque, et chacun de ses traits ne renvoie pas nécessairement à des traits de même nature, il met en jeu des régimes de signes très différents et même des états de non-signes. Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple... Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. Il constitue des multiplicités » (G. Deleuze& F. Guattari, 1980, « Capitalisme et Schizophrénie », tome 2 : *Mille plateaux,* Edition de Minuit, p. 13).
On retiendra encore la définition du rhizome comme « système ouvert de "multiplicités" sans racines, reliées entre elles de manière non arborescente, dans un plan horizontal (ou "plateau") qui ne présuppose ni centre ni transcendance » (R. Sasso & A. Villani, 2003, « Le vocabulaire de Gilles Deleuze », Les Cahiers de Noesis, n°3, p. 358).

[51] Les mangroves sont des groupements de végétaux typiques des littoraux tropicaux, formées d'entrelacs de racines rhizomes aériennes, marines et souterraines.

prédateur irrémédiable. La notion de rhizome maintiendrait donc le fait de l'enracinement, mais récuse l'idée d'une racine totalitaire »[52].

Commentant la vision d'Édouard Glissant, Philippe Chanson souligne le fait que les branches de l'homme créole sont initialement issues du sol avant d'être aspirées par le tronc créole.

> « L'homme créole est une racine démultipliée, rhizomée, qui s'étend en transversalité, en horizontalité, pas en verticalité acquise par Révélation/filiation comme n'ont cessé de s'en réclamer les idéologies coloniales prétendant à une légitimité instituée de droit »[53].

L'idée guide sur laquelle Glissant fonde sa réflexion se résume dans le terme de « créolisation ». Née dans le domaine de la linguistique, avant d'être reprise par les anthropologues, elle est évoquée par Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant en tant que

> « " monde diffracté mais recomposé ", maelström de signifiés dans un seul signifiant : une Totalité (…) Du fait de sa mosaïque constitutive, la Créolité est une spécificité ouverte. Elle échappe aux perceptions qui ne seraient pas elles-mêmes ouvertes. L'exprimer c'est exprimer non une synthèse, pas simplement un métissage ou n'importe quelle autre unicité. C'est exprimer une totalité kaléidoscopique, c'est-à-dire, *la conscience non totalitaire d'une diversité préservée*[54]. »

Un an plus tard, dans son ouvrage *Poétique de la relation* (puis, en 1997, dans son *Traité du Tout-Monde*), Glissant enrichit la notion de créolisation en mettant en évidence la dimension inventive, fluide, ouverte de ce processus.

> « La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou du moins de plusieurs éléments de cultures distincts dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments[55]. »

Le poète martiniquais montre comment la mise en relation de populations aux origines culturelles variées n'engendre non seulement pas une perte d'identité, mais à l'inverse, l'acquisition d'une nouvelle identité, une « identité-rhizome » enracinée dans différents espaces géographiques, linguistiques, culturels et religieux. Cette notion suppose par ailleurs, comme le précise Jean-Luc Bonniol, que l'identité se vivrait sous l'angle de la mobilité, en vertu des « choix opérés par des individus au sein de références culturelles diverses et en fonction des situations »[56].

---

[52] Glissant, 1990, p. 23.
[53] Chanson, 2005, « Identité et Altérité chez Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, scripteurs visionnaires de la Parole créole », Potomitan [en ligne]. Disponible sur : http://www.potomitan.info/chamoiseau/identite.php [consulté le 16 octobre 2010].
[54] J. Bernabé, P. Chamoiseau, R. Confiant, 1989, p. 27.
[55] Glissant, 1997, p. 37.
[56] Bonniol, 2001, p. 18-19.

En contexte créole réunionnais, Carpanin Marimoutou préfère parler de « dynamique de créolisation » qu'il désigne comme le processus auquel chaque groupe arrivant à La Réunion a été soumis :

> « C'est-à-dire que ses membres ont été amenés à la fois à renoncer à des croyances, des traditions, des pratiques et à préserver des aspects de ces croyances, traditions et pratiques tout en empruntant aux autres. La créolisation est cette dynamique de la perte et de la préservation de croyances et de pratiques nécessairement altérées. Ainsi, chaque groupe nouveau d'esclaves, d'engagés, d'immigrants était soumis à un processus de créolisation par ceux qui étaient déjà établis et qui leur transmettaient parfois violemment les manières de survivre mais eux-mêmes recevaient des nouveaux arrivants des traces de traditions, de croyances oubliées[57]. »

Les notions de « batarsité » (Danyèl Waro)[58], « peuple corallien » (Gilbert Aubry), peuple « banyan » (Paul Vergès) se substituent à celles des penseurs martiniquais. Carpanin Marimoutou et Françoise Vergés proposent la métaphore des amarres qui, contrairement à celle de la mangrove, n'évacue pas l'idée de racines. Selon ces derniers, la créolisation « ne craint pas de s'enraciner car pour elle la racine n'est pas nécessairement mortifère… L'amarre est relation qui accepte le lien »[59]. De plus, par rapport à la situation antillaise, ils mettent en avant la particularité de l'espace india-océanique comme étant « le plus ancien espace marin constitué par les êtres humains en espace d'échanges : il a une histoire vieille de cinq mille ans, quand l'histoire humaine de l'Atlantique en a cinq cents et le Pacifique deux mille »[60]. Au sein de ce « carrefour de civilisation », des hommes et des femmes transitent depuis l'Antiquité.

Avec la métaphore du peuple banyan, Paul Vergès cherche à signifier « la multiplicité des racines et de son unité[61]. »

Figure 6 Banyan

[57] C. Marimoutou & F. Vergès, 2006, p. 31.
[58] « *Mwin pa blan / Non mwin pa nwar /Tarz pa mwin si mon listwar /Tortiyé kaf yab malbar /Mwin nasyon bann /ran batar …* » Waro, 1994.
[59] C. Marimoutou & F. Vergès, 2003, p. 43.
[60] C. Marimoutou & F. Vergès, 2006, p. 127.
[61] P. Vergès, 1993, p. 105.

C'est ainsi qu'à l'île de La Réunion, l'arrivée constante de populations diverses occasionna un métissage[62] à partir duquel les individus remodèlent constamment leurs références. De ce fait, la délimitation de « communautés ethniques » totalement distinctes est aujourd'hui rendue impossible. On peut néanmoins discerner trois « milieux »[63] socio-ethniques, héritiers d'éléments culturels résultant de l'histoire du peuplement insulaire. Face à un catholicisme promu religion unique, chacun de ces groupes encourage des pratiques religieuses populaires pouvant être interprétées comme des formes de contestation camouflées.

1.2.2.1 Le catholicisme des « Noirs »

Durant les premières années du peuplement, l'esclavage est, du moins en principe, interdit. L'introduction de la culture du café, en 1715, fait basculer l'île dans un système de plantation intensif et obligatoire nécessitant une main-d'œuvre importante. La traite devient incontournable et « le prix à payer » est celui de milliers d'êtres humains achetés pour être vendus sur le marché bourbonnais. Les victimes de cette migration forcée proviennent de plusieurs régions du monde. « Madagascar vient en tête (…), l'Afrique orientale au deuxième rang, la partie portugaise et la partie musulmane sont sollicitées, en particulier Zanzibar »[64]. À partir de la parution des *Lettres patentes*, Édit du Roy de mars 1685 dit « code noir », un nouveau statut s'impose aux esclaves des Mascareignes. « Réputés meubles » (article 39), ils sont propriété de leur maître qui peut en disposer à sa convenance.

[62] Jean Benoist insiste sur l'axe contraignant, inégalitaire, « fait de dépossession », des sociétés créoles dans lesquelles se sont opérés ces « bricolages ». Il critique du reste les approches « aseptisées » de la créolité qui passeraient sous silence le fait que « les éléments culturels qui sont engagés dans les synthèses sont toujours des messagers de valeurs affrontées ». (Benoist, 1999, p. 28). Parce qu'elle évite cet écueil, la définition que fait Philippe Chanson de la créolisation mérite d'être ici rapportée : « processus qui a conduit des sociétés constituées de groupes esclavagistes et immigrés sous la férule d'un pouvoir totalitaire imposé (le colonialisme) à élaborer de façon continue, simple, mouvante des représentations et des pratiques culturelles et religieuses contextuelles à leur nouveau lieu de vie, à partir de systèmes culturels et religieux originaux provenant de tous ces groupes (…) et sans pour autant en être des résidus, des scories ou des bribes » (Chanson, 2010, p. 47).

[63] Nous reprenons ici la classification opérée par Claude Prudhomme à partir de critères socio-ethniques désignant tout à la fois le statut social et l'apparence biologique. Cela dit, si la délimitation d'entités distinctes s'avère pratique du point de vue pédagogique, elle n'est pas sans danger. Elle encourt le risque de donner l'image d'une société clivée entre des communautés aux frontières étanches alors que la réalité empirique relève d'entrecroisements permanents. Différentes influences peuvent œuvrer à l'intérieur d'une même famille voire en chaque individu. De plus, loin d'être figée, la situation religieuse est constamment influencée par l'arrivée de nouvelles croyances et pratiques. C'est la raison pour laquelle nous préférerons le terme de « milieu » à celui de « groupe ».

[64] Gerbeaux, 1985, p. 33.

L'an 1848 marque la fin de la traite négrière sans en annuler tous les effets. Après l'abolition, intérêts civils et religieux sont plus que jamais concomitants. Alexandre Bourquin le souligne :

> « La conversion des masses, y compris les esclaves devient impérative. Seule une conscience chrétienne peut garantir une émancipation sans problème. Les exclus de la société coloniale doivent impérativement trouver place dans l'Église. Aux administrateurs d'occuper les catégories inactives, aux ecclésiastiques d'assurer le salut de leurs âmes… C'est de cette double action que dépend la sauvegarde du système colonial[65]. »

Au fil des siècles, les ressorts de ce système coercitif ne cesseront d'être totalement actifs et la religion catholique continuera à asseoir la puissance coloniale.

Qu'ils soient des esclaves affranchis ou des engagés arrivés à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, les descendants des Africains et des Malgaches à La Réunion sont considérés comme des « Noirs » et désignés sous le terme de *Kaf*[66]. Séparés de leurs familles, de leurs milieux de vie, de leurs ethnies, les individus n'ont pas pu perpétuer leurs cultes ancestraux sous une forme organisée. À travers les pratiques entourant les cheveux emmêlés (*seve mayé*), les funérailles, les services *post mortem* (*sérviss malgash*) et les cérémonies en l'honneur des ancêtres (*sérviss kaf*), ethnologues et historiens[67] repèrent encore des traces de rites ou croyances d'origine malgache ou africaine ayant pour but d'assurer le lien avec les aïeux. La vénération après leur mort de membres du clergé, comme le père Lafosse à Saint-Louis, ou de personnages exceptionnels comme Sitarane à Saint-Pierre, et les cultes qui se sont développés sur leurs tombes, attestent également de pratiques souterraines. Ces pratiques clandestines ont survécu tout en se modifiant, pour aboutir à la création de productions nouvelles.

En effet, ces différentes allégeances aux défunts ne font pas qu'exprimer la « foi du souvenir ». Préfabriquées, enrichies de nouveaux apports, elles sont également surinvesties et surdéterminées. Réponses à l'exil, c'était le « seul moyen de préserver une identité niée par le milieu, de conserver une conscience et une fierté de son appartenance ethnique face au mépris ambiant »[68], souligne Claude Prudhomme.

Notant des phénomènes semblables aux Antilles, Laënnec Hurbon remarque que ces créations religieuses « exercèrent la fonction de récupération d'une mémoire directement opposée à la stratégie d'amnésie des maîtres ». Le culte des morts « représente le transfert sur le registre de l'imaginaire et du symbolique des diverses ethnies africaines présentes sur le

---

[65] Bourquin, 2005, p. 101.

[66] Le terme créole *Kaf* (cafre en français) vient de l'arable *Kafir* qui signifie « *païe* ». Les Arabes l'employaient pour désigner les populations non-islamisées vivant au sud de la côté swahili. À la Réunion, il désigne en général les descendants de Malgaches et d'Africains (venus du Mozambique, de Guinée et du Sénégal), mais il peut également désigner précisément les descendants d'Africains (par rapport aux descendants malgaches).

[67] Parmi les travaux faisant état de ces pratiques : Barat, 1980, p. 17- 27 ; Ève, 1985, p. 91 ; Andoche, 2002, p. 91. Dumas-Champion, 2008, p. 125-156 ; Live, 2004-2005, *Servis Zansèt*, durée 1 h 18mn, support : DVD-vidéo, Saint-Denis, production Association mémoire collective/université de la Réunion.

[68] Prudhomme, 1984, p. 303.

terrain de l'esclavage »[69]. En butte à la religion du pouvoir, l'individu était dans l'impossibilité d'y opposer sa propre religion. Aussi, a-t-il adopté le catholicisme de ses maîtres en le faisant réellement sien, tout en le modifiant. Bien plus, selon Danielle Palmyre :

> « Il convertira dans ses propres termes tous les éléments de catholicisme qu'il pourra garder… il voudra accroître sa force en s'emparant de la source de la puissance du Blanc : sa force spirituelle, sa religion, sa magie. C'est dans cette perspective de "guérilla intellectuelle " qu'il faut envisager le cumul avec le catholicisme[70]. »

Seul recours lui permettant de conserver son « âme culturelle »[71], la religion populaire créole est une « résistance camouflée sous l'acception apparente des formes de l'autre »[72], un « marronnage identitaire et un maquis symbolique »[73].

1.2.2.2 Le catholicisme des Indiens

Simultanément, à partir du XIXe siècle, La Réunion a vu affluer un nombre important d'engagés pour les besoins de la plantation. Venant en majorité du Tamil Nadu, ces Indiens dravidiens tamouls sont désignés dans l'île sous le terme de Malbars[74]. Éloignés de leur terre d'origine, ces engagés perdent le cadre familial et social qui leur était familier. Dans ce contexte, l'hindouisme[75] s'est avéré pour eux : « le seul espace pour survivre culturellement (…), le dernier lien avec le pays et les ancêtres, ultime moyen de préserver et d'affirmer leur identité »[76], comme le souligne Claude Prudhomme. À partir de 1880[77], la pression coloniale imposa une assimilation aux engagés indiens faisant le choix de s'établir à La Réunion. L'adoption du catholicisme par l'immense majorité d'entre eux constitua un des aspects les plus marquants. « La conversion au catholicisme recouvre une sorte de "naturalisation" obligatoire pour rester au pays »[78], remarque Françoise Dumas-Champion. L'analyse de la religion vécue de ces engagés indiens montre combien ceux qui embrassèrent

---

[69] Hurbon, 2009, p. 25.
[70] Palmyre, 2007, p. 121.
[71] L. Desquiron. Cité par D. Palmyre, *ibid*.
[72] P. Arnold. Cité par D. Palmyre, *ibid*., p. 124.
[73] Jacqueline Andoche, conversation du 3 mars 2010.
[74] Le terme créole « *Malbar* » désignant les immigrants indiens réunionnais non musulmans et leurs descendants introduit un quiproquo au sujet de leur provenance. En effet, ces populations ne sont pas originaires de la côte Malabar de l'Inde du Sud mais de la côte du Coromandel située à l'est de la péninsule indienne. En réalité, les Malbars sont essentiellement originaires de Madras et appartiennent à l'ethnie tamoule. Quelques-uns viennent de l'Andra-Pradesh et de Calcutta.
[75] Si les esclaves avaient interdiction de perpétuer leurs cultes dans la plantation, les engagés indiens étaient en revanche autorisés à pratiquer leur religion. Sous l'influence des diverses traditions introduites dans l'île, au fil du temps, l'hindouisme pratiqué à la Réunion a évolué pour donner actuellement lieu à de multiples variations : d'un hindouisme populaire à celui, plus conforme à la tradition urbaine tamoule, des élites.
[76] Prudhomme, 1984, p. 318-320.
[77] Fin des contrats temporaires, les engagés indiens doivent choisir : repartir ou s'installer définitivement dans l'île.
[78] Dumas-Champion, 2008, p. 44.

le catholicisme pour s'intégrer dans la société de plantation[79] n'abandonnèrent pas pour autant leurs croyances traditionnelles puisqu'ils insérèrent des éléments relatifs à ces dernières dans leur pratique du catholicisme. En effet, ces individus ainsi placés au cœur d'un système hermétique à toute différence, cette transposition était pour ces individus, le seul moyen dont ils disposaient pour résister, indirectement, à la déculturation.

« L'Indien a sa religion qu'il a sucée avec le lait de sa mère »[80]. Cette remarque d'un évêque montre combien le catholicisme demeure extérieur au milieu familial. Pour Jean Benoist, les éléments apparents de la christianisation ne doivent pas faire illusion : « les processus idéologiques demeurent les mêmes et permettent en dernier ressort une assimilation symbolique où l'hindouisme reprend finalement possession du terrain »[81]. Depuis, l'opposition des Indiens et de leurs descendants à rentrer dans le moule de l'orthodoxie catholique n'a fait que perdurer. Leur survie culturelle passa par leur acceptation des formes d'un catholicisme qu'ils emplirent de composantes hindoues. À titre d'exemple, nous pourrions citer les travaux de Jacqueline Andoche au sujet de la « fabrication créole des saints »[82] qui montrent combien certains saints peuvent se présenter sous un double visage : catholique et hindou. Ce qui permet de les vénérer « des deux façons », c'est-à-dire dans les deux religions[83].

C'est ainsi qu'une double pratique, typique de la « malbarité », vit donc le jour à La Réunion[84]. Les manifestations les plus explicites de ce « cumul » religieux sont par exemple les baptêmes et mariages, qui après avoir été célébrés à l'église selon le rite catholique sont suivis d'une cérémonie hindoue dans l'espace familial.

1.2.2.3 Le catholicisme des « Petits Blancs »

Le groupe des Créoles blancs est essentiellement composé de « Petits-Blancs » appelés Yab[85], – par opposition aux quelques riches planteurs, les *Gro-Blan* – qui furent successivement rejetés par la société européenne puis par la société coloniale. Exclus du système de la plantation, déclassés socialement, ils connurent une situation économique extrêmement précaire. Ce sont les Hauts de l'île qui ont accueilli « ces êtres en mal

[79] Grâce au baptême, les Indiens peuvent ensuite porter un prénom chrétien.
[80] Champion, 2009.
[81] Pour Jean Benoist, c'est la christianisation qui s'inscrit dans « le continuum religieux indien » et non l'inverse (une conversion au christianisme d'Indiens qui auraient simplement conservés quelques pratiques traditionnelles en marge de leur pratique catholique). Benoist, 1979, p. 139.
[82] Andoche, 2009.
[83] Ainsi, saint Expédit par exemple, qui se trouve assimilé à certaines formes popularisées de la déesse Karli : la déesse gardienne des morts dans l'hindouisme de village, ou la Vierge noire – versus Kartély/Pétiaye – en sa version hindoue.
[84] Ghasarian, 1991, p. 176.
[85] Encore appelés « créoles des Hauts », « Blancs sans position », « colons laborieux », « petits créoles », « basse classe des Blancs », « créoles blancs », et la liste n'est pas exhaustive…

d'identité »[86] – selon les termes d'Alexandre Bourquin – où ils développèrent une agriculture de subsistance. Tantôt présentés comme de bons catholiques, tantôt critiqués pour leurs comportements jugés « amoraux », il n'en demeure pas moins que leur adhésion au catholicisme constitua, à partir du second Empire, un critère décisif de socialisation. Cela dit, comme le précise Claude Prudhomme,

> « s'il revêt extérieurement des traits le rapprochant du catholicisme caractéristique des chrétientés rurales françaises, le comportement religieux des Petits-Blancs n'en a pas moins une profonde originalité. Il s'inculture dans la colonie et contribue pour une bonne part à la naturalisation, à la créolisation des dévotions[87]. »

L'importance que ces « Créoles blancs » accordent aux médailles, aux statues et aux dévotions visant à les protéger, leur goût des pèlerinages, leur multiplication des neuvaines dans le but de s'attirer une grâce, ou encore le respect de carêmes et sacrifices dans celui d'éviter un malheur, ce sont là autant de pratiques manifestant leur croyance en une intrusion constante de la toute puissance divine dans leur quotidien. Ces attitudes que les élites qualifient de « superstition » ou de « religiosité naïve » sont semblables à celles des descendants africains, malgaches et indiens.

Et c'est là où notre classification opérée à partir de critères ethno-culturels ne doit pas masquer une caractéristique majeure de ce catholicisme populaire : son fond religieux commun. En effet, dans cette société métisse, chaque individu voit s'exercer sur lui des influences multiples, et ce jusqu'à l'intérieur de sa propre famille. De plus, les interférences entre les différents systèmes religieux sont grandes. Aussi, nous nous devons de mentionner l'existence d'un mode de pensée et d'un imaginaire commun, modelés par la religion populaire, que chaque insulaire fait ensuite sien, en fonction de ses origines particulières.

1.2.2.4 Un fond religieux commun

Ce fond religieux commun, que d'aucuns désignent en termes de « religiosité réunionnaise » (Benoist),[88] de « continuum religieux créole » (Nicaise)[89], est une réponse originale à la transplantation et à la déculturation dans un contexte proprement « créole ». Ainsi, au caractère chronique du marronnage dans l'univers de la société insulaire, se conjugue, dans l'univers religieux, une résistance à l'imposition du modèle catholique. Elle apparaît notamment à travers la persistance de croyances et de pratiques sur lesquelles le dogme catholique semble ne pas avoir de prise : la subsistance d'une représentation manichéenne du monde, le lien aux défunts et la place importante accordée à la corporéité.

[86] Bourquin, 2005, p. 25.
[87] Prudhomme, 1984, p. 299.
[88] Levy, 2000, p. 180.
[89] Nicaise, 1999.

1.2.2.4.1 - La subsistance d'une représentation manichéiste du monde

En régime chrétien du croire, Dieu et diable ne font pas nombre. Il n'y a pas d'équivalence entre un principe divin créateur et le mal, incarné par Satan qui n'est qu'une créature déviante[90]. L'homme au sein de la création peut certes être animé par une grâce qui le transcende ou se laisser tenter par un mal qui le dépasse, mais son rapport aux forces surnaturelles est constamment envisagé dans une dialectique mettant à la fois en jeu l'influence sur l'homme de réalités invisibles et la liberté du sujet. À l'homme d'endosser la responsabilité de son attitude face à cette grâce divine qu'il peut accueillir ou refuser, et à cette tentation du *diabolos* qu'il peut nourrir ou repousser[91].

Le mode de pensée créole, comme dans toute société traditionnelle, n'accorde pas au sujet cette part de liberté et de responsabilité. L'homme se considère continuellement en relation constante avec des esprits, forces, divinités, démons, âmes, ou autres *bébêtes*[92]… qui influencent constamment son existence. Une communication permanente est établie entre un univers visible et un univers invisible, qu'aucune frontière étanche ne sépare. C'est pourquoi, l'homme aux prises avec ces entités surnaturelles se doit d'agir : pour ne pas briser l'équilibre établi entre les deux univers, ou pour le rétablir s'il y a lieu. Le divin comme Etre suprême existe, mais il n'est pas accessible à l'être humain directement. Il agit par l'intermédiaire de différents agents, de manière faste ou néfaste, dispensant bénédictions ou malédictions, véhiculant danger ou prospérité. De même, le diable en tant que tel ne correspond pas à une puissance personnelle nommée au singulier. Il est ramené à des productions humaines, telle la sorcellerie visant la manipulation de mauvais esprits, par exemple.

La vision sous-tendant cette croyance est celle d'un univers sur lequel des puissances maléfiques et bénéfiques d'intensité équivalente seraient mises en opposition. C'est en référence à cette cosmologie que le rapport mauricien de 1995 sur la religion populaire créole prit pour titre : « le mal existe »[93]. C'est également en référence à ce type de conception duale que Jacques Le Goff en vient à conclure que :

> « Le véritable ennemi du catholicisme, ce fut l'antique serpent qu'il conjura sans l'anéantir, le vieux fond de croyances traditionnelles ressurgies sur les ruines du paganisme romain

[90] « Le diable et les autres démons ont été crées par Dieu naturellement bons, mais ce sont eux qui, d'eux-mêmes, se sont rendus mauvais », affirme le Concile de Latran.

[91] Si, à travers le texte « Foi chrétienne et démonologie », la congrégation de la Doctrine de la foi rappelle que « l'existence de Satan représente une donnée dogmatique rigoureusement contenue dans l'enseignement évangélique », elle précise immédiatement que cette affirmation ne doit pas encourager le croyant à se dégager de sa responsabilité personnelle : « Dès qu'on parle d'une intervention diabolique possible, l'Église fait toujours place, comme pour le miracle, à l'exigence critique… Car c'est un fait, il y eut autrefois quelque naïveté à craindre de rencontrer quelque démon au carrefour de toutes nos pensées » (Congrégation de la Doctrine de la foi, 1975, p. 708-718).

[92] Les *bébêtes* désignent les esprits.

[93] Zimmermann, 1995.

qui tantôt s'enfoncèrent sans disparaître dans le sous-sol du psychisme collectif, tantôt survécurent en s'incorporant au christianisme et en le déformant, en le folklorisant[94]. »

Figure 7 Gros plan sur les pieds de saint Michel terrassant le dragon
Figure 8 Statues de saint Michel et de saint Expédit

La dévotion à saint Michel est particulièrement répandue dans l'île. Autrefois, les habitants posaient une effigie du saint au dessus de la porte de leur demeure afin qu'il les protège. Quant au culte à saint Expédit – qui se matérialise par la construction de nombreux petits oratoires au bord des routes – il s'est développé quelque peu en marge de l'Église.

1.2.2.4.2 - Le lien aux défunts

Parmi les entremetteurs appartenant au monde des esprits, les hommes qui ont quitté le monde des vivants tiennent une place particulière. Selon la formule de Bernard Champion : « les morts font société avec les vivants »[95]. Or, si le catholicisme encourage les fidèles à honorer leurs morts en organisant des cultes à leur intention – célébrations des funérailles, intentions de messe, prières pour les défunts[96] –, le rapport aux morts tel que l'Église l'envisage se démarque des croyances et pratiques insulaires. En effet, dès les premiers temps, l'Église a honoré la mémoire des défunts et offert des suffrages en leur faveur, en particulier le sacrifice eucharistique. Comme le stipule le catéchisme catholique elle « recommande aussi les aumônes, les indulgences et les œuvres de pénitence en faveur des défunts. N'hésitons pas à porter secours à ceux qui sont partis et à offrir nos prières pour eux (St Jean

[94] Le Goff, 1972, p. 749.
[95] Champion, 2008, p. 26-27.
[96] Très tôt, la liturgie catholique mentionne une prière pour les défunts : saint Cyprien (IIIe siècle) recommandait la prière de l'Église pour les chrétiens morts après avoir apostasié. Cyrille de Jérusalem (IVe siècle) donnait à la commémoration des défunts une double fonction d'intercession des vivants pour les morts et vice versa. En 998, saint Odilon, abbé du monastère de Cluny, introduit la célébration du «souvenir de tous les fidèles défunts», au lendemain de la « solennité » de tous les saints (Toussaint) dans la liturgie de tous les monastères (dépendant de Cluny). Ce culte du 2 novembre s'est diffusé ensuite à l'ensemble de la chrétienté et fut attesté à Rome au XIVe siècle.

Chrysostome, hom. in 1 Cor. 41, 5 : PG 61, 361C) »[97]. La mort n'étant pas conçue comme mettant fin à la solidarité entre vivants et morts, un lien mutuel subsiste entre les uns et les autres. Le credo parle à ce sujet du mystère de la « communion des saints »[98]. Si, du point de vue catholique, le maintien d'une relation avec les défunts n'est donc *a priori* pas exclu, la prière pour « tous les morts dont Dieu seul connaît la foi » (Prière eucharistique IV) est adressée à Dieu. Elle s'effectue par l'intermédiaire du seul médiateur qui est Jésus[99].

Proclamant sa foi en la survie de ceux qui sont « morts dans le Christ », la théologie catholique fait sienne les principes platoniciens de séparation entre l'âme et le corps, en s'appropriant la doctrine de l'immortalité de l'âme qui en découle. C'est en vertu de cette conviction que l'Église – à la suite de saint Augustin notamment – se démarque de la conception populaire selon laquelle l'âme du défunt habiterait sa sépulture : conception impliquant le fait qu'un certain nombre de conditions sont requises et que diverses pratiques rituelles doivent être mises en œuvre afin que le mort se transforme en ancêtre[100]. En régime chrétien du croire, le lieu d'ensevelissement devient indifférent et le type de soins apporté au cadavre n'a plus d'influence sur le mort; son sort dépend de Dieu seul. D'un autre coté, contrairement à la conception hellénique, la conception biblique ne dissocie pas l'âme et le corps. La « résurrection de la chair », fondée sur la croyance en la résurrection du Christ, implique l'idée selon laquelle les morts ressusciteront avec un corps qui sera le leur. Il y a une continuité entre l'état premier et l'état futur[101]. De ce fait, la liturgie catholique ne parle pas des « âmes du purgatoire »[102] – expression sous-entendant qu'âme et corps se dissocieraient au moment de la mort –, mais des défunts qui restent eux-mêmes et qu'elle nomme ordinairement par leur nom de baptême[103]. D'autre part, le mort étant destiné à « rejoindre »

---

[97] Catéchisme de l'Église catholique § 1032, 1992, p. 221.

[98] La Communion des saints, comme les cultes aux défunts, firent l'objet de controverse avec la Réforme protestante. Au XVIe siècle, Luther s'éleva contre l'extrême onction et les célébrations entourant la mort au motif que les cérémonies religieuses étaient destinées uniquement aux vivants. Les réformés prohibaient l'éloge du défunt. Calvin exigea même d'être enterré dans un lieu ignoré de tous.

[99] Comme le précise oralement le père Woillez : « lors d'une messe pour les défunts, nous confions ceux-ci au Christ, le seul qui puisse les sauver. Ce n'est pas ce que nous faisons qui les sauve ». Saint-Denis, conversation du 13. 07. 2010.

[100] Bernard Champion prend appui sur le texte écrit par saint Augustin vers 422, *De cura pro mortuis geranda* dans lequel celui-ci règle les devoirs des chrétiens envers leurs morts, pour montrer comment l'évêque d'Hippone vient rompre avec cette conception populaire liant le devenir de l'âme au devenir du cadavre. « Les rites que l'on observe pour le défunt peuvent bien être une consolation pour les vivants, mais ils ne sont d'aucun effet pour le devenir de son âme… » (Champion, 2009).

[101] Selon la conception biblique de l'homme, corps et âme sont indissociables. L'homme tout entier est créé à l'image de Dieu (Gn 1, 27). Cette affirmation de foi va à l'encontre des conceptions de la Grèce antique selon lesquelles seule l'âme humaine libérée du poids du corps s'élèverait seule vers l'immortalité. « L'espérance chrétienne et la foi en la résurrection supposent une restauration intégrale de la personne humaine, une transformation radicale du corps, qui devient, spirituel, incorruptible et immortel » (Théo, 1989, p. 893). Lors du retour du Christ, les corps eux-mêmes reprendront vie (Romain 8, 11).

[102] Les dévotions en faveur des « âmes du purgatoire » datent du XIXe siècle. Elles se sont particulièrement répandues à partir de la basilique Notre-Dame de Montligeon (Orne) à l'initiative de l'abbé Buguet, fondateur de l'« Œuvre Expiatoire pour la délivrance des âmes délaissées du Purgatoire ».

[103] Le nouveau missel romain de 1970 a du reste supprimé de la liturgie des morts le mot "anima" qui a également disparu du rituel des funérailles.

l'enfer ou le ciel, le dogme catholique nie l'existence d'un espace intermédiaire peuplé d'âmes errantes[104]. Dans un article mis en ligne sur le site officiel de l'Église catholique à La Réunion, le spiritain Daniel Woillez[105] interroge la conception de la mort entretenue par le catholicisme populaire. En terre réunionnaise, la mort n'est-elle pas envisagée comme « un événement malheureux suscitant la peur » plutôt qu'une « étape sur le chemin du Salut » ? Évoquant les croyances aux âmes errantes, la manière de « bien faire la sépulture », les « quarante jours (de deuil) », il regrette que ces attitudes religieuses reposent sur l'idée selon laquelle, « pour être tranquille avec ces « âmes », il faut qu'elles soient assignées à résidence et (qu') un certain nombre de pratiques soient faites pour cela ». Le théologien l'affirme : « un certain nombre de ces croyances viennent d'une mauvaise évangélisation ou de certains points faux présentés comme éléments de la foi »[106]. Du point de vue anthropologique, Bernard Champion en convient : « La religion populaire a des vues plus larges. L'observation des rituels funéraires et des croyances associées aux défunts à La Réunion permet de constater la permanence de représentations pré-chrétiennes »[107].

Les pratiques observables chaque année au moment de la Toussaint illustrent la permanence de ce système de représentation. Le premier novembre et les jours qui l'avoisinent sont l'occasion pour les Réunionnais d'honorer leurs morts. Les cimetières se couvrent d'un amoncellement de fleurs coupées. En plus des bouquets, certaines dalles peu ordinaires sont le réceptacle de toutes sortes d'objets : cigarettes, tissus, médailles, fruits, photos, rhum, viande crue, argent… Quant aux agapanthes, aux lys Saint-Joseph, aux reines-marguerites, et aux « pluie d'or », elles sont non seulement déposées sur les tombes mais également au pied de la *croix du jubilé*[108], à l'intention de défunts particuliers : ceux dont la sépulture n'est pas identifiable, ceux dont la tombe est trop distante ou encore ceux dont les corps n'ont pas pu être récupérés et dont les âmes n'ont pas encore pu être « ramassées »: l'accidenté de la route, le suicidé, le disparu en mer, etc. En effet, les âmes errantes sont particulièrement redoutées. Elles sont mises en cause lorsque des problèmes psychopathologiques surviennent, interprétés en termes culturels de possession ou d'envoûtement. Ces coutumes se fondent sur une conception particulière du défunt auquel des

[104] Cette position a toujours été soutenue par Augustin pour lequel il ne pouvait exister d'état intermédiaire entre l'enfer et le ciel. Néanmoins, suite en particulier à la question concernant la destinée des enfants non-baptisés, plusieurs figures catholiques (d'Innocent II à Pie X) postulèrent l'existence de limbes. Cette dernière hypothèse a totalement été abandonnée avec Benoît XVI qui a officiellement nié leur existence (texte du 20 avril 2007, de la commission théologique internationale).

[105] Père spiritain intervenant dans la formation théologique des laïcs à la Réunion après avoir, durant vint-trois ans, instruit les séminaristes de l'île.

[106] Daniel Woillez, 2009, « L'au-delà.....en route vers l'avenir », Sedifop [en ligne]. Disponible sur http://http://www.sedifop.com/spip.php?article262, [consulté le 2 juillet 2010].

[107] Champion, 2009.

[108] C'est auprès de la *croix du jubilé*, placée à l'entrée des cimetières, que les Réunionnais déposent des fleurs pour un parent éloigné. De plus, « cet endroit est considéré comme propice aux prières en faveur des âmes du Purgatoire », écrit Prosper Ève, avant de citer les propos d'une habitante de Saint-Benoît : « Prier devant une croix du jubilé, c'est faire une bonne action en faveur des âmes du Purgatoire, puisqu'on tente de les en délivrer. » (Ève, 1985, vol. II, p. 134).

besoins identiques à ceux des vivants sont attribués. Si l'homme n'y répond pas, le mort les lui réclamera. Tant qu'il s'en occupe de manière régulière et adéquate, il n'encourt aucun risque, mais s'il vient à le délaisser, c'est à ses risques et périls… Ainsi, la pratique extrêmement fréquente à La Réunion, des messes dites pour les « âmes du purgatoire » s'inscrit également dans cette approche. Comme le note oralement le père Woillez, elles ont pour objectif de « diminuer le temps de purgatoire des défunts pour qu'après ils nous rendent l'ascenseur »[109] ! Autrement dit, ces cultes devraient, par ricochet, bénéficier aux vivants après avoir bénéficié aux morts.

La perception d'une perméabilité entre les deux mondes, visible et invisible, n'est pas spécifique à la société réunionnaise. De même, l'idée que l'esprit des « mal morts » – tels qu'ils sont désignés à l'île Maurice – soit condamné à errer sans fin rejoint la conception des « mauvais morts » en Afrique auxquels le statut d'ancêtre est refusé – du moins provisoirement – parce que le traitement de son âme n'a pas pu s'effectuer selon les normes habituelles. Néanmoins, en observant ces mètres cubes de bouquets déposés aux croix du jubilé à l'occasion de la Toussaint, Stéphane Nicaise perçoit l'image d'une « Réunion jamais quitte avec ses morts. L'ancestralité comme expérience pacificatrice semble ne pas agir ou insuffisamment »[110]. De son côté, Jacques Brandibas constate qu'à La Réunion « les morts ne sont pas morts », puisque domine l'idée d'un monde pluridimensionnel faisant des morts « une nation invisible côtoyant le peuple des vivants »[111].

Cette omniprésence des morts dans l'île s'observe encore à travers les *sérviss zansèt*[112], dans lesquels se sont agrégés des éléments malgaches, africains, malbars[113], voire musulmans

---

[109] Saint-Denis, conversation du 13 juillet 2010.
Par écrit, Daniel Woillez explique en quoi les conceptions sous-tendant les prières pour les âmes du purgatoire s'éloignent de la foi catholique : « On le situe encore dans un temps comme le temps terrestre. Alors que le défunt n'est plus dans notre temps historique terrestre. On en a fait aussi un lieu essentiellement de souffrance et non de joie du salut définitivement reçu. Il est compris souvent comme une sorte d'enfer provisoire. La foi catholique comme la Parole de Dieu, présente la nécessité d'une purification pour vivre pleinement la vie de Dieu ». (Woillez, 2009, « L'au-delà.....en route vers l'avenir », Sedifop [en ligne]. Disponible sur http://http://www.sedifop.com/spip.php?article262, [consulté le 2 juillet 2010]).

[110] Dans les sociétés africaines, l'ancêtre se fait dispensateur de bénédictions et le défunt menaçant qui n'a pas encore accédé à ce statut d'ancêtre est susceptible de voir sa nature se modifier au gré du temps et de la mise en œuvre des rites funéraires et des techniques de sépulture appropriées. Dans la société réunionnaise en revanche, Stéphane Nicaise remarque que la personne décédée est continuellement perçue de manière équivoque. « Ni bonne ni mauvaise, la force dont le défunt dispose prend l'orientation de l'intention venue la solliciter, par exemple en nettoyant la tombe et en y déposant des offrandes. Le mort se met alors au service de celui qui manifeste de l'attention. Dans un tel cas, fréquent, toute référence à une généalogie ou à l'inscription dans un lignage n'existe pas » (Nicaise, 2008).
Si d'autres chercheurs soulignent également cette omniprésence des défunts à la Réunion et notent combien cette proximité des morts avec les vivants est perpétuellement placée sous le signe de l'ambivalence, ils ne vont pas jusqu'à leur refuser le statut d'ancêtre. Pour Jacqueline Andoche, étant donné la jeunesse de la société réunionnaise, l'ancestralité est en construction. Affirmer qu'il n'y a pas d'ancêtre ne peut être que prématuré. De plus, l'observation des cérémonies dédiées aux morts – serviss zansèt, kabaré, « 40 jours » – ont bien, selon elle, pour objectif de permettre aux morts de gagner le monde des ancêtres, sans quoi « il n'y aurait que des âmes errantes… »

[111] Brandibas, 2004, « Les morts ne sont pas morts ». Cité par P. Penelle, 2008, p. 110.

[112] Cérémonie dédiées aux esprits des ancêtres et de la nature, que pratiquent les Kaf.

et chrétiens. En ces occasions, chaque personne honore ses ancêtres à la façon kaf, malgash ou komor. Ce culte, sans cesse reconstruit au fil du temps, Yu-Sion Live le décrit en ces termes:« Il est marqué par des séances de purification, de sacrifices d'animaux, d'offrandes de nourriture, de transes de possession, et jalonné de danses et de chants rituels et profanes, etc. Il se déroule en période de pleine lune, moment de plénitude ou de pureté, et symbole de cohésion sociale. Son objet est de permettre à des membres d'un clan familial de témoigner reconnaissance et gratitude à leurs ancêtres pour les vœux réalisés, et de recevoir leur protection [114]. » Ainsi, dès leur plus jeune âge, les habitants de La Réunion participent à des cultes destinés aux défunts de la famille, qui sont honorés dans la religion qu'ils pratiquaient lorsqu'ils étaient en vie : « messe 40 jours » (catholique), *sanblani*[115] (hindouiste[116]) service *kabaré* (malgache), service *kaf* ou *makoa*[117] (africains) service *komor* (comorien). Comme le souligne Françoise Dumas-Champion, « loin d'abolir les spécificités de chaque peuple, le métissage a conduit, au sein de chaque famille, au cumul des pratiques religieuses qui ont toutes l'expression d'un culte aux ancêtres »[118].

Figure 9 Cimetière Prima, Saint-Denis, 1er novembre 2010

[113] Si les pratiques kaf et malbar relèvent de « systèmes antinomiques » (Dumas-Champion, 2008), l'influence de ces dernières sur les serviss malgash ne peur être ignorée. Carpanin Marimoutou l'observe dans les textes de plusieurs maloyèr (Samson, Lagarde & Marimoutou, 2008), alors que Benjamin Lagarde remarque que des musiciens comme Danyèl Waro et Gramoun Lélé ont introduit des tambours malbar dans leur maloya. Il évoque également l'avis de Serge Sinamalé selon lequel la forme mélodique du chant kabaré serait influencée par le « O parli » que l'on retrouve dans le « bal tamoul » des nuits précédant la cérémonie de la marche sur le feu (Lagarde, 2009).

[114] Live, 2009.

[115] Le sanblani est offert le jour anniversaire du mort hindouiste. Le terme sanblani vient du tamoul *sampirini*, nom donné à la gomme de benjoin qui est utilisée lors de ce culte. (Benoist, 1998, p. 187).

[116] Le terme « hindouisme » n'est en tant que tel jamais employé en créole réunionnais qui lui préfère celui de « religion malbar ».

[117] Les Makwa, population du Nord du Mozambique, introduits pendant l'esclavage à l'île Bourbon et à Madagascar (pays esclavagiste) et venus plus tard avec un statut d'engagés (Dumas-Champion, 2003, p. 72).

[118] *Ibid.*

Figure 10 Croix du Jubilé, cimetière Prima.

C'est auprès des croix du jubilé, placées à l'entrée des cimetières, que les Réunionnais déposent des mètres cubes de fleurs à l'occasion de la Toussaint.

1.2.2.4.3 - La place importante accordée à la « corporéité »

Le christianisme tel qu'il s'est développé en Occident puis fut importé à La Réunion, relève d'une tradition ritualiste qui, comme la décrit Lionel Obadia[119], « privilégie l'observance à l'extase, le recueillement et la réserve à l'expression galvanisée de la foi, qui ne peut s'exprimer qu'à de rares et brefs moments, et encore, sous le contrôle de l'institution »[120]. À l'opposé de ce christianisme réfractaire au débordement des expressions corporelles, Luc de Heusch souligne combien les religions africaines favorisent l'effusion affective : « … là bas, la religion est un théâtre dansé, une explosion dramatique, une exubérance dionysiaque, une allégresse physique. Le corps humain est le véhicule du sacré. Les dieux apparaissent sur terre, s'incarnent, "chevauchent" les initiés, leur impriment des bondissements, leur prêtent leur propre voix[121]. »

Ce contraste, entre des pratiques catholiques valorisant l'esprit sur le corps, et les manifestations d'une foi effervescente caractéristique des religions africaines, s'observe sur le terrain réunionnais. Lors des rites et prières encadrés par l'Église, les adeptes se recueillent en

[119] Obaldia, 2004, p. 50.
[120] À titre d'exemple, décrivant la prière catholique pratiquée dans son enfance, Luc de Heusch écrit : « elle « exige humilité et recueillement (…) L'activité du corps est suspendue, mise en veilleuse (…) Dans la prière chrétienne, le corps est condamnée à l'effacement : il se tasse, les mains cachent le visage, l'homme prostré se prosterne. Le silence règne dans le sanctuaire. Le rire est banni. Le fidèle parle à voix basse, chuchote. Il ne participe que très indirectement au sacrifice de la messe, il est simple spectateur. Un seul acteur ! Le prêtre, soutenu par l'orgue et le chœur. L'allégresse que la musique sacrée répand dans l'assistance ne s'accompagne d'aucune manifestation physique. Elle est purement intérieure. Dans cette perspective, le dérèglement des sens dans la communication avec le sacré est d'essence diabolique. » (De Heusch, 2006, p. 12-13).
[121] *Ibid.*

silence, le regard tourné vers le sol, le dos légèrement incliné. Ils chantent avec retenue, sans qu'aucun de leurs membres ne bouge. Ils ne parlent que pour répéter les formules prévues par la liturgie. Nous pouvons écrire en résumé que les fidèles catholiques se soumettent à la discipline de l'Église, en référence à une gestuelle occidentale.

À l'inverse, la religion populaire créole, comme le souligne Danielle Palmyre, « dans ses rituels ou ses expressions symboliques, accorde une grande importance au corps et à l'émotion »[122]. Lors des veillées mortuaires, par exemple, les cris et les pleurs ponctuent les prières de ceux qui veillent le mort près de son lit, alors que dans une pièce attenante, des exclamations bruyantes émanent de la part de ceux qui se sont réunis pour jouer, boire et manger jusqu'à l'heure des funérailles. Du bruit émanant des séances d'exorcisme telles que les pratiquait le père Dijoux[123], à l'intensité fervente des « soirées de prière » visant à provoquer des miracles, la puissance de l'agir divin s'authentifie toujours à travers l'effervescence. La force des émotions garantit la force divine. Dans la religion populaire, le croyant affectionne les pèlerinages, les processions, les rassemblements collectifs favorisant les manifestations enthousiastes. Il se nourrit de l'exceptionnel. Par ailleurs, à travers la marche ou des gestes corporels variés, notons combien ces cultes favorisent chacun à leur manière la mise en jeu physique du croyant. La religion populaire met également en activité tous ses sens : la vue à travers l'importance accordée aux images, l'ouïe en privilégiant l'intensité sonore, l'odorat avec les multiples encens, le goût par l'intermédiaire des ascèses ou des offrandes de nourriture, et enfin le toucher qui se trouve particulièrement sollicité. Dans les églises, par exemple, le fidèle touche la statue du saint avant de poser la main sur la partie malade de son corps, et lors des vénérations de reliques, il agit de même. Enfin, l'effervescence comme caractéristique populaire s'observe lors des transes et des possessions. Les comportements paroxystiques : perte de contrôle de soi, agitation, ne sont pas étrangers au monde créole. Selon le cas, ils sont interprétés en termes de manifestation exaltée d'une intervention bénéfique ou maléfique. Ces comportements s'observent dans différentes traditions religieuses : en contexte africain et malgache, par exemple, les cultes aux aïeux sont l'occasion de transes durant lesquelles le corps des participants se fait le réceptacle des esprits ancestraux : « *lo zancêtes i prend place, et après ça zot i fait lo même zestes mais c'est lo band zancêtes que i dansent* »[124] nous explique une officiante. Dans l'hindouisme, la possession est étroitement liée à l'ascèse. C'est parce qu'il s'est abstenu et qu'il a fait *karem*, que le pénitent peut affronter les braises. La perte de sensation douloureuse lorsqu'il vient à marcher sur le feu, comme la transe, authentifie l'action de la déesse venue ainsi le rétribuer. En milieu catholique, certaines personnalités exercent une grande attraction sur leurs co-religionnaires lorsqu'elles affirment recevoir des « apparitions mariales », ou se montrer

[122] Palmyre, 2007, p. 105.
[123] Eches, 1995.
[124] Saint-Denis de la Réunion, entretien du 3 juillet 2009

capables d'affronter les démons en délivrant les individus « possédés ». Dans toutes ces situations, il est admis que la foi peut se manifester sous des formes frénétiques ou exaltées. En monde créole, adorcisme et exorcisme sont rendus légitimes.

Au final, la situation historique insulaire fait apparaître la permanence d'un fait religieux original comme voie d'expression d'une opposition à l'acculturation. Ce développement et cette permanence d'un vécu religieux distinct de l'orthodoxie catholique – paraissant caractériser une expression religieuse proprement endogène, expressive de la créolité – met en lumière une situation plus complexe qu'elle ne pouvait paraître *a priori*[125]. Face à cette forme réinterprétée de la religion dominante, en raison notamment de l'usage païen des divinités chrétiennes, d'aucuns se demandent si nous ne serions pas, au final, en présence d'un « paganisme » (Augé)[126] ou d'un « christianisme païen » (Catherine Benoît)[127] ? Concluant son étude consacrée à la figure de la Vierge noire à La Réunion, Jacqueline Andoche l'affirme explicitement :

> « Par la complexité des pouvoirs et des fonctions qu'elles (ces religiosités inédites) permettent d'attribuer à la divinité, elles se rapprocheraient des polythéismes auxquels elles empruntent largement (hindouisme, cultes ancestraux de la tradition africaine et malgache). Cependant, leur fabrication dans une matrice de culture et d'événements dominés par l'idéologie chrétienne les contraint de se mettre en scène sous les aspects apparents de la religion des maîtres que néanmoins elles se réapproprient. Dès lors, il devient possible, à l'instar d'autres chercheurs enquêtant dans d'autres espaces créoles (Benoit : 1997), d'y déceler à la lumière de l'analyse initiée par Marc Augé sur les paganismes (…), des formes locales d'un "christianisme païen"[128]. »

Ainsi, en dépit de l'introduction dans la colonie d'un catholicisme qui s'est progressivement imposé au plus grand nombre, la suprématie de l'Église de Rome comporte donc ses limites. L'émergence de cultes protestants aurait pu ajouter une nuance supplémentaire à ce tableau. Mais, jusqu'aux années 1960, sa difficulté à s'implanter vient, au contraire, conforter l'image d'un catholicisme en situation de monopole.

---

[125] C'est en particulier cette problématique que le colloque international que nous avons organisé en 2009 s'est attaché à développer. (Colloque de Saint-Denis Religions populaires et nouveaux syncrétismes, Université de la Réunion, 14 et 15 mai 2009).

[126] Marc Augé fait remarquer que du point de vue des sciences sociales (histoire, anthropologie, sociologie) « toute religion est syncrétique en ce qu'elle a affaire à sa propre histoire, appelée par là même, d'une part, à répondre à de nouvelles demandes et à de nouvelles situations, d'autre part, à se situer incessamment par rapport à ses fondements ou à ses arrière-plans mystiques » (Augé, 1998, p. 130). Ce qui, selon Paul Coulon, « ne gène nullement le théologien chrétien tenant dans la foi que l'Esprit de Dieu guide la communauté Église dans son cheminement historique, assurant l'unité dans l'absence d'uniformité inévitablement engendrée par la variété des cultures récipiendaires, en vertu de l'adage philosophique scolastique *Quiquid recipitur ad modum recipientis recipitur* : ce qui est reçu l'est en fonction de celui qui reçoit » (Coulon, 2008, p. 7).

[127] En effet, dans son étude consacrée au corps et à l'espace en Guadeloupe, Catherine Benoît évoque un « christianisme païen » qui minimise la notion de transcendance.

[128] Andoche, 2009.

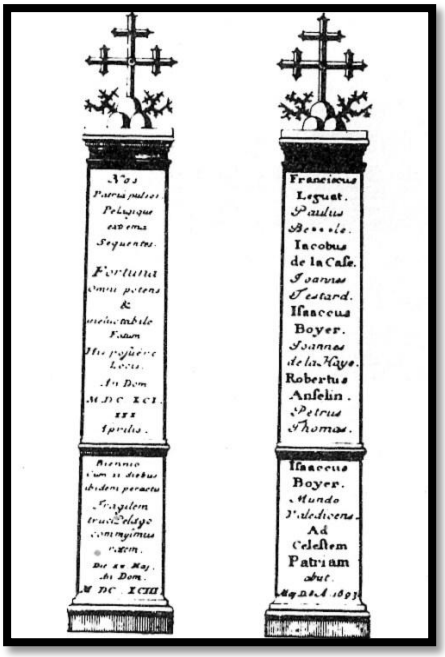
1.3 - Protestantisme : les héritiers de Calvin dans l'île d'Éden

1.3.1 - Sur les traces des premiers huguenots

Au lendemain de la révocation de l'édit de Nantes[129], en 1689, des huguenots français réfugiés en Hollande, conçoivent le projet de fonder une république protestante. Ils se présentent au marquis Henri Duquesne[130], qui nourrissait l'idée d'affréter des navires pour les huguenots exilés afin des les envoyer en différents endroits déserts de par le monde « où ils sauraient faire fructifier la terre et honorer la parole de Dieu »[131]. Leur choix se porte vers Mascarin dépeinte comme l'« île d'Éden »[132]. Ils envisagent de faire d'elle une « petite France calviniste » rassemblant « des gens d'une même langue, d'une même nation et d'une même religion »[133]. Leur dessein prend place parmi les entreprises de colonisations menées à cette époque par d'autres protestants en butte à l'intolérance religieuse[134]. Le projet est mis en œuvre avec l'appui de la Compagnie hollandaise des Indes orientales. L'expédition est menée par François Leguat, un protestant bourguignon d'origine modeste. Mais, suite au refus du capitaine Valleau, maître d'œuvre du vaisseau l'Hirondelle, de faire escale à Bourbon, c'est à Rodrigues que Leguat et ses sept compagnons s'installent. Débarqués le 25 avril 1691, les huit *Robinson*[135] attendent en vain le renfort de colons et l'arrivée de femmes pendant deux ans. Privés d'*Ève* et de secours, les missionnés du marquis rejoignent l'île Maurice à leurs risques et périls. Trois hommes décèdent dans l'aventure : un premier dans une tentative de rallier Maurice, deux autres consécutivement aux mauvais traitements infligés par le gouverneur Diodati qui les exile trois ans durant dans l'île Vacoas[136]. En 1698, Leguat finit par rejoindre Londres où il rédige le récit de ses aventures. Quant à Duquesne, pratiquement ruiné, il paraît se désintéresser de toute l'affaire : « il oubliera même à Rodrigues avec la plus grande désinvolture le petit groupe qu'il a envoyé. Retiré en Suisse, il consacrera la fin de sa

[129] Après la révocation de l'Édit de Nantes de 1685, ce sont plus de 200 000 réformés qui s'exilent hors de France.
[130] Protestant et fils de l'illustre amiral Abraham Duquesne (ou du Quesne).
[131] Leguat, 1995 (b), p. 10.
[132] Duquesne désigne le lieu de leur implantation sous l'appellation de l'île d'Éden, adopté dit-il « parce que sa bonté et sa beauté la peuvent faire passer pour un paradis terrestre. » (Duquesne, 1984, p. 238).
[133] Duquesne, 1984, p. 223.
134 Comme eux, les mennonites du Delaware, les quakers de Pennsylvanie ou par la suite les fraternités moraves tentent de fuir la « Babylone perverse » et cherchent à « bâtir la Jérusalem nouvelle » en s'exilant en Amérique du Nord.
[135] Leguat publie ses aventures en 1707, soit douze ans avant la parution du Robinson Crusoé de Daniel Foë (dit De Foe).
[136] Minuscule îlot situé à proximité de l'île de la Passe et de l'île aux Fouquets, en face de la rade de Mahebourg.

vie à des études théologiques[137] qui peut-être le consolent de l'échec de son rêve de république idéale »[138].



Avant de quitter Rodrigues, en 1693, François Leguat grava sur un morceau de vélin deux stèles couronnées de croix et d'épines portant les inscriptions suivantes, dont le début est inspiré de Virgile (Enéide, livre VIII v. 333-354) : « Nos patria pulsos pelagique extrema sequentes fortuna omnipotens et ineluctabile fatum his posuere locis ». Suivent les noms de Leguat et de ses sept compagnons.

Figure 11 Stèles de Leguat

À Bourbon, où le peuplement se poursuit « les instructions données par Louis XIV sont très claires : il s'agit tout simplement de ne pas y tolérer d'autres pratiques que celles du catholicisme » explique Marie-Odile Miquel[139] en précisant que la Compagnie des Indes Orientales n'est d'ailleurs elle-même pas très favorable à l'accueil des huguenots, suite aux événements qui s'étaient déroulés peu de temps auparavant dans son comptoir de Fort - Dauphin à Madagascar. À ce sujet, Jean Barassin raconte que le gouverneur Jacques Pronis, était « un rochelois (88) fourbe et mesquin » qui « exerçait une domination tyrannique sur ses subordonnées ». En outre il « prenait un malin plaisir, en bon huguenot qu'il était, à faire le *presche* tout haut pendant que les Français faisaient les prières dans la chapelle »[140]. Le problème s'aggrava et de ce fait, lorsque le développement de Bourbon se poursuivit, les directeurs de la Compagnie cherchèrent à éviter que pareille affaire ne se reproduise. Aussi, ils « défendirent qu'aucune personne de la religion (Réformée) ne fût admise pour passer »[141]. C'est ainsi qu'au moment de son installation à Bourbon en 1689, le gouverneur Vauboulon reçoit des instructions qui ne souffrent pas le doute : « Et comme il n'y a que des catholiques dans ladite isle, il ne souffrira point qu'il en demeure d'autres »[142].

Le monopole du catholicisme perdure au fil du temps, sans même être ébranlé par l'intermède anglais de 1810 à 1815. À la différence des îles voisines comme Maurice et

[137] Il écrit, en 1718 ses « réflexions anciennes et nouvelles sur l'eucharistie ».
[138] Leguat, 1995 (a), p. 18.
[139] Miquel, 2000, p. 8.
[140] Barassin, 1953, p. 21-22.
[141] *Ibid.*, p. 24
[142] *Ibid.*, p. 174

Madagascar où la présence anglaise s'accompagne de la venue de missionnaires protestants, les Britanniques à La Réunion n'ont pas cherché à étendre leur influence dans le domaine cultuel. La liberté religieuse est à ce point respectée que ces cinq années n'ont pas modifié en quoi que ce soit le paysage religieux insulaire. Parmi les migrants on recense toutefois un petit nombre de protestants puisqu'il est fait état de vingt-six abjurations entre 1707 et 1786. Sous le second Empire, le pasteur Beaton[143] témoigne de conversions forcées d'engagés indiens protestants. Le cas de ces nouveaux baptisés atteste de la présence de protestants parmi les Indiens en terre réunionnaise. Mais il ne s'agit là encore que de parcours personnels isolés, sans qu'une quelconque visibilité institutionnelle de cette appartenance religieuse protestante ne soit rendue possible. En effet, la place prise par l'institution catholique est si considérable qu'elle aurait difficilement admis l'érection d'une Église protestante. Claude Prudhomme cite à ce sujet la tentative avortée de faire venir un ministre issu de la Réforme :

> « En 1862, trois protestants appartenant aux confessions réformées, luthériennes et anglicanes ont adressé une pétition à Napoléon III pour obtenir un lieu de culte et un logement destiné au pasteur. Malgré les promesses de discrétion et les tentatives de recommandations à Paris, les protestants de La Réunion n'obtiendront pas gain de cause. Ils se contenteront du passage de quelques pasteurs venus de Maurice et se gardant de tout prosélytisme à l'image de Beaton. Les arguments utilisés par Mgr Maupoint sont révélateurs de l'état d'esprit du clergé. Il constate d'abord qu'il n'y a pas de protestants dans l'île en dehors de la famille Laserve et d'un dentiste récemment établi. Il ajoute qu'on trouvera par contre de mauvais catholiques "qui veulent chercher noise au clergé" mais qu'il serait dangereux d'introduire avec un pasteur un élément de discorde[144]. »

À ces maigres traces d'une présence réformée, ajoutons l'affirmation du pasteur Frédéric Setodzo[145] selon lequel « des protestants étaient déjà présents depuis le milieu du XVIIIe siècle avec des gens tels que Gillot dit *l'Étang.* C'était un haut fonctionnaire qui devait rester discret sur sa foi pour ne pas perdre son poste. Les premières familles protestantes portent des noms de Clain (dérivé de Clain) et Duchemann (signifiant le « hollandais »). » Toujours selon cette source, on comptait six familles au XVIIIe siècle. Sans compter, ajoute Marie-Odile Miquel « que l'on retrouve encore, dit-on, chez de vieilles familles réunionnaises de souche, d'antiques Bibles huguenotes, que l'on tient d'un ancêtre qui n'avait peut-être pas tout à fait renoncé ! »[146]

Au XXe siècle, la départementalisation de 1946 ouvre la voie des tropiques à des fonctionnaires civils et militaires toujours plus nombreux à quitter l'Hexagone. Parmi ce contingent d'expatriés, se trouvent des protestants originaires de métropole et quelques Malgaches. Les uns et les autres rejoignent une poignée de coreligionnaires préalablement

[143] Cité par C. Prudhomme, 1984, p. 172.
[144] *Ibid.*, p. 243.
[145] *Journal de l'île de la Réunion*, 24 août 1997.
[146] Miquel, 2000, p.9.

installés à La Réunion. Le baptême effectué dans l'île en date du 15 mai 1952[147] donne lieu à la première trace administrative d'un acte pastoral en terre réunionnaise. « Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y avait pas avant de protestants dans l'île, c'est juste un repère historique » explique le pasteur Yves Chambaud[148]. Ces familles « demeurées discrètes jusque là, car il ne fait pas bon être alors protestant »[149] organisent des cultes et « de petites causeries dans les salons chez les uns et les autres » [150]. Ces rencontres entre réformés et luthériens sont bientôt activées par les visites de Roger Muller, aumônier militaire en poste à Madagascar[151], qui célèbre le premier culte public en 1955. Le pasteur profite de ses tournées dans l'île voisine pour soutenir une Église en gestation, dont le nombre de membres se compte alors sur les doigts des deux mains. Progressivement, les uns et les autres « se mobilisent ». D'où cette première initiative consistant à rechercher les autres protestants éparpillés aux quatre coins de l'île qui n'auraient pas encore été recensés. Simultanément, les rencontres entre fidèles, qui s'apparentaient jusque-là davantage à des « retrouvailles spontanées », commencent à gagner en régularité : un culte mensuel ou trimestriel est célébré. Relatant l'histoire de ces premiers protestants à La Réunion, Marie-Odile Miquel explique :

> « La vie de l'Église s'organise ainsi au gré des passages de l'aumônier militaire, tous les trois mois. Il s'agit alors de prévenir les paroissiens de son passage, d'organiser son séjour qu'il mettra à profit, pour, en plus du culte, assurer quelques visites. Pour se faire, un embryon de conseil presbytéral avant la lettre se constitue. La catéchèse est assurée sur place régulièrement par les paroissiens[152]. »

C'est ainsi que jusqu'au milieu des années 70, sept aumôniers se succèderont, avec un intérim de sept années durant lesquelles le poste restera vacant. Enfin, lors de cette période, il convient également de noter la venue du pasteur Georges Tholl, aumônier militaire à Madagascar, contraint de quitter son poste au moment où les troupes françaises sont chassées de la Grande Ile et la base de Diego Suarez fermée. Arrivé dans les années 1969-70 à La Réunion, il figure comme le premier pasteur réformé résidant de manière permanente dans l'île[153].

Entre temps, à l'aube de la seconde guerre mondiale, l'île de La Réunion assista à la formation d'une première Église chrétienne non catholique avec la venue des adventistes.

---

[147] Ce premier acte pastoral archivé servira ensuite de repère historique C'est ainsi qu'en 2002 par exemple, une cérémonie commémore les cinquante années de présence protestante dans l'île.

[148] « Fédérer les familles du protestantisme », *Le Quotidien de La Réunion et de l'Océan Indien*, 15 novembre 2002.

[149] Plaquette de présentation de l'EPR : *Ensemble partageons notre foi*, p. 2.

[150] *Effata*, Bulletin paroissial de l'Église Protestante de la Réunion, 1992, Spécial inauguration, numéro Hors-Série, p. 5.

[151] Aumônier au titre de l'Église Réformée de France.

[152] Miquel, 2000, p. 10.

[153] Cet élément n'est pas mentionné par Marie-Odile Miquel mais c'est Yves Gounelle, président de la C.E.E.E.F.E (Commission des Églises Évangéliques d'Expression Française à l'Extérieur) qui tint à le préciser lors de sa visite à la Réunion du 8 février 2008.

1.3.2 - Le temps des précurseurs : l'Église adventiste

C'est le pasteur Girard qui implante, non sans difficultés, l'adventisme à La Réunion à partir de 1936. Sa venue dans l'île fait suite à la visite à Madagascar effectuée par un membre de la Conférence Générale l'année précédente. À cette occasion, Wall – tel est son nom – entend parler d'une cinquantaine de Réunionnais intéressés par le message adventiste. Il charge alors le Président de l'Union de l'océan Indien, un certain Bureaud, de dépêcher un de ses hommes sur place. C'est par son intermédiaire que Paul Girard, alors missionnaire en Algérie, est contacté. Il embarque, avec son épouse et sa fille Lydie, sur le « Metzinger » et fait escale à Tamatave avant de débarquer à La Réunion le 3 avril 1936. Ce jour-là, au port de la Pointe des Galets, la foule se presse pour accueillir deux députés qui voyageaient dans le même navire que la famille adventiste qui eut, quant à elle, la déconvenue de ne voir arriver nul hôte pour la recevoir. Le journal local « La démocratie » mentionne tout de même dans ses colonnes : « de Tananarive, nous arrivent de braves pasteurs protestants ». Très vite, la déception du pasteur ne fait qu'augmenter en s'apercevant que les cinquante personnes censées être intéressées par l'adventisme sont loin de figurer parmi d'éventuels candidats au baptême. Par ailleurs, il ne trouve pas un Dionysien disposé à lui louer un bâtiment pour y célébrer le culte. Il se voit alors contraint d'organiser ses premières conférences dans le salon de sa maison de la rue Dauphine. Selon des sources adventistes, le curé de la paroisse voisine aurait même tenté par tous les moyens de dissuader ses ouailles d'assister à ses causeries : « Il entreprit diverses actions pour entraver le travail du pasteur adventiste : menaces de mort, cris, bruits de klaxons, menaces d'excommunications ! (…) Pour la troisième conférence, la foule se pressait (…) mais l'inquiétude grandissait dans le cœur de ces personnes et l'agitation les gagnait à cause de l'avertissement des prêtres »[154]. Malgré ces oppositions, les conférences hebdomadaires attirent une cinquantaine de personnes et les premiers baptêmes sont célébrés dans la cour de la maison du pasteur, en mai 1937[155]. En 1938, l'Église reçoit le soutien inattendu du gouverneur de l'île. Alors que l'évêque de Langavant avait mis en garde les Réunionnais contre les ouvrages adventistes qui circulaient parmi la population, le gouverneur fit part de son intérêt pour les missionnaires adventistes et de leur travail en matière d'hygiène et de santé. Après avoir reçu le « colporteur » Dick[156] dans son cabinet d'Hell-Bourg, il passa commande de plusieurs ouvrages sur la santé, prit un abonnement à la revue « Vie et Santé » destinée aux différents services gouvernementaux[157], et autorisa la diffusion dans l'île des publications adventistes que le prélat catholique souhaitait faire interdire. « C'est ainsi que

[154] Église Adventiste de la Réunion, 2010, Adventiste-reunion [en ligne]. Disponible sur : http://www.adventiste-reunion.org/index.php?option=com_content&task=view&id=62&Itemid=66 [Consulté le 11 février 2010].

[155] Monsieur Moutousamy, son fils Roger et sa tante, ainsi que le couple Cadet entrent tour à tour dans l'eau.

[156] Dick est un évangéliste mauricien venu dès 1936, soutenir le développement de la mission adventiste à la Réunion.

[157] Il passa commande de 20 exemplaires par numéro.

nos publications sur l'hygiène et la santé à côté du message du salut, pénétrèrent un pays dont le taux d'alcoolisme était très élevé, à cause du rhum qui y était répandu à profusion » se souviennent les missionnaires[158]. Du reste, c'est par ce biais de la santé que l'influence de l'Église adventiste dans l'île s'étend. En effet, elle contribue à sa mesure, à l'amélioration de la situation sanitaire insulaire par les conseils rigoureux qu'elle prêche, en des années où la formation en ce domaine est quasi inexistante. Elle poursuit depuis lors, la mise en place de stages gratuits de désintoxication ouverts à tous les fumeurs, y compris et à commencer par ceux qui ne sont pas membres de ses assemblées.

En 1940, après moult difficultés rencontrées en vue d'obtenir un terrain, ce sera chose faite au 25 rue Général de Gaulle, juste à l'arrière de l'évêché, une première chapelle adventiste y est inaugurée. En 1947, l'île compte quatre églises et 128 membres. De là, elle poursuivra son implantation tout autour de l'île en installant un temple dans la plupart des villes réunionnaises.

En dépit de ces avancées, la mission adventiste demeura longtemps déconsidérée et redoutée. Jusqu'aux années 60, celle que l'on considère avec mépris attire avant tout de la méfiance. C'est ainsi qu'Alain Foulon[159] relate ces réactions populaires parfois violentes où « les galets s'abattent sur les adventistes ». Il cite un témoin qui fréquentait l'école Mondon au Port, dans les années 1950 : « en sortant de l'école, des enfants passaient devant un temple adventiste et plusieurs d'entre eux lançaient des cailloux car ce temple était assimilé à la maison du diable ». Pour expliquer ce mouvement de rejet de la part de la population et les réticences de l'Église catholique face à la venue des adventistes à La Réunion, le journaliste met en avant la différence de conception du baptême. Héritier de la tradition anabaptiste, les adventistes ne reconnaissent que le baptême par immersion d'adultes sur profession de foi. En reconsidérant, par voie de conséquence, le baptême catholique, ils s'en prennent à ce « sacrement de la conformité sociale qui ne manque pas de force dans l'île »[160]. Outre cette appréhension divergente du baptême, les adventistes se distinguent essentiellement du catholicisme sur quatre points :

1. Leur doctrine millénariste[161] faisant porter l'accent sur les prophéties bibliques et les textes eschatologiques.

2. Leur observance scrupuleuse du sabbat, ce qui entraina des difficultés pour la scolarité des enfants, et l'observation d'une hygiène de vie stricte comprenant des prescriptions alimentaires contraignantes [162] ainsi qu'une interdiction de consommer de l'alcool et du tabac.

---

[158] Église Adventiste de la Réunion [en ligne]. Cité *supra*.
[159] Foulon, 1989, p. 86.
[160] *Ibid*., p. 89.
[161] « Pendant 1000 ans, le Christ procédera avec les élus au jugement des impies. Les justes morts ressusciteront et avec les justes encore vivants, ils accompagneront le Seigneur du ciel et passeront 1000 ans de bonheur et de plénitude ».

Jacqueline Andoche note que la mise en pratique de ces règles extrêmement rigoureuses préconisées par l'Ancien Testament « vont à l'encontre de bien des manières de vivre réunionnaises, comme l'interdit du porc – qui entre en grand partie dans les préparations culinaires locales – »[163].

3. Leur opposition farouche aux dévotions populaires : invocations des saints, pèlerinages, cultes mariaux, bénédictions de médailles, etc.

4. Leur promotion de la lecture de la Bible. Bernard Truong évoque ce dernier élément en citant un témoin âgé de 15 ans en 1936 qui se souvient : « le clergé catholique faisait circuler dans toutes les églises catholiques, l'interdiction de lire la Bible ». À cette époque là, raconte-t-il, « les gens ne voulaient pas la Bible, ce qui fait qu'il y avait beaucoup de difficultés pour lancer le message »[164]. Le fait que les Réunionnais se montrent réfractaires à l'idée de posséder une bible, explique en partie le moindre succès rencontré par l'adventisme dans l'île française majoritairement catholique en comparaison de sa voisine mauricienne.

Minoritaires et mis à part, les adventistes demeurent pendant trente ans la seule formation protestante érigée en Église. Il faut attendre 1966 pour que le succès rencontré par le pentecôtisme du Pasteur Aimé Cizeron marque de manière significative le paysage religieux réunionnais. Cette arrivée se produit dans un contexte singulier : la modernisation rapide de la société insulaire et la fragilisation du catholicisme.

Figure 12 Temple adventiste, Saint-Denis

[162] Application des interdits consignés dans les Lévitiques.
[163] Andoche, 2002, p. 132.
[164] Truong 1992, p.16.

Chapitre 2

Émergence de la mouvance pentecôtiste-charismatique : feu et contre-feu (1966-1982)

2.1 - Église en crise et société en mutation

2.1.1 - Départementalisation et mutations socio-économiques

À l'heure de la décolonisation, La Réunion assiste à l'accession à l'indépendance des îles alentour : Madagascar (1960), Maurice (1968), les Comores (1975) et les Seychelles (1976). Dorénavant, seul département français d'outre-mer dans l'océan Indien, elle redevient un centre d'enjeux stratégiques qui la dépassent. En son sein, ce statut d'exception engendre des prises de position le plus souvent extrêmes allant en se durcissant. Ces événements conjoncturels se greffent sur une mutation sociale et économique aussi rapide que profonde de la société réunionnaise. Car, à partir des années 1960, une série de changements inaugurés par la Départementalisation de 1946 prend effet. En trois décennies, les habitants de La Réunion passent d'une situation de très grande précarité à une amélioration considérable de leurs conditions matérielles d'existence. En effet, la Seconde Guerre mondiale avait laissé une île exsangue où la malnutrition semblait le lot commun de ceux qui échappaient au paludisme.[1] « Cette population vit dès à présent dans des conditions misérables. 45 % des Réunionnais ont un revenu annuel inférieur à 72 000 francs CFA, ce qui fait un revenu mensuel inférieur à 120 francs…. 14 %, soit 50 000 habitants ont un revenu annuel de moins de 50 000 francs CFA, ce qui fait un revenu mensuel inférieur à 85 francs », observe Roger Vaillant avant de poursuivre :

> « Le nombre de misérables est considérable par rapport à celui des possédants … faute de pouvoir nourrir les Réunionnais, on a envisagé de les encourager à émigrer … En un peu plus de trois siècles, voici donc ce que l'homme a fait du paradis décrit par Etienne

[1] En 1948, le tiers de décès étaient causés par le paludisme (M. Robert, 1981, *Histoire du paludisme à La Réunion et son évolution actuelle.* Thèse de doctorat : Médecine, Grenoble).

> Flacourt : une prison peuplée d'affamés qui n'ont pour perspective que d'être chaque année un peu plus nombreux à se partager un peu moins de ressources[2]. »

La dégradation de la situation insulaire se conjugue alors avec une sclérose de l'organisation administrative coloniale clivant la population en deux groupes : les *Ti moun* et les Gro-Blan. Le premier groupe est constitué d'une immense majorité de travailleurs serviles : Indiens, Noirs, mais également Créoles blancs au service du second composé d'une minorité de grands propriétaires, des « seigneurs du sucre » tout à la fois producteurs et transformateurs de la canne. Dans ce contexte accablant, la départementalisation semble venir à point nommé, pour extraire l'île du marasme dans lequel les événements politiques conjugués à l'archaïsme de son système institutionnel l'ont plongée.

2.1.1.1 Le développement en marche

Les effets du changement de statut politico-administratif de l'île se font principalement sentir à partir de l'arrivée de Michel Debré à la députation en 1963. L'ancien premier ministre du général de Gaulle accélère la mise en place d'infrastructures insulaires à la hauteur des ambitions de la République : doter le département d'outre-mer d'institutions modernes, développer une économie performante et « redonner vigueur physique et morale à toute une population »[3]. Bref, « en s'appuyant sur les élus locaux et un contingent croissant de fonctionnaires métropolitains, l'État va progressivement organiser le remodelage complet de l'île »[4], au nom de son principe d'égalité.

Grâce aux transferts de fonds publics en raison de l'alignement de l'île sur les autres départements français, une politique de grands travaux est mise en œuvre. Elle améliore considérablement les transports routiers et aériens. Avec la mise en place d'un réseau électrique départemental, réfrigérateur et télévision s'invitent dans les familles réunionnaises. L'habitat se modifie. Les traditionnelles « cases sous tôle » construites en bois pour les plus favorisés, paillotes en feuilles de vacoas ou en paille de vétiver pour les autres, sont progressivement remplacées par des petites bâtisses en dur. Deux premiers immeubles voient le jour à Saint-Denis, avant que ces « casernes à zorèy », privilèges des fonctionnaires venus de métropole, soient dupliquées, offrant une multitude de nouveaux logements via la SIDR[5].

Dans le domaine de la santé, l'île se dote d'équipements médicaux (PMI, hôpitaux, …) tout en améliorant considérablement la situation sanitaire, réduisant ainsi de manière conséquente la mortalité alors que se maintient un fort taux de natalité. Ces progrès ont pour conséquence immédiate une explosion démographique sans précédent. La population

[2] Roger Vaillant, 1964, p. 119-123.
[3] A. Scherer. Cité par Z. Vaillant, 2008, p. 16.
[4] Zoé Vaillant, *ibid.*
[5] Société immobilière du département de La Réunion.

augmente de manière spectaculaire : le nombre d'habitants a doublé en trente ans[6] ! La sortie du système de plantation se traduit par l'ascension sociale d'une partie de la population. La fonction publique regorge d'employés aux salaires majorés[7] qui participent à l'essor du secteur des commerces et des services[8]. Les grandes surfaces se multiplient, la consommation explose, faisant apparaître par ricochets, une classe moyenne créée de toute pièce.

Mais le train de la modernité laisse également une partie de la population au bord du chemin, notamment parmi les descendants africains et malgaches. Le passage d'une économie essentiellement basée sur l'agriculture à une économie tertiaire engendre un flux migratoire vers les villes réunionnaises et métropolitaines[9]. Cette urbanisation accélérée produit son lot d'habitats précaires – bidonvilles du Port et de Saint-Denis –, alors que l'exode rural, des Hauts vers les villes du littoral, contribue à démanteler les réseaux sociaux et familiaux traditionnels.

En matière de formation, même si la scolarisation s'est entre temps généralisée à l'ensemble de la population, à la sortie du système, La Réunion se bat contre un triste record d'illettrisme. Et, pour ceux qui échappent à ces statistiques, l'insertion sur le marché de l'emploi toujours plus difficile renforce l'engorgement vers la fonction publique. Car c'est dans le champ de l'emploi que le « bât blesse » dangereusement. Le secteur agricole décline alors que celui de l'industrie peine à émerger. La Réunion, qui a si longtemps fait venir de l'extérieur une main d'œuvre insuffisante localement, bascule dans une situation de pénurie d'emplois engendrant l'assistance d'une partie toujours plus grande de la population. Non seulement l'application des lois sociales ne vient pas combler le fossé qui sépare ceux qui ont trouvé leur place sur le marché du travail de ceux qui en sont exclus, mais elle alimente une économie jugée factice, artificielle, en « trompe-l'œil », estime Bernard Champion. Pour l'anthropologue :

> « Loin d'avoir opéré comme un plan Marshall qui aurait reconverti l'économie sinistrée de la plantation, la départementalisation superposant les travers du jacobinisme à ceux de la coopération africaine, en a détourné les actifs vers l'économie stérile de l'import-distribution, elle a créé une classe surnuméraire de fonctionnaires sur-rémunérés qui

[6] Elle passe de 241 700 habitants en 1946 à 480 200 en 1974 selon l'INSEE).

[7] Afin de prendre en compte la cherté de la vie dans les DOM, la loi du 3 aout 1950 a en effet institué une majoration spéciale, dite « prime de vie chère ». À La Réunion, cette majoration est égale, depuis 1957, à 35 % du traitement brut. De plus, un index de correction prévu par le décret du 1er janvier 1949 et destiné à compenser la différence de valeur entre le franc français et le franc CFA est maintenu alors que le franc CFA disparaît en 1975 (en 1979, il sera fixé à 1,138). Ainsi, par le jeu des coefficients multiplicateurs, un fonctionnaire, réunionnais ou métropolitain, en service à la Réunion, perçoit un traitement supérieur de 53 % environ à celui qu'il toucherait s'il était en poste en métropole. (Chane-Kun, 1996, p. 141).

[8] Entre 1974 et 1982, il se créé chaque jour ouvrable trois postes de cadres et plus de quatre postes d'employés alors que dans le même temps, trois emplois agricoles disparaissent. (Chane-Kune, 1996, p. 101).

[9] 1963, création du BUMIDOM : Bureau de la migration dans les Dom, organisme chargé de favoriser le départ des Réunionnais en direction de la métropole.

> entraîne, de fait, l'économie de l'île dans une fuite en avant parfaitement indifférente au réel et entretient, parallèlement, une sorte de résignation économique[10]. »

L'île « sous perfusion » demeure plus que jamais dépendante de fonds en provenance d'une métropole lui renvoyant l'image, stéréotypée à l'extrême, d'une population assistée. « La Réunion n'est rien sans la France »[11], affirme le préfet de La Réunion en 1963. Le département français reçoit par retour de boomerang les revers d'une modernité « exogène et téléportée »[12], selon l'expression de Bernard Champion. Comme le résume justement Bernard Boutter dans sa thèse :

> « Cette société coloniale, structurée jusque-là par la cohabitation de la société de plantation et de la société rurale des Hauts, a été littéralement atomisée par le placage artificiel d'une société pseudo-industrielle faisant venir ses propres cadres de la métropole, important le modèle d'une société de consommation "moderne" à laquelle les Réunionnais étaient loin d'être préparés[13]. »

Se faisant l'écho de ces dysfonctionnements, la presse locale en ces années 60 et 70, consacre ses « unes » au chômage, à la hausse des prix et à tous les indices d'un développement économique qui tarde à rattraper celui de la métropole. Elle rend de plus en plus palpables de fortes tensions sociales qui débouchent sur une série de conflits éclatant dès 1962 à Saint-Louis avec les planteurs de canne, et jusqu'à Saint-Denis, parmi les jeunes du Chaudron en 1973. Ce malaise fait naître un profond sentiment d'inquiétude parmi les Réunionnais. Il est encore accru par une situation politique trouble.

2.1.1.2 Les tensions politiques

Longtemps, et nous pourrions même écrire depuis l'abolition de l'esclavage, une véritable démocratie a toujours eu du mal à s'installer localement. Pendant plus d'un siècle, la vie politique relève davantage du folklore, de la comédie, du jeu[14]. Les élections se jouent à coup de batailles verbales, les leaders politiques en course semblent préférer les slogans tapageurs aux projets élaborés. Les méthodes des politiciens consistent dans l'emploi de moyens radicaux, à défaut d'être honnêtes. Achat de voix en petite monnaie ou en « verre de rhum », falsification des bordereaux d'émargement, recours à la force… Les exemples de recours frauduleux utilisés par les candidats sont nombreux. C'est ainsi que chaque période d'élections compte ses blessés : plus de 200 en 1914, et parmi eux, le candidat Jules Auber qui reçoit un galet au visage en 1906, et ses morts : 30 en 1914, 9 en 1936, et jusqu' au drame

[10] Champion, 1995, « Communication au colloque "Vingt ans d'anthropologie à la Réunion" », anthropologieenligne [en ligne], 11-12 mai 1995, Saint-Denis de la Réunion, Disponible sur : http://www.anthropologieenligne.com/pages/vingtansR.html, [consulté le 10 octobre 2008].
[11] Vergès, 2003, p. 128.
[12] Champion, 1995, *ibid.*
[13] Boutter, 1999, p. 13.
[14] Eve, 1994.

de 1946 où Alexis Champierre de Villeneuve, leader MRP est abattu par un opposant, place de la cathédrale. Dans les années 60, les échauffourées entre militants sont encore à l'origine d'accidents mortels tels que celui de Rico Carpaye décédé en 1978. Néanmoins, la vie politique tend progressivement à s'assainir. La mort du jeune militant communiste par exemple, provoque l'indignation de tous, et l'histoire retient le geste de l'évêque allant jusqu'à bénir le corps du défunt, au grand dam des conservateurs. De plus, avec la naissance d'un quotidien, au titre éponyme, tentant de garantir pluralisme et liberté d'expression, la presse ne se contente plus d'être la voix d'un parti politique. En attendant des cieux politiques plus cléments, les deux décennies qui précédent l'arrivée des socialistes au gouvernement français sont dominées par la question du statut de La Réunion et la montée du PCR. Le sujet cristallise les débats politiques et divise l'électorat en deux camps adverses : les *séparatistes* contre les *départementalistes.* L'interrogation au sujet de l'autonomie était déjà apparue à La Réunion en 1902, à l'initiative de la presse locale qui la posait assez sérieusement pour qu'un projet de constitution ait été étudié par le Conseil général de 1902 à 1904. Cependant, il s'agissait alors d'une « autonomie bourgeoise » servant les intérêts des grands sucriers, incomparable avec les acteurs et les termes dans lesquels elle est évoquée à partir de 1956. Dans les années 50, c'est le parti communiste réunionnais, séparé du parti communiste français qui revendique haut et fort une autonomie interne de l'île. Le nouveau parti est mené par le jeune Paul Vergès, 35 ans, fils du docteur Raymond Vergès. Pour Daniel Vaxelaire, ce désir d'autonomie et la création de ce parti ont pour origine une double insatisfaction : les dérives consécutives à la départementalisation et le non respect des promesses étatiques.

> « La départementalisation, qui devait être le chemin privilégié vers une égalité des Réunionnais avec les autres Français, n'a pas tenu ses promesses : d'une part les progrès sont encore relativement peu sensibles, et La Réunion, à ce rythme, ne rattrapera jamais son retard ; d'autre part, il subsiste de nombreuses séquelles de l'administration coloniale, dont le pouvoir politique du préfet n'est pas le moindre. Il est vrai qu'en 1959, début du pouvoir gaulliste, la liberté d'expression n'est pas à son optimum en France, mais la situation de La Réunion est dans ce domaine d'ancien régime : les opposants sont muselés[15]. »

En effet, l'« ordonnance Debré » de 1960 se transforme en véritable « chasse aux sorcières » expulsant ceux dont « les comportements sont de nature à troubler l'ordre public », condamnant à l'exil des fonctionnaires « jugés subversifs » et jusqu'à certains prêtres en raison de leurs engagements politiques. Dans ce climat, la naissance du PCR qui attire à lui les « laissés-pour-compte » de la départementalisation, panique la droite locale. Il fait figure de contre pouvoir à celui du préfet, préfet qui justement depuis 1956 envenime la situation. Alors que dans l'après guerre, la plupart des communes sont progressivement tombées dans l'escarcelle de la gauche, Jean Perreau-Pradier, positionné à droite, s'est donné pour mission depuis son arrivée dans l'île de « reconquérir les places prises par la gauche ». Pour ce faire, il

[15] Vaxelaire, 1999, p. 622.

n'hésite pas à utiliser les forces de l'ordre afin de venir à bout des opposants communistes. Le tout, dans un climat électoral perpétuellement embrumé de violences et de fraudes. C'est dans ce contexte que le PCR se fait le chantre de l'autonomie de l'île. Son ambition, il la décline sous deux thèmes essentiels : la langue créole et la culture réunionnaise qu'il s'agit de revaloriser en les élevant au rang de « fierté locale. » En effet, jusqu'alors, l'usage du créole était bien souvent perçu sous le registre de la honte. L'Éducation nationale en interdit la pratique. À charge des institutions de la République de transmettre aux écoliers de la patrie une langue française synonyme de prestige lorsque le créole désigne encore « une langue d'enfants, de *nénènes*, de conteurs et de chanteurs »[16], selon la définition de Marius Leblond. Dans le registre musical, c'est le maloya[17,] jugé trop « subversif » par les autorités politiques[18], que le PCR utilise afin de contester le pouvoir en place[19]. Comme l'observe Benjamin Lagarde :

> « Le patrimoine créole devint un enjeu fort dans le contexte postcolonial du département, notamment pour l'extrême gauche autonomiste qui renversa la logique des représentations en mettant "en l'air" les oubliés de l'histoire. Le maloya devint rapidement l'emblème de cette sortie du "fénwar" des cultures de la nuit" (expressions de l'intellectuel engagé Alain Lorraine)[20]. »

C'est dans ce contexte que s'opposent, des années durant, une droite départementaliste et une gauche autonomiste. Au début des années 70, si le clivage de la vie politique, commence à faiblir[21], ces tensions conjoncturelles pèsent encore de tout leur poids sur une Église réunionnaise à laquelle les troubles ne seront pas épargnés. Alors qu'elle devra affronter une crise interne, la situation de l'institution catholique est simultanément fragilisée par l'arrivée d'Églises concurrentes. En effet, avec la départementalisation et ses fonctionnaires métropolitains d'une part, en raison du développement des transports aériens d'autre part, de nouveaux cultes et de nouveaux missionnaires viennent répondre à cette évolution des modes de vie et de changement des valeurs enregistrées par la société réunionnaise. L'Église voit progressivement sa fonction d'unification s'effacer pour laisser apparaître d'autres cultes chrétiens.

---

[16] Cité par R. Vailland, 1964, p 172.

[17] Le maloya, qui a pour origine le mot malgache « malahelo » signifiant « parler, s'exprimer », est un genre musical lié au culte des ancêtres africains et malgaches à La Réunion

[18] La radio publique évite sa programmation.

[19] Le PCR offre par exemple son soutien au chanteur Firmin Viry en lui permettant de réaliser son premier disque au cours d'un meeting du parti.

[20] Lagarde, 2009.

[21] A partir de la campagne présidentielle de 1974, un troisième camp apparaît avec Pierre Lagourgue qui fait localement campagne pour Valéry Giscard d'Estaing alors que Michel Debré s'est positionné en faveur de Jacques Chaban-Delmas.

2.1.2 - Pluralisation du christianisme

À partir du milieu des années 60, la pluralisation du christianisme amorcée avec l'arrivée des Adventistes (1936) s'intensifie. Le paysage religieux insulaire se modifie. Cette transformation se manifeste notamment par l'implantation d'une Église évangélique, alors que la communauté luthéro-réformée s'institutionnalise.

2.1.2.1 L'Église évangélique

2.1.2.1.1 - Paul White « la Voix de l'Évangile »

Figure 13 Paul White

C'est à l'initiative du missionnaire Paul White[22] que les premiers groupes de chrétiens évangéliques voient le jour dans l'île. Alors qu'il exerce son ministère en Guadeloupe[23] le pasteur baptiste effectue un premier voyage à La Réunion en juin 1968, afin de faire en sorte que l'émission *La voix de l'Évangile* [24] soit diffusée sur les ondes réunionnaises. Il se souvient :

> « Une des premières choses que j'ai faite en arrivant ici c'était d'aller voir le préfet et lui amener cette lettre, lui demander s'il était possible de mettre "la voix de l'Évangile" sur la radio (RFO). Il m'a dit que pour ça il fallait que je voie Monseigneur. Si l'évêque donnait son accord, la radio aussi [25] ! »

Suite à ces premières négociations, l'émission *La voix de l'Évangile* est diffusée sur les ondes réunionnaises, de 1968 à 1970. C'est ainsi qu'arrivant ici fin 1970, Paul White donne à l'Église évangélique le nom de « la voix de l'Évangile ».

Entre temps, le couple White et leurs enfants rallient une autre mission évangélique inter-dénominationnelle : « la Mission générale de l'Afrique du Sud » avec laquelle ils se décident à venir s'établir à La Réunion. En décembre 1970, depuis l'aéroport de Gillot où personne ne les attend, ils achètent une voiture, réceptionnent de bien maigres bagages et se mettent en quête d'une maison qu'ils louent rue Monthyon. Dans cette demeure dyonisienne dont la famille occupe l'étage, l'Église démarre dans le salon pouvant contenir soixante personnes. « Mais, explique le pasteur, dès que nous avions des offrandes qui nous permettaient

[22] Fils de pasteur baptiste, né aux États-Unis en 1937.
[23] Paul White travaille pour « la mission évangélique des Indes occidentales ».
[24] Une émission biblique d'une quinzaine de minutes, diffusée toutes les semaines par une station de radiodiffusion en ondes courtes basée au Libéria.
[25] Entretien P 07.

d'envisager une location, nous sommes partis rue de l'Est ». Ils y restent jusqu'à ce que l'Église soit en mesure d'acheter la propriété du 19 rue Monthyon qu'elle occupe encore actuellement.

Avant d'embarquer pour l'océan Indien, Paul White avait pris soin de se rendre à Marseille où l'émission était produite pour visiter les studios et se munir de la liste des personnes qui avaient envoyé un courrier à *la voix de l'Évangile*. Il explique : « C'était un long papier. J'ai découpé tout cela et je l'ai mis dans des enveloppes : Saint-Denis, Saint-Paul, Saint-Pierre… » Muni de ces précieuses enveloppes, le missionnaire commence son activité dans l'île. Il raconte :

> « Au tout début, c'était comme chercher des trésors. Nous avions l'adresse de ceux qui avaient correspondu avec *La voix de l'Évangile*. Je me suis présenté devant la première personne à son adresse :
> - Je suis Paul White, je suis avec *La voix de l'Évangile.*
> -Ah, entrez !
> -Ces personnes se sont converties et ainsi de suite. J'ai commencé début janvier 1971 et pour Pâques nous avons baptisé déjà 18 personnes[26] ! »

Puis, j'ai trouvé des adresses pour Saint-Pierre où je me suis rendu. Très vite, on a baptisé du monde à Saint-Pierre[27] ». C'est ainsi qu'à la suite du travail missionnaire entrepris par Paul White, une seconde assemblée se constitue en 1973, dans la sous préfecture de Saint-Pierre, puis à Saint-Leu.

Dans tous les Réveils évangéliques, les Écritures ont joué un rôle considérable. Ceux que connurent les États-Unis, dont Paul White est originaire, ont enfanté des « chrétiens de la Bible », des militants des Évangiles, des hommes et des femmes totalement fascinés par le « livre saint ». Les missionnaires qui quitteront le continent américain pour annoncer la « Bonne Nouvelle » auront continuellement pour intention de diffuser la Bible, tel l'*ange combattant* dépeint sous la plume de Pearl Buck[28]. Parce qu'elle est non seulement lue, commentée, prêchée, interprétée mais aussi chantée, priée et surtout vécue, la Bible est conçue comme agissante, dotée de la capacité d'intervenir directement dans l'existence de celui qui la lit. C'est ainsi qu'à La Réunion, comme aux autres « extrémités de la terre » où ces Hommes de Dieu furent envoyés, la Bible constitue leur arme principale. Par tous les moyens, Paul White et ceux qui le rejoindront chercheront à la rendre accessible au plus grand nombre.

[26] Entretien *ibid.*
[27] Entretien *ibid.*
[28] Dans l'ouvrage éponyme, la lauréate du Nobel de 1938 retrace la vie de son père Andrew Stone, missionnaire zélé parcourant la Chine afin d'y prêcher l'Évangile. Elle décrit le messager de Dieu comme un homme âpre, infatigable, extrême, si dévoué à la cause biblique qu'il ne peut qu'appartenir à la catégorie des êtres célestes, des purs esprits, des anges…. Buck, 1971 (1936)

Ainsi, sur son « caillou de l'océan Indien », comme aux Antilles auparavant, Paul White consacre une part importante de son ministère à l'étude et à l'enseignement de la Bible[29]. Cette insistance sur le texte des Écritures est un des éléments caractéristique de la manière dont les assemblées évangéliques prennent place dans le paysage religieux des années 70. En effet, à cette époque, la Bible est faiblement diffusée dans l'île et peu nombreux sont ceux qui en possèdent un exemplaire. Une rumeur circule selon laquelle tout contact tactile avec l'objet sacré serait source de démence, alors que de nombreux témoins s'accordent sur le fait qu'en ces années là, détenir le livre saint était prohibé par l'Église. C'est en ces termes qu'un missionnaire évangélique partage ses souvenirs :

> « Je me rappelle que quand on distribuait, dans les Hauts de Saint-Denis, des Évangiles, on était stupéfait parce qu'il y a quelqu'un qui repoussait avec un grand bâton l'Évangile, car celui qui touchait la Bible pouvait devenir fou ! Il y avait des croyances étonnantes à l'époque [30] ! »

Cette proposition des saintes Écritures à des catholiques qui ne les possèdent pas personnellement est une des raisons majeures de leur départ vers ces Églises évangéliques. Nombreux sont ceux qui rejoignent leurs rangs après les avoir découvertes. Plus que posséder un objet jusque-là prohibé, c'est également la possibilité d'interroger sa foi, de trouver des réponses aux questions qu'ils commencent à se poser qui dirigent ces catholiques vers ce type d'assemblée. La modernisation de la société réunionnaise, comme nous l'avons vu précédemment, introduit des valeurs culturelles et des références spirituelles venant interroger celles qui avaient cours jusqu'alors. Elle engendre également une augmentation du niveau de formation de jeunes Réunionnais, plus enclins à porter un regard critique sur les idéaux de leurs parents. C'est exactement ce qu'a vécu la seconde épouse[31] de Paul White au sortir de l'adolescence.

2.1.2.1.2 - Le déploiement de l'Église évangélique

Le travail de Paul White porte ses fruits. Durant cette phase d'extension de l'Église, deux éléments apparaissent constamment : la fondation de nouvelles assemblées autour de l'île et la venue successive de missionnaires. C'est ainsi, qu'après l'ouverture des assemblées de Saint-Denis et de Saint-Pierre, Paul White fait appel à d'autres confrères en provenance de l'étranger afin de poursuivre et de consolider l'implantation du mouvement. Entre 1971 et 1975, le pasteur baptiste fait venir à La Réunion le couple britannique Pennington, le pasteur australien Nikolai Blaskow accompagné de son épouse et l'anglaise Grace Rosamund Oxlade.

[29] Par la suite, ce cursus le conduira d'une part à enseigner dans une faculté évangélique métropolitaine et d'autre part à soutenir une thèse de doctorat de théologie à l'université de Strasbourg dont le titre sera « Prophétie et prédication, une étude herméneutique des situations de l'Ancien Testament dans les sermons du livre des Actes des apôtres ».
[30] Entretien P 30.
[31] Paul White et sa première épouse se sont séparés quelques années après leur départ de la Réunion. Il reviendra seul dans l'île en 2004, puis épousera Marianne en secondes noces en 2005.

En 1976, le couple White quitte le département français pour la République centrafricaine où Paul enseignera à la faculté de théologie évangélique de Bangui. Si, au moment de leur départ, le nombre de fidèles ayant rallié le protestantisme évangélique demeure modeste – il se chiffre en centaines – le pasteur baptiste peut se féliciter d'avoir initié un mouvement religieux appelé à durer. En effet, le 10 avril 1974, l'Association cultuelle *Église évangélique de La Réunion* est officiellement reconnue par la préfecture. D'autre part, le missionnaire américain aura contribué au développement de l'Église évangélique dans le sud de l'île en ayant encouragé la venue d'André et Jacqueline Tabailloux, à La Réunion, en 1974.

C'est à l'aube de la quarantaine que le pasteur André Tabailloux et son épouse Jacqueline prennent la décision de quitter Grenoble et de venir s'installer avec leurs enfants au milieu de l'océan Indien. Auparavant, cet homme natif d'Algérie, avait fondé une Église évangélique dans la banlieue grenobloise, tout en exerçant son activité professionnelle dans l'Éducation nationale. À son arrivée, il œuvre à la création de la première aumônerie protestante des maisons d'arrêt de Saint-Pierre et du Port, tout en évangélisant les marins pêcheurs de Terre sainte, à proximité de Saint-Pierre. Anciens détenus et hommes de mer remplissent les rangs de la communauté saint-pierroise… Tout comme Paul White avant lui, André Tabailloux ne cherche pas à conserver le monopole de l'évangélisation insulaire. Dès le départ, l'entreprise missionnaire se conjugue au pluriel puisqu'un « camarade médecin » comme il le désigne, s'associe à son projet en venant s'installer sur Saint-Louis. Très vite, Camille Abbruzeses, un autre ami, missionnaire celui-ci, les rejoint pour s'établir également dans le Sud. Au Tampon, viennent ensuite les époux Bougault[32] avec lesquels le couple Tabailloux cultive plusieurs points communs non seulement les deux hommes sont natifs d'Algérie, mais en plus, ils ont fréquenté les bancs de la même Église grenobloise et leurs épouses sont toutes deux enseignantes. Avec l'aide de ses collègues, le pasteur Tabailloux crée de petites Églises privilégiant une direction collégiale. Sa manière de procéder est caractéristique des « Assemblées de frères »[33] dont le missionnaire est membre[34]. En vertu de l'aspiration de ce

[32] Jacques Bougault est aumônier d'étudiants et de lycéens avec les groupes bibliques universitaires (GBU).

[33] Ces communautés religieuses prennent leur source dans plusieurs mouvements de réveil : du piétisme du XVIIe siècle au darbysme du XIXe siècle. En 1845, elles se scindent en deux branches : celle des « Frères étroits » ou « darbystes » et celle des« Frères larges ». Les premiers ont opté pour un type de piété extrêmement rigoriste, et développé une hostilité farouche au dialogue œcuménique alors que les seconds ont adopté une position plus ouverte. C'est à cette dernière mouvance qu'appartient l'assemblée réunionnaise en question. Outre le fait de valoriser une piété biblique, ces formations religieuses ont pour caractéristique essentielle de privilégier la constitution de petits groupes fervents. Chaque fois qu'une assemblée atteint une taille jugée trop importante, ses responsables cherchent de nouveaux leaders afin de créer une nouvelle assemblée. Les assemblées de frères attachent également beaucoup d'importance à la souveraineté de chaque Église locale. Par ailleurs, ces groupes optent pour une direction collégiale. Nées en réaction à la hiérarchisation trop prononcée à leurs yeux entre le clergé et les laïcs dans l'Église, ces communautés privilégient l'élection d'anciens choisis parmi leurs membres auxquels incombe la responsabilité de l'assemblée locale. Du fait de leur méfiance à l'égard du cléricat, il faut attendre les années 60 pour voir le premier pasteur formé exercer sa tache ministérielle à temps plein au sein d'une Église. Aujourd'hui encore le pasteur a « rang » d'ancien puisqu'il se situe au même niveau en matière de prise de décisions. Enfin, ces Églises mettent en avant une « démocratisation » de la prise de parole. Cherchant à favoriser le « sacerdoce universel » de tous les croyants, tout fidèle peut être amené à prêcher dans ces assemblées.

type d'Église à rendre chaque fidèle capable de prêcher l'Évangile d'une part et, d'autre part, du principe « d'essaimage »[35] – qui contraint les responsables de la communauté à former, à court terme, des leaders susceptibles de démarrer à moyen terme une nouvelle assemblée – en 1978, André Tabailloux met en place le Centre d'information et de formation évangélique (le CIFEM) de la Rivière Saint-Louis.

À Saint-Denis, le départ des White n'altère pas le développement de l'Église naissante. Au contraire, elle poursuit son activité avec l'arrivée de nouveaux missionnaires. Le couple Mitton arrive du Canada alors que le suisse Wilhem Brandle et son épouse d'origine américaine viennent reprendre le flambeau laissé par Paul White. Juste avant de quitter l'île, ce dernier avait également favorisé la prise en charge de l'Église dionysienne par le Réunionnais Jean Tipaka[36]. Entre temps, deux nouvelles assemblées voient le jour à l'est du département dans les villes de Saint-André et de Saint-Benoît (1977). Leur fondation est bientôt confortée par l'arrivée du pasteur Roger Clark[37] venu tout spécialement prendre en charge ces deux lieux de culte. À son départ, le pasteur Mickael Brooks[38] – qui lui succède – fait venir ponctuellement le missionnaire canadien Mac Leaod Freeman pour le soutenir dans sa tâche.

Au début des années 1980, l'Église évangélique compte cinq lieux de culte (Saint-Denis, Saint-Pierre, le Tampon, Saint-André, Saint-Benoît). Toutes ces assemblées se situent dans la continuité des mouvements de Réveil du XIXe siècle. Autrement dit, elles puisent leurs racines dans des mouvements historiquement antérieurs au Pentecôtisme qui ne proposent donc pas d'expérience charismatique à leurs adeptes.[39] Elles s'apparentent à la catégorie « piétiste-orthodoxe » selon la typologie établie par Sébastien Fath puisque : « leur point commun est de valoriser la pratique de la piété (à commencer par la lecture biblique et la prière) et un rapport orthodoxe à la doctrine qui place la Bible au centre du discours religieux»[40]. Avec une centaine de fidèles par assemblée, l'Église évangélique connaît un succès modeste, mais une progression constante qui se poursuivra dans la décennie future.

---

[34] Notons que le pasteur baptiste Paul White a également fréquenté une assemblée de frères à Strasbourg durant ses études doctorales.

[35] « Quand on dit un essaimage, c'est une partie de l'Église qui a bien prospéré, qui part avec un responsable et qui recommence ailleurs » explique André Tabailloux. C'est dans cette lignée que se sont constituées les assemblées évangéliques dans le Sud de l'île.

[36] Jean Tipaka, premier Réunionnais à prendre la responsabilité d'une assemblée évangélique après un an de formation pastorale à l'institut biblique Emmaüs de Genève, sera ensuite démis de ses fonctions et contraint de quitter le département d'outre-mer au début des années 80. Il sera relayé ensuite par les missionnaires Robert et Myriam Jamet, puis Jacques et Madeleine André, et enfin, Jean-Yves et Chébi Drapel.

[37] Pasteur venant des États-Unis

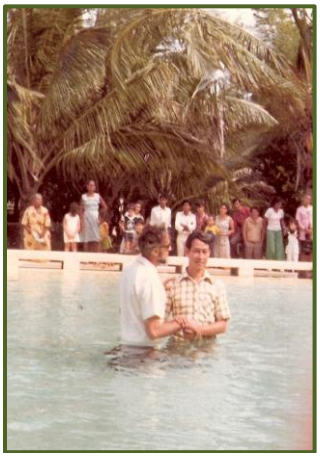
[38] Pasteur anglais ayant épousé une australienne.

[39] Cette absence d'expérience charismatique est valable en théorie tout en sachant que dans la pratique, les situations sont légèrement plus nuancées. Certains pasteurs s'opposent radicalement à tout exercice charismatique allant même jusqu'à estimer ce type de manière de faire quasiment diabolique, certains les récusent durant le culte mais les acceptent dans le cadre privé alors que d'autres encore ont tenté de les imposer, mais en vain, à l'ensemble de leur Église.

[40] Fath, 2005, p. 303.

Son implantation participe au processus de pluralisation du paysage chrétien insulaire, encore renforcé par la naissance de l'Église protestante de La Réunion.

Figure 14 Rencontre évangélique sous les filaos, novembre 1974



Figures 15 et 16 Baptêmes à Sainte-Suzanne, 1976

Figure 17 Premier camps d'enfants, 1974

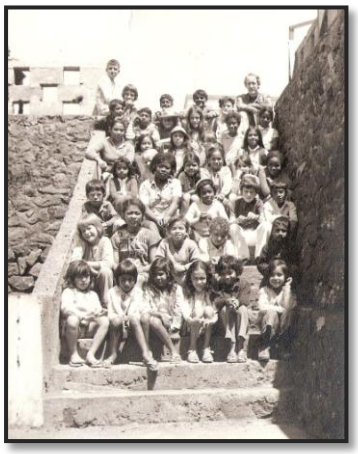


Figure 18 Paul White baptisant dans l'océan Indien, 1973

2.1.2.2 L'Église protestante

Au milieu des années 70, l'augmentation du nombre de réformés et de luthériens à La Réunion, conjuguée à la suppression du poste d'aumônier militaire à Madagascar, oblige les protestants à réagir. C'est la raison pour laquelle ils créent l'Association cultuelle de l'Église réformée du département de La Réunion (ACERDR), déclarée officiellement en 1976. Onze mots, l'appellation est longue… L'association dit y avoir été contrainte par le contexte local. Elle justifie son choix par sa volonté délibérée de se démarquer de la position autonomiste défendue en ces années-là par le parti communiste réunionnais. « La situation était assez tendue pour que les fondateurs souhaitent marquer très nettement dans leur dénomination leur appartenance française et leur attachement au départementalisme »[41], souligne Marie-Odile Miquel, avant d'avancer comme second argument, le souhait de l'Église réformée de se démarquer des assemblées évangéliques à ce sujet.

> « … d'autant que, à la même époque, les Églises Évangéliques, soutenues par l'Afrique du Sud, les États-Unis et l'Australie, se positionnaient différemment, dans leur recherche assidue d'une réelle implantation autochtone. Cela ira même jusqu'à l'expulsion de deux de leurs pasteurs, sous l'inculpation d'espionnage et d'action subversive[42]. D'où le soin manifeste porté par nos fondateurs au choix de leur dénomination[43]. »

C'est encore selon la même aspiration à se distinguer de la mission évangélique que l'association protestante rédige sa propre déclaration de foi qu'elle introduit par un texte dans lequel elle se présente comme héritière de la Réforme, en prenant appui sur la Confession d'Augsbourg[44] et sur celle de La Rochelle[45]. Dans un même élan, l'association protestante se met en quête d'un rattachement institutionnel avec la métropole via la Fédération protestante de France. Son adhésion, en 1980 a également pour but de la différencier des assemblées protestantes locales « toutes à fonctionnement congrégationaliste et donc sans réel contrôle quant à de possibles dérives sectaires »[46], écrit Marie-Odile Miquel[47].

---

[41] Miquel, 2000, p. 16.

[42] Nous n'avons pas trouvé de trace de ces accusations mais nous avons en revanche pu prendre connaissance de rapports administratifs stipulant le fait qu'en 1973 Paul White, qui souhaitait faire venir d'autres ressortissants étrangers afin d'être soutenu dans son œuvre, s'était vu opposer un refus d'autorisation de séjour de la part des autorités préfectorales qui estimaient le nombre de leaders religieux disproportionné par rapport à l'importance des assemblées en question.

[43] Miquel, 2000, p. 16.

[44] Texte fondateur des Églises luthériennes rédigé en 1530.

[45] Texte fondateur de l'Église Réformée de France rédigé en 1559.

[46] Si cette affirmation rend parfaitement compte de la volonté de l'Église protestante de se démarquer des autres Églises protestantes locales, en particulier évangéliques, deux nuances doivent néanmoins lui être apportées :
- à l'intérieur même de la mouvance pentecôtiste-évangélique, il s'agira de distinguer les assemblées totalement indépendantes de celles qui sont aujourd'hui rattachées à différentes fédérations : de la Fédération évangélique de France à la Fédération protestante de France.
- l'Église protestante de La Réunion qui ne comprend qu'une paroisse où le conseil Presbytéral tient la première place, fonctionne essentiellement comme une assemblée congrégationaliste de fait et non en vertu du régime presbytérien synodal auquel elle aspire.

[47] Miquel, 2000, p. 44.

Fragilisée par l'absence d'aumônier, même si un ministre du culte de l'Église presbytérienne est envoyé à plusieurs reprises depuis l'île Maurice afin de la soutenir, l'ACERDR sollicite la venue d'un pasteur dans l'île. Son vœu se réalise deux ans plus tard avec l'arrivée du pasteur Bernard Massias, envoyé en 1978 par l'organe missionnaire de la Fédération Protestante de France : le Département évangélique français d'action apostolique (DEFAP), et grâce au concours de la Communauté d'Églises en mission (CEVAA). Le ministre réformé demeure six années à La Réunion, avant d'être remplacé par le pasteur Olivier Bres. Pendant cette période, il est soutenu dans son ministère par l'Église presbytérienne de Maurice via la Société biblique. À son départ, l'Association protestante ne pèse pas très lourd dans la balance religieuse réunionnaise : elle comptait 105 familles en 1980 et elle concerne une petite frange de chrétiens bien discrets par rapport à leurs homologues adventistes, pentecôtistes et évangéliques, nettement plus prosélytes. En effet, les membres de l'ACERDR ne cherchent pas à convertir la population locale. Ils se contentent de regrouper ceux qui en vertu de leurs origines familiales sont nés protestants. Autrement dit, dans cette île où les autochtones chrétiens, baptisés enfants, le sont quasi exclusivement dans la religion catholique, une Église réformée ne peut concerner que des personnes nées en dehors du département et amenées à séjourner à La Réunion : métropolitains, malgaches, auxquels s'ajoutent sporadiquement quelques fidèles d'origine du nord de l'Europe ou encore africains.

Cependant, la faiblesse numérique de cette Église protestante en gestation ne doit pas voiler pour autant l'impact de cette nouvelle composante confessionnelle sur le paysage religieux réunionnais qu'elle contribue à pluraliser. Les années à venir montreront combien son importance ira croissant du fait de l'augmentation du nombre de ses membres, des institutions dont elle se dotera et du rôle que seront amenés à jouer ses ministres sur la scène protestante locale. En attendant, alors que le catholicisme voit son hégémonie remise en cause par cette pluralisation du christianisme insulaire, l'Église de Rome traverse simultanément une période agitée.

2.1.3 - Remous dans l'Église

2.1.3.1 Une crise missionnaire

À partir de 1960, la mission catholique traverse une véritable « crise missionnaire » qui, paradoxalement, émerge en Europe au moment où des pays comme la France comptent un nombre jusque-là inégalé « d'ouvriers envoyés à la Mission ». À titre d'exemple, un missionnaire spiritain[48] arrivé à La Réunion en 1967 se souvient qu'ils étaient plus de soixante postulants à intégrer le noviciat des pères du Saint-Esprit la même année que lui et

[48] Entretien C. 28.

encore une cinquantaine à faire leur profession solennelle. Cependant, une remise en cause profonde de la mission apparaît, consécutive aux bouleversements du contexte mondial après la Seconde Guerre mondiale. À sa suite, l'Occident se découvre peu à peu moins « grandiose » qu'il ne le prétendait et la « décolonisation achèvera de donner le dernier coup de boutoir contre cet Occident trop sûr de lui-même. Couplé aux crises nucléaires, économiques et environnementales, ce basculement relativisera du même coup la place éminente de sa civilisation » écrit Olivier Servais[49]. La mauvaise conscience de la décolonisation conduit à la remise en cause du modèle missionnaire qui avait accompagné la colonisation. En effet, pour ce christianisme qui avait été associé jusqu'alors à la conquête des individus et des sociétés, l'alternative devint « relativement simple » constate Jean-François Zorn :

> « Soit il considérait que son destin était intrinsèquement lié à l'Occident, et connaissait le déclin comme les rebonds de cette civilisation, mais il perdait toute autonomie : soit il se désolidarisait de l'Occident, affirmait son universalité et cherchait les voies et moyens d'être une offre de salut à tout homme et à tous les hommes[50]. »

Les principales traditions chrétiennes optèrent pour la seconde option et ce choix entraîna un changement radical du motif missionnaire initial : « non plus convertir et christianiser mais laisser Dieu convertir et le christianisme se faire adopter par les sociétés », poursuit Jean-François Zorn en expliquant comment les Églises engagées dans la mission mondiale passèrent alors « de la mission conquête à la mission requête »[51] ou, pour employer l'image de Shafique Keshavjee, de la « mission" missile"basée sur l'image d'un Dieu Tout puissant, glorieux et agressif » à « la mission " transmission "centrée sur le Dieu dé-sarmant et offert à tous parce que désarmé, dont le modèle est en Christ »[52]. Dés lors, la mission prend un autre visage : ses acteurs cherchent moins à « convertir » les autres qu'à se faire les « témoins »[53], ils renoncent à « bâtir une société chrétienne » pour travailler à « la rencontre, la réciprocité, au dialogue »[54], souligne la religieuse Xavière Geneviève Comeau. « La mission ne se réduit pas à la transmission d'un message, et la révélation n'est pas un *compendium* de vérités à croire », affirme Christian Salençon avant de citer Michael Amaladoss pour qui « la mission est la rencontre du mystère qui embrase l'univers entier l'histoire entière et l'ensemble des

---

[49] Olivier Servais « Inculturation et altermondialisation. Différences historiques et proximités logiques de deux concepts de résistance » *centre AVEC* [en ligne] Disponible sur : http://www.centreavec.be/synopsis%20inculturation%20et%20altermondialisation.htm [consulté le 2 novembre 2006].

[50] Zorn, 2007, p. 78.

[51] Zorn, 2007, p. 77.

[52] Shafique Keshavjee, « De la mission *missile* à la mission *transmission* », Perspectives missionnaires, 1993/25, p. 3-7. Cité par J-F. Zorn, 1997 (b), p. 172.

[53] C'est autour de cette problématique liée au changements enregistrés par la mission chrétienne dans un contexte de mutations sociales que l'Association Francophone œcuménique de Missiologie (AFOM) sollicita une équipe pluridisciplinaire de chercheurs afin de rédiger l'ouvrage au titre évocateur : « Appel à témoins » (Comeau & Zorn (dir.), 2004).

[54] Comeau, 2004, p. 207.

peuples (…) Une telle mission espère, fait confiance. Elle est respectueuse. Elle n'est ni impatiente, ni agressive[55]. »

Cette évolution du rapport entre mission et culture se traduit par l'adoption, dans les années 70, des termes de contextualisation[56] et d'inculturation[57]. Ces deux néologismes[58] apparaissent, respectivement dans la tradition protestante de type œcuménique et dans la tradition de type catholique, en raison de « la poussée des théologies du tiers-monde qui veulent décoloniser le parcours et la pratique théologique dont ils ont hérité »[59]. La contextualisation signifie :

> « Tout ce qui est impliqué dans le terme familier d'indigénisation mais cherche à aller plus loin (…) L'indigénisation tend à s'employer au sens d'une réponse à l'Évangile dans les termes d'une culture traditionnelle. La contextualisation, sans ignorer cet aspect, tient compte du phénomène de sécularité, de la technologie, de la lutte pour la justice[60]. »

L'inculturation est définie comme :

> « L'incarnation de la vie et du message chrétien dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres de la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore, que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui se transforme et recrée cette culture, étaient ainsi à l'origine d'une nouvelle création[61]. »

Par ailleurs, les changements observés dans la société d'après guerre sont concomitants à l'ouverture du concile (1962-1965) et aux nouvelles perspectives qui en découlent. Avec Vatican II, ladite formule « *hors de l'Église point de salut* » n'est pas reprise. Lui succèdent alors la déclaration sur « le Mystère de l'Église » (*Lumen Gentium)* :

> « Ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile sont ordonnés de diverses manières au peuple de Dieu (…), ceux qui sans faute de leur part ignorent l'Évangile du Christ et son Église, et cherchent cependant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent sous l'influence de la grâce

---

[55] Michael Amaladoss, « Les nouveaux visages de la mission », *Documentation catholique*, n° 21112 du 19 mars 1995, p. 289. Cité par C. Salençon, 2004, p. 191.

[56] En 1972, le concept de contextualisation est recommandé par l'assemblée du Fonds pour l'enseignement théologique du Conseil œcuménique des Églises.

[57] En 1962, le terme inculturation, qui succède à celui d'adaptation, est employé par le jésuite belge Joseph Masson. En 1977, il est adopté officiellement lors du Synode romain des évêques sur la proposition du père Pedro Arrupe (supérieur de la Compagnie de Jésus) qui en donne la définition mentionnée ci-après.

[58] Si les deux néologismes sont contemporains, ils diffèrent néanmoins l'un de l'autre. Pour expliquer cette distinction, Jean-François Zorn s'appuie sur celle que fait Paul Tillich entre « principe protestant » et « substance catholique ». « La contextualisation s'inscrit dans une logique théologique qui prend acte de la séparation de Dieu et du monde et travaille à leur rapprochement sur le registre prophétique de la Parole qui retentit dans le monde, un monde qui l'entend mais ne la reçoit pas, la rejette même (Jean 1,10). L'inculturation s'inscrit plutôt dans une logique théologique qui cherche à surmonter la séparation entre Dieu et le monde. Elle travaille à leur rapprochement sur le registre sapiential de la Parole qui s'imprègne dans le monde, l'accueille et travaille à sa rédemption. (Zorn, 2001, p. 69).

[59] Zorn, 1997 (b), p. 178.

[60] Bria, Chanson, Gadille, Spindler, 2001, p. 67-68.

[61] *Ibid.*, p. 165.

> d'accomplir dans leurs actions la volonté de Dieu telle qu'ils la connaissent par ce que leur dicte leur conscience peuvent obtenir, eux aussi le salut éternel[62]. »

Cette affirmation est accompagnée de celle sur « l'Église dans le monde de ce temps » (*Gaudium et Spes)* pour laquelle :

> « Cela ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal[63]. »

À partir de ce que le théologien Bernard Sesboüé qualifie de « tournant incontestable et même radical " »[64],

> « L'Église catholique n'est plus habitée par une attitude de critique ou de jugement négatif, mais par le discernement bienveillant et positif de toutes les valeurs et même des éléments de révélation qui peuvent se trouver en dehors de l'Église. Le préjugé favorable est devenu la règle[65]. »

En venant à considérer que tout homme peut être sauvé, la théologie catholique élargit la possibilité de salut en dehors du champ de l'Église. La conséquence de cet *aggiornamento* sur la missiologie est immédiate : tant que les cultures ne pouvaient être considérées comme porteuses de la grâce, apporter le message de foi signifiait bien souvent faire « table rase ». À partir du moment où elles sont envisagées comme recèlant elles aussi des éléments de la révélation, la transmission de l'Évangile ne peut ignorer la matrice culturelle dans laquelle il s'insère. Le rôle à jouer par le missionnaire se trouve alors modifié : « En ce sens, quand il arrive chez son peuple d'adoption, le missionnaire ne vient pas apporter le Christ, mais vient le dévoiler comme déjà présent et actif depuis toujours »[66]. L'objet même de la tâche du missionnaire se déplace. Le salut des âmes n'est plus au centre, l'urgence est au développement, à la lutte contre la faim, à toutes les actions priorisées par un christianisme social porté par la théologie de la libération en Amérique latine ou l'Action catholique en Europe. Non seulement la mission se trouve contestée par des éléments extérieurs mais c'est d'abord au sein même des congrégations religieuses pourvoyeuses en missionnaires qu'elle se trouve remise en cause. Dans les Églises dites « historiques », un véritable débat s'instaure, entre une position ouverte et tolérante mais dont on craint qu'elle ne verse dans un consensus mou d'une part, et une position plus affirmée de la foi chrétienne marquant davantage ses spécificités, d'autre part, mais encourant, quant à elle, le risque de verser dans un

---

[62] *Lumen Gentium*, 16. (Concile Vatican II, 1967 (1964), p. 36).
[63] *Gaudium et Spes*, 22. (Concile Vatican II, 1967 (1965), p. 194).
[64] Sesboüé, 2004, p. 241.
[65] *Ibid*., p. 242. Cela dit, la condamnation officielle de l'appartenance à l'Église comme condition au salut est antérieure à Vatican II. Nous en trouvons la trace dès 1945 dans la « Lettre du Saint-Office à l'archevêque de Boston » qui condamne l'interprétation stricte « Hors de l'Église pas de salut ». (Léonard Feenet, Cité par C. Salençon, 2004, p. 185).
[66] P. Lapointe (OMI), « Dictionnaire des valeurs oblates », oblats [en ligne]. Disponible sur : http://www.oblats.qc.ca/OMI/valeurs_oblates/inculturation.php [Consulté le 27 octobre 2006].

exclusivisme, voire ce que d'aucuns qualifient d'« intégrisme ». Par-delà les débats, un vent de panique souffle sur l'institution ecclésiale qui déborde les côtes européennes pour venir s'abattre sur celles de La Réunion.

2.1.3.1.1 - Un diocèse agité

Ces changements intervenus dans la société réunionnaise coïncident avec une période orageuse pour l'Église diocésaine qui connaît pendant plus d'une dizaine d'années une crise intérieure correspondant au mandat épiscopal de Mgr Guibert. Structurée autour de paroisses établies dans des communes rurales, l'Église, qui rassemblait une population stable et fortement hiérarchisée, reçoit de plein fouet les modifications concomitantes à la modernisation rapide de la société. Dorénavant les fidèles migrent vers les grands centres urbains quand ce n'est pas vers la métropole, déménagent d'un coin à l'autre de l'île au gré des opportunités d'emploi ou des motifs familiaux. Ces phénomènes migratoires modifient les modalités d'adhésion des individus aux structures traditionnelles : ils s'éloignent de leurs familles et remettent en question leur appartenance religieuse. C'est à la suite d'une démarche personnelle qu'ils se réengagent dans le champ de la foi chrétienne. Ce processus explique en partie le développement de nouveaux groupes religieux dans l'île à partir des années 1960. C'est ainsi que l'Église catholique réunionnaise assiste non seulement à l'arrivée du pentecôtisme qui précède celles des autres branches protestantes et évangéliques, mais également au développement d'un« renouveau tamoul » porté par quelques intellectuels d'origine indienne effectuant un retour vers l'orthodoxie religieuse de leurs ancêtres. Ces différentes mouvances ouvrent tour à tour une brèche là où le catholicisme régnait en situation de monopole.

Le déploiement du système scolaire, l'arrivée des médias dans les familles, le développement des voyages sont autant de facteurs venant modifier les attentes des Réunionnais qui ne trouvent plus nécessairement une réponse à leurs aspirations dans les prêches dominicaux. Cette divergence entre clercs et laïcs se superpose à une situation conflictuelle au sein même de la hiérarchie venant fragiliser encore l'institution catholique. Comme la société l'est dans le domaine politique, la chrétienté réunionnaise se trouve divisée dans ses options religieuses, les deux domaines allant jusqu'à se recouvrir l'un l'autre à travers les prises de positions de leurs détracteurs. En schématisant, Claude Prudhomme distingue quatre grands courants[67] :

- le premier est conservateur. Il rassemble fidèles et prêtres attachés à la tradition chrétienne et se situe à droite sur l'échiquier politique. Réfractaire au changement, il privilégie une pastorale axée sur la paroisse, insiste sur le cadre liturgique et l'exercice de la piété ;

[67] Prudhomme, 1984, p. 280-281.

- le second courant rassemble au « centre » les prêtres qui ne s'opposent pas au changement mais ne le favorisent pas pour autant. Se plaçant en marge du débat politique, ils focalisent leurs énergies sur les tâches incombant à leurs fonctions sacerdotales ;

- le troisième a fait sienne les avancées de Vatican II. Ses sympathisants se disent « convaincus de la nécessité de trouver de nouvelles formes de communautés et d'expression de la foi, son langage est celui de l'appel à la responsabilité et à l'authenticité, pour une croyance débarrassée des superstitions»[68]. Ce courant vise à rapprocher la vie religieuse de ses militants, des enjeux traversant la société dans laquelle ils sont incités à s'engager. La plupart de ses défenseurs se retrouvent au sein de l'Action catholique. Cette dernière trouve son origine à La Réunion avec la Mission de 1957 qui avait fait venir des prédicateurs métropolitains dans le but d'introduire cette mouvance dans l'île. Cependant, alors qu'elle se répand très largement en métropole dans les années postconciliaires, emportant un large succès auprès de la jeunesse chrétienne qui alimentera ensuite les rangs des séminaires comme ceux des futurs leaders politiques, l'action catholique à La Réunion ne connaîtra jamais l'essor espéré ;

- le quatrième courant insiste également sur l'ouverture au monde qui n'est plus jugé hostile mais « pouvant recéler des éléments de grâce » et par voie de conséquences sur l'implication des chrétiens dans la vie politique. C'est ainsi que ses sympathisants participent à la mise en place du « comité pour le déroulement normal des opérations électorales » visant à lutter contre la fraude. Le groupe prend ensuite le nom de « groupe du progrès ». Cet élan en faveur d'un assainissement de la vie politique est soutenu par la hiérarchie catholique qui, par la voix de son évêque prend ouvertement position contre l'ordonnance de 1960. Si les catholiques de plusieurs tendances se rejoignent sur la nécessité des changements à opérer dans la société, les disciples de ce quatrième courant se distinguent néanmoins lorsqu'ils prônent une véritable « rupture avec le système colonial et capitaliste ». Avec des laïcs, les prêtres appartenant à cette mouvance lancent le journal *Témoignage chrétien de La Réunion* (TCR). Dans ses colonnes, le ton est à la polémique et les prises de position politiques se succèdent. Leurs critiques principales portent sur le lien jugé trop étroit de l'institution ecclésiale avec le pouvoir en place. « Nous n'avons jamais accepté une Église conditionnée par ses dépendances envers l'administration coloniale »[69]. Dans les lignes du bimensuel, l'Église est décrite comme une « institution importée » un « enfant de la colonisation », une « institution *blanche* »[70]. Entre temps, la naissance du PCR, en 1959, est venue durcir le débat, et ses tentatives de récupération des militants progressistes[71] jusque dans la moitié des années 70, renforcent les sympathisants du premier courant dans leurs craintes et leurs

[68] *Ibid.*
[69] TCR, n° 48, novembre 1972, p. 3. Cité par S. Nicaise (1999, p. 251).
[70] TCR, n° 59, mai 1973 p. 4. Cité par S. Nicaise (1999, p. 253).
[71] Alain Foulon évoque à ce sujet le discours de Paul Vergés en 1975 lors d'une conférence extraordinaire du PCR qui se pose en cette occasion « quasiment en codirecteur de l'Église de la Réunion » (Foulon, 1989, p. 42).

oppositions au changement. Les conférences du dominicain métropolitain Cardonnel nourrissent les convictions des pères Reynolds Michel[72], René Payet, Urbain Quatrefages et consorts, excitant à chacun de ses passages les conservateurs. Les esprits s'échauffent, les hommes s'affrontent et les débats se traduisent de plus en plus sur le champ politique, opposant départementalistes et séparatistes. De nouveau, se fait jour la bipolarisation caractéristique de la vie politique réunionnaise qui a pour conséquence structurelle une superposition constante des domaines religieux et politique et comme impact conjoncturel, le départ de Mgr Guibert. En effet, l'évêque spiritain est particulièrement malmené par l'affrontement de ces courants contraires. En butte aux conflits secouant un clergé divisé, il peine à le réconcilier. Cet aveu d'impuissance l'amène à démissionner de la tête d'une Église que d'aucuns situent alors « au bord du schisme » [73].

Dans les mois qui suivent, le journal TCR qui a toujours refusé d'être considéré comme « une annexe du PCR » se dit néanmoins favorable à un partenariat qui trouve son apogée avec la célèbre formule « un communisme populaire et un christianisme populaire. » En la prononçant cette même année 1975, ses apologistes semblent avoir profité de la vacance du siège épiscopal pour la divulguer. En effet, Urbain Quatrefages vient d'être nommé vicaire capitulaire en attendant le successeur de Mgr Guibert. C'est alors qu'un jeune rédacteur en chef de C*roix-Sud*[74], qui n'est autre que Gilbert Aubry, leur répond par un « appel de Une » en trois lettres : NON ! Il développe ensuite ses arguments sur deux pages : « il n'est pas possible d'être bon chrétien et bon communiste en même temps ! » Le futur évêque réaffirme l'incompatibilité foncière entre le marxisme et le catholicisme, dans la droite ligne de Rome et du décret de 1949[75].

À son arrivée en 1976, le premier évêque « issu du clergé local et de la dynamique du séminaire de Cilaos »[76] trouve certes un diocèse agité mais non moins actif. Le dynamisme de l'Église locale apparaît essentiellement à travers l'introduction d'un christianisme social avec ses figures de prêtres hauts en couleur, tels le père Favron qui créa l'union des œuvres sociales de La Réunion en 1956, Fidelio Gonthier, surnommé le « curé social » par Stéphane Nicaise qui le décrit comme le promoteur de « différentes actions telles que soupe populaire, école ménagère, formation de jeunes filles, amélioration de l'habitat rural »[77], René Payet à la direction de la Maison des œuvres de Saint-Denis, puis dans les colonnes de *Témoignage*

[72] Prêtre mauricien, à l'origine de la venue du père dominicain, expulsé par le préfet en 1970
[73] Foulon, 1989, p. 42.
[74] En 1964, le journal pastoral catholique *Dieu et Patrie* était devenu *Croix-Sud.* Il est actuellement publié sous le titre d'*Église à La Réunion*.
[75] Dans son décret du 1er juillet 1949, le Saint-Office menace d'excommunication tout catholique qui viendrait à soutenir le communisme.
[76] C'est en ces termes que Mgr Aubry parle de sa nomination lors de sa conférence « la religiosité populaire à La Réunion » donnée à Saint-Denis le 24 mars 2007 auprès des jeunes du Service diocésain des vocations.
[77] Nicaise, 1999, p. 243.

chrétien, ou encore le jésuite Jean de Puybaudet à qui l'île doit la création de l'Association réunionnaise d'éducation populaire (AREP). En deux décennies, les communautés religieuses multiplient pour leur part les œuvres sociales : les sœurs de *Marie-Immaculée* ouvrent le centre de rééducation de « la Ressource » en 1956, les sœurs dominicaines *de Grammont* inaugurent un centre de formation de travailleuses familiales à Saint-Denis. Ces initiatives sociales et médicales sont aussi le fait de congrégations religieuses féminines nouvellement venues : en 1947, les *Franciscaines missionnaires de Marie* ouvrent un hôpital d'enfants, un centre de formation pour auxiliaires de puériculture, et un hospice dans le centre de Saint-Denis. Elles sont suivies par d'autres institutions religieuses poursuivant un but similaire : les sœurs de *la Miséricorde de Sées* en 1963, les sœurs de *l'Union chrétienne de Fontenay-le-Comte* en 1964, les religieuses *augustines du Précieux Sang* en 1964, les sœurs de *l'Immaculée du Mont-Carmel*, et les sœurs de la *Providence de la Pommeraye* en 1969, les sœurs du *Bon Pasteur* d'Angers en 1970, les *Salésiennes missionnaires de Marie-Immaculée* en 1976.

Mais la vitalité de l'Église diocésaine a aussi ses limites. Parmi elles, la difficulté récurrente à voir des Réunionnais s'engager dans la voie du sacerdoce, la baisse flagrante de la pratique religieuse des jeunes une fois passées les années de catéchisme et le faible investissement des laïcs auxquels les prêtres peinent toujours à confier des responsabilités. Par ailleurs le débat engagé en Europe au sujet de la mission se poursuit dans l'océan Indien. Les communautés religieuses locales n'échappent pas à la contestation de l'œuvre missionnaire. Ce qui fait dire à Claude Prudhomme : « En 1970, la question est posée : la mission est-elle terminée ? »[78] Pour l'historien, quelle que soit la réponse, une chose est certaine : « personne ne parie sur son avenir ! »

[78] Prudhomme, 2007.

2.2 - Les Assemblées de Dieu, la Mission « décomplexée »

2.2.1 - Aimé Cizeron, « pionnier de l'océan Indien »

Aimé Cizeron : silhouette haute, regard décidé, front dégarni. Ses mains amples de scaphandrier appuyaient de leurs gestes ses prédications réputées «vigoureuses ». Homme vif, décidé, il possédait – aux dires de ceux qui l'ont connu – un véritable talent d'orateur.

Figure 19 Aimé et Yolande Cizeron

Le 3 juillet 1966 « les valises étaient bouclées, je partais avec mes trois derniers enfants vers cette île lointaine, La Réunion. J'allais rejoindre mon mari qui nous y avait précédés un mois auparavant. Depuis longtemps, le Seigneur avait mis dans nos cœurs le désir de partir en mission »[79], se rappelle Yolande Cizeron. À ce moment-là, Yolande et Aimé Cizeron sont mariés depuis 1940. Le couple de missionnaires âgés d'une cinquantaine d'années est originaire du sud-est de la métropole. Parents de six enfants, ils se sont tous deux convertis dans les Assemblées de Dieu moins de vingt ans auparavant. Depuis, Aimé Cizeron a embrassé le ministère apostolique, charge qu'il exerce en différentes villes de la France, mû par un ardent désir d'annoncer le message biblique à ses concitoyens. Pour son fils David, la vocation missionnaire de son père était déjà présente au cœur de ses activités métropolitaines. Il se souvient avec quelle détermination son père arpentait les villages de Provence, montant la tente destinée à l'évangélisation sous laquelle il adressait une harangue devant un parterre de chaises restées vacantes. Il raconte :

> « Il avait commencé de là où il était, à Aix-en-Provence, à évangéliser tous les quartiers des villes comme Manosque… Il avait acheté une petite tente. Moi j'étais gamin. J'ai vu mon père prêcher, il n'y avait personne ! Il n'y avait que le brave frère qui l'aidait, on l'appelait le "pépé". Il prêchait les chaises vides. Il disait : "ça ne fait rien, il y a peut-être quelqu'un derrière la fenêtre qui écoute "[80] ! »

Pour le pasteur, ces expériences ne sont pas vaines. Le Seigneur « exerce ainsi ses mains au combat »[81]. Combat qu'il distingue de plus en plus comme devant être mené à l'île de La

[79] Yolande Cizeron, 2006, p. 18.
[80] Entretien P. 41.
[81] Aimé Cizeron, 1992, p. 30.

Réunion, après avoir découvert l'inexistence du mouvement des Assemblées de Dieu dans l'île indo-océnanienne. À la faveur de rencontres avec des Réunionnais, l'opportunité se présente de mener à bien son projet de suivre résolument la voie qu'il qualifie de « direction divine ». C'est ainsi, qu'avec l'aval de la convention pastorale des Assemblées de Dieu du Sud[82], le pasteur débarque en terre réunionnaise au surlendemain de Pentecôte, bientôt rejoint par sa famille.

> « Notre première maison dans l'île fut une case en dur dans le charmant quartier de *Champ fleuri*. Cette maison était sobrement meublée et infestée de gros cafards. On dormait sous des moustiquaires, sinon gare aux piqûres de moustiques. Il a bien fallu s'adapter...»

se remémore l'avant-dernier enfant de la fratrie Cizeron, avant de raconter le jour « J », comme il l'appelle :

> «Ce glorieux 3 août 1966, date qui restera à tout jamais gravée dans l'histoire des Assemblées de Dieu de La Réunion comme étant le coup d'envoi de l'offensive divine, nous les enfants d'Aimé : Jean, David et Hélène, étions présents pour la première conférence qui avait lieu à 15 heures…. Sept personnes ! Pour nous qui avions quitté l'Église de 250 membres… Jean gardait les quelques Bibles disposées sur une petite table au fond de la salle. Ma mère, Hélène et moi augmentant de 50 % l'assistance… Mon frère, à la fin de la réunion eut cette répartie : "si c'est pour seulement sept personnes, nous aurions dû rester en métropole ! "
>
> Après le premier jour, il y eut le deuxième, puis le troisième et les jours suivants les choses ont bougé, changé. L'auditoire est monté en flèche. Pour nos yeux d'enfant, c'était glorieux, impressionnant. Papa prêchait aux foules. Plus de 5 000 personnes se sont pressées pour écouter la Parole de Dieu et être guéries de leurs maladies… Les foules accouraient de Saint-Denis, de l'Ouest, du haut de l'île, du Grand Sud. Le local des anciens combattants où prêchait mon père était contigu à la gare routière, la publicité s'est faite rapidement. On disait ***: "à côté la gare routière, Saint-Denis, néna un boug blanc, un zoreil y guérit demoune !*** " Et les gens affluaient jour après jour, pendant plus d'un mois[83]. »

Après l'ouverture d'une première mission à Saint-Denis, David Cizeron conclut en deux phrases l'expansion du mouvement à La Réunion :

> « Les autres grandes villes furent ouvertes et la puissance de Dieu se signalait par des miracles et des prodiges. Les premiers pasteurs se sont levés pour servir le Seigneur, les premières pastorales, premiers bâtiments, les diacres et les musiciens, les chantres, les réunions d'enfants, les camps de jeunesse, la première colo… »[84]

Pour s'implanter, les Assemblées de Dieu adoptent une stratégie tout entière contenue dans leur intitulé : « Mission Salut et Guérison ». Aimé Cizeron n'hésite pas à centrer son message sur trois thèmes, qui furent par le passé largement développés par l'Église et ses

[82] Ces assemblées du Sud de la France se trouvaient réunies à Montpellier les 29 et 30 mars 1966.
[83] David Cizeron, 2006, p. 13.
[84] *Ibid*., p. 14.

missionnaires, mais qui en ces années d'*aggionamento* ne font plus l'unanimité du côté catholique. Ce faisant, il emporte un vif succès.

2.2.2 - La Mission

Le développement de celle que l'on désigne le plus souvent par l'unique terme de « la Mission », avec à sa tête des « missionnaires », se déroule en deux phases : à La Réunion puis sur les îles alentour.

2.2.2.1 La conquête réunionnaise

Figure 20 Carte de vœux

« Il leur a livré l'héritage des Nations… », peut-on lire sur cette carte de vœux dans l'album-souvenir de la famille Cizeron.

« Une fois cette offensive glorieuse accomplie, l'Église de La Réunion, après des premiers baptêmes, s'est établie et s'est développée jusqu'à aujourd'hui »[85], explique David Cizeron. « J'ai toujours considéré cette entreprise comme une offensive et un combat. J'avais constamment le sentiment d'attaquer. Je pensais toujours à "l'Éternel des Armées", le Seigneur de Gloire, Celui à qui appartient la victoire !»[86], relate Aimé Cizeron dans son autobiographie. Du choix des versets bibliques, au vocabulaire employé par le pasteur Cizeron et son fils, le registre est militaire. Il s'agit de conquérir un territoire pour Dieu, de le gagner à la cause de l'Évangile, de combattre l'adversaire, au prix de « batailles »[87] et de « luttes »[88] contre les forces démoniaques à l'œuvre dans la vie des Réunionnais. Dans son livre, Aimé Cizeron note :

> « Comme je l'ai dit précédemment, je comparais cette entreprise au débarquement allié de 1944, et pour ce qui me concerne le débarquement avait eu lieu. J'avais maintenant le sentiment qu'il fallait se répandre dans le pays afin de l'envahir. Je sentais que le Seigneur

[85] *Ibid.*
[86] Aimé Cizeron, 1992, p. 51.
[87] *Ibid.*, p. 55.
[88] *Ibid.*, p. 84.

> nous y entraînait et qu'il marchait devant nous comme le Prince de la victoire. Dès lors, je n'avais plus que le souci des autres villes[89]. »

La ville de Saint-Denis « conquise », la Mission s'étend à celles du Port et de Saint-Paul. Puis, après avoir appelé trois autres missionnaires en renfort afin qu'ils poursuivent le travail d'évangélisation initié au nord de l'île, Aimé Cizeron ambitionne de « foncer vers le Sud » afin « d'ouvrir Saint-Pierre et Saint-Joseph »[90]. C'est ainsi qu'à la fin du mois de février 1967 cinq assemblées sont déclarées en préfecture : trois dans le Nord et deux dans le Sud. Ce même mois de février 1967, le pasteur se rend pour la première fois à l'île Maurice en voyage préparatoire. Dès son retour, il assure sa femme et ses collaborateurs du bien-fondé d'une telle mission : « Je leur dis que j'étais sûr que le Seigneur nous livrait l'île Maurice ! »[91] Avant le mois d'octobre, où il mettra à exécution son projet de conquérir Maurice, le pasteur fonde les Assemblées de Dieu au Tampon, à Saint-Leu, à Saint-Benoît et à Saint-Louis. Pour finir, après avoir – selon les propres termes du missionnaire – « ceinturé »[92] La Réunion en s'étendant à l'ensemble des villes du pourtour côtier, la Mission poursuit son expansion sur les hauteurs de l'île, dans les plaines et jusqu'aux cirques. Ainsi, concluant une année d'épopée réunionnaise, le missionnaire écrit :

> « Au mois d'août 1967, soit exactement un an après le début de la mission à la gare de Saint-Denis, toutes les villes importantes de l'île étaient ouvertes à l'Évangile avec des assemblées également déclarées et établies, des missionnaires, le conseil d'administration et déjà de nombreux frères et sœurs réunionnais qui, remplis de zèle, de foi et d'Esprit-Saint, travaillaient de mieux en mieux à l'œuvre du Seigneur[93]. »

C'est ainsi que la conquête missionnaire se conjugue avec une occupation spatiale du département français. L'ouverture de missions au plus vite et au plus près des gens constitue autant de bases marquant le territoire acquis par ces nouveaux serviteurs de Dieu. Ajoutons à cela le fait que progressivement les Assemblées de Dieu deviennent propriétaires de la quasi-totalité des bâtiments dédiés au culte, inscrivant « dans la pierre » leur présence dans le paysage insulaire. Si les pasteurs pentecôtistes crient à la nouveauté, comment ne pas voir dans cette opération de marquage du territoire le même procédé que celui auquel s'était employée l'Église catholique depuis les débuts de son implantation et plus particulièrement sous le second Empire ? En effet, de 1851 à 1869, sous l'épiscopat des deux premiers évêques de l'île – Mgr Desprez auquel succéda Mgr Maupoint –, le nombre de paroisses passa de douze à cinquante-deux. Cette multiplication avait pour objectif d'encadrer la population au plus près, y compris dans les Hauts et dans les cirques. Elle témoignait d'un christianisme conquérant dont l'implantation passait par le quadrillage du territoire et s'accompagnait de la

[89] *Ibid*., p. 70.
[90] *Ibid*., p. 77.
[91] *Ibid*., p. 102.
[92] *Ibid*.
[93] *Ibid*., p. 98.

mise en œuvre d'un programme ambitieux de construction d'édifices religieux. Les paroisses catholiques qui recouvraient alors la colonie, matérialisaient déjà leur présence par l'édification d'églises et de chapelles.

2.2.2.2 L'épopée mauricienne

Depuis l'île de La Réunion, la Mission s'exporte à Maurice en 1967 et à Rodrigues en 1969. Dans l'île sœur, le missionnaire français rencontre un succès impressionnant qui lui vaut bientôt le titre de « sorcier blanc ». Les images d'un film amateur[94] tourné lors des premières visites d'Aimé Cizeron montrent une foule immense se pressant autour du missionnaire prêchant devant des dizaines de milliers de Mauriciens, priant pour les malades et puis baptisant des files de convertis dans les eaux de l'océan Indien.[95] Devant ces images d'archives, son fils David s'arrête sur celles faisant apparaître le pasteur pentecôtiste à l'issue de ces séances baptisées « prière miracle ». Voyant son père ceint de toute part, tentant de se frayer un chemin au milieu de la cohue jusqu'à sa voiture, les fidèles cherchant par tous les moyens à le toucher. David Cizeron commente :

> « On voit toute cette foule qui prie, qui prie, on n'entend pas ça dans ce film parce que c'est un film muet, mais on entendait cette prière qui montait dans toute la ville! Et après, mon père devait quitter l'estrade, traverser la foule et rejoindre le véhicule aimablement prêté par quelqu'un de Maurice pour aller à Port-Louis, parce que deux heures après il y avait la Mission qui commençait (là bas). Et lui, la première fois, il a pensé : "je descends de l'estrade, les gens vont s'écarter, je vais vers la voiture c'est tout" (…) Malheureusement ou heureusement, il descend, les gens se jettent sur lui pour le toucher ! Alors qu'est-ce qu'il a vu lui, dans sa tête ? Il a vu l'Évangile : les gens qui touchaient Jésus ! Donc, il ne s'est pas opposé à ça. Il a dit : "Seigneur c'est toi qui guéris ce n'est pas moi !" Alors, il a traversé, on le voit bien dans le film, et il y a eu beaucoup de témoignages pour attester qu'ils avaient été guéris [96] ! »

À Maurice, où le développement de la Mission est encore plus rapide qu'à La Réunion, les obstacles à l'évangélisation surviennent rapidement. Dès janvier 1968, dans une île en proie aux spasmes qui allaient aboutir à la naissance d'une nation indépendante en mars, les rencontres publiques sont prohibées. La Mission se voit alors contrainte de réunir ses premiers fidèles dans le cadre privé ou dans celui des Églises protestantes déjà instituées. Mais ceci n'est rien en comparaison de l'interdit de séjour qui frappe les pasteurs des Assemblées de Dieu en provenance de La Réunion, à partir de 1972, et pour une durée de neuf années. En effet, dans la première situation, la Mission ne fait que subir les avatars résultant d'une

[94] AMADR, 2006, *Le réveil spirituel de l'île Maurice (18 octobre-30 novembre 1967). Aimé Cizeron, missionnaire des Assemblées de Dieu en France*, 30', film réalisé à l'occasion du 40e anniversaire de la Mission Salut et Guérison, support : DVD-Vidéo, Saint-Denis de La Réunion.
[95] Ce sont jusqu'à 300 personnes que le pasteur Cizeron baptise certains jours dans les eaux mauriciennes.
[96] Entretien P 41.

situation politique trouble, alors que dans la seconde, c'est elle qui est directement visée. « L'Adversaire a fait que cette grande mission s'est arrêtée »[97]. Outre l'origine surnaturelle de cette mesure drastique, les responsables de la Mission imputent cette interdiction au gouvernement en place qui aurait pris peur devant les conversions massives au pentecôtisme de Mauriciens d'origine indienne. Si « l'anathème » gouvernemental n'empêche pas la Mission Salut et Guérison mauricienne de se développer pour atteindre les 10 000 fidèles en 1982, il freine néanmoins sérieusement sa croissance. « Mon père disait que si les missionnaires étaient restés, s'il n'y avait pas eu cette guerre civile, toute l'île Maurice se serait convertie, parce qu'il y avait un élan extraordinaire[98] ! », conclut David Cizeron.

Lorsqu'en 1966, Aimé Cizeron pose ses valises à La Réunion, son ambition missionnaire dépasse largement le territoire du département français. Sa perspective est celle d'un réseau couvrant toute la zone entourant l'île, et ce, sans attendre la consolidation de l'assise des assemblées réunionnaises puisque cette entreprise débute dès 1967. Là encore, en faisant de La Réunion la tête de pont de la mission indo-océanienne, les Assemblées de Dieu poursuivent à leur manière le projet catholique dont différents documents témoignent dès le début du XIXe siècle. En 1858, dans sa lettre pastorale pour l'œuvre de la Propagation de la Foi, Mgr Maupoint affirmait : « s'Il (le Seigneur) a permis à notre noble pays d'implanter son drapeau, sa civilisation, sa vaillante épée et surtout sa foi jusqu'au milieu de l'océan Indien, c'est qu'il a aussi ses vues sur notre jeune diocèse. » Pour le prélat, c'était ce devoir missionnaire qui justifiait l'existence de cette « petite France, joyau des mers, à quatre mille lieues de la Grande »[99]. C'est ainsi que l'île Bourbon s'était trouvé mêlée aux œuvres missionnaires menées en direction du sud-ouest de l'océan Indien. Avec la colonisation anglaise, l'île sœur et les Seychelles passées au protestantisme, la colonie française demeurait dans cette zone, l'unique base du catholicisme. Bourbon soutenait la présence de l'Église de Rome dans ces îles alentour par l'envoi de communautés religieuses (frères des écoles chrétiennes, filles de Marie, Lazaristes…) qui y déployaient leurs œuvres respectives. La colonie française servait également de point d'appui afin de pénétrer le continent africain par sa côte orientale (mission de Zanguebar dans les années 1860), mais elle avait essentiellement les yeux rivés vers Madagascar. En effet, dès leur installation à Bourbon en 1844, les jésuites lorgnaient sur la Grande Terre. Ils s'empressèrent de mettre à exécution leur projet en s'y installant dix ans plus tard, bientôt secondés dans leur implantation par les frères des écoles chrétiennes, les sœurs de Cluny et les filles de Marie. C'est ainsi que l'île Bourbon devint pour un temps le centre de diffusion du catholicisme dans la zone, afin de « sortir grâce à lui beaucoup d'hommes des ténèbres de l'ombre de la mort »[100]. Étonnante lecture des volontés

[97] Entretien *ibid.*
[98] Entretien *ibid.*
[99] Mgr Maupoint, A. Sp., Lettre pastorale pour l'Œuvre de la propagation de la foi n° 14, 3 décembre 1858. Cité par C. Prudhomme, 1984, p. 204.
[100] Luc 1,79.

divines selon Mgr Maupoint qui s'appuie sur le premier chapitre de l'Évangile de Luc et qui cent ans plus tard, sous-tendra l'expansion pentecôtiste. « *Ce peuple, assis dans les ténèbres a vu une grande lumière : et sur ceux qui étaient assis dans la région de l'ombre de la mort la lumière s'est levée* ». C'est précisément cet extrait de l'Évangile de Matthieu[101] que choisit Aimé Cizeron pour illustrer l'extension des Assemblées de Dieu à l'île Maurice[102].

De même qu'au XIXe siècle, l'Église catholique déclinait la mission dans deux domaines inséparables l'un de l'autre – la mission extérieure destinée à conquérir les terres païennes et la mission intérieure visant à opérer des conversions et à consolider la foi des chrétiens –, en cette seconde moitié du XXe siècle, les pentecôtistes poursuivent un objectif semblable en cherchant à conduire les âmes réunionnaises vers leur salut.

2.2.3 - Le Salut

« La priorité divine c'est le salut des âmes ! Demandons au Saint-Esprit qu'il nous remplisse du fardeau des âmes perdues [103] ! », clame David Cizeron devant l'ensemble des fidèles de la Mission. Pour lui, comme pour son père jadis, non seulement le terme de « Salut » ne souffre pas du même discrédit qu'au sein du catholicisme depuis les nuances qui lui furent apportées avec Vatican II, mais celui-ci est brandi avec certitude par ces Assemblées de Dieu à La Réunion qui en feront le second terme de leur appellation. « Des milliers venaient, ils étaient sauvés ; Jésus les bénissait. Des malades étaient guéris ; des femmes et des hommes recevaient le Seigneur Jésus dans leur cœur, ils étaient sauvés »[104], se souvient Yolande Cizeron. Selon elle, l'obtention du salut est simple : elle est réservée à ceux qui « confessent le nom de Jésus-Christ » et « renoncent au péché ». Ceux-là ne sont plus soumis aux doutes, les autres non plus du reste puisque ces derniers, ceux qui ne l'ont pas encore reçu, ne peuvent en bénéficier ! Dès lors, le but des missionnaires est clair : annoncer le « kerygme » chrétien et faire connaître le message de l'Évangile de manière explicite afin de susciter de nouvelles conversions.

En ces années postconciliaires, les affirmations pentecôtistes concernant le salut – et par conséquent le rôle joué par la mission – s'opposent au questionnement traversant le catholicisme. En effet, selon les « Écritures », Dieu est pourvu d'un désir de salvation universelle : *« Le Père veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à connaître la vérité »*[105]. Si tous les chrétiens s'accordent sur cette destination universelle du salut, plusieurs questions les divisent. Cinquante ans avant la découverte du nouveau monde, en 1442, le

[101] Mt 4, 16.
[102] Unique verset biblique inscrit sur boitier du DVD réalisé à l'occasion des quarante ans de la Mission intitulé : « Le réveil spirituel de l'Ile Maurice ».
[103] Rassemblement des Assemblées de Dieu du lundi de Pentecôte 2008, stade de l'Est, Saint-Denis.
[104] Y. Cizeron, 2006, p. 18.
[105] 1 Timothée 2, 4.

Concile de Florence déclarait que la très sainte Église romaine « croit fermement, professe et prêche qu'aucun de ceux qui se trouvent en dehors de l'Église catholique, non seulement païens, mais encore juifs ou hérétiques et schismatiques ne peuvent devenir participants à la vie éternelle, mais iront *dans le feu éternel qui est préparé pour le diable et ses anges* (Matthieu 25, 41) »[106]. Cette affirmation, tout un chacun la connaît sous la célèbre formule : *Extra ecclesia nulla salus*. Dans les siècles futurs, la sotériologie catholique se modifia pour admettre, depuis Vatican II, dans le décret conciliaire *Nostra Aetate*, que « l'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions » [107]. En revanche, de quelle manière les personnes peuvent elles-être sauvées par rapport à leur religion : malgré, en dépit, indépendamment ou grâce à elle ? La réponse ne fait pas l'unanimité parmi les théologiens. Quant à ceux qui admettent que la religion peut être un chemin vers le Salut, reste encore à savoir si celui-ci passe nécessairement par la médiation du Christ. De ces réponses dépendent la conception de la mission. En effet, quel sens donner à cette dernière lorsque la nécessité de confesser le nom de Jésus-Christ et celle d'appartenir à l'Église ne sont plus reconnues comme incontournables ?

Pour leur part, les mouvements évangéliques et pentecôtistes ont adopté une position exclusive : ils écartent la possibilité d'être sauvés sans une conversion radicale à la personne du Christ. À La Réunion, cette démarche sous-entend le rejet total de la « religion ». Par ce terme de « religion », les Assemblées de Dieu désignent une invention purement humaine, héritage d'une tradition, qu'ils distinguent de la « foi » chrétienne à laquelle ils adhèrent grâce à la seule et unique Parole de Dieu[108].

2.2.3.1 Abandon des traditions et concurrence en mission

Selon cette approche, les autres confessions chrétiennes et plus largement les autres religions apparaissent comme un obstacle à franchir pour acquérir le salut. Cette option théologique explique la position des assemblées pentecôtistes qui se montrent réfractaires à l'établissement de relations avec les autres religions insulaires. Loin d'œuvrer au rapprochement, la tendance dominante est plutôt à la diabolisation des dévotions catholiques jugées idolâtres. Il en va de même envers les autres pratiques religieuses, tels les cultes dédiés aux divinités hindoues ou aux ancêtres africains et malgaches qualifiés en majorité de

[106] Pour le jésuite français, le durcissement de la position théologique remonte à saint Augustin, incapable de « considérer un lien salvifique possible du Christ chez ceux qui n'appartiennent pas à l'institution visible de l'Église » (Sesboüé, 1999. p. 67).
[107] *Nostra Aetate*, 2.
[108] Affirmation qu'il conviendrait néanmoins de nuancer car, si les convertis à la foi pentecôtiste se défendent d'appartenir à une « religion », leurs pratiques et leurs croyances, par bien des aspects, relèvent de ce système. Par ailleurs, s'ils récusent l'idée selon laquelle l'appartenance ecclésiale serait un élément participant au Salut, le chrétien qui viendrait à fréquenter une Église qui ne relèverait pas de la même dénomination religieuse, voire de l'assemblée locale en question, est bien souvent considéré au même titre qu'un individu qui n'aurait jamais entendu parler de Dieu : « une âme à sauver ! »

« sorcellerie ». Leur observance étant rendue incompatible avec le message évangélique, les fidèles se doivent de renoncer totalement à l'ensemble des fêtes et rituels ayant cours à La Réunion : du pèlerinage marial à la marche sur le feu en passant par le port d'une médaille à l'effigie d'un saint, de l'installation d'un oratoire dans sa cour à la procession derrière une divinité hindoue, etc[109].

Cet abandon des pratiques dites « magiques » s'accompagne d'une rupture d'affiliation religieuse radicale. Après leur conversion au sein de la Mission, les fidèles issus des rangs du catholicisme sont alors à nouveau soumis au rituel baptismal. L'Église catholique parle alors de « re-baptême», ce que les pentecôtistes contestent puisqu'ils ne considèrent pas le premier baptême comme valide. En effet, celui-ci doit pour ce faire répondre à des conditions précises :

1. Il s'agit d'une démarche effectuée uniquement par des adultes proclamant à cette occasion leur foi en Christ.
2. Cet acte doit également être pratiqué selon un rite d'immersion, au cours d'une célébration rassemblant les fidèles de l'Église dans laquelle le nouveau baptisé marque ainsi son entrée.

Aux yeux des assemblées pentecôtistes, comme des assemblées évangéliques qui les suivront en terre réunionnaise, le baptême vécu par l'immense majorité des catholiques dans les premiers mois de leur existence, à l'initiative de leurs géniteurs et selon un rite d'aspersion, ne répond pas aux critères de validité précités. C'est là une des raisons marquant l'opposition de la Mission Salut et Guérison vis-à-vis de l'Église catholique. C'est pourquoi, si ce baptême par immersion pratiqué dans ces assemblées est « signe d'entrée, il signifie aussi la rupture, la conversion dans le sens de se détourner radicalement, par rapport à la communauté d'origine, qui est considérée comme idolâtre. C'est ainsi que les convertis manifestent souvent un anticléricalisme acharné[110]. »

Cette approche du baptême explique pourquoi, bien qu'appartenant également à la même famille des chrétiens, le pasteur Cizeron ne considère pas l'Église catholique comme une Église sœur. En s'attribuant le qualificatif de « pionnier », il semble même l'ignorer totalement. Lorsque son épouse se dit empressée de venir évangéliser La Réunion, mue par la « volonté d'apporter à ce peuple la Bonne Nouvelle ; leur dire que Jésus était mort sur la croix pour ôter leurs péchés, puis était ressuscité et remonté au ciel »[111], elle sousentend le fait que personne avant eux n'aurait apporté un tel message. Tout au long du récit consacré à l'implantation de la Mission dans l'océan Indien, l'existence de l'Église catholique n'est

[109] À Maurice, une de nos interlocutrices dit avoir vu des pentecôtistes arracher les médailles suspendues au cou des personnes mourantes (Entretien C06).
[110] Miquel, 2000, p. 14.
[111] Y. Cizeron, 2006.

perçue qu'en terme d'obstacle à l'œuvre évangélisatrice : « à Saint-Joseph la tâche était plus ardue parce que c'est également un endroit très catholique » [112], constate Aimé Cizeron.

Sur l'échiquier protestant, les relations avec les autres assemblées sont loin d'être faciles. Vis-à-vis de l'Église évangélique, c'est en termes de concurrence que les deux groupes conçoivent leurs rapports. Dès la première visite de Paul White au responsable de la Mission Salut et Guérison, en 1968, le ton est donné. Paul White se souvient :

> « M. Cizeron m'a dit : "ne venez pas ici ! Nous sommes ici, nous n'avons pas besoin de vous ! "
> Ma réponse était ceci : " le Seigneur est en train de me dire de venir, alors je vais obéir au Seigneur plutôt qu'obéir à votre ordre ! "
> Quand je suis revenu, nous avons perdu pas mal de personnes à la Mission Salut et Guérison. Par contre, nous avons reçu des personnes venant de la Mission qui ont trouvé chez nous un esprit basé sur la Parole, plus réaliste peut-être…[113] »

La rencontre entre Aimé Cizeron et Paul White est un échec[114]. Pendant quarante ans, les Assemblées de Dieu n'auront quasiment aucun contact avec les autres groupes évangéliques et pentecôtistes insulaires.

2.2.3.2 L'évangélisation

Dans cette perspective radicale des Églises pentecôtistes concernant le salut, mission et prosélytisme se trouvent alors confondus : il s'agit d'amener à la conversion au Christ, le plus efficacement possible, ceux qui sans lui courent à leur perte. Une des raisons majeures expliquant la réussite de la Mission dans l'île réside justement dans l'entreprise d'évangélisation mise en œuvre par le pasteur Cizeron. Il la décline sous deux formes : l'évangélisation de masse et l'évangélisation de proximité. La première, assez surprenante pour l'époque, consiste à installer des podiums dans les rues, déambuler dans les quartiers avec des hauts parleurs, distribuer des tracts en grand nombre, bref, utiliser les méthodes bien connues des candidats aux municipales et autres politiques locaux, afin de diffuser son message au plus grand nombre. Il multiplie les occasions d'inviter les insulaires à venir participer aux réunions organisées dans l'une de ses salles. Cet élan missionnaire, Aimé Cizeron tente rapidement de l'inculquer à ses fidèles. Celui qui n'attendit pas une année avant de se lancer à la conquête de l'île Maurice, tant il était pressé par une sorte « d'urgence évangélisatrice », encourage les nouveaux convertis à donner au plus vite leur témoignage autour d'eux. Tout en s'adjoignant aux opérations collectives sur la place publique, les fidèles

[112] A. Cizeron, 1992, p. 85
[113] Entretien P 7.
[114] Si le pasteur White conduit également ses fidèles à rompre avec leur affiliation religieuse d'origine, la sotériologie baptiste avoisinant celle des pentecôtistes, il intègre néanmoins davantage la pluralité d'expressions religieuses que son homologue de la Mission Salut et Guérison. Plus affable avec les autres responsables religieux, tolérant à l'égard des catholiques notamment et compréhensif vis-à-vis des différents courants parcourant le monde évangélique, il adopte une position plus ouverte.

des Assemblées de Dieu, s'évertuent à toucher individuellement les membres de leur réseau familial, amical, professionnel… C'est ainsi que les adhérents de la Mission Salut et Guérison font preuve d'un prosélytisme aussi ardent que constant qui ne laisse pas neutre leur entourage. Les membres de ce dernier finissent soit par répondre par la positive et rejoignent à leur tour les bancs de la Mission, soit par la négative en rejetant l'attitude ostentatoire de ce nouveau type de missionnaires qui engendre une multitude d'incompréhensions. Cette situation aboutit au fait que dans de nombreuses familles réunionnaises cherchant à rester unies alors que la question pentecôtiste est venue les diviser, la seule solution consiste à ne jamais plus parler de religion. De ce fait, force est de constater que, fréquemment, les fidèles prennent leurs distances par rapport à cette parenté qui ne leur a pas emboîté le pas dans la Mission pour s'élaborer de nouveaux référents identitaires. « L'identité fondée jusque-là sur la fidélité aux traditions d'un groupe ethnoculturel, transmises de génération en génération dans le cadre familial, s'efface au profit d'une « identité » chrétienne, trans-ethnique, fondée sur des critères religieux », analyse Bernard Boutter, avant d'illustrer son propos avec les titres de « frère » et « sœur » dont s'affublent mutuellement les membres des Assemblées de Dieu, « sans distinction de classe sociale, mais aussi et surtout d'origine ethnique ». Ce qui, selon lui, favorise peut être l'intégration dans la société réunionnaise moderne où s'effacent progressivement les barrières entre les communautés »[115] et leur permet d'échapper aux blessures héritées du passé, à commencer par celles de l'esclavage.

2.2.3.3 Moralisation des existences et ascension sociale

Lorsque Bernard Boutter énumère les raisons de cette efficacité symbolique permettant aux fidèles pentecôtistes de rompre avec leurs traditions, il commence par évoquer la suprématie du Saint-Esprit sur les « autres entités surnaturelles dont la capacité de protection est susceptible d'être mise en faillite par un esprit maléfique »[116]. Cependant, pour bénéficier durablement de cette puissance surnaturelle, l'individu doit « faire une rencontre avec Jésus », se placer sous sa seigneurie et renoncer au péché. Cette force invisible est capable de le protéger « tant que celui-ci conserve son salut, c'est-à-dire ne se « relâche pas » en retombant dans le péché. » L'ethnologue rejoint ici les observations de Yannick Fer en Polynésie française. Ce dernier observe également combien la conversion au protestantisme provoque « une rupture au moins relative avec les obligations de fidélité familiale, fondées sur la continuité de la mémoire ancestrale ». Selon lui, « deux composantes de la version charismatique du protestantisme semblent avoir joué un rôle déterminant dans la dynamique de conversion : l'expérience des miracles et l'orthopraxie »[117]. La première dimension de cette expérience renvoie à la puissance éprouvée personnellement par les fidèles, la seconde

[115] Boutter, 2001, p. 52.
[116] *Ibid*., p. *53-55*.
[117] Fer, 2005, p. 96-97.

ne se situe pas uniquement dans l'instant mais dans la durée. Assurés de bénéficier de la protection divine tant qu'ils suivent rigoureusement ses prescriptions, les nouveaux convertis modifient radicalement leur existence.

> « Les exigences plus grandes de ce protestantisme intransigeant (…), le devoir de témoigner dans sa vie d'un changement visible et durable sont, dans cette perspective condition *sine qua non* pour accéder à une existence protégée du mal (heur). Faire, c'est aussi croire et l'orthopraxie est ici le critère essentiel d'une orthodoxie vérifiée[118]. »

Les observateurs du pentecôtisme sont unanimes : la conversion à ce type de christianisme conduit inexorablement ces « *born again* » à rationaliser leurs comportements. Et l'une des conséquences immédiates, visibles et quasi invariables de cette « moralisation » de la vie du converti se trouve être l'ascension sociale qu'elle lui octroie. Ne perdant plus son argent dans les jeux de hasard, ne s'adonnant plus aux penchants de la « chair » (écouter certains styles musicaux et danser en boîtes de nuit sont proscrits), arrêtant de consommer alcool et drogue, tentant de rester fidèle à son conjoint, se comportant en citoyen honnête et en travailleur obéissant, le fidèle applique une éthique puritaine stricte. Ces normes de conduite rigides se basent sur une interprétation de la Bible devenue « guide de l'agir moral ». Leur observance procure aux convertis des avantages spirituels mais également matériels qu'ils perçoivent concrètement dans le quotidien de leur existence et interprètent comme récompense du Dieu bénissant ceux qui se confient en lui. Non seulement le salut leur est promis pour l'au-delà, mais ils peuvent l'expérimenter dès ici-bas en constatant des transformations positives dans l'ensemble de leur vie. Ainsi, une réelle mobilité ascendante peut être observée chez les fidèles des Assemblées de Dieu en raison des effets consécutifs à la remise en ordre de leur vie personnelle. « Les convertis changeant de vie peuvent désormais consacrer l'argent gagné à améliorer leurs conditions d'existence ainsi que celles de leur foyer »[119], écrit Bernard Boutter. Dans la même lignée, au Guatemala, Sylvie Pedron Colombani note que la vie des convertis s'améliore car elle les conduit à cesser de consommer alcool et tabac. Face à « l'enivrement des chamans ou prêtres mayas accusés d'être des ivrognes invétérés » et à « l'usage rituel du tabac évoqué par de nombreux chroniqueurs espagnols dès le début de la colonisation de la région », qualifiés de « vices » par les pentecôtistes, ces derniers proposent pour les combattre, des cures renommées efficaces. Efficacité reposant justement « sur la réintroduction d'un jugement moral sur ce type de comportement »[120]. Au Brésil, Marion Aubrée, quant à elle, montre combien les « *crentes* » de Recife (c'est ainsi que se définissent les pentecôtistes brésiliens) trouvent plus facilement un emploi, tant leur probité est reconnue[121]. D'un point de vue général, Bernard Boutter conclut :

---

[118] *Ibid.*, p. 98.
[119] Boutter, 2002, p. 85.
[120] Pedron-Colombani, 2004, p. 111.
[121] Aubrée, 1986.

> « La conversion et l'intégration dans une communauté de croyants offrent aux populations concernées de nouveaux réseaux de solidarité, de nouvelles valeurs, leur permettant de trouver une dignité, d'échapper à la fatalité de la misère et de s'élever socialement … La conversion ne constitue pas simplement l'affiliation à une nouvelle église, mais une véritable reconstruction identitaire… [122] »

Bénéfices économiques, hausse de capital affectif, valorisation personnelle…, loin de se limiter aux biens spirituels, les nouveaux convertis tirent aussi de leur appartenance religieuse de nombreux avantages matériels, financiers, symboliques etc.… Et c'est bien là une autre raison de l'attraction exercée par la Mission Salut et Guérison : sa capacité à élever des secteurs de la population et donc, d'amortir le choc de la même modernité. Car, à La Réunion comme ailleurs, les premiers membres des Assemblées de Dieu appartiennent majoritairement au milieu populaire. Il existe, indéniablement, une « affinité élective »[123] entre ce mouvement religieux et les laissés-pour-compte du développement économique et urbain[124].

2.2.3.4 Un christianisme de certitude

Là où l'Église diocésaine peine à proposer un message univoque tant elle est secouée par différents courants contraires, là où le catholicisme tente de faire oublier ses années d'évangélisation triomphante en se fondant derrière des objectifs généraux de promotion sociale, là où les porteurs du message d'après Vatican II cherchent à s'adapter à une modernité venue modifier les aspirations des citoyens réunionnais, les pentecôtistes se font messagers d'un christianisme simple, rassurant, sans équivoque. C'est là une autre clé du succès emporté par le pentecôtisme.

Danièle Hervieu Léger l'explique de manière générale au sujet de l'éclosion des nouveaux mouvements religieux qui « entrent en jeu, alors que les grandes religions ont perdu leur monopole dans un contexte où le bricolage est roi », en répondant « au désarroi par une spiritualité clés en main ». Elle affirme :

> « La culture moderne est à la fois libératrice et lourde à porter pour l'individu, qui se doit, à chaque instant, d'être pleinement lui-même. Il arrive que des personnes fragiles, fatiguées de produire leur propre signification de vie rencontrent des personnes qui leur disent : "Moi,

[122] Boutter, 2002, p. 239.
[123] Concept wébérien désignant un rapport de congruence entre une couche sociale et une religion donnée.
[124] Cela dit, tout en soulignant avec Bernard Boutter le fait que le pentecôtisme entretienne une affinité élective avec les milieux populaires, nous préciserons avec André Corten et Jean Séguy combien cette catégorie ne se limite pas aux pauvres de la population. Le premier l'écrit : « le « nous » des pentecôtistes n'est jamais identifié comme « nous les pauvres ». Cela peut être « nous les gens simples » ou « nous les gens » – comme dans le cas du Parti des gens, au Portugal » (Corten, 1998, p. 264). De la même manière, dans le département français d'outre-mer, la Mission attire à elle les « gens simple », ou les « gens de peu » (selon la terminologie de Pierre Sansot). Quant à Jean Séguy, il tient à corriger l'idée selon laquelle ce mouvement serait une religion des classes inférieures. S'il « réussit surtout dans des régions et à des époques de situation économique critique, rien ne dit (…) que les plus pauvres fournissent l'ensemble des adeptes ce ces mouvements » (Seguy, 1975, p. 51).

> je sais où est la vérité des choses", et qui leur offrent quelques certitudes simples, bétonnées pour redonner un sens à la vie[125]. »

Au sujet de l'Église évangélique de Pentecôte de Besançon, Laurent Amiotte-Suchet aboutit à une conclusion identique. Il écrit :

> « Tous les fidèles témoignent de la stabilité identitaire qu'ils ont acquise grâce à leur conversion. Perdus dans un monde sécularisé où toute vérité n'est que relative où le religieux reste bien souvent cantonné dans le domaine privé et où l'avenir se présente comme soumis aux "dures" lois d'un capitalisme compétitif, les croyants de cette assemblée disent avoir trouvé dans la doctrine pentecôtiste un monde de certitudes et de promesses que chacun est invité à éprouver par l'expérience[126]. »

S'il faut, évidemment, pour l'ethnologue, relativiser ces affirmations, tant ce type de travail biographique spécifique (le témoignage) cherche à présenter la conversion comme une rupture décisive sur le passé, « les décisions et actions quotidiennes des ces croyants restent teintées d'un *ethos* de certitude lentement acquis par immersion et engagement dans la communauté croyante. »

À La Réunion, ces pentecôtistes, forts de leurs certitudes, s'accaparent le terme de « chrétiens » qu'ils refusent d'appliquer aux catholiques. Par cette appellation, ils se considèrent nettement comme les « sauvés » par opposition à la masse des hommes en perdition. Leur univers échappe au scepticisme, au relativisme, à la « foi clignotante », selon l'expression d'Edgar Morin, pour s'établir dans l'intangible, l'absolu, le définitif. Cette manière de croire, Frédéric Lenoir la rattache à celle d'autres mouvements fondamentalistes et de réaffirmation identitaire, qu'il place globalement dans la catégorie des « religiosités *close*s » par opposition aux « religiosités *ouvertes* ». Mettant à jour les différentes logiques animant ces groupes, il élabore une construction « idéal-typique » opposant des individus « qui ont davantage besoin de certitudes, de repères stables et de validation communautaire ou institutionnelle du croire » à ceux qui « acceptent l'incertitude, la pluralité des vérités et des systèmes de sens »[127]. Pour effectuer cette différenciation, le sociologue se réfère à celle qu'opère Henri Bergson au niveau des sociétés entre le *clos* et l'*ouvert*, entre *religion statique* et *religion dynamique*. Bergson écrit :

> « Un des résultats de notre analyse a été de distinguer profondément dans le domaine social, le clos de l'ouvert. La société close est celle dont les membres se tiennent entre eux indifférents au reste des hommes, toujours prêts à attaquer ou se défendre, astreints, enfin, à une attitude de combat. Telle est la société humaine quand elle sort des mains de la nature (…) La société ouverte est celle qui embrasserait en principe l'humanité entière[128]. »

---

[125] Hervieu-Léger, 2002, « De plus en plus de Français affirment croire, mais sans savoir en quoi », ESJ-Lille [en ligne]. Propos recueillis par Chloé Leprince et Christine Monin. Disponible sur : http://www.esj-lille.fr/atelier/magan2/teo/hervieu3.html [consulté le 13 novembre 2008].
[126] Amiotte-Suchet, 2004, p. 202.
[127] Lenoir, 2003, p. 370.
[128] Bergson, 1982, p. 283-284.

Alors que les Églises historiques (catholique et protestante) se situeraient du côté des sociabilités ouvertes, en cherchant à embrasser l'univers, ces assemblées ne finirent-elles pas par n'embrasser plus personne ? C'est tout du moins le reproche indirect que leur adressent ceux qui la quittent pour le protestantisme évangélique. Face aux lourdeurs d'institutions considérées comme dépourvues de cordialité et d'empathie, les groupes pentecôtistes qui se constituent créent de nouveaux espaces de sociabilité en promouvant un christianisme se voulant plus fervent et plus fraternel. Néanmoins, en plaçant la confession de Foi et le baptême des adultes au centre, ces assemblées en viennent à « clore » le cercle... pour reprendre l'expression de Bergson. La différence entre l'attitude plus « tiède » mais également plus inclusive des Églises traditionnelles, et celle, plus « chaleureuse », mais également plus exclusive des assemblées pentecôtistes, recouvre la dichotomie wébérienne *Église-Secte* et sa prolongation troeltschienne[129] *universalité-intensité*. En effet, dans les *Soziallehren*, le théologien Troeltsch développe la perspective de son ami sociologue Weber, en indiquant que « les sectes ont gagné du côté de l'intensité de la vie chrétienne, mais perdu du côté de l'universalité »[130]. Il oppose ici la tendance à la spontanéité d'expérience de la secte au penchant de l'Église pour ce qui lui semble le plus universel. Autrement dit, les groupements volontaires de type « secte » comptent des membres hautement « qualifiés », ayant tous effectué une expérience religieuse intense de conversion aux répercussions notoires sur leur manière de vivre. Ils se distinguent des non-convertis par la radicalité de leurs engagements éthiques et religieux. Ils ne peuvent de ce fait rassembler qu'une élite, que des « virtuoses » – pour reprendre la terminologie wébérienne. En contrepartie, l'intensité de ces mouvements a pour prix un enrayage de leur extension. À l'inverse, les assemblées de type « Église » sont habitées par un désir d'œcuménicité beaucoup plus large. Refusant l'élitisme, elles cherchent à s'adresser aux masses. Sans craindre les compromis, elles privilégient l'extension[131,] moyennant une perte d'intensité.

Avant Frédéric Lenoir, François Laplantine avait déjà prolongé la distinction effectuée par le philosophe des « *Deux sources de la morale et de la religion* » pour parler d'expressions religieuses révélatrices d'une socialité *ouverte* : « résolument universalisantes engagées dans le dépassement des frontières » et des socialités *fermées* : « visant à travers la recherche du salut (conçu comme étant le séparé, le saint, le sacré, le secret, le soustrait, le sauf, le suffisant) à radicaliser les logiques de conservation du groupe »[132]. Lorsque François

[129] Dans la perspective troeltschienne, il s'agit plus exactement d'une trichotomie secte, Église et mystique.
[130] Troeltsch, 1931, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Londres, George, Allen & Unwin et New York, Macmillan. Cité par J. Séguy, 2006, p. 50.
[131] À l'idéologie sous-jacente derrière le terme « universalité » employé par Troeltsch, la sociologie des phénomènes religieux préfère le terme « extension » introduite par Henri Desroches. Dans ses « Sociologies religieuses », commentant les écrits de Troeltsch, il parle d'une dialectique « extensif-intensif ». (Desroches, 1968, p. 83).
[132] Laplantine, 2003, p. 29.

Laplantine observe cette tendance en Amérique latine, il en conclut que par delà cet exclusivisme, il s'agit d'un processus de « reconquista ». Il écrit :

> « Actuellement la société brésilienne est divisée en deux : il y a les *crentes*, les croyants et les autres, c'est-à-dire les idolâtres, les païens qui adhérent au polythéisme, ces maudits libertins, qui boivent, fument et draguent. Ils veulent quelque chose de purificateur susceptible de les libérer des comportements de débauche, des comportements *malandros* qui eux se faufilent dans le tangage entre le oui et le non. Chez les pentecôtistes, on dit franchement" oui à Jésus". Et cette affirmation a un côté concret (...) On sait que les pentecôtistes ne vont pas voler, qu'ils vont être ponctuels. Ils ont la réputation de se situer tout à l'opposé de comportements qualifiés de laxistes qui apparaissent comme des comportements qu'il faut moraliser. Mais, par-delà cet effet, j'analyse ce mouvement comme des mouvements de *reconquista* du continent latino américain. Ce qui suppose dans cette optique que la première *conquista*, la conquête des missionnaires, en particulier des jésuites, des ordres religieux de l'Église catholique, a échoué, n'a pas réussi à christianiser le pays. Il faut donc le reconquérir[133]. »

Par voie d'extension, nous formulons une hypothèse identique à l'île de La Réunion. Lorsque Stéphane Nicaise décrit le phénomène religieux dans cette île comme un continuum religieux créole où « *Nana un seul Bon Dieu mais plusieurs adorations* »[134] rendant inopérante la répartition entre confessions religieuses, n'accrédite-t-il pas, versant catholique, l'échec de la christianisation de l'île au sens où les pentecôtistes la conçoivent ? Et c'est là que nous sommes renvoyés à des éléments théologiques puisque, si les pentecôtistes se considèrent « pionniers dans l'océan Indien », malgré la présence de l'Église catholique au moment où le missionnaire Aimé Cizeron arrive à La Réunion, c'est en vertu d'une conception radicale du salut, entendu comme une adhésion personnelle à Jésus et un renoncement à tout rite religieux taxé d'« œuvres mortes ». Mais, chose étonnante, et c'est là que l'observation ethnographique apportera un contrepoint à la perspective théologique : ceux-là même qui, dénonçant à La Réunion les pratiques et croyances « traditionnelles » jugées « hérétiques » pour y affirmer un strict monothéisme, se sont engagés dans une opération d'évangélisation prenant largement appui sur ce « système religieux créole » d'une part, et empruntent de nombreux éléments au catholicisme dont ils prétendent s'émanciper, d'autre part. La manière dont le pentecôtisme répond aux incertitudes produites par Vatican II chez les fidèles, par l'appel à une conception de foi traditionnelle, en est le premier exemple. La façon dont les Assemblées de Dieu conçoivent le mal sous ses différentes formes, et promettent aux croyants : délivrance et guérison, en constitue la seconde illustration.

2.2.4 - La guérison

Comment la « Mission » a-t-elle opéré pour reconquérir ce que les missions catholiques avaient tout aussi méticuleusement gagné, selon un même trajet, partant du nord de l'île avant

[133]. Lévy, 2002, p. 85.
[134] Nicaise, 1999, p. 521.

d'en faire le tour, s'implantant dans les principales villes, et comme les « grains d'un chapelet », encerclant La Réunion ? Puisqu'il s'agit pour Aimé Cizeron d'une entreprise de conquête de la terre réunionnaise, nous pouvons nous demander quelle fut son arme ? Comment emporta-t-il l'adhésion de ceux qui, jusqu'alors, appartenaient au catholicisme ? La réponse que donne Bernard Boutter échappe ici au registre militaire pour emprunter celui de l'économie. Reprenant l'analyse de Weber en termes de marché religieux « des biens de salut », l'ethnologue avance l'idée qu'Aimé Cizeron acquit sa notoriété en la fondant sur des prétentions thérapeutiques. Alors que l'Église catholique s'était assuré le monopole de la gestion des « biens de salut », la Mission prend sa place dans le champ religieux par le biais de la guérison divine, le marché « des biens de la santé » étant plus ouvert. En effet, dans le contexte créole des années 60-70, la conception traditionnelle de la maladie se heurte au rationalisme introduit par la modernisation de la société. Cependant, l'adaptation des individus à la modernité ne vient pas pour autant éliminer le mode de pensée créole au sujet de la maladie, en le remplaçant par une positivité scientifique absolue. D'où, le succès rencontré en terre réunionnaise de ceux qui conjuguent habilement les deux systèmes, à l'instar de ces guérisseurs syncrétiques, qui concilient de manière originale le progrès des sciences et la croyance en des forces invisibles. C'est vers eux que se tournent ceux pour qui la médecine s'est révélée impuissante à résoudre leurs difficultés, espérant trouver en eux, un recours efficace. Ces « thérapeutes » mêlent à la fois des éléments hérités des représentations usuelles de la maladie et des principes scientifiques. Ils « tirent simplement les conceptions traditionnelles vers une apparence de rationalité en conservant leur puissance non métaphorique, à la différence des praticiens qui maintiennent telles quelles les traditions », souligne Bernard Boutter[135].

C'est à ce même caractère synthétique que peut être attribué l'engouement des Réunionnais pour le pentecôtisme. C'est une recherche de guérison ou de délivrance qu'ils n'espèrent plus trouver auprès des spécialistes de la santé qui les encourage à se rendre dans une réunion organisée par la Mission Salut et Guérison, mais c'est également un message réprouvant sévèrement les praticiens traditionnels qui conquiert ces nouveaux venus. Les pasteurs prononcent des discours fustigeant « superstitions », « religion », « tradition » qui reçoivent un écho favorable chez ceux qui les fréquentent, tout en délivrant un message reposant sur une étiologie qui leur est familière. En mettant l'accent sur les guérisons miraculeuses, les Assemblées de Dieu attirent des Réunionnais à la recherche d'un recours face à la maladie, futurs candidats au baptême. Les exemples donnés par le pasteur Cizeron sont en ce sens éloquents. Dès les premières conférences à Saint-Denis, « les gens venaient en camionnette, apportant leurs malades sur des civières, d'autres étaient portés par leurs parents »[136] jusqu'aux frères Cizeron qui priaient pour les malades en leur imposant les mains,

[135] Boutter, 2002, p. 224.
[136] Aimé Cizeron, 1992, p. 58.

« voyaient les miracles, entendaient des témoignages de guérison ».[137] Dans chaque ville, les récits de nombreux miracles qui suivirent amenèrent jusqu'aux plus sceptiques à la Mission Salut et Guérison.

2.2.4.1 Combattre le mal

Dans cet élan à vaincre la maladie, la lutte ne se limite pas aux seuls maux physiques et psychologiques. C'est le mal sous toutes ses formes qu'il s'agit de combattre et en premier lieu les puissances sataniques, la possession démoniaque étant, selon Danièle Palmyre, « le paradigme de toutes les atteintes de la maladie et de leurs modalités »[138]. C'est ainsi qu'aux guérisons visant à rétablir un équilibre se rajoutent les délivrances d'esprits diaboliques venus posséder un individu.

À l'occasion des quarante ans de la Mission, le fils du missionnaire se souvient d'une expérience vécue avec son père :

> « J'étais alors dans le ministère. À minuit, le téléphone sonna et réveilla mon père. Un appel de détresse d'un chrétien, du sud de l'île, pour sa famille qui était sous la possession de démons (…) Aussitôt mon père téléphona chez moi. Il me dit : " Debout, on nous appelle, on va au combat ! " (…) Arrivés chez cette famille, le spectacle était terrible. Toute cette famille était possédée : la mère, les fils et les filles. Les fils frappaient l'une des sœurs, car, selon eux, l'esprit du père décédé les obligeait à rouer de coups cette pauvre fille et à la tuer parce que cet esprit voulait un sacrifice humain. Nous savions, et surtout mon père, ce que c'était. Rempli de Saint-Esprit, mon père chassa toute cette puissance de ténèbres qui s'était emparée de ces gens. Ils furent tous délivrés. Je crois que ces démons ont dû dire : " on connaît Jésus et on connaît Cizeron… " Le bien-aimé frère Albert Leblond avait sans doute raison quand il prononça ces paroles à la convention des pasteurs en France, avant que mon père ne vienne à La Réunion : " À La Réunion, c'est plein de démons, il faut y envoyer Cizeron[139] ! »

En vertu d'une vision binaire du monde, la « libération » demandée lors des prières pentecôtistes concerne également les comportements jugés immoraux. Toxicomanie, prostitution, homosexualité, infidélité conjugale sont autant de péchés commis par ceux qui vivent encore sous l'emprise du monde et de Satan.

La proximité est grande entre le mode de pensée véhiculé par les Assemblées de Dieu à La Réunion et celui qui régit l'univers religieux créole. Tous deux se situent dans une compréhension de l'Homme, de l'univers, de la société dans leur globalité. Le monde est perçu comme unifié, animé par deux réalités : visible et invisible, la seconde influençant la première. Ainsi, dans la vision religieuse populaire, ce qui affecte le corps ne s'appelle pas uniquement virus, microbe, bactérie ou toute autre substance observable à l'aide d'un microscope de laboratoire. Les mauvaises pensées d'un voisin, le regard malveillant du

[137] *Ibid*., p. 60.
[138] Palmyre, 2007, p. 89.
[139] David Cizeron, 2006, p. 16.

jaloux, le parent malintentionné comme l'esprit mauvais d'un mort, sont susceptibles d'endommager le vivant. Il s'agit toujours du même *mal*, même si les formes qu'il peut prendre varient : souffrance physique, ennuis sentimentaux, difficultés familiales, perte de travail, accident…, toute situation « où l'homme se sent impuissant à rétablir un équilibre rompu dans ses rapports avec la nature ou les hommes »[140], souligne Danièle Palmyre. L'explication ne réside ni dans un quelconque principe scientifique prouvé et démontré ni dans le jeu des libertés humaines, pas plus qu'il n'existe de hasard. Elle relève de facteurs surnaturels. La connaissance rationnelle est subordonnée à l'action immanente de forces invisibles manipulées. C'est ainsi que tout dysfonctionnement organique, déboire personnel, conflit professionnel…, tout ce qui peut advenir de négatif relève d'une intentionnalité. Pour la théologienne mauricienne « on applique aux signes corporels mauvais, à la maladie physique ou mentale, au mal-être identitaire et relationnel, au malaise social, la même grille de lecture qui consiste à les interpréter comme un déséquilibre cosmique qu'il faut traiter pour retrouver une harmonie, même passagère »[141]. Ceci explique la centralité du couple « menace-recours», « malheur-protection » La vie est perpétuellement conçue sous le sceau de la crainte. « Ile à peur »[142], écrit Prosper Eve, au sujet de La Réunion.

Dans son étude consacrée à la Mission Salut et Guérison, Aïsata Camara rapporte une déclaration très appréciée d'un pasteur mauricien lors d'un congrès des Assemblées de Dieu à La Réunion : « Nous, on n'a pas peur des démons et des sorciers, car Dieu en fait son affaire[143]! » Analysant le succès emporté par ce mouvement pentecôtiste, elle conclut :

> « On peut dire que la Mission Salut et Guérison s'inscrit dans l'ensemble des médecines traditionnelles locales. Les pratiques qu'elle met en avant, liées aux causes, aux acteurs et à la réponse à la maladie, ne sont pas étrangères à l'ensemble de la communauté réunionnaise. Car tout se passe comme si elle se présentait comme un recours condensant toutes les caractéristiques de ces recours thérapeutiques issus de traditions diverses. En effet pour la M.S.G. (…) le seul acteur de la maladie et du mal est le Diable, suivi de sa cohorte de démons… Et la réponse au mal est simple c'est le recours au "Dieu chrétien tout puissant" sa puissance serait accessible par la prière et par l'imposition des mains [144]. »

2.2.4.2 Face à la métaphorisation des contenus religieux

Comme nous l'avons vu précédemment, c'est dans un contexte ecclésial travaillé par un mouvement de modernisation rapide de la société et d'*aggiornamento* postconciliaire que se développe le pentecôtisme réunionnais. Un certain catholicisme « éclairé » se laisse séduire par les fondements philosophiques de la modernité, séparant l'ordre de la raison et celui de la foi, admettant que l'Homme ne dépend plus d'un ordre extérieur que la raison critique ne

[140] Palmyre, 2007, p. 99.
[141] *Ibid*., p. 86.
[142] Eve, 1992.
[143] Camara, 2000, p. 45.
[144] *Ibid*., p. 55.

saurait vérifier. Au-delà du catholicisme *stricto sensu*, cette évolution concerne les religions instituées qui en viennent à métaphoriser « une partie de leur discours théologique, marginalisant des éléments qui pendant longtemps avaient structuré le rapport religieux au transcendant qu'elles proposaient aux sociétés, en proposant une lecture allégorique ou symbolique afin de conserver une crédibilité dans un monde où l'explication scientifique du monde prend le dessus ». Cette analyse de Paul Airieau[145], Bernard Boutter aurait pu la faire sienne, tant il cherche à mettre à jour cette métaphorisation des contenus religieux dans la société réunionnaise. Pour ce faire, après avoir pris appui sur les travaux de Jean Séguy[146] puis ceux de Danièle Hervieu Léger[147], il en vient à considérer la manière dont les entités surnaturelles : du *bon dié* au diable en passant par les *bébètes*[148] et les saints divers[149], communément perçues comme pouvant avoir une action directe sur l'existence humaine, sont discréditées par les élites locales. Leurs discours promeuvent l'essor de la rationalité, dénigrant les contenus religieux réunionnais. Leurs messages sont largement relayés par des médias se présentant comme les défenseurs de « la raison et de l'ascèse intellectuelle » contre ces obscurantistes pratiquant « magie et diablerie » sur ce « marché de la crédulité et de la naïveté »[150]. Cette dé-légitimation des références religieuses populaires s'est généralisée depuis l'arrivée massive de Français en provenance de l'Hexagone, au lendemain de la départementalisation. « Le consensus sur les croyances traditionnelles s'est rapidement fissuré avec les jugements de ces métropolitains sur les « superstitions locales ». Ces opinions ont gagné progressivement une partie de la population créole elle-même, surtout parmi les jeunes, au fur et à mesure de la généralisation de la scolarisation », écrit Bernard Boutter[151]. L'ethnologue cite ensuite Raymond Eches pour qui « l'Église n'a pas renoncé à l'existence des démons » mais pour laquelle ceux-ci « semblent plus métaphoriques que réels. Ils désignent, nous semble-il, des faiblesses humaines irrémédiables du fait de la faute d'Adam. L'homme est à lui-même ses propres démons plutôt qu'il n'est menacé par des puissances maléfiques réelles[152] ».

---

[145] Paul Airieau, 2003, « Aspects psychologiques et historiques. Position des historiens », contribution au colloque de la *MIVILUDES* « *Sectes et laïcité* » [en ligne].
Disponible sur http://www.miviludes.gouv.fr/.../Intervention_de_Airiau_seminaire_Sectes_et_laicite.pdf [Consulté le 7 avril 2009].

[146] Mettant en cause le « phénomène d'intellectualisation et de rationalisation des processus de connaissance » consécutifs de la modernisation, Jean Séguy se demande si ce processus ne voue pas les religions à « une nécessaire métaphorisation ». Jean Séguy 1989, « L'approche webérienne des phénomènes religieux » in *Omaggio a Ferraroti*, Siares, Studi e richerche, R Cipriani, M. Macioti (dir.), p. 181. Cité par B. Boutter, 2002, p. 218.

[147] Pour Danièle Hervieu-Léger, les religions « métaphoriques » seraient « le dispositif structurant du religieux moderne ». (Hervieu-Léger, 1993, p. 100-101).

[148] Âmes errantes.

[149] Y compris les diverses figures mariales : la Vierge noire, Notre-Dame de la Salette, Notre-Dame de la Délivrance, la Vierge au parasol…

[150] « Miracle sur ordonnance », *Journal de l'Ile*, 24 aout 2008, p. 3.

[151] Boutter, 2002, p. 219.

[152] Eches, 1995, p. 31.

Pour sa part, sans reconduire la vision traditionnelle du monde, la Mission Salut et Guérison ne rejette pas l'idée selon laquelle des interférences seraient possibles entre un univers visible et un univers invisible – univers qu'elle désigne alors en termes de « charnel » et de « spirituel ». Elle ne remplace pas une interprétation des phénomènes en termes surnaturels par un raisonnement de type cartésien, elle la déplace, la transpose, la traduit sous un vocable qui lui est propre : maladie, possession, déconvenues de toutes sortes, sont pour les fidèles pentecôtistes attribuées aux forces démoniaques, alors que les libérations, les réussites, les guérisons sont l'œuvre du Saint-Esprit. Maléfices et bénéfices ne proviennent plus des mêmes réalités invisibles. L'Esprit-Saint est supposé bienveillant et plus puissant que tout autre esprit, divinité ou force invisible, dont les méfaits sont quant à eux identifiés à ceux du démon. Ainsi, le pentecôtisme réoriente vers la troisième personne de la Trinité et Satan ce qui était attribué dans le contexte traditionnel aux forces bienveillantes pour le premier, malveillantes ou ambivalentes pour le second. La source et la portée de ces entités varient mais elles conservent des caractéristiques communes. Elles sont susceptibles d'apporter bonheur, malheur, protection, malédiction, mais également de communiquer avec les vivants sous forme de rêves ou de visions. De même, l'efficacité du traitement dispensé par le tisaneur, le guérisseur ou tout autre « *treter* » du monde invisible comme celle de la prière effectuée par le pasteur pentecôtiste, repose sur une vision commune où le corps du malade ne se limite pas à sa maladie mais inclut le sujet dans son histoire et le restitue dans sa condition sociale. En ce sens, la conversion ne crée pas de réelle rupture avec les étiologies du malheur dominant en contexte traditionnel.

C'est vraisemblablement dans cette convergence entre pentecôtisme et religiosité populaire que réside la source principale du succès rencontré par la Mission. Rappelons-nous les propos tenus par *Témoignage chrétien à La Réunion*, venant attribuer à la piété religieuse populaire le qualificatif « d'arrière-plan magique » :

> « Nous rencontrons souvent un mélange d'éléments magiques dans la pratique et les valeurs religieuses…. Seule, une foi présentée avec toutes ses implications religieuses, bien sûr, mais aussi sociales et politiques, pourra aider les gens à prendre en main leur vie d'une façon responsable, sans avoir recours à des pratiques qui ne mènent à rien. »[153]

Pourtant, même cette aile la plus à gauche de l'Église catholique, si prompte à critiquer des croyances et pratiques jugées arriérées et annihilantes, en viendra à s'interroger. Quatre ans plus tard, constatant les difficultés rencontrées par l'Action catholique dans l'île, elle se pose la question de voies nouvelles pour rejoindre les attentes des fidèles :

[153] Ces pratiques sont énumérées au début de l'article, il s'agit de : « bénédictions de cases, demandes de messes au Saint-Esprit, prières pour obtenir un travail… » TCR, novembre 1971, n° 24, p. 9. Cité par S. Nicaise, 1999, p. 250.

> « Il faudra chercher comment les cultes populaires contribuaient à l'affirmation d'une identité nationale créole (…) Il faudra étudier le catholicisme populaire, toutes ces manifestations religieuses ignorées par l'Église qui y voit des *superstitions primitives*[154]. »

Les Assemblées de Dieu, quant à elles, ont pris en charge une demande religieuse qui s'est pérennisée malgré les mutations sociales et les bouleversements enregistrés au sein du catholicisme. Et l'on comprend alors l'engouement de bon nombre de Réunionnais, issus notamment des couches populaires, pour ce christianisme qui ne vide pas les croyances traditionnelles de leur substance, tout en leur proposant une rupture grâce à un recours de loin supérieur. Car, par-dessus tout, c'est la démonstration d'un « Dieu puissant et fort » qui emporte l'adhésion de ceux qui s'adressent aux Assemblées de Dieu. Ainsi, à la question : comment expliquez-vous le succès rencontré par la Mission à l'île Maurice auprès des populations d'origine hindouiste, quel argument utilisa votre père pour les convaincre d'abandonner leurs pratiques ? David Cizeron nous répond :

> **«** Moi je crois que ce qui a touché tous ces gens, comme ce qui touche les musulmans aux Comores, c'est avant tout la puissance de Dieu ! Ces gens sont mis au contact de la puissance de Dieu. Dieu a fait quelque chose pour eux, chose que leurs idoles, leurs traditions, leur religion ne pouvaient pas faire. Leur religion leur demandait beaucoup, beaucoup, beaucoup, sans jamais rien recevoir et puis là, tout d'un coup, par grâce, au bénéfice de l'Évangile, la puissance de Dieu est intervenue pour les mettre au large quoi ! Donc ça les a dégagés complètement[155] ».

Yannick Fer propose une analyse semblable au sujet du protestantisme hakka :

> « La conversion a été vécue par beaucoup de Hakkas polynésiens comme un abandon des esprits ancestraux pour se placer sous la protection du "vrai Dieu". Ce Dieu est aussi le plus puissant des esprits, seul capable d'apporter des changements visibles en conjurant le malheur, c'est-à-dire, tout ce qui dans la situation de ces familles, plutôt modestes, confrontées à une intégration impérative mais incertaine, pouvait paraître insurmontable[156]. »

Aux Antilles, Philippe Chanson en vient à proposer le terme de « créolisation par réduplication » (même si celle-ci, comme il le précise, reste inconsciente) :

> « Tant les équivalences métaphysiques, thaumaturgiques et thérapeutiques du pentecôtisme s'inscrivent dans la continuité des pratiques magiques ! Une autre manière de dire que le converti change finalement tout simplement de cadre religieux sans pour autant que ce cadre change l'*essence* de sa croyance[157]. »

Laurent Amiotte-Suchet étend ces observations aux autres sociétés du monde en affirmant :

> « L'étonnant succès international du pentecôtisme pourrait bien résider dans sa capacité à autoriser une coupure avec le poids des traditions sans pour autant créer un système symbolique rejetant les anciennes croyances dans le domaine de la superstition, de

[154] TCR, n° 100, février 1975, p. 5. Cité par S. Nicaise, *ibid*., p. 256.
[155] Entretien P 12.
[156] Fer, 2005, p. 98.
[157] Chanson, 2010, p. 44.

> l'irrationnel (…) Les théologies pentecôtistes agissent en somme comme le *Nouveau Testament* sur l'*Ancien*. Elles prennent appui sur les représentations autochtones, donnent place aux entités religieuses dans leur démonologie et autorisent l'abolition des obligations traditionnelles en proclamant le salut accessible à tous les convertis sans distinction, leur offrant ainsi la possibilité de tout changer, de tout espérer sans devoir renier totalement ce qui fut au cœur de leur identité traditionnelle[158]. »

Cette aisance avec laquelle le pentecôtisme reconduit des éléments du mode de pensée et de la vision du monde traditionnel, tout en permettant aux convertis de s'ouvrir à la modernité – ou plutôt à une certaine forme de modernité[159] – explique l'attrait des Réunionnais pour la Mission. Elle offre à ses adeptes : « les outils symboliques grâce auxquels ceux-ci peuvent dans les meilleures conditions se libérer de cette fidélité pour intégrer un nouveau contexte social irrémédiablement sorti de la tradition »[160]. Dénonçant tout à la fois les pratiques effectuées par les autres groupes religieux sans remettre en cause le fond sur lesquelles elles reposent, elle renforce la croyance populaire dans un univers invisible, en constante interaction avec le visible. « La conversion au pentecôtisme permet à nouveau un réenchantement du monde »[161], constate François Laplantine.

2.2.4.3 Démocratisation du sacré

La dernière raison du succès du pentecôtisme réside dans son caractère démocratique. Chacun peut accéder directement au divin. Nul besoin de la médiation d'un *« moun i fé la priyér »*[162], prêtre, pusari, sorcier, ni de celle d'une divinité hindoue ou d'un saint catholique. La communication avec le sacré n'est plus réservée aux élites religieuses. La première manifestation de cette possibilité de relation directe avec la puissance divine réside dans la pratique des charismes. Ces dons du Saint-Esprit sont accessibles à tous. Nul besoin d'être formé ou de faire partie de la « caste des ministres du culte » pour délivrer une prophétie, « parler en langues » ou annoncer une guérison. Il ne s'agit pas de savoir mais d'expérience, et cette dernière n'est pas contingentée par autre chose que le bon vouloir de Dieu. Les pentecôtistes s'appliquent à vivre le message du prophète Joël : « *vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes, vos jeunes gens auront des visions. Même sur les serviteurs et les servantes, en ce temps-là, je répandrai mon Esprit* [163] ».

La seconde manifestation de ce caractère démocratique réside dans l'ascension massive de Réunionnais dans le corps pastoral. Les pasteurs de la Mission sont issus de toutes les strates sociales de la population locale, y compris des plus populaires. Ces leaders religieux sont instituteurs, employés de l'administration mais aussi ouvriers dans le bâtiment, coupeurs de

[158] Amiotte-Suchet, 2004, p. 191.
[159] Comme le précise B. Boutter. (Boutter, 2001, p. 60).
[160] *Ibid.*
[161] Laplantine, 1999, p. 109.
[162] Quelqu'un qui prie.
[163] Joël 3,1-2.

canne, ou demandeurs d'emploi. Ils sont également issus de tous les groupes ethno-culturels réunionnais, y compris *Kaf* et *Malbar*. La Mission réussit là où l'Action catholique échoue à propulser en haut de la hiérarchie religieuse ceux qui peinent à trouver leur place dans la société. Stéphane Nicaise explique cet échec par la persistance, au sein de l'Action catholique, de relations basées sur les rapports hiérarchiques tels que le système de plantation les avaient instituées. Il écrit :

> « L'ouverture des femmes de propriétaires est réelle. Guidées par l'Action Catholique, elles vont au devant des autres femmes de l'habitation, mais elles demeurent dans une fonction paternaliste (…) Le rôle de meneur des équipes d'action catholique ne peut être assumé que par la personne dont le statut la situe déjà au sommet de la hiérarchie sociale[164]. »

Citant une informatrice, il ajoute : « que quelqu'un de couleur devienne responsable, ça va tout bloquer. Si elle va faire comme ça, elle sera critiquée, elle ne sera pas à la hauteur [165] ! »

Ainsi, aux bénéfices cumulés d'un diocèse agité par des sursauts progressistes et des réformes postconciliaires ayant désorienté ses fidèles, la Mission Salut et Guérison investit progressivement le « marché des biens de salut », après avoir fondé sa notoriété sur ses velléités thérapeutiques. Elle reprend le combat du clergé romain contre les « pratiques souterraines », obtenant leur abandon, là où l'Église catholique avait échoué. C'est dans ce contexte concurrentiel que cette dernière voit naître en son sein le Renouveau catholique. À son tour, celui-ci vient répondre aux incertitudes des fidèles en faisant « appel à l'expérience de la foi traditionnelle sous une forme innovante[166]. »

[164] Nicaise., 1999, p. 238-239.
[165] *Ibid.*
[166] Selon l'expression de Jean Séguy, 1975, p. 57.

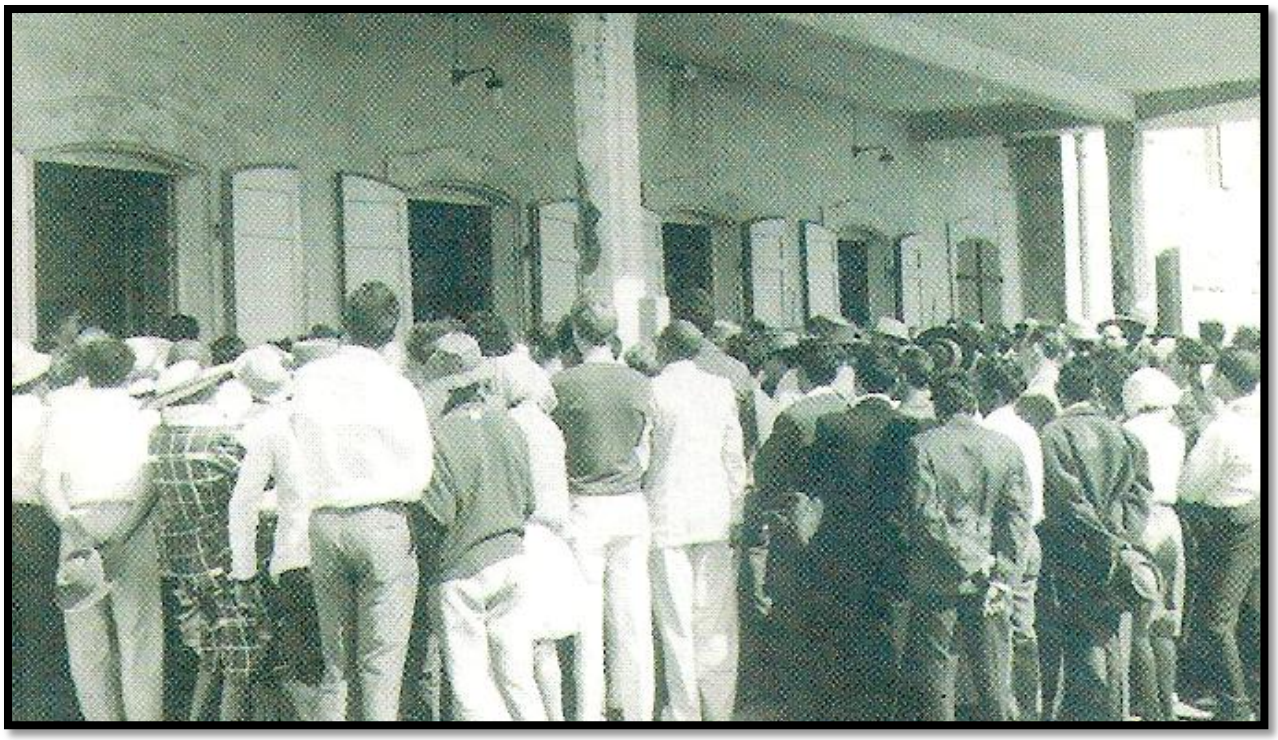


Figure 21 Premières réunions, août 1966

Figure 22 Yolande Cizeron devant le local des anciens combattants, 1966

Local des anciens combattants, août 1966, on disait : "à côté la gare routière, Saint-Denis, néna un boug blanc, un zoreil y guérit demoune !" Et les gens affluèrent, jour après jour, pendant plus d'un mois.

Figure 23 Aimé Cizeron à Maurice, 1967

Figure 24 Convention pastorale des Mascareignes, 1975

2.3 - Le Renouveau charismatique, le contre-feu catholique

2.3.1 - La naissance des groupes de prière

2.3.1.1 Marie-Lise Corson, franciscaine missionnaire de Marie

Teint clair, yeux bleus, cheveux blonds, ceux qui l'ont connue gardent d'elle le souvenir d'une très belle femme, extrêmement dynamique, dotée d'une forte personnalité. Plusieurs la décrivent comme « rayonnante ». Des jeunes qui la côtoyaient à l'époque racontent : « on s'entendait bien avec cette sœur qui avait toujours sa guitare en bandoulière[167] *». « Ce qui m'a attiré c'est qu'elle cassait complètement l'image de la religieuse*[168] *! »*

Figure 25 Marie-Lise Corson

C'est par l'intermédiaire d'une femme que le Renouveau catholique s'implante à La Réunion. Elle se nomme Marie-Lise Corson. Elle est religieuse et appartient à la congrégation des franciscaines missionnaires de Marie[169], qui se dévoue au service de l'hospice Saint François d'Assise, à Saint-Denis[170]. Si cette communauté religieuse cultive en commun avec les pentecôtistes le goût pour la mission, sa vocation « adoratrice et mariale » les en éloigne tout autant. Tout comme les origines sociales de Marie-Lise Corson, issue d'une famille franco-mauricienne aisée. En 1973, cette dernière est envoyée en métropole par sa communauté pour y suivre une formation au sein de la maison mère à Paris. À l'occasion de son séjour, elle découvre le Renouveau charismatique[171]. Elle participe notamment à un groupe de prière à Paris, animé par la communauté de l'Emmanuel[172], où elle fait la

[167] Sonia Delcourt, 2005, p. 27.
[168] *Entretien C 04.*
[169] Arrivées à la Réunion en 1947, elles se dévouent au service de l'hospice Saint François et de l'hôpital d'enfants à Saint-Denis. Elles comptent quatre communautés dans l'île.
[170] Rue Bertin, tout près de l'évêché.
[171] Après sa naissance aux États-Unis en 1967, la seconde vague pentecôtiste pénètre l'Église catholique française en 1971 à Lyon, puis à Paris. Dans le sillage des différents groupes de prières initiés dans la mouvance de ce Renouveau charismatique, naissent bientôt différentes communautés nouvelles : l'Emmanuel en 1972, le Lion de Juda et de l'agneau immolé en 1973, le Chemin Neuf en 1973, le Pain de vie en 1976, …
[172] Fondée dans la capitale par Pierre Goursat, et par Martine Lafitte – future épouse Catta – l'Emmanuel a été reconnue par le Vatican comme « Association privée internationale de fidèles, de droit pontifical ». Répandu

connaissance de Martine Lafitte et de Pierre Goursat. Elle effectue également une retraite au foyer de Charité de Châteauneuf de Galaure. À son retour à La Réunion en 1974, la religieuse souhaite ardemment fonder un groupe de prière. Dans l'enthousiasme qui paraît la caractériser, Marie-Lise Corson voit les choses en grand : « une maison de prière où tous viendraient prier ! »[173] En digne fille de l'Église de Rome, elle ne prend pas d'initiative sans chercher, dès le départ, différents appuis parmi le clergé local : le père Rochefeuille la soutient, un ami ermite prie pour elle, et l'évêque du diocèse répond à ses vœux de Noël en des termes encourageants :

> « Chers amis, je souhaite que la fraternité de l'Emmanuel s'étende à tous les coins de l'île avec un rayonnement spirituel et humain qui sera le fruit de l'accueil de la grâce. Persévérez dans l'étude et la prière, dans le dévouement et des activités qui vous feront apôtres au cœur de vos professions. Sainte année [174] ! »

Cependant, l'Église est loin de lui réserver le meilleur des accueils. À commencer par sa communauté religieuse qui n'adhère pas à son projet. Le temps passé avec ses supérieures à s'en expliquer n'y change rien, si ce n'est qu'elle obtint d'elles que quelques franciscaines puissent expérimenter à ses côtés, ce Renouveau un peu trop nouveau aux yeux du reste de la congrégation… Trois religieuses s'adjoignent à Marie-Lise Corson afin de vivre une nouvelle forme de prière : Aline, Marie-Thérèse et Roselyne. La petite cellule se réunit quotidiennement dans le fortin, un local compris dans l'enceinte de l'hospice. Le témoignage de Roselyne au sujet de ce début laisse entrevoir les difficultés rencontrées par cette fraternité embryonnaire qu'elle désigne sous le terme de germe :

> « Le germe, il a fallu le protéger. Quelque chose de fragile (…) Mais sœur Marie-Lise voyait grand. C'était tout de suite. Son audace lui faisait forcer les portes, et parfois les briser. Je crois que là, j'ai joué un grand rôle de tolérance et de lien pour, à la fois, protéger "le germe" et plaider sa cause. Que de difficultés au sein même de ma communauté ! Que d'astuces déployées pour abriter la flamme qui risquait d'être étouffée[175]. »

Cela dit, les obstacles rencontrés n'empêchent pas le groupe de prière de prendre petit à petit consistance.

---

dans une soixantaine de pays, le mouvement rassemble des laïcs, des prêtres et des célibataires consacrés dans le célibat. Elle a fondée sa réputation sur ses sessions de Paray le Monial qui accueillent plus de 20 000 personnes chaque été depuis 1975.

[173] Mussard & Rivière, 1988, p. 1.

[174] *Ibid.*

[175] *Ibid*. p. 2.

2.3.1.2 La constitution du groupe de prière

Que ce soit dans le cadre des cours d'instruction religieuse qu'elle donne au lycée Levavasseur ou dans celui du groupe de jeunes[176] qu'elle avait mis en place avant son départ en métropole, Marie-Lise Corson entretient régulièrement des contacts avec des jeunes âgés de quinze à vingt-cinq ans. C'est donc tout naturellement qu'elle invite ceux qui appartiennent à cette classe d'âge à la rejoindre pour une assemblée de prière. La première rencontre regroupe douze jeunes, un samedi après-midi de l'année 1975. Dans la pièce, peu de chaises mais une moquette et des petits bancs en bois sur lesquels les uns et les autres s'assoient en cercles concentriques autour d'une icône et d'une bougie, au son d'un tambourin couvert par celui d'une pluie qui s'était « mise à tomber d'une façon torrentielle[177]» se souvient Marie-Claire, qui avait dix-sept ans à l'époque[178]. Rapidement, d'autres religieuses viennent s'adjoindre au groupe de prière charismatique, dont sœur Rosa[179], de la congrégation de Saint-Joseph de Cluny. C'est ensuite Josée Rivière qui le rallie, un mois après son démarrage. L'enseignante revient également d'un séjour en métropole où elle a fait la découverte du Renouveau charismatique à l'accueil du monastère de la Visitation de Tarascon (Bouches du Rhône) puis dans la communauté de la Théophanie à Montpellier. Tout comme Marie Lise Corson, elle a profité de son séjour pour rencontrer Marthe Robin à Châteauneuf de Galaure.

Après s'être retrouvés dans une salle de l'hospice, les membres du groupe se déplacent ensuite dans une chapelle appartenant à la communauté de Saint-Joseph de Cluny située dans les locaux de l'école du Sacré-Cœur[180], avant de revenir dans les locaux de la congrégation franciscaine. Las des déménagements successifs, ils « demandent un lieu au Seigneur »[181]. Leur prière est exaucée à travers un ancien grenier qu'ils aménagent dans une petite maison située au sein de l'hospice[182]. Intégré le 8 mars, il est inauguré le 25 du même mois, en la fête de l'Annonciation. Le tabernacle, semblable à une tente, entièrement recouvert de vacoa tressé est transféré dans le nouveau lieu de prière. Chants et instruments accompagnent la « procession » comparée au « transfert de l'arche d'alliance »[183]. L'espace n'est pas neutre. « Combien retrouvent, là, la Paix du cœur, le goût de vivre et Dieu. Certains obtiennent leur

[176] Appelés le « groupe dynamique».
[177] Il faut avoir vécu à la Réunion et connu ce bruit assourdissant de la pluie tombant à verse sur les toits en tôle pour saisir la valeur de ce détail rapporté par les premières participantes au groupe de prière.
[178] Mussard & Rivière, 1988, p. 27.
[179] Sœur Rosa est la supérieure actuelle de la congrégation dans l'île.
[180] Rue Juliette Dodu, soit à cinq minutes de marche depuis l'hospice.
[181] Mussard & Rivière, 1988, p. 5.
[182] Maison *d*onnant sur la rue Saint-Philippe.
[183] L'assemblée met en œuvre cet extrait biblique qui lui parait être directement destinée : *« La joie (était) accrue par la parole donnée : David dansait de toutes ses forces devant Yahvé et David était ceint d'un éphod de lin. David et toute la maison d'Israël faisant monter l'Arche de Yahvé avec des cris de joie et au son des trompettes…. On fit entrer l'Arche de Yahvé et on la déposa à sa place au milieu de la tente que David avait dressée pour elle et David offrit devant Yahvé des holocaustes, des sacrifices » (2 Samuel 6, 1-23).* Mussard & Rivière, 1988, p. 6.

guérison physique »[184], écrit Josée Rivière. (La déférence accordée au lieu de prière trouve son apogée en ce jour de l'année 1982 où Marie-Lise Corson et trois autres responsables des groupes de prière de Saint-Denis prient ensemble pour la consécration de la salle au Cœur Immaculée de Marie, avant que Mgr Aubry ne la bénisse ensuite.)

Rapidement, l'assemblée atteint le nombre de vingt participants et la petite pièce, d'une vingtaine de mètres-carrés, peine à recevoir ses hôtes. En 1976, le curé de la paroisse Notre Dame de la Trinité accepte d'accueillir le groupe de prière dans l'église de la Trinité. Les réunions se poursuivent, à 20 heures, chaque mercredi. « C'était un peu la fuite en Égypte, mais le « berceau » reste et demeurera jusqu'à ce jour, lieu et centre du Renouveau. Sœur Marie-Lise veillait là. Sa chambre était contigüe au lieu de prière »[185], se souviennent José Rivière et Roselyne Mussard. À la Trinité, les effectifs passent rapidement à cinquante puis à quatre-vingts participants. Les jeunes côtoient maintenant les plus anciens. « Il n'y avait pas que des jeunes » affirme une participante de l'époque qui se souvient « au contraire de deux vieilles demoiselles qui étaient … jeunes de cœur mais avaient 70 ans passés[186] ! »

Entre temps, un nom est attribué au groupe, directement inspiré par l'Esprit-Saint qui intervient à travers la lecture d'un verset biblique. Josée Rivière raconte : « Nous demandions un nom au Seigneur pour le groupe, pour sa vocation. Une parole est donnée : « voici la jeune fille est enceinte. Elle enfantera un fils, elle lui donnera le nom d'Emmanuel »[187]. Le passage d'Isaïe[188] est immédiatement interprété comme la réponse divine. Non seulement ce nom d'Emmanuel est riche de sens puisqu'il signifie « Dieu avec nous » mais il rappelle également les origines du groupe puisque c'est au sein de l'Emmanuel de Paris que Marie-Lise Corson fit cette expérience du baptême dans le Saint Esprit. Le groupe réunionnais n'adhère pas en tant que membre à la communauté de l'Emmanuel de Paris. Les liens tissés se bornent à de rares contacts avec des fidèles de passage dans l'océan Indien et à l'utilisation des carnets de chants édités en métropole. Néanmoins cet attachement du groupe dionysien à sa souche parisienne est tout à fait caractéristique de ce pentecôtisme version catholique, friand de mémoire et cultivant les héritages. Josée Rivière le dit : « Un arbre ne pousse pas seulement par les bourgeons, il pousse aussi par les racines et entre les deux il y a le tronc (…) Donc pour moi le tronc, ce sont les responsables qui doivent avoir le sens de l'histoire et de la mémoire »[189]. Par la suite, le nom sera conservé mais, pour éviter toute confusion avec la communauté métropolitaine, c'est le terme « d'assemblée de l'Emmanuel » qui servira à désigner l'ensemble des groupes de prière à La Réunion.

8 *Ibid*.
[185] *Ibid*.
[186] Entretien C 04.
[187] Mussard & Rivière, 1988, p. 3.
[188] *Isaïe 7, 14.*
[189] Entretien C 07.

2.3.1.3 Des femmes charismatiques

Très rapidement, Marie-Lise Corson s'entoure de quelques membres afin de ne pas porter seule la charge du groupe. Dans le Renouveau, l'équipe dirigeante est désignée par le terme de « noyau ». Cinq femmes en feront plus particulièrement partie : Marie-Thérèse qui quittera l'île à la fin des années 70 pour se marier avec un métropolitain, Marie-Madeleine, qui sera durant huit années la responsable de la future communauté du Chemin Neuf à La Réunion. Alix, qui entrera par la suite au Carmel des Avirons dont elle est l'actuelle prieure, Marie Claire, toujours active au sein du Renouveau et Josée, qui sera responsable du Renouveau des années 80 aux années 2000. À l'image de ces cinq femmes, le Renouveau attire rapidement des adeptes du sexe féminin, religieuses et essentiellement laïques, qui n'auraient pu prétendre à un tel rôle de leadership dans d'autres mouvements catholiques. Elles ont en commun d'être jeunes, d'être nées dans l'océan Indien, et d'appartenir à une classe sociale moyenne, voire supérieure.

Qu'est-ce qui attira ces femmes dans le Renouveau ? La réponse est invariablement identique : « Je retiens de nos débuts une profusion de joie, de spontanéité, et de liberté » affirme Marie Claire[190]. « Une prière simple, joyeuse, dans une ambiance fraternelle. Chacun faisant l'expérience de la louange qui dilate le cœur de l'homme »[191], écrivent Josée Rivière et Roselyne Mussard

> « Je garde de ces débuts du Renouveau une expression joyeuse de la foi. J'ai pu découvrir dans ces assemblées la prière du corps. J'avais besoin de passer d'une prière cérébrale que l'on vit en église à une prière plus physique. Tout ce qu'on vivait était merveilleux, c'était des choses qu'on n'avait pas connues durant notre enfance dans les paroisses »,

raconte Marie-Madeleine dans les colonnes d'Église à La Réunion[192]. Rencontrée dans le cadre de notre recherche, l'une d'elles développe ses propos en faisant référence à son expérience vécue en paroisse : « J'ai gardé le souvenir du catéchisme "questions/ réponses" où il fallait apprendre, retenir des notions…. Il le fallait, mais il n'aurait pas fallu que ça… » Alors, ce Renouveau est pour elle l'occasion d'une démarche qu'elle qualifie de « plus personnelle », qui ne se situe pas « uniquement dans la tête ». Elle y découvre « une certaine unité entre la tête, le corps, le cœur » et « la dimension du groupe aussi. Prier en groupe, je ne l'avais jamais vécu. (…) Je crois que c'est surtout un besoin de vivre la religion plutôt que (suivre) une religion idéologique[193].»

Selon cette dernière, l'Action Catholique pénétrait difficilement le monde réunionnais, suscitant de la méfiance parmi la population parce qu'« on avait quand même peur d'une

[190] Sonia Delcourt, 2005, p. 28.
[191] Mussard & Rivière, 1988, p. 3.
[192] Sonia Delcourt, 2005, p. 28.
[193] Entretien C 04.

certaine idéologie derrière le voir, juger, agir ». Alors, si le Renouveau « n'a pas résolu tous les problèmes, il a remis les choses en place ». Il a notamment permis de réintroduire « la place de Dieu » et la possibilité d'une intervention divine dans l'existence du croyant, « dimension complètement out »[194] dans l'Action Catholique. Pour ce professeur des collèges, le Renouveau lui offre la possibilité de vivre une expérience spirituelle, ce qu'elle ne trouve pas dans l'Action Catholique qui l'incite à donner des cours d'alphabétisation après ses heures de classe. Elle le dit : « C'est vrai qu'à la limite, à l'époque, avec la Théologie de la libération, on (les enseignantes) n'avait plus de droits en quelque sorte. Dieu était pour les pauvres et il fallait se rendre pauvre sans quoi on n'avait pas droit à Dieu [195] ! » Cela dit, tout en attirant ces femmes issues d'un milieu assez homogène, qui continueront à pourvoir en cadres le Renouveau diocésain, le mouvement trouve une forte audience en milieu populaire, celui-là même qui nourrit les rangs de la Mission Salut et Guérison. Lorsque nous reprenons contact avec notre précédente interlocutrice pour lui demander ce qui attirait les participants au groupe de prière, elle répond : « le réveil des charismes ». D'où selon elle, une crainte d'attraction démesurée pour le « merveilleux » : « venir pour un chant en langues, parce qu'il y aurait des guérisons. (Se dire) : je ne suis pas bien, je viens pour être guéri, et ne venir que pour ça…[196] »

À ces adeptes des premières heures s'adjoignent deux prêtres diocésains et un futur séminariste qui tout comme l'évêque, n'hésitent pas à se rendre de temps à autre à l'assemblée pour prier avec le Renouveau. Leur présence ne doit pas occulter l'attitude de l'ensemble du clergé : une partie ne se sent pas concernée par cette mouvance, alors que l'autre n'hésite pas à afficher son hostilité. Concernant ces derniers, les critiques viennent tout azimut, « on marchait comme sur le feu, avec, braquées sur soi des flèches venant de toute part »[197], se souvient Roselyne Mussard.

2.3.1.4 La diffusion des groupes de prière

Le Renouveau charismatique a toujours favorisé les grandes rencontres, occasions de rassembler ses fidèles dans une ambiance à la fois priante et festive, mais aussi d'évangéliser en invitant des personnes qui ne fréquentent habituellement pas un groupe de ce type. Marie-Lise Corson en avait eu connaissance en côtoyant elle-même l' « Emmanuel de Paris », célèbre pour ses sessions de Paray le Monial. Un an après la rencontre mondiale du Renouveau, place Saint-Pierre à Rome, la ville de Saint-Denis se fait le théâtre du premier rendez vous de Pentecôte du Renouveau insulaire. La réunion se déroule du 13 au 15 mai 1976, à la Montagne, dans la propriété des Brises tenue par les sœurs de Saint-Joseph de

[194] Entretien *ibid.*
[195] Entretien *ibid.*
[196] Entretien *ibid.*
[197] Mussard & Rivière, 1988, p. 8.

Cluny. Le samedi soir, l'évêque participe au rassemblement. Depuis, le lundi de pentecôte devient le jour de rassemblement des groupes de prière réunionnais. Il draine une foule, beaucoup plus large que les fidèles des groupes de prière hebdomadaire : ce sont 15 à 20 000 personnes qui s'y rendent chaque année.

Le rassemblement de Pentecôte 1981, aura quant à lui pour effet de favoriser l'éclosion de nouveaux groupes tout autour de l'île. C'est à partir de cet événement que d'autres assemblées de prière commencent à se répandre sur le territoire réunionnais. « Cela s'est fait comme un arbre qui bourgeonne », se souvient Josée Rivière. À la différence d'assemblées pentecôtistes qui, nous le verrons plus tard, naîtront suite à un conflit entre le pasteur et un de ses membres, les groupes catholiques se forment en accord avec la responsable du Renouveau : « ils ont été envoyés par Marie-Lise », affirme encore Josée. D'autre part, l'installation du groupe est soumise à l'accord du curé de la paroisse sur laquelle il se réunit.

C'est ainsi qu'après le groupe de la Trinité, Marie-Lise Corson encourage la naissance d'un groupe de prière dans le quartier dionysien du Chaudron. Cette vaste zone de logements sociaux « souvent stigmatisée par le reste de la population »[198] – selon les termes d'Éliane Wolff –, regroupe des personnes issues de milieux défavorisés. C'est justement au cœur de cette cité populaire que le Renouveau va rencontrer un succès particulier. Très rapidement, l'assemblée hebdomadaire dirigée par Yvette Hoareau accueille un nombre de plus en pus important de fidèles en proie à toutes sortes de difficultés. Josée Rivière se souvient :

> « Ils priaient d'abord dans la petite pièce qui se trouvait à côté de l'église. La prière d'Yvette a été : " Seigneur envoie-nous des boiteux, des estropiés ! " …Elle ne savait pas ce qu'elle disait ! Les infirmes, et tout le reste, le Seigneur les a envoyés : les gens malheureux, les boiteux, ceux qui étaient sous l'influence du mal, etc. (...) Le nom qui a été donné au groupe (de prière) c'était " la fournaise ". C'était prophétique [199]! »

En effet, bien vite le groupe se distingue par l'effervescence de ses rencontres et les effectifs croissent selon une courbe si ascendante que l'assemblée se voit bientôt contrainte de se rassembler dans l'église.

Là, Justin Hoareau, le prêtre de la paroisse, prend part à l'activité charismatique en initiant les premières messes du Renouveau : des eucharisties mensuelles axées sur la guérison et la délivrance. Une ancienne participante se souvient :

> « Il était là, avec toute l'équipe des femmes du Renouveau habillées d'une jupe bleue, d'un chemisier blanc, d'un foulard bleu et blanc sur la tête. Je me retrouvais dans un spectacle : tu avais des signes, des cris, des hurlements. L'Église était pleine à déborder de toute part ! C'est avec le père Justin et l'équipe du Chaudron que le Renouveau à La Réunion a

[198] Éliane Wolff a mené une étude ethnologique particulièrement stimulante dans ce « quartier de vie » au début des années 80 (Wolff, 1989).
[199] Entretien C 07.

> décollé. Il s'est fait connaître par le merveilleux auprès d'un public qui est retourné vers une religiosité populaire[200]. »

Le père Hoareau se fait plus spécifiquement connaître par son insistance sur la démonologie :

« Il voyait le travail de Satan partout : si tu avais un bracelet en forme de serpent, un vase en forme de mains… il fallait les virer ! Les gens venaient pour être désensorcelés »[201], rajoute notre interlocutrice.

Un autre témoin complète : « Il y a eu une synergie entre le Renouveau d'Yvette et la sorcellerie de Justin qui diabolisait tout[202] ! »

Par la suite, le père Hoareau sera muté dans les villes de Saint-Louis puis de Terre-Sainte où il célébrera encore ces messes charismatiques qui continueront à entretenir son image de « prêtre fort ».

> « Il avait une grande renommée. Les gens venaient pour ses messes de guérison et de délivrance et en dehors, il rencontrait aussi beaucoup de monde. Les gens venaient le consulter pour avoir son avis. Il était très catégorique. C'était un homme qui tranchait[203] . »

En 1982, le Renouveau compte des groupes de prière dans trois quartiers de Saint-Denis : à la Trinité, à la Source, au Chaudron ; dans le Sud : à la ligne des Bambous, à Ravine Blanche et à Terre Sainte, et dans l'Est : à Saint-Benoît.

Toujours la même année, atteinte d'un cancer, Marie-Lise n'a plus que quelques mois à vivre. Début janvier, des responsables de différentes assemblées lui rendent visite dans le jardin de l'hospice Saint-François. Assis sur la pelouse, ils entourent la religieuse allongée sur sa chaise longue. Sans le savoir, elle inaugure la première rencontre des bergers[204] des groupes de prière. En effet, à partir de là, la décision est prise d'organiser une réunion dominicale mensuelle. C'est la première ébauche d'une structuration du Renouveau qui prendra effet après son décès.

Le 18 décembre 1982, celle à qui Marthe Robin avait un jour affirmé : « vous ramènerez beaucoup d'âmes à Dieu »[205], s'en est allée « jusqu'aux demeures éternelles »[206].

---

[200] Saint-Denis, conversation du 2 décembre 2009.
[201] *Ibid.*
[202] Entretien C 06.
[203] Saint-Denis, conversation du 2 décembre 2009.
[204] Le terme de « berger » désigne habituellement le responsable d'un groupe de prière dans le Renouveau charismatique.
[205] Mussard & Rivière, 1988, p. 1.
[206] Ce sont les derniers mots d'une lettre que Marie Lise Corson laissa à chacun des anciens de l'Emmanuel. (Mussard & Rivière, 1988, p. 13.)

2.3.2 - La formation des communautés nouvelles

À l'île de La Réunion, comme en métropole et dans la plupart des pays où le Renouveau charismatique se développe[207], certains groupes de prière donnent naissance à des communautés nouvelles[208]. Ces formations religieuses sont le fait de laïcs en quête de nouvelles sociabilités, cherchant à privilégier l'entraide et le soutien mutuel au sein de groupes conviviaux. À ces fidèles, les rencontres de prière hebdomadaires paraissent insuffisantes : ils aspirent à vivre un engagement plus soutenu. À l'instar des ordres religieux, ils mettent en place des offices liturgiques, prennent leurs repas ensemble et font, pour certains, le choix d'une vie commune sous un même toit[209]. Dans une perspective sociologique, il paraît intéressant de souligner le fait que les leaders de ces communautés catholiques possèdent un minimum de connaissances religieuses, d'une part, et surtout, le bagage culturel profane requis pour une telle entreprise, d'autre part. Comme le souligne Martine Cohen au sujet des fondateurs de communautés charismatiques métropolitaines : « leurs leaders pouvaient réunir autour d'eux un nombre d'adeptes suffisamment motivés et stables (en général mieux équipés culturellement que ceux des groupes de prière) pour mettre en œuvre leurs innovations »[210]. C'est la raison pour laquelle « la plupart des fondateurs appartiennent à la bourgeoisie ou aux classes moyennes »[211].

2.3.2.1 « Marie Porte du ciel »

Situé dans le quartier de La Source à quelques kilomètres de celui de la Trinité, un groupe de prière se met en place, au tout début des années 1980, à l'initiative de son curé, un jeune prêtre favorable au Renouveau. Afin de ne pas froisser les différentes susceptibilités, le

---

[207] L'Espagne voit se développer le *Chemin néo-catéchuménat*, la Pologne : les Communautés de la Sainte Famille, la Belgique : celles de Tibériade et Marana'tha, l'Italie : celle de Sant' Egidio et Villaregia, le Québec : celles de Solitude Myriam, Myriam-Bethleem, Marie Jeunesse, etc. Néanmoins, comme le souligne Olivier Landron « en ce qui concerne les communautés nouvelles en Europe, la France a occupé une place tout à fait singulière. En effet, sur le vieux continent, aucun autre pays n'a connu un tel développement de communautés "plurivocationelles" ». (Landron, 2004, p. 7).

[208] Dans l'ouvrage qu'il consacre aux communautés nouvelles françaises, Olivier Landron définit les communautés nouvelles par rapport à la date de leur naissance (elles ont toutes été fondées après 1965) et les désigne comme des « regroupements de chrétiens supposant des engagements stables et une règle de vie écrite ou coutumière ». (Landron, 2004, p. 6).

[209] En métropole, la naissance de ce nouveau type de communautés chrétiennes bénéficie de l'élan porteur de la culture des années post-68 qui favorise l'émergence d'expériences communautaires variées. D'autre part, elle s'inscrit dans le sillage de Vatican II qui encourage les laïcs en ce sens : « Qu'ils soient apôtres, tant dans leurs communautés familiales que dans les paroisses et les diocèses qui expriment en tant que tels le caractère communautaire de l'apostolat : qu'ils le soient aussi dans les groupements libres dans lesquels ils auront choisi de se réunir » (Apostolat des laïcs, n°20). De plus, ces entreprises communautaires s'inscrivent dans un mouvement contemporain d'évolutions des mœurs puisqu'elles ne séparent plus les hommes des femmes, les couples mariés et des célibataires consacrés, mais propose une vie commune à des croyants aux états de vie différents et de sexe opposé.

[210] Cohen, 1990, 144.

[211] Landron, 2004, p. 85.

groupe de La Source ne se présente pas immédiatement comme ouvert à tous, ce qui l'aurait placé en terrain concurrentiel avec celui de la Trinité. On y entre par cooptation. Le petit comité se réunit le samedi après-midi et s'adresse plus particulièrement aux jeunes couples. Parmi eux, trois couples leaders à la Trinité, dont Marie-Madeleine et Christian Limagne. Prière, partage du repas, rencontres, le groupe s'apparente de plus en plus à une petite communauté nouvelle et prend le nom de Marie Porte du ciel[212], en lien avec l'icone du même nom représentant la mère du Seigneur et l'enfant Jésus. « On sentait qu'il fallait plus que le fait de prier ensemble (…) on a commencé avec ceux qui sentaient qu'ils avaient besoin d'aller plus loin », nous explique un des membres[213], avant de poursuivre : « mais on ne disait pas le mot « vie communautaire » pour ne pas blesser les gens, sur le conseil de Monseigneur. » Ce dernier leur suggère d'employer le terme de « groupe d'approfondissement de la foi ». Là encore, il s'agit de ménager les esprits, en particulier ceux des membres du Renouveau.

2.3.2.2 « L'étoile radieuse du matin »

C'est une autre icône, celle du Cénacle, qui se trouve associée à l'origine du groupe de prière inauguré par Élisabeth et Bruno Lenhert. Le couple franco-mauricien, appartenant aux couches aisées de la population, emménage dans le sud de l'île début 1981, après avoir fait la découverte du Renouveau charismatique en métropole. À son arrivée dans le département, Élisabeth rencontre Marie-Lise Corson à laquelle elle est plus ou moins apparentée[214] : « Elle m'a accueillie un peu comme une fille de son pays. Elle m'a dit : « Je crois que le Seigneur veut quelque chose pour vous, vous n'êtes pas venus par hasard à l'île de La Réunion. Le Seigneur a vraiment quelque chose pour vous[215] ! » La religieuse conseille alors au couple de prendre contact avec Jean Hoarau, aumônier du lycée du Tampon. Le prêtre, qui est alors en quête d'une activité pastorale susceptible d'intéresser les jeunes fréquentant son aumônerie, se montre immédiatement favorable au lancement d'un groupe de prière. En ces années là, deux groupes du Renouveau existent dans le sud de l'île. L'un d'eux se réunit en l'église du *Bon pasteur* (Saint-Pierre) à l'initiative d'une religieuse prénommée Agathe, sœur *de la Miséricorde*, en lien avec Marie-Lise Corson.

> « La prière, à *Ravine Blanche*, de la bonne sœur au cœur d'or avec des veuves à chapelets et des vieilles à chapeaux, c'était pas exactement ce que Jean Hoareau pouvait proposer à

[212] Icône peinte en 1920 par un moine du mont Athos en s'inspirant d'une icône datant de 981. Elle est remise au goût du jour dans les milieux charismatiques catholiques à partir de 1981, suite à la rumeur selon laquelle une copie située à Montréal suinterait abondamment une huile parfumée.
[213] Entretien C 08.
[214] Presque tous les franco-mauriciens sont apparentés.
[215] Entretien *ibid.*

> ses lycéens… C'est comme ça qu'il est venu à la maison avec ses gars et ses filles de terminale, et une guitare »[216], se souvient Bruno.

Une assemblée démarre alors au domicile de la famille Lenhert, à proximité du lycée Roland Garros. Elle prend bientôt le nom du *Cénacle*. Peu de temps après, le père Hoarau est nommé curé à *la Ligne des Bambous* (Saint-Pierre). Il propose au groupe de se réunir à la cure. Là, l'assemblée se développe et les effectifs ne cessent de croître pour atteindre le nombre de trois cent personnes environ en moins de deux ans. En plus des lycéens, des habitants du quartier s'y associent, bientôt rejoints par des fidèles venant de plus loin : « de Petite Île jusqu'à Saint-Joseph, tout le monde en parlait », se souvient Élisabeth qui observe une véritable diversité socio-culturelle parmi les membres de l'assemblée : « Le Renouveau attirait les bonnes familles du Sud mais aussi les femmes de ménage. C'est ce qui me frappait dans ce groupe de prière, il y avait toutes les classes sociales … »

Les activités liées au groupe se structurent. Un service de garde d'enfants se met en place durant les rencontres et deux autre propositions spirituelles sont faites, venant s'ajouter à l'assemblée de prière hebdomadaire : une journée est consacrée à l'adoration du Saint Sacrement et une autre à une permanence d'écoute et de prière individuelle. Cette dernière, appelée « prière de compassion » s'instaure lorsque le couple Lenhert s'aperçoit « qu'il y avait une énorme demande de prière de guérison. Quand on s'est aperçu du phénomène, on a constitué des équipes de compassion pour recevoir les gens »[217]. Parmi les leaders du groupe, naît alors le désir de « vivre en communauté ». Le but était « de vivre en frères et de porter les différentes activités liées au groupe de prière »[218]. La communauté rassemble une vingtaine de personnes qui se réunissent chaque jeudi soir. « On portait tous un vêtement blanc. Cela commençait par les vêpres, suivies d'un repas communautaire » explique Élisabeth. Bientôt, la communauté se dote de ses premières « constitutions » avant de se donner un nom. Élisabeth l'explique : « on a senti l'appel très particulier à prier pour le retour de Jésus[219], cette dimension est peu connue dans le monde catholique. D'où le nom donné à la communauté : *L'Etoile radieuse du matin* »[220].

---

[216] Entretien *ibid.*
[217] Entretien *ibid.*
[218] Entretien *ibid.*
[219] Comme le mentionne notre interlocutrice, le *Renouveau charismatique, à l'instar du pentecôtisme, véhicule une forte conscience de la proximité parousiaque.*
[220] En référence à l'Etoile *radieuse du matin en* Apocalypse 22,16.

Figure 26 Église Notre-Dame-de-la-Salette (Saint-Pierre)

C'est dans l'église Notre-Dame-de-la-Salette, à la ligne des Bambous (Saint-Pierre), que les membres de l'un des tous premiers groupes de prière du Sud – celui du Cénacle – se rencontrent. Habituellement, les groupes de prière du Renouveau catholique se réunissent dans des églises catholiques ou des salles paroissiales. Si le curé de la paroisse ne participe que rarement à ces rencontres (si ce n'est pour y célébrer l'eucharistie mensuelle), il se doit néanmoins de donner son accord pour que celles-ci aient lieu. Les fidèles aménagent chaque semaine sommairement le lieu de leur rencontre en apportant une Bible, une icône et une bougie.

2.3.2.3 « Maranatha »

Expédit Ethève est un des premiers jeunes à participer au groupe de prière lancé au Tampon avec le couple Lenhert. Interne au lycée Roland Garros, il rentre chaque week-end chez lui, à Saint-Leu, où il forme un groupe dans la mouvance du Renouveau. Une dizaine de jeunes de moins de vingt-ans se rencontrent chaque samedi, à partir de 1984. Le père Jean Hoarau soutient l'assemblée naissante. « C'était un peu notre père spirituel, il nous a beaucoup conseillés, aidés, accompagnés », se souvient une de ses animatrices[221]. Le prêtre participe également au choix du nom de *Maranatha*, donné au groupe « dans la prière »[222]. Très vite, le nombre de participants augmente et les responsables éprouvent le besoin de se réunir en dehors des temps de rencontre en grande assemblée pour échanger et prier en plus

[221] Entretien C 16.
[222] « Le nom *Maranatha* est donné dans la prière avec le père Jean Hoarau » précise la plaquette de présentation du groupe.

petit comité. C'est ainsi que chaque mardi, le « noyau »[223] se retrouve dans une maison inhabitée appartenant à la famille de l'un d'entre eux. « On appelait ça "soirée communautaire" [224], se souvient Odile Cadet. « On faisait un office genre vêpres, puis un temps de partage. Le père Jean était toujours notre accompagnateur »[225] précise Expédit Ethève. « Pendant dix ans, on a fait ça, et c'était la première étape du désir communautaire. À l'issue de quoi, d'autres ont dit : "on veut aller plus loin" »[226], ajoute Odile Cadet, avant qu'Expédit Ethève ne précise : « On admirait beaucoup les communautés nouvelles. On était en lien. Les Béatitudes, l'Emmanuel, on connaissait. On se renseignait. On avait ce désir là »[227]. Dans les années qui suivent, une maison se libère sur la commune voisine de Saint Gilles. Le prêtre de la paroisse la leur propose et ils sont sept à tenter une expérience de vie communautaire : deux couples avec enfants et trois célibataires. Avant d'emménager, Odile Cadet – qui prend la responsabilité de la communauté – sollicite l'évêque afin d'obtenir son accord. « Il nous a donné le feu vert, il nous a encouragés. J'avais le souci qu'il soit au courant de ce qu'on vivait »[228]. Rapidement, la communauté se dote de règles communes, organise son rythme de vie entre l'office matinal quotidien, un repas en silence et une veillée de prière nocturne hebdomadaire, et met en place un partage des biens.

Si ces trois communautés nouvelles sont autonomes les unes par rapport aux autres, elles entretiennent néanmoins des liens entre elles. Leurs responsables se connaissent et se côtoient notamment au sein de l'instance diocésaine regroupant les communautés et groupes de prière du Renouveau. Quant aux fidèles du Renouveau, quel que soit leur type d'engagement (dans un groupe de prière ou dans une communauté nouvelle), ils se réclament tous de la même mouvance charismatique catholique. Alors, quels sont les traits caractéristiques de cette mouvance dont les sympathisants se comptent rapidement en centaines lors des assemblées de prière hebdomadaires, puis en milliers au cours des rassemblements annuels de Pentecôte ? C'est ce que nous nous proposons maintenant d'approfondir en examinant dans un premier temps les éléments qui rapprochent le Renouveau du champ pentecôtiste, avant de voir, dans un second temps, ceux qui l'en séparent.

[223] Nom donné dans le Renouveau à l'équipe dirigeant le groupe.
[224] Entretien C 16.
[225] Entretien C 05.
[226] Entretien C 16.
[227] Entretien C 05.
[228] Entretien C 16.

2.3.3 - Convergences avec l'univers pentecôtiste

2.3.3.1 Abandon des doubles pratiques et « neutralisation » des morts

Comme nous le mentionnions précédemment, après avoir attiré des catholiques (et des femmes en particulier) issus des couches moyennes voire aisées de la population, le Renouveau trouve une forte audience en milieu populaire, celui-là même qui nourrit les rangs de la Mission Salut et Guérison. En effet, tout comme les Assemblées de Dieu, les groupes de prière du Renouveau privilégient les signes tangibles de l'agir divin. À leur tour, ils se présentent comme des groupes « chaleureux », favorisant l'expression de prières « inspirées » par le Saint-Esprit et de manifestations charismatiques telles que les délivrances et les guérisons divines. De plus, sans épouser totalement les contours d'une vision traditionnelle d'un monde habité par des entités invisibles dotées de pouvoirs fastes et néfastes agissant sur l'existence des vivants, ils ne déconsidèrent pas pour autant les représentations socioreligieuses préexistantes. Mais, à l'instar du pentecôtisme, cette mouvance charismatique catholique favorise un processus *a priori* inverse « d'extirpation » de la religiosité populaire.

En effet, comme la Mission, le Renouveau diocésain tente de répondre à une difficulté fréquente en milieu créole : celle « d'avoir pratiqué ailleurs ». Cette expression[229] désigne essentiellement les pratiques souterraines de sorcellerie, le recours aux tisaneurs, guérisseurs, et autres « techniciens du surnaturel », ainsi que les cultes rendus à d'autres dieux que celui des chrétiens. À travers l'itinéraire d'Augustine, par exemple, Françoise Dumas-Champion montre comment cette saint-louisienne qui oscilla longtemps entre religion traditionnelle et pratiques catholiques « renonce aux autres pratiques religieuses pour se consacrer exclusivement au catholicisme »[230] à partir du moment où elle devient membre du Renouveau charismatique. En effet, souligne l'anthropologue,

> « comme la plupart des Réunionnais, son parcours de croyance qui retrace l'histoire des maladies de ses enfants et la sienne, est ponctué par un "va-et-vient" de tentatives rituelles où prévaut la dimension thérapeutique ». Mais Augustine va cependant rompre avec les cultes malgaches qu'elle venait de prendre en charge, « forte de l'appui de l'Église qu'elle n'a d'ailleurs jamais quittée »[231].

Une responsable du Renouveau l'explique :

> « On va voir ailleurs : pour avoir un mari, avoir une femme, un travail, pour être guéri d'une maladie (…) À La Réunion on touche beaucoup à la sorcellerie, aux divinités hindoues, malgaches…, à un tas de trucs. (…) Si tu as quelque chose, (on te dit) : "va pas

[229] Expression qui émane de la bouche de l'ancienne responsable du Renouveau.
[230] Dumas-Champion, 2008, p. 272-273.
[231] *Ibid.*

> voir un tel mais un autre, le prêtre connait pas ça lui, gagnera pas, allez voir là-bas, **«** *laba lé bon* [232]*! »*

Il ne va pas voir le prêtre mais, après, il va revenir à l'Église. (Il va) « un petit peu de partout[233]. » Face à ces pratiques, le Renouveau poursuit le même objectif que le clergé réunionnais qui, pendant des années, s'était évertué à combattre ces manifestations religieuses souterraines. Notre interlocutrice d'expliquer :

« Il y a là beaucoup qui ont été délivrés et libérés. (…) Et ça c'est la grâce du Renouveau qui a dénoncé, qui a mis à jour ce qui était vécu dans l'ombre… Ils vont venir pour être libérés, pour qu'on prie pour eux… C'est parfois une simple prière. Ils viennent dans une assemblée de prière, ils prient, quelque temps après ils disent : "le Seigneur m'a guéri de telle chose ! "

> Dans les grands rassemblements c'est pareil : quand on prie pour quelqu'un qui est sous l'influence du "mauvais", quand la personne revient après la prière, son visage est changé. C'est plus du tout le même. D'autres fois (…) il y en a qui ont tellement peur, peur de lâcher pensant qu'on va leur faire du mal. On leur dit de continuer à prier et de lâcher[234]. »

À travers ces propos, apparaît la crainte pour celui qui commence à fréquenter le Renouveau de manquer à la tradition, et plus grave encore, de l'abandonner. En effet, les ancêtres considérés comme gardiens ne manqueront pas de châtier celui qui les néglige et les rejette. Ce dernier appréhende le mal qui viendrait alors à l'atteindre, en particulier la « possession » qui en est la manifestation surnaturelle néfaste la plus évidente. Cette situation, opposant celui qui se convertit au châtiment de ses ascendants décédés et plus largement aux divers esprits et divinités maléfiques, est réinterprétée au sein du Renouveau en termes de « combat spirituel ». Ce ne sont pas des entités invisibles qui s'en prennent à celui qui s'abandonne à Dieu mais le « Mauvais », l'« Ennemi de la nature humaine », le « Malin ».

Lors de son étude du Renouveau charismatique à la Réunion, Phanélie Penelle procède à la description ethnographique d'une messe dite du « Renouveau »[235] en l'église du Chaudron. Elle note :

> « L'attrait principal de ces messes pour nombre de fidèles semble résider dans les manifestations potentielles de la présence dudit Mal… Ce qui est souvent jugé bizarre dans ces messes, c'est que les gens tombent… Il est vrai que lorsque la présence du Mal se révèle dans un individu de l'assistance, celui-ci, "*a koz la fors' lo diab*"[236] peut littéralement tomber à terre ou s'effondrer sur le banc… Les pratiquants de cultes où ce type

[232] Là-bas, c'est bien
[233] Entretien C 07.
[234] Entretien *ibid.*
[235] Quartier populaire de Saint-Denis. C'est dans la paroisse du Chaudron que fut créé un des tous premiers groupes de prière insulaires. C'est sur le parvis de l'église du Saint-Esprit, construite en 1980, que les adeptes de cette mouvance se retrouvent par milliers chaque année, le lundi de Pentecôte. C'est encore là qu'une eucharistie mensuelle particulièrement propice aux manifestations spectaculaires (que les témoins interrogés par P. Penelle désignent sous le terme de pratiques « *bizarres* ») rassemble des centaines de catholiques.
[236] « À cause de la force du Diable », expression d'une participante.

> d'événements se produit effectivement, n'hésitent pas pour leur part, à les nommer "transe" ou "descente d'esprit", leur assignant ainsi une forme explicative[237]. »

Ainsi, le Renouveau ne dénigre pas celui qui affirme que « *lu lé pa tousel* »[238], selon la formule créole. Il admet même plus généralement que les malheurs sous toutes leurs formes peuvent être causés par des forces démoniaques. De ce fait, l'étiologie des membres du Renouveau n'est pas totalement modifiée mais leur adhésion à ce mouvement leur apporte un élément nouveau : l'assurance en une victoire de l'Esprit-Saint sur la cohorte de petites et grandes entités surnaturelles.

Cette conception se démarque de celle qui a cours en milieu catholique où le Saint-Esprit revêt fréquemment un statut ambigu. En effet, les motifs avancés par les fidèles lors des demandes de messes dites « du Saint-Esprit » ne sont pas toujours altruistes. « La force de l'Esprit-Saint est aussi utilisée pour faire quelque chose de mal », indique une de nos interlocutrices[239]. Prosper Eve note que « trop de prêtres font état des déviations de ce culte pour que nous puissions admettre que tous les gens possèdent une notion précise du rôle du Saint-Esprit »[240]. Dans ce contexte, le Renouveau cherche à « épurer » le Saint-Esprit de toute propriété néfaste.

D'autre part, de la même manière que les pentecôtistes mettent un terme à la perméabilité entre les deux mondes – visible et invisible –, les charismatiques catholiques rompent tout contact avec les morts. Les vivants n'ont plus aucune dette à leur endroit. François Dumas-Champion observe que la plupart des femmes qui organisent des services kaf, komor, malgash ou malbar tout en fréquentant en parallèle un groupe catholique, refusent d'adhérer au Renouveau qui impose l'abandon des rites traditionnels. « Car, disent-elles, on ne peut plus honorer les promesses faites aux ancêtres et tout sacrifice sanglant est interdit. Elles préfèrent les groupes de prière moins stricts qui permettent de continuer la tradition »[241].

De même, les événements positifs intervenant dans la vie du croyant ne sont dorénavant plus attribués à des ancêtres bien disposés mais au Saint-Esprit. C'est lui qui se trouve à l'origine des charismes par exemple. Certes, ces expériences spirituelles ne sont pas étrangères à celles qui traversent l'univers créole peuplé d'agents du sacré communiquant avec les vivants sous forme de rêves, de visions, de messages. Mais là encore, ces signes auparavant considérés comme une production d'esprits quelconques sont réorientés vers l'unique Esprit du Dieu trois fois Saint, rendu seul capable de les produire. Ce processus de réorientation procède tout à la fois d'une dynamique de rupture et de continuité : rupture, puisque les morts « désormais neutralisés »[242] comme l'écrit Bernard Boutter, ne

[237] Penelle, 2008, p. 107-108.
[238] Il n'est pas seul.
[239] Entretien C 04.
[240] Eve, 1985, vol. II, p. 33.
[241] Dumas-Champion, 2008, p. 45.
[242] Boutter, 2001, p. 54.

communiquent plus avec les vivants qui se sont affranchis de tout devoir à leur encontre, et continuité puisque la possibilité d'une intervention d'entités surnaturelles dans l'existence des vivants n'est pas contestée. Seulement, elle en est réduite à deux composantes : celle du Dieu Père, Fils et Saint Esprit, d'une part, et celle de Satan entouré de sa cohorte de démons, d'autre part. Ainsi, comme la Mission avant lui, en requalifiant les conceptions autochtones, le Renouveau catholique redéfinit le système traditionnel sans le discréditer, tout en supprimant, par une autorité supérieure, les obligations contraignantes inhérentes à ce système.

2.3.3.2 Moralisation des existences

La représentation du Saint-Esprit comme puissance suprême apparaît, selon Bernard Boutter, comme le premier élément symbolique permettant au converti de rompre avec les traditions. L'ethnologue met en avant le fait que, dans le mode de pensée traditionnel créole, les entités surnaturelles supposées protéger le croyant sont faillibles alors qu'en milieu pentecôtisant, le Saint-Esprit est présenté comme une force insurpassable. Cependant, pour bénéficier en permanence de la suprématie de cette force invisible, l'individu doit « faire une rencontre avec Jésus », se placer sous sa Seigneurie et se préserver du péché. Se trouve ici pointé un élément nouveau par rapport au mode de pensée traditionnel. Concernant ce dernier, Claude Prudhomme faisait remarquer que « l'individualisation de la faute reste une difficulté insurmontable pour des hommes dont la culture privilégie le sens de la responsabilité collective »[243]. Bernard Boutter, pour sa part, constate que la notion de responsabilité personnelle n'y est pas inexistante, mais qu'elle concerne essentiellement le fait d'observer ou non les rites requis envers les morts. Le sentiment de culpabilité ne peut alors disparaître qu'à partir du moment où celui qui a manqué à son devoir s'acquitte de sa dette envers son ancêtre en lui rendant le culte approprié. Dans le pentecôtisme en revanche, la notion de péché concerne l'adéquation ou l'inadéquation entre l'agir du croyant et la morale prêchée par l'assemblée. Autrement dit, celui qui se convertit endosse la responsabilité de son comportement. Par conséquent, le croyant devient responsable de ses actes dans le cadre de la définition du bien et du mal, donc en fonction d'une morale imposée par l'Église… Il sait désormais que s'il veut échapper aux infortunes qu'il subit, il dispose d'un mode opératoire qui passe par une morale, certes rigoureuse, mais qui prend en compte la conséquence du mal « perpétré » dans le tissage de son propre malheur et de celui des autres[244].

Pour Bernard Boutter, contre toute attente, cette reconnaissance individuelle du péché, n'est pas vecteur de culpabilisation, au contraire, elle rend l'individu ayant succombé à ses faiblesses « responsable mais non coupable ». Dans l'univers charismatique catholique, un

[243] Prudhomme, 1984, p. 304.
[244] Boutter, 2002, p. 210.

des éléments qui paraît le plus révélateur à l'un de nos interlocuteurs, prêtre de surcroit, concerne le sacrement de réconciliation :

> « Ce qui m'avait frappé en milieu populaire réunionnais, c'était qu'au bout de dix-quinze ans dans le Renouveau, les gens évoluent. Il y a notamment un indice, c'est la confession. Ce qui m'a frappé en confessant les gens au Chaudron, c'était la profondeur spirituelle qui apparaissait en milieu populaire. Je n'ai pas l'impression qu'il y ait eu de culpabilisation, la seule chose que j'avais pu remarquer c'est que lorsque les gens avaient des péchés graves à accuser, ils adoptaient un registre lexical de créole plus difficile… donc ça créait une distance par rapport au pauvre confesseur *zorèy*[245] ! »

Un diacre catholique confirme ce point de vue : « Même les prêtres les plus hostiles au mouvement charismatique changent d'avis lorsqu'ils viennent pour confesser lors des retraites que nous organisons »[246].

En métropole, où Giordana Charuty décrit les dispositifs curatifs mis en place par les communautés du Renouveau, l'anthropologue note combien la restauration de la problématique du péché est au cœur de la rechristianisation entreprise par les mouvements charismatiques. Elle le note : « À entendre les justifications données par certains fidèles, ce retour à la confession auriculaire s'inscrit dans la reconnaissance des vertus thérapeutiques libératrices de l'aveu »[247] individuel. Or, selon Marcel Gauchet, l'*inculpation* de l'homme est intimement liée à l'apparition du sujet moderne.

> « Tout ce qui va dans le sens d'une individualisation de la foi va simultanément dans le sens d'une individualisation de la pénitence. Croyance et culpabilité marchent du même pas. Mais la grande brisure (...) entraîne un changement radical dans la perception de la faillibilité humaine de l'imperfection du monde (...) Le mal cesse d'être d'abord une propriété du réel et ensuite un acte personnel pour devenir tout entier – tendanciellement du moins – imputable, en son principe même, au choix individuel. C'est la liberté morale de l'homme qui est productrice du mal[248]. »

Concrètement, outre le recours au pardon divin, en prenant conscience de sa responsabilité personnelle, le croyant réalise qu'il lui est nécessaire de changer sa manière d'être et sa façon d'agir. Comme le pentecôtisme, le Renouveau insulaire favorise une moralisation des existences dont la conséquence inéluctable se trouve être l'ascension sociale de ses participants. Retrouvant une stabilité conjugale et familiale, rejetant toute conduite addictive, les adeptes de ces assemblées voient leurs conditions de vie s'améliorer. Le mouvement charismatique catholique permet à nombre de ses membres d'échapper à des situations d'échec social et d'assistanat. Il leur permet de se réinsérer dans cette société réunionnaise en proie à de nombreux bouleversements, amortissant à sa manière le choc de la modernité.

---

[245] Entretien C 28.
[246] Le Tampon, conversation du 20 janvier. 2009.
[247] Charuty, 1990, p. 77.
[248] Gauchet, 1985, p. 241.

2.3.3.3 Nouvelles solidarités et nouvelles affiliations

Parmi les attributs du nouveau contexte socio-économique local, nous avons évoqué précédemment les difficultés de logement, le manque d'emplois, la désagrégation de la société rurale faisant place à des cités urbaines surpeuplées, stigmatisées par des problèmes d'alcoolisme, de suicide, et d'actes de violence isolés. Nous l'avons vu, à La Réunion comme dans les sociétés en proie à de tel changement, en offrant à ses adeptes des lieux où les liens sociaux sont plus évidents, le pentecôtisme amortit le choc de la modernité. C'est dans une perspective assez proche que s'inscrit l'action du Renouveau catholique réunionnais en proposant des rencontres hebdomadaires empreintes de cordialité. Les normes de conduite implicitement prescrites dans ces assemblées y contribuent : les uns et les autres s'appellent par son prénom, se tutoient, s'embrassent à l'arrivée et au départ, et aucune mention de leur profession n'est faite… Ce sont là autant d'éléments qui, comme le note Giordana Charuty, « marquent l'appartenance à une microsociété fondée sur une métaphore familiale qui efface à la fois les différences de génération et de position dans la hiérarchie sociale ».

De plus, le Renouveau ne se contente pas de rassembler des personnes pour prier une fois par semaine, mais il tente de développer un réseau d'entraide et de soutien entre ses membres.

Il séduit ainsi une catégorie sociale marginalisée. Roselyne Mussard et Josée Rivière l'expliquent :

> « Le Seigneur nous donne des frères, non seulement les bien-portants et les bien-pensants, mais aussi les paumés, les marginaux, les clochards, les sortis de prison, les jeunes à problèmes graves, les prostituées, les femmes seules, les alcooliques, les victimes des sciences occultes, les drogués (…) En collaboration avec les assistantes sociales de l'Assemblée, Marie-Lise et le groupe les ont soutenus, aidés, afin de les remettre debout, essayant de trouver du travail pour les chômeurs par relation. Les paumés ont retrouvé là une certaine confiance, un réconfort[249]. »

Le Renouveau se charge également de l'accueil de femmes seules et de jeunes filles en détresse, jusque dans l'enceinte de la maison abritant le groupe de prière où une chambre est mise à leur disposition. Soutien moral auprès d'une famille alcoolique conduisant un de ses membres à arrêter de boire, attention portée aux SDF, récolte de dons afin de pourvoir aux besoins des plus nécessiteux, aide à la recherche d'emploi… dans les premières années, les membres du Renouveau multiplient les initiatives en faveur des plus nécessiteux. Certaines d'entre elles seront ensuite reprises par d'autres entités diocésaines, telle la soupe populaire auprès des sans abris qui sera poursuivie par la Paroisse Saint-Jacques (Saint-Denis). Marie-Lise Corson s'investit particulièrement auprès des personnes en difficulté. « Elles retrouvaient dans cette chapelle, et avec le contact avec Marie-Lise surtout, un certain réconfort, un

[249] Mussard & Rivière, 1988, p. 22.

nouveau départ »[250], se souvient Josée Rivière. L'esprit d'entraide, Marie-Lise Corson cherche aussi et d'abord à le développer au sein même des groupes de prière. Elle met en place une série de « services » : préparation matérielle du lieu de prière (icône, petits bancs, bougies), installation d'un réseau de transports afin de véhiculer les membres du groupe qui ne disposent pas d'un moyen de locomotion, responsabilité des carnets de chants, animation d'une bibliothèque. L'investissement demandé aux adeptes au sein du groupe de prière n'est pas conçu comme concurrent d'un engagement plus social qui serait mené à l'extérieur. Selon ses responsables, les deux sont intimement liés : ces tâches, même minimes, permettent de propulser à leur tête des personnes qui hier encore étaient en position d'être assistées.

Le rôle joué par l'accueil des individus et la réassurance personnelle à laquelle son intégration dans le groupe le conduit, c'est également une observation faite par Giordana Charuty en milieu charismatique catholique métropolitain. Elle l'écrit :

> « Devenir un dévot, c'est d'abord substituer au réseau de sociabilité profane que la maladie et l'échec professionnel ou affectif ont fortement ébranlé une autre forme de socialisation à travers laquelle se reconstitue le corps social de l'Église. Groupes de prière et rassemblements régionaux offrent aux fidèles la possibilité de nouer des relations d'amitié et d'entraide en marge de la famille et du milieu professionnel. À mesure qu'il progresse dans l'exercice des charismes, des fonctions et des responsabilités au sein des structures du mouvement, le dévot retrouve à l'extérieur une position active qui, mise au service de l'évangélisation, le confirme dans sa réassurance[251]. »

Cet élément tend à nuancer une des critiques régulièrement adressée aux membres du Renouveau concernant leur manque d'engagement social. Le clergé les accuse volontiers de se réfugier dans la prière, de se désintéresser des détresses matérielles et humaines. Car, si le Renouveau diffuse dans l'Église une sensibilité chrétienne plus spirituelle que sociale-politique, il offre cependant à ceux que la modernité a laissés de côté une nouvelle chance d'intégrer le tissu social insulaire. En effet, c'est aussi parce que ces groupes permettent à des individus de rompre avec leur solitude et de tisser de nouveaux liens qu'ils qualifient eux même de « familiaux » qu'ils les rejoignent. Comme la Mission Salut et Guérison, les assemblées du Renouveau catholique, en offrant un réel soutien à leurs adeptes, leur donnent une possibilité d'adaptation au nouveau contexte post-traditionnel. Un de ses membres l'affirme :

> « Beaucoup de gens viennent de milieux modestes. C'est comme un plaisir de se retrouver tous ensemble. Le Renouveau, c'est plus d'attention portée les uns aux autres… Le Renouveau est plus proche (alors que) l'Église catholique c'est quelque chose qui est loin… Le Renouveau, ce sont des gens de terrain, des gens du quartier qui visitent, qui viennent te voir, qui viennent prier avec vous. Pour moi le Renouveau c'est proximité et solidarité[252]. »

[250] Entretien C 07.
[251] Charuty, 1990, p. 75.
[252] Entretien C 9.

Quant aux communautés nouvelles qui se sont créées à partir des groupes de prière, elles se caractérisent par le fait de privilégier des relations plus solidaires et moins concurrentielles entres leurs membres. Elles se démarquent de la conception volontariste du lien social propre aux sociétés modernes. Dans son analyse des communautés charismatiques en métropole, Martine Cohen le souligne :

> « La communauté c'est aussi le lieu de solidarités inconditionnelles (…) Il s'ensuit un effet de sécurisation psychologique er de réassurance personnelle ; beaucoup y trouvent la possibilité d'une recomposition identitaire personnelle plus ou moins profonde (…) Cette solidarité devient un garantie contre la fragmentation que connaissent nos sociétés ; elle est complicité profonde qui permet de dépasser les concurrences, professionnelles par exemple[253]. »

Cependant, si le croyant trouve dans ces entités charismatiques une dimension communautaire soutenue, force est de constater qu'il ne s'agit plus d'un réseau relationnel imposé de l'extérieur. Aussi, même s'il ne quitte pas les bancs de l'Église catholique, le fidèle charismatique passe par un processus d'individualisation du religieux similaire à celui qu'effectue un adepte de la Mission Salut et Guérison. En effet, par suite de changements intervenus dans la société réunionnaise, l'identité religieuse s'est vue contrariée par une mise à distance des structures traditionnelles d'encadrement dont les individus se sont détachés. En ce sens, le pentecôtisme s'inscrit totalement dans un processus d'individualisation du croire puisque le converti rompt avec sa « lignée croyante »[254]. Cette évolution se manifeste également au sein du catholicisme avec l'érection de « fraternités électives » : les groupes de prière du Renouveau et les communautés nouvelles. En effet, l'adhésion des croyants à ces groupes catholiques relève d'un choix personnel qui les émancipe de leur communauté d'appartenance. Ces affiliations volontaires modifient les rapports entretenus par les fidèles avec leur entourage familial. Ils offrent à leurs adeptes une nouvelle famille où chacun s'appelle « frère » et « sœur », où le tutoiement est de rigueur, et où les rôles sociaux sont déniés le temps d'une réunion. Par conséquent, les assemblées du Renouveau catholique apparaissent à leur tour comme un produit de la modernisation de la société insulaire, après être apparues comme une réaction face à ses effets déstabilisateurs. Tout en atténuant les effets de la modernisation de la société, elles s'inscrivent totalement au sein de ce processus.

Ce faisant, une différence notoire sépare le Renouveau charismatique des Assemblées de Dieu : il ne conduit pas ses membres à rompre avec leur confession d'origine (le catholicisme). C'est ce que nous nous proposons d'étudier maintenant : comment ce Réveil se réapproprie également la tradition catholique et tend à réintroduire ses membres dans cette matrice confessionnelle.

[253] Cohen, 1990, p. 159.
[254] Hervieu-Léger, 1999.

2.3.4 - Héritage catholique

2.3.4.1 Revitalisation des traditions catholiques

Tout en ayant adopté des traits communs aux assemblées pentecôtistes, les charismatiques catholiques valorisent par ailleurs des pratiques caractéristiques de l'univers catholique. Comme Martine Cohen le constate au niveau des membres du Renouveau français : « Réunis au départ en tant que "convertis" et centrés sur leur expérience personnelle, les charismatiques valorisent aujourd'hui leur appartenance à la collectivité ecclésiale dans son ensemble, ils se veulent pleinement participants à son histoire et désireux de se réapproprier les références de sa tradition[255] ». Ce rapprochement des charismatiques vis-à-vis de l'Église catholique et de sa tradition s'observe à La Réunion à travers l'importance accordée à la dévotion mariale. Dés les débuts du Renouveau, les membres du groupe de prière se réunissent chaque samedi matin pour la méditation du chapelet. Cette pratique s'est poursuivie ensuite dans certains groupes avec la récitation du chapelet avant le début de l'assemblée de prière hebdomadaire, alors que d'autres groupes concluent systématiquement leurs réunions par la récitation du « Réjouis-toi Marie ». En 1977, l'assemblée de l'Emmanuel est « consacrée à Marie » au cours d'une eucharistie présidée par Mgr Aubry en l'église de la Trinité. Cette cérémonie fut précédée d'une retraite spirituelle au Foyer de Charité[256] animée par le dominicain Jean-Claude Sagne qui avait pour thème : « L'abandon à Dieu par la docilité à l'Esprit-Saint et dans la consécration à Marie ». Depuis, chaque année, les groupes de prière appartenant à l'assemblée de l'Emmanuel renouvellent leur consécration à Marie le 8 septembre en chantant : « Je suis tout à toi, Marie, Vierge sainte, Tout ce que j'ai est tien, Marie, Vierge pure. Sois mon guide en tout, Marie, notre mère ». Le 13 octobre 1984, l'assemblée de l'Emmanuel est consacrée à « Jésus crucifié et ressuscité ». L'opération se déroule au cours d'une eucharistie célébrée par l'évêque en l'église de Saint-Leu, à l'issue de laquelle une « croix glorieuse » est plantée à proximité du sanctuaire de Notre-Dame de la Salette[257]. Dans le registre de la mariologie, citons encore cette icône réalisée par une franciscaine appartenant à la même communauté que Marie-Lise Corson, qui devient l'emblème du Renouveau.

Cette piété mariale n'est pas le seul élément qui réintroduise le Renouveau dans sa « matrice catholique ». Alors que plusieurs pratiques avaient fait les frais d'une certaine interprétation du Concile Vatican II reléguant rites et dévotions jugés optionnels voire obsolètes au profit d'une rationalisation « du croire », les groupes charismatiques contribuent

[255] Cohen, 1990, p. 151.
[256] Dans la commune du Tampon.
[257] Ce sanctuaire dédié à « Notre Dame de la Salette » donne lieu chaque année à un pèlerinage très important dans l'île.

à la revalorisation de plusieurs d'entre eux. C'est ainsi que les icônes[258], par exemple, trouvent une place tout à fait centrale dans les assemblées qui vont jusqu'à porter leur nom : l'*Emmanuel*, *Marie Porte du Ciel*, le *Cénacle*. Concernant cette dernière, elle contribue également à réintroduire l'adoration eucharistique puisque ce groupe propose à ses membres de se réunir chaque semaine dans ce but. Sa responsable nous l'explique :

> « Les prêtres, à l'époque, avaient complètement enfermé leurs ostensoirs dans leurs placards. Ça ne se faisait plus du tout. L'Église, sous l'influence d'un certain activisme et d'un certain volontarisme, n'adorait plus.
>
> Le groupe de prière a été adorateur, il a redécouvert cette dimension. C'est là qu'on a ressorti les fameuses prières que les prêtres faisaient après l'exposition du Saint-Sacrement à l'époque où il y avait la Fête Dieu : " Dieu soit béni, béni soit son Saint Nom… " Et la foule répétait : " béni soit le Nom de Dieu… "
>
> Depuis, le prêtre (de la paroisse où se réunissait le groupe de prière) a redécouvert l'adoration du Saint-Sacrement, et maintenant, cette pratique s'est généralisée[259]. »

C'est également le sacrement des malades[260] qui est revalorisé. Le Renouveau le propose lors d'une rencontre organisée pour les personnes atteintes de maladie ou porteuses d'un handicap le 6 décembre 1981, à la Rivière des Pluies. Cette première journée sera suivie d'autres initiatives identiques dans les années à venir. Une des organisatrices l'explique :

> « On avait remarqué qu'il y avait une grande peur du sacrement des malades. On attendait le dernier moment, quand la personne ne comprenait plus rien du tout, pour faire venir le prêtre (…). On trouvait que c'était vraiment dommage. C'est pour ça qu'on a voulu redynamiser, revaloriser ce sacrement[261]. »

Par ailleurs, l'Eucharistie est particulièrement remise en valeur, au point de remplacer une des quatre soirées mensuelles de prière. De manière générale, le Renouveau a contribué au réinvestissement des fidèles catholiques sur leur paroisse. L'expérience charismatique encourage les plus distants à proposer leurs services : chorale, visite aux malades, catéchisme, nettoyage de l'église. Nombreux sont ceux qui s'adonnent à ce type d'activités après avoir côtoyé un groupe de prière. En ce sens, force est de constater combien l'adhésion au Renouveau permet le renouvellement ou la réactivation d'engagements ecclésiaux antérieurs.

C'est enfin le sacrement de l'ordre et l'engagement dans le célibat consacré que le Renouveau tente de revaloriser. À La Réunion comme en métropole, la mouvance charismatique n'a pas seulement conduit certains de ses adeptes à créer de nouvelles communautés, mais elle fut aussi le terreau de vocations pour des ordres anciens.

---

[258] Si les « icones » relèvent davantage de la tradition orientale (orthodoxe) que du catholicisme, ce dernier les favorise dans certaines situations et surtout, ne s'y oppose pas comme le font les pentecôtistes classiques qui les rangent dans la même catégorie que les statues, chapelets et autres « idolâtries ».
[259] Entretien C 06.
[260] Dans la ligne de Vatican II. Au préalable, il s'agissait « d'Extrême Onction ».
[261] Entretien C 07.

Dominicaines, jésuites, carmélites… bénéficièrent de quelques recrues en provenance des groupes de prière charismatiques.

Cette revalorisation des sacrements par le Renouveau montre combien ceux qui adhèrent à la religiosité charismatique tendent moins à choisir une alternative aux obligations définies par l'Église qu'à se soumettre à ses pratiques – y compris celles qui ont subi une désaffection. Décrivant un processus identique en métropole, Giordana Charuty regrette que ces retours aux pratiques sacramentelles aient été « souvent négligés par les observateurs plus enclins à souligner la dimension émotionnelle, hostile à tout encadrement trop rigide ». La conversion religieuse « ne repose pas seulement sur l'expérience intérieure et la mobilisation de la subjectivité. L'une et l'autre servent de support à la réappropriation d'une culture chrétienne »[262], et plus précisément catholique.

À La Réunion, cette réappropriation est lourde de conséquences. En effet, si le Renouveau favorise une remise en ordre des vies personnelles, la place accordée à l'orthopraxie paraît nettement moins centrale qu'aux Assemblées de Dieu. Dans ces dernières, l'application d'une éthique de vie stricte, se présente comme un critère essentiel de réception de la grâce divine. Comme l'écrit Jean-Paul Willaime :

> « Dans cette logique du croire chrétien, le Christ vivant n'est ni dans l'hostie de la messe (catholicisme), ni comme dans le protestantisme luthéro-réformé, dans une Église où s'effectuent la prédication correcte de l'Évangile et l'administration correcte des sacrements (art.7 de la Confession d'Augsbourg). Il est dans des personnes croyantes qui l'attestent individuellement et collectivement[263]. »

En revanche, par l'importance qu'il continue à accorder aux rites sacramentels, le Renouveau ne limite pas la reconnaissance de la présence divine à ses manifestations dans la vie des convertis. C'est ainsi que nous pouvons interpréter la différence entre ces deux messages :

– le premier est prononcé par un pasteur des Assemblées de Dieu qui proclame : « s'il y a 36% de la population active au chômage (à La Réunion), il y a 2 ou 3 % de la population active au chômage dans nos assemblées. Dieu bénit ! »[264] ;

– le second est prononcé par un prêtre, quelques mètres plus loin, au même moment, lors du rassemblement annuel du Renouveau.

> « Il y a aussi parmi vous beaucoup de personnes qui n'ont pas de travail, qui n'arrivent pas à nourrir décemment leur famille, peut-être par désespoir, elles gaspillent le peu d'argent dans le jeu ou la boisson. Toi qui cherches un travail, présente ton besoin au Seigneur… Merci Seigneur pour cette espérance nouvelle que tu mets dans le cœur[265]. »

[262] Charuty, 1990, p. 77.
[263] Willaime, 2004, p. 171.
[264] Saint-Denis, stade de l'Est, rassemblement de Pentecôte 2008.
[265] Saint-Denis, église du Chaudron, rassemblement de Pentecôte 2008.

Si la question de l'emploi est également évoquée ici, ce n'est plus la réussite sociale qui est mise en avant comme preuve de la bénédiction divine, mais l'échec de ceux qui n'ont pas accès au travail, et auxquels une espérance nouvelle est promise s'ils s'en remettent à Dieu. Ce message inscrit l'attitude du croyant dans la tradition catholique d'abandon à l'œuvre divine, dont l'eucharistie proposée ensuite viendra récapituler toute la démarche. « *Que l'Esprit-Saint fasse de nous une éternelle offrande à ta gloire pour que nous obtenions les biens du monde à venir…* ». Nous pouvons dès lors nous demander dans quelle mesure ce message d'abandon à Dieu ne favorise pas une attitude plus passive chez les catholiques charismatiques et n'expliquerait pas, en partie, leur moindre réussite sur le plan matériel et économique ?

D'autre part, en même temps qu'elle rassure la hiérarchie catholique, cette propension du Renouveau à s'inscrire dans des pratiques et des rites spécifiques au catholicisme : pèlerinages, prières de consécrations, image (icones), dévotion mariale… renoue avec des traits caractéristiques de la religion populaire en milieu créole. C'est vraisemblablement là une des raisons majeures de son succès. Il apporte aux fidèles, un « christianisme émotionnel » avec la même possibilité pour ses sympathisants de recours à la force du Saint-Esprit qu'en univers pentecôtiste, sans les pousser pour autant à rompre avec leurs origines confessionnelles. Car, si le Renouveau tout comme le pentecôtisme amène ses adeptes à rejeter les cultes et pratiques jugés idolâtres comme celles qui sont dédiées à des divinités hindoues ou à des ancêtres – en milieu africain et malgache, ou indien tamoul –, il n'implique pas l'abandon de la tradition catholique.

Cette rupture avait pour effet en milieu pentecôtiste de séparer le fidèle converti de sa parenté « non convertie » et de le conduire à redéfinir son identité, ceci ne se produit pas dans les mêmes termes pour le fervent charismatique. En un sens, son appartenance à la mouvance charismatique ne le marginalise pas puisqu'il continue à se rendre aux communions solennelles, à danser lors des mariages et à participer aux veillées mortuaires. Dans bien des cas, sa réputation de catholique fervent le conduit même à se voir particulièrement sollicité par tel ou tel membre de la famille pour animer les chants lors d'une messe de mariage, célébrer un office autour d'un mort ou encore devenir le parrain d'un nouveau né[266].

2.3.4.2 Soumission ecclésiale

Alors que Jean-Paul Willaime parle d'« individualisme religieux porteur d'une désacralisation des médiations institutionnelles et cléricales »[267] au sujet du pentecôtisme – ce qui le rattache immanquablement à l'univers protestant –, il en va bien autrement du Renouveau catholique qui recherche constamment l'approbation des autorités ecclésiales. Il se

[266] Dans les paroisses, les membres du Renouveau, catholiques fervents, sont également sollicités pour la catéchèse, la chorale ou tout autre service.
[267] Willaime, 1999, p. 13.

soumet aux plus hautes instances tout d'abord, puisque ses responsables écrivent au pape Jean Paul II début 1982. Transmettant leurs vœux de nouvel an, ils reçoivent une réponse du secrétariat d'État dans laquelle le souverain pontife « accorde sa bénédiction apostolique » à Marie-Lise Corson « qu'il étend aux autres membres » de l'Emmanuel. Mais c'est essentiellement avec l'évêque du lieu que le Renouveau tisse des liens privilégiés, rendant régulièrement compte de ses pratiques et de son organisation. Ces relations ne sont pas uniquement vécues sur le mode de la subordination, puisqu'au cours des premières années suivant sa nomination, Mgr Aubry se rend fréquemment dans la « chambre haute » pour y prier et recevoir quelque éclairage ou réconfort concernant sa charge pastorale. « Deux fois par semaine, je voyais sa *Citroën* garée devant l'hospice (…) il trouvait ça fort, pour lui ça venait de Dieu », se souvient Régine, une ancienne adepte du Renouveau. Dans un entretien, l'évêque exprime combien il approuve cette mouvance charismatique :

> « Moi, je crois que sous la mouvance de l'Esprit, la dynamique Renouveau, la dynamique évangélique, la dynamique groupes de prière mouvance Renouveau, tout ça va nous permettre justement, de reprendre, c'est ma conviction profonde, le trésor de l'Église d'avant Vatican II, et disons, pour faire simple, d'avant le vingtième siècle, où l'on prenait en considération tout ce vécu populaire : le monde des esprits, le monde où l'on doit mener le combat spirituel pour vaincre Satan. On a fichu tout ça à la poubelle, ça revient, et ça revient très fort. Moi je suis persuadé qu'il nous faudra reprendre tout ça[268] ! »

Mais, tout en favorisant cette nouvelle forme de prière, l'évêque veille à son développement. Régine l'exprime en ces termes « …il avait déjà le contrôle sur Marie-Lise et ces femmes qui priaient avec lui. Moi j'appellerai ça : le Renouveau de l'évêque[269] ! »

À partir de 1983, Marie-Lise Corson décédée, Mg Aubry demande qu'une équipe diocésaine soit constituée. Il lui assigne pour but de :

> « ….penser la pastorale du Renouveau avec la pastorale du diocèse, discerner les grandes orientations du Renouveau, veiller à la formation des responsables, représenter le Renouveau, être veilleur et guetteur du vécu du groupe, faire le lien entre l'évêque et les groupes et entre les différents groupes de prière, veiller à l'unité du Renouveau dans l'Église au service de la mission de l'Église[270]. »

Les objectifs précités traduisent la volonté de Mgr Aubry d'organiser le Renouveau, d'ordonner ses activités sur celles du diocèse, de coordonner les différents groupes, bref de le soumettre à l'autorité de l'institution catholique. Cette décision s'explique en premier lieu par le décès de la fondatrice. À partir de là, l'assemblée de l'Emmanuel ne peut plus reposer sur l'autorité charismatique de son leader, il lui faut désormais mettre en place des instances et des règles de gouvernement. Une nouvelle responsable est nommée en lien avec l'évêque, il s'agit de Josée Rivière. Cette célibataire dionysienne, professeur des collèges restera à la tête

[268] Entretien C 27.
[269] Conversation du 7 septembre 2008.
[270] Mussard &Rivière, 1988, p. 16.

du Renouveau pendant plus de vingt ans. La décision du prélat résulte également de phénomènes internes au Renouveau. Quelques affaires douteuses à répétition, évoquées à demi-mots, jettent le doute et sèment le trouble. Dans les groupes charismatiques, la multiplication des prières de guérison n'a d'égal que celle de délivrances, effectuées « abusivement » aux yeux de certains observateurs[271]. Une responsable du Renouveau admet qu'« après avoir commis des erreurs, on a été conduit à modifier notre façon de faire. (En cela,) Monseigneur nous a beaucoup aidés et continue encore. Le risque peut très bien être l'attrait du merveilleux »[272]. La prise de précaution commence par le choix du vocabulaire thaumaturgique. S'il est admis que des malades puissent recouvrer la santé sous l'action de Dieu, on ne parle pas de « miracles » mais de « guérisons ». De même, « Jésus guérit mais pas à la manière d'un guérisseur », déclare notre interlocutrice. Aussi, ce terme de guérisseur n'est pas employé au sujet du fils de Dieu, afin d'éviter toute confusion. « Je ne suis pas d'accord qu'on utilise ce mot-là pour Jésus. C'est vrai qu'il guérit mais ce n'est pas le mot qui lui convient » nous explique encore cette responsable qui redoute que le Christ soit envisagé comme un recours possible parmi d'autres sur le marché des biens de santé. Elle dénonce les scénarios du type : « je suis malade, je veux être guéri et si je ne suis pas guéri je vais aller dans un autre groupe de prière, là-bas c'est plus fort[273] ! »

Du côté de l'évêché, Mgr Aubry en vient à rédiger des « jalons pour le Renouveau »[274]. Après avoir rappelé combien cette mouvance catholique lui semble bénéfique pour l'ensemble de l'Église, il explique la nécessité qui lui incombe de « contrôler » cette expérience :

> « Dès le début j'ai tenu à soutenir ces groupes en leur posant certaines conditions vu le contexte psychosociologique du diocèse. En effet, ajoute-t-il, les Réunionnais sont très friands de merveilleux et de gestes spectaculaires. Dans un tel contexte on aurait pu regarder les charismatiques comme des superchrétiens aspirant à parler en langues ou à opérer des guérisons miraculeuses[275]. »

Il s'en suit une série de recommandations : la première est celle de ne pas appeler ces assemblées : groupes « charismatiques ». « La dénomination à prendre est *groupes de prière* ou *groupes Renouveau* »[276]. Les autres exhortations vont du « contact à garder avec le curé de paroisse » à la nécessité « d'être membres réguliers d'un autre groupe que celui du Renouveau : catéchèse, animation paroissiale, associative », en passant par « le devoir des animateurs des groupes de prière de se former, d'avoir des jalons pour aider les groupes à se

[271] Entretien C 28.
[272] Entretien C 07.
[273] Entretien *ibid.*
[274] « Jalons pour les groupes du Renouveau dans la prière de l'Église de notre temps », in Aubry, 1988 (a), p. 103-111.
[275] *Ibid.*, p. 104.
[276] *Ibid.*

situer dans l'Église, afin que la prière de ces groupes soit vraiment dans la *prière de l'Église de notre temps* (Jean Paul II-*Dives in Misericordia*)[277]. »

Dans ce domaine de la soumission ecclésiale comme celui plus vaste des « traditions catholiques » auprès desquelles les membres du Renouveau réitèrent leur attachement, la divergence est *a priori* grande avec les adeptes des Églises évangéliques et pentecôtistes dont la conversion aboutit au contraire à un refus massif de ces héritages confessionnels. Cependant, comme le souligne Bernard Boutter :

> « Il faut bien voir que la réappropriation de ces pratiques s'effectue en leur insufflant massivement du sens. Les charismatiques ne s'adonnent pas à ces pratiques parce qu'elles seraient des « traditions » prescrites par l'Église, un ensemble de gestes routiniers, ils les effectuent parce qu'elles remplissent de ferveur le cadre de leur relation personnelle et intime avec Dieu ». De ce fait, en conclut l'ethnologue, « dans le cas des charismatiques, la revitalisation des traditions catholiques n'est autre qu'un processus de résistance à la métaphorisation du religieux dans le champ catholique qui vise à redonner à ces croyances et pratiques toute leur efficacité[278]. »

2.3.4.3 « Gel » œcuménique

Lorsque le Renouveau charismatique catholique se développe en France métropolitaine, il participe à la remise en cause des frontières interconfessionnelles. En effet, une de ses caractéristiques réside dans son ouverture aux charismatiques d'origine protestante. Dès le début, ces derniers participent aux rassemblements organisés par les charismatiques catholiques français, à commencer par celui de Pentecôte 1977[279]. Dans les années suivantes, les Conventions de la Porte Ouverte en Saône-et-Loire (1971), puis de Gagnières dans le Gard (1972) et surtout, les rencontres interconfessionnelles de Viviers (1973) attirent des charismatiques catholiques et protestants. Le pasteur Thomas Roberts[280] joue un rôle de premier plan dans ces rencontres. Il est, par la suite, à l'initiative des « Montées à Jérusalem » (1984) et du grand rassemblement européen de Strasbourg en 1982. En dehors de ce dernier rassemblement, auquel une délégation de cinq Réunionnais participe à l'invitation du

[277] *Ibid.*
[278] Boutter, 2002, p. 228.
[279] La rencontre nationale du Renouveau se déroule au stade Gerland. Sur le podium se succèdent Jacky Parmentier (communauté de la Sainte Croix), Laurent Fabre (communauté du Chemin Neuf), le cardinal Renard mais également Roger Schultz (communauté de Taizé). Et parmi les organisateurs, on notera la présence des pasteurs Jean Daniel Fischer, Alain Schwarts et Thomas Roberts
[280] Thomas Roberts entretenait de très bonnes relations avec les pentecôtistes, à commencer par son ami Douglas Scott qui inspira la première convention pentecôtiste au Havre en février 1932 et à laquelle il participa. Cependant, il n'a jamais fait partie des assemblées de Dieu. À la suite du réveil que connut le Pays de Galles au début du XXe siècle puis à l'influence du Pentecôtisme nord-américain, en 1908, plusieurs communautés galloises rejoignent une Église anglaise pentecôtisante (« l'Église de la foi apostolique »). Huit ans plus tard, elles s'en séparent pour fonder leur propre formation religieuse : l'Église apostolique. C'est à cette dernière que Thomas Roberts appartenait. C'est elle qui l'envoya en mission à Paris où il prit en charge une paroisse réformée. À noter encore que la branche française de l'Église apostolique a intégré la Fédération protestante de France en 1972.

dominicain Jean-Claude Sagne, les liens avec les pentecôtistes de l'île sont quasi inexistants. L'assemblée de l'Emmanuel accueille bien deux membres du groupe interconfessionnel dénommé « Église de Jésus-Christ » vivant sur le bateau d'évangélisation le *Logo*s en août 1977, mais cette rencontre engendre plus de craintes envers ces évangéliques que de confiance. En milieu charismatique catholique, l'œcuménisme suscite avant tout indifférence, méfiance, et même hostilité.

Du côté protestant, la réintroduction de signes et de rites spécifiquement catholiques dans les assemblées du Renouveau réunionnaises : chapelets, icônes, consécration à Marie, dévotion à la Croix glorieuse, alors que ceux-ci étaient mis en sourdine dans les assemblées métropolitaines, ne fait qu'attiser la suspicion des pentecôtistes présents dans l'île et les conforter dans leurs critiques envers un catholicisme jugé idolâtre.

Sans qu'elle soit explicitement formulée, une des raisons expliquant la réticence de l'Église catholique à établir des relations œcuméniques tient vraisemblablement dans une certaine inquiétude face au pentecôtisme montant, grignotant jour après jour l'héritage catholique. Face à cette situation, l'urgence pour le diocèse consiste à éviter l'hémorragie en proposant une alternative à ces catholiques en mal de relation directe au divin, avant qu'ils n'aillent chercher la réponse à leurs besoins dans la Mission Salut et Guérison[281]. En leur apportant cette expression du christianisme recherchée, le Renouveau fait figure de « contre feu » au développement du pentecôtisme, selon l'expression de Marion Aubrée[282]. L'anthropologue observe qu'au Brésil, la mouvance charismatique n'a pas mis fin à cette branche du protestantisme mais a réussi à stabiliser sa croissance. L'explosion pentecôtiste qui se manifestait par le départ d' un pour cent de fidèles catholiques vers ces assemblées chaque année depuis vingt-ans, n'est aujourd'hui plus d'actualité. De ce fait, si le Renouveau reçoit un accueil chaleureux de la part de la hiérarchie catholique, c'est justement en raison de cette contre proposition à l'offre pentecôtiste qu'il représente. Le Renouveau se révèle un moyen efficace de reprise en main des fidèles et de neutralisation de courants progressistes et politisés sévissant parmi le clergé. Le Renouveau est en quelque sorte au pentecôtisme ce que la Contre Réforme fut à la Réforme protestante.

À La Réunion, Jacqueline Andoche envisage le Renouveau selon une perspective analogue. Constatant « l'attraction de plus en plus grands des catholiques pour les pratiques

[281] De son côté, l'évêque de l'île refuse l'idée selon laquelle ce serait la crainte suscitée par le succès des assemblées de Dieu qui aurait motivé son action en faveur du Renouveau catholique. Dans un courriel du 30 avril 2009, il tient à nous le préciser : « Ce n'est pas la peur de ma part qui a présidé à une normalisation du Renouveau à La Réunion pour éviter une hémorragie en direction de Salut et Guérison. Tout simplement, je voulais un Renouveau catholique à La Réunion, cette chance soulignée par Paul VI à Rome lors du premier grand rassemblement dans la basilique Saint-Pierre. Chance pour le Renouveau, chance pour l'Église. Et effectivement, cela correspond à notre sensibilité réunionnaise... qui a besoin de chaleur spirituelle et de jalons solides pour éviter les déviances sectaires si faciles ! »

[282] Marion Aubrée, 2007, « Le renouveau charismatique a été une sorte de contre-feu face à l'explosion du courant pentecôtiste », La Croix [en ligne], propos recueillis par C. Hoyeau [réf. du 09 mai 2007]. Disponible sur : http://www.la-croix.com/article/index.jsp?docId=2302557&rubId=31741 [consulté le 4 septembre 2008].

proposées récemment par le Renouveau charismatique (pratiques où l'on retrouve des phénomènes de guérison, et de "transe " comparables à ceux qui surviennent dans les groupes de prière pentecôtistes », elle se demande si « leur tolérance par le clergé local, ne résulte pas d'une réaction à un tel succès[283] ? »

Mgr Aubry confirme ce point de vue puisqu'à notre question :

– Comment expliquez-vous le fait qu'à La Réunion, la mouvance évangélique et pentecôtiste n'ait pas connu le « raz-de-marée » observé dans d'autres pays ?

L'évêque réunionnais répond :

– Parce qu'on est attentif au phénomène, parce qu'il y a la dimension de religion populaire qui est transversale à l'ensemble du milieu catholique, parce qu'il y a les grands pèlerinages, parce qu'il y a le Renouveau, les équipes du Rosaire, les Cellules de maison[284].

Autrement dit, l'évêque situe le Renouveau comme un des moyens permettant à l'Église de faire face à la concurrence pentecôtiste. Dans ce contexte, force est de constater combien il se serait avéré inconvenant de côtoyer de trop près ceux dont le catholicisme aspire à se protéger. Il est à souligner, au passage, combien cette méfiance des autorités diocésaines n'est pas infondée. À l'île Maurice par exemple, c'est la quasi-totalité du groupe de prière de Curepipe qui, sous la houlette du Sud-Africain Pierre Mauvis, passe dans le camp protestant[285].

Comme l'exprime Jean Pierre Bastian au sujet du continent sud-américain :

> « En tentant de canaliser la force dévastatrice du pentecôtisme, reprenant certains des principes qui ont fait son succès, l'Église catholique se livre à un jeu risqué. Elle pourrait bien créer ainsi un terrain favorable à une pentecôtisation générale de l'Amérique latine[286]. »

Pour le sociologue, ce risque explique le « réel souci de la part de la hiérarchie catholique d'éviter les dérapages, la très grande réceptivité des femmes aux charismes étant perçue comme une menace »[287]. Cette préoccupation conduit la Conférence épiscopale brésilienne à émettre des « Orientations pastorales sur le Renouveau charismatique catholique » visant à codifier le charismatisme catholique et à le différencier du pentecôtisme. Jean-Pierre Bastian l'explique :

---

[283] Andoche, 2002, p. 134.
[284] Entretien *C 27*.
[285] A ce sujet, on pourra se reporter à l'article « Les débuts du Renouveau Charismatique » (Valérie Aubourg, 2010, *blog de B. Boutter* [en ligne], 17 février 2010. Disponible sur : http://bboutter.over-blog.com/article-les-debuts-du-renouveau-charismatique-catholique-a-l-ile-maurice-45102638.html [consulté le 2 mars 2010].
[286] Bastian, 2005, p. 185.
[287] *Ibid.*, p. 186.

> « L'invocation mariale récurrente, l'affirmation de l'appartenance au catholicisme, les manifestations d'allégeance à la papauté et aux évêques, de même que le constant rappel disciplinaire aux normes et aux principes de l'institution traduisent bien la volonté des catholiques latino-américains d'éviter à tout prix les dérives[288]. »

C'est ainsi, que la demande qui est faite au Renouveau réunionnais d'abandonner le terme « charismatique » pour se voir, dès lors, couramment désigné en termes de « Renouveau diocésain », ne fait qu'entériner ce « gel » œcuménique, fruit d'un rapport concurrentiel entre l'Église catholique et les Églises évangéliques de Pentecôte.

[288] *Ibid.*

Chapitre 3

Régulation du pentecôtisme classique et naissance d'un pentecôtisme nouvelle vague : le temps de l'indigénisation (1983-2009)

3.1 - Quête identitaire et Renouveau religieux

3.1.1 - Entre fierté *pei* et prestige *zorèy*

3.1.1.1 Régionalisation et reconnaissance culturelle

En 1981, l'avènement de François Mitterrand au pouvoir achève définitivement la période coloniale. Le lien avec la métropole n'est plus une question : ni d'indépendance (sur le mode actif) ni de « largage » (sur le mode passif). Le PCR abandonne ses revendications autonomistes. En effet, le fossé entre le développement de la métropole et celui de La Réunion s'est progressivement comblé. Même si l'égalité n'est pas totale, paradoxalement, c'est à la droite et plus particulièrement à Michel Debré que La Réunion doit cet incroyable effort de « rattrapage », tant sa crainte des partisans d'un « autre statut » l'a poussé à améliorer les infrastructures insulaires. Mais surtout, la victoire de la gauche et l'application outre-mer des lois de Décentralisation, offrent à La Réunion ce supplément de responsabilité locale revendiqué au préalable par les communistes. Une partie du pouvoir de décision se voit dorénavant confié aux élus locaux. La loi du 31 décembre 1982 favorise l'émergence d'un Conseil régional venant contribuer au développement de la « France lointaine ».

Les répercussions de la décentralisation, qui s'observent dans la vie politique, économique et sociale réunionnaise, se manifestent en particulier au niveau culturel. Dorénavant, la valorisation des attributs de la créolité relève d'une liberté acquise. C'est ainsi que la langue créole, qui était bannie de l'école alors qu'elle était parlée par l'ensemble de la population[1], y

[1] À la fin des années 80, une enquête réalisée par Pierre Cellier montre que 85, 86 % des élèves des classes maternelles s'expriment spontanément en créole (Chane-Kun, 1996, p.43).

fait timidement son entrée[2]. Des ouvrages paraissent en langue créole[3], publiés par des maisons d'édition locales bénéficiant pour ce faire d'aides publiques[4]. De leur côté, les efforts des linguistes et des militants – qui agissaient depuis plusieurs décennies en faveur d'une reconnaissance de cette langue – commencent à se voir récompensés : l'université de la Réunion qui se crée en 1982 enseignera la langue créole au sein du département Langues et Cultures de l'océan Indien (LCR)[5]. Dans les médias, le créole s'entend de plus en plus. Radios et télévision commencent à diffuser des émissions au cours desquelles des animateurs créolophones donnent la parole à des auditeurs pouvant s'exprimer dans leur langue. Dans le champ de l'audiovisuel, *Free Dom* fait figure de véritable « phénomène »[6] de société. Ouverte en 1981, cette radio régionale permet à ses auditeurs de prendre la parole à l'antenne tout au long du jour (et d'une partie de la nuit) dans son émission « Radio-doléance »[7]. Elle devient rapidement la radio la plus populaire[8] de l'île.

Pour leur part, les contes créoles rassemblent un public et des narrateurs toujours plus nombreux. Dans une interview accordée au sociologue Laurent Médéa, la conteuse Ketty Lisador-Sabadell explique l'importance qu'elle leur accorde.

> « Nos *gramounes* nous ont donné des mythes, des légendes, des contes, fondements même de notre inconscient collectif. À travers ces récits, l'empreinte africaine s'impose à nous comme la part la plus ancienne et la plus forte de notre identité créole… Les contes et légendes sont nécessaires et fondamentaux pour la construction identitaire… (Ils) peuvent permettre un éveil à la conscience de soi par la reconnaissance d'un imaginaire commun et aussi l'acceptation de sa différence. Ces récits forment à la résistance quant à la situation

[2] En 1983, un texte d'orientation sur l'enseignement des langues et cultures régionales mentionne la mise ne place possible de classes bilingues expérimentales pour la maternelle et l'école élémentaire. La loi d'orientation sur l'éducation de juillet 1989 prévoit la possibilité d'enseigner les langues régionales. En décembre 2000, la Loi d'orientation pour l'outre-mer stipulera dans son article 34 que « les langues régionales en usage dans les départements d'outre-mer font partie du patrimoine linguistique de la Nation » et qu'elles « bénéficient du renforcement des politiques en faveur des langues régionales afin d'en faciliter l'usage ». Dés lors, l'enseignement de la langue créole, qui se voit proposé en option dans les établissements scolaires insulaires, regroupe 370 élèves de la quatrième à la terminale (année 2006-2007).

[3] À la Réunion, le premier texte littéraire en créole date de 1828 (des fables de Louis Héry qui éditera d'autres textes en 1849 et 1856). Depuis, les 16 000 notices de la base de données du groupe européen de recherches en langues créoles ne recensent pour la période 1850-1970 qu'un seul ouvrage : celui de Claire Bosse, *L'grenier d'pays Bourbon* (publié en 1953 à Saint-Denis), contre 79 œuvres entre 1971 et 1995. Pour une analyse bibliométrique à ce sujet, on se reportera à l'article de Christophe Cassiau-Haurie (conservateur de bibliothèque au Centre culturel français de l'île Maurice) : « Le long chemin de l'édition en créole », 2006. *Africultures.com* [en ligne]. Disponible sur : http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=6636 [consulté le 13 octobre 2009].

[4] La maison d'édition UDIR (Union pour la défense de l'identité réunionnaise), créée par Jean-François Sam-Long en 1978, – qui est à l'origine de la plupart des ouvrages écrits en créole à la Réunion depuis les années 90 –, est bénéficiaire d'aides publiques. Auparavant, le groupe *Les chemins de la liberté* – créé au début des années 80 et qui a arrêta ses activités treize ans plus tard –, publia de nombreux ouvrages en créole.

[5] 2002, la première promotion du Capes de créole sort des rangs de l'Université.

[6] Analysant le succès de cette radio, Arnaud Pontus intitule son ouvrage : « Le phénomène Free Dom à l'île de La Réunion » (1995).

[7] L'émission « Radio-doléance » est une sorte de *talk-show* radiophonique qui ouvre son antenne à des auditeurs s'y exprimant le plus souvent en créole.

[8] Aujourd'hui encore, *Free Dom* caracole en tête devant ses concurrentes locales, tant en parts d'audience (35 points) qu'en audiences cumulées (40 %). (INSEE- Réunion, 2008, p. 126).

> d'assimilation et de mondialisation qui font éternellement miroiter la culture de l'autre comme modèle unique auquel il faut s'identifier[9]. »

Les propos de la conteuse illustrent combien, pour nombre de Réunionnais, l'expression culturelle locale et la quête des « origines » peuvent être liés.

Par ailleurs, cette évolution du contexte général de la Réunion en ces années 80, devient propice à l'émergence d'une expression plastique singulière. L'association « Village Titan » créée en 1983 dans la ville du Port par Alain Séraphine, illustre la naissance d'une « communauté d'esprit dans tous les domaines de la création »[10] observe Patricia de Bollivier. Véritable « vivier d'artistes »[11], cette association portoise favorisant les arts plastiques – mais également le théâtre, la musique et la littérature – est mue par le « désir de se défaire du modèle français au profit d'une liberté d'expression populaire et spécifiquement réunionnaise »[12]. Dans le domaine de la création plastique, plusieurs initiatives cherchent à favoriser l'émergence d'une expression locale, prenant en compte les spécificités insulaires[13]: exposition « Sculpture à la Réunion » mise en place par Antoine Minatchy (Saint-Denis, 1986), expositions temporaires d'artistes vivant à la Réunion dans le musée Léon Dierx (Saint-Denis), constitution des groupes « EXOTE »[14] et « Austral »[15], fondation des espaces d'exposition Jeumont et Laleu. Cette émulation associative se conjugue avec une volonté des pouvoirs politiques de soutenir la création plastique insulaire. Après la création du Fonds Régional d'Art Contemporain (soutenu par le Conseil régional) en 1987, le Conseil général promeut trois structures de diffusion : l'Artothèque (1991), le Carrefour des cultures au palais Rontaunay et le musée Léon Dierx (rénové en 1992). Dans chacun de ces espaces, à travers les Arts plastiques, il s'agit, de mener « un combat identitaire » ou encore de « porter le flambeau de l'identité réunionnaise »[16], affirme Patricia de Bollivier.

---

[9] Lisador-Sabadell, in Labache, Médéa, Vergès, 2005, p. 325-326.
[10] De Bollivier, 2005, p. 51.
[11] « Village Titan » propose des cours de chant, de musique, de peinture, d'animation, de céramique, d'arts plastiques, d'arts du spectacle, de danse classique, de cirque et de danse contemporaine. L'association portoise est à l'initiative d'un film biographique sur Jean Albany , d'exposition, (avec Laurent Ségelstein notamment), de la création du studio Pipangaï, de l'organisation du Festival du film d'Afrique et des îles (d' Alain Gili) , de la mise en place de concerts (à commencer par ceux de Ziskakan), alors que dans ses coulisses des militants tels que le compositeur Marco Boyer (décédé en 2009) soutiennent des artistes comme Alain Peters. En 1987, « Village Titan » ouvre une école des Beaux-Arts qui sera agréée en 1992 par le ministère de la Culture (elle délivre le diplôme national d'expression plastique (DNSEP). En 1994, l'association évolue vers la création de l'ILOI (Institut de l'image de l'océan Indien).
[12] De Bollivier, 2005, p. 51.
[13]En 1981, la Direction Régionales des Affaires Culturelles organise les Assises de la Culture lors desquelles la spécificité locale est revendiquée : les caractéristiques géographiques de La Réunion, l'originalité de l'histoire de l'île et la diversité du peuplement.
[14] Groupe réunissant professeurs d'art plastique, intellectuels, artistes réunionnais et métropolitains, proches des fondateurs du Village Titan.
[15] Groupe fondé à l'Ouest par Albert Alken, réunissant trois autres sculpteurs : Berlie-Caillat, Thi et Padeau.
[16] De Bollivier, 2005, p. 55.

L'émergence culturelle se distingue encore avec la mise à l'honneur du maloya[17]. À la différence des granmoun nés avant la départementalisation, les jeunes kaf ne ressentent pas de honte à danser le maloya alors que, simultanément, l'autre frange de la population réunionnaise découvre le « peuple de la nuit » ou « peuple maloya ». Benjamin Lagarde le souligne:

> « Il y a une cassure générationnelle (…) qui correspond à un changement de symbolisme. Nous passons du *fénwar* au *féklèr*, de la « nuit » au « jour » comme le disent les nouveaux artistes, notamment de l'est de l'île, lorsqu'ils parlent de « maloya soleil levant »[18].

Progressivement, le maloya s'impose comme l'emblème musical de la Réunion[19].

Autre élément du patrimoine réunionnais remis à l'honneur depuis la décennie quatre-vingt : le *moreng*. Cette lutte traditionnelle à mains nues est originaire du Mozambique et de certaines régions malgaches[20]. Actuellement, les *morengers* s'entrainent au sein de clubs de sport officiels.

À l'occasion de la fête du 20 décembre, la municipalité de Saint-Denis organise un défilé de chars. Sur celui-ci, de jeunes Réunionnais représentent l'esclavage

Figure 27 Défilé de chars un 20 décembre (Saint-Denis, 2007).

[17]. Cette expression culturelle, qui accompagnait auparavant des *sérviss malgash* semi-clandestins est de plus en plus médiatisée. Ce qui fait dire à Jean Benoist que « la popularité actuelle du maloya, qui est en fait sa « laïcisation » témoigne plus de la désacralisation des pratiques malgaches que de leur vitalité » (Benoist, 1993, p. 74.)

[18] Lagarde, 2009.

[19] Trente ans plus tard, le maloya sera classé au patrimoine culturel immatériel de l'humanité (1er octobre 2009).

[20] Le moringue est désigné par le terme de Morengy à Madagascar, et pratiqué dans les régions sud, ouest et est de la Grande île. Tout en reconnaissant l'appartenance du moringue au patrimoine culturel réunionnais, Prosper Ève s'élève contre la thèse des moringueurs d'aujourd'hui faisant remonter cette pratique à l'époque de l'esclavage (Ève, 2000, 15-22). Il montre également – les travaux de Sonia Chane Kun à l'appui –, combien la discipline telle qu'elle est actuellement exercée s'est vue « aseptisée » de la violence inhérente à ce sport de combat lorsqu'il était pratiqué dans les années 1910-1950. (Sonia Chane Kun, 1999, *La fermeture de Beaufonds Sucrerie réunionnaise*, Paris, L'Harmattan, p. 222-225).

En 1981, la *fêt Kaf* du 20 décembre – qui commémore l'abolition de l'esclavage à La Réunion en 1848 – est reconnue officiellement. Elle devient jour férié et se trouve dorénavant désignée sous le terme de « fête de la liberté ». Dans un contexte de « reconquête d'une identité volée »[21], elle prend une signification particulière pour les Réunionnais revendiquant une origine africaine ou malgache. Dix ans plus tard, différentes associations militantes sont crées à La Réunion dans la mouvance des courants de pensée de la « négritude » : « Espace Afrique » (1996) puis « *Rasine Kaf* » (1998). Ces mouvements de revalorisation de l'esclavage et de la « cafritude » aspirent à réhabiliter l'image du kaf dans la société. De ce fait, si l'identification des individus à connotation ethnique – kaf, mabar, malgas, komor, zarab –, conserve une connotation péjorative en raison du passé esclavagiste de La Réunion, certains les emploient dorénavant à titre revendicateur.

Dans ce contexte social de revalorisation des valeurs réunionnaises, l'accent est dorénavant mis sur « l'authentique », le « traditionnel », autant d'éléments jugés auparavant archaïques et rétrogrades. Françoise Dumas-Champion note que la population prend alors conscience de cette quête identitaire et revendicatrice.

> « Elle incite chaque individu à se remettre en question, à s'interroger sur ses véritables racines et à s'engager avec les années précédentes où la population avait honte de ses « racines », honte de danser le maloya qui avait été ridiculisé par la société blanche »[22].

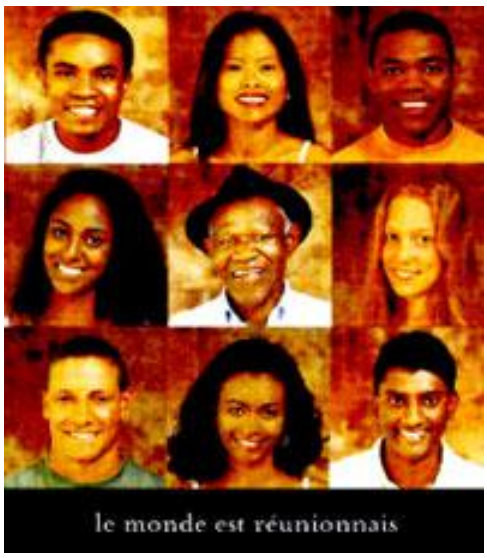
Parmi les descendants des engagés indiens, la décentralisation libère également des expressions identitaires. Des associations de Réunionnais d'origine tamoule, chinoise, comorienne, malgache ou bretonne se développent. Chacune affirme son particularisme et cherche à « revenir aux sources ». Les associations chinoises organisent des cours de mandarin, des bals afin de favoriser les rencontres entre jeunes génération et même l'élection d'une « miss franco-chinoise ». Quant aux associations tamoules, elles enseignent la langue, la cuisine et les danses indiennes. Kalaitchelvame Chanemougame, qui préside l'association Tamij Sangam – née au sein d'une nouvelle génération de Tamouls qui ont fait leur retour aux sources – le stipule :

> « On a voulu montrer que l'héritage indien ne devait pas se cantonner aux temples, encore moins aux réfectoires des temples (…) Notre but n'est pas d'organiser des défilés folkloriques, mais de se réapproprier nos coutumes[23]. »

Parallèlement à cette quête de racines, qui, comme le note Sonia Chane-Kun, « s'apparente davantage à une démarche communautaire », il existe « une autre dynamique qui, englobant et

[21] Selon l'expression de Philippe Beaujard (« Préface » in .Dumas-Champion, 2008, p. 8).
[22] Dumas-Champion, 2008, p. 49.
[23] Bernard Grollier, 2003, « Tamouls, une lente reconnaissance », *Cascavelle*, p. 31-41, p.36.

dépassant les différents groupes ethno-culturels, s'attache à la définition et à la promotion d'une culture réunionnaise »[24]. « La fierté d'une île »[25] titre le magazine *Géo* en consacrant son numéro à La Réunion. Au-delà de la richesse de ses paysages, c'est son métissage, que l'île arbore fièrement. Baptisée « le monde est réunionnais », la célèbre affiche, conçue à l'occasion de la commémoration du 150e anniversaire de l'abolition de l'esclavage, unit sur un même support de multiples visages aussi divers que peuvent l'être ceux qui composent le peuple réunionnais. Diffusée largement, cette mosaïque colorée symbolise cette réunion des hommes, des cultures et des religions, modèle de tolérance et de respect des différences. Comme le souligne Lucette Labache, « les Réunionnais se proposent comme modèle du creuset qui "réunit" différents peuples ». Si le discours dépasse à ce sujet la réalité aux yeux de certains[26], l'harmonie entre les autochtones, même incomplète, n'en est pas moins promue. « Disons que, pour rester dans l'art bien réunionnais de la nuance, il y a des efforts à faire mais que sur le chemin de l'acceptation et du respect de l'autre, ce drôle de département français a quelques bonnes dizaines d'années d'avance sur l'Hexagone et peut être sur la planète »[27], affirme Daniel Vaxelaire



Affiche réalisée à l'occasion du 150e anniversaire de l'abolition de l'esclavage (1998).

Figure 28 Le monde est réunionnais

3.1.1.2 L'influence métropolitaine ou la « Goyave de France »

3.1.1.2.1 - Ouverture au Monde

Sans renoncer à ses particularités locales, La Réunion sort de son isolement insulaire, elle s'ouvre de plus en plus aux apports extérieurs. En effet, avec l'inauguration du nouveau port industriel de la « Rivière des Galets » en 1986, ce ne sont pas uniquement les marchandises qui affluent toujours plus nombreuses vers le caillou de l'océan Indien. En cette même année 1986, les liaisons aériennes entre la métropole et La Réunion sont quotidiennes. La ligne

[24] Chane-Kun, 1996, p. 13.
[25] « La Réunion : la fierté d'une île », GEO, novembre 2007, n° 345.
[26] Comme le précise aussitôt Lucette Labache : « Cependant, au niveau latent, lorsque le chercheur touche au domaine psychologique, le décodage des comportements et attitudes soumet à rude épreuve le mythe du melting-pot. (Labache, 20005, p. 96). Nous reviendrons sur les nuances à apporter à cette « célébration réunionnaise du métissage » (Médéa) dans la Partie D, chapitre 1.3.
[27] Vaxelaire, 2007, p. 100.

Réunion-Paris n'est plus soumise au monopole d'Air France, les tarifs aériens diminuent et les vols se multiplient. La Réunion élargit son espace insulaire. Au développement des moyens de transports permettant de rapprocher physiquement la population réunionnaise des « habitants du monde », se conjugue le progrès des moyens de communication qui la met en contact avec d'autres modes de pensée.

En ce domaine, l'influence métropolitaine s'avère prépondérante. Elle résulte premièrement de l'affluence croissante de ses résidents provisoires à La Réunion. L'immigration massive des métropolitains se résume en deux chiffres : 800 et 64 500[28], soit le nombre d'habitants en provenance de l'hexagone respectivement en 1946, puis en 1999[29]. Ces *zorèy*, à qui reviennent les fonctions de cadre dans le privé et les emplois surémunérés pour cause de *vie chère* dans la fonction publique, bénéficient de conditions matérielles généralement bien supérieures à celles des autochtones.

« La pyramide des salaires des personnels d'origine métropolitaine ressemble à la pyramide inversée du Conseil régional, cet éléphant blanc de la loi de la décentralisation, évidemment plus large dans la catégorie supérieure qu'à la base »[30], écrit Bernard Champion.

L'influence de la métropole s'effectue également *via* le développement des médias. Dans son désir d'engranger les fruits du progrès et ses velléités de liberté, La Réunion élargit son paysage audiovisuel. Mais, lorsque Camille Sudre lance *Télé Free Dom*, la première télévision libre, le médecin métropolitain n'introduit pas que des films de karaté dans les foyers réunionnais… Ses programmes nocturnes diffusent également les premiers films pornographiques…

Enfin, l'action exercée par le modèle métropolitain sur La Réunion se produit aussi par le biais du mouvement inverse : la migration provisoire de Réunionnais vers la France. En 2005, le nombre d'individus originaires de La Réunion résidant en métropole est estimé à 104 300[31]. Que ce soit dans le cadre des congés bonifiés, d'une formation professionnelle, ou pour cause d'emploi, qu'il se soit senti accueilli dans sa terre d'adoption ou mal à l'aise loin de son île,

---

[28] En 1976, la population totale à La Réunion est de 241 700 habitants et le nombre de métropolitains (personnes nées en Métropole) résidant à La Réunion est de 800. En 1990, le nombre de métropolitains est de 37 500. En 1999, le nombre de métropolitains est de 64 500 (pour 697 000 habitants). Source : Insee, recensements de la population de 1946, 1990 et 1999.

[29] Ces chiffres ne concernent que les métropolitains résidant sur le territoire réunionnais. Le nombre de touristes originaires de métropole avoisine quant à lui les 300 000, puisqu'en 2003, ce sont 347 000 touristes originaires de métropole qui ont effectué un séjour dans l'île. Alors qu'en 2007 ils étaient encore 280 700 (INSEE, 2008, p. 219).

[30] Champion, 1995, « Communication au colloque "Vingt ans d'anthropologie à la Réunion" », anthropologieenligne [en ligne], 11-12 mai 1995, Saint-Denis de la Réunion, Disponible sur : http://www.anthropologieenligne.com/pages/vingtansR.html

[31] En trente ans, la population des ultra-marins en Métropole a régulièrement augmenté. Très importante entre 1975 et 1982, sous l'effet du Bumidom, la croissance ralentit jusqu'en 1999, pour repartir de nouveau entre 1999 et 2005. La population réunionnaise de Métropole est celle qui augmente le plus rapidement depuis 1975 (+ 198%). INSEE-Réunion, 2008, p. 62.

cette expérience aura modifié le candidat à l'expatriation l'imprégnant de nouvelles valeurs, nourrissant en lui de nouvelles aspirations.

3.1.1.2.2 - Imitation prestigieuse

L'ascendance métropolitaine sur La Réunion ne peut être comprise si nous ne faisons état du prestige dont elle jouit auprès des insulaires. Le vêtement portant l'étiquette *made in Paris* est immédiatement adopté, calqué, recopié… Rien ne vaut la « goyave de France ! »[32] Alors, La Réunion imite la métropole dans sa quête de confort, glissant d'un type de consommation traditionnel vers un modèle international, s'enquérant d'afficher tous les signes extérieurs de prospérité.

Parmi ces objets du paraître qui sont dorénavant exhibés, l'automobile à La Réunion est tout un symbole. Le parc automobile a non seulement explosé en raison de nouveaux besoins de déplacements, mais la voiture fait l'objet de nombreux sacrifices : il n'est pas rare de trouver un modèle « dernier cri » en stationnement devant une case des plus vétustes. Entouré de tous les soins – « *in bon Kréol i nétoiy sa tou lé semèn* »[33] – explique ma voisine Eulalie, il fait l'objet de toutes les attentions. Eulalie poursuit : « *lontan, moin noré rod in kaz atér (èk in kour) po mèt de troi volay épi po plant de peti piédboi, jordi, sé po mèt mon lot*o»[34].

- « *Fé voir ali dann in loto, sé di tout do moun : moin lé anlér, moin la ganié* »[35], rajoute Larissa qui participe à notre conversation, avant d'ajouter :

« Dayer, mon frér lavé in C2 té i marsh bien. Li vienn gingn son galon 'résponsab lantrepo' ousak li travay. Li la ashté in Mersédèss ! Lé normal, sé la prev li la grinp léshel la Sosiété. »[36].

D'où le regard négatif porté par Eulalie sur celui qui utilise les transports en commun pour se déplacer : « *Lo biss, sa lé fé po in kalité do moun i fé pitié* [37] ».

S'il est un autre élément de prestige à La Réunion, c'est le salon. Petite pièce à part, bien propre et bien rangée, dans laquelle les habitants de la maison ne passent qu'exceptionnellement, elle est meublée par des canapés en *simili cuir* sur lesquels on ne prend place qu'en de très rares occasions. En effet, les individus familiers sont le plus souvent reçus dans un autre lieu : la pièce à vivre. Entre la cuisine et le salon, une varangue le plus souvent joue ce rôle d'espace commun où l'on se sent bien au milieu d'un chaleureux fourbi.

---

[32] Lorsqu'un fruit était mieux venu, plus charnu, on parlait alors d'une « pêche de France » ou d'un « bibasse de France » par exemple.
[33] « Un bon Réunionnais le nettoie chaque semaine ».
[34] « Autrefois, j'aurai cherché un appartement à terre (rez-de-jardin) pour y mettre trois poules et y planter deux p'tits pieds de bois, aujourd'hui, rajoute Eulalie, c'est pour y stationner mon l'auto ! »
[35] « Se montrer en voiture, c'est dire aux yeux de tous : je m'en sors, j'ai réussi ».
[36] « D'ailleurs, mon frère avait une C2 qui fonctionnait bien. Il vient d'être nommé responsable de l'entrepôt où il travaille. Il s'est acheté une Mercedes ! C'est normal, c'est le signe d'une promotion sociale ».
[37] « L'autobus est fait pour une catégorie de personnes qui vivent misérablement ».

Là, on prend ses repas. On écoute la radio. On regarde la télé : sur le petit écran, le plus grand étant réservé au salon. On y cuisine parfois : pour ne pas salir la « cuisine intégrée », certains ont placé là un trépied, un feu de bois ou encore un second évier. On peut aussi y trouver la machine à linge ou un étendage, les outils pour bricoler, un sac de ciment, le stock de bouteilles vides, un panier d'oignons, une cage à lapins… et toujours, toujours, trône le vieux canapé, celui qu'on jettera dans dix ans pour le remplacer par celui du « beau salon » qui lui fera « peau neuve ». Et ainsi de suite…

Nous avons pris l'exemple du salon, nous aurions aussi pu illustrer notre propos avec celui de la cour, où plus exactement celui des deux cours : à l'avant, celle que les passants aperçoivent depuis la rue, aux plates bandes fleuries, à la pelouse tondue ras, débarrassée de tout objet qui traine, et à l'arrière de la maison, la cour où l'herbe haute peine à dissimuler un méli mélo de toutes sortes : bidons d'essence, bouts de tôle, gravats, au milieu desquels les premières pousses d'un noyau de mangue planté récemment tentent de faire sa place. Dans ce joyeux bazar, on pourra encore trouver quelque animal, fil à étendre le linge, fauteuil usagé…

Cette série d'exemples, que d'autres observations pourraient encore alimenter, nous permet de relever une attitude que Marcel Mauss qualifie d'« imitation prestigieuse ». Dans les « techniques du corps », il évoque au sujet des faits d'éducation, la superposition entre les notions d'éducation et d'imitation.

> « Ce qui se passe, c'est une imitation prestigieuse. L'enfant, l'adulte, imite des actes qui ont réussi et qu'il a vu réussir par des personnes en qui il a confiance et qui ont autorité sur lui. L'acte s'impose du dehors, d'en haut, fût-il un acte exclusivement biologique, concernant son corps (...) C'est précisément dans cette notion de prestige de la personne qui fait l'acte ordonné, autorisé, prouvé, par rapport à l'individu imitateur, que se trouve tout l'élément du social[38]. »

Pour Hélène Stork, la notion *d'imitation prestigieuse* est fondamentale à celui qui tente de saisir les phénomènes d'acculturation.

> « Les peuples ont tendance à imiter, parfois globalement et sans toujours le discernement nécessaire, les manières de faire des sociétés qui ont réussi sur le plan technologique et économique. C'est une attitude adoptée couramment dans les pays du tiers-monde par rapport aux pays d'Occident mieux nantis, parfois au prix de pertes de valeurs traditionnelles, essentielles à l'équilibre psychique des individus[39]. »

L'allusion qu'Hélène Stork fait ensuite aux situations d'immigration où elle observe particulièrement ce type de phénomènes nous alerte. Cette arrivée d'un mode de vie moderne que nous observons à La Réunion ne relève-t-il pas d'un processus d'acculturation ? Pour être plus précis et conserver les catégories d'Hélène Stork, nous parlerons de « semi acculturation » entendue comme l'adoption de manières de faire empruntées à l'Occident sans

[38] Mauss, 1995 (1950), p. 369.
[39] Stork, 1999, p. 190.

qu'elles soient totalement intériorisées, ou encore comme la surimposition d'un modèle différent, à connotation prestigieuse, sans avoir perdu l'ancien système de référence.

3.1.1.2.3 - Incertitude identitaire

Si, au solde de la départementalisation et de la décentralisation, peuvent être imputés d'indéniables progrès quantitatifs, des disparités sociales importantes persistent entre La Réunion et le continent français. Le chômage est indéniablement le problème majeur[40]. Comme le note Françoise Rivière dans son analyse de l'économie insulaire:

> « À La Réunion, la séparation entre les *insiders* et les *outisder*s, intégrés et exclus, est sans doute plus marquée qu'ailleurs. Cela n'est pas sans impact sur les représentations sociales, relayées par la presse nationale, sur l'"assistanat" et son présupposé corollaire, la désincitation au travail[41]. »

Corrélé à cet « atypisme » économique, nombreux sont les observateurs qui dès le début des années 80, pointent un « choc culturel » affectant une île passée en si peu d'années d'un système colonial vétuste, mais familier, à l'alignement sur des styles de vie et des habitudes de consommation calquées sur celles de la métropole. Pour Laurent Médéa, La Réunion est entrée dans le « modernisme culturel » qu'il définit par « l'imposition d'un modèle culturel (la langue française, système éducatif) accompagné des valeurs culturelles occidentales (individualisme, matérialisme, consumérisme) »[42]. Bernard Champion affirme, quant à lui, que « ce qui frappe en réalité à La Réunion, ce n'est pas tant la différence entre riches et pauvres, c'est le fossé entre le passé encore visible et le présent fraîchement importé, entre une technostructure administrative, juridique et économique importée et la réalité socioculturelle». Quelques lignes plus loin, il parle d'un « « *télescopage* du passé et du présent »[43]. Poursuivant son analyse, l'anthropologue dénonce la mise en place d'une économie sociale qu'il qualifie de *factice* dans laquelle,

> « une minorité sociale est entretenue par une armée de spécialistes, éducateurs, travailleurs sociaux, médecins, techniciens de l'aide et techniciens du crédit qui font briller ce modèle métropolitain si proche et si lointain. Il s'agit moins pour eux, me semble-t-il de répondre à des besoins que d'en créer, de faire évoluer la société en fonction de son histoire propre que de la faire entrer-en bout de chaîne-dans le moule de la société métropolitaine et dans les circuits de distribution[44]. »

---

[40] En 1985, le taux de chômage à La Réunion est de 37 %. En 2007, il avoisine encore les 26 %, demeurant largement au dessus du taux métropolitain qui se situait à 8 % cette même année (INSEE-Réunion, 2008).
[41] Rivière, 2005, p. 260.
[42] Médéa, 2005, p. 182.
[43] Champion, 1995, « Communication au colloque "Vingt ans d'anthropologie à la Réunion" », *anthropologieenligne* [en ligne], 11-12 mai 1995, Saint-Denis de la Réunion, Disponible sur : http://www.anthropologieenligne.com/pages/vingtansR.html
[44] *Ibid.*

La promotion sur le versant matériel ne réalise pas toutes les promesses de satisfaction qu'elle annonçait. L'« Homme réunionnais »[45] bénéficie de plus d'égalité avec ses concitoyens métropolitains, certes, mais pas d'un surplus de satisfaction sur le plan identitaire. Non seulement la modernité ne vient pas à bout de toutes les tensions, mais elle en nourrit de nouvelles. Et la métropole continue à raisonner en termes d'amélioration matérielle, comme aveugle à des difficultés d'un tout autre ordre. « L'onde de choc » de la départementalisation, comme la qualifia à juste titre Jean Benoist, dont les effets se sont prolongés avec la décentralisation, a abouti à une dislocation de la société rurale que Bernard Boutter décrit comme « sous-tendu par une profonde crise d'identité, avec comme corollaire l'auto-dévaluation des valeurs culturelles et de la langue créole, ainsi que, peut-être, des symptômes réactionnels tels que l'accroissement sensible des actes de violence isolés ou collectif »[46]. Jean Benoist pointait déjà cette dévalorisation en marche en affirmant que dans bien des domaines « on aboutit en fait à annuler les éléments positifs de la société traditionnelle, à fausser le bilan, tout en sous-évaluant les éléments négatifs de la société industrielle, en faussant également son bilan, mais en sens inverse »[47].

Si l'on ne peut parler à La Réunion de « malaise créole » comme dans l'île sœur, Mgr Aubry n'hésite pas utiliser le terme de « mal réunionnais » : « Il existe bien un Homme Réunionnais (…) présenté comme tellement français pour être réunionnais qu'il doute souvent de lui-même et participe à l'incertitude des questionnements des autres sur sa propre question… celle de son identité. Et c'est ici que nous rencontrons le *mal réunionnais comme un mal philosophique* »[48].

Au début du peuplement, le terme créole désignait « tout individu né dans l'île »[49] note Carpanin Marimoutou – se conformant au passage à sa signification étymologique selon laquelle est créole celui qui est « né dans la maison »[50]. C'est ainsi, qu'à Bourbon en 1703, il est dit que :

> « Par le mot de créoles, il ne faut pas entendre des personnes aucunement difformes de nature, aussi bien les hommes que les femmes dont ils se trouve de très jolies et fort bien faites. Leur couleur de chair est un peu brune, mais douce[51]. »

---

[45] Expression employée par le sénateur Boyer, président du conseil général de La Réunion entre 1988 et 1994, qu'emploie également Gilbert Aubry dans le titre de son ouvrage « Pour Dieu et pour l'Homme réunionnais », 1988 (a).
[46] Boutter, 1999, p. 13.
[47] Benoist, 1983, p. 90.
[48] Aubry, 1988 (b).
[49] Marimoutou, 2005, p. 6.
[50] Dans le dictionnaire de Bloch et Wartburg, l'étymologie du terme « créole » mérite, selon Françoise Dumas-Champion d'être donnée car « elle souligne l'un des aspects que subsume ce terme à la Réunion et qui est attesté en ancien portugais au sens de "né dans la maison"(…) dérivé de *criar* " nourrir, élever" » (Dumas-Champion, 2008, p. 39).
[51] *Histoire générale des voyages*, t IV, p. 146. Cité par Chaudenson, 1992, p. 8.

Avec l'arrivée des engagés indiens, suite à l'abolition de l'esclavage, Carpanin Marimoutou constate que la portée du terme créole se limite aux descendants des *Blancs*, par opposition aux « autres » – ceux « des classes de couleur d'origine variées qui se sont intimement confondues »[52] écrivent Marius et Ary Leblond –[53].

À partir de la départementalisation, puis de la décentralisation, le terme « créole » s'étend à tout autochtone né dans l'île (y compris les membres de groupes absents lors du premier peuplement : Zarab, Shinoi, Malbar)[54]. Le mot revêt alors une dimension unificatrice, prenant en particulier appui sur la langue – le créole – partagée par tous les insulaires. Mais, souligne immédiatement Carpanin Marimoutou :

> « Les choses ne sont pas aussi simples comme le montrent les débats entre "réunionnité" et "créolité", qui distingue langue créole et culture réunionnaise : autrement dit, dans cette perspective la culture créole ne serait qu'un aspect d'une culture réunionnaise plus large en voie de conceptualisation[55]. »

Pour Bernard Champion, à l'instar de la situation mauricienne[56], le terme *kréol* semble qualifier une « identité par défaut », alors que, phénotypiquement, il parait désigner « un type métissé propre à représenter une sorte de moyenne îlienne ». L'anthropologue observe que là encore :

> « la position dans l'échelle sociale détermine les aséités et les identités assumées : un commerçant ou un entrepreneur se définira comme "chinois réunionnais", "Réunionnais d'origine indienne", " musulman réunionnais", "Réunionnais" tout court s'il se reconnaît d'ascendance européenne et rarement "créole" (on concèdera cette appartenance pour la langue ou la cuisine)[57]. »

Face à cette dévalorisation culturelle, Gilbert Aubry met en avant le fait religieux comme vecteur de la promotion de l'identité réunionnaise :

> « Dans cette perspective, et sans rien renier de ma foi chrétienne catholique, la coexistence de diverses religions devient un élément positif de la situation réunionnaise. Le positionnement des diverses religions les unes par rapport aux autres oblige chacune à creuser le meilleur d'elle même pour intégrer le soubassement anthropologique réunionnais... [58] »

---

[52] Leblond, 1931, p. 30.

[53] Carpanin Marimoutou s'appuie sur la littérature coloniale pour établir ce constat selon lequel le terme de créole sera réservé aux descendants des Blancs jusqu'aux années 1960.

[54] Excepté les enfants de parents d'origine métropolitaine qui sont, quant à eux, qualifiés de « *zoréoles* ».

[55] Marimoutou, 2005, p. 130.

[56] À Maurice, le qualificatif de créole ne s'emploie que pour les métis n'appartenant à aucune des trois communautés reconnues en annexe de la Constitution de 1968 : hindoue, musulmane, et chinoise. Ils font alors partie de la quatrième communauté - groupe « fourre tout » (selon l'expression de T.H. Eriksen. Cité par Palmyre, 2007, p. 35). En somme, comme l'écrit Carpanin Marimoutou, « serait créole celui qui ne saurait se définir autrement… On serait créole parce que l'on n'est de nulle part ailleurs. » (Marimoutou, 2005, p. 128.

[57] Bernard Champion, 2009.

[58] En 2009, trois données économiques consécutives à la départementalisation résument, selon Bernard Champion, cette « révolution silencieuse » qui fait actuellement encore de la Réunion une « société atypique » :

Bernard Champion en conclut que : « c'est plus vraisemblablement dans ce que Roger Bastide a nommé la *mémoire du corps*, dans la différenciation religieuse et, principalement dans les attendus de la territorialité qu'est le point fixe qui permettrait de soulever la sphère incertaine de l'identité réunionnaise[59]. »

3.1.2 - Le « bastion français de l'Église »

3.1.2.1 La Réunion convoque ses dieux

Les évolutions enregistrées par la société insulaire ne se sont pas traduites par une désaffection envers les religions. Selon une enquête sociologique de 1993, 86 % des Réunionnais se disaient croyants[60]. Parmi ceux qui disent appartenir à une religion, les statistiques font apparaître le catholicisme comme première religion (environ 80 %), l'hindouisme en second (25 %), en troisième l'islam (8 %), puis 5 % d'autres chrétiens (protestants, adventistes, pentecôtistes, et évangéliques) et 1 % d'autres (Baha'ies, bouddhistes, juifs, etc)[61].

L'imprégnation du religieux sur la vie locale se manifeste chaque jour : de l'appel du muezzin qui résonne aux quatre coins de la ville à la fermeture des *boutics* et autres commerces à 18 heures, juste avant de voir surgir de part et d'autre de l'unique rue piétonne

---

35 % des actifs occupent un emploi dans la fonction publique et prés de 70 000 insulaires bénéficient du RMI. Si le niveau de vie des habitants de l'île avoisine celui des Européens, 46 % de la population locale émarge à la CMU complémentaire. (Champion, 2009, *ibid.*).

[59] Champion, 1995, « Communication au colloque "Vingt ans d'anthropologie à la Réunion" », *anthropologieenligne* [en ligne], 11-12 mai 1995, Saint-Denis de la Réunion, Disponible sur : http://www.anthropologieenligne.com/pages/vingtansR.html

[60] D. Boyer, S. Clain, O. Uhl, 1993, « Études sur la jeunesse réunionnaise », Saint-Denis, URAD, citée par B. Boutter, 2002, p. 216.

[61] Dans un dossier consacré à la Réunion en 2007, *L'Express* fait état de 840 000 catholiques et de 200 000 pratiquants hindous. Ce dernier chiffre est très difficilement vérifiable car la plupart des personnes pratiquant l'hindouisme sont également baptisées dans l'Église catholique. De la même manière, en 1989, Alain Foulon avançait le chiffre de 15 000 pratiquants concernant les cultes chinois. Mais là encore, ces derniers étant dans l'immense majorité des cas baptisés dans l'Église catholique, cette information peut poser question. Concernant les autres religions, les informations dont nous disposons proviennent des dirigeants religieux eux-mêmes. C'est ainsi que selon Idriss Banian (administrateur de la mosquée de Saint-Paul) le nombre de musulmans est estimé à 60 000 dans l'île. Selon Fred Grondin (ministre du culte), 2 500 témoins de Jéhovah se répartissent dans les 34 assemblées insulaires (implantées depuis 1961 à La Réunion). Selon Alain Chio-Hock, fondateur de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours à La Réunion en 1979, les mormons sont actuellement plus d'un millier dans l'île. Selon Bernard Boutboul (président de l'Association cultuelle juive), la communauté juive compte environ 180 familles. Selon Sangpo (moine de l'école tibétaine à La Réunion), les bouddhistes seraient au nombre de 600. À ce panorama, il convient également d'ajouter une centaine de familles appartenant à l'Église catholique orthodoxe apostolique française, et une centaine de familles Baha'ies. (Introduite en 1953 dans l'île, la Foi Baha'ie regroupait un millier de personne dans les années 70). De la même manière, Jacqueline Andoche constate sans réellement l'estimer, le développement de la tendance New Age depuis les années 90, qui promeut dans l'île des groupes de méditation, de développement personnel, de « prière universelle » (Andoche, 2002, p. 135).

dionysienne des hommes vêtus de qamis[62] blanc et coiffés de topis[63] se diriger à grands pas vers la mosquée.

Pour Marie France Mourrégot qui a particulièrement étudié l'islam à l'île de La Réunion[64], ce qui est frappant, c'est la manière dont ce groupe minoritaire a réussi à imposer sa présence dans la société d'accueil, à vivre avec des codes culturels différents sans renier ses « valeurs ». Doublement minoritaires – sur le plan ethnique et sur le plan confessionnel – ces Indo-musulmans[65] sont devenus incontournables dans la société réunionnaise.

> « Ce qui frappe surtout c'est la manière dont cette minorité musulmane a réussi à imposer ses institutions religieuses dans l'espace public de la très catholique île de La Réunion, à travers les lois laïques. Des commerçants prospères se sont groupés pour constituer un patrimoine de biens communautaires destiné à leurs pratiques religieuses et ils ont obtenu des autorités ce dont ils avaient besoin. D'abord l'autorisation d'élever une mosquée à Saint-Denis dès 1898 alors qu'ils n'étaient encore que 204 dans l'île[66]. Les Gujaratis musulmans (…) ont affirmé leur présence dans l'espace public en y installant de nouveaux symboles culturels, des mosquées dont les minarets font depuis longtemps partie du paysage, avec l'ouverture de cimetières tellement sobres et dépouillés en comparaison de la luxuriance des cimetières municipaux (…) De l'Inde, ils ont apporté leurs traditions culinaires adoptées par nombre de Réunionnais qui fréquentent leurs restaurants aux noms évocateurs. Les gâteaux indiens et les incontournables samoussas s'achètent partout[67]. »

De plus, ces manifestations religieuses ne se limitent pas ni aux villes ni à l'islam. Il est fréquent de croiser, des abords de Petite-île à ceux de Cambuston, en passant par les Hauts de Saint-Paul, un char décoré de fleurs avancer au son des tambours. En tête du cortège viennent les prêtres, puis les pénitents, et enfin, les fidèles drapés de saris et de dhotis colorés. Si certains rassemblements sont de petite taille, ces processions en faveur de divinités hindoues peuvent attirer jusqu'à un millier de personnes.

Cette évolution en faveur d'une plus grande visibilité religieuse sur la scène publique, Gilbert Aubry en fait le constat :

> « En ce qui concerne La Réunion, des religions ont été vécues de manière plus ou moins discrète. Notamment en ce qui concerne l'islam, en ce qui concerne l'Hindouisme. Et nous

[62] Tunique sur pantalon large, généralement en coton.
[63] Toque sur la tête.
[64] Mourrégot, 2010.
[65] Les propos de Marie-France Mourrégot concernent le groupe majoritaire, celui des des Gujaratis musulmans, sunnites de rite hanafite : les « *Zarabes* ». Un autre groupe, lrd Karans, est constitué de musulmans chiites originaires du Gujarat venus à la Réunion depuis Madagascar dans les années 70. Le groupe musulman le plus récent est constitué par la communauté comorienne, principalement originaires de l'île de Mayotte. Ces comoriens arrivés à la Réunion dans les années 60 sont sunnites, de rite chaféite.
[66] La mosquée Noor-E-Islam (Lumière de l'islam) de Saint-Denis a été inaugurée en 1905, alors que la mosquée de Paris ne le sera qu'en 1926. Saint-Denis encore a été doté, en 1915, du premier cimetière musulman de France, (si l'on excepte, bien entendu, les départements français d'Algérie où la population était musulmane).
[67] Mourrégot, 2010 **«** les Indo-musulmans sont devenus incontournables dans la société réunionnaise **»,** *indereunion.net* [en ligne]. Disponible sur : http://www.indereunion.net/actu/mourregot/interMFM.htm [consulté le 15 août 2010].

> voyons aujourd'hui la manifestation sur la place publique de ces religions qui n'ont plus peur de s'exprimer, (…) alors que ce n'était pas le cas précédemment[68]. »

Dans la décennie quatre-vingt, le mouvement en faveur d'une reprise culturelle, encourageant les créoles à rechercher leurs racines, s'accompagne d'une revitalisation de la vie religieuse. La décentralisation, en même temps qu'elle libère l'expression des identités – Malbar, Kaf, Malgas, Shinoi –, permet un « Renouveau » cultuel. Dans chacun de ces groupes, ce processus donne lieu à des cumuls – des éléments chrétiens, malgaches, africains, tamouls, chinois, voire musulmans peuvent être agrégés – ou à des retours aux matrices cultuelles originelles.

Ainsi, la revalorisation de l'identité cafre s'accompagne d'une réhabilitation des cérémonies malgaches. Des réunionnais d'ascendance malgache ou africaine organisent annuellement un *sérviss Kabaré*. Par leur entremise, les membres d'un clan familial manifestent leur reconnaissance aux ancêtres pour les vœux qu'ils ont exaucés et cherchent à obtenir leur protection. Jusqu'alors limités à la sphère familiale, ces cultes s'ouvrent au public. En parallèle, le sociologue Yu-Sion Live observe que depuis près de deux décennies, certains officiants, pratiquants ou néo-pratiquants, retournent aux sources : à Madagascar. Lors de ces « pèlerinages », ces Réunionnais identifiés comme « afro-malgaches »[69] se mettent en quête de savoirs ou de nouveaux savoirs, afin d'enrichir leur pratique des *sérviss zansèt* et de les différencier des autres cérémonies[70].

En milieu Shinoi, Live fait un constat identique : « les jeunes de l'après-guerre connaissent un malaise identitaire. Après avoir subi une véritable déculturation durant les décennies 60-80, ils tentent un retour aux sources »[71]. Un de ses informateurs l'explique :

> « Au début des années 1980, de retour à la Réunion à la fin de leurs études, les descendants Chinois de la troisième et quatrième génération pensent que leur langue et leur culture d'origine ont été laminées par la francisation. Pour contrer cette assimilation, un certain nombre d'entre eux vont, dés lors, effectuer un retour aux "sources" en allant dans le village de leurs ancêtres pour retrouver des membres de leurs familles et pour retrouver des valeurs culturelles chinoises traditionnelles[72]. »

La volonté de ces Chinois ou descendants chinois de retrouver leurs racines s'exprime encore par les manifestations culturelles organisées lors de fêtes traditionnelles comme l'anniversaire de Guan-Di[73]. Cela dit, si ce repli en direction de ses origines peut se

---

[68] Entretien accordé à Roland Mallet et diffusé sur RFO le 17 septembre 1982. Cité par Aubry (1988 (a), p. 442).
[69] Le terme «afro-malgache» est ici synonyme « d'africain et malgache ».
[70] Live, 2009.
[71] Live, 2003, « Illusion identitaire et métissage culturel chez les "Sinoi" de la Réunion », *Perspectives chinoises* [En ligne], n°78, mis en ligne le 02 août 2006, Disponible sur : http://perspectiveschinoises.revues.org/160 [consulté le 13 octobre 2010].
[72] *Ibid.*
[73] Guan Di, un héros guerrier et Dieu du commerce, est fêté chaque année début août à La Réunion. Depuis 2004, les trois temples de la rue Sainte-Anne à Saint-Denis se rassemblent pour cet événement. Une année sur deux, l'anniversaire de Guan Di est fêté durant une semaine.

comprendre comme « une réponse à la dévalorisation des références culturelles chinoises », il n'en demeure pas moins pour autant que cette « volonté de resinisation traduit en fait une illusion identitaire »[74], explique Live.

En milieu indien, un « hindouisme créole » se déploie autour de figures emblématiques comme celle de Daniel Singaïny, prêtre hindou et président de la chapelle La Misère (Villèle), sur l'emplacement d'un ancien camp[75]. Cet hindouisme des premiers engagés, s'est perpétué dans les temples de plantation en se modifiant au fil du temps pour donner naissance à une religion populaire issue de l'hindouisme mais abandonnant « son identité exclusivement indienne pour devenir proprement réunionnaise »[76]. Ce « traditionalisme malbar » fait actuellement face à un « renouveau tamoul » dont l'objectif est de revenir aux sources de la culture indienne en épurant l'hindouisme de ses attributs créoles. Réfractaires aux doubles pratiques, les tenants de ce mouvement s'élèvent également contre les traditions insulaires leur paraissant contraires à l'hindouisme brahmanique classique (sacrifices sanglants et possessions notamment). Particulièrement actif au sein des jeunes générations, ce mouvement se développe autour de personnages influents comme le Swami Adayananda (né Paul Techer) qui fonda un ashram dans la ville du Port en 1994.

3.1.2.2 La France s'émancipe de ses références religieuses

Alors que La Réunion assiste à un « Renouveau »[77] religieux, en France métropolitaine, comme en Occident, les institutions religieuses, et en premier lieu l'Église catholique, sont le théâtre d'un triple bouleversement. Sa position hégémonique est tout d'abord largement remise en cause. Elle doit dorénavant prendre en compte un pluralisme religieux qui lui rend d'autant plus difficile toute prétention à détenir seule la vérité. L'Église est aussi déstabilisée par une demande religieuse de plus en plus faible de la part d'individus qui fréquentent de moins en moins les lieux de cultes et font de plus en plus rarement appel au clergé. D'autre part, elle se trouve menacée par « la nature même de l'individualisme religieux qui s'est fortement accentué dans la modernité : les fidèles font le tri, invalidant en grande partie tout dispositif dogmatique et normatif »[78], explique Frédéric Lenoir avant de conclure par une formule choc : « moins de fidèles et des fidèles de plus en plus infidèles. » Le religieux est

[74] Live, 2003, *ibid.*
[75] Descendant d'engagés indiens du Camp Villèle, Daniel Singaïny, militant communiste, est une figure de « l'hindouisme péi ». En 2008, Stéphane Nicaise lui consacre un film : « Réunionnais mon religion. Daniel Tévanin Singaïny. Chapelle La misère et religion populaire malbare à Villèle ».
[76] Benoist, 1998, p. 267.
[77] Titre de l'ouvrage éponyme du journaliste Alain Foulon : « Religions à la Réunion. Le Renouveau » (Foulon, 1989).
[78] Lenoir, 2003, p. 41.

aujourd'hui totalement « déréglé », alors qu'Yves Lambert parle d'une religiosité « hors piste. »

Dans un dossier consacré à ce sujet, le *Monde des religions*[79] perçoit cette forte érosion de l'empreinte catholique sur la société à travers les statistiques de l'Église de France, qui montrent une baisse constante des baptêmes, des mariages et du nombre de prêtres. Cette érosion est également perceptible « à travers les enquêtes d'opinions qui mettent en avant trois marqueurs : la pratique (la messe), la croyance (en Dieu) et l'appartenance (catholique) »[80]. Depuis quarante ans, poursuit Frédéric Lenoir dans son éditorial :

> « Le critère de religiosité le plus impliquant, la pratique régulière, est celui qui baisse le plus brutalement pour ne concerner que 10 % des Français en 2006. La croyance en Dieu qui reste à peu près stable jusqu'à la fin des années 1960 (autour de 75 %) tombe à 52 % en 2006. Le critère le moins impliquant, celui de l'appartenance, connaît à son tour une chute spectaculaire depuis quinze ans, passant de 69 % en 2000 à 61 % en 2005, et notre sondage révèle qu'il est aujourd'hui de 51 %[81]. »

Cette évolution, qui se manifeste par l'effacement progressif du catholicisme de la place publique et la perte de son influence sur les représentations collectives, a été maintes fois décrite comme un processus de « sécularisation » que le sociologue américain Peter Berger définit comme celui « par lequel des secteurs de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux»[82]. Et, si cette mutation concerne nombre de pays dans le monde, la France se situe parmi eux comme « la nation européenne qui a connu dans son histoire récente le paroxysme du conflit entre religieux et modernité »[83].

3.1.2.3 Gilbert Aubry, « trente ans de règne »

Les changements observés dans la société réunionnaise à partir de la Décentralisation furent précédés par ceux que l'Église catholique enregistra auparavant. Nous l'avons vu, le tournant du concile Vatican II les années « post-68 » furent les vecteurs d'un mouvement critique vis-à-vis de toute forme de christianisme ostentatoire. Ce courant a continué à se développer pour s'exprimer actuellement à travers une sensibilité religieuse cultivant à l'extrême la figure du Christ serviteur, faible, blessé. La toute puissance divine est « mise en accusation »[84], on lui préfère la discrétion d'un Dieu « bien silencieux »[85]. Les catholiques affrontent le doute et cherchent à faire oublier le triomphalisme de leurs aînés.

---

[79] « La France est-elle encore catholique ? », *Le Monde des religions*, janvier-février 2007, n ° 21, p. 22- 43.
[80] Lenoir, 2007, p. 5.
[81] *Ibid.*
[82] Berger, 1971, p. 174.
[83] Lenoir, 2007, p. 29.
[84] « À la suite de la Shoah, non seulement la toute puissance de Dieu, mais aussi sa capacité à sauvegarder ceux qu'il aime, furent radicalement mises en question (…) Devant les horreurs qui déchirent le monde, bien des hommes et des femmes en viennent à douter, non seulement de la puissance de Dieu mais aussi de son existence.(…) Dès lors, comment en parler sans oublier tout ce que les hommes et les peuples ont vécu et vivent

À La Réunion, l'épiscopat de Gilbert Aubry ne se place pas dans la ligne de ces idéaux[86]. L'évêque créole redoute que ce « silence de Dieu » ne soit qu'une étape vers la « mort de Dieu » où « il n'y aurait plus rien à dire en tant que chrétiens, il faudrait s'emmurer dans un repli suicidaire où l'expression de la foi serait mise hors jeu par rapport au monde moderne »[87].

D'autre part, l'Église locale n'a pas connu une évolution similaire à sa consœur métropolitaine. Même si son monopole s'amenuise au profit de la montée d'autres courants religieux, y compris chrétiens, ses pertes en termes de fidèles sont nettement moins importantes, et le pouvoir des clercs ne connaît pas le même discrédit que dans l'Hexagone.

Face à ce double phénomène de sécularisation au sein de la société française et de remise en cause du message chrétien au sein de l'Église, Mgr Aubry opte pour la réaffirmation d'un christianisme de conviction. Comme il le dit lui-même, si l'Église à La Réunion n'a pas connu la même désaffection qu'en métropole c'est parce qu'elle a refusé d'« être reléguée dans les sacristies ». C'est ainsi que le catholicisme insulaire « prend incontestablement des allures de dernier bastion français de l'Église »[88] selon l'expression de Marianne Payot dans *L'Express*, qui s'étonne du dynamisme et de la vitalité du diocèse réunionnais. « Un vrai miracle » aux yeux de Mgr Gilbert Aubry auquel, plus pragmatique, l'hebdomadaire attribue en partie ce phénomène. Le rôle joué par l'évêque durant ses trente années d'épiscopat, le plus long de France, paraît assez déterminant pour que nous prenions le temps de nous y attarder.

3.1.2.3.1 - Rassembler

Après 1981, les affrontements entre départementalistes et autonomistes cessent et l'Église locale paraît plus apaisée. Si elle vit encore tiraillée entre les membres d'un clergé épousant diverses tendances, le conflit n'atteint plus les sommets d'hier. Tout à la fois ferme et conciliant, Mgr Aubry réussit, pour sa part, à calmer les esprits. Demeuré immuable sur certaines de ses positions, à commencer par l'inconciliable alliance entre communisme et foi chrétienne, il s'évertue à maintenir le dialogue avec tous. « Avec son profil de jeune

---

encore, dans l'apparente indifférence d'un Dieu bien silencieux », écrit Bernard Rey, à la fin du chapitre VI de son livre *La discrétion de Dieu* (1997).

[85] Ce courant de pensée est particulièrement actif au sein du catholicisme français depuis les années 80/90, puisant ses sources dans la littérature française : Sylvie Germain (*Les échos du silence*) et se faisant l'écho de différentes voix juives : des philosophes Hans Jonas (Le *concept de Dieu après Auschwitz*) et Éliette Abécassis (*L'or et la Cendre*) au journal d'Etty Hillesum, morte en déportation, traduit en France dans les années 80 (Une *vie bouleversée*). Les parutions au sujet de l'œuvre de cette dernière se multiplient depuis une petite vingtaine d'années, alors que la jeune femme vient de faire l'objet d'un ouvrage dans la série « Prions quinze jours avec ». Ce qui fait d'elle la seule personnalité féminine non chrétienne à figurer parmi les 115 titres de la collection des éditions Nouvelle Cité.

[86] A l'instar du pontificat de Jean Paul II qui, en publiant son encyclique *Redemptoris missio* (1990), réaffirme la « nature missionnaire de l'Église » et insiste sur la nécessité d'annoncer l'Évangile à tous les pays.

[87] Aubry, 1988, p. 103.

[88] Marianne Payot, 2007, « Un vrai bastion du catholicisme », *l'Express* n°2909, p. 5.

rassembleur, Gilbert Aubry a réussi à libérer l'Église des emprises politiques »[89] affirme le père Antoine Denemont. Cette attitude traduit un trait de caractère chez cet homme qui s'est fixé comme objectif de concilier les croyants et les différents mouvements diocésains. L'unité de son diocèse est à ses yeux un « combat » où il s'agit de rester « vigilants contre les démons de la peur et de la division intestine »[90].

Au-delà de l'Église catholique, il s'applique également à dépasser les cloisonnements cultuels, en promouvant le dialogue entre les différents courants religieux. Au sujet des défenseurs de la « malbarité » – tels que Daniel Singaïny qui s'était hier ralliés aux visées communistes en critiquant l'Église catholique –, Gilbert Aubry dit : « après avoir fait payer l'anticommunisme de Pie XII à Mgr Langavant, ils n'ont plus d'opposition autour d'eux, je suis leur ami ! »[91] À la différence des Églises évangéliques et pentecôtistes qui condamnent avec force les doubles pratiques religieuses[92], il invite les catholiques à faire preuve de compréhension :

> « …ne pas juger trop vite en disant "c'est diabolique", mais comprendre le vécu historique et religieux de ces personnes et de ces groupes qui tiennent à leur tradition pour pouvoir vivre (…) Lorsque quelqu'un participe à un "*kabaré* malgache", à un culte aux ancêtres chinois ou à une cérémonie hindoue, on voudrait résoudre le problème de suite alors qu'on ne peut pas trancher là-dedans ! D'où l'importance de l'accueil et de la patience… Nous devons nous garder d'accuser les autres afin de développer un climat de paix et d'entente sociale[93]. »

En effet, convaincu que La Réunion court le risque de voir son unité exemplaire fragilisée par des problématiques lui étant imposées de l'extérieur (le fondamentalisme islamique notamment), Gilbert Aubry cherche à éviter les divisions entre les groupes religieux. D'où ses invitations au respect des autres leaders religieux qu'il n'hésite pas à appeler ses « frères et sœurs en humanité ».

Car l'attrait de l'évêque pour la « réunion » des hommes et des idées se conjugue principalement avec son engagement en faveur de « La Réunion ». Après lui avoir consacré quelques-uns de ses poèmes[94] et chanté la « créolie »[95], il encourage les créoles à ne pas se

---

[89] Cité par M. Payot, 2007, *ibid.*
[90] Cité par A. Foulon, 1989, p. 63.
[91] « Religion populaire », conférence du 28 juillet 2010, Foyer de Charité, le Tampon.
[92] Au delà de l'intransigeance des Églises évangéliques et pentecôtistes concernant la double pratique religieuse qu'ils récriminent fortement, le simple fait par exemple, que l'évêque puisse, par voie de presse interposée, souhaiter un « joyeux Dipavali » à la communauté hindouiste suscite de vives critiques de la part des pasteurs. Cette attitude catholique leur paraît totalement incompréhensible.
[93] Aubry, ibid.
[94] « Ici la terre est jeune/ Nous commençons à peine/ D'exister en peuple corallien/ Surgis de nos récifs de madrépores/ Et de nos sangs mêlés/ Brisant les prisons anthropométriques/ Composant une symphonie/ Où l'arc en ciel de notre liberté/ Est tissé de mille couleurs… » Aubry, 2000.
[95] En 1978, Gilbert Aubry prononce son « hymne à la Créolie » : « Ici nous vivons de Créolie, comme ailleurs de Négritude ou d'Occitanie. Nous savons que nul ne peut nous assimiler à une autre histoire. Au contraire. Dans la recherche et le respect des racines propres aux divers groupes, c'est l'ensemble qui reprend les cultures des quatre horizons pour en faire son trésor et son partage quotidien. Nous écrirons nos recettes et nos contes, nos

laisser déposséder de leur île et de leur culture. Devant un aréopage de spécialistes du développement réunis au Palais de la Source, il affirme :

> « Ce développement de La Réunion ne peut se faire en priorité que *par* et *pour* les Réunionnais qui assument solidairement leur histoire sur ce morceau de terre situé dans l'espace indianocéanique. Espace disjoint de l'espace français hexagonal et de l'espace européen (…) Cela suppose que nous ne soyons pas les figurants d'une superproduction venue d'ailleurs. Nous devons être les acteurs de premier plan de notre devenir humain à partir de notre identité réunionnaise et de notre culture métisse, une et plurielle en même temps[96]. »

Si Gilbert Aubry se fait le chantre d'une culture régionale, il redoute néanmoins une revendication agressive d'une « réunionnité » qui ferait à ses yeux office de protestation ou de repli identitaire. À la « négritude » d'Aimé Césaire, il dit préférer la « créolité » de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant[97]. De ce fait, il aspire à tisser des liens en dehors de l'île et cette aspiration commence au niveau de son Église, avec les autres évêques de la zone indianocéanique.

En 1965, le décret d'application du Concile Vatican II sur la charge des évêques encourage la formation de conférences épiscopales regroupant des « prélats d'une nation ou d'un territoire » afin qu'ils « exercent conjointement leur charge pastorale en vue de promouvoir davantage le bien que l'Église offre aux hommes, en particulier par formes et méthodes d'apostolat convenablement adaptées aux circonstances présentes »[98]. Dans l'océan Indien, les évêques aspirent à réaliser, à leur échelle, cette « sainte harmonie des forces en vue du bien commun des Églises » ; mais les rencontres entre les responsables catholiques des îles ne sont pas simples à organiser du fait, d'une part, des indépendances de Madagascar (1960) puis de Maurice (1968) et de l'impitoyable opposition entre autonomistes et départementalistes régnant à La Réunion, d'autre part. Il faut attendre 1976 (date de la nomination de Gilbert Aubry) pour assister à la reconnaissance officielle de la « zone pastorale de l'océan Indien ». C'est en 1985 qu'est fondée la Conférence épiscopale de l'océan Indien (la CEDOI). Elle comprend l'île Maurice, l'île Rodrigues, les Comores, La Réunion et les Seychelles. La conférence épiscopale de Madagascar s'adjoint aux assemblées plénières où elle se fait représenter par un de ses évêques. Au sujet de ces rencontres que Gilbert Aubry qualifie « d'indispensables », celui-ci l'affirme :

---

légendes et nos poèmes. Et quant à changer l'histoire, c'est la nôtre que nous chanterons d'abord ! (…) Créolie à la vie dure, sois encore plus coriace et, rebelle aux infamies, ne te laisse pas juguler. Créolie, fraternelle et toujours en devenir, ravive les racines de notre fierté et brise les stratégies marchandées sur la peau de ton âme. D'un même élan et de plusieurs fois cent mille mémoires nous signerons notre charte d'espérance, car dans nos veines palpite un même sang… le sang de la Créolie ! » (Conférence à l'Hôtel de Ville de Saint-Denis le 24 novembre 1978). En 1979, il enregistre un disque : « Créolie, une âme pour mon île » (Auvidis, Saint-Denis).

[96] Aubry, 1989, « Pour un « mieux-être réunionnais : savoir penser et savoir faire », *Culture-Identité et développement*, Colloque de Saint-Denis, (6 au 8 juillet 1989).

[97] Barnabé, Chamoiseau, Confiant, 1989.

[98] Décret *Christus Dominus*, n° 37 et 38 (Concile Vatican II, 1967 (1965), p. 301-302).

> « Nous renouons, mais d'une manière nouvelle, avec la vitalité missionnaire de l'Église au XIXe siècle à partir de La Réunion. C'est à partir de La Réunion que l'Église catholique s'est implantée à Madagascar et dans l'Afrique de l'Est. Aujourd'hui, nos relations deviennent de plus en plus des relations d'Église à Église sur un plan d'égalité pour une coopération fraternelle. Nous contribuons ainsi, à notre place, à rapprocher nos pays et nos peuples[99]. »

La coopération inter-îles évoquée par Gilbert Aubry se traduit, à partir du XXIe siècle par la construction d'un séminaire inter-diocésain. Depuis 2001, les futurs prêtres seychellois, mauriciens et réunionnais sont tous formés à Beau-Bassin (île Maurice)[100]. L'aspiration de l'évêque créole à développer les relations au niveau de la zone « océan Indien » se manifeste encore avec la venue de plusieurs prêtres d'origine malgache à La Réunion. À l'heure actuelle, parmi les 128 prêtres du diocèse, 34 sont originaires des îles voisines (28 de Madagascar et 6 de Maurice)[101].

La vitalité missionnaire des siècles passés à laquelle l'évêque fait également allusion, il l'appelle de tous ses vœux sur son île. Car, en ces années-là, le catholicisme imprégnait la vie des habitants de la colonie et l'Église jouissait d'un rôle unificateur et pacifiant au niveau de la société. Aussi, à l'aube du troisième millénaire, conscient de l'évolution difficile du christianisme en Europe d'une part, et réaliste quant aux effets de la modernisation rapide de la société réunionnaise sur les consciences d'autre part, il redoute que les fidèles ne se perdent dans un matérialisme les conduisant à oublier Dieu. Aussi, va-t-il employer ses « trente ans de règne »[102] à lutter contre cette menace d'un effritement de la religion catholique.

3.1.2.3.2 - Imprégner la société

Gilbert Aubry opère la remise en scène du catholicisme dans la vie locale à travers plusieurs instruments privilégiés. En premier lieu, ce sont les pèlerinages dont il encourage la pratique. Leur visibilité est grande et la participation des Réunionnais très importante. Nombreux sont les baptisés, notamment de sexe masculin, qui ne participent pas à l'eucharistie dominicale dans leur paroisse mais se rendent chaque année au pèlerinage du 19 septembre en l'honneur de Notre Dame de la Salette pour les uns, à celui du 15 août sur le site de la « Vierge au parasol »[103] pour les autres, ou encore celui du premier mai dédié à la

[99] Cité par Foulon, 1989, p. 62.
[100] Le séminaire Notre Dame de la Trinité, mis en place par la CEDOI, assure le premier cycle (deux ans), à l'issue duquel les séminaristes poursuivent leur formation au Grand Séminaire de Nantes (trois ans).
[101] Clergé de La Réunion, statistiques arrêtées au 8 décembre 2010. Source : Diocèse de La Réunion.
[102] Titre à la Une d'un quotidien local en mai 2006, à l'occasion de l'anniversaire de sa nomination à la tête du diocèse.
[103] Sur la commune de Sainte-Rose.

Vierge noire[104]. Ces fêtes sont, comme l'écrit Enis Rockel, « une des expressions les plus spectaculaires de cette ferveur »[105] réunionnaise.

À ces pèlerinages, se rajoutent également des processions comme celles de la Fête-Dieu[106] ou de l'Assomption. En tête du cortège, garçons et filles vêtus de blancs jettent des pétales de fleurs. Derrière eux, les enfants de chœur puis les prêtres devancent un dais porté par quatre hommes. Dessous, un prêtre présente à la foule l'hostie consacrée, recouvrant de son étole la base de l'ostensoir. Les fidèles prolongent le cortège d'où s'élèvent les bannières de la « Légion de Marie », de la société« Saint-Vincent-de-Paul », etc. Ces cortèges, très prisés autrefois, s'étaient raréfiés dans les années 70. Depuis, plusieurs prêtres du département, comme ceux des églises de Jésus Miséricordieux à Cambuston et de la Délivrance à Saint-Denis les ont remis au goût du jour[107].

Tout en marquant l'espace insulaire de la présence catholique à travers processions et pèlerinages dans le département, l'évêque intervient également sur le « temps » en favorisant la poursuite de plusieurs traditions : de la pratique fortement suivie des « neuvaines » qui précédent chaque pèlerinage au respect du calendrier liturgique. Concernant ce dernier, deux fêtes annuelles trouvent un écho particulier à La Réunion : celle de la Toussaint et celle de Pâques.

La première – la Toussaint –, comme nous l'avons mentionné au préalable, est très importante à La Réunion. Dans son prolongement, de nombreuses croyances liées au mois de novembre ont cours dans l'île. « Novembre, mois des peurs »[108] titrait le *Journal de l'Ile*, faisant sa Une sur l'impact des craintes liées à ce mois particulier dans la vie des habitants de l'île. Des histoires légendaires d'âmes errantes nourrissent une liste d'interdits : pas de mariage ni de voyage, de sorties après 18 heures, et de recommandations : éviter la proximité des arbres, les lieux saints après la tombée de la nuit, de danser ou encore de consommer de la viande fraiche. Même si les plus jeunes affirment ne pas croire à ces histoires, elles sont encore fréquemment appliquées et demeurent connues de tous

Si ces croyances relèvent davantage de la religiosité populaire, par la permanence des coutumes qu'elles occasionnent chaque année, elles attestent de la permanence de représentations traditionnelles continuant à fournir des systèmes de références dans lesquelles les individus se reconnaissent.

---

[104] Pour n'en citer que trois. Pour les autres, on pourra se référer à la description faite par Enis Rockel dans sa « Petite histoire du diocèse de la Réunion. » (2007, p. 38-47).
[105] Rockel, 2007, p. 38.
[106] La Fête-Dieu, appelée également Fête du Saint-Sacrement ou *Corpus Christi* est célébrée le jeudi qui suit la Trinité (le huitième dimanche après Pâques), c'est-à-dire soixante jours après Pâques.
[107] Mises à part quelques variantes comme les dais qui ont bien souvent disparu des nouvelles processions, les cortèges actuels ressemblent beaucoup à ceux d'autrefois.
[108] « Novembre, mois des peurs », *Journal de l'île*, 2 novembre 2007, p. 12-13.

La fête de Pâques et plus précisément le carême, imprègnent la vie réunionnaise. La célébration des Cendres attire de nombreux fidèles à l'église, et le carême est particulièrement observé : nombre de catholiques, des plus jeunes aux plus âgés s'abstiennent de consommer de la viande tout au long des quarante jours et pas uniquement le vendredi. De plus, ils n'hésitent pas en plus, à y adjoindre différentes privations alimentaires ou comportementales. Chaque vendredi, les paroisses de l'île organisent en fin de journée des chemins de croix et, chaque semaine, les églises sont combles.

Au seuil de la Semaine sainte, le dimanche des Rameaux réunit des foules de croyants, plus nombreux qu'un soir de Noël. Les adolescents, portables à la main, comme les *gramounes* chapeautés tiennent levés leurs gerbes de branchages, durant une même cérémonie. Durant le *triduum* pascal, le vendredi saint prend l'allure d'un jour férié. Dans des villes quasi « mortes », dès 15 heures, les foules se pressent aux abords des églises afin d'effectuer l'ultime chemin de croix en vue de commémorer la passion du Christ.

À ces fêtes fixées en fonction du calendrier chrétien, s'ajoute une pratique des sacrements toujours aussi vive. Les rites d'initiation chrétienne sont encore donnés à des milliers d'enfants chaque année. En 2008, le baptême concerna 11 214 enfants[109] pour 14 927 naissances insulaires (soit 75,12 % des nouveaux nés) alors qu'en 2007, l'Église catholique en France métropolitaine recensait 310 299 baptêmes de touts-petits pour 807 600 naissances (soit 38,4 %)[110]. La même année, l'évêché de La Réunion enregistrait 8 592 confirmations (soit 75,6 % des enfants baptisés douze ans auparavant), alors que l'Église en métropole célébrait 44 557 confirmations[111].

Par ailleurs, la vitalité catholique se manifeste également par la création d'événements, amplement médiatisés auxquels les fidèles participent activement : ordinations presbytérales et diaconales, expositions des reliques de saints, anniversaires de la fondation de congrégations religieuses, autant de « temps forts » qui atteignirent leur apogée avec la venue du pape Jean Paul II en mai 1989.

---

[109] *Source :* évêché Saint-Denis de la Réunion, 2009.

[110] Source : *Conférence des évêques de France, 2009.* (« Statistiques » *Église catholique française* [en ligne], Disponible sur : http://www.Église.catholique.fr/ressources-annuaires/guide-de-l-Église/statistiques-de-l-Église/lÉglise-catholique-en-france-et-en-chiffres.html, [consulté le 15 août 2010]).

[111] L'âge des confirmands étant nettement plus hétérogène en métropole (il concerne peu d'enfants de 12 ans mais davantage des lycéens et de jeunes adultes), il s'avère difficile de rapporter avec exactitude ce chiffre à celui des baptêmes. Comparativement à la Réunion, le faible nombre de confirmands en métropole peut néanmoins être souligné (14 confirmations /100 baptêmes). Mgr Delmas, évêque du diocèse d'Angers décèle une tendance à « voir la confirmation figurer désormais au rang des espèces menacées dans l'Église (…) Si le nombre des adultes qui s'y présentent augmente très légèrement chaque année (…) celui des adolescents a diminué régulièrement. Ce sacrement serait-il réservé à une élite ? » Delmas (Mgr), 2010, « Confirmation dans le diocèse d'Angers », *catholique-angers* [en ligne].
Disponible sur http:// http://catholique-angers.cef.fr/site/021.html. [consulté le 23 juillet 2010].

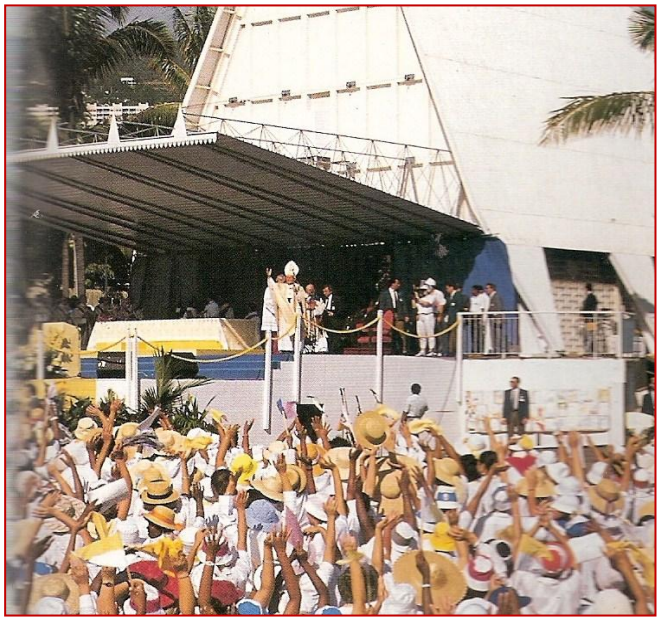
Sa visite a débuté le 1er mai, en présence des autorités civiles et religieuses : Michel Rocard, alors Premier ministre, le ministre de l'Intérieur et celui de l'outre-mer pour la République et Mgr Albert Decourtray, alors président de la conférence épiscopale française au nom de l'Église de France. Arrivé le lundi, le pape enchaîne réceptions officielles en journée et prière dans une cathédrale bondée en soirée, avant cette mémorable journée du mardi. Ce jour-là, ce sont 150 000 fidèles dont 2 000 choristes qui l'attendent sous un soleil radieux, sur l'esplanade de la Trinité. « Jamais dans les annales de l'histoire réunionnaise, on n'a réuni autant de monde ! Au milieu de cette marée humaine, le pape paraît bien petit devant l'église de la Trinité »[112], écrit Enis Rockel avant de raconter comment le souverain pontife célèbre à l'occasion de cette eucharistie, la béatification de Jean-Bernard Rousseau. Ledit « frère Scubillion », premier bienheureux de l'histoire insulaire, est depuis lors fêté le 20 décembre. Tout un symbole pour ce fervent défenseur des esclaves réunionnais. De cette cérémonie, vingt ans plus tard, pas un catholique de l'île n'a oublié les mots prononcés par le pape en créole : *« rest'pas dan'fenoir ; vien dans la lumière ! Soleil y lève, soleil y dort, zot même la lumière y éteinde pas ! »* (Reste pas dans le noir. Le soleil se lève le soleil dort, mais vous êtes la lumière qui ne s'éteint pas !)

Simultanément, l'évêque de La Réunion ne limite pas son influence au diocèse dont il a la charge. Il se positionne tout d'abord sur la scène religieuse en participant activement à la création du Groupe de dialogue inter-religieux (2001), présidé par son ami Idriss Issop-Banian (administrateur de la mosquée de Saint-Paul).

Ensuite, c'est dans la sphère publique qu'il intervient. Constatant ce rôle joué par Gilbert Aubry dans la vie locale, le magazine *L'Express* qualifie le prélat de véritable « dinosaure de la scène réunionnaise »[113]. Ses prises de parole, par voie de presse interposée, sont sous-tendues par la conviction qu'il est de son devoir « d'interpeller les consciences. », et qu'« aucun domaine n'échappe à cette montée de la vie en Dieu »[114]. Ainsi, de la destitution de Valérie Bègue au titre de Miss France (2008), aux émeutes urbaines du Chaudron (1991), en passant par la fermeture de l'usine de Savanna (1986) ou le développement de la pornographie (1987), ses interventions font la Une des journaux qui lui consacrent leur première de couverture et ne laissent personne indifférent. S'il nous est difficile de mesurer l'impact de son plaidoyer, en faveur de Valérie Bègue, sur la décision prise par Mme de Fontenay en 2008 – de ne pas dépourvoir de son titre la belle Réunionnaise –, en revanche, en 1991, les propos tenus par l'évêque après plusieurs jours d'émeute furent décisifs quant au rétablissement du calme dans la cité dionysienne. Quant à sa croisade contre la pornographie,

[112] Rockel, 2007, p. 54.
[113] Marianne Payot, 2007, « Un dialogue interreligieux exemplaire », l'Express n° 2909, p. 3.
[114] Foulon, 1988, p. 66.

les franges conservatrices de l'île y voient un « signe du retour à une morale chrétienne »[115]. Elles traduisent du moins l'effort entrepris par l'évêque en faveur d'une moralisation de la société, le situant là encore dans la droite ligne des missionnaires qui se sont succédés à La Réunion. « Il y a toujours pour l'Église, l'urgence de la mission qui consiste à vivre dans une vérité toujours plus grande pour faire connaître Dieu », déclare l'évêque à Alain Foulon[116].



Le pape Jean-Paul II devant l'église Notre-Dame de la Trinité lors de sa visite en mai 1989.
Dans la voiture qui le raccompagne à l'aéroport, le souverain pontife aurait glissé à l'oreille du primat de La Réunion : « Vous vivez dans un petit paradis ! »

Marche pour la paix organisée par le collectif « Donne la main pour la paix » dans les rues du chef lieu de l'île en octobre 2001. *Les principaux chefs religieux prennent la tête du cortège.*

Figure 29 Jean Paul II à La Réunion, 2 mai 1989

Figure 30 Marche pour la paix, 7 octobre 2001

[115] *Ibid.*, p. 80.
[116] *Ibid.*, p. 64.

3.1.3 - Les reconfigurations du protestantisme

Dans la décennie 80, les assemblées protestantes évangéliques, d'une part, et luthéro-réformées d'autre part, poursuivent leur implantation. Leur développement, qui suit une courbe croissante jusqu'aux années 2 000, est rythmé par l'arrivée de missionnaires étrangers au département pour les premières et de populations malgaches pour les secondes.

3.1.3.1 De l'Église évangélique aux Églises évangéliques

3.1.3.1.1 - L'implantation se poursuit

Comme le catholicisme en ses premières heures insulaires, comme l'Église adventiste au début du XXe siècle, puis la Mission Salut et Guérison dans les années 60, l'Église évangélique cherche à ouvrir des lieux de culte dans les principales villes réunionnaises, du nord au sud et d'est en ouest. Dans la lignée tracée par Paul White puis André Tabailloux, c'est essentiellement par l'arrivée de missionnaires étrangers au département qu'elle poursuit son implantation.

En 1986, le pasteur Robert Jamet (Saint-Denis), ouvre un lieu de culte à l'Ouest. L'assemblée se réunit dans la ville du Port avant d'être transférée dans celle de Saint-Paul. Quelques années après, le missionnaire Mickael Brooks, qui officie auprès des assemblées de Saint-André et Saint-Benoît, démarre un lieu de culte à Bras Panon, alors que le missionnaire américain baptiste John Mc Fall s'installe à Sainte-Marie. Ce dernier appartient à l'*International Christian World*[117]. En 1997, quelques membres de l'assemblée évangélique de Saint-Pierre démarrent une Église de maison sur la commune du Tampon. Elle regroupe une trentaine de fidèles résidant dans les alentours de la ville au domicile d'un aumônier de lycée protestant originaire de Grenoble. La même année, une Église baptiste naît à la Saline-les-Bains, une commune située à l'ouest du département. Comme l'assemblée de Saint-Benoît, cette Église fait partie du réseau des Églises évangéliques de La Réunion mais elle n'est pas affiliée à la fédération baptiste française. Elle est fondée par Ronald et Lisa Jones, originaires de Floride, et membres de l'*International Christian World* (tout comme le missionnaire John Mc Fall qui les précéda à Sainte-Marie). À la différence des autres assemblées évangéliques destinées aux Réunionnais de toutes les origines ethno-culturelles (Malbars, Créoles Blancs, Cafres, Chinois) et dont les fidèles sont majoritairement issus des milieux populaires, la nouvelle assemblée baptiste vise plus particulièrement la population métropolitaine fortement implantée sur cette bande touristique et « huppée » du littoral. Onze ans plus tard, tout en continuant d'attirer des personnes plutôt issues des couches moyennes et supérieures de la population, aux métropolitains initialement visés par le dispositif

[117] Un réseau initié par la *Southern Baptist Convention*, regroupant plus de 5 000 missionnaires dans le monde.

missionnaire se sont progressivement adjoints des Créoles. Aujourd'hui, ces derniers représentent 50 % des fidèles.

En 2003, Jon Robert et Marie Louise Kroeze, originaires des États-Unis pour l'un et du Canada pour l'autre, fondent l'Église du Nazaréen[118] dans les Hauts de Saint-Denis (quartier de la Bretagne). Aujourd'hui, venant s'ajouter aux familles créoles évangélisées par ces missionnaires, l'assemblée accueille quelques fidèles originaires de métropole ou d'Afrique du Sud . En 2004, un lieu de culte s'ouvre à la Rivière Saint-Louis. Il est fondé par Annette et André Pétieux, un couple venu de métropole sur les encouragements d'André Tabailloux.

Figure 31 Culte, Église évangélique de Saint-Pierre

Figure 32 Projection des cantiques sur le mur de la salle de culte, Saint-Pierre.

Figure 33 Église évangélique de Saint-Denis

[118] Issue d'un mouvement de sanctification, l'Église du Nazaréen constitue une des branches du méthodisme nord-américain qui a surgi au début du XIXe siècle. Si elle partage cette influence wesleyenne avec le pentecôtisme qui naîtra au siècle suivant (elle avait d'ailleurs pris le nom d' « Église nazaréenne pentecôtiste » jusqu'en 1917), elle s'en distingue radicalement au sujet de la question relative à l'exercice des charismes. À la Réunion, c'est des autres Églises évangéliques de la mouvance dite de « piété orthodoxe » qu'elle se rapproche le plus (en raison de ses pratiques d'une part, alors qu'elle a noué des contacts privilégiés avec le pasteur évangélique de Saint-Denis d'autre part).

Entre temps, en 1993, le missionnaire Sing Fung Wong arrive à la Réunion, mandaté par la *Hong Kong Alliance Mission*. En 1994, il prend la responsabilité du Centre évangélique chinois qui démarre à Saint-Denis et à Saint-Pierre. L'ouverture de cette mission illustre combien le fait religieux peut être traversé par la question identitaire soulevée dans l'île depuis la décentralisation. Le Centre évangélique établit ses locaux à Saint-Denis, dans le bas de la rue Sainte-Anne, connue pour ses temples Thiaw Law Tong[119] et Chane, et ses *boutics* chinoises. C'est encore dans cette rue, rendue piétonne pour l'occasion, que culmine chaque année la fête de Guan Di, sous les fenêtres du Centre chinois évangélique. En 1999, les membres de ce dernier créent l'Église chinoise évangélique afin de distinguer les dimensions culturelles et cultuelles au sein de leur organisation, comme l'exige la loi française.

Néanmoins, la pratique religieuse et la promotion de la culture chinoise demeurent deux priorités conjointes : en plus des cultes et autres réunions de prière, sont proposées des activités aussi diverses que la pratique du Tai chi, l'apprentissage du mandarin, de la calligraphie et de la cuisine chinoise.

Dans les colonnes de la presse locale, le vice-président de l'association souligne le fait que « les Chinois ont leur langue, leurs traditions, et une culture qui leur sont propres, » et se désole au passage que « si pour l'essentiel, la communauté chinoise a adopté la foi catholique, on peut regretter qu'il n'y ait pas un grand nombre de prêtres d'origine chinoise qui puissent prendre soin de leurs semblables et se consacrer à eux »[120]. Cette remarque illustre bien l'évolution des attentes d'une partie de la population chinoise ou plus précisément créole d'origine chinoise à La Réunion. À la différence de leurs aînés dans les années 50-60, certains membres de cette nouvelle génération cherchent à retrouver leurs racines culturelles. D'où, l'attraction exercée par cette offre religieuse sur fond d'affirmation identitaire. Le succès rencontré par le Centre évangélique chinois n'est pas prodigieux mais il s'avère assez conséquent pour qu'en moins de dix années ses locaux deviennent trop exigus. L'érection d'un nouveau bâtiment s'impose alors comme

Figure 34 Église Évangélique chinoise

[119] Du nom des trois familles qui l'ont fondé.
[120] *Le Quotidien de la Réunion*, 22 novembre 2004.

une nécessité. L'organisme missionnaire *Hong Kong Alliance Mission* prend en charge une partie de la construction, les dons des fidèles font le reste. Les travaux démarrent à Saint-Paul, sur le terrain donné par la famille Chane Yock, le long de la chaussé royale, à deux pas de l'école franco-chinoise. Le nouvel édifice est aussi splendide qu'imposant. Entouré d'un vaste parking, il recèle en son cœur une cour carrée autour de laquelle sont disposées l'ensemble des pièces : un espace de 200 m^2 pour le culte, salles de classe, salon réservé à l'accueil, bibliothèque, dortoir et un appartement pour le couple missionnaire. La combinaison de meubles foncés en bois ciselé, de carreaux en marbre brillants, et de teintes rouges confèrent aux lieux une atmosphère à la fois stricte et prestigieuse, mélange de rigueur et d'éclat. L'inauguration est prévue pour janvier 2006. Elle se déroule en grande pompe au moment de la fête du nouvel an chinois et les journaux locaux relatent largement l'information.

Actuellement, l'Église évangélique chinoise regroupe une petite centaine de membres. Les deux tiers appartiennent à la communauté chinoise. Il s'agit de quelques immigrés récents, à commencer par les missionnaires et des compatriotes venus les aider, de quelques sino-mauriciens, et, pour l'essentiel, de *Shinoi* (Réunionnais descendants de Chinois). En plus des participants issus de couples mixtes, on constate également une augmentation du nombre de Réunionnais appartenant aux autres groupes ethnoculturels dont certains fréquentaient auparavant l'Église dissoute de Plateau Cailloux. Le culte est entièrement célébré en mandarin[121] avec une traduction simultanée en français. Au solde de cette extension évangélique réunionnaise, il convient également d'ajouter la mise en place d'œuvres diverses :

– deux structures destinées aux enfants et aux adolescentes : les *Semailles* (Tampon) et l'Association pour l'évangélisation des enfants de La Réunion (Saint-Denis) ;

– un centre de formation international au ministère : *Faire croître* ;

– une association loi 1901 à visée culturelle et sociale (chorale, activités pour les enfants et les jeunes, distribution de repas aux sans abris) du nom de *Milekla* (Saint-Denis) ;

– une librairie-papeterie, *Livres service*, ouverte dans la ville de Saint-Pierre ;

– un site internet : *Eglisemilekla.free.fr*.

3.1.3.1.2 - Autonomie et préférence locale

En 1989, les assemblées évangéliques insulaires, qui étaient jusque là réunies au sein d'une même organisation, décident de se constituer en associations cultuelles dans leurs villes respectives. Le 25 avril 1990, l'association *Église évangélique de La Réunion* change de titre pour s'appeler *Église évangélique de Saint-Denis*. Les autres communautés deviennent

[121] Même si la très grande majorité de la « communauté » chinoise est d'origine hakka ou cantonaise.

autonomes et créent leur propre association cultuelle. « Seize ans plus tard, le moment était venu de donner aux différentes communautés de l'île une plus grande liberté en tant qu'association » écrit le pasteur Jean-Yves Drapel[122]. Néanmoins, les dix lieux de cultes[123], restent unis entre eux au sein de la FEF (Fédération évangélique de France) et des CAEF (Communautés et Assemblées Évangéliques de France). Ce changement institutionnel illustre le double mouvement qui traverse l'Église évangélique réunionnaise, d'autonomisation[124] d'une part, et de mise en réseaux d'autre part.

Outre le fait que cette mouvance protestante favorise les assemblées locales aux régulations supralocales, elle entretient un lien privilégié avec la culture insulaire. Loin de chercher à imposer un modèle extérieur, les missionnaires encouragent les attributs locaux à travers la valorisation de la langue créole, de ses musiques, voire de ses danses… Un jeune créole, qui a successivement connu la Mission Salut et Guérison puis l'Église évangélique de Saint-Denis en témoigne :

> « Ce que j'ai ressenti chez le pasteur (évangélique), c'est que lui il veut redonner vraiment l'aspect de l'Église aux Réunionnais. Il veut faire vraiment une Église réunionnaise avec nos chants réunionnais et pourquoi pas nos prédications réunionnaises. Alors que les Cizeron restent des métros »[125].

À Saint-Louis, les missionnaires métropolitains promeuvent le maloya durant le culte et incitent leurs fidèles à composer des cantiques chrétiens en créole. Dans la revue *Faire croître*, Yannick Perrine défend l'idée selon laquelle le fait « d'accepter Jésus » ne doit pas conduire le nouveau converti à abandonner son identité culturelle. Le Réunionnais, qui commence son article en se disant « heureux et fier d'avoir vu le jour sur cette île » écrit : « M'exprimer en créole par le chant est essentiel pour moi, et j'ai dans mon cœur le sentiment que Dieu est heureux quand je chante dans le langage et la culture qu'il m'a donnés… L'île de La Réunion, outre sa beauté, possède une culture très riche. Nous sommes appelés à valoriser cette identité que le Seigneur nous a donnée[126]. »

Sur un autre versant, le privilège accordé à des petites communautés de convertis autonomes, incite les missionnaires à ne pas monopoliser le leadership et à susciter de futures vocations pastorales parmi les autochtones. Le fondateur de l'assemblée de la Salines-les Bains, est formel à ce sujet. Son objectif tient en une phrase : « enseigner la Bible, fonder les Églises et permettre aux gens d'être des leaders responsables dans l'Église »[127]. Le pasteur de Saint-Louis partage la même conception de son ministère. Il le dit : « on fait une formation

---

[122] « Église évangélique protestante, *Confession de foi et statuts*, p. 1.
[123] Saint-Benoît, Bras Panon, Saint-André, Saint-Pierre, Le Tampon, Saint-Denis, le Port, Saint-Louis, La Salines et Saint-Paul.
[124] Les missionnaires évangéliques à la Réunion sont en grande majorité originaires d'Églises baptistes ou des assemblées de Frères, dans lesquelles le prima est donné à l'assemblée locale sur les régulations supralocales.
[125] Entretien P 42.
[126] Perrine, « Identité, culture et adoration », *Faire croître*, n°1, février 2007.
[127] Entretien P 49.

systématique des personnes qui prennent des responsabilités dans l'Église et qui s'orientent par la suite vers un ministère pastoral par la suite au sein même de l'Église »[128]. En effet, cette question de la formation est essentielle pour l'ensemble des missionnaires évangéliques. À titre personnel, ils ont quasiment tous suivi un parcours de plusieurs années dans une faculté ou un centre créé à cet effet. Au titre de leur ministère, ils portent ce souci en multipliant les propositions formatives. Cependant ces dernières, tout comme leur volonté de promouvoir des responsables locaux, sont loin d'atteindre la hauteur de leurs espérances. En 1996, le Centre d'Information et de formation évangélique (le CIFEM)[129] ferme. Dix ans plus tard, l'Église évangélique, qui n'abandonne pas son souhait de former des leaders locaux, inaugure un nouveau centre de formation sur la commune de Saint-André : « L'école de formation missionnaire au ministère » appelée « Faire croître ». Mais, la première promotion n'a attiré que deux étudiants[130]…

Paradoxalement, alors que chaque pasteur venant de l'extérieur du département aspire à susciter des vocations au ministère pastoral chez les autochtones et à favoriser l'autonomie des assemblées locales, ce sont précisément les groupes d'où ces missionnaires sont absents qui voient leurs effectifs s'amenuiser d'année en année (alors que les assemblées les plus dynamiques demeurent celles qui sont animées par des missionnaires). C'est ainsi qu'en 1996 les missionnaires baptistes installés sur Sainte-Marie repartent. Trois ans auparavant, le pasteur Mickael Brooks avait déjà quitté le département sans être remplacé par un nouveau ministre du culte. Par suite de ces départs, les assemblées de Saint-André et Bras Panon choisissent des fidèles d'origine créole, issus de leurs rangs parmi les anciens pour prendre la tête de leurs groupes. Chacun assure la présidence du culte et la prédication à tour de rôle. Ces deux assemblées connaissent alors une phase de décroissance importante. Il n'est pas rare que dans ces deux lieux de culte, moins d'une vingtaine de chaises soient occupées le dimanche, dans une salle qui en compte plus d'une centaine. À Saint-Benoît, les deux petites assemblées, l'une baptiste et l'autre évangélique, fusionnent sans pour autant voir les effectifs augmenter.

3.1.3.1.3 - Des communautés connectées

Tout en favorisant l'autonomie des assemblées locales, l'Église évangélique à La Réunion travaille à leur mise en réseaux. Les Églises de Saint-Pierre et de Saint-Louis sont affiliées aux CAEF[131]. Celles de Saint-Denis, Saint-André et Bras Panon ne sont pas affiliées juridiquement parlant mais restent membres de cette famille spirituelle. Elles sont, du reste, dotées du signe des CAEF dans l'annuaire évangélique. En 1999, le secrétaire général de la

[128] Entretien P 29.
[129] Qui avait vu le jour à la Rivière Saint-Louis en 1978, à l'initiative d'André Tabailloux, en vue d'offrir une formation d'évangélistes et de responsables d'Églises.
[130] Et qui plus est, deux personnes étrangères au département.
[131] Communautés et Assemblées Évangéliques de France qui réunit différentes communautés faisant partie d'une même famille d'Églises héritières de la tradition des frères.

Fédération évangélique de France (FEF) participe au 25e anniversaire de l'Église évangélique de La Réunion. Son voyage intervient au moment où la FEF entre dans une phase de régionalisation. Elle cherche à mettre en place des antennes dans chaque région. Cet objectif la conduit à proposer le nom du pasteur de Saint-Denis comme délégué d'une part, et à mettre progressivement en place une structure locale de la FEF, d'autre part. Outres ces relations développées entre les Églises évangéliques insulaires avec la FEF[132] et les CAEF[133] , des liens se tissent également avec les *Gédéons*[134], la ligue pour la lecture de la Bible, la Communauté évangélique indépendante de Madagascar (CEIM), les Église baptistes bibliques de Madagascar (EBBM), l'association pour l'évangélisation des enfants de La Réunion, ou encore « *Grain de Blé* » et les « *Semailles* ». De son côté, l'Église du Nazaréen est adhérente de l'UEPN (Union de l'Église protestante du Nazaréen), et donc, par ce biais, membre de la FPF. Enfin, les assemblées membres de la FEF (les Églises évangéliques de Saint-Denis, Saint-André, Bras Panons, Saint-Pierre et Saint-Louis) sont membres du Conseil national des évangéliques de France (CNEF) inauguré le 15 juin 2010.

Par ailleurs, les différentes assemblées réunionnaises, baptistes compris, sont encore articulées entre elles par les rassemblements communs qu'elles organisent annuellement, par les opérations ponctuelles comme « l'année de l'enfance » qu'elles mettent en œuvre ensemble, par l'association Faire croître, et par le biais de sites internet.

De plus, plusieurs pasteurs évangéliques participent activement au groupe de pastorale commune, qui rassemble les responsables de différentes assemblées protestantes (luthéro-réformées et charismatiques comprises). À titre personnel, ces pasteurs évangéliques établissent des liens étroits avec les autres ministres du culte – toutes tendances confondues –, leur apportant conseils et encouragement dans leur tâche.

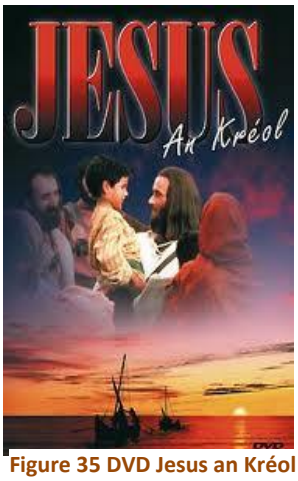


Figure 35 DVD Jesus an Kréol

À noter également le rôle joué par l'Église évangélique dans la traduction du film « Jésus » en créole. C'est le Réunionnais Éric Han Kwan, pasteur de l'Église baptiste de la Saline qui met en œuvre ce projet, avec le soutien d'*Agapé Réunion*[135]. Il associe pour ce faire les différentes Églises chrétiennes insulaires. Ainsi, le jour de la « première » à Saint-Benoît[136], c'est côte à côte que les principaux

[132] Fédération Évangélique de France.
[133] Communautés et Assemblées Évangéliques de France.
[134] Association internationale des hommes d'affaire chrétiens.
[135] Branche Française de *Campus pour Christ*, *Agapé France* est une association évangélique cherchant à promouvoir le message des Évangiles, notamment à travers les médias. Localement Agapè Réunion fut déclarée à la sous-préfecture de Saint-Pierre en 2007.
[136] Conservatoire national de région, le 6 septembre 2007.

responsables ecclésiaux (adventistes, pentecôtistes, baptistes, évangéliques et catholiques) présentent le film doublé en créole[137]. « Ce projet nous a tenu à cœur car nous voulions saisir l'opportunité de promouvoir le créole ainsi que le christianisme. L'ensemble des Églises de la Réunion a travaillé main dans la main. Ce fut une entreprise formidable »[138], se souvient Éric Han Kwan.

Mais surtout, le 15 juin 2010, le Conseil national des évangéliques de France (CNEF) est inauguré en métropole. De ce fait, plusieurs Églises se retrouvent incorporées dans une structure commune : les assemblées membres de la FEF (les Églises évangéliques de Saint-Denis, Saint-André, Bras Panon, Saint-Pierre et Saint-Louis), les Assemblées de Dieu, les assemblées membres de la FEEBF[139] (Églises baptistes de Saint-Pierre et Saint-Denis). S'il est encore trop tôt pour évaluer les effets de cette adhésion commune sur les relations inter-Églises, ce point méritera une attention toute particulière dans les temps à venir.

Enfin, il convient de noter l'ouverture œcuménique de ces ministres du culte évangélique, puisqu'ils n'hésitent pas à nouer des liens avec les autres assemblées chrétiennes insulaires (catholiques y compris). L'un d'eux participe au groupe œcuménique de la Trinité (Saint-Denis) qui rassemble des responsables de communautés catholiques, pentecôtistes, baptistes, évangéliques et protestantes.

3.1.3.2 L'EPR et les Églises malgaches

3.1.3.2.1 - La consolidation de l'Église protestante de La Réunion

Après le départ de Bernard Massias en 1984, c'est Olivier Brès (1985-1987) qui est envoyé par le DEFAP pour reprendre le poste de pasteur de l'Association cultuelle. Deux ans plus tard, il quitte momentanément le ministère. Bernard Stoehr, qui vient à lui succéder à partir de 1987, introduit la communauté protestante dans une nouvelle phase de pérennisation et de consolidation. En 1989, l'assemblée générale annuelle de l'association cultuelle entérine son changement de nom : elle devient l'Église protestante de La Réunion (EPR). Concernant le choix de cet intitulé, Marie-Odile Miquel note l'influence du contexte politique insulaire :

> « …il s'agissait surtout ici d'une tentative de rendre compte de la diversité confessionnelle de l'Église. C'est que, dans l'intervalle, les tensions politiques s'étaient calmées, et l'enthousiasme autonomiste s'était quelque peu refroidi. L'Église, quant à elle, commençait à être reconnue comme telle par les pouvoirs publics, le confessionnel pouvait primer (enfin !) sur le politique dans la dénomination[140]. »

[137] Film, réalisé par Peter Sykes et John Kirsh, produit par la société « International Inspirational Film » basée à Orlando (Floride), et présenté en langue créole au conservatoire national de région le 7 septembre 2007.
[138] « Jésus de Nazareth en version créole », *Le Journal de l'île,* le 29 août 2007, p. 12.
[139] F EEBF (Fédération des Églises évangéliques baptistes de France)

[140] Miquel, 2000, p. 35.

Cette nouvelle appellation se conjugue à la construction du premier centre paroissial. Le 31 mai 1992, un temple est inauguré, rue des Saphirs, à Saint-Denis[141]. Il concrétise un projet immobilier en germe depuis de longues années[142]. Dans les années 2000, un second poste paroissial est créé sur la commune de Saint-Pierre. Il est occupé par le pasteur Paulin Vouke (2004-2006) puis le pasteur Charles Bossert (depuis 2010).

Figure 36 et 37 Temple de l'EPR à Saint-Denis

Ainsi, après des débuts en « semi clandestinité », la communauté protestante s'affiche et démontre aux yeux de l'extérieur qu'elle entend bien compter sur la scène réunionnaise. L'occupation de l'espace religieux réunionnais passe notamment, par la mise en œuvre d'actions sociales et le développement de relations inter-Églises. En effet, l'implication de l'Église protestante ne se limite pas au domaine proprement religieux. Cette ouverture à la société civile, les pasteurs qui se succèdent la déclinent chacun à sa manière : de l'action

[141] Il sera complété par la suite par un presbytère surplombant la salle de culte qui tient également lieu de salle polyvalente, des bureaux et d'une « chambre d'amis » au rez-de-chaussée.

[142] Dés le départ, la question du lieu de rassemblement de la communauté protestante s'était posée. Dans un courrier adressé à Marie-Odile Miquel (Miquel, 2000, p. 15), le pasteur Muller fait le récit épique du premier culte célébré par l'aumônier dans la ville de Saint-Denis le 11 décembre 1956. Il avait alors demandé à l'Église adventiste de lui céder son temple pour la célébration. Mais, cette initiative suscita parmi les membres de ladite Église « une opposition telle, que les partisans et opposants à l'accueil des réformés en vinrent aux mains. Ce premier culte se fit donc sous la protection des forces de police postées à l'extérieur du temple ! »[142] Afin d'éviter que de telles esclandres ne se répètent, les réunions s'organisent ensuite en d'autres lieux : au domicile de fidèles protestants, dans des locaux plus vastes situés sur le lieu de travail de certains fidèles, dans la chapelle militaire et même dans une église catholique.

sociale[143] initiée par Bernard Massias, à la création de l'AREL[144] co-fondée par Olivier Brès, puis aux débats publics[145] organisés par Frédéric Setodzo – à qui l'Église doit aussi la mise en place d'un groupe de Gospel, celui des Dorcas[146], et le Centre Martin Luther-King (CMLK) [147]. Un des facteurs expliquant leur engouement pour le secteur social tient dans leur volonté de se démarquer des petites assemblées évangéliques « vivant repliées sur elles-mêmes, occupées à sauver les âmes ». « Sauver les âmes, on est d'accord mais pour quoi faire ? Notre rôle avant tout c'est de servir sans se renier. On doit être des acteurs sociaux pour contribuer au bien être des gens »[148], souligne le pasteur Yves Chambaud, envoyé à La Réunion de 1998 à 2003. Plus largement, c'est de cette religiosité populaire créole qui fait les beaux jours du pentecôtisme que l'Église protestante souhaite se différencier. « De notre côté nous avons une démarche plus intellectuelle. Nous essayons de tenir les deux bouts : la raison et la foi. Nous voulons que l'expression de la foi soit ancrée dans la vie quotidienne et citoyenne. »[149] « Nous avons la main gauche sur la Bible et la main droite sur le journal »[150], affirme encore Yves Chambaud.

Figure 38 Bible de l'EPR

À l'EPR, une haute et large Bible occupe une place centrale sur la table de la sainte Cène.

[143] Groupe d'alphabétisation ; soutien aux femmes en détresse, entraide aux personnes sorties de prison, plan de développement rural sur la commune de l'Entre Deux, soutien local après le passage du cyclone Hyacinthe en 1980, etc.
[144] Association d'entraide auprès des personnes libérées de prison.
[145] Organisation et participation à des conférences-débats dont les thèmes dépassent largement le cadre religieux : questions éthiques, événements historiques, sujets d'actualité…
[146] Association érigée en 1995, composée de femmes réalisant différentes œuvres caritatives
[147] Association (loi 1901) créée en 1983 ayant pour but de « répondre aux détresses de toute nature, de favoriser l'expression et la formation de personnes, des groupes et des associations ».
[148] Cité par K. Grondin« Éviter la chasse aux sorcières » *Le Quotidien*, 15 avril 2001, p. 11.
[149] *Le Quotidien*, 28 juin 2003.
[150] *Le Journal de l'île*, 22 novembre 2002.

3.1.3.2.2 - Une Église « passerelle »

Dès l'arrivée de Bernard Massias - premier pasteur envoyé par le DEFAP- les relations se détendent avec le diocèse. En effet, ce dernier paraissait jusqu'alors peu enclin à dialoguer avec un protestantisme assimilé au prosélytisme ostentatoire d'une Mission Salut et Guérison rebaptisant à son compte les catholiques réunionnais. Avec le pasteur Stoeher (1987-1992) puis Setodzo (1992-1997), l'EPR en vient rapidement à considérer le rôle qu'elle peut être amenée à jouer entre les différentes dénominations chrétiennes : catholiques mais aussi évangéliques, se qualifiant elle-même de « passerelle », tout en prenant sa place lors de manifestations inter-religieuses. À partir de 1998, le pasteur Yves Chambaud inscrit son action dans la lignée de ses prédécesseurs en tentant d'accroître « la visibilité et la crédibilité de l'Église protestante, en prolongeant (leur) travail d'ouverture vers l'extérieur (…) et en travaillant à resserrer les liens entre les différentes Églises protestantes »[151]. Afin de remédier à l'éparpillement évangélique insulaire, il milita pour un regroupement des différents groupes au sein d'une « Alliance évangélique » ayant pour objectif de « mettre ensemble ce qui ne se fait pas naturellement et de créer des relations plus soudées. » C'est ainsi que « fédérer et regrouper », sont les tâches que le pasteur s'était assignées et qu'il désignait sous le terme de « dialogue interprotestant. » A l'occasion des journées commémoratives du jubilé de la présence protestante à La Réunion, il n'hésite pas à affirmer dans la presse :

> « L'EPR est aujourd'hui l'Église réfèrente de l'organisme représentatif des protestants en France car elle regroupe toutes les familles du protestantisme. C'est en quelque sorte le "label protestant"[152]. Son rôle est d'être fédérateur, de créer des synergies et des relations pour ne pas agir en électrons libres et vivre notre foi à visage découvert[153] ».

C'est dans ce but qu'il initie dans le nord de l'île, la Pastorale évangélique protestante. Cette association[154] rassemble les principaux responsables d'Églises **:** évangéliques-charismatiques, évangéliques de la mouvance dite « de piété orthodoxe », et luthéro-réformés[155]. Ces réunions mensuelles se présentent comme « un espace d'échange, d'encouragement, d'aide et de réflexion, de concertation et de prière ; en vue de développer et

---

[151] Selon ses propres termes dans les lignes du *Quotidien*, le 28 juin 2003

[152] Pour saisir le sens de l'affirmation du pasteur Chambaud, il s'avère utile de situer l'EPR par rapport à ses différents partenaires : elle est membre associé de la Communauté évangélique d'action apostolique (CEVAA), qui la soutient en partie financièrement, et de l'Alliance réformée mondiale (ARM), qui lui apporte également son soutien en termes de formation et d'aide financière. Depuis 1980, l'EPR est affiliée à la Fédération protestante de France. De ce fait, c'est le Département évangélique français d'action apostolique (DEFAP) qui prend en charge l'envoi des pasteurs dans ce département d'outre-mer. De par son éloignement de l'Hexagone, son rattachement à la FPF s'effectue via la Commission des églises Évangéliques d'expression française à l'extérieur (CEEEFE), d'où la présence régulière de son président à la Réunion, par exemple lors des cultes d'installation des nouveaux pasteurs ou dans la phase de négociation avec le conseil presbytéral en vue de leur installation.

[153] Cité par P. Y. Versini « Fédérer les familles du protestantisme », *Le Quotidien*, 15 novembre 2002.

[154] Déclarée en préfecture de Saint-Denis en 2009.

[155] À noter l'absence de l'Église adventiste et de la Mission Salut et Guérison.

de renforcer les liens, la visibilité et la représentativité du protestantisme évangélique à La Réunion »[156].

De plus, le pasteur Chambaud ne limite pas sa mission au champ du protestantisme puisqu'il s'investit auprès de l'Église de Rome en soulignant que « si les catholiques considèrent les autres mouvements comme des sectes, nous sommes pour eux les interlocuteurs du dialogue œcuménique ! »[157] Sur la scène religieuse locale, le pasteur Chambaud est également celui qui représente la famille protestante lors des rencontres du groupe de dialogue inter-religieux, aux côtés des musulmans, des hindouistes et des autres fractions religieuses insulaires. Après lui, les deux pasteurs qui lui succèdent rue des Saphirs - Walter Techera (2005-2008), puis Thibaut Delaruelle (depuis 2008) participent à leur tour au groupe de dialogue inter-religieux et au groupe œcuménique de la Trinité.

Ce dialogue entre différentes sensibilités religieuses, c'est au sein de leur propre paroisse qu'ils doivent également le mettre en œuvre, tant l'EPR se caractérise par sa pluralité. La diversité s'exprime d'abord du point de vue confessionnel, car si les réformés et les luthériens sont majoritaires, ils appartiennent à différentes tendances. Les luthériens malgaches de tendance charismatique côtoient, à titre d'exemple, des réformés libéraux français. À ceux-ci s'ajoutent une minorité de paroissiens puisant dans une vaste gamme confessionnelle : méthodistes, baptistes, darbystes, anglicans et même quelques catholiques conjoints de protestants.

La diversité se manifeste ensuite du point de vue ethnique, puisque les Malgaches représentent actuellement 70 % des paroissiens, auxquels s'ajoutent des fidèles métropolitains, quelques Allemands, et autres expatriés d'Europe du Nord, un petit nombre d'Africains et de rares Réunionnais.

Cette hétérogénéité n'a jamais été simple à vivre pour les participants et à gérer pour ses pasteurs. L'Église s'est toujours voulue conciliante. Elle a constamment cherché à parier sur la possibilité d'une entente entre ces divers courants et pays représentés, consciente de ne pas pouvoir répondre pleinement aux attentes de chacun mais se refusant constamment de verser d'un côté pour en exclure un autre. Alors, pari gagné ou perdu ? Gagné au vue de la croissance de ses effectifs puisque l'EPR compte actuellement 600 membres et maintient ce cap de « l'unité dans la diversité » dont elle se fait un « challenge majeur à relever »[158] en accueillant en son sein des fidèles aux origines nationales, ethniques, et théologiques toujours aussi multiples. Mais pari perdu au vu de la création constante de nouvelles Églises protestantes malgaches depuis une dizaine d'années à La Réunion.

[156] Objet de l'association, selon la déclaration à la préfecture de Saint-Denis, 31 août 2009.
[157] Cité par P. Y. Versini « Fédérer les familles du protestantisme », *Le Quotidien*, 15 novembre 2002.
[158] Plaquette de présentation de l'EPR : « *Ensemble partageons notre foi* », p. 3.

Figure 39 Prière des jeunes durant le culte (EPR)

3.1.3.2.3 - L'effervescence malgache

Sous la mandature du pasteur Stoehr, à l'instar de l'île réunionnaise, l'Église protestante connaît une arrivée massive de fidèles en provenance de Madagascar. Cette immigration s'explique par les difficultés socio-économiques rencontrées par la Grande Ile dans les années 90. Très vite, une différence apparaît entre les aspirations des fidèles malgaches fraichement arrivés à La Réunion, et celles de leurs concitoyens établis depuis plusieurs années en terre réunionnaise – après un détour, pour plusieurs d'entre eux, en métropole où ils effectuèrent leurs études supérieures. Les premiers cherchent davantage à retrouver dans l'Église locale des éléments cultuels et plus largement culturels qu'ils avaient connus précédemment à Madagascar. Si l'Église tente de répondre au fur et à mesure à cette demande identitaire de sa composante originaire de la Grande Ile, elle ne peut empêcher la multiplication de tensions, de malentendus et de déceptions qui finissent par l'emporter sur la volonté de rester unis. Ainsi, à la fin des années 90, de plus en plus de chrétiens originaires de Madagascar, d'une part, issus de milieux sociaux très modestes, d'autre part, rejoignent les différentes assemblées malgaches qui démarrent à La Réunion : la FJKM (1999)[159] et la FPMA (2001)[160].

[159] La FJKM : *Fiangonan'I Jesoa Kristy ao Madagasikara* (Église de Jésus-Christ à Madagascar) a été créée sur la grande île en 1968. Elle compte actuellement 4 millions de fidèles, 6 000 églises, 1 500 pasteurs, 37 synodes régionaux, 3 collèges théologiques, une faculté de théologie, 560 écoles, une université, 35 centres de santé, 85 centres de développement. Elle est décomposée en 8 branches appelées : école du dimanche (SA), groupes de jeunes (STK), groupes de dames (dorcas), groupes des hommes (SLK), groupes laïcs (VFL), Réveil (SAFIF), scouts, Croix bleue. L'actuel président de la FJKM est Lala Rasendrahasina. À la Réunion, elle compte actuellement deux pasteurs : Masitera Rakoto et Benjamina Rakotoarimana.

Comme Jean-Claude Girondin l'a montré pour les populations antillaises en région parisienne (Girondin 2004)[161] et, comme Marion Aubrée l'a observé au sujet du mouvement pentecôtiste au Brésil[162], ces communautés s'apparentent à des lieux d'entraide basés sur de nouvelles formes de solidarité entre les coreligionnaires. Selon un protestant malgache, ce soutien mutuel relève de l'évidence. Il l'affirme : « Cela fait partie du culte, c'est la spiritualité en actions ! »[163] En tout état de cause, la création de ces groupes montre comment les dynamiques migratoires peuvent être au cœur des recompositions protestantes depuis une dizaine d'années.

C'est ainsi que depuis les années 2000, le protestantisme luthéro-réformé voit le nombre de ses membres augmenter et celui de ses assemblées se multiplier : les communautés qui se séparent de l'EPR connaissent à leur tour des scissions internes : de la FJKM naît la FPVM, puis la FJKM'Fit Réunion et la FJKM Saint-Denis. Huit lieux de culte peuvent être aujourd'hui dénombrés – dont un lieu de culte anglican. Tous ces groupes se réunissent dans une salle ou un édifice religieux mis à leur disposition par l'Église catholique :

– à Saint-Denis, (Notre Dame de l'Assomption), la FJKM-Fit. Réunion : *Fiangonan'I Jesoa Kristy ao Madagasikara-Fitandremana La Réunion* (Église de Jésus Christ de Madagascar- Paroisse de La Réunion) ;

– à Saint-Pierre, (centre spirituel de *L'eau vive*), la FJKM-Fit. Réunion ;

– à Saint-Denis, (paroisse Notre Dame de la délivrance), la FJKM Saint-Denis ;

– à Saint-Denis, (paroisse Sainte-Clotilde), la FPVM : *Fiangonana Protestanta Vaovao eto* La Réunion (Nouvelle Église protestante à La Réunion)[164] ;

– à Saint-Denis, (paroisse Sainte-Clotilde), la FLMR : Église luthérienne Malgache de La Réunion ;

– à Saint-Denis, (chapelle de l'Immaculée-Conception), la FPMA : *Fiangonana Protestanta Malagasy aty Andafy* (Église protestante malgache à l'étranger) ;

– au Port, (église Saint-Yves), la FPMA ;

– à Saint-Denis, (Sainte-Clotilde), la communauté anglicane.

Ces communautés rassemblent actuellement 1 400 fidèles – tous d'origine malgache. La FJKM et la FPVM ont été déclarées en préfecture en tant qu'associations cultuelles (loi 1905).

---

[160] La FPMA : *Fiangonana Protestanta Malagasy aty Andafy* (Église protestante malgache à l'étranger) fut créée en métropole après la Seconde Guerre mondiale, cette Église est membre de la FPF. Actuellement, elle se compose de 6 régions et compte 37 paroisses. La FPMA à la Réunion est rattachée à la région sud-ouest de la France. Dans l'île, elle compte deux pasteurs : Josoa Rakotoninary et William Rakotobe.
[161] Girondin, 2004.
[162] Aubrée, 1991 (b).
[163] Entretien F 21.
[164] La FPVM résulte d'une dissidence de la FJKM à Madagascar au début des années 2000.

Quant à l'Église anglicane, elle est pour l'heure une association de fait[165], à l'initiative de l'évêque mauricien en poste à Antsiranana (Madagascar) : Mgr Roger F.H Chung Pochuen.

Figure 40 La Chorale, rassemblement protestant, la Rivière Saint-Louis, 25 octobre 2009

Le 25 octobre 2009, l'Église protestante de La Réunion et les différentes Églises luthéro-réformées malgaches fêtent ensemble le 500e anniversaire de Calvin. Ce rassemblement témoigne de l'évolution du protestantisme dans le département d'outre-mer. Plus de trois cent ans après le rêve avorté de Leguat d'implanter une communauté huguenote à Bourbon, les héritiers de Calvin ont finit par prendre leur place sur « l'île d'Éden ».

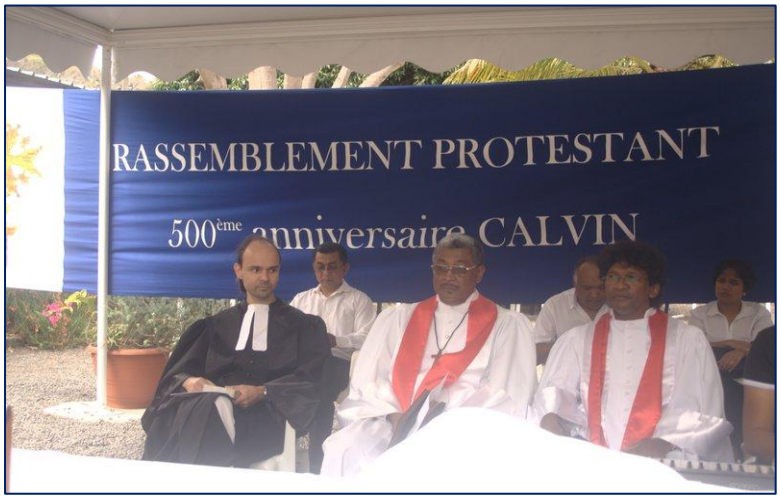


Figure 41 Pasteurs Thibaut Delaruelle, Masitera Rakoyo et William Rakotobe, la Rivière Saint-Louis, 25 octobre 2009

Figure 42 Membre du comité d'accueil tenant le drapeau sur lequel est peinte une croix huguenote

En vingt-ans, les différentes mouvances protestantes ont progressivement pris leur place dans une île majoritairement catholique, mais nettement plus ouverte à l'altérité religieuse que lors des siècles précédents. « Ça a changé. La mentalité est plus tolérante », remarque le président de la Fédération des Églises adventistes du Septième Jour de La Réunion (FEAR).

[165] Du point de vue administratif, elle envisage un rattachement à la cathédrale anglicane de Paris, ce qui la dispenserait d'une déclaration en préfecture de Saint-Denis de la Réunion.

Ce dernier, dont le bureau donne sur les fenêtres de l'évêché, admet aujourd'hui entretenir de « bonnes relations » avec son voisin : l'évêque Gilbert Aubry. Dans le paysage protestant avec ses vingt églises et ses 1 400 membres, l'Église adventiste se situe à part égale avec les luthéro-réformés et les évangéliques. Sa place dans la société civile a également évolué. Son action en faveur de la santé est reconnue. Les mairies et la Sécurité sociale insulaire sont dorénavant partenaires de ses « plans de 5 jours pour arrêter de fumer ». Ces sessions, proposées trois fois par an, dans trois villes différentes, comptent une trentaine de participants chacune. Au même moment, les conseils diététiques de l'Église adventiste attirent des particuliers de plus en plus enclins à commencer un régime nutritionnel. « C'est dans l'air du temps » reconnaît un pasteur.

Toutes tendances confondues, le protestantisme à La Réunion compte actuellement 37 500 fidèles répartis entre cinq types d'Églises : adventistes, pentecôtistes (Assemblées de Dieu), évangéliques, évangéliques-charismatiques, luthéro-réformées.

Cela dit, force est de constater combien ces assemblées évangéliques, adventistes et luthéro-réformées, demeurent nettement moins attractives pour la population insulaire que la mouvance pentecôtiste – Assemblées de Dieu majoritairement, nourrie et relayée par une diversification charismatique croissante depuis vingt-ans. Cette offre religieuse pentecôtiste et charismatique, dont le périmètre est quinze fois plus important que celui de l'Église réformée, continue de répondre aux attentes de la population insulaire, dans sa diversité culturelle et ethnique. En toute hypothèse, une part du succès de cette mouvance peut être imputée aux effets de sa régulation d'une part, et à sa capacité d'hybridation et d'adaptation d'autre part. C'est ce que nous nous proposons d'observer maintenant.

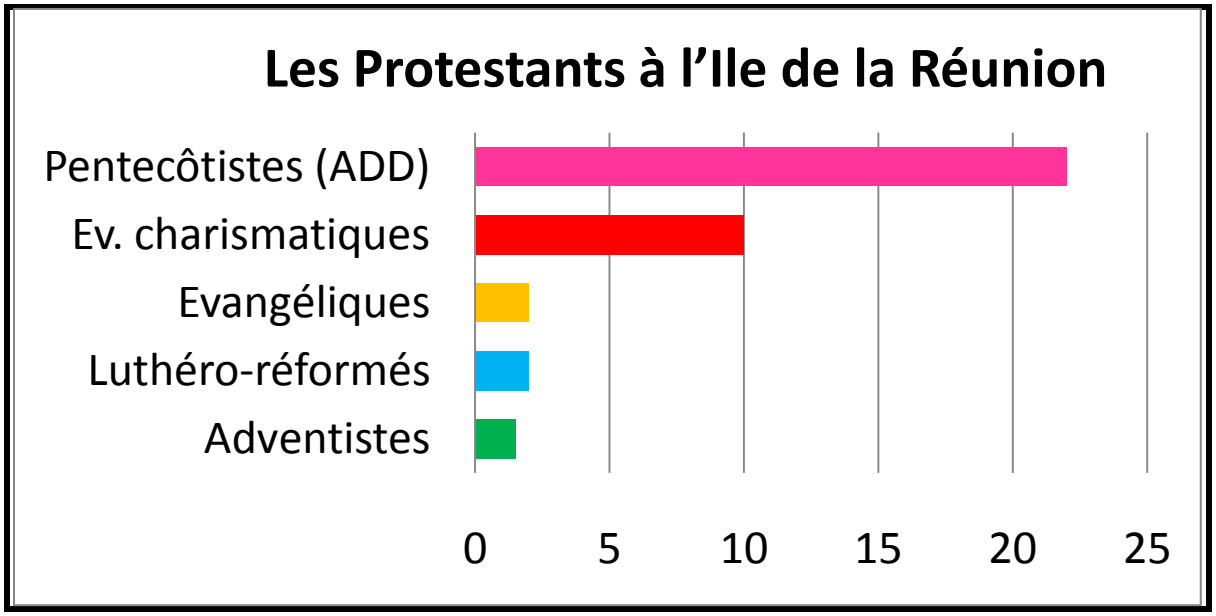


Figure 43 Les Protestants en 2010

3.2 - Les Assemblées de Dieu et le Renouveau catholique vingt-ans après : régulation et compromis.

Comme le soulignait déjà Jean Séguy, le besoin d'organisation des mouvements d'expérience religieuse et leur aspiration à se pérenniser militent contre la prolongation de leur effervescence initiale. Il leur incombe « de trouver des formes nouvelles de l'expérience et de la lester de normativité par rapport à l'expérience religieuse globale »[166]. C'est ainsi qu'à La Réunion, le pentecôtisme classique et le charismatisme catholique entrent dans une nouvelle phase de leur développement qui se traduit par une institutionnalisation de la Mission Salut et Guérison et une réacculturation du Renouveau charismatique à la tradition catholique.

3.2.1 - L'institutionnalisation de la Mission Salut et Guérison

3.2.1.1 La Mission poursuit son développement

Moins de vingt ans après avoir posé le pied sur le caillou de l'océan Indien, Aimé Cizeron peut se réjouir d'avoir fondé une œuvre de grande envergure. Les principales villes réunionnaises ont ouvert un lieu de culte, et la construction de nouveaux bâtiments se poursuit. En 1983, selon Bernard Truong[167], la Mission Salut et Guérison compte une quinzaine d'assemblées locales autonomes[168] fédérées au sein de l'AMADR (Action missionnaire des assemblées de Dieu à La Réunion) et trente lieux de culte. Ses activités se développent et elle vient d'ouvrir un centre de vacances dans les Hauts de la Possession, où sont organisées diverses colonies d'enfants et camps de jeunes. Ses fêtes de l'Évangile, lundi de Pâques ou de Pentecôte, rassemblent chaque année plus d'une dizaine de milliers de personnes. Avec 6 000 membres, elle a non seulement su attirer des Réunionnais dans ses rangs, mais elle a aussi réussi à les fidéliser. Selon David Cizeron, plus de 80 % des baptisés continuent à pratiquer en participant aux différentes réunions hebdomadaires. D'autre part, si Aimé Cizeron est toujours aux commandes de la maison, il a su mettre en place d'autres ministres du culte, de toutes origines socioculturelles confondues. En premier lieu ce sont ses deux fils, Jean et David qui viennent d'embrasser le ministère. Mais ce sont aussi une vingtaine de pasteurs autochtones qui ont pris les rênes des assemblées locales.

[166] Séguy, 1975, p. 43.
[167] Truong, 1992, p. 28.
[168] Chaque assemblée est déclarée en préfecture comme association culturelle de la ville où elle est implantée. Ex : Assemblée de Dieu de Saint André, assemblée de Dieu de Saint-Paul, etc.

Figure 44 Salle de la Mission Salut et Guérison, Sainte-Clotilde

Figure 45 Culte à Saint-Pierre

Après avoir, en ses débuts, investi des lieux profanes (anciens cinémas, anciennes gares) la Mission Salut et Guérison a construit une cinquantaine d'édifices cultuels. Simples, fonctionnels, propres, correctement entretenus, peints dans des couleurs claires, les bâtiments se ressemblent par leur architecture soignée, et la sobriété avec laquelle l'intérieur des salles est aménagé.

Vingt-cinq ans plus tard, le bilan effectué par la Mission Salut et Guérison est toujours aussi encourageant. Malgré les dissidences survenues en son sein à partir de 1983, son développement n'a pas été perturbé outre mesure, bien au contraire. Comme l'écrit Bernard Boutter, « les divisions et la faible progression des mouvements concurrents furent présentées comme le signe de l'absence de « soutien divin » en leur faveur, alors que, dans cette logique, la Mission Salut et Guérison sortait finalement confortée en présentant sa formidable expansion comme la preuve de l'appui de Dieu à l'égard de ses dirigeants »[169]. En effet, durant toutes ces années, les Assemblées de Dieu réunionnaises ont poursuivi leur développement en triplant leurs effectifs : elles revendiquent 22 000 fidèles.

En 2006, la célébration de leurs quarante années passées en terre insulaire, illustre l'incontestable réussite de ce mouvement pentecôtiste. Fêté huit jours durant, l'anniversaire

[169] Boutter, 2007.

rassemble des milliers de personnes. Des cars entiers déversent quotidiennement des fidèles de toute l'île, qui se réunissent autour de prédicateurs venus des quatre coins de la planète en cette occasion. Rien n'est laissé au hasard : de la retransmission sur les ondes des « temps forts du congrès », à la distribution méthodique de sacs au logo de l'événement contenant infos utiles, badge et sandwich, en passant par la cérémonie du vendredi réunissant les officiels réunionnais (représentants des collectivités territoriales et des Églises réformée, évangélique, et catholique) autour du Nord-Américain responsable mondial des assemblées de Dieu. Une « impressionnante organisation »[170] témoigne de l'évolution qui s'est opérée au sein d'une Mission, devenue au fil du temps, une Église tout à la fois bien structurée en interne et bien implantée dans le paysage local. Dans l'article couvrant l'événement dans les colonnes de la revue *Pentecôte*, Laurent Van de Putte conclut :

> « Le développement des Assemblées est spectaculaire. En certains endroits, il n'est pas rare de rencontrer une salle de quatre à huit cent places, voire mille et plus, tous les trois à quatre kilomètres. Ces lieux sont pleins même les jours de semaine. De sérieuses structures, à tous les niveaux établissent une unité et une protection pour l'équilibre spirituel de chaque assemblée et de chaque membre. Une trame solide est constituée. L'orage peut gronder, les épreuves se succéder, une œuvre semblable ne saurait facilement être ébranlée[171]. »

Bien sûr, l'enthousiasme de cet « adepte-journaliste » peut être nuancé. À commencer par le nombre de fidèles qui ne constitue au bout du compte que 2,7 % de la population locale[172]. Il n'empêche qu'avec leurs 22 000 baptisés (sans compter les enfants et les sympathisants), les Assemblées de Dieu représentent encore la plus grande dénomination chrétienne non catholique à La Réunion. De plus, cette présence pentecôtiste est proportionnellement plus importante dans ce territoire d'outre-mer qu'en métropole[173]. Avec ses cinq cents nouveaux membres annuels, une cinquantaine de personnes en formation pastorale et une proportion importante de jeunes dans les rangs de ses églises, la Mission affiche une réelle vitalité. En quarante ans, elle a ouvert quarante-sept lieux de culte dont elle a acquis la propriété[174]. Elle compte une quarantaine de pasteurs et deux missionnaires : l'un à Mayotte et l'autre à Madagascar. Non seulement elle a su se constituer un corps pastoral composé d'hommes originaires de La Réunion, mais depuis le début des années 2 000, elle dispose de son propre centre de formation au ministère.

[170] Van de Putte, 2006, *Pentecôte*, p. 25.
[171] *Ibid.*
[172] L'INSEE estime la population de la Réunion à 817 000 habitants au 21 janvier 2010.
[173] Le nombre total des protestants français (pentecôtistes compris) représente actuellement entre 2 et 4 % de la population française.
[174] Excepté celui de Saint-Paul.

Figure 46 Rassemblement à Saint-Denis, Pentecôte 2009

Dans tous les domaines de la vie ecclésiale, elle a étendu ses compétences : elle s'est dotée de musiciens et de choristes animant avec enthousiasme les différentes réunions, au répertoire musical aussi « entrainant » que varié. Elle a mis en place des spectacles d'évangélisation de qualité quasi professionnelle qu'elle joue dans d'importants théâtres locaux. Elle compte une association agissant auprès de plus de 200 étudiants avec, à sa tête, deux jeunes aumôniers s'activant sur les campus universitaire du Nord et du Sud. Elle anime différents groupes d'enfants et de jeunes en semaine, au cours des cultes et lors de colonies, dans son centre de vacances de « Dos d'âne » (Commune de la Possession). En plus d'une revue locale semestrielle (*Mission Océan Indien*), elle a pris sa place dans le paysage médiatique avec « Radio Vie » et « RM 9» qui diffusent ses émissions sur les ondes réunionnaises. Ne disposant pas des moyens nécessaires à la mise en place d'une chaîné télé, depuis peu, elle évangélise les habitants de l'île au moyen d'un DVD qu'elle réalise elle-même quatre fois par an. Intitulé : « L'Évangile pour tous », il coûte 1,50 euro à celui qui se le procure avant de l'offrir gratuitement autour de lui. 25 000 exemplaires par trimestre sont ainsi diffusés. Enfin, chaque année, elle organise quatre rassemblements auxquels se rallient les fidèles de toute l'île : à Pâques et à la Toussaint pour les jeunes à Cilaos, et le lundi de Pentecôte à Saint-Denis pour tous.

Outre ce développement notoire, l'évolution de la Mission apparaît encore à travers deux éléments : l'élévation du niveau socioculturel de ses adeptes et son institutionnalisation.

3.2.1.2 Élévation du niveau socioculturel

En ses débuts, la Mission avait pour caractéristique de rassembler des personnes issues des milieux populaires réunionnais, voire des classes plutôt défavorisées. Aujourd'hui, tous s'accordent à reconnaître un changement en faveur d'une élévation du niveau de vie de ses membres. Comme l'exprime un de ses pasteurs : « Après que les gens ont intégré l'Église, Dieu les élève ! Et les gens ont eu des enfants qui ont fait des études ! »[175] Ce phénomène s'observe notamment à travers le profil des candidats au ministère pastoral. La première

[175] Entretien P 41.

génération de pasteurs était constituée d'autodidactes : du coupeur de cannes à l'ouvrier du bâtiment, en passant par l'agent commercial. Aujourd'hui, ils sont instituteurs, techniciens supérieurs, chefs d'entreprise, et nous avons même croisé parmi leurs ouailles un étudiant inscrit en Master 2, consacrant son mémoire de fin d'année au sujet des Assemblées de Dieu !

Cette élévation du niveau d'études des ministres des cultes au simple baptisé pentecôtiste, a deux origines. La première, nous l'avons évoquée précédemment, résulte de l'ascension sociale que procure *de facto* la Mission à ses adeptes en leur enjoignant d'observer une stricte éthique de vie. Elle les rend sobres, honnêtes citoyens, courageux travailleurs et lecteurs assidus de la Bible. Aussi, leurs enfants grandissent-ils dans un milieu familial propice à leur réussite scolaire. La seconde cause relève tout simplement de la société réunionnaise puisque ces enfants bénéficient également d'un contexte insulaire nettement plus favorable en termes d'éducation et de formation que celui que connurent leurs parents. Les deux phénomènes conjugués aboutissent au fait que le profil des membres de la Mission s'est incontestablement modifié. Nettement plus nombreux aujourd'hui à avoir validé une formation diplômante, ils ne ressentent plus le malaise de leurs ainés vis-à-vis de l'apprentissage écrit : cours bibliques, confrontations théologiques, joutes dogmatiques ne les effrayent pas, au contraire.

D'autre part, la respectabilité des membres de la Mission s'est également accrue au fil du temps. De leur tenue vestimentaire à leur manière de se comporter avec leur entourage, en passant par leur mode de vie, ils donnent l'image de personnes appliquées, sérieuses, disciplinées, voire parfois rigides. Si les adeptes de la Mission ont fait un choix marginal aux yeux de la société insulaire, ils ne paraissent pas comme des personnes exubérantes et fantaisistes. Leur respectabilité, ils l'ont acquise au prix d'accommodements avec la société. Cette quête de crédibilité paraît tout à fait caractéristique des Assemblées de Dieu.

Jean Séguy notait déjà combien au début du XXe siècle le Pentecôtisme (à la différence de la religion des *camp meetings*[176]) cherchait à attirer l'approbation des couches fixant le prestige social en domestiquant les manifestations charismatiques. Elles y sont parvenues en rattachant les expressions religieuses effervescentes au « terrain rassurant de la Bible »[177]. En effet, dans l'Amérique d'hier comme à La Réunion aujourd'hui, au sein des Assemblées de Dieu, seules les manifestations mentionnées dans la Bible sont autorisées. En dépit de leur aspect surnaturel, elles pénètrent donc dans un univers familier et dans un cadre rassurant. Par ailleurs, les pasteurs se chargent de vérifier si les expressions charismatiques sont conformes

[176] Ensemble de pratiques revivalistes qui se sont développées dans la première moitié du XIXe siècle dans le Sud des États-Unis. Jean Séguy montre qu'à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, la prédication de revivalistes méthodistes était suivie de manifestations tels que le *holy rollyism* ou *holy barking*, qui attiraient le mépris de la part des couches les plus policées et valurent aux personnes les éprouvant d'êtres affublées des sobriquets de *rolling* ou *barking saints* (élus saltimbanques ou saints aboyeurs). Selon l'auteur, en inscrivant le « baptême dans le Saint-Esprit et les manifestations physiques qui en découlaient dans le cadre des écrits néotestamentaires, les pentecôtistes affectèrent à ces expressions « le coefficient de respectabilité » qui leur faisait défaut.

[177] Séguy, 1975, p. 48.

du point de vue théologique et admissibles socialement. Dans l'île indianocéanique, les conventions pastorales étudient « Bible en main » les nouvelles formes d'expériences religieuses intenses inspirées du néo-pentecôtisme pour les condamner avec fermeté. Jean Séguy soulignait au passage le rôle paradoxal des ministres du culte qui, tout en prêchant l'intervention directe et puissante du Saint-Esprit régulaient ses manifestations en établissant des critères de discernement. En ce sens, concluait-il, « le pentecôtisme constitue un compromis par rapport à la religion des *camp meetings* »[178].

3.2.1.3 Entre charisme et institution

S'il est un événement déterminant dans l'histoire de la Mission ces dernières années, c'est bien le décès de son fondateur Aimé Cizeron, survenu en 2003. Un pasteur nous en parle avec émotion :

> « Tous les jeunes de l'époque ont été marqués, parce que M. Aimé Cizeron était un homme qui avait la capacité de conduire son auditoire dans l'expérience de la présence de Dieu comme personne d'autre ici à La Réunion. C'était incroyable, j'ai eu beaucoup de peine quand j'ai appris son décès[179] ! »

Dans le quotidien local, son fils déclare : « Anciens ou récents, les chrétiens de notre assemblée ont tous perdu un père ! »[180]

Le rôle joué par cette figure emblématique pouvait laisser craindre une déstabilisation des assemblées pentecôtistes à son décès. S'il n'en fut rien, l'explication pourrait bien être double, relevant à la fois du rôle que continuèrent à jouer après son départ les membres de sa famille au sein de la Mission et de la structuration de ladite Mission.

À la différence des missionnaires évangéliques qui sont de passage dans l'île, la famille Cizeron a pris racine en terre réunionnaise. Comme l'écrit la femme d'Aimé : « Depuis quarante ans, je suis toujours parmi eux. J'ai des petits enfants créoles ! Dans la joie, je suis avec eux. Dans leurs peines, je suis encore avec eux. Dans mes peines, ils sont avec moi. »[181]. En effet, dès le début de son aventure missionnaire, le pasteur Cizeron avait largement associé les différents membres de sa famille : de son épouse Yolande à ses enfants, en passant par son gendre. À l'aube des années 80, deux de ses fils avaient à leur tour embrassé le ministère pastoral. Rapidement, ils avaient pris les rênes des deux assemblées comptant parmi les plus importantes de l'île : Saint-Denis pour Jean, et Sainte-Clotilde pour David – là où l'association a également établi son siège social. Depuis, Jean et David continuent d'imposer leur marque au sein de la fédération missionnaire, que ce soit à travers les émissions radios

[178] *Ibid*.
[179] Entretien P 15.
[180] *Le Quotidien* du 1er février 2003.
[181] Yolande Cizeron, 2006, p. 18.

qu'ils animent quasi quotidiennement ou les bureaux des différentes associations dans lesquelles ils ont été élus. En effet, l'un et l'autre font partie des instances dirigeantes de quatre associations parmi les six qui composent la Mission[182].

Un pasteur des Assemblées de Dieu interrogé à ce sujet, admet que les fils Cizeron occupent une place particulière parmi les autres pasteurs.

> « C'est vrai qu'au milieu de nous, David et Jean font partie de ces pasteurs qui ont une grande notoriété… et leur parole a certainement plus de poids dans les orientations, dans les décisions, et je trouve que c'est normal… Une notoriété qui vient aussi forcément du fait que ce sont les enfants de monsieur Cizeron et qu'ils ont été à l'école de leur père donc ils ont appris des choses en étant aux côtés de leur père que peut être que les autres n'ont pas pu apprendre de la même façon. Donc, il y aura toujours cette notoriété par rapport à la famille Cizeron, cela c'est sûr[183]. »

Pour un autre ministre du culte, les fils sont néanmoins différents de leur géniteur, ils n'ont pas hérité de la même « onction divine » : « Aucun des deux n'a reçu le don du père Cizeron. Le père Cizeron, c'était le patriarche. Quand il prêchait, vous alliez dans une autre dimension. Quand il parlait de Jésus vous aviez l'impression que Jésus était assis à côté de lui »[184]. Ainsi, ce n'est ni en père, et encore moins en patriarche, que Jean et David ont pris la relève de celui que chacun appelait « Monsieur Cizeron ».

À l'Église comme en famille, les deux frères sont très proches l'un de l'autre puisqu'en plus de partager la même mission apostolique au sein des Assemblées de Dieu, ils habitent dans la même cour. L'entente entre les deux est palpable. Assez simplement, ils semblent s'être répartis les domaines d'action : à Jean la partie musicale, à David le management. Il est vrai qu'aux yeux de tous, le benjamin endosse davantage le rôle de leader. Ardent défenseur de l'orthodoxie des Assemblées de Dieu, au nom du principe de *vérité*, il protège son Église de toute pratique fantaisiste. C'est pour cette raison qu'un des pasteurs de la Mission dit s'être éloigné du mouvement : « David, ce n'est pas quelqu'un qui est capable de gérer l'authenticité, il préfère la tuer dans l'œuf. Avec lui c'est ″ l'Évangile Carré ″ »[185].

Si le respect des fidèles envers la famille Cizeron est palpable, aucune trace d'un culte de la personnalité n'est perceptible. Les pasteurs Cizeron – père et fils – n'ont pas cherché à s'accaparer l'entière responsabilité de leur entreprise religieuse. Très tôt, dans l'histoire de la Mission, son fondateur avait favorisé la mise en place de leaders locaux dans les différentes villes insulaires. Aujourd'hui, le président de la fédération missionnaire est créole, il s'agit du pasteur Daniel Fontaine. Par ailleurs, la Mission a mis en place des outils et des parcours de formations destinés aux fidèles qui les renvoient en premier lieu à la Bible et à leur conscience devant Dieu. Nous retrouvons dans leur façon d'exercer le pouvoir, la manière de

[182] FAMR, AMADR (culte), association culturelle AMADR, AEUR, Radio vie, ARJEF.
[183] Entretien P 02.
[184] Entretien P 15.
[185] Entretien P 15.

faire protestante qui se méfie des médiations pour privilégier le rapport direct des individus avec le divin à travers la Bible. De plus, au sujet de l'autorité telle que les deux frères l'exercent, un pasteur précise :

> « David et Jean ont une notoriété que personne ne conteste, maintenant cela ne veut pas dire que tout ce qu'ils décident n'est jamais ni contesté ni contestable ! Il arrive qu'ils prennent des décisions ou qu'ils proposent des choses que les autres n'approuvent pas. Donc, c'est quand même débattu et quelque fois il est même arrivé que des choses qui venaient d'eux n'aient pas été faites ! Donc, le système collégial fonctionne quand même[186]. »

Figure 47 David Cizeron

Figure 48 Jean Cizeron

[187]Alors, aussi essentielle que fut la permanence d'un leadership Cizeron au sein des Assemblées de Dieu, par les structures que ces pasteurs ont suscitées, par les limites précises qu'ils ont imposées à l'expérience émotionnelle, ils permirent la pérennisation de cette expérience.

Étudiant l'évolution de la Mission Salut et Guérison à La Réunion, Mickaël Nayagom fait du reste remarquer combien la Mission est devenue une « Église mature », dévoilant au passage « son aspiration à former une nouvelle Église protestante, loin de cette image sectaire qui lui était préjudiciable »[188].

Par ailleurs, en 2000, la Mission Salut et Guérison opère un changement décisif. Jusqu'en 1999, chaque assemblée de Dieu locale était déclarée en préfecture sous le régime du statut d'association régie par la loi du 1er juillet 1901. Il s'agissait par exemple de l'« assemblée de Dieu de Saint-André », de l'« assemblée de Dieu du Tampon », etc. À partir du 5 mai 2000, toutes ces assemblées locales sont regroupées au sein d'une même structure fédérative : la Fédération des actions missionnaires de La Réunion (FAMR). L'association est régie par la loi du 1er juillet ainsi que par le décret du 16 août 1901.

Celle-ci se divise ensuite en deux branches. La première, intitulée AMADR-culte, (Action Missionnaire des Assemblées de Dieu de La Réunion) réunit les différentes assemblées cultuelles locales. Elle a pour but de « subvenir aux frais et à l'entretien du culte évangélique de Pentecôte, entretien et formation des ministres du culte, aménagement des lieux de culte ».

[186] Entretien P 02.

[187]

[188] Nayagom, 2004, p. 7.

La seconde, l'AMADR-culturelle, regroupe les autres activités de la Mission, à savoir : Radio vie, les centres de vacances (Association réunionnaise pour la jeunesse, l'rnfance et la famille : ARJEF), l'aumônerie des étudiants (Action évangélique universitaire de La Réunion : AEUR). Son but vise la « diffusion de littérature religieuse, la participation à l'effort missionnaire, la réalisation d'activités concernant les enfants, la jeunesse, la famille, les personnes âgées, la participation à des œuvres caritatives ».

Pour le responsable de la Mission, ce changement était devenu nécessaire en raison des contraintes législatives imposées par l'État français. David Cizeron explique : « si vous voulez, on avait une armoire, quand on ouvre cette armoire, il y avait tout, mais c'était un peu en désordre. Donc, il fallait mettre de l'ordre avec tout ce qu'on avait. Donc, ce professionnel, un docteur en droit, il est venu, il nous a mis de l'ordre »[189]. Il avance aussi l'argument selon lequel ce nouveau type de fonctionnement permet le maintien d'une plus grande cohésion entre les différentes assemblées :« Au niveau spiritualité, ça n'a rien changé… mais au niveau de la mentalité des frères et sœurs, ça a changé un peu dans le sens où j'ai entendu beaucoup de gens me dire : "Il y a longtemps que vous auriez dû faire ça ! "Maintenant, si je vais à Saint-André, le chrétien n'a pas l'impression d'être dans une association dite « « Assemblée de Dieu de Saint-André » qui serait différente. On est dans la même maison. Ça c'est important. »[190]

3.2.1.4 De la concurrence au *statu quo*

Quarante ans après l'implantation des Assemblées de Dieu dans l'île, les relations entre l'Église diocésaine et la Mission Salut et Guérison se sont progressivement apaisées. Après des années d'ignorance, voire d'excommunications réciproques, les deux formations religieuses entrent timidement dans une phase de rapprochement. En 2003, à l'occasion du décès d'Aimé Cizeron, la réaction de Gilbert Aubry témoigne de cette évolution. L'évêque déclare :

> « Si au tout début de son expérience, quelques frictions ont eu lieu avec l'Église catholique, au fur et à mesure l'on est parvenu à une coexistence sans heurt… Ce qui nous rapproche est plus fort que ce qui nous sépare[191]. »

Deux ans plus tard, un des pasteurs les plus influents de la Mission accepte de participer au « groupe de la Trinité ». Initié par la Communauté du Chemin Neuf en 2005, ces rencontres trimestrielles rassemblent des responsables[192] de diverses assemblées chrétiennes : un diacre

[189] Entretien P 41.
[190] Entretien *ibid*.
[191] *Le Quotidien* du 1er février 2003, p. 16.
[192] Si ces rencontres concernent des responsables en charge de communautés chrétiennes qui effectuent cette démarche en accord avec les instances dont ils dépendent (côté catholique l'évêque a donné son consentement alors que côté protestant les conseils d'Église ont eu connaissance de la démarche de leurs pasteurs), elles se

catholique, le responsable catholique du Chemin Neuf à La Réunion et cinq pasteurs respectivement en charge d'Églises pentecôtiste, baptiste-charismatique, évangélique et protestante. Les réunions se déroulent dans les bâtiments de l'ancien séminaire diocésain, dans le quartier de la Trinité. Elles ont pour but de favoriser les relations entre les différentes sensibilités chrétiennes insulaires et de permettre une meilleure connaissance entre Églises. Elles sont en grande partie consacrées à l'étude d'un thème biblique, à partir duquel chaque participant expose le point de vue de son Église[193]. Si ces rencontres ne se sont pas prolongées par des manifestations publiques – lors de la semaine de prière pour l'unité des chrétiens par exemple – ou par des déclarations communes – comme ce fut le cas à l'île Maurice[194]–, elles contribuent néanmoins à faire tomber les *a priori* sur les uns et les autres : les Catholiques peuvent lire la bible, les évangéliques ne sont pas nécessairement favorables à la théologie de la prospérité, les pentecôtistes ne se livrent pas à des cultes totalement anarchiques mais apprécient l'ordre, les adventistes sont d'authentiques protestants dont l'Union des Église en France est membre de la FPF, etc.

En milieu protestant, si les Assemblées de Dieu ne participent pas au groupe de pastorale commune, des liens ont progressivement été noués avec plusieurs pasteurs locaux. Cette évolution se manifesta, par exemple, par le fait que les pasteurs de l'EPR, de l'Église évangélique et de l'Église baptiste de Saint-Denis furent officiellement conviés aux cérémonies anniversaires des quarante ans de la Mission où ils furent présentés aux nombreux fidèles assistant à la célébration.

Par ailleurs, depuis juin 2010, les Assemblées de Dieu à La Réunion ont intégré le Conseil national des évangéliques de France (CNEF). De ce fait, la Mission Salut et Guérison se trouve incorporée à la même structure que plusieurs assemblées locales membres de la FEF (les Églises évangéliques de Saint-Denis, Saint-André, Bras Panon, Saint-Pierre et Saint-Louis), de la FEEBF (Églises baptistes de Saint-Pierre et Saint-Denis), et de la FPF (l'EPR, la FPMA, l'Église du Nazaréen)[195]. S'il est encore trop tôt pour évaluer les effets de cette adhésion commune sur les relations inter-Églises, ce point méritera une attention toute particulière dans les temps à venir.

---

situent néanmoins dans un cadre « semi-confidentiel » puisqu'elles ne débouchent pas sur des prises de positions officielles communes : aucune déclaration publique, aucun accord théologique n'est prononcé à leur issue).

[193] Les thèmes abordés jusqu'alors couvrent une variété de domaine des plus consensuels aux plus controversés : le baptême d'eau, le baptême dans l'Esprit, la louange, la guérison divine, l'argent, la mission dans les écrits de Paul, la colère de Dieu etc. Deux séances furent également consacrées à la présentation des confessions de foi de chaque Église.

[194] Le 24 janvier 2010 à l'île Maurice, les représentants locaux de l'Église anglicane (Mgr Yan Ernest), de l'Église presbytérienne (Rév. David White), des Assemblées de Dieu (Rév. Lindsay Blackburn), de l'Église évangélique (Rev. Mario Lee Hing), et de l'Église catholique (Mgr Maurice Piat) ont signé une « Charte en vue d'une bonne entente entre les différentes Églises ».

[195] À noter l'absence de l'Église adventiste à la Réunion qui n'est pas membre de la FPF car elle dépend de l'Union Sud-Afrique-Océan Indien et non de l'Union des Fédérations adventistes de France (qui est quant à elle membre de la FPF), et l'absence de l'Église de Dieu en France (présente à la Réunion) qui, étant membre de la FPF mais n'a pas adhéré au CNEF.

Figure 49 Rassemblement Pâques 2010 **Figure 50 chorale Couleur Gospel**

3.2.2 - La remise en ordre du Renouveau Catholique

A partir de 1981, le Renouveau s'étend sur toute l'île. L'assemblée de l'Emmanuel voit le nombre de ses groupes de prière se multiplier pour atteindre le chiffre de 25 groupes en *1988, puis 49 en 2008,* répartis du nord au sud, et d'est en ouest. *Grosso modo*, ce sont 3 000 personnes qui prient régulièrement chaque semaine dans un des groupes du diocèse. Cependant, l*e* nombre de réunionnais sensibles à cette mouvance est largement supérieur. En ce sens, le chiffre de 15 000 participants annuels au rassemblement de Pentecôte organisé par le Renouveau sur l'esplanade de l'église du Chaudron nous donne une précieuse indication.

Au fil des années, la propension de cette mouvance populaire à s'inscrire dans la matrice catholique va croissant. Elle s'observe à travers la forme prise par ces rassemblements de Pentecôte.

3.2.2.1 Les rassemblements de Pentecôte

Chaque année, ce sont des cars et des cars qui encadrent le quartier populaire du Chaudron, à Saint-Denis, déversant des « pèlerins » de tous âges, venus en famille avec leurs marmites et leurs couverts. Avant d'atteindre l'esplanade sur laquelle se déroule le rassemblement, les pèlerins franchissent une haie de forains qui ont dressé leur tables pour l'occasion : images pieuses, statues mariales, médailles sont exposées en quantité. Ces premiers signes d'une expression catholique du christianisme se retrouvent ensuite à travers de nombreux détails visuels : des stands de vente d'icônes à l'arrière du podium, aux tee-shirts portés par les bénévoles assurant le service d'ordre – sur lesquels figurent l'image d'une croix sur laquelle repose une colombe, un cœur, et d'où jaillit un arc en ciel –, à la bure que porte le prédicateur, en passant par le style de caractère *gothique* utilisé pour les inscriptions recouvrant la longue banderole traversant de part en part l'esplanade.

Concernant l'animation de cette journée, trois éléments marquent son inscription dans la tradition catholique : le fait que la conférence donnée en matinée soit chaque année effectuée par un prêtre, la procession du Saint Sacrement qui lui fait suite[196], et la messe célébrée dans l'après-midi par l'évêque.

Notons, par ailleurs, que ces rencontres annuelles contribuent à l'inscription du christianisme sur la scène locale. En effet, les mélodies joyeuses en provenance de la chorale sont diffusées par des hauts parleurs sur plusieurs centaines de mètres à la ronde. Non seulement les habitants du quartier qui bénéficient des chants charismatiques, mais l'événement est connu de toute la population réunionnaise puisqu'il est systématiquement

[196] L'ostensoir est tendu à bout de bras par le curé de la paroisse. Derrière lui, d'autres prêtres le suivent. Tous ont revêtu leur aube blanche et une étole rouge. La procession, précédée d'une aspersion d'encens, arpente chaque allée, lentement, solennellement. À son passage, les fidèles se signent et se courbent.

relayé par la presse locale. En ce sens, le Renouveau participe à l'effort engagé par l'Église contre la sécularisation. Cependant, comme le souligne Gérard Marier[197] « si le Renouveau constitue une contre-sécularisation, c'est sans le savoir ; il n'a pas cherché à l'être…»[198] Ainsi, à La Réunion, les rassemblements organisés par l'assemblée de l'Emmanuel participent activement à ce retour du religieux dans la sphère publique, ou tout du moins à la tentative d'éviter le rétrécissement de son rôle à la sphère privée.

3.2.2.2 De nouveaux jalons

L'an 2000, année du jubilé de l'Église catholique, est aussi celle où le Renouveau fête son 25e anniversaire à La Réunion. À cette occasion, Gilbert Aubry rappelle que cette mouvance n'est pas « une Église dans l'Église » mais un « courant spirituel » destiné à « raviver le don reçu au baptême et à la confirmation »[199]. L'évêque se saisit également de l'occasion pour poser de nouveaux « jalons ». Le document « maintient les orientations de départ et fixe certaines normes visant à réguler la vie des groupes »[200]. En introduction, le texte rappelle que « le Renouveau à La Réunion est diocésain, sous l'autorité de l'évêque et n'est rattaché à aucune communauté »[201]. Cette soumission aux autorités ecclésiales locales se décline dans les pages suivantes à travers l'exigence posée aux groupes du Renouveau d'entretenir des liens avec le prêtre de la paroisse, de « participer au projet pastoral dans la paroisse et le diocèse » et de n'accepter que des responsables qui auront au préalable « reçu une formation assurée par la maison diocésaine de formation ou une autre formation certifiée par un autre diocèse »[202]. L'objectif des ces sommations est clairement exprimé dans le document qui parle de critères « d'écclésialité qui permettent de reconnaître l'appartenance à l'Église. » Parmi ces critères généraux sont évoqués : « l'engagement à professer la foi catholique en conformité avec l'enseignement de l'Église » ou encore « la relation filiale avec le pape, centre perpétuel et visible de l'unité de l'Église universelle »[203].

Si ce document sur le Renouveau fait encore apparaître des traits communs aux assemblées pentecôtistes lorsqu'il dit promouvoir la louange, l'évangélisation, la Parole de Dieu, la pratique des charismes et l'engagement dans le service du groupe, il insiste par ailleurs sur des thèmes caractéristiques de l'univers catholique tels que l'adoration du Saint Sacrement ou la dévotion mariale. En effet, la Vierge Marie y est présentée comme « modèle de l'Église,

---

[197] Responsable des communautés québécoises « Le Désert « (Nicolet) et « l'Exode » (Sabrevois).
[198] Gérard Marier, 2003, « Le Renouveau charismatique », *agora* [en ligne]. Disponible sur: http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/ Spiritualité - Le_Renouveau_ charismatique_par_Gerard_Marier. [Consulté le 15 septembre 2008].
[199] Aubry, 1999.
[200] *Ibid*.
[201] *Ibid*., p. 2.
[202] *Ibid*., p. 14.
[203] *Ibid*., p. 5.

modèle de discrétion, modèle de la méditation, de l'écoute de Dieu et du service des autres »[204]. La figure mariale récapitule en elle-même les attributs de l'idéal du croyant version Renouveau catholique, bien éloignés de ceux de puissance, de domination, de prospérité ou encore de *power evangelism* , qui seront développés en milieu charismatique protestant à la même époque.

Alors qu'à l'origine, les assemblées issues du pentecôtisme recherchaient davantage de liberté d'expression durant leurs réunions de prières, les jalons mis en place par le Renouveau catholique réduisent encore la marge de spontanéité possible. Les réunions de prière se sont transformées en assemblées « paraliturgiques ». Les textes bibliques lus durant l'assemblée de prière étaient initialement choisis dans la Bible au « hasard », par n'importe lequel des adeptes que comptait le groupe. Dorénavant, l'évêque demande que le texte liturgique proposé par l'Église ce jour là soit lu devant le groupe. Une note précise qu'à cette première lecture pourra s'ajouter une seconde, prise cette fois-ci en un endroit quelconque de la Bible, mais elle devra avoir été « reçue dans l'avant prière ». L'avant-prière consiste en une réunion de l'équipe d'animation, qui se tient, comme son nom l'indique, en amont du temps de prière collectif. Le cadre et l'objet de cette rencontre se trouvent également décrits avec précision, tout comme les différents rôles des leaders du groupe : animateur, adjoint et berger.

Le choix du responsable du groupe de prière relève d'une procédure également très détaillée. Différentes modalités de nomination sont prévues qui excluent la possibilité d'auto-proclamation, évitant au maximum celle d'une élection par les membres du groupe – « l'élection devrait être un cas très rare »[205]– et privilégie le choix de l'équipe diocésaine qui, en la matière, « discerne, conseille et accompagne les groupes»[206]. Quant au responsable de l'ensemble des groupes du Renouveau, « il est choisi parmi les membres de l'équipe diocésaine et les bergers. L'élection se fait selon les mêmes modalités que pour le berger de groupe, en présence de l'évêque et des prêtres, de l'équipe diocésaine, au cours d'un week-end »[207].

Au sujet de ces leaders, le document s'achève par la remarque suivante : « les responsables du Renouveau dans l'Esprit ne doivent pas se singulariser… Dans le Renouveau, s'il s'agit de laïcs, on s'appelle par son prénom sans dénomination particulière qui prêterait à confusion. »[208] Cette précision cherche vraisemblablement à éviter toute concurrence avec les autorités ecclésiales en place qui pourrait conduire à une remise en question du statut particulier des prêtres dans l'Église en général. Ce que l'avant dernière phrase du document

[204] *Ibid.*, p. 6.
[205] *Ibid.*, p. 15.
[206] *Ibid.*, p. 14.
[207] *Ibid.*, p. 21.
[208] *Ibid.*

tend à confirmer quand elle précise : « qu'ils (les responsables du Renouveau) ne fassent rien d'inconvenant qui puisse semer le trouble ou attirer des critiques »[209].

D'autre part, le caractère démocratique du Renouveau charismatique paraît remis en cause, au moins partiellement, par ces nouveaux jalons et les modalités préconisées concernant l'effusion de l'Esprit. En effet, au départ du Renouveau, à la différence des sacrements catholiques comme le baptême qui se déroulent au terme d'un processus initiatique faisant intervenir des étapes, une préparation et la médiation d'un prêtre, l'expérience du baptême dans l'Esprit-Saint s'offrait à chacun, « à la grâce de Dieu ». L'effusion de l'Esprit pouvait, selon les individus, être vécue au cours d'une assemblée de prière mais aussi, au volant de sa voiture, dans sa chambre, ou en faisant son marché ! Si les nouveaux jalons rappellent que l'effusion de l'Esprit n'est pas un sacrement, elle insiste néanmoins sur la préparation au cours d'un séminaire de « 7 semaines » et sur le fait que les responsables du Renouveau devront discerner si celui qui en fait la demande est animé par des motivations valables. Le cursus proposé pendant ces « 7 semaines » devra être fait avec « application, sérieux et compétence ». Par ailleurs, nous avons pu observer que le déroulement même de cette démarche répond à des critères précis comme la présence d'un prêtre. Par la suite, il faudra encore une période « probatoire » à celui qui a demandé cette prière d'effusion avant qu'un service ne lui soit confié. Et, en tout état de cause, seuls ceux qui ont vécu cette démarche sont admis à participer à des « groupes de vie »[210]. Cette série d'exigences qui accompagnent aujourd'hui l'effusion de l'Esprit, et la mise en place d'étapes à franchir pour un adepte avant d'avoir accès à tel groupe ou telle fonction au sein d'une assemblée de prière, nous conduisent à nous interroger sur la portée non élitiste et sur l'aspect non ritualiste de ce Renouveau catholique qui semble de plus en plus pencher vers le second terme de son appellation au détriment du premier.

Cette tendance se confirme dans le domaine des relations aux autres confessions chrétiennes, puisque celles-ci ne sont pas davantage envisagées que par le passé. Car, si le terme « œcuménisme » figure bien dans le document, il se réduit uniquement aux relations au sein de l'Église catholique, « dans la communion avec l'évêque, les prêtres et l'équipe diocésaine »[211].

3.2.2.3 Une nouvelle responsable

Une fois rédigés, les nouveaux « jalons » sont non seulement diffusés dans les groupes au cours des années qui vont suivre, mais également appliqués avec encore plus de « fermeté »

[209] *Ibid.*
[210] Groupes de cinq à sept personnes « de partage fraternel et d'approfondissement » de la foi réunissant exclusivement ceux qui « après l'effusion désirent aller plus loin. »
[211] Aubry, 1999. p. 8.

depuis le changement de responsable intervenu au sein de l'assemblée de l'Emmanuel. Celle qui prend la tête du Renouveau en 2005 est une enseignante à la retraite, mais selon ceux qui la côtoient, elle paraît davantage remplir son rôle à la manière d'une « directrice d'école »[212] que d'une « institutrice de maternelle. »

C'est ainsi que les responsables de l'assemblée *Maranatha* disent avoir eu la surprise de se voir convoqués par l'équipe diocésaine qui leur demande de se plier aux prescriptions du Renouveau – en particulier au mode de nomination du berger – sous peine d'être exclus de l'assemblée de l'Emmanuel. Un des responsables de *Maranatha* raconte :

> « C'est tombé (à la) fin de l'année dernière. Une lettre de la responsable diocésaine disait qu'on ne faisait plus partie du Renouveau. Nous, on a toujours prié et choisi notre berger, avec l'équipe diocésaine, ce n'est pas ça, c'est eux qui nomment. (…) On nous a fait des remontrances, ce n'était pas à nous de décider. Alors, avec une petite équipe et notre berger, on est parti à Saint-Denis, avec les autres groupes de prière qui choisissaient leur berger et là, on est passé devant un conseil, comme un petit peu un tribunal… On s'est dit : " c'est quoi ce truc ? "
>
> On nous a dit : " on ne doit pas choisir comme ça ! "
>
> (Depuis), officiellement, on ne fait plus partie du Renouveau[213]. »

D'autre part, le différend entre la responsable du Renouveau diocésain et le groupe de prière de Saint-Leu porte sur le déroulement d'une assemblée de prière. Notre interlocuteur l'explique :

> « C'est la manière de dérouler une assemblée de prière …. C'est carré. Nous on avait cette liberté de prier… de commencer bien sûr par des chants à l'Esprit-Saint et par la louange et puis voilà, on se laissait guider… Nous, on a notre charisme propre, on essaye de vivre ce que l'Esprit-Saint nous demande de faire… (Mais) elle (nous) a dit : " il faut faire comme ça ! C'est comme à la messe [214] ! " »

Au-delà de ces deux points de divergence concernant le déroulement d'une rencontre de prière et la nomination du responsable d'un groupe par l'équipe diocésaine, les leaders de *Maranatha* regrettent l'évolution prise par le Renouveau : « On remarque, (que) ça devient plus sclérosé. Il y a de moins en moins de jeunes dans les groupes de prière. Dans les réunions, quand on te donne des directives, tu n'as pas à discuter. Ça fait peur ! »[215] Cette situation, le responsable d'un groupe de prière dans le sud de l'île la décrit en des termes plus triviaux : « il y a eu une caporalisation du Renouveau charismatique ! Ça va finir en *Légion de Marie* ! »[216]

---

[212] Selon les propres termes de C 05.
[213] Entretien C 05.
[214] Entretien *ibid.*
[215] Entretien *ibid.*
[216] Entretien C 06.

Après *Maranatha*, la responsable diocésaine exclut plusieurs groupes de prière charismatiques de l'assemblée de l'Emmanuel, dont celui de la Trinité (Saint-Denis), en 2009. Pour les membres de cette assemblée, cette décision est hautement symbolique : premier groupe de prière charismatique à La Réunion, il était dirigé par celle qui fut responsable du Renouveau diocésain pendant plus de vingt ans. Les fidèles, dépités, manifestent leur incompréhension jusqu'à l'évêché. Avec plus de nuance et sans incriminer l'actuelle responsable du Renouveau, Mgr Aubry le reconnaît lui-même :

> « La dynamique spécifique du Renouveau à travers la louange et l'explosion des charismes a, à mon avis, quelque peu été figée. (…) Disons que d'une part, il (le Renouveau) a été trop bridé dans l'éclosion des charismes, et d'autre part, non accepté par une grande partie du clergé[217] ».

3.2.2.4 Un clergé méfiant

Suite à l'affirmation de l'évêque soulignant l'hostilité du clergé insulaire vis-à-vis du Renouveau catholique, un leader d'une communauté nouvelle remarque que même les quelques prêtres favorables au mouvement charismatique n'ont pas modifié leur rapport aux laïcs pour autant :

> « Même chez ceux (les prêtres) qui ont accepté le Renouveau, il est clair que le prêtre ne devient jamais charismatique et ne dirige jamais sa paroisse de manière charismatique, à la manière de ce qui s'effectue en métropole avec notamment une ouverture à un pouvoir des laïcs. Même du côté des jeunes prêtres qui ont reçu leur appel au sacerdoce au sein du Renouveau, cela ne change rien à leur manière de faire. Le Renouveau c'est *un mouvement dans l'Église* et ce n'est pas *l'Église en mouvement* ![218] Ils n'ont pas accueilli le Renouveau comme une dynamique capable de transformer l'Église mais comme une arme à utiliser ou à rejeter ! Cela n'a pas changé la manière de gouverner les paroisses, (toujours) centrées sur la toute-puissance du prêtre. Je ne sais pas s'il existe une seule paroisse où les grandes orientations sont décidées par d'autres personnes que le prêtre seul. Aucun laïc réunionnais n'ose contredire la parole du prêtre [219] ! »

Un fidèle confirme ces propos :

> « Pendant combien de temps les prêtres vont (- ils) tirer le tapis rouge sous les pieds du Renouveau charismatique ? Il y a beaucoup de personnes qui ont peur de critiquer un prêtre parce qu'on ne critique pas un prêtre, mais ils ne trouvent pas leur place[220]. »

Comme l'affirme un responsable du Renouveau « *Dann oui, napoin batay*[221]. Le laïc en désaccord ne dit pas non. Il "vote aves ses pieds" et va voir ailleurs ! »[222]

---

[217] Entretien C 26.
[218] Allusion à la formule « le Renouveau n'est pas un mouvement dans l'Église mais l'Église en mouvement ».
[219] Entretien C 17.
[220] Entretien F 08.
[221] Dans le oui, il n'y a pas de bagarre.
[222] Entretien C 06.

La forme d'autorité exercée par les prêtres à La Réunion est sous-tendue par une conception du ministre ordonné comme détenteur d'une force particulière d'une part, et, comme celui auquel incombe la totalité des tâches pastorales d'autre part :

> « La manière de faire du prêtre et la manière dont il est considéré, cette vision archaïque du chef spirituel qui ne se voit pas comme celui à qui une mission a été confiée par l'Église mais comme celui qui possède une force supérieure, donne au prêtre un immense pouvoir. Du coup les laïcs jouent souvent un rôle de pantin. Tout est entièrement verrouillé par le prêtre[223]. »

Cherchant ensuite à nuancer ses propos qu'il juge « sévères », notre interlocuteur explique l'attitude du clergé réunionnais par sa nécessité de faire face à des leaders du Renouveau dotés d'une forte personnalité, « avides de pouvoir », et enclins à lancer leur propre mouvement, parfois en marge de l'Église officielle. Reprenant, sans le savoir, les arguments de Mgr Aubry qui posait ses jalons afin de parer à tout dérapage en évitant une surenchère du côté du « merveilleux et des gestes spectaculaires », il justifie encore l'attitude du clergé en ces termes :

> « Dans le Renouveau, les gens cherchent une expérience très fusionnelle avec Dieu. Non seulement ils ne sont pas choqués par les manifestations extraordinaires mais ils les recherchent et les trouvent … Il était nécessaire de les canaliser. Le monde des esprits est hyperproche à La Réunion. Le clergé ne pouvait pas laisser faire. Soit il canalisait, soit il stoppait. C'est pour ça que dans toutes les paroisses, le vrai berger (d'un groupe de prière), c'est le prêtre. Alors qu'en France métropolitaine, il se contente de prêter une salle paroissiale aux groupes charismatiques qui le lui demandent !
>
> Les retraites du père Rochefeuille par exemple, beaucoup les critiquent en disant "c'est une semaine au paradis [224] !" C'est vrai que c'est quelque chose de très fort et d'hyper charismatique. Le père Rochefeuille a toujours été très encourageant aux manifestations de l'Esprit-Saint. Il faisait *feu de tout bois*. Il pensait que le Seigneur passait par là et que lui-même saurait contrôler par la suite puisque cela se situait sur le territoire de sa paroisse[225]. »

Pour conclure : « la rencontre entre cette vision particulière du prêtre et un Renouveau pouvant être vu comme une « *sorcellerie chrétienne* », a créé un truc spécial qui a été soit récupéré, soit rejeté par les prêtres »[226].

Si le contexte insulaire explique l'encadrement du mouvement charismatique par la hiérarchie catholique, La Réunion n'est pas un cas isolé. Des tendances semblables peuvent être constatées en d'autres lieux dans le monde. Au Canada par exemple, les réactions du clergé au mouvement charismatique catholique, nous dit Gérard Marier,

---

[223] Entretien C 17.
[224] Il faudrait distinguer ici les retraites « *stricto sensu* » (appelées « retraites fondamentales » dans les foyers de Charité) qui étaient très conventionnelles des grands « happenings » que le père Rochefeuille organisait lors de la venue d'orateurs tels que Jean Plia ou Emiliano Tardif, capables d'attirer des foules de croyants. C'est ce second type de retraites auquel C 17 fait ici allusion.
[225] Entretien *ibid.*
[226] Entretien *ibid.*

> « ont souvent eu la saveur de la crainte : crainte d'illuminisme, crainte de régression fusionnelle dans un groupuscule chaud, crainte de désertion de l'engagement sociopolitique, crainte du fondamentalisme »[227].

Par conséquent, explique l'auteur, le Renouveau est devenu « le bien de l'Église sans être pour autant tout à fait du goût de l'ensemble des prêtres et des théologiens dont la plupart resteront à l'écart par une décision individuelle, pour les motifs les plus divers »[228]. Aujourd'hui, l'enracinement de la mouvance charismatique dans l'Église est tel, que Gérard Marier en vient à s'interroger sur son originalité. Il se demande également si la « base » ne va pas voir son pouvoir lui échapper pour émigrer vers le haut de l'institution diocésaine, alors que de son côté la hiérarchie catholique serait en train de « récupérer le mouvement ».

3.2.2.5 Réactivation des pratiques catholiques

En terre réunionnaise, comme nous l'avons vu précédemment, le Renouveau s'est efforcé de réinjecter un certain nombre d'éléments appartenant en propre au catholicisme : revalorisation des sacrements, dévotion mariale, adoration du Saint-Sacrement. Cette tendance s'est non seulement poursuivie mais accentuée au fil du temps. La célébration eucharistique est devenue si importante, par exemple, que l'enchaînement même d'une assemblée de prière se calque aujourd'hui sur celui d'une eucharistie. Elle n'en reprend pas tous les éléments – pas de prêtres ni de consécration des offrandes bien sûr – mais elle imite la structure de déroulement : action de grâce, demande de pardon, lecture de la Parole, intercession. Comme l'explique une de ses leaders, cette attitude a pour avantage d'asseoir la légitimité du Renouveau : « c'est pour parer à toute peur d'être pris pour une secte »[229]. Mais, comme elle le fait remarquer aussitôt, cette option « a un revers » : elle menace de faire fuir ceux qui venaient justement chercher dans ce Renouveau quelque chose d'inédit.

En cherchant à se fondre, la mouvance charismatique risque bien de se confondre, et c'est là une des raisons qui pousse quelques adeptes des première heures à rejoindre une communauté nouvelle : « non, pour moi, l'assemblée de prière n'a pas de structure. Si nous sommes sortis du Renouveau diocésain c'est pour pouvoir respirer. Ne pas guider l'Esprit-Saint mais se laisser guider. Il faut faire attention, sinon, dans dix ans il n'y a plus de Renouveau… »[230] Magnétophone éteint, elle convient que trop de prudence peut se révéler nuisible, ajoutant que si une telle stratégie « permet à Monseigneur de dormir sur ses deux oreilles… le réveil risque d'être difficile ! »

---

[227] Marier, 2003, « Le Renouveau charismatique », *agora* [en ligne]. Disponible sur: http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/ Spiritualité - Le_Renouvea_ charismatique_par_Gerard_Marier. [Consulté le 15 septembre 2008].
[228] *Ibid.*
[229] Entretien C *04.*
[230] Entretien *ibid.*

En 2000, alors que Mgr Aubry étoffe ses « jalons », le père Raniero Cantalamessa[231] fait un constat identique : « En certains lieux, on estime que le Renouveau charismatique est au point mort ou en recul, son enthousiasme et ses effectifs en baisse »[232]. Selon lui, trois « dangers » le guettent.

Le premier est de se voir identifié à l'aile conservatrice de l'Église.

> « À la lecture de publications religieuses de divers pays, il m'est apparu clairement que certains considèrent les mouvements ecclésiaux, y compris le Renouveau, comme étant des forces conservatrices, si ce n'est carrément réactionnaires… cela est dommageable (parce qu') en ses débuts, il était considéré comme signe de nouveauté et d'ouverture, une offensive sur plusieurs fronts, y compris la mission œcuménique[233]. »

Le second danger mis en avant par le prêtre italien est celui du « piétisme » :

> « Le Renouveau charismatique encourt le risque d'être à nouveau envahi et alourdi après les grands efforts du Concile pour rétablir la simplicité et l'essentiel dans la doctrine et la pratique[234]. »

Parmi les différents domaines concernés par cet « alourdissement », il prend l'exemple de la dévotion mariale dont les excès font courir au Renouveau un troisième danger, celui de mettre en péril l'unité des chrétiens.

> « Il y a un retour à une insistance excessive pour ce qui est facultatif. Le Renouveau charismatique lui-même a été aspiré dans ce tourbillon (…) Certaines de ces choses sont par elles mêmes tout à fait valable et un signe de la richesse de l'Église catholique, mais elles nécessitent d'être maintenues à l'intérieur de leur propre sphère et non imposées à tout le monde pour mesurer le degré plus ou moins grand de leur *catholicité*[235]. »

Car, c'est bien de cette reconnaissance par l'institution catholique dont il s'agit à travers les évolutions constatées. À vouloir se faire accepter par la hiérarchie ecclésiale, l'assemblée de l'Emmanuel en est venue à modifier ses caractéristiques afin de se rendre acceptable. Le mouvement est alors progressivement passé de « prophétique » à « conservateur ». L'innovation et l'enthousiasme ont cédé leur place à la régulation et à la pondération. Ainsi, le Renouveau catholique, décrit il y a trente ans comme le lieu « d'une expression joyeuse et spontanée de la foi »[236], animé par des laïcs de sexe féminin, a évolué vers un mouvement dont les rites, les pratiques et l'organisation se calquent toujours plus sur ceux d'une Église catholique qui s'est employée à canaliser son effervescence. Alors qu'en ses débuts, le

[231] Raniero Cantalamessa, capucin italien, est non seulement une figure marquante du Renouveau charismatique catholique mais également un prêtre qui jouit d'une notoriété importante au Vatican où il est depuis 1980 le prédicateur de la maison pontificale. Il fut aussi membre de la Commission théologique internationale pendant six ans.
[232] Cantalamessa, 2000, « Rappelez-vous les premiers temps », *Selon Sa Parole* [en ligne], Disponible sur : http://members.tripod.com/SelonSaParole/can005.htm [consulté le 5 février 2006].
[233] *Ibid*.
[234] *Ibid*.
[235] *Ibid*.
[236] Entretien C 04.

Renouveau pouvait être considéré comme une protestation interne au catholicisme, trente cinq ans après, force est de constater combien la contestation religieuse portée par ce mouvement a perdu sa radicalité, combien elle s'est euphémisée[237].

Cette normalisation du Renouveau charismatique, d'une part, et des assemblées de Dieu, d'autre part, s'accompagne d'une différenciation interne (à la mouvance pento-charismatique) plus marquée qu'elle ne l'était initialement. Dans ce contexte, il devient difficile d'associer dans un même champ religieux : Renouveau charismatique et pentecôtisme évangélique. Les points communs sont certes nombreux mais leur développement respectif tend néanmoins à les éloigner l'un de l'autre. Plus ils évoluent dans le temps, plus ils s'institutionnalisent en se réappropriant les traits caractéristiques de l'univers confessionnel dans lequel ils sont nés. De manière contradictoire, ces « nouveaux syncrétismes » qui se présentent tous deux comme une nouvelle expression populaire en rupture avec le « catholicisme populaire » prennent pourtant deux formes distinctes qui les rattachent à la matrice cultuelle dans lesquelles ils se sont développés. Ainsi, la mouvance « pentecôtiste charismatique » se décline-t-elle successivement en une nouvelle expression populaire du protestantisme et une nouvelle expression populaire du catholicisme.

Enfin, du point de vue sociologique, un dernier élément distingue le Renouveau charismatique du Pentecôtisme initial. En effet, si les deux mouvements occupent progressivement une place identique dans l'espace social, la physionomie de ceux qui sont à l'initiative du mouvement charismatique catholique est différente de la physionomie de ceux qui initièrent la Mission Salut et Guérison. Alors qu'à l'origine, le pentecôtisme est lié aux couches défavorisées de la population, les leaders du Renouveau charismatique catholique sont au départ issus des couches supérieures et des classes moyennes[238]. Mais, au fil des années, la tendance tend à s'inverser : une remontée de l'échelle sociale s'observe parmi les fidèles pentecôtistes. À l'inverse, les strates inférieures viennent à prédominer dans le Renouveau catholique, à un point tel, que les strates supérieures sont quasiment absentes de l'assemblée de l'Emmanuel et ne demeurent qu'en quelques groupes et communautés charismatiques de constitution plus récente[239].

---

[237] Observant un processus semblable en France métropolitaine, Martine Cohen parle d'une « Euphémisation de la contestation sociale et religieuse » (1990, p. 153).

[238] Jean Séguy explique cette opposition par les différences d'organisation entre terrain sectaire protestant et terrain catholique : « le protestantisme à ras du sol est capable - seul ou avec l'aide de couches sociales plus élevées – d'initiatives religieuses socialement crédibles, jusqu'à un certain point. Par contre, en terrain catholique, seuls les émetteurs autorisés peuvent en principe diffuser des messages religieux socialement plausibles. Les intellectuels à l'origine du mouvement charismatique remplissaient cette condition, dans la mesure où laïcs pour la plus part, ils enseignaient la théologie ou se livraient à des activités pastorales autorisées. » (Séguy, 1975, p. 26) Martine Cohen soutient la même idée au sujet des communautés nouvelles crées dans le Renouveau, ne pouvant, selon elle qu'être érigées par des personnes possédant des connaissances théologiques et un bagage culturel profane nécessaire à un tel travail. (Cohen, 1990, p. 144).

[239] L'histoire du Renouveau à l'île Maurice fait apparaitre une évolution tout à fait semblable : les *bourgeois « blancs »*, à l'origine du mouvement charismatique sont actuellement quasiment absents des groupes du

La conjugaison de ces deux phénomènes : la normalisation – de la Mission Salut et Guérison et de l'assemblée de l'Emmanuel – et l'évolution du profil des adeptes, explique en partie l'attrait exercé par les nouveaux mouvements d'expérience religieuse qui s'implantent à La Réunion à partir des années 80.

Chaque année, plus de 12 000 personnes se retrouvent le lundi de Pentecôte lors du rassemblement annuel du Renouveau charismatique au Chaudron (Saint-Denis). La procession du Saint-Sacrement occupe une place centrale dans cette journée.

Figure 51 Participante levant les mains lors des cantiques de la messe du Renouveau, Saint-Denis, lundi de Pentecôte 2008.

Figure 52 Enfants dansant autour du Saint-Sacrement. Rassemblement du Renouveau, Saint-Denis, lundi de Pentecôte 2008

Renouveau recrutant l'essentiel de leurs membres parmi les créoles, issu de milieux sociaux nettement plus défavorisés.

Figures 53 Les participants s'abritent du soleil sous les parapluies. Figure 54 Fidèle en prière lors du passage du Saint-Sacrement. Figure 55 Le père Glenac, curé du Chaudron, portant l'ostensoir. Rassemblement du Renouveau, Saint-Denis, mai 2009.

3.3 - L'implantation de mouvements exogènes

Au sein d'un monde devenu transnational, des groupes pentecôtistes et charismatiques d'origine métropolitaine, antillaise, québécoise, mauricienne, brésilienne, congolaise, diffusent leur message et créent des assemblées dans le monde entier. À La Réunion, où ces différents mouvements s'implantent, leur arrivée relève d'une dynamique mondiale de « globalisation du religieux »[240]. Au fil du temps, la vie de ces groupes et des missionnaires qui les initient, en vient à croiser celle des Églises et des ministres du culte autochtones[241]. Ce « maillage » entre les deux (groupes exogènes et endogènes) donne lieu à des réappropriations originales et à des réinventions locales.

3.3.1 - De nouvelles missions évangéliques de type pentecôtiste

À la fin des années 90, le paysage pentecôtiste-charismatique insulaire se diversifie par suite de la création de sept nouvelles assemblées, fondées par des missionnaires appartenant à des Églises extérieures au département. Cet ensemble de mouvements apparaît comme très disparate.

3.3.1.1 Souffle nouveau

En 1998, l'Église *Souffle nouveau*[242] s'implante dans l'île avec la venue de Michael Real. Originaire de Mulhouse, le pasteur était installé depuis 1995 à Madagascar où il avait déjà

[240] Les transformations du religieux à l'heure de la globalisation furent l'objet de plusieurs publications. Parmi les plus importantes, nous citerons l'ouvrage de J-P. Bastian, F. Champion, K. Rousselet : *La globalisation du religieux* (2001), celui de K. Poewe : *Charimatic Christianity as a Global Culture* (1994) et les numéros spéciaux des revues : *Archives des Sciences Sociales de religions* : « le pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion »(1999), *Ethnologie française* : « Les nouveaux mouvements religieux » (2000), *Anthropologie et Société* : « Le religieux en mouvement » (2003), *Civilisations* : « Religions transnationales » (2004).
Précisons néanmoins que le phénomène de globalisation du religieux n'est pas nouveau. Il est même intrinsèque au christianisme par exemple – religion à vocation universelle. À partir du XVIe siècle, le prosélytisme de ses missionnaires et les dynamiques historiques de la colonisation se sont même fortement imbriqués. L'implantation du catholicisme à la Réunion témoignait déjà de ce processus. Actuellement, la nouveauté réside dans la déterritorialisation associée aux nouvelles formes d'évangélisation telles que le pentecôtisme les initie. En effet, traditionnellement les religions s'encraient dans un territoire et une culture locale spécifique – « *cujus ergo, cujus religio* » – mais actuellement le lien entre marqueur culturel et marqueur religieux tend à s'effacer. La nouveauté s'observe également dans les formes inédites prise par la mobilité des pratiques et des croyances : à travers une utilisation des médias favorisant une transmission religieuse à distance notamment, et dans la vitesse à laquelle s'effectue cette diffusion.

[241] Par souci de clarté, nous présenterons dans une seconde partie la vie et l'évolution des groupes autochtones, nées à partir d'une scission au sein de la Mission Salut et Guérison en 1983.

[242] En métropole, l'association Souffle nouveau fondée en 1993 par Claude Payan, devient Fédération évangélique Souffle nouveau (FESN) en 1997. Son siège est établi à La Garde, dans le Var (83).

lancé plusieurs Églises du même nom. Moins d'un an plus tard, Souffle nouveau compte trois assemblées à La Réunion : à Sainte-Marie, Saint-Paul et à la Plaine des Cafres. Chacune évolue sous la responsabilité d'un pasteur nommé par Michael Réal.

Dans le Sud, c'est une femme, Reine-Claude Clain[243], qui dirige le culte. En 2001, ses relations avec Michael Réal se détériorent. Le pasteur métropolitain démissionne de sa charge de vice-président de l'assemblée de la Plaine des Cafres et l'Église dirigée par Reine-Claude Clain est radiée de l'œuvre Souffle nouveau.

Rapidement, Mikael Real démissionne également de son poste de président de l'association *Souffle nouveau océan Indien* ainsi que de sa fonction de pasteur. Il quitte le département en 2001. Le Réunionnais Jean-Pierre Perrine, un ancien membre de *Vie nouvelle* devenu vice-président de Souffle nouveau, assure alors la direction de l'Église locale. Le culte se déroule aujourd'hui dans le quartier de la Bretagne, dans les Hauts de Saint-Denis, dans un bâtiment loué aux parents d'un membre de l'Église.

En 2006, un « évangéliste » rejoint le pasteur Perrine et l'encourage à lancer Souffle nouveau sur Saint-Benoît. Ce nouveau collègue réunionnais, qui n'a pas encore le titre de pasteur, est un ancien responsable d'une *Cellule de maisons* catholique. Entre temps, l'assemblée de Saint-Paul ferme. Certains fidèles rejoignent alors le *Centre chrétien de la grâce*, dirigé par Emmanuel Gangloff[244].

De son côté, Reine-Claude Clain change l'appellation et les statuts de l'assemblée de la Plaine des cafres. Elle prend le nom d'*Église Missionnaire Nouvelle Alliance.* Dorénavant indépendante, la nouvelle communauté développe néanmoins des contacts avec des pasteurs en poste à La Réunion, notamment l'actuel dirigeant de Souffle nouveau sur Saint-Denis et le missionnaire africain en charge de la revue évangélique *Faire croître.*

À l'extérieur de l'île, elle entretient des liens privilégiés avec des prédicateurs étrangers - australiens et mauriciens entre autres. Mais c'est plus particulièrement avec Israël que l'assemblée française noue des relations. Non seulement sa dirigeante et quelques fidèles s'y rendent chaque année dans le cadre d'opérations comme celle d'*Intercession pour les nations,* mais des éléments spécifiques aux pratiques évangéliques dans cette région du monde sont introduits dans l'assemblée réunionnaise. C'est ainsi que durant les cultes à la Plaine des Cafres, des fidèles lèvent des bannières multicolores et d'autres soufflent dans un shofar[245].

Par ailleurs, Reine-Claude Clain s'est attelée à un projet d'extension de son œuvre à Madagascar. Après plusieurs séjours sur la Grande Ile, elle fonde une Église dans l'île Sainte-

[243] Reine-Claude Clain est une ancienne responsable d'une Cellule de maison catholique puis adepte du Centre évangélique protestant (CEP) : deux structures qui seront présentées ultérieurement.

[244] Assemblée créée localement et qui changera de nom à trois reprises dans les quatre années qui suivront qui sera présentée ultérieurement (Chapitre 3.4.1.1.6.)

[245] Le shofar : (en hébreu: פוש lamina nu'd enroc ed etiaf (ettepmort ed etros nu) euqisum ed tnemurtsni nu tse (ר casher, utilisé lors de fêtes juives.

Marie[246]. En 2009, elle quitte La Réunion pour s'établir à Madagascar. L'Église qu'elle dirigeait est alors « resprise » par Judex Gence, qui lui donne le nom d'*Assemblée Chrétienne de Piton Hyacinthe*.

Si les trois assemblées (Saint-Denis/ La Port/ La Plaine des Cafres) sont devenues autonomes les unes par rapport aux autres, leurs pasteurs ont maintenu des relations entre eux et n'hésitent pas à organiser des manifestations communes. Jean-Pierre Perrine était, par exemple, aux côtés d'Emmanuel Gangloff pour inviter Gem Kakou[247] en 2006. Alors que tous les trois se situent dans la mouvance de la « troisième vague charismatique », leur champ relationnel est du reste beaucoup plus large que les dénominations appartenant à ce courant, puisque sont également conviés à leurs rassemblements, des assemblées évangéliques non-charismatiques et des groupes catholiques.

Ils pratiquent un œcuménisme ouvert qui a conduit, par exemple, un des pasteurs à concélébrer le mariage de l'un de ses fidèles avec une catholique en l'Église Notre Dame de la Trinité en 2007.

Cela dit, le parcours de ces Réunionnais montre comment, face à la nouveauté d'un mouvement exogène (Souffle Nouveau) diffusé grâce à l'activité d'un missionnaire métropolitain (Michael Real), les insulaires ne sont pas restés passifs : l'un d'entre eux (Jean-Pierre Perrine) est dorénavant à la tête de Souffle Nouveau, alors que deux autres (Reine-Claude Clain puis Judex Gence) ont créé une Église autonome.

3.3.1.2 L'Église pentecôtiste unie

En 1999, Randy Richarsdon et son épouse, un couple d'origine nord-américaine ayant officié de longues années à Madagascar, fonde l'Église pentecôtiste unie à La Réunion[248]. L'assemblée se réunit à Saint-André puis à Sainte-Clotilde, dans le quartier du Moufia. En 2010, elle ouvre un lieu de culte à Petite-île, dans le Sud. Assez rapidement, Jeannot, un jeune malgache originaire de Diego-Suarez installé à La Réunion depuis 1994, prend en charge l'assemblée française qui demeure néanmoins sous l'autorité du missionnaire Richardson[249].

[246] A l'heure actuelle, Reine-claude Clain est installée de manière permanente à Madagascar. L'Église qu'elle dirigeait à la Plaine des Cafres a pris le nom « d'Assemblée Chrétienne de Piton Hyacinthe » et c'est Judex Gence qui en est actuellement le pasteur.

[247] Gem Kakou, prédicateur de renommée mondiale, originaire de Côte-d'Ivoire.

[248] Issue du pentecôtisme, *the Pentecostal United Church International* s'est séparée des Assemblées de Dieu en 1916, en raison de leur opposition au sujet de la nature divine. À la Réunion, l'Église locale, déclarée en Associations cultuelles, travaille en lien avec la Fédération des Églises pentecôtistes unies de France.

[249] Le missionnaire Richardon continue à « coiffer » (selon ses termes) les différentes formations basées sur les îles du sud-ouest de l'océan Indien : Maurice, Seychelles Mayotte et Réunion. Bernard Boutter faisait déjà remarquer à ce sujet que « si dans le pentecôtisme classique, le plus souvent congrégationaliste, les Églises créées par des missionnaires sont encouragées à prendre leur autonomie, ces formations locales dirigées par des pasteurs malgaches bénéficient encore aujourd'hui du soutien des missions étrangères, américaine dans le cas de l'Église pentecôtiste unie » (Boutter, 2007).

L'assemblée dionysienne n'entretient pas de liens avec d'autres assemblées évangéliques réunionnaises et encore moins avec la Mission Salut et Guérison dont le pasteur Jeannot était autrefois un adepte[250]. Aujourd'hui, ce sont trois pasteurs d'origine malgache qui dirigent l'Église pentecôtiste unie dionysienne au côté du missionnaire Richardson. L'assemblée, qui est constituée quasi-exclusivement de fidèles originaires de la Grande Ile, propose chaque semaine une prédication dans les deux langues (franco-malgache) et un culte en langue malgache par mois. Par ailleurs, à la différence de leurs compatriotes en poste à La Réunion qui ont tous appris la langue de Molière, les missionnaires Richardson, après neuf années passées dans le département d'outre-mer, ne parlent quasiment pas le français alors qu'ils s'expriment correctement en malgache.

Le fait qu'ils ne semblent pas avoir cherché à apprendre le créole ou le français, confirme l'importance de la langue malgache au sein de cette assemblée. Aussi, nous pouvons nous demander si la création de l'Église pentecôtiste unie ne recouvre pas un phénomène semblable à celui qui s'est produit au sein de l'EPR au début des années 2000, lorsque l'Église protestante de La Réunion a vu se constituer des assemblées protestantes malgaches avec une partie de ses fidèles. Bien que le pasteur Jeannot s'en défende, le processus relèverait ici autant d'une question ethnique que doctrinale.

3.3.1.3 L'Arche de l'espérance

Située à Plateau Cailloux, dans la commune de Saint-Paul, l'Arche de l'espérance est l'œuvre d'un missionnaire martiniquais Philippe Mongérand. L'ancien fonctionnaire de la police française était auparavant devenu pasteur de l'Église du Nazaréen dans la ville de Dreux. À partir de 1998, il effectue plusieurs missions d'évangélisation à La Réunion, avant de venir y prendre sa retraite en 2001. Là, il décide de fonder une assemblée. Cependant, l'Église du Nazaréen et plus précisément ses référents basés en Afrique du Sud[251], récusent la manière de faire du missionnaire martiniquais jugée peu orthodoxe. En effet, Philippe Mongérand encourage les manifestations charismatiques durant ses cultes et insiste tout particulièrement sur la pratique de la délivrance. Sa mise au banc du mouvement du Nazaréen le conduit à changer d'appellation pour prendre celle de l'Arche de l'espérance[252].

[250] Pour le pasteur Cizeron, son départ révèle une demande particulière des fidèles d'origine malgaches au sein de la Mission. En effet, outre le cas de ce pasteur, d'autres membres des Assemblées de Dieu ont émis le souhait de vivre un culte dans leur langue et une chrétienne a même démarré une assemblée à son domicile à cet effet. Dorénavant, la Mission propose un culte en langue malgache le second samedi du mois.

[251] L'Église du Nazaréen, d'envergure internationale, est organisée en six régions du monde. L'assemblée réunionnaise est rattachée à l'Afrique et le responsable duquel elle dépend réside en Afrique du Sud.

[252] Déclarée en préfecture de Saint-Pierre en 2004.

Après avoir noué des liens avec les autres leaders charismatiques de l'île, le pasteur martiniquais a progressivement été mis à l'index du groupe des pasteurs par ses confrères.

Figure 56 L'Arche de l'espérance, Saint-Paul

L'Église attire des fidèles issus des milieux populaires, en provenance des quatre coins de l'île. Cette variété d'origines géographiques a encouragé le pasteur à lancer deux autres lieux de réunion en semaine : l'un à Grand Bois et l'autre à la Rivière des Galets.

3.3.1.4 Merci Seigneur

Deux ans après, son confrère antillais, Max Reinette quitte sa Martinique natale pour l'île de La Réunion. Après une première expérience de missionnaire en Guyane, il est choisi par « Église mère »[253] de Martinique pour démarrer l'œuvre *Merci Seigneur* dans cet autre département français d'outre-mer. La salle de culte est ouverte dans le Nord, rue Papangue à Sainte-Clotilde. Quelques mètres seulement la séparent de l'Église baptiste dirigée par Marcel Bidois Tout en se définissant comme pentecôtiste, le pasteur a noué des contacts avec les autres assemblées évangéliques insulaires : charismatiques comme celle de la rue Rambaud ou non-charismatique comme celle de la rue Montyon. Avec deux leaders des deux assemblées précitées, il se retrouve une matinée par semaine pour prier explicitement pour La Réunion. Si les investigateurs de ces rencontres ne les apparentent pas au *spiritual mapping*[254], elles s'en rapprochent néanmoins. Un des trois hommes dira à leur sujet qu'elles ont pour but de « donner une révélation prophétique »[255] sur La Réunion.

[253] Selon ses propres termes, entretien P 24.
[254] Nous expliquerons ultérieurement cette pratique (dans le chapitre 2.4.1.2. « Le quadrilatère néo-pentecôtiste » : combat spirituel, prospérité, pratiques charismatiques, pouvoir).
[255] Entretien P 05.

3.3.1.5 Les Semeurs du Christ

En 2006, une nouvelle assemblée du nom des *Semeurs du Christ* s'ouvre à Bois d'Olive[256] (Saint-Pierre), dans le sud de l'île. Après *Flamme de vie* puis l'*Église de la Réconciliation*, sans compter le groupe œcuménique du *Buisson Ardent*, cela porte à quatre le nombre d'assemblées implantées dans un rayon de trois kilomètres en moins de quatre années ! Celle des *Semeurs du Christ* accueille du reste parmi ses membres de nombreux fidèles en provenance de toute l'île, déçus de leur expérience précédente dans l'une ou l'autre des communautés évangéliques réunionnaise. Elle est l'œuvre de missionnaires d'origine africaine – en provenance de métropole – qui se relayent à sa tête tous les deux mois. De tendance charismatique, elle insiste plus que d'autres sur une interprétation littérale de la Bible conjuguée à une stricte observance doctrinale.

Indépendante, l'Église n'entretient aucun lien avec les autres assemblées évangéliques insulaires. Elle fait en revanche partie du réseau d'Églises « l'Alliance de Nations pour Jésus-Christ » (ANJC), initié par Shora Kuetu, un pasteur originaire de la République démocratique du Congo, qui a fondé le mouvement des *Semeurs du Christ* en 1999 dans la région parisienne.

3.3.1.6 *Assembly of God*- Jésus la voix de la vérité

En 2007, une Église mauricienne dissidente des Assemblées de Dieu implante une Église dans la ville de Saint-Paul. Cette *Assembly of God – Jésus la voix de la vérité* n'entretient aucun lien avec les Assemblées de Dieu réunionnaises.

3.3.1.7 Le centre d'accueil universel

En 2009, l'Église universelle du royaume de Dieu (EURD) [257], ouvre un lieu de culte à Saint-Denis, sous le nom du « Centre d'accueil universel ». Ses locaux – un ancien entrepôt– se situent dans le quartier du Moufia, sous les fenêtres de l'Église pentecôtiste unie à La Réunion[258]. Elle est dirigée par deux pasteurs – d'origine sud-américaine, pour l'un, et portugaise pour l'autre – qui viennent de. L'Église, dont le siège est à Paris, comprend une cinquantaine d'adeptes, issus des milieux populaires insulaires. Ses pasteurs n'entretiennent aucune relation avec leurs homologues locaux, relativement méfiants à leur égard.

[256] Elle se réunit dorénavant dans le quartier Bel Air à Saint-Louis.

[257] La *Igreja Universel do Reino de Deus* (IURD) est une Église pentecôtiste brésilienne née en 1977 à Rio de Janeiro**.** Elle compte deux millions d'adeptes au Brésil et un autre million répandu dans 80 pays. Investie dans l'économie, les médias et la politique, elle illustre la montée d'un « néo-pentecôtisme » qui loin de s'extraire du monde part à sa conquête (Corten, Dozon, Oro, 2003). Pour plus de données sur l'IURD, on pourra se reporter aux articles de Ricardo Mariano (1998) et de Marion Aubrée (2000 ; 2001).

[258] Les chants de l'Église pentecôtiste unie résonnent jusque dans la salle de culte du Centre d'accueil universel.

Figure 57 Le centre d'accueil universel, Saint-Denis

Ce sont les premiers missionnaires à annoncer leur implantation à grand renfort de messages publicitaires dans la presse locale dans lesquels ils promettent guérison, délivrance et résolution de difficultés en tout genre. Ils se distinguent en ce sens des autres groupes précités qui restent davantage dans l'ombre.

3.3.1.8 Dissémination pentecôtiste

Au terme de ce « panorama », force est de constater combien l'hétérogénéité entre ces assemblées est grande : doctrines, pratiques, origine socioculturelle des fidèles, niveau de formation des pasteurs, partenariats... Seule la taille paraît commune à ces groupes puisque chacun compte une centaine de membres. Cette diversité produit une constellation complexe, une « galaxie » difficilement cernable.

La première cause structurelle de cette dissémination pentecôtiste réside dans la logique de renouvellement perpétuel qui l'anime. À l'instar du *semper reformanda* mis en avant par les Églises protestantes dans leur ensemble, et en raison de l'impératif de revitalisation inhérent aux mouvements de Réveils en particulier, l'implantation d'Églises endogènes vient encore pluraliser un paysage évangélique-pentecôtiste déjà bien morcelé. Thibaud Pierre-Louis Lavigne l'explique :

> « La logique de renouvellement spirituel ne se fait pas dans le sens fidéiste de l'imitation/approfondissement (ce qui est plutôt la tendance catholique) mais dans le sens de la différenciation. Tous ces Réveils depuis la réforme émergent non seulement en opposition à un mouvement sociétaire rationalisant mais aussi contre une tendance intra-ecclésiale au "refroidissement". Ainsi le revivalisme produit lui-même ses rejetons par son souci de revitalisation des Églises instituées. Cette recherche de changement (…) remet en question et bouleverse les structures en place au-delà de ce que certaines sont capables d'intégrer, produisant du même coup la dissémination[259]. »

La seconde cause structurelle de cet éparpillement réside dans l'absence de centralité institutionnelle. En désacralisant l'Église, les mouvements issus de la Réforme ont récusé la dimension personnelle de l'autorité et relativisé le principe de tradition qui aurait pu garantir son unité. C'est ainsi que, confronté à une dynamique de renouvellement identique, le milieu

[259] Pierre Louis Lavigne, 2003, p. 119-120.

charismatique catholique n'assistera pas au même éclatement que le milieu pentecôtiste. Il cherchera à éviter la fissiparité « à la protestante » en nouant des liens avec les autres groupes diocésains, en se soumettant aux autorités ecclésiales et en se réappropriant des éléments de sa tradition.

3.3.2 - De nouvelles communautés catholiques de type charismatique

À partir des années 90, en milieu charismatique catholique, la globalisation croissante du religieux favorise également l'implantation insulaire de communautés nouvelles nées en France hexagonale ou au Québec. La vie de ces groupes venus de l'extérieur croise également celle des assemblées et des leaders locaux qui les rallient.

3.3.2.1 La communauté du Chemin Neuf

Difficile de relater les conditions de la venue de la Communauté du Chemin Neuf à La Réunion sans commencer par faire référence au métropolitain Jean-Claude Sagne (1936-2010) qui joua un rôle tout à fait particulier dans le Renouveau et l'Église locale. Prêtre dans l'ordre des frères prêcheurs, il favorise la fondation d'un couvent masculin à Saint-Denis. Théologien[260] et exorciste officiel du diocèse de Lyon, à chacun de ses passages, il s'entretient avec Gilbert Aubry, qui fait du reste allusion à ces rencontres dans sa préface au livre de Raymond Eches[261]. C'est en juillet 1977, qu'il débarque pour la première fois à l'aéroport de Gillot, invité conjointement par sa sœur cadette – qui réside à La Réunion – et par les moniales dominicaines. Jusqu'en janvier 2000, le dominicain prendra plus de vingt fois le chemin de l'océan Indien.

Membre d'une assemblée de prière du Renouveau charismatique à Lyon depuis 1973, il conseille Marie-Lise Corson et anime des retraites spirituelles pour les membres de l'assemblée de l'Emmanuel. Selon ces derniers, il joue rapidement le rôle du « seul interlocuteur valable et de lien officiel avec la métropole »[262]. Il est également proche des couples Limagne et Lenhert respectivement membres du Renouveau dans le nord et le sud de l'île, auxquels il propose de faire venir la communauté du Chemin Neuf afin qu'elle puisse animer une session Cana.

3.3.2.1.1 - Des sessions Cana à la vie communautaire

La communauté catholique charismatique du Chemin Neuf[263], a mis au point une formule de retraite pour les couples qui, en métropole, accueille de plus en plus de participants. Sorte d'adaptation des « exercices spirituels de saint Ignace » pour des laïcs avec prise en charge

[260] Il est par ailleurs directeur de l'UER de la faculté de psychologie et sciences sociales de l'Université Lyon II où il enseigne.
[261] Mgr Aubry parle, au sujet de Franck Dijoux, d'« échanges mémorables, notamment en présence de l'exorciste de Lyon de passage à la Réunion » (Eches, 1995, p. 7).
[262] Entretien C 06.
[263] Fondée à Lyon en 1973 par le jésuite Laurent Fabre.

des enfants, ces sessions Cana[264] auraient l'avantage, selon Jean-Claude Sagne, d'élargir les perspectives du Renouveau local. Élisabeth Lenhert se souvient :

> « Jean-Claude s'intéressait à ce que nous vivions dans le Sud. Germe dans sa tête l'idée que nous tournions en rond sur nous-mêmes. Nous sommes sur des îles, nous avons besoin d'une ouverture sur la métropole, nous risquons l'*endogamie*…Il nous dit que ce serait bien de faire venir Cana. »

Forts de ce projet, Élisabeth et Bruno Lenhert ne prennent pas directement contact avec les organisateurs de Cana mais commencent par s'en ouvrir à l'équipe de coordination diocésaine des groupes de prière du Renouveau dont ils sont membres, et c'est avec Josée Rivière sa responsable, qu'ils écrivent à l'évêque pour lui demander son accord. Le primat du diocèse répond par la positive. Après ce détour institutionnel caractéristique du monde catholique, une première session Cana se met en place en 1988. Elle se déroule au foyer de Charité du Tampon. François et Laurence Cartier, responsables de *Cana International* font le déplacement depuis Lyon. Trente-cinq couples participent à cette première retraite dont plusieurs font partie des communautés de l'*Etoile radieuse* et de *Marie Porte du ciel*. Toujours à l'initiative du dominicain, une seconde session est organisée dans le prolongement

Figure 58 Session Cana organisée par la communauté du Chemin Neuf, Saint-Denis, juillet 2010

[264] Sessions de cinq jours qui mêlent ressourcement spirituel et communication entre époux, dans un climat relativement convivial et festif. En métropole, elles contribuent au retour vers la foi chrétienne de bon nombre de ses participants.

de celle du Tampon, à l'île Maurice.

Suite à la session Cana, dès 1990, deux familles et le prêtre membre de *Marie Porte du ciel* vont suivre un cycle de formation animé par le Chemin Neuf en région lyonnaise. De leur côté, les membres des communautés de l'*Etoile radieuse* et *Marie Porte du ciel* qui ont vécu la session Cana décident de participer aux activités proposées par la communauté du Chemin Neuf, notamment le « cycle B »[265]. À cette formation, s'adjoignent également des membres de la communauté *Maranatha*[266]. Suite à ce cursus formatif, les membres des communautés locales – *Marie Porte du ciel*, *Maranatha* et l'*Etoile radieuse* – se posent la question de poursuivre leur cheminement au sein du Chemin Neuf ou bien de rester dans leur communauté d'origine. La plupart font le choix de la communauté métropolitaine.

Simultanément, la communauté du Chemin Neuf décide de s'implanter dans l'océan Indien. Pour ce faire, elle envoie dans l'île Denise Vincent, une « célibataire consacrée » d'origine métropolitaine, afin qu'elle puisse fonder la première « fraternité de vie » avec une autre célibataire et un prêtre. En accord avec Mgr Aubry, ils s'établissent dans deux appartements mitoyens dans une tour de la Chaumière, à Saint-Denis[267].

À partir de ce moment-là, il ne s'agit plus simplement de proposer des sessions pour les couples mais d'appeler aussi certains d'entre eux, ainsi que des jeunes, à devenir membres de la communauté religieuse. L'engagement devient plus exigeant : rencontres hebdomadaires en petits groupes – les « fraternités » –, prières personnelles et collectives, services, formations, sont au programme.

Par ailleurs, alors que les sessions Cana continuent à se multiplier pour attirer plus de quatre-vingts couples certaines années, le « Chemin Neuf » étend ses propositions : sessions Bible, retraites selon les exercices spirituels de saint Ignace, week-ends d'évangélisation, se mettent en place. La communauté élargit le public auquel elle s'adresse en adaptant ses activités aux adolescents, aux étudiants, ainsi qu'aux « personnes séparées ». En effet, ces dernières sont particulièrement nombreuses dans l'île mais elles ne trouvent pas facilement leur place dans l'Église catholique, tellement leur situation matrimoniale tend à les marginaliser. Aussi, lorsque le Chemin Neuf lance une retraite spirituelle qui leur est

[265] « Le cycle B » est un parcours de formation biblique et spirituel qui leur permet d'acquérir un certain nombre de connaissances fondamentales au sujet du christianisme sur une à deux années, à raison de sept week-end annuels. Il convient de préciser qu'en ces années là, les propositions de formations théologiques en direction des laïcs sont encore peu développées par le diocèse. Le premier « cycle long » (un parcours biblique et dogmatique, à raison d'un dimanche par mois) est mis en place en 1990. Par la suite, cette formation diocésaine rencontrera un succès certain : le programme accueille actuellement chaque année plus de 300 participants. À noter que celui qui en assure aujourd'hui la responsabilité logistique a suivi le tout premier cycle de formation dispensé par le Chemin Neuf à la Réunion.

[266] Dont Odile Cadet, responsable de Maranatha qui s'engagera par la suite dans la Communauté du Chemin Neuf.

[267] Au même moment, le Chemin Neuf démarre à l'île Maurice, et le lien entre les deux îles sera constant.

spécifiquement destinées, elle attire immédiatement des candidats. Une des participantes, aujourd'hui membre de la Communauté, propose de baptiser ces rencontres *Cana-Espérance*. L'idée est acceptée et des sessions du même nom se répandent dans le monde entier. « Je trouve que ce n'est pas neutre, le fait que le mot *Cana-Espérance* soit, à l'origine, une intuition d'une réunionnaise. Comme elle, des femmes seules trouvent là un véritable lieu de vocation »[268] constate un leader du mouvement[269].

En 2004, le diocèse confie à la communauté du Chemin Neuf les locaux de l'ancien séminaire diocésain à Saint-Denis afin d'y ouvrir un foyer chrétien d'étudiants. En ce lieu, la communauté nouvelle démarre également un centre œcuménique, développant différentes initiatives en faveur de l'unité des chrétiens dont c'est la « vocation » initiale : des conférences à « deux voix » (catholique/protestant) sont organisées, et un groupe de rencontres semestrielles entre responsables catholiques, évangéliques et protestants, issus des différentes mouvances présentes à La Réunion est mis en place (groupe interconfessionnel de la Trinité).

En 2009, Henri Canden, un prêtre mauricien de la communauté du Chemin Neuf prend en charge le Foyer de Charité « Notre-Dame de Nazareth »[270] au Tampon.

En 2010, la Communauté compte une centaine de membres – au sens strict du terme – dans l'île. Le cercle de ses sympathisants – qui se reconnaissent aujourd'hui sous l'étendard de la « Fraternité œcuménique Internationale » et participent à l'un des groupes de prière charismatique qu'elle anime chaque semaine[271] –, comprend 400 membres. En vingt ans, plus de 4 000 personnes ont participé à l'une des activités proposées par le Chemin Neuf (sessions Cana, festival jeunes, retraites étudiants *Jéricho*, camps pour jeunes de 14 à 18 ans, etc.).

Figure 58 Groupe interconfessionnel de la Trinité, 2010

Depuis 2005, des pasteurs évangéliques, baptistes, réformés, pentecôtistes et un diacre catholique se réunissent chaque trimestre à l'initiative du responsable catholique de la communauté du Chemin Neuf, à Saint-Denis.

[268] Entretien C 17.

[269] Quelques années plus tard, l'implantation à la Plaine des Cafres, de la communauté canadienne Solitude Myriam destinée en premier lieu à ces personnes vivant dans une situation de rupture par rapport à leur conjoint, viendra confirmer l'attente spirituelle et communautaire de ce public particulier.

[270] Initié à la Réunion par le père Rochefeuille en 1968. Ce centre spirituel fait partie des foyers de Charité, créés en métropole, en 1936, par Marthe Robin avec l'aide du père Finet.

[271] Actuellement, trois réunions de prière ont lieu chaque mardi dans l'île : à Saint Pierre, Saint-Denis et Saint-Paul, animées par des membres de la communauté du Chemin Neuf.

3.3.2.1.2 - Points de divergence avec l'assemblée de l'Emmanuel

Malgré des origines charismatiques communes[272], trois caractéristiques du Chemin Neuf distinguent plus particulièrement la communauté nouvelle du Renouveau diocésain. Le premier point de divergence concerne l'animation des groupes de prière.

À première vue, l'animation des groupes de prière par les membres du Chemin Neuf entretient de nombreux points communs avec celle qui se pratique dans le Renouveau diocésain : louange, centralité de la Bible, prières spontanées, possibilité de demander le baptême dans le Saint Esprit. Une analyse plus détaillée montre cependant que la communauté du Chemin Neuf, à l'instar des groupes qu'elle anime en métropole, favorise une plus grande liberté d'expression que le Renouveau réunionnais, ou tout du moins, n'a pas adopté la totalité des règles de fonctionnement prescrites par ce dernier.

À titre d'exemple, les textes bibliques ne sont pas préparés à l'avance. L'assemblée de prière n'est pas remplacée une fois par mois par une eucharistie. Il n'existe pas de convention concernant l'animation du groupe telle que le Renouveau le prévoit en disant qu'« il est conseillé d'exercer cette tâche au moins trois fois de suite »[273]. Le déroulement de la réunion de prière suit un schéma quasi invariable : chants / louange / méditation de la Parole de Dieu / intercession / récitation du Notre Père. Cependant, au gré des semaines, l'un ou l'autre de ces éléments peut être interverti, supprimé ou développé alors que d'autres « ingrédients » peuvent être apportés : témoignage, enseignement, groupe de discussion, danses… La structure est relativement souple comparativement à celle mise en place dans les groupes diocésains.

D'autre part, si le baptême dans le Saint-Esprit peut faire l'objet d'une préparation dite des « sept semaines », il peut aussi être proposé dans le cadre de retraites à des personnes qui ont effectué un cheminement spirituel au sens large, sans que celui-ci revête nécessairement le cadre du parcours des « 7 semaines » précisément.

Enfin, il n'est pas prévu de consécration annuelle à Marie, ni de chapelet avant ou après l'assemblée. La dévotion mariale n'est pas exclue mais elle est laissée à la discrétion de chacun et cultivée dans la sphère privée. La volonté consiste ici à ne pas froisser la sensibilité des protestants auxquels le groupe de prière est ouvert.

Lorsque Yannick Fer considère le régime d'autorité institué dans une organisation, il reprend l'association classique effectuée par Weber entre *manifestations charismatiques* et *autorité charismatique* pour affirmer que ces deux composantes ne sont pas forcément liées. Il distingue alors deux types de configuration. Dans le premier type :

---

[272] À Lyon, la communauté du Chemin Neuf est née à partir d'un groupe de prière du Renouveau, tout comme les communautés réunionnaises étaient nées à partir de l'assemblée de l'Emmanuel. De plus, la Communauté anime chaque semaine une assemblée de prière charismatique dans les villes où elle est implantée.
[273] Aubry, 1999, p.18.

> « Le fondateur établit le monopole de la manipulation des charismes à son profit, entrainant une dissymétrie très nette avec les fidèles plus ou moins réduits à un rôle de récepteur. Son charisme personnel est le fondement d'une autorité presque absolue. »

Dans le second type :

> « Au contraire le fondateur est celui qui anime le groupe en organisant une effervescence peu ordonnée au sein de laquelle chacun prend plus ou moins le pouvoir. Le charisme personnel n'est pas un instrument de prise de pouvoir, mais l'élément dynamique d'un groupe virtuose largement autonome »[274].

La distinction opérée par le sociologue, établie à partir de la situation d'assemblées pentecôtistes, ne peut être appliquée telle quelle à des groupes catholiques qui n'entretiennent pas la même autonomie vis-à-vis de l'institution catholique que leurs homologues protestants. Néanmoins, force est de constater sa pertinence pour traduire la différence observée entre des groupes de prière du Renouveau réunionnais évoluant vers une reprise en main de l'exercice des charismes par les responsables de ces groupes, d'une part, et, les groupes animés par le « Chemin Neuf », cherchant à favoriser l'exercice des charismes par n'importe lequel de ses participants, d'autre part. Un passage des constitutions rédigées par la communauté du Chemin Neuf illustre cette volonté, puisqu'après avoir détaillé les différents niveaux d'exercice de l'autorité (personnelle, collégiale, communautaire), la communauté nouvelle conclut le paragraphe sur cette phrase : « le berger et tous les autres responsables devront se souvenir que le Seigneur peut parler à la communauté par n'importe lequel de ses membres, y compris celui qui vient d'arriver. Tous doivent rester à l'écoute de l'Esprit-Saint spécialement pendant les temps de prière en grande assemblée »[275].

Le second point de divergence observable entre l'assemblée de l'Emmanuel et la communauté du Chemin Neuf réside dans la dimension internationale de cette dernière. En effet, cet aspect conduit plusieurs familles réunionnaises à quitter l'île chaque année afin de participer à l'un de ces cursus de formation proposés en métropole, alors que des jeunes membres de la congrégation quittent définitivement La Réunion pour partir en mission aux quatre coins du globe : à l'île Maurice, au Congo, en Belgique, en Martinique, au Canada, etc. Parmi eux, cinq femmes ont prononcé des vœux les consacrant dans le célibat et un Saint-Louisien est entré dans l'institut religieux du « Chemin Neuf » où il fut ordonné prêtre[276].

Du point de vue hiérarchique, la communauté à La Réunion dépend des instances dirigeantes situées en métropole. C'est au niveau du responsable international du « Chemin Neuf » et de son conseil que sont prises les décisions importantes la concernant, à commencer

[274] Fer, 2005, p. 405.
[275] Communauté du Chemin Neuf, 2002, « Constitutions. Quatrième rédaction », p. 51.
[276] Les hommes et les femmes mariés ainsi que les femmes célibataires sont membres de l'association publique de fidèles du « Chemin Neuf » alors que les prêtres font en sus, partie de l'institut religieux du « Chemin Neuf ».

par la nomination du responsable local[277]. Ainsi, cette dépendance structurelle du Chemin Neuf insulaire à l'égard d'une congrégation religieuse d'envergure internationale, le distingue encore de l'assemblée de l'Emmanuel.

Enfin, la troisième différence (entre la communauté du Chemin Neuf et l'assemblée de l'Emmanuel), apparaît à travers son recrutement. En effet, si les sessions Cana ont toujours accueilli des personnes issues de milieux socioculturels très variés – des médecins aux instituteurs en passant par des ouvriers du bâtiment ne sachant ni lire ni écrire[278]–, en revanche, que ce soit à La Réunion ou à l'île Maurice, la communauté en elle-même attira dans un premier temps, des individus issus des couches moyennes et supérieures de la population. Un leader du Chemin Neuf à La Réunion se souvient : « dès le début, la communauté a été quand même très marquée par deux réalités : quelque chose d'un peu bourgeois et des couples mixtes : franco-mauricien ou métropolitain-créole »[279].

Dans l'île sœur, Danièle Palmyre fait le constat suivant :

> « Je ne dis pas que dans le "Chemin Neuf" à Maurice il n'y a pas des gens du monde populaire, mais ils sont minoritaires. Le "Chemin Neuf" touche surtout une bourgeoisie urbaine de la côte, pas seulement une bourgeoisie blanche mais créole ou chinoise aussi. Tandis que le Renouveau charismatique diocésain ne touche que le monde populaire. Au début, les deux étaient présents et dans beaucoup de groupes c'étaient les Blancs qui étaient plutôt les responsables, mais progressivement, ils se sont retirés de ces groupes (du Renouveau) Un certain nombre sont partis dans le "Chemin Neuf". Culturellement, ils s'y retrouvent mieux que dans le Renouveau diocésain[280]. »

Actuellement, à l'île de La Réunion, ce particularisme social s'est atténué. Les sessions Cana auraient même quelques difficultés à recruter parmi les classes supérieures alors que des familles très modestes ont fait leur entrée dans la communauté. Ce mélange des origines sociales et culturelles constitue une des particularités du mouvement comme en témoigne un de ses membres d'origine métropolitaine : « c'est relativement décloisonné, et c'est ce que j'apprécie parce que La Réunion reste assez cloisonnée par ailleurs »[281]. Il n'empêche, alors que le tiers des membres de la communauté appartient au monde de l'enseignement[282], le « Chemin Neuf » conserve l'image d'une communauté plutôt « intello » ou « les choses sont bien cadrées ».

---

[277] C'est ainsi qu'en 1996, Denise Vincent est rappelée sur le continent. Marie-Noëlle Oger, une autre célibataire consacrée, est envoyée depuis l'Hexagone à sa suite pour soutenir la communauté insulaire, mais c'est une réunionnaise, Marie-Madeleine Limagne qui prend la tête de l'association locale.

[278] Parmi ces derniers, plusieurs mirent à profit leur nouveau réseau relationnel et leur découverte de la Bible pour apprendre à lire dans leur Bible avec l'aide d'un instituteur retraité.

[279] Entretien du C 17.

[280] Conversation du 4 février 2008.

[281] Conversation du 15 novembre.2008.

[282] Les professeurs des écoles ou des collèges et lycées représentent plus de 30 % des membres engagés dans la communauté du Chemin Neuf à La Réunion.

3.3.2.2 La Famille Marie Mère de Tendresse

À la fin des années 80, Lucette Domas, membre du groupe de prière du Cénacle (Saint-Pierre) prend contact avec la canadienne Danielle Bourgeois dont elle a lu les ouvrages. Cette dernière y relate son expérience comme responsable de « Solitude Myriam », la communauté qu'elle fonda en 1981 à Mirabel (Québec). En 1992, après la venue de Danielle Bourgois à La Réunion, la communauté « Mère de Tendresse » prend officiellement naissance dans l'île. À l'instar de Solitude Myriam, elle s'adresse plus particulièrement à des personnes séparées ou divorcées. Elle se veut un lieu de soutien pour ceux qui connaissent un échec dans leur vie conjugale, en privilégiant l'écoute, la prière, la lecture de la Bible et la pratique des sacrements.

La communauté charismatique manifeste son attachement particulier au catholicisme en valorisant l'indissolubilité du mariage. En effet, les membres de Solitude Myriam choisissent de ne pas « refaire leur vie » avec un autre conjoint afin de demeurer fidèles à leur mariage sacramentel.

En 1990, Solitude Myriam invite également des couples à s'associer à son projet en vivant des rencontres destinées à les soutenir dans leur vie conjugale.

Actuellement, la communauté réunionnaise est placée sous la responsabilité de Collette Sautron. Elle regroupe une soixantaine d'adhérents qui se retrouvent un week-end par mois et compte environ 200 sympathisants[283]. Elle dispose d'un lieu d'accueil à la Plaine des Cafres dans lequel elle reçoit différents mouvements diocésains : groupes paroissiaux, chorales, catéchumènes, retraites animées par d'autres communauté nouvelles, société de saint Vincent de Paul, etc.

La Famille Mère de Tendresse demeure en lien avec la maison mère au Canada qui lui fait régulièrement parvenir des outils de formation. De plus, chaque année, des insulaires se rendent à Mirabel. Enfin, c'est Danielle Bourgeois qui nomme le responsable de la communauté réunionnaise.

3.3.2.3 La Famille Marie Jeunesse

En l'an 2 000, la « Famille Marie Jeunesse »[284], s'implante à La Réunion. C'est un couple de Réunionnais : Emmanuel et Marie-Thérèse Picard, qui est à l'origine de sa venue dans

[283] Actuellement, Solitude Myriam compte plus de 400 membres et plusieurs associés, au Canada, en France, en Guadeloupe, à La Réunion, en Suisse, au Brésil et en Argentine.

[284] Fondée en 1984 par Réal Lavoie, aujourd'hui prêtre catholique, le mouvement religieux se consacre à l'évangélisation des jeunes. En dehors de l'océan Indien, Marie Jeunesse est également présente en Belgique, à Tahiti et au Canada où elle regroupe plus d'une centaine de personnes dans les villes de Sherbrooke et de Québec.

l'île. Auparavant, le couple charismatique catholique avait fondé une petite communauté locale du nom de « Grain d'Amour ». Depuis 1994, avec quelques jeunes et le soutien du père Hoarau, les membres de « Grain d'Amour » animaient l'aumônerie du lycée Roland Garros (Tampon), qui était également devenu leur lieu de résidence. Simultanément, ils avaient noué des relations avec la « Famille Marie Jeunesse » qui œuvrait, tout comme eux, à l'évangélisation des jeunes au Canada. Durant six ans, des échanges entre les deux communautés se développent : plusieurs Réunionnais font le voyage jusqu'à Sherbrooke alors que les Québécois se déplacent dans l'océan Indien. Au fil du temps, les relations avec la communauté québécoise amènent les responsables de « Grain d'Amour » à se poser la question décisive : faut-il se rattacher à la « Famille Marie Jeunesse » ou privilégier l'autonomie d'une communauté locale ? Mgr Aubry les oriente dans la première direction :

> « Quand on a rencontré Monseigneur (…) il nous a dit, plutôt que de fonder une communauté à partir d'ici, qu'il était beaucoup plus simple de s'appuyer sur les racines de cette communauté qui existait déjà »[285].

Pour finir, explique Emmanuel Picard, « on s'est naturellement tournés vers eux, en leur demandant de venir fonder la communauté[286] ! »

Aujourd'hui, la communauté réunionnaise s'est étoffée avec la venue de quatre autres couples et onze célibataires. C'est Olivier Mondon qui en est dorénavant le responsable. Toujours active auprès des jeunes de 15-30 ans, elle organise à leur intention trois retraites annuelles par an. Ces rencontres convoquent sur plusieurs jours, plus d'une centaine de jeunes de toute l'île pour une présentation active et festive de la foi chrétienne à l'aide d'animations variées : « C'est l'évangélisation par le chant, la musique, les compositions, tout ce qui touche aux instruments, l'expression corporelle, le théâtre ou les sketches »[287], souligne Emmanuel Picard. Au cours de ces sessions, la Bible occupe une place de choix. Quant au message proposé à ces jeunes, il s'agit d'une annonce explicite de la foi chrétienne, visant à les conduire à une démarche de repentance et d'adhésion à la personne de Jésus.

Si « Marie Jeunesse » rejoint les axes caractéristiques des groupes pentecôtistes avec ce soin porté à la lecture de la Bible, son action en faveur de l'évangélisation, l'importance accordée au corps, à la musique et à la dimension orale dans l'expression de la foi, elle s'en distingue simultanément sur plusieurs points. Elle s'éloigne tout d'abord des pratiques charismatiques, pour privilégier les dévotions mariales et autres rites spécifiquement catholiques. Emmanuel Picard répond par la négative à la question du baptême dans le Saint-Esprit : « Non, non ! On a eu, on a connu à un moment donné, dans les années 90, l'imposition des mains, mais on a arrêté »[288]. En revanche, chaque jour, les membres de « Marie

[285] Entretien C14.
[286] Entretien *ibid.*
[287] Entretien *ibid.*
[288] Entretien *ibid.*

Jeunesse » méditent le chapelet, participent à l'eucharistie, lisent leur bréviaire, adorent le Saint Sacrement. Ces trois heures de prière quotidienne se déroulent dans la plus pure tradition catholique. « Marie Jeunesse est mariale et eucharistique » comme le résume son responsable.

Par ailleurs, en alliant à la fois « mission et contemplation » – selon l'expression de ce dernier –, la « Famille Marie Jeunesse » se situe dans une perspective largement éloignée de l'univers pentecôtiste puisque la manifestation du divin ne s'opère plus ici dans l'éclat de prodiges et autres signes surnaturels. La présence de Dieu est recherchée dans l'épaisseur du quotidien.

> « Nous on aime bien dire que c'est la vie de Nazareth ! C'est éplucher les tomates ou les carottes... C'est balayer ou nettoyer les toilettes… Et ça, ce n'est pas charismatique dans le sens où il ne se passe pas quelque chose de miraculeux, mais c'est un quotidien que l'on médite, qui est plus la vie cachée de Jésus (…) C'est vraiment l'école dans les petites choses, accepter ses limites, ses faiblesses, et ses pauvretés[289] . »

Figure 60 Mgr Aubry lors du Concile des jeunes organisé par Marie Jeunesse, janvier 2008

Figure 61 Participants à la montée pascale, Saint-Benoît, avril 2009

3.3.2.4 La Communauté des Béatitudes

Dernière arrivée dans l'île, la communauté charismatique des « Béatitudes » s'est installée en 2002 dans le sud de La Réunion. Au préalable, depuis plus d'une dizaine d'années, son influence s'était déjà progressivement diffusée dans l'Église locale. Cette diffusion avait tout d'abord eu lieu avec la venue de plusieurs ténors du mouvement qui s'étaient relayés dans le département français : les pères Jacques Marin et Pierre-Marie Soubeyrand, les couples Brenti, Callens, Madre. Elle s'était développée ensuite avec la naissance de trois œuvres

[289] Entretien *ibid.*

fondées à l'initiative des Béatitudes : la *Fraternité Camille de Lellis* qui propose un accompagnement psycho-spirituel, *Mère de miséricorde* destinée aux femmes enceintes en situation de détresse, et la *Communion Marie Reine de la Paix* conçue à la suite des apparitions mariales de Medjugorje (Bosnie Herzégovine).

Entre temps, plusieurs Réunionnais avaient, de leur côté, rejoint la communauté en métropole. C'est l'une d'entre eux, sœur Marie Esperance, qui revient en terre réunionnaise pour inaugurer la première « communauté de vie ». Elle le fait avec cinq autres Réunionnais, partis se former au préalable dans un des centres de la communauté nouvelle sur l'hexagone : quatre femmes et un séminariste. Par la suite, deux religieuses, un couple marié puis un prêtre, d'origine métropolitaine ainsi qu'une Vietnamienne, rejoindront la communauté de vie.

Non seulement Mgr Aubry approuve cette implantation, mais il l'encourage. Un membre de la communauté l'explique :

> « Voyant ce que l'on faisait, la fidélité de nos missions et les fruits que ça portait, (l'évêque) a demandé officiellement à la communauté de venir. Nous, on attendait ça parce qu'on ne s'implante que si l'évêque est d'accord. Donc, quand on a eu vraiment une demande officielle de la part de l'évêque, qui nous accueillait, la communauté est venue s'implanter[290]. »

Les activités développées par les Béatitudes sont essentiellement de deux ordres : monastique et missionnaire. La première catégorie correspond aux occupations quotidiennes : l'eucharistie et les trois offices des laudes, vêpres et complies, les repas pris en communs, les différents services matériels, l'accueil spirituel et l'écoute de personnes en difficultés, etc.

La vie hebdomadaire de la communauté est également rythmée par le *triduum* qui commence avec la pratique du jeûne et de l'adoration de nuit le jeudi. Le vendredi est centré sur le mystère de la Croix et se termine par la célébration du *shabbat* en raison du lien particulier entretenu par la communauté avec le peuple d'Israël pour lequel elle se dit « appelée à prier ». Le samedi soir, elle célèbre la résurrection au cours d'un office intégrant une dimension charismatique, d'une part, et conviant un nombre important de personnes extérieures à partager un repas festif, d'autre part.

La seconde catégorie concerne le soutien apporté par la communauté des Béatitudes à la paroisse du 12e km qui jouxte quasiment ses locaux. Les autres activités missionnaires correspondent ensuite à celles qui sont menées auprès des jeunes. Deux fois par an, des camps en rassemblent une petite centaine, alors que différents week-ends de recollection leur sont également proposés durant l'année. C'est essentiellement un public de jeunes Réunionnais, issus des couches populaires de la population insulaire qui fréquente la communauté. Plusieurs parmi eux aspirent à l'intégrer, dont certains en vue du sacerdoce. Par ailleurs, des adultes membres de « la famille de l'Agneau » viennent aider la communauté dans ses

[290] Entretien C 15.

différentes activités. Il s'agit de Réunionnais qui, sans être engagés dans la Communauté à proprement parler, gravitent autour d'elle, ce qui correspondrait au *tiers-ordre* des congrégations religieuses traditionnelles.

Enfin, la communauté des Béatitudes propose des soirées de prière appelées « pétales de roses » qui rencontrent « un succès fou »[291] selon les propres termes d'une de ses organisatrices. Centrées autour du message de Thérèse de Lisieux, ces célébrations mêlent prières, louange, adoration du Saint-Sacrement et prédication au sujet de la sainte française. Mais surtout, elles proposent aux participants d'écrire une lettre à Thérèse dans laquelle ils lui demandent de prier à leurs intentions. Cette pratique s'origine dans les paroles de la sainte catholique qui avait déclaré qu'« elle passerait son ciel à faire du bien sur la terre ». Les fidèles déposent ensuite leur courrier dans une corbeille en prenant soin d'écrire leur propre adresse sur l'enveloppe. Puis, chacun se saisit de pétales de roses qu'il pose sur l'icône de celle qui annonçait qu'au ciel « elle répandrait des pluie de roses…» A chaque célébration, aux quatre coins de l'île, ce sont chaque année des milliers de lettres qui sont déposées sur l'autel. Un an après chaque événement, les Béatitudes renvoient les lettres à leurs auteurs qui se souviennent alors de leur demande pour constater bien souvent son aboutissement. « C'est incroyable les exaucements que Thérèse obtient !»[292] s'étonne une religieuse des Béatitudes.

Cette dernière ne cache pas le fait que ce type d'événements permet aux catholiques de ne pas rechercher ces prodiges en terrain protestant :

> « Je crois aussi que les évangéliques attirent parce qu'ils ont ce côté magique ! Les catholiques, on a aussi besoin parfois de ces supports là…découvrir la toute-puissance de Dieu mais à travers des choses toutes simples. Justement, les attirer vers ce qui est de Dieu pour les détourner de ça… Je préfère continuer à tenir nos soirées de *pétales de roses*, même s'il y a encore tout un chemin à faire, même si c'est encore empreint d'idées magiques, mais de ne plus aller voir le voyant, la voyante, ceci et cela[293]. »

C'est en des termes quasi identiques qu'un autre témoin explique le succès rencontré par ces veillées de prière :

> « Avec ce genre de soirées ou avec les enseignements de Philippe Madre sur la guérison, les "Béatitudes" mettent l'accent sur le spirituel, les signe sensibles, la certitude que Dieu apporte une réponse immédiate à leur demande. Ils offrent une moindre prise avec le réel que le "Chemin Neuf" mais ils apportent une spiritualité qui rejoint mieux les gens. J'en connais plusieurs qui ont laissé le "Chemin Neuf" en disant : - non, moi, je suis vraiment plus "Béatitudes"[294] ! »

Comment se situe la communauté nouvelle par rapport aux différents courants pentecôtistes ? Au niveau international, certaines figures des Béatitudes, à l'instar du père

[291] Entretien C 17.
[292] Entretien *ibid.*
[293] Entretien *ibid.*
[294] Entretien C 15.

Silouane, se situent clairement dans la mouvance de la troisième vague charismatique. Des prédicateurs de TACF (Toronto Airport Fellowship) sont par exemple venus prêcher au cours d'un synode regroupant les communautaires de toutes les maisons d'Afrique, alors que la Communauté ne cache pas ses amitiés avec le dominicain Rémy Sapapcher, le pasteur Carlos Payan ou autres orateurs des rassemblements néocharismatiques. Cependant, cette tendance est loin de concerner l'ensemble des maisons et membres de la communauté nouvelle. « Au sein même de la communauté il y avait les *pro* et les *non pro* »[295] note une religieuse, avant de préciser que ce courant n'a pas pénétré la communauté insulaire.

À sa naissance, la communauté des Béatitudes s'appelait communauté du « Lion de Juda et de l'Agneau immolé ». Comme le groupe de prière de l'Etoile radieuse du matin, ce nom s'inspirait d'un passage du livre de l'Apocalypse (Ap. 5, 5-6). Dans une Église catholique dont les messages évitent le plus souvent de parler du « retour du Christ », la mouvance charismatique n'hésite pas à aborder ce thème habituellement dévolu aux évangéliques. La déclaration de Mgr Aubry lors de la venue d'Emiliano Tardif à La Réunion, est à ce sujet éloquente:

> « Dans une période de don de Saint-Esprit… L'époque du scientisme est dépassée. On se pose aujourd'hui la question de l'origine et personne n'oppose plus la foi et la raison. Nous sommes dans la dernière heure de l'humanité et nous avons des signes clairs des derniers temps, ce qui ne veut pas dire la fin du monde. Le Renouveau est un des signes de cette ère nouvelle[296]. »

En 1991, la communauté du « Lion de Juda et de l'Agneau Immolé » change de nom au profit de celui qu'évoque le Sermon sur la montagne. Cette nouvelle appellation illustre l'évolution de la communauté et à travers elle, de bien des groupes du Renouveau charismatique. Non seulement elle abandonne toute référence messianique, mais ce choix vient « concrétiser le désir de la communauté d'une plus grande ouverture aux pauvres »[297]. En effet, le premier nom retenu faisait allusion « aux deux visages de Jésus : Lion et Agneau, force et faiblesse, Dieu Fort, Tout-Puissant et petit enfant, vie abondante et anéantissement… Victoire du Lion de Juda sur toute puissance du mal » [298], explique son fondateur Ephraïm[299]. En abandonnant cette appellation, la communauté s'éloigne résolument de tout Évangile de domination et toute théologie de la prospérité. Elle privilégie « douceur pauvreté, humilité, souffrance »[300] comme sources du bonheur.

---

[295] Entretien C 17.
[296] *Le Journal de l'île de la Réunion*, mardi 19 janvier 1988. Cité par S. Nicaise, 1999, p.277.
[297] Pingault, 2005, p. 185.
[298] Ephraïm, 1985, p. 21.
[299] Gérard Croissant pour l'état civil.
[300] Matthieu 5, 1-12 « *Heureux les pauvres…. »*

Figure 62 Soirée « pétales de roses », 2006

Lors des soirées de prières organisées par les Béatitudes, les participants se saisissent de pétales de roses qu'ils lancent sur la représentation de Thérèse de l'Enfant Jésus, espérant une action de la sainte en leur faveur.

3.3.2.5 La Fraternité Saint-Camille de Lellis

Dès ses débuts en métropole, la communauté des Béatitudes a lié le champ du religieux et celui de la santé, la conversion et la guérison (psychique ou physique), en faisant des propositions d'aide « psychospirituelle ». Pour Martine Cohen, la naissance de pratiques de guérison au sein du Renouveau charismatique français,

> « s'inscrit dans un ensemble plus vaste de mouvements de contestation de la médecine allopathique dominante, dont la technicisation et l'hyperspécialisation suscitent l'insatisfaction auprès d'un public réclamant une prise en compte " globale " de l'homme et de sa santé »[301].

Ce type de soutien, associant la démarche psychothérapeutique et la signification religieuse, s'est particulièrement développé dans le cadre du Château Saint-Luc (près de Castres) ainsi qu'au sein de petites équipes baptisées « Fraternités Saint-Camille de Lellis »[302]. Ces dernières furent mises en place à La Réunion en septembre 1991. Les

[301] Cohen, 1998, p. 19.
[302] Saint Camille-de-Lellis est le patron des infirmiers depuis 1930. Il fonda en 1582 une fraternité composée de prêtre et de laïcs en Italie.

responsables sont le diacre Michel André et son épouse Jeanne, un couple de médecins originaire de métropole, installés dans le sud de La Réunion depuis 1953[303]. L'équipe comprend également un prêtre, une religieuse et une petite dizaine de laïcs qui se sont formés à l'accompagnement de type « psychospirituel » en lien avec les Béatitudes[304].

Dans l'étude qu'elle consacre à la Fraternité Saint-Camille insulaire, Marie-Josée Fortin montre tout d'abord combien cet accueil spirituel traduit une forte demande de santé (guérison), selon une « approche globale de la maladie (…) à l'opposé d'une pratique classique qui prétend dissocier le spirituel du culturel »[305]. Elle rapporte les propos de Madame M., actuellement membre de la fraternité Saint-Camille qui, par le biais de cette dernière dit « avoir pris conscience qu'(elle) était dans l'erreur et que Jésus (lui) offrait cette guérison cherchée, ce soulagement, cette paix … par rapport à (ses) problèmes, (ses) soucis, (ses) maladies ». Tout comme elle, le diacre Michel André donne à la maladie une signification religieuse :

> « Pour les catholiques la maladie à un lien avec le péché. Le mal peut expliquer la maladie. Toutes ces perturbations (attaques du démon, maladie) ont une fonction pour les catholiques. Elle conduit l'individu à s'interroger sur lui-même, ces troubles questionnent le groupe social auquel il s'adresse. La résolution permet à l'individu de sortir de situations figées[306]. »

De la même manière, Martine Cohen note :

> « Le catholicisme orthodoxe est fortement marqué par la nécessité de répondre à la demande spécifique en multipliant les pratiques de réconfort et de donation de sens à la maladie et à la souffrance. Ainsi la revitalisation de la théodicée catholique est-elle renouvelée : il ne s'agit plus seulement de rappeler les promesses de salut après la mort mais aussi de transmettre l'assurance d'une bienveillance divine à l'égard de chacun ici bas[307]. »

De plus, à La Réunion comme en métropole, les demandes de guérisons physiques sont élargies avec des attentes d'ordre plus psychique. Le dispositif proposé par les fraternités Saint-Camille se distingue en cela des prières habituelles de guérison telles qu'elles peuvent être vécues dans des assemblées évangéliques charismatiques et pentecôtistes puisqu'il s'agit d'un accompagnement, sur plusieurs séances (voire plusieurs années) qui obéit à un schéma bien précis : après une première étape dite de « clarification », lors de laquelle la personne

---

[303] Jeanne André fut responsable santé du département. Longtemps impliqué dans l'AREP (Association réunionnaise d'éducation populaire), le couple André demeure en lien étroit avec la Communauté des Béatitudes et leur centre de Château Saint-Luc. Ils sont également, à la demande de l'évêque, « vis-à-vis » des Cellules de Maison pour le diocèse.

[304] Soit en se rendant sur place, à Château Saint Luc, soit en assistant aux conférences organisées régulièrement dans l'île autour de la venue de membres spécialisés dans ces questions. C'est ainsi qu'un des fondateurs des Béatitudes : le diacre et médecin Philippe Madre par exemple, est venu animer des cycles de formation plusieurs années de suite à La Réunion.

[305] Fortin, 1997, p. 26.

[306] *Ibid*., p. 92.

[307] Cohen, 1998, p. 21.

accueillie est amenée à préciser sa demande, il lui est proposé de se remémorer sa biographies individuelle et familiale. Pour les intervenants, écrit Marie-Josée Fortin, « prendre conscience de ses " blessures" est une première étape vers la réconciliation avec Dieu. Ensuite, par le pardon, la mémoire se cicatrise et guérit »[308].

En ce sens, « le dispositif mis en œuvre par la Fraternité Saint-Camille est comparable à une véritable cure de psychothérapie. Et cette prise en charge permet que circule à nouveau la parole »[309]. Le diacre André l'explique : « la prière, il ne faut pas la proposer tout de suite, sinon c'est du magique. Au début c'est l'écoute pour trouver un sens à ce qu'ils ont vécu »[310].

Suite à ce temps d' « anamnèse », les accompagnateurs procèdent à un « discernement »[311] qui les conduit généralement à proposer une « prière de guérison » venant clôturer la prise en charge psychospirituelle du croyant.

En revanche, constate Marie José Fortin, dans les cas les plus « graves » où la parole et la prière ne suffisent plus, le diacre André s'engage alors dans un type de prière particulière dite « de libération ». Et c'est là une particularité réunionnaise par rapport à la situation du Renouveau décrit par Martine Cohen en métropole[312]. En effet, dans l'île, comme le fait justement remarquer Marie-Josée Fortin, la demande d'exorcismes a toujours été importante. Autrefois prise en charge par des laïcs – sans qu'ils détiennent un « mandat » de la hiérarchie catholique à cet effet – tels que Mme Visnelda (de 1976 à 1991) ou des prêtres tels que le père Dijoux (de 1976-1985), depuis le décès du père Caroff – qui succéda au père Dijoux –, aucun exorciste officiel n'a été nommé dans le diocèse. C'est Mgr Aubry qui effectue lui-même les exorcismes au besoin et délègue dans certains cas à un prêtre la mission de les pratiquer. Or, ce type de « pastorale d'accueil » (comme la désigne Mgr Aubry)[313] fait actuellement défaut[314]. D'où le fait que la Fraternité Saint-Camille doive faire face à de nombreuses sollicitations concernant des problèmes liés à la sorcellerie. Même si Michel André dit « faire preuve de prudence quand on parle de manifestations diaboliques », il répond néanmoins à ce type de demande en écoutant ceux qui se disent possédés avant de les orienter vers une prise

---

[308] Fortin, 1997, p. 22
[309] *Ibid.*
[310] *Ibid*., p. 23.
[311] Cette procédure prend appui sur des « règles » établies par plusieurs saints catholiques et en particulier celles que formalisa Ignace de Loyola dans ses *Exercices spirituels*.
[312] Si, comme le souligne Marine Cohen par ailleurs, la « guérison » dans le Renouveau français peut être associée à la « délivrance » (Cohen, 1995, p. 67), les demandes d'expulsion des « démons » sont nettement moins fréquentes en métropole qu'à La Réunion.
[313] Fortin, 1997, p. 44.
[314] Au cours de son enquête préliminaire auprès de quelques prêtres du diocèse, Marie-José Fortin perçoit des réticences envers un tel type d'intervention. « Cette pastorale est difficile à instaurer car certains curés s'opposent à un tel service. Certains disent que ce n'est pas leur rôle, qu'ils ne sont pas psychologues ou médecins… pour un autre, instaurer un tel type d'accueil, c'est entrer dans le jeu des" soi disant possédés". Il explique qu'un certain nombre de paroissien voient la sorcellerie partout et il estime que certains rituels comme" l'imposition des mains, dire des prières qui n'en finissent pas" abondent dans le sens de ceux qui croient à la magie ». (Fortin, 1997, p. 44).

en charge adaptée, et, le cas échéant pratiquer une prière de « délivrance »[315] visant à dégager le fidele de toute influence maléfique.

Qu'il conduise à une « libération », à une guérison physique ou à une « guérison intérieure », le dispositif mis en place par la Fraternité Saint-Camille se démarque des pratiques pentecôtistes. Il illustre la « re-catholicisation » des pratiques et conceptions du Renouveau. En effet, comme le souligne Martine Cohen:

> « La guérison se trouve associée à une conversion personnelle non plus de type pentecôtiste (illumination soudaine du baptême provoquant une transformation de toute la vie) mais proprement de type Église : parcours, long cheminement personnel, qui permet de réintroduire l'enseignement et la doctrine catholique et de renforcer l'intégration ecclésiale des individus. Dans ce processus, ce sont d'abord les sacrements qui sont revalorisés en tant que moyens de "guérison" (…) c'est ensuite le chemin de retraite (…) qui est retrouvé ou réemprunté : c'est enfin et peut être surtout l'importance nouvelle qui est donnée au groupe, à la communauté et par extension à l'Église elle-même comme "Corps ", comme agent actif de la guérison[316]. »

3.3.2.6 Communautés nouvelles et continuité catholique

Au terme de cette description des différentes communautés issues du Renouveau charismatique à La Réunion, nous soulignerons combien, en dépit d'un même processus de scission dans l'univers catholique charismatique que celui observé au sein du protestantisme évangélique, cet ensemble de mouvements catholiques apparaît nettement moins disparate et concurrentiel que l'ensemble des groupes évangéliques-pentecôtistes. Cette « unité » s'explique avant tout par le fait que ces communautés nouvelles se soient attachées à s'inscrire dans une continuité avec la tradition catholique.

Tout en partageant une même « utopie » communautaire, ces mouvements diffèrent néanmoins dans leur manière de proposer leur idéal chrétien. L'Église distingue les associations de fidèles des instituts religieux, puis les associations privées des associations publiques de fidèles, celles qui sont de droit diocésain de celles qui relèvent du droit pontifical … Quant à l'État français, il reconnaît certaines comme des congrégations religieuses lorsque d'autres sont considérées comme associations, etc.[317]

---

[315] La prière de délivrance – « forme atténuée d'exorcisme » comme la désigne Giordana Charuty – n'étant plus réservée à l'exorciste diocésain, des laïcs charismatiques peuvent la pratiquer et ainsi répondre à une demande fréquente en milieu créole. (Charuty, 1990, p. 85).

[316] Cohen, 1995, p. 70.

[317] D'un point de vue canonique : la Famille Marie Jeunesse est considérée comme une association privée de fidèles de droit diocésain (diocèse de Sherbrooke). La Famille Marie Mère de Tendresse-Solitude Myriam est reconnue comme association privée de fidèles de droit diocésain (diocèse Saint Jérôme, Québec).La communauté des Béatitudes est reconnue comme une association internationale privée de fidèles de droit pontifical « ad-experimentum. » La communauté du Chemin Neuf est reconnue comme association publique de fidèles de droit diocésain et l'institut du Chemin Neuf (qui réunit les célibataires consacrés) est un institut religieux clérical de droit pontifical.

À ces différences de statuts correspondent également différentes formes de vie commune d'un groupe à l'autre. Dans certaines communautés, couples et célibataires vivent constamment dans les mêmes bâtiments, alors que d'autres proposent aux familles de rejoindre la communauté uniquement durant les temps de rencontre hebdomadaire. Vêtements et signes distinctifs couvrent également un large éventail : certains groupes proposent à leurs membres de revêtir une aube lors des temps liturgiques, d'autres imposent une couleur de vêtements, d'autres encore encouragent les femmes à porter une jupe plutôt qu'un pantalon… Les membres de « Marie Jeunesse », par exemple, revêtent une tunique à capuche en coton blanc et portent une croix stylisée en forme de cœur.

Les choses se diversifient encore au sein même de chaque communauté, puisque les règles sont rarement similaires entre les personnes mariées et celles qui sont célibataires.

Cela dit, au-delà des différences observables d'un groupe à l'autre, le paysage dessiné paraît nettement moins éclaté qu'en milieu évangélique. La centralité de l'Église explique en grande partie la proximité observable entre ces groupes. Leur rapport à l'institution catholique se décline sous la forme de trois liens : au diocèse, aux congrégations religieuses traditionnelles et entre communautés nouvelles.

Tout d'abord, les communautés nouvelles sont soumises à l'évêque de La Réunion. Dans le récit de leur implantation dans l'île, toutes mentionnent l'intervention déterminante de Mgr Aubry à cet égard. Par la suite, chaque responsable de communauté est amené à lui rendre compte régulièrement de son activité lors d'entretiens individuels, alors que l'évêque se rend facilement dans l'une ou l'autre des célébrations organisées par ces communautés.

Au niveau des instances diocésaines, les différentes communautés[318] sont impliquées dans le bureau du Conseil diocésain de la pastorale[319], la Commission diocésaine de pastorale familiale, le Conseil diocésain de la Formation, le Service diocésain des vocations, le Centre de préparation au mariage.

D'autre part, elles se sont vu confier des services diocésains : l'aumônerie des lycées et collèges du Tampon à la Famille Marie Jeunesse, l'aumônerie des lycées du Butor à la communauté du Chemin Neuf, alors que le père Isaïe de la communauté des Béatitudes participe à l'animation de la paroisse du 12e km au Tampon.

[318] Les responsables des communautés nouvelles sont nommés par l'Évêque dans certaines de ces instances alors que par ailleurs, des membres de ces communautés y sont nommés à titre individuel.

[319] La création du CDP a été encouragée par le pape Jean-Paul II lors de son passage à La Réunion en 1989. Il est composé de 250 représentants des différentes catégories de catholiques (prêtres, religieuse, laïcs…). Avec l'évêque, il se donne pour but de « développer une pastorale d'ensemble ». (*Annuaire du Diocèse Saint-Denis de la Réunion*, 2009, p. 21). Le bureau du CDP est composé de 12 membres se réunissant mensuellement.

Ensuite, toutes les communautés nouvelles se réapproprient des éléments de la tradition catholique et en particulier la spiritualité de certaines figures : Thérèse de l'Enfant Jésus pour les Béatitudes, Marie pour Marie Jeunesse, Ignace de Loyola pour le Chemin Neuf. Dans l'île, les contacts avec les autres communautés religieuses sont fréquents[320] et les membres des communautés nouvelles sont nombreux chaque année à se rendre au Carmel (Avirons), chez les moniales dominicaines (Saint-Denis) ou dans la maison des sœurs de Saint-Joseph de Cluny (La Montagne, Saint-Denis). Mais, c'est sans doute avec le foyer de Charité Notre-Dame de Nazareth que le lien entre communautés nouvelles et anciennes est le plus explicite. En effet, au moment de leur implantation, toutes trois furent encouragées par le père Rochefeuille[321]. « Il ne leur a mis aucun bâton dans les roues, au contraire, il a fait du Tampon une terre d'accueil pour les communautés nouvelles »[322], déclare un habitant de la commune qui souligne ensuite la présence des trois communautés dans la ville du Tampon, à proximité du Foyer de Charité, comme s'il se rejouait aujourd'hui dans la cité réunionnaise la même filiation que celle d'hier entre Marthe Robin et les grandes figures du Renouveau[323]. En effet, dans les années 70, les principaux fondateurs des groupes et communautés charismatiques françaises sont passés rencontrer Marthe Robin à la ferme de Châteauneuf-de --Galaure : de Laurent Fabre (Chemin Neuf) à Ephraïm (Béatitudes), en passant par Marie-Lise Corson (assemblée de l'Emmanuel à La Réunion). Dans leur ouvrage présentant les différentes communautés nouvelles nées dans le sillage du Renouveau en France, Pascal et Marie Annick Pingault tentent de montrer que ce Renouveau qui éclate à partir des années 1970 en France, puise ses racines à Châteauneuf de Galaure. Ils rappellent à leurs lecteurs que dès les années 1930, Marthe Robin annonce une « Nouvelle Pentecôte sur le monde »[324]. C'est ainsi que quatre-vingts ans plus tard, il n'est pas une communauté charismatique catholique qui ne se souvienne de Marthe, et envisage la naissance de son groupe autrement que comme la réalisation de la prophétie ardéchoise.

Enfin, en plus de ces liens « structurels » entre les communautés charismatiques et la collectivité ecclésiale dans son ensemble, les membres des communautés nouvelles eux-même ont intégré le fait que le catholicisme valorise la « communion » entre les fidèles. Ils promeuvent à leur tour cet « idéal d'unité ». « Le Chemin Neuf a tout fait pour jouer la

[320] Il semble du reste intéressant de rappeler ici que la Communauté du Chemin Neuf doit son arrivée à la Réunion à l'action du dominicain Jean-Claude Sagne.
[321] Fondateur et responsable du Foyer de Charité à la Réunion de 1968 à 2008.
[322] Entretien C 17.
[323] A l'instar des religieux d'ordre plus traditionnels, les membres de ces communautés nouvelles observent les trois vœux de « pauvreté, chasteté et obéissance » et vivent au rythme des prières quotidiennes. En revanche, la nouveauté apportée par ce type d'associations post-conciliaire réside dans leur ouverture à des couples mariés qui s'engagent à vivre selon les mêmes principes (vœu de chasteté mis à part) et dans la mixité des états de vie puisque prêtres, célibataires consacrés, jeunes de passage et couples mariés sont membres de la même communauté.
[324] Pingault, 2005, p. 44.

communion avec les Béatitudes »[325], affirme un de ses leaders qui accrédite ses propos en citant le nom d'un couple de la première communauté qui mit à disposition sa maison afin que la seconde puisse commencer à se développer dans l'île. De la même manière au moment où celui qui implanta la Famille Marie Jeunesse à La Réunion mettait en œuvre son projet communautaire, il se souvient que : « la seule communauté sur laquelle on a pu s'appuyer vraiment, ça a été le "Chemin Neuf". Donc les sessions, les retraites… tant qu'on a pu, on y a participé (…) Et donc ça a été notre première expérience d'Église au niveau de couples engagés... Ça nous disait que c'était possible »[326].

Ce que pointe ici le responsable de la « Famille Marie Jeunesse », c'est la nouveauté apportée par ces communautés qui inaugurent une nouvelle conception du laïcat en regroupant des couples mariés, des prêtres et des célibataires consacrés. Cela dit, en venir pour autant à considérer ces formes inédites de vie religieuses comme un élément de contestation interne à l'Église serait excessif. Et ce, en raison de leur conformité aux axes développés par Vatican II tout d'abord, puisque le Concile insistait sur l'« Église comme peuple de Dieu ». L'idée fondamentale sous jacente était alors celle d'un rassemblement non hiérarchique de tous les croyants. En raison de leur évolution ensuite, puisque toutes ces communautés en sont venues, au fil du temps, à modifier leurs statuts afin de se conformer aux exigences de l'Église. C'est ainsi que la « Famille Marie Jeunesse » par exemple, sépare maintenant les « membres communautaires internes » (célibataires consacrés et prêtres) de ses « membres communautaires externes (couples mariés notamment). À la Communauté des Béatitudes, il a été demandé de distinguer les différents états de vie. Célibataires hommes, célibataires femmes et couples mariés sont dorénavant contraints de résider dans des maisons distinctes[327].

Ainsi, tout comme le Renouveau charismatique, les communautés nouvelles qui en sont issues ont progressivement réaffirmé leur appartenance à l'Église en réinterprétant leurs pratiques communautaires dans le cadre de la tradition catholique, en se soumettant aux autorités ecclésiales, et en manifestant un souci constant de la « communion visible »[328].

[325] Entretien C 17.
[326] Entretien *ibid.*
[327] C'est en raison de cet impératif que la communauté des Béatitudes fut contrainte de revoir l'organisation de ses maisons et décida, de ce fait, de quitter l'île de La Réunion en octobre 2010.
[328] L'idée d'Église comme « communion » a particulièrement été remise en valeur par Vatican II. Elle se distingue du souci de la diversité et de la différence tel que le protestantisme le conçoit.

3.4 - La naissance d'assemblées « endémiques »

Alors que le la Mission Salut et Guérison et le Renouveau catholique se sont appliqués à « réguler » l'expérience religieuse, ces deux mouvements voient surgir en leur sein de nouveaux groupes. Insérés dans des réseaux internationaux néo-pentecôtistes, ces nouvelles assemblées n'en demeurent pas moins indépendantes localement.

3.4.1 - Des Églises évangéliques-charismatiques endogènes

3.4.1.1 Fragmentation

3.4.1.1.1 - La division (1983-1986)

En décembre 1983, trois jeunes pasteurs des Assemblées de Dieu quittent la Mission Salut et Guérison pour fonder l'*Église du plein Évangile.* Il s'agit de Fred Techer, de François Hoareau dit *Fafa* et d'Éric Babef. Tous les trois exercent alors leur ministère dans le sud de l'île d'où ils sont également originaires. Leur départ coïncide avec le passage à La Réunion d'un prédicateur sud-africain. David Cizeron raconte :

> « Il est venu avec des lettres de recommandation des Assemblées de Dieu mais le problème, on l'a su après, les Assemblées de Dieu nous ont dit que ce n'était pas vrai… Enfin, le mal était fait… Je ne sais pas du tout ce qu'il leur a fait miroiter, mais eux, étant jeunes, ils se sont dits : "*Dieu va faire un Réveil par nous, les Assemblées de Dieu vont se casser la figure !* ". Ils avaient eu un contact avec des gens qui tombaient par terre, des gens qui faisaient un tas d'extravagances[329]. »

Les extravagances auxquelles le pasteur des Assemblées de Dieu fait allusion sont en fait les manifestations privilégiées par la troisième vague pentecôtiste. Éric Babef se souvient :

> « J'avais découvert la dimension de l'adoration et de louange, le chant en langue. J'avais reçu des enseignements de Derek Prince, à l'époque il parlait de l'adoration et j'avais commencé à l'enseigner dans l'église de Saint-Pierre où j'étais pasteur. Or, dans les Assemblées de Dieu on ne devait pas enseigner l'adoration[330]. »

Né au début des années 1980 en Amérique du Nord, le courant avait rapidement atteint l'Afrique du Sud puis l'île Maurice où Éric Babef était déjà en lien avec le *Full gospel of Church.* Il explique :

> « C'est dû à un voyage que j'ai effectué à l'île Maurice. Je suis allé dans une assemblée qui elle aussi était autrefois dans les Assemblées de Dieu et qui les avait quittées. J'ai assisté à

[329] Entretien P. 41.
[330] Entretien P. 15.

> des réunions avec des prédicateurs étrangers[331], des gens qui venaient de *Full gospel of Church*»[332].

Dans un premier temps, les trois pasteurs espèrent que les Assemblées de Dieu accepteront leur ralliement à cette nouvelle forme de pentecôtisme sans avoir à quitter le mouvement. L'un d'eux le dit :

> « Je recevais des prédicateurs portant cette mouvance (charismatique) qui ne faisaient pas partie des Assemblées de Dieu dans leur pays. (…) Je n'imaginais pas que cela pouvait déplaire. J'étais un peu naïf à l'époque. Je ne pensais pas faire du mal. Je pensais qu'un jour ou l'autre ça atteindrait tout le monde. Finalement (…) Aimé Cizeron est venu nous voir (…) et il m'a demandé d'arrêter tout ça.[333] »

Lorsque nous lui demandons ce qu'il a ressenti au moment de quitter les Assemblées de Dieu, le pasteur répond :

> « Premièrement c'était une joie, je sentais : on va exploser, tout le monde ensemble ! On va avancer. Et une tristesse de voir que cette mouvance était totalement rejetée. Donc là je ne savais plus : quitter, sortir ? C'était une lutte pendant plusieurs mois…[334] »

Dans l'absolu, les trois dissidents auraient aimé trouver une solution à l'amiable, un *modus vivendi* qui leur aurait permis de poursuivre leur ministère au sein de la Mission tout en mettant en œuvre ces formes inédites de prière. Un des trois hommes l'explique : « Je voulais amener quelque chose de nouveau mais qui ne pouvait pas être accepté justement par les Assemblées de Dieu[335]». Non seulement le compromis n'est pas envisageable mais l'attitude de la Mission à l'encontre de ces trois pasteurs va, selon lui, jusqu'à leur diabolisation. Ils témoignent :

> « Les autres pasteurs nous considéraient comme des pestiférés. En réunion de prière, en notre présence, ils priaient contre nous. À l'époque c'était comme le dirait Paul : l'*ultra solution*. (Ils disaient à notre sujet) : ils sont possédés du diable. Ils priaient contre nous. Dans la prière ils disaient : - Seigneur, *brise leurs dents*. Ils reprenaient des paroles dans un des psaumes. C'était une guerre ouverte avec des annonces faites dans les Assemblées de Dieu contre nous[336] ! »

Cette « guerre ouverte » – selon ses propres termes – avec les autres pasteurs des Assemblées de Dieu aboutit à un schisme. Après plusieurs mois d'hésitation, l'aspiration des trois hommes à mettre en pratique ces nouvelles manifestations charismatiques – que la doctrine des Assemblées de Dieu récuse – l'emporte. Au final, si cette décision de se séparer

---

[331] Parmi les prédicateurs auxquels le pasteur réunionnais fait allusion, le Sud-Africain Pierre Mauvis joua un rôle important dans l'île sœur. Ses tournées avaient entrainé le premier schisme au sein de la Mission mauricienne dans les années 70 et la constitution de l'assemblée la Voix de la Délivrance, également dénommée *Full Gospel Church of God*.
[332] Entretien P 15.
[333] Entretien P 40.
[334] Entretien *ibid.*
[335] Entretien P 15.
[336] Entretien *ibid.*

de la Mission est difficile à prendre, « le désir de vivre plus et faire plus était plus grand (…) Je sentais (que) je n'étais plus bien, j'étouffais »[337], se rappelle un des pasteurs. Pour sa part, David Cizeron se souvient avec précision du jour où la rupture avec ce dissident fut effective :

> « C'était à Saint-Pierre, au cours d'une convention des Mascareignes[338]. Après six années (de préparation au ministère) il devait être reconnu pasteur (…) Mon père avait eu vent de la chose. Il lui pose la question en face, devant tous : " Frère, es-tu avec nous ou avec les autres ? "
> Et là, devant tout le monde, il a dit : " je suis avec vous ! "
> Quand il a dit ça, les frères l'ont reconnu, ils ont dit : " OK, on lui fait confiance ! "
> Le soir il décampait et il est parti avec les autres [339]! »

Le divorce consommé, les trois dissidents fondent ensemble l'*Église du plein Évangile*[340] et moins d'un an plus tard, ils officient dans deux assemblées distinctes : Fred Techer à la tête de *l'Église du Plein Évangile* à Saint-Louis (quartier des cocos), alors qu'Éric Babef et François Hoareau démarrent l'Église *Viens et Vois*[341] à Saint-Pierre (quartier de Basse-Terre). En 1985, des tensions entre Fred Techer et Éric Babef conduisent ce dernier à quitter l'assemblée saint-pierroise pour en démarrer une nouvelle au Tampon. Là, avec François Hoareau, il fonde une Église de maison désignée sous le terme de la *Voix de la Délivrance*[342].

L'année suivante, Fred Techer, Éric Babef et François Hoareau se réconcilient. L'unité retrouvée entre les trois hommes les encourage à se tourner vers les Assemblées de Dieu afin de rétablir les liens avec ceux dont ils se sont séparés trois années auparavant. En janvier 1986, d'un commun accord, ils sollicitent Aimé Cizeron en vue d'un entretien. Ce dernier leur répond en saluant leur désir de réconciliation mais il décline l'offre d'une rencontre durant laquelle ils lui exposeraient les raisons de leur départ. Pour le responsable de la Mission Salut et Guérison, deux solutions s'offrent à eux :

– soit ils maintiennent leurs positions et la rencontre n'a pas lieu d'être,

– soit ils regrettent l'option qu'ils ont prise et veulent revenir à la Mission, auquel cas, la porte leur est ouverte.

Le missionnaire Cizeron ne s'estime en rien responsable de leur départ, pas plus que cette discorde ne remet en cause la doctrine des Assemblées de Dieu. À ces dissidents de l'accepter de nouveau dans son intégralité s'ils souhaitent rejoindre la Mission ou de s'en éloigner définitivement s'ils l'estiment incomplète. Cette première scission au sein des Assemblées de

---

[337] Entretien *ibid.*
[338] Convention regroupant les pasteurs des îles de la Réunion, Maurice et Rodrigues.
[339] Entretien P 41.
[340] Le premier bureau de l'association cultuelle est composé de Fred Techer (président), Éric Babef (vice président) et François Hoareau (secrétaire). Parmi ses membres, la nouvelle assemblée comprend Louis Mahavande et Jocelyn Sery, actuels pasteurs de l'ACMIR.
[341] Parmi les membres de Viens et vois, figure Noellien Minatchy. Cet ancien de l'Église restera à Basse-Terre lorsqu'Éric Babef partira au Tampon et, avec son frère Julien Minatchy, ils fonderont leur propre Église.
[342] Via le Full Gospel Church of God de Maurice, la Voix de la Délivrance est affiliée au Full Gospel Church of God d'Afrique du Sud qui fait lui même partie du réseau mondial des Églises de Dieu du Plein Évangile.

Dieu réunionnaises illustre le processus d'institutionnalisation de la Mission Salut et Guérison évoqué précédemment. Le fait que cette Église dédaigne toute expérience charismatique non conforme à ses pratiques habituelles montre combien elle se positionne désormais en tant que garante de l'orthopraxie et des grandes affirmations doctrinales pentecôtistes.

D'autre part, cette scission met en lumière un des facteurs expliquant la scissiparité pentecôtiste : la radicalité des Assemblées de Dieu du fait de leur insistance sur la *vérité* religieuse. En défendant prioritairement cette valeur de la *vérité*, la Mission Salut et Guérison accepte de manière exclusive les charismes mentionnés dans la Bible et rejette catégoriquement les positions doctrinales et les pratiques collectives non référencées par les Écritures[343]. Comme le souligne Thibaud Pierre-Louis Lavigne, « la rectitude doctrinale et pratique »[344] des Assemblées de Dieu est un des facteurs de dissémination pentecôtistes, leur attitude exclusive s'opposant à celle, plus inclusive, du charismatisme catholique, produisant pour sa part la « communion ».

3.4.1.1.2 -Accords et désaccords avec le Centre chrétien de l'île Maurice (1987-1997)

Dans le Nord de La Réunion, au moment où les trois pasteurs du Sud se séparent des Assemblées de Dieu, Denis Scherrer[345] quitte également la Mission pour lancer une assemblée de tendance néo-charismatique[346]. Le *Centre chrétien* voit officiellement le jour en décembre 1983 à Bras Panon[347] et entre en relation avec *Christian Center* de l'île Maurice[348] et son responsable Miki Hardy. Par l'intermédiaire de Denis Scherrer, le responsable du Centre chrétien mauricien entre en relation avec les trois dissidents du Sud.

> « En effet, fin 1987, nous entrons en contact avec cet homme qui vient faire des réunions chez nous, à l'époque c'était la vague de la "restauration de l'Église". Quand j'ai entendu ça, je me suis dit : "il faut que je me soumette à un ministère apostolique !"

[343] À l'inverse, l'Église catholique qui promeut l'unité comme valeur centrale en vient à admettre un panel de manifestations charismatiques plus large : elle tolère aussi bien les groupes qui ne considèrent pas la glossolalie comme condition absolue du baptême dans le Saint-Esprit que les groupes qui, sous l'influence de la troisième vague charismatique, incluent des charismes non mentionnés dans la Bible. Faisant en sorte que les différents groupes charismatiques catholiques puissent avant tout vivre ensemble et en soumission aux autorités ecclésiales, l'institution catholique se montre plus ouverte.

[344] Pierre-Louis Lavigne, 2003, p. 120.

[345] D'origine alsacienne, il est un membre actif de la Mission.

[346] Denis Scherrer s'inspire entre autres des écrits de l'Américain Osborn, ancien membre des Assemblées de Dieu, évangéliste de renommé mondiale, qui s'est séparé du mouvement pour créer sa propre fondation dans la mouvance de la « troisième vague » pentecôtiste.

[347] L'association cultuelle est déclarée à Saint-Benoît, avant de l'être en préfecture de Saint-Denis en 1985. Dans le chef lieu, les réunions se déroulent en plein air jusqu'à ce que l'association dispose d'une salle dans la zone industrielle du Chaudron et prenne le nom de Centre chrétien de Saint-Denis (1986). Jean Noël Payet et Janick Hoareau (anciens membres des Assemblées de Dieu et actuellement pasteurs de l'ACMIR) sont pasteurs dans cette Église.

[348] Le Centre chrétien fut créé à Maurice dans la même mouvance que le Full Gospel Church of God à la suite des tournées du Sud-Africain Pierre Mauvis. Il est fondé par un groupe dissident du Renouveau charismatique catholique, sous la houlette de Michel Hardy dit « Miki ».

> Je vais voir cet homme et je lui dis : - je suis venu me soumettre à un ministère apostolique !
> Et il me dit : " c'est simple, tu quittes ton Église, tu viens avec moi à Maurice, tu recommences tout, tu recommences l'école biblique et tu recommences tout à zéro "[349]. »

C'est ainsi que Michel Hardy, désigné par les pasteurs locaux comme le « *ministère d'apôtre* » est reçu à La Réunion où il tente de mettre en place un réseau. Cette même année 1987, Fred Techer change le nom de son assemblée – *l'Église du Plein Évangile* de Saint-Louis devient le Centre chrétien[350] – et déménage sur Saint-Pierre. Quant à Éric Babef, il part se former dans l'île sœur et laisse l'Église *La Voix de la Délivrance* à François Hoareau.

3.4.1.1.3 - Départ d'Éric Babef et création du CEP

Dès 1988, la désillusion commence pour Éric Babef. À Maurice, les choses tournent si mal avec les époux Hardy – qu'il en vient à les considérer comme « de véritables tyrans ». De retour à La Réunion[351], il démarre une nouvelle assemblée[352]. En 1992, il fait une rencontre décisive en la personne de Vincent Esterman, le fondateur de la Fédération *Vie chrétienne en France*[353]. Éric Babef donne alors à sa toute nouvelle Église le nom de *Vie chrétienne*. En 1997, il la rebaptise « *Centre évangélique protestant* » (le CEP). Le nombre de membres dépasse les trois cents.

3.4.1.1.4 - Départ de Fred Techer et création de l'Assemblée évangélique protestante

Fred Techer, dont l'assemblée avait successivement pris les noms d'*Église du Plein Évangile* à son départ de la Mission en 1983, avant de devenir le Centre chrétien de Saint Louis en 1987 suite à son rapprochement avec celui de Maurice, change à nouveau le nom de son assemblée qui devient, en 1993, l'*Église Chrétienne de Saint-Pierre-Réunion Sud*[354]. À ce moment là, l'Église réunionnaise, dont le nombre d'adeptes n'a cessé d'augmenter, déménage chemin Boulaki, dans les alentours de la ville de Saint-Pierre où elle se porte acquéreuse d'un terrain de 3 500 m². Elle y construit une salle d'une capacité de 1 000 places.

---

[349] Entretien P 15.

[350] Dans la constitution du bureau de ladite association apparaissent les noms de Fred Techer (président), Louis Mahavande (vice-président) et Justin Nayagom (secrétaire).

[351] Trois mois après son départ à Maurice, Éric Babef revient à la Réunion avant de s'exiler en métropole. À son retour dans l'île deux ans plus tard, il tente de reprendre sa place dans l'assemblée « léguée » à François Hoareau. Mais, la collaboration échoue, tout comme sa tentative de réintégrer les Assemblées de Dieu de la Réunion. Cet enchainement d'échecs le conduit à fonder une nouvelle assemblée en 1991.

[352] Elle se réunira au domicile du pasteur, puis successivement dans quatre quartiers différents de Saint Pierre : au centre ville, à la Ravine de Cabris, à « Ravine Blanche » (dans les actuels locaux occupés par l'ACMIR) et enfin dans la zone artisanale.

[353] Par la suite, la Fédération vie chrétienne en France change son nom en « Union des Assemblées protestantes en Mission » (UAPM). À la Réunion, le CEP est toujours affilié à l'UAPM.

[354] Cette nouvelle appellation paraît consécutive au changement de nom du Centre chrétien mauricien, qui est, entre temps, devenu Église chrétienne de Curepipe (ECC).

Durant les années qui suivent, les relations se détériorent entre le pasteur réunionnais et le mauricien Hardy. Fred Techer regrette le manque d'ouverture de *l'Église Chrétienne* par rapport aux autres assemblées insulaires. Par ailleurs, la doctrine centrée sur le ministère apostolique du fondateur Michel Hardy le rend de plus en plus mal à l'aise.

Justin Nayagom, qui avait également intégré les Assemblées de Dieu avant de les quitter à la suite de Fred Techer en 1983 raconte :

> « Les années 1994 à 1997 furent des années de réflexions, dures à vivre (…). Il en a résulté des bouleversements car le groupe d'Églises auquel nous étions liés ne partageait pas nos convictions et vivait replié sur lui-même. Nous en sommes arrivés à des Assemblées générales répétées et nous avons subi la perte de beaucoup de membres. L'année 1997 fut un tournant décisif. L'Assemblée qui dorénavant n'était composée que par des membres partageant la même pensée, reprit courage par la grâce de Dieu et une nouvelle aventure commença[355]. »

C'est ainsi qu'en 1997 prend fin l'aventure commune entre Fred Techer et Michel Hardy. Le pasteur réunionnais se sépare à son tour de l'Église de Curepipe. L'*Église Chrétienne* de Saint-Pierre change alors de dénomination pour devenir : *Assemblée Évangélique Protestante*. Elle poursuit ses activités sur Saint-Pierre, chemin Boulaki[356].

3.4.1.1.5 - Départ de Denis Scherrer et création de l'ACMIR

Au nord du département, Denis Scherrer, qui avait fondé le *Centre chrétien de Saint-Denis* change également le nom de son association cultuelle, pour lui donner, en 1992 celui d'*Église chrétienne de Saint-Denis*[357]. Le nombre d'adeptes augmente pour avoisiner les quatre cents. Comme l'*Église Chrétienne* de Saint-Pierre, celle de Saint-Denis entretient des liens étroits avec l'Afrique du Sud où les pasteurs Payet et Scherrer ont effectué un stage de formation auprès de la *Rhema Church*[358]. Les deux assemblées nourrissent également des liens communs avec le Kenya. Mais c'est toujours essentiellement avec l'île Maurice et le pasteur Michel Hardy que les deux Églises établissent une relation constante. Denis Scherer n'hésite pas à faire venir l' « apôtre mauricien » pour prêcher aux Réunionnais, ce qui n'est pas sans occasionner des tensions avec la Mission Salut et Guérison.

---

[355] Propos recueillis par Étienne Lhermenault, 2004, « À Saint-Pierre, première Église outre-mer de la FEEBF », *Construire ensemble* [en ligne], n° 65. Disponible sur : http://www.publicroire.com/construireensemble/articles.php. [consulté le 2 octobre 2008].

[356] Fred Techer en reste le président alors que Justin Nayagom y exerce la fonction de trésorier.

[357] Le siège de l'association se situe rue Bouvet puis dans le Z.I du Chaudron.

[358] La Rhema Bible Church sud-africaine est issue du Rhema Bible Training Center né sous l'impulsion de Kenneth Hagin à Tulsa (Oklahoma).

Cherchant à étendre l'impact de l'*Église Chrétienne* à l'ouest du département, le pasteur Scherrer crée l'association *Béthanie-Église de Jésus Christ*[359]. À l'est de l'île, il encourage la création de l'Église *Vie nouvelle*, qui réunit une quarantaine de fidèles sur Saint-André[360].

En 1994, les relations se détériorent entre Denis Scherrer et quelques fidèles de l'assemblée qui le poussent à démissionner, aux dires des uns, et « Michel Hardy est tout simplement venu le virer », aux dires des autres. Quoi qu'il en soit, il quitte à son tour le « navire mauricien » et repart pour la France métropolitaine[361].

En 1997, alors que Fred Techer – responsable de l'*Église chrétienne de Saint-Pierre* – prenait ses distances avec l'*Église chrétienne* de Maurice, Joseph Lagarigue – membre de l'*Église chrétienne de Saint-Pierre* – se désolidarise de Fred Techer pour démarrer une assemblée[362]. L'Église se présente alors comme indépendante, avant de rapidement rejoindre *l'Église chrétienne* de Saint-Denis. Les deux assemblées (l'*Église chrétienne de Saint-Denis* et l*'Assemblée chrétienne évangélique* de Saint-Pierre) fusionnent et modifient leur appellation[363]. L'Église prend le nouveau nom d'*Assemblée chrétienne missionnaire de La Réunion* (ACMIR)[364]. Elle établit son siège à Saint-Pierre (quartier de *Ravine Blanche)*[365], alors que sa « filiale » nord se retrouve dans le quartier du *Moufia* à St Denis.

Parmi les administrateurs de la nouvelle assemblée, on retrouve, dans le Nord, les noms précédemment cités d'anciens dirigeants du *Centre chrétien* de Saint-Denis : Jean Noel Payet Joseph Lagarigue et Janick Hoareau, et dans le Sud, ceux des tous premiers participants à l*'Église du Plein Évangile* : Louis Mahavande et Jocelyn Sery. Tous les cinq sont d'anciens fidèles des Assembles de Dieu qu'ils quittèrent lors du schisme de 1983. Tous les cinq reçoivent le titre de pasteur au sein de l'ACMIR.

---

[359] Déclarée à la sous-préfecture de Saint-Paul en 1995, c'est Patrick Lallemand qui en assure la présidence et l'animation pastorale L'assemblée fermera moins de dix ans plus tard.

[360] L'assemblée fonctionne de manière indépendante tout en entretenant des liens étroits avec l'Église Chrétienne. Jean-Hugues Poinambalom assure la direction du culte et préside l'association au moment où elle cesse son activité. En 1997, à la suite à d'une affaire judiciaire : la découverte d'un cadavre sur son lieu de culte, l'association est alors dissoute et ses membres rejoignent l'Église chrétienne.

[361] L'année suivante, il fonde l'assemblée chrétienne *Vie nouvelle* de Colmar qui travaille en lien avec la *fédération Vie chrétienne de France*. C'est ainsi qu'en 1995, l'Église *Vie chrétienne* de Saint-Pierre, initiée par Éric Babef en 1992, et celle de Denis Scherrer en métropole, se trouvent appartenir à la même fédération française.

[362] Elle se réunit rue du temple à Saint Pierre et établit son siège social au domicile du pasteur à Pierrefonds (commune de Saint-Pierre).

[363] Une des raisons avancée concernant ce changement de nom pourrait être la mise en cause de ces deux associations, début 1997, par la presse locale. Leur accusation fait suite au scandale ayant éclaté dans l'île sœur : une affaire d'enlèvement d'enfant impliquant l'association à but humanitaire APSA et par voie de conséquences l'Église chrétienne. En effet, à l'île Maurice, Audrey Hardy avait fondé l'Association pour la Promotion de la Santé (APSA) avant de favoriser son implantation dans l'océan Indien et particulièrement à la Réunion. Lorsque l'affaire éclate, les deux associations sont montrées du doigt dans la presse locale (*Journal de l'île de la Réunion*, 26 et 27 mars 1997) qui met en exergue les liens entre l'Église chrétienne et l'APSA : l'adresse des deux sièges sociaux est identique.

[364] La nouvelle association est déclarée à la sous-préfecture de Saint-Pierre au mois de mai de la même année.

[365] Dans les locaux occupés précédemment par l'Église Vie chrétienne initiée par Éric Babef qui devient en cette même année 1997 le Centre évangélique protestant.

Dans la décennie qui suivra, l'ACMIR conservera ses liens avec Miki Hardy et le réseau qu'il a initié : *le Church Team Ministries International* (CTMI)[366]. Si Janick Hoareau sera officiellement élu à la présidence de l'ACMIR, la direction effective de l'association continuera d'être assurée par le mauricien Hardy. Localement, le point de ralliement des pasteurs sera établi dans le Nord où l'ACMIR fera construire un gigantesque bâtiment dans la zone industrielle de Sainte-Marie. Cependant, le Sud apparaîtra comme la figure de proue de l'association : il innovera en lançant une école primaire « hors contrat » et Jocelyn Sery, le pasteur de Saint-Pierre, fera incontestablement figure de leader local. Par ailleurs, l'ACMIR rompra tout contact avec les autres Églises évangéliques locales. Elle favorisera dorénavant ses relations aux autres Églises du CTMI.

3.4.1.1.6 - De scissions en scissions (1997-2010)

Les départs successifs au sein du CEP

En 1999, le vent tourne à nouveau pour Éric Babef, poussé hors du CEP par une partie des fidèles. Au préalable[367], tout en étant rattaché à la Fédération *Vie chrétienne en France*, Éric Babef avait développé des liens étroits avec la *Rhema*, une Église sud-africaine. La relation privilégiée entre des leaders de la *Rhema Church* et un groupe influent de fidèles réunionnais, dont le jeune Bruno Picard, divise les fidèles du CEP entre eux. Janick Medor, qui prend la suite d'Éric Babef à la tête du CEP, renforce sa collaboration avec la Fédération métropolitaine et prend ses distances avec l'Église sud-africaine. De son côté, Bruno Picard, qui avait noué une relation privilégiée avec la *Rhema Church*, quitte le CEP pour fonder son propre mouvement : l'assemblée *Parole vivante* qui devient en 2000, l'*Église évangélique protestante Hosanna*[368].

Au fil du temps, les contacts entre *Hosanna* et la *Rhema Church* s'intensifient. Le Réunionnais Bruno Picard, qui a déjà vécu en Afrique du Sud, puisqu'il y a effectué ses études pastorales pendant deux années, quitte La Réunion pour le continent africain. Avec femme, enfants et d'autres jeunes adeptes d'Hosanna, ils rejoignent Marc Bredenkamp et la *Rhema Bible Church* tout en conservant le « contrôle » de l'assemblée réunionnaise. Il établit à la tête de cette dernière son cousin Steve Rivière et son épouse Elodie. Ses propres parents, oncles et tantes font partie de l'équipe dirigeante alors que l'Église Hosanna subventionne la mission du couple Picard en Afrique du Sud. Par ailleurs, les pasteurs de la *Rhema Bible Church* poursuivent leurs visites pastorales en terre réunionnaise où les fidèles leur ont attribué le titre de « pères spirituels ». En huit ans, les effectifs de cette Église se sont

[366] Cette organisation comprend les assemblées des Mascareignes (Seychelles, Rodrigues en plus de l'ACMIR à la Réunion et de l'Église chrétienne de Curepipe à Maurice,), des Églises africaines (Zimbabwe, Afrique du Sud, Kenya), américaines (Californie) et européennes (en Angleterre ainsi qu'à Chaville et Montargis en France).
[367] Dés 1995, Éric Babef avait noué des liens avec la Rhema et en 1996, il invitait un de ses leaders sud-africain : Mark Bredenkamp, à venir prêcher à la Réunion.
[368] La même année, il fonde l'association « Hosanna en action » à but social et humanitaire.

multipliés très rapidement. Les inscriptions dépassent le chiffre des quatre cents, alors que ceux qui la fréquentent sont plus du double.

Figure 63 Église Hosanna, le Tampon

Les différents responsables ont su s'encadrer d'une équipe jeune et dynamique, particulièrement innovante sur le plan technologique. Durant les cultes le pasteur n'hésite pas à soutenir son prêche par un *power-point*, les chants sont diffusés sur de grands écrans plats à l'aide de vidéo projeteurs dernier cri, alors que les musiciens disposent d'une sono de niveau professionnel. Un jeune adepte a consacré une année à construire un site internet qui figure incontestablement comme le plus « tendance » de tous les sites ecclésiaux insulaires. Outre cette hypermodernité, l'assemblée a pour particularité d'accueillir un nombre de jeunes, de personnes appartenant au groupe ethno-culturel des « créoles blancs » et d'adeptes issus des couches élevées de la population, largement plus important que le reste des groupes évangéliques[369]. Jean Pierre Bastian observe un phénomène identique en Amérique latine où l'élévation du niveau technique et de l'impact médiatique du pentecôtisme entraîne également une élévation du niveau social des fidèles.

> « Ce processus de mise en réseau international et le recours à une hyper modernité communicationnelle expliquent la percée spectaculaire des mouvements évangéliques et pentecôtistes en particulier au sein de la classe moyenne et même au sein de la classe moyenne supérieure. Le pentecôtisme y acquiert une légitimité culturelle. Alors qu'il était longtemps resté dénigré par les secteurs sociaux dominants, il est en train de sortir du ghetto sectaire de la culture de la marge sociale grâce à la transnationalisation médiatique. Il le fait en intégrant à ses pratiques à la fois la culture de l'image miraculeuse qui devient celle du petit écran et l'hypermodernité médiatique qui donne un gain de technicité et de commerciabilité du message[370]. »

D'autre part, l'Église Hosanna a pour particularité de mettre en place des groupes hebdomadaires de rencontres inspirés des « Cellules de maison » du pasteur David Yonggi Cho à Séoul. Loin d'être une activité parmi d'autres, ces groupes sont à la base même de la structure ecclésiale. Le centre religieux du Tampon[371] se fait d'ailleurs appeler : « Hosanna, une Église de cellules ».

[369] Ce qui n'exclut pas la présence de personnes d'origine sociale modeste appartenant au groupes ethnoculturels Kaf et Malbar, mais elles sont nettement moins représentées que dans les autres assemblées évangéliques réunionnaises – toute mouvance confondue.
[370] Bastian, 2001, p.108.
[371] Au 14e kilomètre de la commune du Tampon.

Les difficultés rencontrées par Éric Babef au sein du CEP conduisent une autre adepte à quitter l'assemblée : il s'agit de Reine-Claude Clain[372]. Elle crée son propre groupe, à la Plaine des Cafres. Là, elle commence à travailler en partenariat avec le missionnaire évangélique Michael Real venu implanter le mouvement charismatique *Souffle nouveau* à La Réunion, avant de fonder l'*Église missionnaire Nouvelle Alliance* – qui deviendra en 2010 l'*Église Chrétienne de Piton Hyacinthe.*

Ultérieurement, une troisième division au sein du CEP se produit avec le départ de Georges Lebon[373] qui fonde sa propre assemblée : *Flamme de Vie*, à Bois d'Olive (Saint-Pierre).

La Voix de la Délivrance : séparation et nouvelle affiliation

Au début des années 90, François Hoareau anime toujours *la Voix de la Délivrance*. Après le départ d'Éric Babef en 1987 – qui abandonne l'assemblée du Tampon pour l'aventure mauricienne –, c'est au tour de Jean-Jacques Chane-To[374] de quitter le navire. À Trois Mares (commune du Tampon), il crée une assemblée qui est déclarée officiellement en 1992 sous le nom de la *Bonne Nouvelle de l'Évangile.* L'Église, qui se situe dans le courant de la « restauration des ministères », est indépendante. Depuis 2001, elle a ouvert un second lieu de culte à Saint-André, animé par le pasteur Marc Gourdin.

Au tournant des années 2000, Edwin Bricole quitte également l'Église dirigée par François Hoareau pour créer celle de *Pierre vivante.* Au préalable, l'homme était passé par plusieurs assemblées : converti dans une Église évangélique non-charismatique, il avait rejoint dans les années 80 un groupe évangélique-charismatique sur Saint-Joseph[375]. Là, il avait repris la responsabilité de l'assemblée[376], avant d'être contraint de démissionner en 1998. Il fréquente alors la *Voix de la Délivrance* durant deux années, avant de partir fonder la sa propre assemblée dans le sud de l'île.

Après ces départs successifs, la *Voix de la Délivrance* traverse des moments difficiles. François Hoareau, son responsable, reçoit le soutien de la *Voix de la Délivrance* mauricienne et l'assemblée recommence à prospérer. En 1996, elle ouvre un second lieu de culte à Saint-Joseph, ville dans laquelle elle dispose également d'une radio évangélique du nom de *Fréquence Oasis.* Le pasteur Charles Payet prend la responsabilité des deux structures.

---

[372] Auparavant, cette Réunionnaise comptait parmi les leaders des Cellules de maison de Patrick Robert.

[373] Avec son épouse, il avait fréquenté la Communauté catholique du « Chemin Neuf » à travers ses sessions Cana, avant de démarrer les Cellules de maison avec Patrick Robert. À la fin des années 90, ils avaient quitté le mouvement catholique pour rejoindre le CEP.

[374] Autrefois membre des assemblées de Dieu, avant de se rattacher aux pasteurs qui s'étaient séparés de la Mission sous l'effet de la troisième vague pentecôtiste.

[375] C'est de ce groupe de Saint-Joseph que Jacques Charles Hoarau et Frédéric Joron sont partis pour fonder leur propre Église à la Plaine des Cafres au début des années 2000. Cette dernière est aujourd'hui dissoute et Frédéric Joron a rejoint l'Assemblée Chrétienne de Piton Hyacinthe.

[376] À la suite au décès du pasteur Fontaine.

Figure 7 Église de Dieu en France, le Tampon

En 1998, l'Église, qui était jusque là rattachée au *Full Gospel Church of God* d'Afrique du Sud, rejoint l'*Église de Dieu en France* affiliée à la Fédération protestante de France[377]. Le pasteur François Hoareau explique sa démarche :

> « C'est là, que nos amis mauriciens, qui faisaient partie déjà de l'Église de Dieu internationale, mais (dont) leur contact principal était en Afrique du Sud, m'ont encouragé à faire des démarches officielles pour rejoindre l'*Église de Dieu*… (Comme) au niveau des statuts on ne pouvait pas le faire avec les statuts de l'Afrique du Sud ou de Maurice … sur ma demande, on nous a mis en contact avec des pasteurs de l'Église de Dieu en métropole…
> On ne voulait pas être tout seul, avec le danger de dévier de la doctrine… Je me sens en sécurité lorsque je sais qu'il y a une autorité au-dessus de moi, à laquelle je me réfère[378].»

L'Assemblée évangélique protestante : rassemblement et désunion

Après ses déboires avec l'île sœur, Fred Techer cherche ses marques et tente de restaurer ses relations passées en terre réunionnaise. Il commence tout d'abord par s'adresser à la Mission Salut et Guérison. En 1997, il fait amende honorable en envoyant au missionnaire Cizeron une lettre dans laquelle il confie son regret d'avoir quitté les assemblées de Dieu, tout comme il se désole des conséquences néfastes de cette déchirure, à savoir : « *des Églises séparées, en compétition les unes avec les autres et toutes sortes de désordres en leur sein… »*.

La démarche de Fred Techer n'ira guère plus loin car Aimé Cizeron campe sur sa position. Pour ce dernier, la seule question est celle d'un retour éventuel du dissident dans la Mission et celui-ci n'est possible que si le « frère Techer » adopte à nouveau et exclusivement la doctrine et les pratiques des Assemblées de Dieu.

Rapidement, le pasteur Techer cherche alors à rassembler dans le Sud les différentes assemblées charismatiques indépendantes. Il renoue des contacts avec ses confrères tels que Noellien et Julien Minatchy[379], auxquels il propose de le rejoindre chemin Boulaki (Saint-Pierre). Plus de quatre cents fidèles sont au rendez-vous et plusieurs leaders charismatiques se

[377] L'association cultuelle réunionnaise n'est pas déclarée en préfecture de Saint-Denis car l'Église de Dieu en France à la Réunion est une section de l'association cultuelle nationale qui a son siège social à Troyes (Aube).
[378] Entretien P 21.
[379] Noellien et Julien Minatchy avaient continué à se réunir à Basse-Terre (Saint Pierre) après le départ d'Éric Babef de « Viens et Vois »en 1985, et baptisé leur assemblée la « Voie du Salut » en 1989.

rallient à Fred Techer qui ambitionne, selon l'un d'entre eux, de rivaliser sérieusement avec la Mission Salut et Guérison en devenant « le nouvel apôtre de La Réunion ». Après le grand Aimé Cizeron au milieu des pentecôtistes dans les années 60, il serait lui, la figure de rassemblement des néocharismatiques en ces années 90. « Au fond, c'est lui le grand fondateur des Églises charismatiques à La Réunion »[380] déclare un pasteur.

Si Fred Techer à tiré un trait dans l'île Maurice, il ne renonce pas pour autant à toute affiliation au sein d'une fédération d'Églises. C'est ainsi qu'assez rapidement, le pasteur se met en quête d'« une famille d'Églises pour que la communauté de Saint-Pierre puisse s'inscrire concrètement dans une démarche de communion » explique le journaliste du magazine baptiste *Construire ensemble,* avant de poursuivre : « Faute de trouver dans l'île une Union correspondant aux besoins d'ouverture et d'équilibre de l'Assemblée évangélique protestante de Saint-Pierre, Fred Techer se tourne vers la métropole »[381]. Là, il commence par établir des contacts avec *Vie chrétienne en France* à laquelle est déjà rattachée l'assemblée de son homologue Éric Babef. Mais les pourparlers n'aboutissent pas et c'est avec la Fédération des Églises évangéliques baptistes de France que le pasteur Techer conclut une alliance suite à sa rencontre avec le pasteur Joël Thobois. « Dès mon premier contact avec la fédération au congrès de Nîmes, en 2000, j'ai eu la nette impression d'avoir trouvé *l'appartement* que je cherchais dans *un grand immeuble* ! » se souvient Fred Techer[382].

Durant l'instruction du dossier de candidature selon les procédures fédératives[383], l'Église continue ses activités et cherche à lancer une annexe dans le nord de l'île. Une cinquantaine de personnes se réunissent à Saint-André à partir de 2002. Fred Techer soutient ardemment la nouvelle assemblée alors que le pasteur Léon Thévenin occupe la charge de pasteur. Déclarée en préfecture, l'annexe devient une Église, avant d'être présentée au congrès baptiste de Seloncourt.

Dans la ville du Port, Emmanuel Gangloff[384] prend contact avec Fred Techer. Les deux hommes se mettent d'accord sur la constitution d'une « cellule » au Port, rattachée à l'assemblée saint-pierroise.

Début 2003, une autre annexe s'ouvre, cette fois-ci dans la ville de Saint-Denis, avec une petite cinquantaine de membres[385]. Cette même année, le pasteur Fred Techer « passe

[380] Saint-Denis, conversation du 21 décembre 2010.

[381] Lhermenault, 2004, « À Saint-Pierre, première Église outre-mer de la FEEBF », Construire ensemble [en ligne], n° 65. Disponible sur : http://www.publicroire.com/construireensemble/articles.php. [Consulté le 2 octobre 2008].

[382] Cité par E. Lhermenault, *ibid*.

[383] L'Église saint-pierroise obtint son adhésion auprès de la Fédération des Églises évangéliques baptistes de France (la FEEBF) en 2004.

[384] Autrefois membre des Assemblées de Dieu puis successivement de l'Église évangélique (non-charismatique) du Port et de l'assemblée Souffle nouveau.

[385] Constituée en association cultuelle, elle est déclarée à la sous-préfecture de Saint-Pierre en octobre 2003 et citée au congrès baptiste qui suit.

officiellement le flambeau » de l'assemblée saint-pierroise au pasteur Justin Nayagom qu'il considère comme son bras droit. Il dit vouloir dorénavant se consacrer à l'extension de l'œuvre dans le chef lieu de l'île ; il prend alors la présidence de l'Église évangélique Baptiste de Saint-Denis.

Au préalable, il réunit à ses côtés deux hommes en quête de changement, déjà actifs dans le nord de l'île : Denis Sidonie[386] et Marcel Bidois[387]. Le projet de Fred Techer d'implanter une assemblée baptiste charismatique rallie à lui ces deux disciples, le premier en qualité de vice-président et le second en celle de trésorier[388].

Mais très vite, « l'union sacrée » commence à vaciller. Dans le Sud, le vaste auditorium du chemin Boulaki doit être abandonné. Il était devenu trop onéreux pour un nombre insuffisant de fidèles susceptibles d'en supporter le coût. Les difficultés financières contribuent à la mise à l'écart de Fred Techer. En 2004, les différents leaders le quittent pour redémarrer leur propre assemblée. Seul Justin Nayagom reste et prend la responsabilité de l'Église évangélique baptiste[389].

À Saint-Denis, Marcel Bidois démissionne et l'année suivante, c'est Fred Techer lui-même qui quitte le navire. Denis Sidonie lui succède à la tête de l'assemblée dionysienne. Lors d'une assemblée générale extraordinaire, au mois d'août de la même année, l'association cultuelle adopte le nom *d'Église victorieuse de Jésus-Christ.* Elle emménage alors route de la rivière des pluies à Sainte-Clotilde.

Toujours à Sainte-Clotilde, Marcel Bidois crée sa propre assemblée, dans sa maison, rue Léopold Rambaud, qu'il déclare en préfecture sous le nom de l'Église évangélique Baptiste de Saint-Denis. L'Église est aujourd'hui membre de la Fédération des Églises évangéliques baptiste de France (la FEEBF).

À Saint-André, Léon Thévenin continue de diriger l'assemblée évangélique charismatique mais le nombre d'adeptes diminue fortement.

À Saint-Pierre, Noellien et Julien, les frères Minatchy[390] quittent le mouvement initié par Fred Techer et se séparent en 2006. Le premier prend la direction de l'assemblée *La Voie du*

---

[386] D'origine mauricienne, l'homme a épousé une Réunionnaise. Auparavant membre du Centre chrétien de Saint-Denis, il le quitte après le départ de Denis Scherrer.

[387] D'origine réunionnaise, il vient de passer près de trente années en métropole où il a fondé une Église évangélique charismatique en Alsace. Revenu dans l'île « en réponse à un appel divin », il commence par rejoindre l'assemblée évangélique de la rue Monthyon, mais l'absence de pratique charismatique le laisse insatisfait.

[388] Le siège de l'association est établi au domicile de Denis Sidonie alors que les fidèles se retrouvent « salle Candin » (Sainte-Clotilde).

[389] Il en est toujours le responsable et il célèbre dorénavant son culte dans une salle à la Ravine des Cabris (Saint Pierre).

[390] Lorsque Fred Techer leur avait demandé de le rejoindre, ils avaient obéi promptement avant de le quitter tout aussi rapidement deux mois plus tard.

Salut[391]. Le second fonde « l'assemblée chrétienne de la Réconciliation » à Bois d'Olive, en 2006. Quelques kilomètres seulement séparent les deux lieux de culte des deux frères Minatchi – qui habitent toujours dans la même cour familiale.

Au Port, Emmanuel Gangloff, l'un des premiers à s'être séparé de Fred Techer, tente de s'intégrer à différentes assemblées locales[392] avant de fonder sa propre Église : *l'Assemblée Chrétienne des Vainqueurs.* En 2006, l'association dirigée par Emmanuel Gangloff est déclarée sous le nom du *Centre chrétien de la Grâce*, puis, en 2008, sous celui de *l'Église chrétienne des rachetés de Dieu.* En 2009, Emmanuel Gangloff se rapproche du mouvement néo-charismatique *Lumière des Nations* [393]. En 2010, il le quitte et poursuit ses activités à son domicile au sein d'une « Église de maison ».

À Saint-Louis, Fred Techer démarre une nouvelle assemblée en 2005, qu'il met en relation avec *All Nations Sanctuary* (préalablement *Full Gospel Center*) et l'Alliance ISAAC (*International Stratégic Alliance of Apostolic Churches*) fondés par Jonathan-David Biodata en Malaisie. Il propose aux assemblées dirigées par Denis Sidonie, Edwin Bricole, Léon Thévenin et Julien Minatchy de travailler en lien avec la fédération malaisienne à ses côtés.

En 2009, Jo Autal fonde son propre groupe dans le Sud : l'*Église Chrétienne de Saint-Pierre*. Auparavant, le pasteur fut membre de la Mission Salut et Guérison, du Centre Chrétien, de l'Église évangélique baptiste, des *Semeurs du Christ*, de l'ACMIR et de l'Église de la Réconciliation.

À ce tableau descriptif des différents mouvements apparus dans le paysage pentecôtiste réunionnais, il nous faudrait également rajouter une dizaine d'Églises de maison non déclarées officiellement en préfecture mais qui se réunissent chaque semaine de Saint-Anne, à Sainte-Marie en passant par la Plaine des Grègues. Un pasteur réunionnais nous le fait observer : « Il y a aussi celles que vous ne connaissez pas : des petits groupes, qui rassemblent facilement 30 à 50 personnes… Il suffit qu'on en mette 10 comme ça et ça fait 500 (personnes) ! À chaque fois qu'il y a une Église, il y a toujours un groupe qui renaît, c'est comme ça [394] ! »

[391] Qui se réunit à Basse-Terre (Saint Pierre) à quelques mètres du CEP, sur la route de l'Église baptiste de Justin Nayagom.

[392] Il noue tout d'abord des contacts avec Jacques Var, un ancien pasteur de la Mission Salut et Guérison qui avait quitté les assemblées de Dieu en 2002 avec une petite centaine de fidèles. Il rejoint ensuite l'assemblée de l'Arche de l'espérance, l'Église fondée par le missionnaire martiniquais Mongérand. Emmanuel Gangloff la quitte avec un groupe de femmes auparavant membres des Cellules de maison catholiques. Ces dernières se séparent ensuite de leur leader pour rejoindre l'Église Victorieuse de Jésus-Christ dirigée par Denis Sidonie.

[393] Le mouvement *Lumière des Nations* s'inscrit dans le courant torontiste. Il fut créé et est actuellement dirigé par deux pasteurs à Saint Ouen : Marc et Anne-Marie Lebrun.

[394] Entretien P 40.

Figure 65 Église victorieuse de Jésus-Christ, Saint-Denis

Les bâtiments dans lesquels les Églises évangéliques charismatiques célèbrent leurs cultes sont extrêmement variés. Au début, les fidèles commencent généralement par se retrouver dans le salon, la varangue ou le garage du leader de l'Église. Lorsque la taille du groupe augmente, ils investissent des bâtiments profanes comme d'anciennes boîtes de nuit, des boutics ou des locaux d'entreprises

3.4.1.1.7 - Une diversité d'assemblée

Ce qui frappe immédiatement celui qui se penche sur la chronologique du mouvement néo-pentecôtiste dans l'île indianocéanique, c'est la multiplication du nombre d'assemblées se réclamant de cette mouvance. Au final, de divisions en divisions, plus d'une cinquantaine de groupes sont nés à partir du schisme de 1983. Vingt-six sont actuellement encore actifs. Non seulement les divisions entre formations religieuses n'ont pas éteint le feu charismatique mais celui-ci semble même s'être d'autant plus propagé, sous l'action de leaders dont le nombre s'est proportionnellement accru. Un témoin le dit : « À cette époque là, il y a eu de jeunes pasteurs (qui) avaient tellement de fougue… que chacun voulait former sa propre Église… Ils disaient : "plus il y a de multiplications, plus il y a de bourgeons, mieux c'est !" »[395] Un de ces jeunes pasteurs justement, décrit ce processus en termes de « vagues » :

> « J'ai connu la vague de la délivrance avec l'île Maurice. J'ai connu la vague *Parole de la foi* avec l'Afrique du Sud. J'ai connu la vague apostolique, la vague prophétique, la vague de Toronto. J'ai connu toutes ces vagues…
>
> (La vague,) elle balaie tout sur son passage, toutes les dénominations sont touchées. Après, (premièrement) il y a des Assemblées qui l'adoptent et la maintiennent comme une pratique régulière, qui s'identifient à elle…
>
> Deuxièmement, il y a ceux qui la refusent systématiquement.
>
> Troisièmement il y a ceux qui l'acceptent, qui la vivent, et quand ça s'estompe, ils passent à une autre vague[396]. »

À partir de ces situations, nous pouvons dégager trois constantes :

[395] Entretien F 25.
[396] Entretien P 15.

– Premièrement, un individu (pasteur ou fidèle) cherche à régénérer son Église, à intensifier la ferveur de ses coreligionnaires. Il tente d'innover en élargissant la palette des dons habituellement pratiqués. Le renouvellement spirituel ne pouvant que rarement s'effectuer au sein de l'Église à laquelle il appartient, il se produit sous fond de différenciation et d'opposition. Soit l'institution ecclésiale l'ostracise, soit il s'en détache volontairement. Il en vient alors à créer un groupe indépendant. D'où la prolifération d'assemblées dites « disséminées »[397].

– Deuxièmement, tout en préservant leur autonomie, les leaders charismatiques de ces mouvements marginalisés se rapprochent des réseaux d'Églises internationaux sans lesquels il leur est bien difficile de perpétuer dans le temps leur entreprise religieuse. De plus, le contexte français de lutte anti-sectes[398] qui prend de l'ampleur dans les années 80, les incite à « trouver une couverture dans le cadre des lois anti-sectes promulguées en France »[399].

C'est ainsi que toutes ces nouvelles assemblées sont aujourd'hui en lien avec des réseaux ramifiés d'Églises baptistes, évangéliques ou néo-pentecôtistes, dont les « sièges» se situent en Afrique du Sud, en France métropolitaine, en Malaisie, à l'île Maurice ou en Israël. Tout en fonctionnant de manière autonome, ces groupes sont interconnectés sur le plan local, régional (à l'échelle de l'océan Indien) et mondial : échanges d'invitations entre pasteurs, tournées de prédicateurs extérieurs au département, courriers lus à haute voix durant les cultes, etc.

– Troisième observation : les innovations spirituelles, telles les « vagues » auxquelles il est fait allusion, se répandent au départ sur des groupes appartenant à des dénominations différentes et tendent même dans un premier temps à les rapprocher. En ce sens, comme l'écrit Thibault Pierre-Louis Lavigne, ce pentecôtisme « est à la fois adénominationnel et trans-dénominationnel en substance, c'est-à-dire qu'il relativise ces identités religieuses (dénominations) et tend à former des solidarités au-delà de ces identités »[400]. Mais, dans un second temps du scénario, selon la suite donnée par le groupe à cet apport innovant, un resserrement institutionnel peut très bien s'opérer autour d'une nouvelle identité religieuse. « Il y a ceux qui décident de faire de cette vague l'identité de leur expression d'Église »[401], comme le dit un pasteur. C'est ainsi que, dans un troisième temps du scénario, l'aspiration à

[397] Nous nous référons ici à la catégorie du pentecôtisme « disséminé » que Thibaud Pierre-Louis Lavigne distingue du pentecôtisme institutionnalisé et du pentecôtisme inséré.
[398] Cette lutte s'est traduite par : la publication des deux rapports parlementaires de 1996 et 1999, l'instauration en 1998 d'une « Mission interministérielle de lutte contre les sectes» (MILS) qui, en 2002, se donne pour objectif de « réprimer les dérives sectaires » et devient la « Miviludes », une modification de la législation avec le vote de la loi « About-Picard » en 2001.
[399] C'est en ces termes que dans une circulaire sur l'Église baptiste à la Réunion, les pasteurs baptistes expliquent l'adhésion de leurs assemblées à la FEEBF.
[400] Pierre-Louis Lavigne, 2003, p.119.
[401] Entretien P 15.

un supplément de liberté au sein de formations religieuses jugées soudainement trop contraignantes aboutit à de nouvelles dissidences[402].

Un pasteur de la Mission resté dubitatif devant le cursus de ses anciens confrères en vient à conclure : « Aujourd'hui, quels fruits cela a portés ? Une division outrancière à droite et à gauche, des groupuscules… C'est dramatique, depuis l'origine c'est ça. Diviser pour diviser… Ces gens là ont le virus en eux - mêmes [403]! » Sans souscrire à cette explication en termes d'infection maligne, nous retiendrons l'idée d'une logique intrinsèque à ce type d'assemblées. Comme le souligne Thibault Pierre-Louis Lavigne, ce pentecôtisme disséminé défend prioritairement la valeur de la *liberté* sur celle de l'*unité* (charismatiques catholiques) ou de la *vérité* (pentecôtisme initial). En effet, alors que la Mission Salut et Guérison a organisé son unité – dans le cadre des Assemblées de Dieu – en délimitant le champ des pratiques charismatiques et des affirmations doctrinales, les assemblées issues de la troisième vague s'émancipent de ces cadres institutionnels. Elles favorisent une régulation du pouvoir par le charisme et modifient les formes du culte au gré de leurs inspirations. Par rapport au charismatisme catholique, la différence ne se situe pas au niveau d'une absence de renouvellement spirituel au sein de l'institution romaine, puisque comme nous le verrons ultérieurement plusieurs groupes endogènes sont également nés à partir du Renouveau charismatique diocésain, mais ceux-ci se développent dans la fidélité à la tradition et dans la soumission aux autorités ecclésiales.

En insistant prioritairement sur la liberté, les assemblées néo-pentecôtiste favorisent la différenciation : tout croyant s'estimant « appelé » est libre de créer son propre groupe et de l'affilier ensuite à un réseau d'Églises. La métaphore économique peut être ici reprise car une analyse en termes d'un « marché des biens de salut » montre que le marché charismatique est nettement plus ouvert et concurrentiel que celui du pentecôtisme initial[404]. En raison de cette logique « libérale » (pour filer la métaphore), les relations entre Églises au sein de la mouvance protestante sont extrêmement variables. Certaines Églises collaborent, alors que d'autres s'affrontent ouvertement.

En plus de provoquer l'éclosion d'une variété d'assemblées pentecôtistes nouvelle vague, l'accent mis sur la *liberté* par ces leaders néo-pentecôtistes paraît directement liée à la fluctuation de leurs appartenances à des réseaux transnationaux. Au gré des vicissitudes internes à la vie des groupes qu'ils dirigent, ces pasteurs se rapprochent d'un réseau, finissent par l'intégrer, mais également, bien souvent par le quitter pour un autre. Depuis qu'ils ont

[402] Ce qui est en jeu ici, c'est la tension entre une volonté de pérenniser ces nouvelles formations religieuses qui les placerait sur la voie de leur institutionnalisation et la recherche conjointe d'une intensité religieuse qui les conduit à l'inverse vers une nouvelle division.
[403] Entretien P 41.
[404] Comme le souligne Danièle Hervieu Léger à propos des États-Unis : « cette situation favorise les initiatives multiples de « petits entrepreneurs religieux » (1999, p. 209).

quitté la Mission Salut et Guérison, les leaders néo-charismatiques sont particulièrement attachés à leur indépendance.

Par conséquent, il serait particulièrement réducteur de ne considérer la floraison de ces assemblées qu'en terme d'épiphénomène d'une dynamique de transationalisation du religieux. Cette effervescence évangélique-charismatique possède des racines locales et évolue dans un contexte sociopolitique favorisant la résurgence d'éléments propres à la culture et à la sensibilité religieuse créole. Alors, quels sont les principaux traits saillants de ce pentecôtisme « nouvelle vague » privilégié par les groupes insulaires ? C'est ce que nous nous proposons maintenant d'observer.

3.4.1.2 « Le quadrilatère néo-pentecôtiste » : combat spirituel, prospérité, pratiques charismatiques, pouvoir

Quatre tendances dominantes du néo-pentecôtisme ont été reprises par les assemblées réunionnaises qui, en se les appropriant « recyclent » certains éléments caractéristiques du christianisme populaire : un Évangile de puissance, une théologie de la prospérité, une radicalisation des pratiques charismatiques, une valorisation du pouvoir charismatique. Ces quatre orientations se situent dans une perspective eschatologique post-millénariste.

3.4.1.2.1 - Combat spirituel

Nous l'avons vu, les Assemblées de Dieu ont fondé leur succès sur une prise en charge des demandes d'exorcismes et la démonstration de sa supériorité sur les menaces sorcellaires ou autres méfaits attribués à des divinités hindoues ou à l'esprit d'un défunt. Les Églises qui naissent de la scission avec la Mission vont, non seulement reprendre ce thème, mais l'amplifier en s'inspirant des différents courants charismatiques anglo-saxons dans lesquels la fascination pour les esprits démoniaques tourne à l'« obsession », selon l'expression d'Harvey Cox[405]. Influencés par les ouvrages de Franck Perreti[406], Pat Roberston[407], et surtout ceux de C. Peter Wagner, les pasteurs dénoncent une « conjuration satanique » en décrivant une véritable cosmologie constituée de forces angéliques aux prises avec des forces ténébreuses[408].

[405] Plusieurs ouvrages sont venus alimenter cette mouvance dès le milieu des années 70, à commencer par ceux de Derek Prince que les pasteurs réunionnais dissidents des Assemblées de Dieu nous ont tour à tour cités, bientôt suivis par d'autres aux titres aussi évocateurs que Le monde en feu ou L'ultime assaut de Rick Joyner.
[406] *This Present Darkness*, 1986. Cité par H. Cox, 1995, p. 24.
[407] Pat Robertson, 1991, *The New World Order*. Cité par H. Cox, 1995, p. 254.
[408] C'est ainsi que C. Peter Wagner, un des principaux promoteurs de la troisième vague apporte une contribution à un colloque sous le titre de « La lutte contre les anges des ténèbres : vers une compréhension approfondie des forces surnaturelles dans la guerre spirituelle». Lors de sa communication, il cite Timothy Warner selon lequel « Satan assigne un démon ou une troupe de démons à chaque unité géopolitique du monde. Ce sont là les principautés et les puissances contre lesquelles nous luttons. » Développant l'idée de son mentor, Peter Wagner affirme : « Satan délègue des démons de haut rang pour régir les nations, les peuples, les tribus, les régions, les

Les chrétiens qui se situent dans cette mouvance se perçoivent comme des guerriers engagés dans un « combat spirituel» (*spiritual warfare*). Leur lexique est celui du monde des armées, de la guerre et des opérations militaires. Dans le sud de La Réunion, le programme de prière d'une Église a pour titre « Mobiliser l'armée de Dieu ! » Il se décline sur les sept jours de la semaine comme suit :

> « Le lundi : nous te prions tous pour la santé et le salut de notre famille et pour la vie de famille ainsi que pour tout le personnel de l'Église qui travaille à plein temps
>
> Le mardi : nous prions contre des esprits méchants sur notre ville, le quartier où nos habitons, le quartier de notre cellule de maison.
>
> Le mercredi : nous prions pour toutes les villes environnantes.
>
> Le jeudi : nous prions tous pour le lieu qui entoure directement l'Église.
>
> Le vendredi : nous te prions pour les jeunes de notre nation pour qu'ils soient sauvés et délivrés et nous croyons que Dieu nous donnera une puissante moisson d'âmes. Nous prions aussi contre les esprits méchants spécifiques qui sont à l'œuvre pour détruire le pays tels que les esprits de crimes, les esprits de drogue, de prostitution, de pornographie etc.
>
> Le samedi : nous prions tous pour la nation, le gouvernement ainsi que pour le culte du dimanche.
>
> Le dimanche : les membres de l'Église sont encouragés à se joindre aux pasteurs principaux une heure avant chaque service pour prier pour que l'onction du Saint-Esprit tombe sur le culte et que Dieu attire à la foi les pécheurs et les chrétiens tièdes à l'Église[409]. »

C'est le registre militaire qui inspire ces « officiers du Christ » lorsqu'en bas de page sont mentionnés « quelques rappels » parmi lesquels nous pouvons lire :

> « Dans le cadre de la prière quotidienne, rappelle-toi toujours de revêtir l'armure complète de Dieu mentionnée dans Éphésiens 6, 10.
>
> Quand tu pries contre les esprits méchants rappelle-toi toujours que nous avons autorité sur les forces de l'ennemi.
>
> Déclare la victoire que nous avons au travers du Sang de Jésus.
>
> Loue puissamment pour la victoire après une prière intensive.
>
> Utilise les versets de la Parole de Dieu (l'épée de l'Esprit) continuellement.

---

villes, les quartiers et autres groupes humains dans le monde entier.» (Colloque organisé en 1988. Cité par H. Cox, 1995, p. 251).
À sa suite, Gorges Otis Jr, va encore plus loin dans la spécialisation géographique des forces diaboliques en pratiquant le « *spiritual mapping* » (cartographie spirituelle). Ce procédé vise à chasser les puissances néfastes à partir d'une carte sur laquelle sont repérés les lieux infestés par les démons. Selon cette théorie, des villes entières seraient gouvernées par différents esprits auxquels sont attribués des noms précis tel que l'esprit de perversion, de cupidité, du New Age…

[409] Église Hosanna, *Classeur de Formation*, p. 35-36.

> Continue dans la prière jusqu'à ce que tu sentes une percée[410]. »

Ces conseils traduisent une attitude nouvelle de la part du croyant qui ne peut plus se contenter d'attendre passivement mais doit « prendre position » sur ses ennemis, affirmer son autorité sur la puissance maléfique, persévérer dans la prière, et convoquer la parole de Dieu comme une « épée tranchante ».

Dans cette perspective néo-pentecôtiste, si la croix demeure toujours un thème central[411], celle ci n'est plus envisagée de la même manière. L'accent porte moins sur le sacrifice du Fils de Dieu que sur la « puissance dans le sang de Jésus »[412], et les promesses de gloire qui y sont associées. Un fidèle situe explicitement ses propos dans cette perspective : « Tu prends une identité de Fils de Dieu qui fait que tu as autorité sur les puissances spirituelles en face. C'est la vision après la croix où Jésus est (…) celui qui a reçu toute autorité sur toute dénomination, dans les cieux et sur la terre ! Tu prends place dans l'identité qu'il est Lui, le Roi des Rois[413]. »

Une fixation sur la démonologie

Cet « attachement excessif et malsain » pour la démonologie résulte pour Harvey Cox d'une réaction à une tendance inverse : la minimisation, voire le rejet de la notion de démoniaque dans la théologie libérale. À La Réunion, si ce courant du protestantisme est très peu représenté, une remise en cause similaire existe au sein du catholicisme qui aurait tout autant tendance à nier la réalité des forces sataniques destructrices. Elle est au catholicisme ce que ce libéralisme est au protestantisme, et elle s'exprime notamment à travers la contestation de l'exorcisme tel que le pratiquait le père Dijoux. À ce sujet, les deux courants qui partageaient habituellement le clergé en deux (entre conservateurs et progressistes) semble même s'effacer au profit d'une dénonciation commune des faits et gestes du prêtre de la Plaine des Cafres. Raymond Eches explique combien ce dernier faisait l'objet d'opinions bien tranchées, soit en sa faveur, soit à son encontre. Dans ce dernier cas, il écrit :

> « L'hostilité hautement déclarée pouvait être le fait de prêtres profondément politisés, ce qui est leur droit le plus strict en tant que citoyens, qui décelaient dans la pratique de l'exorcisme largement exercée une opération politique mystificatrice bien faite pour masquer les causes socio-économiques réelles des troubles dont souffraient les malades et autres envoûtés qui se précipitaient chez le père Dijoux. Cette hostilité pouvait se manifester chez des prêtres moins radicaux qui ne voyaient pas avec faveur ce retour à des pratiques dont ils espéraient qu'elles étaient heureusement tombées en désuétude. Tenants

[410] *Ibid.*
[411] Le crucicentrisme est un des quatre traits caractéristiques du protestantisme évangélique (*Cf.* le « quadrilatère Bebbington », Partie A, chapitre 2.2).
[412] Titre d'un ouvrage de Benny Hinn, (1999).
[413] Entretien F 16.

> d'une théologie épurée, l'exorcisme leur apparaissait comme un retour à une sorte de barbarie[414]. »

La méfiance, voire ce rejet, d'une partie du clergé vis-à-vis des questions de possessions démoniaques ne s'est pas arrêté avec la disparition du père Dijoux. Et nous pouvons nous demander dans quelle mesure il n'a pas entraîné à son insu une réponse diamétralement opposée : un christianisme troisième « vague » qui, non seulement reconnaît l'existence du mal mais se fixe excessivement sur la dimension collective de cette notion.

Les assemblées appartenant à cette mouvance nouvelle vague centrent leur message sur la lutte contre les démons tapis dans les bijoux achetés dans les *boutics malbares,* les statues des églises catholiques, les poules noires ensorcelées. Ce qui étonne, dans cette « chasse aux démons » c'est qu'elle entérine leur existence tout en les dénonçant, qu'elle sollicite les composantes catholiques mais également indienne et africaine de la culture tout en les condamnant. Délivrer d'esprits africains et malgaches, libérer de démons comoriens, délier de divinités hindoues, c'est croire à ces entités spirituelles.

De ce fait, la relation aux autres formations religieuses se situe principalement en termes de rapport de force. Les propos de ce fidèle montrent combien elles s'opèrent sur fond de combat spirituel, où s'enchaînent attaques et ripostes :

> « J'ai encore entendu récemment un groupe qui fait de l'intercession puissante dans l'île, … mais ils l'ont fait avec précipitation, (…) et il a fallu prier parce que les sorciers ont commencé à verser du sang ! Et tout ça commençait à faire un retour sur l'Église. Il y a eu un schisme dans l'Église….Le problème qu'il y a, c'est le retour. L'ennemi à un droit sur toi. … Après le combat, l'ennemi va se défendre, jeter ses flammes… (Tu) peux chasser les démons, mais au retour les démons viennent s'amuser dans ta chambre ! Tu ne dors plus après [415]! »

Nous sommes ici en présence d'un processus d'imputation sorcellaire et de réplique contre-sorcellaire. Comme le définit François Laplantine :

> « Le sorcellaire consiste dans la maximalisation de l'altérité désignée comme tout ce qui n'est pas croyant. Le contre-sorcellaire se construit, à l'inverse, dans l'image renversée d'une identité absolue, reconquise par l'appartenance et la participation à cette royauté dont chaque fidèle (et d'abord bien sûr le pasteur) détient une partie du pouvoir[416]. »

Une démonstration de force

Dans le nord de l'île, un pasteur réunionnais a quitté la Mission Salut et Guérison pour fonder une assemblée évangélique charismatique. L'explication qu'il nous donne des différentes manières de considérer la Bible entre les Assemblées de Dieu et les Églises

[414] Eches, 1995, p. 37-38.
[415] Entretien F 16.
[416] Laplantine, 1999, p. 107.

charismatiques illustre ce principe du *power évangélism* caractéristique de la Troisième vague.

Après avoir honoré le biblicisme de la Mission Salut et Guérison qui « se sert de la Parole pour donner des bases », il regrette que ces assemblées limitent leur utilisation des Écritures. Selon lui la Bible doit être considérée comme une puissance : « la Parole démontre sa vérité Ce n'est plus la Parole prêchée mais c'est la Parole qui devient vivante et se manifeste». Il prend l'exemple du verset « *Prends ton lit et marche* » pour expliquer qu'habituellement, après avoir prononcé ces quelques mots, il encourage le malade à se lever pour qu'« une démonstration de la puissance » soit faite. En revanche, à la Mission Salut et Guérison, les pasteurs vont se contenter de « semer cette idée, sans mettre en action ce qui à a été dit (…) il n'y aura pas eu de démonstration ». Dans les Églises évangéliques charismatiques, en revanche : « Dès qu'on a prêché, on fait toujours un appel. On va démontrer cette parole puisque la Bible dit que Jésus a démontré le Royaume, non pas uniquement en paroles, mais en puissance (..) dans nos Églises, il y a autre chose[417]. »

Cet « autre chose » que certains de ses confrères désignent sous le terme d'une « autre dimension », il tente à nouveau de nous l'expliquer de nouveau en prenant un second exemple :

> « Si tu as un problème de cœur, à la fin de la prière tu vas voir le pasteur (de la Mission Salut et guérison) et il va prier. Il va dire : "*Seigneur, viens dans le cœur de cette femme, tu vois ses problèmes ses soucis, Tu es le Dieu qui soulage, le Dieu qui dirige, soulage la. Amen*". Point final. Mais, si tu viens chez nous, sans que tu aies dit au pasteur quoi que ce soit, il va dévoiler ce qui se passe dans ta vie (…) Moi, je vais chasser ton problème de cœur parce que par révélation je saurai que tu as un problème de cœur. C'est quelque chose de vraiment surnaturel. Tu sens qu'il y a quelque chose qui va se passer alors[418].»

Pour ce christianisme nouvelle vague, l'emprise des forces maléfiques sur le monde concerne donc également ses habitants. La guerre entre les armées démoniaques et les troupes angéliques a pour champ de bataille le corps humain. Le rôle du pasteur est alors de les nommer afin de les « faire sortir », les extraire, les chasser, les annihiler. « Dans le pentecôtisme historique, on parle de démons en les tenant à distance, dans le pentecôtisme des nouvelles Églises, on les affronte dans un corps à corps »[419] écrit François Laplantine.

Le pasteur poursuit :

> « On peut aussi faire une prière de foi sur toi. Là on s'adresse au problème pour lui dire de sortir de là. Par exemple : en cas de problème financier, on va dire : "Que ce problème financier cesse dans ta vie ! "Moi, souvent, j'ai tendance à faire un mélange entre prière d'intercession, de délivrance et de combat. Je vais plus facilement dans un combat que dans des petites prières… Je suis agacé avec l'Église quand ils font des petites prières banales : "bénis-moi, bénis moi… " Pour moi la prière doit évoluer, doit changer d'étape…

[417] Entretien P 42.
[418] Entretien *ibid.*
[411] Laplantine, 1999, p. 111.

> J'aime les prières qui dominent… J'emmène rapidement les gens dans la prière d'autorité où tu prends. Le Royaume est à toi, tu prends et tu te sers[420] ! »

En associant dans une même démonstration, troubles physiques et difficultés financières, le pasteur charismatique lie explicitement piété, ressources financières et santé. C'est là que se rejoignent la doctrine de la « domination » et celle de la « prospérité », seconde pierre angulaire du mouvement charismatique troisième vague.

3.4.1.2.2 - Théologie de la Prospérité

« Dieu veut faire du chrétien un business man »

C'est le pasteur Gangloff qui introduit officiellement la théologie de la prospérité à La Réunion en invitant le « prophète » ivoirien Gem Kakou dont il avait fait la connaissance en surfant sur Internet… Une semaine de convention est organisée en avril 2006, puis une seconde en août de la même année. Les autres Églises locales, y compris catholiques sont invitées. Cette dernière répond par voie de presse interposée qu'elle ne souhaite pas être associée[421]. Des pasteurs se joignent à l'opération (en particulier celui de *Souffle nouveau*) alors que d'autres affichent leur réticence. Pour un des organisateurs, ces craintes ne sont pas justifiées :

> « Il y a une mauvaise compréhension de la parole de Dieu. Il y a une mauvaise compréhension du mot humilité. Ils pensent, (qu') être (croyant) c'est être pauvre, alors que Dieu n'a jamais voulu qu'on vive avec le strict minimum ! C'est un Dieu qui veut bénir financièrement. James Kakou enseignait beaucoup cela : comment enseigner, prospérer intelligemment tout en respectant la parole de Dieu et en développant de manière efficace ! (…) Lui dit que tout le monde peut atteindre une richesse, que Dieu est le Dieu qui veut faire du chrétien un business man [422]! »

Lors de la première visite de celui qui se fait aussi appeler « *Président du ministère, la voix des vainqueurs, le voyant et messager du Seigneur* », six cent personnes viennent l'écouter prêcher. Pour la seconde, ils ne sont plus que deux cents. Le pasteur attribue cette défection à l'hostilité des pasteurs qui ne s'explique pas selon lui par des raisons doctrinales mais pour d'autres motifs :

> « Toutes les Églises ne cautionnaient plus sa venue. Peut-être aussi à cause d'une jalousie parce que les chrétiens accouraient vers Kakou et peut-être les gens avaient peur de perdre leurs fidèles et que Kakou établisse sa chapelle à l'île de La Réunion ! Ils ont même dit ces mots : « sa chapelle » !
>
> Mais moi, je savais que ce n'était pas son but. Son but était de bénir La Réunion et d'enrichir les Églises du point de vue de la Parole de Dieu et montrer aussi comment prospérer intelligemment. Que le chrétien a le droit de rouler dans sa BMW, avoir sa

[420] Entretien P 42.
[421] « Gem Kakou attendu prophète », Le Journal de l'île de la Réunion, 08.08.2006, p. 14.
[422] Entretien P 42.

> piscine, avoir un très beau costume aussi tout en restant humble de cœur sans s'enorgueillir[423]. »

À l'instar de ce pasteur réunionnais et du message de son mentor africain, la théologie de la prospérité présente le divin comme extrêmement favorable à la réussite financière et matérielle de ses enfants, signes manifestes de sa bénédiction[424]. Dans le christianisme troisième vague, Dieu met ses « trésors de gloire » à la disposition de ses élus. À eux de s'en saisir, de les capturer, de les prendre d'assaut en intensifiant leurs prières et plus particulièrement la prière de louange dans laquelle ils doivent « prendre position ». Leur Dieu n'est pas un Dieu de pénurie, d'indigence et de pauvreté. Ceux qu'il chérit sont destinés à la plénitude, à l'abondance, à la profusion de biens tant physiques, affectifs, que matériels. Loin de ces élus l'idée de renoncement, d'abnégation, de privation.

Une insistance sur le thème de l'argent

Même si cette théologie n'est « pas encore très répandue »[425] à La Réunion, ils sont plusieurs centaines de fidèles réunionnais à faire le voyage jusqu'à l'île Maurice pour assister à la convention organisée par Benny Hinn en juillet 2008. D'autre part, les pasteurs sont beaucoup plus enclins que les autres ministres évangéliques à aborder le sujet de l'argent lors de leurs prédications, au point de lui faire jouer un rôle central durant les cultes. L'un d'eux le mentionne : « Peu l'ont adoptée (la théologie de la prospérité) mais beaucoup la font en sourdine (…). Quand tu mets l'accent sur la dîme et l'offrande, c'est que tu veux une prospérité dans ton Église. Il ne faut pas se voiler la face [426] ! »

En effet, après participation aux réunions de prière dominicales d'une Église évangélique charismatique réunionnaise[427], plusieurs observations nous paraissent illustrer ces propos.

---

[423] Entretien P 42.

[424] Plusieurs personnalités évangéliques sont à l'origine de cet « Évangile de la santé et de la richesse », dont les acteurs du mouvement World of Faith communément appelé « le Mouvement de la Foi » ou « Parole de Foi ». Fondé par Kenneth Hagin il a influencé d'autres pasteurs parmi lesquels les célèbres Kenneth Copeland, Fred Price, Jerry Savelle et Benny Hinn. Dans son ouvrage « Rachetés de la pauvreté, de la maladie et de la mort », Kenneth Hagin explique que « les promesses du Seigneur ne sont pas pour demain ! » C'est dès aujourd'hui que ses disciples peuvent en bénéficier dans tous les domaines de leur vie. Dieu leur octroie non seulement une santé parfaite mais une réussite financière constante. Partant de cette hypothèse, il suffit que le fidèle affirme avec foi posséder ces choses pour que cela se réalise. L'essence même de cette doctrine consiste à détenir l'assurance de posséder ce qui a été demandé avant même qu'une preuve ou qu'un quelconque signe visible ne vienne à confirmer que sa prière ait été exaucée. Kenneth Copeland, le principal porte parole du mouvement aux États-Unis enseigne que « Dieu répond, et accomplit ce que nous commandons, si nous confessons nos besoins et nos désirs de manière positive et avec foi ». (Copeland, 1991, *The Power of the Tongue*. Cite par S. Hatzakortzian, 2001, p. 3, 8, 23.)

[425] Entretien P 42.

[426] Entretien *ibid.*

[427] Église en lien par ailleurs avec le *Rhema Bible Training Center* d'Afrique du Sud appartenant au réseau initié par Kenneth Hagin.

Nous avons tout d'abord pu constater qu'il n'était pas rare que dans cette assemblée, trois appels à la générosité des fidèles soient faits au cours d'un même culte. Tantôt destiné à la rémunération des pasteurs, au soutien d'un missionnaire, à la construction d'un nouveau bâtiment, comme au cadeau d'anniversaire d'un « père spirituel » sud-africain. Avant de solliciter les participants, le trésorier n'hésite pas à prendre le micro plus d'une quinzaine de minutes afin de justifier, Bible en main, l'intérêt de verser une somme d'argent.

Ce dimanche de juillet 2006, il commence par exhorter ses auditeurs en ces termes : « Priez pour que l'Église ait une victoire financière car le combat se passe toujours dans les cieux ! L'ennemi est toujours spirituel … La chair et le monde sont gouvernés par Satan ! »

Il situe résolument la question financière dans la perspective de guerre spirituelle évoquée précédemment.

Dans un second temps, il fait allusion à la joie de Dieu lorsqu'un pécheur se repent, avant de faire le lien entre cette joie suprême de Dieu, d'une part, et l'offrande des fidèles pour la construction de la salle de culte, d'autre part. Il argumente :

> « Cela ne sera pas possible si nos dîmes ne suivent pas ! Mais si les dîmes et les offrandes croissent, la salle pourra être construite et le Seigneur pourra amener des gens (…) Les anges attendent que nous fassions ce pas de Foi : je donne ma dîme pour que l'Église soit construite pour qu'une âme donne son cœur à Jésus ! »

Suite à l'exhortation, les fidèles sont alors invités à donner leur participation financière. Des personnes font circuler des corbeilles afin de récolter l'argent. La « récolte » en elle-même fait l'objet d'une certaine « mise en scène » : pendant que les corbeilles passent dans les rangs, les musiciens ont repris leur place sur le podium et commencent à jouer. Au micro, des prières sont proclamées : « Seigneur bénis ceux qui vont donner, bénis ceux qui peuvent donner et ceux qui ne peuvent pas pour qu'ils puissent offrir la prochaine fois ! »

Dans une Église voisine, l'agent est récolté au moment même de la Cène, lorsque les membres de l'assemblée s'approchent du podium pour « communier ». La table, sur laquelle sont disposés le pain et le vin – symboles du corps et du sang du Christ –, comprend également une boîte destinée à recevoir les offrandes des fidèles. Après s'être munis de l'enveloppe dans laquelle ils ont glissé leur dîme, ils viennent, la déposer d'une main dans la boîte, pour saisir de l'autre main le pain et du vin, quasiment dans un même geste[428].

« La bénédiction de Dieu fait prospérer le juste » affirme le prédicateur invité à prêcher ce jour là. Ainsi, dans ces assemblées, l'offrande apportée par le fidèle n'est pas uniquement conçue en termes d'obéissance aux préceptes bibliques, elle est également une assignation au divin d'honorer ses promesses par toutes sortes de faveurs tangibles : matérielles, affectives,

[428] Nous retrouvons à travers ce dispositif le processus de « don et de contre don » initialement décrit par Marcel Mauss.

professionnelles. Comme le candidat au scrutin local qui octroie un emploi en échange d'une promesse de vote, comme Saint Expédit, aussi rapide à exaucer les prières qu'à châtier celui qui ne tient pas parole, comme l'ancien maître affranchissant l'esclave en échange de bons et loyaux services, Dieu répond à la prière de celui qui s'est acquitté de son offrande.

Le sacrifice de la dîme n'est pas une nouveauté puisqu'il est pratiqué dans l'ensemble des assemblées issues de la mouvance évangélique, ce que la théologie de la prospérité modifie en revanche, c'est la radicalisation de son paiement. Bien des pasteurs sont décrits comme inflexibles à ce sujet, alors que d'anciens adeptes de ces assemblées s'étonnent de la maximalisation de sa portée : il ne s'agirait plus d'un dixième des revenus *stricto sensu* mais de plus, voire de ce que l'on ne possède pas encore. L'un d'eux l'exprime :

> « Avant, le pasteur disait : " donnez avec le cœur ! "
>
> Depuis qu'il a fait un stage en Malaisie et qu'il a invité James Kakou, il faut que l'Église soit dans l'abondance. Alors, il dit : " donnez 10 % pour l'Église, 10 % pour les œuvres et 10 % d'économies ! " Comment les gens font après pour vivre avec les 70 % qui restent ? Il a changé du tout au tout ![429] »

La recherche d'un aboutissement de l'expérience spirituelle sur le mode matériel s'oppose à la position défendue par le pentecôtisme institutionnalisé et les assemblées évangéliques de type « piétiste orthodoxe ». La librairie évangélique dispose d'un rayon visant à mettre en garde les chrétiens contre ces « vagues d'hérésies ». Dans l'un de ces ouvrages, le couple Hatzakortzan dénoncent l'« accent mis sur le plaisir et le fait de vouloir jouir du ciel maintenant ». Cette attitude, qu'ils qualifient « d'hédonisme », est alarmante à leurs yeux : « ils refusent la souffrance, la douleur et l'épreuve. En d'autres termes ils mettent en évidence un bonheur égocentrique plutôt que de choisir une vie qui cherche avant tout à plaire à Dieu »[430].

Un pasteur de l'Église réformée à La Réunion dénonce la proximité du néo-pentecôtisme avec les valeurs du capitalisme[431] :

> « Certaines de ces Églises de la prospérité n'ont pas vraiment de racines protestantes, même pas chrétiennes… Cette idéologie capitaliste c'est l'idéologie dominante de la société… L'Église nous rappelle dans les Béatitudes (qu') on ne peut pas suivre deux maitres : Dieu et les richesses. (…) Le protestant n'est pas contre l'activité économique

[429] Saint-Denis, conversation du 9 décembre 2009.
[430] S. Hatzakortzan, 2001, p 46.
[431] Nouvel esprit du capitalisme ou continuité avec celui que le protestantisme a contribué à favoriser ? Le débat est ouvert. Plusieurs chercheurs estiment quant à eux que les attributs du néo-pentecôtisme étaient contenus en germe dans le pentecôtisme historique, théologie de la prospérité incluse. Jean-Paul Willaime l'explique : « L'Évangile de la prospérité cadre bien avec la mentalité évangélique car celle-ci valorise les signes visibles et vérifiables de l'agir divin (…) On peut dire que les évangéliques mettent en œuvre une norme éminemment moderne : celle de la vérification expérimentale : on croit d'autant plus en Dieu qu'il est efficace et réalise des merveilles ». (Willaime, 2004, p. 17).

> mais il ne faut pas faire de l'activité économique le but de notre société comme c'est le cas avec le capitalisme[432]. »

Il analyse la montée de cette religion « inscrite dans l'économie marchande » comme une réponse à la précarisation d'une partie de la population : « il y a réussite de ces Églises, parce que là où il y a précarité, où il y a manque, elles produisent de façon extraordinaire de la prospérité et de l'abondance »[433]. En effet, comme l'observait déjà Harvey Cox : « les gens qui fréquentent les Églises pentecôtistes font en général partie de la population qui joue à la loterie[434] ! »

3.4.1.2.3 - Des leaders occupant des emplois de commerciaux

Le dernier élément, et non des moindres, qui relie les trois pasteurs – de la dissidence de 1983 au secteur marchand –, c'est leur profession. Au moment où ils quittent leurs fonctions pastorales au sein de la Mission, l'un d'eux se voit proposer un emploi dans une banque. Quant aux deux autres, ils reprennent ou entament alors une carrière de commerciaux. A leur image, plus des deux tiers des actuels ministres du culte dans ces assemblées occupent un emploi de commercial en parallèle à leur activité pastorale, ou bien, ont été amenés à exercer ce type d'activité au cours de leur existence. Vendeurs de voitures, d'assurances vie, d'encyclopédies, ces hommes ont appris à convaincre, à démarcher une clientèle, à dérouler un argumentaire, bref à charmer les âmes après avoir renoncé à séduire leurs portefeuilles. À l'aise devant un public comme dans les contacts interpersonnels, habiles en paroles, prêcher ne les effraie pas, bien au contraire, ils ont le verbe facile. Hommes d'action, ils ont le goût des conquêtes, ils savent se donner des objectifs, employer des stratégies, évaluer des résultats. En matière d'évangélisation ce sont là de redoutables atouts.

Fréquemment en déplacement, leur mobilité leur donne l'occasion de nouer des relations avec les leaders d'autres mouvements de foi et de diffuser leur message. La chose n'est pas nouvelle. Jacques Tual, spécialiste de la Société des Amis[435], nous avait déjà fait remarquer que l'idéologie Quaker avait largement été véhiculée par des marchands. De voyage en voyage, de foire en foire, ces hommes habitués à vendre toutes sortes de matériels avaient transmis leurs idées radicales. Les réseaux commerciaux dans lesquels ils étaient inscrits étaient progressivement devenus des réseaux confessionnels.

Les premières « bergères » des groupes de prière du Renouveau charismatique catholique étaient des femmes, le plus souvent enseignantes, plutôt discrètes, sérieuses et appliquées. Rien à voir avec l'éloquence, l'assurance, l'autorité toute paternelle, de ces pasteurs néo-pentecôtistes au tempérament bien trempé.

---

[432] Entretien P 50.
[433] Entretien *ibid.*
[434] Cox, 1995, p. 240.
[435] Sur l'évolution du mouvement Quaker nous pourrons nous reporter à sa thèse (Tual, 1986).

3.4.1.2.4 - Radicalisation des pratiques charismatiques

Une emphase sur les manifestations surnaturelles

Dans les assemblées de la Mission Salut et Guérison, la pratique des charismes est strictement encadrée par des critères bibliques. Ne sont admises que les manifestations surnaturelles explicitement mentionnées dans les Écritures. Dans les assemblées pentecôtistes nouvelle vague, à l'instar de l'Église de *Toronto Airport Vineyard*, de nouvelles pratiques sont acceptées : chutes à terre[436], gémissement, rugissements, « saints fous rires »…

Non seulement les leaders ne rejettent pas les manifestations surnaturelles inédites, mais ils paraissent même constamment les rechercher. La vie de leurs groupes en dépendant. En effet, lorsqu'un ministre du culte constate une baisse de dynamisme dans les rangs de son assemblée, il se met en quête d'une « nouvelle onction » – comme tout bon entrepreneur qui se met à l'affut de l'innovation nécessaire au renouvellement de sa clientèle. Cette recherche a pour corollaire la quête constante de manifestations plus fortes, plus puissantes, plus insolites. C'est ainsi qu'à La Réunion, le pentecôtisme troisième vague regorge de merveilleux. La puissance du « Très Haut » s'exprime à travers une variété de pratiques marquées du sceau de l'extraordinaire, du spectaculaire, du sensationnel : rires incontrôlables, sanglots intenses, convulsions, tremblements, tressaillements, cris et rugissements, « pogoing » (sauts et rebonds sur place), « repos dans l'Esprit » Des manifestations physiques et émotionnelles proches de la transe se multiplient au grand dam des pasteurs des Assemblées de Dieu qui les récriminent sévèrement. Face à leur multiplication, ces derniers s'interrogent. À ce sujet, le pasteur David Cizeron écrit :

> « Il n'est pas rare aujourd'hui d'entendre et de voir, que des personnes,"*par la puissance de l'Esprit sur elles*", tombent à terre. Le téléprédicateur Benny Hinn et d'autres en font une pratique courante et s'en font un fer de lance dans leurs réunions. Il semble que le test ou le signe de la puissance de l'onction de Dieu soit pour eux dans ce phénomène. Ils le pratiquent abondamment et à répétition au détriment assez souvent de la prédication de la parole.
>
> Un grand nombre de groupuscules charismatiques ou pentecôtistes divers et très souvent indépendants pratiquent ces phénomènes. Ils s'enorgueillissent au point de taxer leurs frères qui ne le font pas de rétrogrades voire même d'endormis[437]. »

Forts de ce constat, les responsables des Assemblées de Dieu étudient ces pratiques extatiques à la lumière des Écritures. Dans un texte de six pages intitulé : *Le phénomène extra biblique de faire tomber les gens à terre*, ils dégagent six cas bibliques : ceux de Saul

[436] Les chutes à terres, communément appelées « repos dans l'Esprit » n'ont pas attendu le pentecôtisme « nouvelle vague » pour compléter la gamme des manifestations charismatiques. Elles s'observaient déjà dans le Renouveau charismatique métropolitain en ses débuts et dans certains mieux pentecôtistes américains.
[437] D. Cizeron, 2008, p. 1.

poursuivant David, de Daniel, de Jean, des ennemis de Jésus, de Saul de Tarse et du fils démoniaque. Ils analysent ces situations une à une en constatant que si ces personnes sont effectivement tombées, « pour Paul son expérience s'inscrit dans la folie et l'égarement. Pour Daniel dans la faiblesse physique. Pour Jean, dans l'adoration. Les ennemis de Jésus sont tombés saisis de crainte. Le démoniaque agité par le démon ». Autrement dit, ils en arrivent à la conclusion que ces expériences ne peuvent devenir normatives et que le fait de tomber à terre est dépourvu de toute assise doctrinale.

Au terme de leur argumentation, David Cizeron écrit au nom des pasteurs de la Mission :

> « Nous pouvons noter la différence qu'il y a entre tomber sur sa face (attitude d'adoration) et tomber sur ses fesses à la renverse. Dans les Écritures, aucun prophète ou homme de Dieu, Jésus et l'apôtre n'ont jamais usé de cette pratique… Ce que (Jésus) n' a pas fait et n'a jamais enseigné, ne le faisons pas et surtout ne l'enseignons pas… Nous devons rejeter leur validité[438]. »

Mais le dirigeant des Assemblées de Dieu peut bien exhorter, prévenir et inlassablement mettre en garde les croyants des dangers encourus par leur quête de sensationnel, c'est précisément cet extraordinaire que ceux-ci recherchent en quittant la Mission pour les groupes néo-pentecôtistes.

Une absolutisation de l'expérience sensible

Dans les cultes charismatiques réunionnais, tout est majoré et amplifié : plus de décibels dans la sono des musiciens, plus de bruit durant les prières spontanées, plus de fougue dans l'assemblée.

Au sujet de la valorisation de l'auditif au détriment du visuel dans le protestantisme, François Laplantine écrit : « le pentecôtisme latino-américain confirme qu'un catholique pourrait à la limite être sourd, mais ne saurait être aveugle, alors qu'un protestant pourrait à la limite être aveugle mais ne saurait être sourd »[439]. À l'île de La Réunion, nous corroborons son affirmation en ce qui concerne les différentes Églises issues de la mouvance protestante : adventiste, pentecôtiste, baptiste, réformée et luthérienne. En revanche, les Églises néo-pentecôtistes réintroduisent tous les éléments d'un spectacle visuel : des tentures plissées qui ornent le fond des podiums aux déplacements du ministre du culte devant son auditoire, jusqu'aux drapeaux tendus dans certaines assemblées, en passant par les tenues vestimentaires des participants. Des choristes aux fidèles, tout est augmenté : plus de longueur de robes, plus de hauteur aux talons des femmes. Plus de cirage aux mocassins des hommes. Plus de brillant sur les tissus et jusque devant les yeux de quelques fidèles emportés par la vague des *paillettes d'or*[440]. Parce que tous les sens sont mobilisés, plus de parfum, aussi, dans le

[438] *Ibid.*
[439] Laplantine, 1999, p. 113.
[440] Suite à un congrès organisé en métropole par le mouvement « Embrase nos cœurs », dés Réunionnais prétendent voire des « paillettes d'or » recouvrir leur chevelure, leurs vêtements ou encore se loger dans leurs

cou des chrétiennes et d'*after shave* sur les joues des pasteurs. On assiste à une « absolutisation de l'expérience sensible »[441].

Ce qui frappe l'observateur qui a connu au préalable les réunions de la Mission où la danse était exclue des pratiques, c'est le déhanchement des corps durant les cantiques. Au minimum les hanches ondulent de droite à gauche, alors que dans certains assemblées, des femmes pieds nus tourbillonnent dans la salle de culte, balançant leur buste au gré de la musique, levant les bras, courant dans les allées, tournoyant sur elles-mêmes avant de tomber à même le carrelage. Ce langage du corps, si familier à la culture populaire créole, que ce soit à travers la médecine, la danse, mais aussi la transe, trouve dans ces assemblées charismatiques une nouvelle voie d'expression. Nous avions vu avec la Mission Salut et Guérison combien l'action de cette formation religieuse visait tout à la fois la prise en charge du mode de pensée traditionnel et l'introduction des fidèles dans une rationalisation de leur existence via la moralisation des conduites. À ce sujet en Amérique Latine, François Laplantine écrit :

> « Renoncer au péché, conjurer la maladie, normaliser les comportements, c'est expulser tout ce qui subsiste de sensualité indienne et africaine dans les sociétés, c'est les désindianiser et les désafricaniser pour les rendre conformes à la culture de l'ordre moral et religieux, omniprésente depuis les débuts de la colonisation»[442].

Avec ce pentecôtisme troisième vague, nous pouvons nous demander si nous n'assistons pas au phénomène inverse avec une réintroduction d'éléments propres au fond culturel indien et africain

Cette hypothèse tendrait par ailleurs à être confirmée par l'insistance avec laquelle les leaders de ces assemblées nous expliquent en quoi cette nouvelle mouvance leur apporte un supplément de liberté en favorisant une plus grande spontanéité par rapport aux Assemblées de Dieu où les manifestations charismatiques sont « bien contrôlées », trop « cadrées », à leur goût. Ainsi, lorsque nous demandons aux trois dissidents de 1983 d'expliquer ce qui les a conduits à quitter la Mission Salut et Guérison, le premier répond :

> « C'était surtout l'adoration, la louange dans l'Esprit, libre. Au lieu d'être assis avec son cantique, se tenir debout, lever nos mains, et louer le Seigneur dans l'Esprit, tout simplement… Le mouvement charismatique, c'est une liberté envers Dieu, c'est l'adorer par l'Esprit, expérimenter les dons spirituels et les manifestations de l'Esprit. (Par rapport au pentecôtisme historique) c'est cette liberté de l'assemblée elle-même dans l'expression de la vie de l'Esprit. Les gens sont plus libres pour sentir la présence de Dieu, ils ne se gênent pas. … Se lever, danser… »[443]

---

chaussures. Le fait de recevoir personnellement ces « particules brillantes » lors d'une réunion de prière apparaît pour le croyant comme un signe de bénédiction divine et d'élection.

[441] Selon l'expression de François Laplantine, *ibid.* p. 104.

[442] *Ibid.*, p. 108.

[443] Entretien P 40.

Le second pasteur met lui aussi en avant son aspiration à plus de souplesse et de liberté qui l'aconduit à quitter la Mission. À ce sujet, il déclare :

> « Au bout de quelques temps, un autre pasteur et moi nous plafonnions. … C'est très fermé. Jésus sauve, guérit, baptise, il fallait rester dans ce cadre… Cette vision des choses m'étouffait. Il y a un protocole qui est très strict. Le culte commence à 8 heures, on chante jusqu'à 8 h 30 et dans cette demi-heure il y a la Cène, il y a le message, et ça se termine à l'heure précise. Tout est décidé, on sait exactement ce qui va se passer dans chaque réunion. La seule chose qui change, et encore, c'est le numéro de cantique que l'on va chanter et le thème du message, c'est tout, sinon tout le reste c'est exactement la même chose. C'est une coque[444] ».

3.4.1.2.5 - Valorisation du pouvoir charismatique

Restauration des ministères

Parmi les courants ayant fortement influencé les assemblées néo-charismatiques réunionnaises, il nous faut encore citer le mouvement prophético-apostolique auquel appartient le *Church Team Ministries International* (CTMI). Si cette doctrine n'est actuellement défendue dans sa forme intégrale que par l'ACMIR à La Réunion, tous les pasteurs charismatiques aujourd'hui en poste y ont néanmoins été confrontés dans leur parcours et en ont intégré un minimum d'éléments à leur pratique apostolique.

La doctrine dite de la « restauration des ministères »[445] apparaît dans le monde évangélique au début des années 90, à travers des prédicateurs selon lesquels l'expérience de pentecôte ne suffit plus. Un pasteur réunionnais l'exprime :

> « L'Église de l'époque, elle était puissante, elle était solide, elle était inébranlable, elle passait la persécution, elle passait des choses extraordinaires, mais les gens étaient unis, il y avait de l'amour… Mais avec toutes ces Églises qui existent aujourd'hui, on sait que la plupart des Églises sont nées de la division, de la mésentente, de désaccords, donc on a la preuve même que ça ne marche pas… Mais si maintenant cette même onction revient, la même lumière va revenir. Et c'est une restauration… Je parle de l'Église qui va être construite à la fin des temps, que Jésus va venir prendre, cette Église, elle sera sans tâche ni rides elle sera irrépréhensible et sans ça (la restauration des ministères) elle ne sera pas [446] ! »

[444] Entretien P 15.

[445] Selon les partisans de cette théorie, les ministères auraient été restaurés un à un à travers les siècles. Le ministère d'évangéliste aurait été réhabilité avec le méthodisme et des figures comme John Wesley ou Charles Finney aux États-Unis. Le second, celui de pasteur l'aurait été avec les communautés de confessants. Le troisième, celui de docteur l'aurait été plus tardivement : autour des années 50-60. Quant au ministère prophétique, il serait réapparu au début des années 80 dans les milieux pentecôtistes anglophones avec des hommes comme Kenneth Hagin, et ce avant l'ultime phase de restauration du ministère apostolique à partir du milieu des années 1990.

[446] Entretien P 33.

Son confrère rajoute : « Derrière tout ça, c'est aussi Dieu qui a besoin d'accomplir son plan, avant le retour de Jésus, pour que son Église soit unie véritablement… C'est pourquoi le ministère apostolique [447] ! »

Selon un schéma classique en matière de Réveil, ces orateurs s'enquièrent d'une sorte de paradis perdu de l'Église chrétienne dont le retour est proche[448]. « On est à l'avant-garde de quelque chose d'extraordinaire »[449], affirme le premier pasteur. Dieu apporte « la dernière touche à son Église », assure le second. Leur doctrine, aussi appelée théologie de la « domination »[450], ne se limite pas à l'injonction divine aux « être vivants » : elle l'étend également aux institutions. En effet, selon ce point de vue, l'instauration d'un royaume divin sur terre nécessite un changement de société qui ne peut s'opérer que par la mise en place d'un gouvernement mondial[451] régi par des préceptes bibliques. Des prédicateurs itinérants s'attribuant le titre de « prophètes » transmettent alors un message selon lequel la réorganisation des communautés signifie la restauration d'un gouvernement d'Église ou encore d'une équipe de ministères.

Cette nouvelle doctrine se déploie au sein de jeunes assemblées nourries au lait de la troisième vague charismatique. À la différence de la première vague pentecôtiste qui engendra, presque malgré, elle au fil du temps, de nouvelles dénominations, mais dont le but initial était de permettre à des individus de vivre une nouvelle expérience du Saint-Esprit, à la différence de la seconde vague qui n'envisageait aucun changement structurel au niveau des Églises dans lesquelles elle est apparue, les sympathisants de cette troisième vague visent à restaurer, non seulement les personnes, mais également les communautés chrétiennes et leurs ministères. Selon les adeptes de ce courant, le terme même de ministère est synonyme de « la personne qui exerce un ministère ». On parle par exemple du « ministère Miki Hardy ». D'autre part, le vocable ne désigne plus un « serviteur », selon le sens grec du terme, mais il ne comprend que les cinq fonctions précisées en Éphésiens IV, d'apôtre, de prophète, d'évangéliste, de docteur et de pasteur. Les hommes ayant une de ces cinq tâches à charge seraient non seulement les seuls aptes à conduire la communauté religieuse, mais leur institution serait le préalable indispensable à tout Réveil.

---

[447] Entretien P 23.

[448] Le surgissement de ce type de discours n'a rien d'une nouveauté. L'idée d'un âge doré du christianisme refait surface tout au long de l'histoire de la chrétienté. Mais, selon le mouvement prophético-apostolique le Royaume de Dieu ne descendra pas du ciel sur terre par la seule volonté divine. Loin de ces prédicateurs l'idée d'un avènement historique conduisant les élus à se positionner en faveur du « roi des rois ». C'est la réorganisation de l'Église et le travail méthodique de ses membres qui produiront les conditions nécessaires à ce réveil.

[449] Entretien P 33.

[450] Fondée sur le verset « *Dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tout être vivant qui se déplace sur la surface de la terre* » (Genèse 1,28).

[451] Ce postulat conduit différents mouvements néo-pentecôtistes à s'investir sur le plan de la société civile dans les pays où ils sont implantés. Tel est le cas du Centre chrétien à Maurice qui met en place par exemple, des campagnes de stérilisation destinées aux chiens (leur prolifération pose de réels problèmes aux habitants de l'île sœur). À la Réunion, les différentes Églises appartenant à cette mouvance ne se sont pas engagées dans des actions de ce type ni sur le plan politique.

La doctrine défendue par cette vague de « restauration des ministères » bouleverse l'organisation des communautés chrétiennes[452]. La nouvelle équipe apostolique constituée des prophètes, des pasteurs, des évangélistes, des enseignants, placés sous l'autorité suprême de l'apôtre, se substitue à l'ancien gouvernement ecclésial constitué du pasteur secondé par des diacres ou des anciens. Cette pratique ecclésiologique récuse les principes démocratiques. La notion clé est celle « d'onction » qui est censée reposer sur le « Ministère ». Ce dernier n'est en l'occurrence jamais élu par ses pairs mais toujours nommé en vertu de l'onction qui l'habite. Un leader l'explicite :

> « C'est une question d'onction, de capacité spirituelle de communiquer les choses de l'Évangile… Et donc, ce sont des ministères qui ont une autorité spirituelle toute particulière, qui est supérieure à celles des anciens. (Lorsque) Miki Hardy partage quelque chose qui est dans sa vision… On lui fait confiance pour beaucoup de choses, c'est rare qu'on s'oppose à lui… On reconnaît dans l'homme une grâce de Dieu pour les Églises… ça n'a rien du style démocratique[453]. »

Le ministère d'apôtre en est venu à remplacer celui des prophètes et à surpasser celui des autres ministères. Pour l'expliquer, un leader réunionnais utilise la comparaison – devenue classique – de l'apôtre au pouce : « Il peut être en contact avec le prophète, l'évangéliste, le pasteur et le docteur. C'est le plus gros doigt et ça lui est facile d'être en contact. Il peut aider tous les autres ». Il argumente cette prééminence du rôle conféré à l'apôtre en faisant référence à la première communauté chrétienne :

> « On retourne au stade de l'Église primitive parce que ce sont les apôtres principalement qui ont écrit le Nouveau Testament, les épitres et tout ça. Il y a eu cette onction. Aujourd'hui, il n'y a que l'onction (du ministère) apostolique qui peut véritablement avoir la révélation la plus profonde de l'Évangile[454]. »

Cette doctrine repose sur l'idée que les écrits bibliques rédigés après la vie du Christ le furent par des hommes inspirés. Cette onction, qu'ils qualifient « d'apostolique », leur a octroyé une vision commune de la révélation divine, d'une part, et la capacité à construite l'Église, d'autre part. Cette théorie justifie également le rôle de l'apôtre puisque seul celui qui est à nouveau habité par cette onction divine peut désormais en vertu d'« une grâce spéciale »[455] donner une juste interprétation des textes saints. Lui seul a la capacité de dessiner les plans de l'Église du Christ. Cet oint de Dieu est alors comparé à un architecte : « ce sont comme des matériaux qui ont été mis sur un chantier, mais l'architecte n'est pas là

[452] Pour une analyse plus précise de l'impact de cette doctrine sur l'organisation ecclésiale, en particulier, et sur cette mouvance en général, on pourra se reporter à l'article que Christophe Monnot rédigea à l'occasion du 150e anniversaire de l'Église Libre de Genève (Christophe Monnot, 2000, « L'Église va-t-elle vraiment au devant d'une restauration ?» *ekklesia* [en ligne], Disponible sur http://www.ekklesia.ch/eegl/debats/theo4.html [consulté le 15 avril 2006]).
[453] Entretien P 33.
[454] Entretien P 23.
[455] Entretien P 33.

pour construire… L'architecte vient. C'est l'apôtre… puisque Paul parle de lui comme un sage architecte[456]. »

Face à cette majoration de la fonction d'apôtre, des pasteurs réunionnais réagissent en dénonçant ce qui s'apparente à leurs yeux à une dérive dans l'exercice de leur autorité. L'un d'eux s'explique :

> « Ce qui nous a gênés dans le *Centre chrétien* ces dix dernières années et qui a fait que comme moi beaucoup se sont retirés, c'est le côté pyramidal. Il y a un "ministère" qui est en contrôle de tout, d'une manière un peu trop poussée. Ce positionnement d'apôtre ou de "prophète" ça devient dangereux parce que la personne se place au-delà de la pyramide et tous les autres doivent se ranger dessous[457]. »

C'est en raison du pouvoir important octroyé à l'apôtre que des leaders insulaires cherchent à s'en émanciper en fondant une assemblée locale. L'un d'eux l'explique :

> « Nous, on sort de tous de ces systèmes avec des apôtres à Maurice, en Malaise, en Afrique du Sud… c'est du *business* tout ça ! L'Église locale ne doit pas être dominée sous des hommes. Notre vision était celle d'une Église locale indépendante de ceux qui viennent nous contrôler[458]. »

Personnalisation du pouvoir

Même si à La Réunion, beaucoup d'assemblées se sont au final éloignées de l'apôtre Michel Hardy, l'influence du mouvement qu'il a initié est encore visible. Elle s'observe notamment à travers ceux que les pasteurs désignent comme leurs « pères spirituels ». Le vocable même est emprunté aux promoteurs de la restauration des ministères. Un pasteur du CTMI affirme par exemple au sujet de Michel Hardy :

> « C'est pour nous comme un père spirituel, donc un homme qui a une grande maturité, en ce qui concerne les choses de Dieu, des Églises… Pour toute chose on doit le consulter, pour les choses spirituelles qui sont importantes, on a à discerner, on a besoin de partager avec lui, pour qu'il nous aide à prendre des décisions… Le ministère apostolique c'est un peu un papa[459]. »

De son côté, l'Église Hosannah[460] travaille en lien étroit avec l'Afrique du Sud et la *Rhema Bible Church* de Marc Bredenkamp. Un leader d'Hosanna désigne ce dernier comme son « père spirituel » et à la question : « lui reconnaissez-vous la qualité d'apôtre ? », il répond :

---

[456] Entretien *ibid.*
[457] Entretien P 40.
[458] Saint-Denis, conversation du 21 décembre 2010.

[459] Entretien P 33.
[460] Hosannah n'a jamais été en tant que telle en relation avec l'île Maurice et le CTMI, mais son fondateur Bruno Picard se serait converti, selon un pasteur de l'ACMIR, suite à la prédication de Michel Hardy. « Le petit Bruno Picard a reçu l'Évangile quand Michel Hardy est venu prêcher à la Réunion. Il était tout jeune et déjà il discernait l'appel de Dieu sur ce garçon. » Entretien P 33.

> « Tout à fait ! Miracles prodiges, prophéties… Apôtre signifie "être envoyé". Quand Dieu envoie, il manifeste cet envoi par la puissance, par les fruits… Lorsqu'une Église est dirigée par un véritable apôtre, elle peut influencer la nation, les nations[461]. »

En dehors d'Hosanna et de l'ACMIR, la plupart des assemblées évangéliques charismatiques ne sont plus sous l'autorité d'un pasteur extérieur au département. Les responsables de ces groupes indépendants ont néanmoins quasiment tous choisi, à un moment donné de leur parcours, de se laisser conseiller et guider par un homme d'expérience qu'ils qualifient de « père spirituel ». L'un d'eux l'affirme :

> « À La Réunion, on a chacun notre apôtre : pour Jean-Jacques Chane-To c'est Fred Roberts (Afrique du Sud), pour Fred Techer et Denis Sidonie c'est Jonathan David (Malaisie), pour Julien Minatchy c'est Anil Bikhari (île Maurice), pour Jocelyn Sery c'est Miki Hardy, etc. »

Un autre pasteur l'explique :

> « J'ai commencé à travailler avec quelqu'un de l'île Maurice. Il m'a beaucoup conseillé, il m'a aidé, quelque part si vous voulez, il a beaucoup joué dans ma vie. Maintenant je le considère comme un père spirituel pour moi. Un père spirituel, c'est quelqu'un… c'est comme un enfant avec son papa ! C'est quelqu'un qui est là, … capable de conseiller, capable de prier etc. C'est comme un enfant avec son père[462]. »

Lors d'une prédication, un pasteur affirme : « J'ai toujours été en contact avec un homme de grand calibre. Il faut que tu trouves quelqu'un qui trace devant toi un chemin, en qui tu reconnais une onction comme Noémie avec Ruth, Élisée avec Elie, Timothée avec Paul. »[463]

Un autre ministre du culte se souvient :

> « À La Réunion j'ai vu par la suite un père spirituel et mon cœur s'est attaché à lui. Mais c'est un père qui est un peu trop rigide et qui veut trop dominer, et qui veut absolument ce que fait son bébé et que personne s'en empare. Il est trop possessif. C'est ce qui met un peu d'écart entre lui et moi. Mais si on voit la manière que je prêche, la manière que je dis les choses….Il y a quelque chose qui a déteint sur moi[464]. »

Selon notre interlocuteur, cette personnalisation du pouvoir est particulièrement caractéristique des Églises néo-charismatiques. Il en veut pour preuve, son propre cheminement qui l'avait conduit à quitter l'assemblée *Souffle nouveau* lorsque son fondateur en était parti :

> « Il y avait des liens trop tissés avec (lui). On venait à l'Église pour Dieu mais c'était Michael qui m'attirait. C'était lui qui m'intéressait, ce n'était pas Jean-Pierre. La manière qu'il faisait ses cultes. Ce qui fait la renommée des pasteurs dans les Églises évangéliques,

[461] Entretien P 10.
[462] Entretien P 26.
[463] Prédication du 15 juillet 2007 à Saint Louis.
[464] Entretien P 42.

> c'est quand le peuple est vraiment attaché à eux. Le peuple ne se défait pas d'eux comme ça. Et c'est comme ça en tout[465] ! »

Pour lui, la cause est entendue : plus qu'un ministre du culte, c'est un père que chaque fidèle réunionnais cherche en son pasteur ! Il l'affirme :

> « Je pense qu'à La Réunion, … c'est ce truc qu'on recherche, vraiment un papa. Et quand on l'a trouvé, on ne peut pas se défaire de ce papa. Je pense que c'est un truc de problèmes de famille. On n'a jamais trouvé des pères qui jouaient vraiment leur rôle et c'est pour ça qu'on trouve un pasteur, on s'attache à lui. C'est comme les enfants qui s'attachent à la maîtresse ou des patients qui s'attachent à leur docteur, il n'aime pas les remplaçants[466] ! »

Sans entrer dans cette interprétation psychologisante, nous conviendrons avec lui de cette importance accordée à la personne même du responsable d'Église. Du reste, nous fûmes constamment étonnés du fait que très peu de fidèles ayant appartenu à ces diverses entreprises religieuses ne connaissent leur nom autrement que comme « chez Fred » ou « chez Fafa », par exemple. Les pasteurs eux-mêmes éprouvent encore bien des difficultés à donner les noms sous lesquels leurs associations cultuelles ont été déclarées en préfecture.

Au Tampon, l'Église de « Fafa » justement, apporte un autre exemple à ce sujet. En effet, François Hoareau y fut longtemps le seul pasteur en titre lorsqu'un jeune converti, du nom de Charles Payet, « entendit un appel de Dieu dans sa vie », se souvient François Hoareau qui lui recommande alors de suivre une formation biblique en Allemagne. À son retour, le pasteur Hoarau raconte :

> « Ayant reçu la formation, il est resté là et nous nous sommes retrouvés à deux au Tampon. À partir de là, on s'est dit qu'on ne peut pas être tous les deux au Tampon. On a créé une structure sur Saint-Joseph, une Église qui a démarré là-bas et a bien commencé[467]. »

Le départ de Charles Payet pour une ville voisine illustre bien l'impossibilité pour ces assemblées évangéliques charismatiques de disposer de deux leaders en leur sein. Comme le dit un proverbe créole *: « de poul i kouv pa dann mèm ni* »[468]. La présence de deux figures charismatiques fortes au sein d'une de ces Églises conduit inévitablement au départ d'un des deux hommes. Ce départ s'effectue au mieux : il est anticipé, et même favorisé par le pasteur en titre et la seconde assemblée demeure sous l'autorité de la première. Mais, le plus souvent, ce départ se déroule en des termes plus fâcheux : le deuxième homme quitte sans concertation le premier, embarquant au passage une partie des fidèles et coupant toute relation avec l'assemblée dont il est issu. Le fait que ces assemblées soient centrées sur la figure de pasteurs légitimés par un charisme « ardent » explique la difficulté qu'elles rencontrent à dialoguer avec les autres Églises protestantes insulaires. En effet, à l'instar du nord et de l'est de l'île,

[465] Entretien P 42.
[466] Entretien *ibid.*
[467] Entretien P 21.
[468] « Deux poules ne couvent pas dans le même nid ».

un groupe de « pastorale commune » s'est constitué dans le Sud au début des années 2000. S'il ambitionnait en ses débuts de réunir l'ensemble des pasteurs de cette région, il ne concerne actuellement plus qu'une poignée de pasteurs évangéliques charismatiques. Les deux années (2004-2006) ou l'EPR disposait d'un pasteur dans le Sud (Paulin Vouke), celui-ci tenta de rapprocher les différents ministres du culte au sein de cette pastorale, mais il ne resta pas assez longtemps en poste pour atteindre l'objectif qu'il s'était donné. Par ailleurs, les pasteurs évangéliques charismatiques monopolisèrent l'animation du groupe, sans permettre aux pasteurs appartenant à la mouvance dite de « piété orthodoxe » de jouer le rôle unificateur que leurs confrères du Nord et de l'Est furent amenés à prendre dans le groupe de Saint-Denis. Regrettant le manque de concertation et de collégialité, ces derniers finirent alors par prendre leurs distances vis-à-vis de ce groupe dans lequel ils trouvaient difficilement leur place.

Des Entreprises familiales

Évidemment, ces leaders se défendent d'accaparer le pouvoir et se disent favorables à la mise en place d'un collège d'anciens à moyen terme. En théorie, tous les pasteurs réunionnais se sont prononcés en faveur d'une telle instauration, à la condition néanmoins que ces anciens soient établis par leurs soins et non élus par leurs coreligionnaires. Dans les faits, peu d'assemblées en ont nommé plus d'un ou deux : de plus, le pasteur dirige bien souvent son entreprise seul et sans accepter une quelconque remise en question dans sa manière de faire.

L'un d'eux l'observe :

> « Celui qui est responsable n'accepte pas les conseils du peuple. Parfois on a tendance, en tant que responsable, à croire que parce que vous êtes derrière ce pupitre, comme si vous connaissez toutes (les) choses, vous êtes le *boss*, et les gens qui sont dans l'Église sont obligés de se soumettre[469] ! »

Plus que des grands groupes multinationaux, ces Églises s'apparentent davantage à des PME locales et familiales. En effet, chose surprenante, alors que le protestantisme évangélique marque par bien des aspects une rupture avec les héritages familiaux des adeptes, la famille des leaders est fortement présente à la tête de ces petites Églises. Un Réunionnais l'évoque en citant explicitement les pasteurs Babef, Techer et Hoareau. De l'un il dit : « C'était sa maman qui menait tout. Quand son fils a décroché, elle a fait une grosse déprime. » De l'autre, il convient : « Pour lui, c'est pareil. Et il y a sa femme, sa belle-sœur, c'est très familial. C'est une organisation familiale, c'est comme une petite entreprise… d'ailleurs, juridiquement, c'est ça ». Pour un autre encore, il affirme : « son frère qui fait un travail de gestion, c'est lui qui vient mettre les papiers en ordre de tous ces mouvements, il dit que tout cela ce sont des associations cultuelles mais ça fonctionne comme une entreprise. »[470]

[469] Entretien P 26.
[470] Entretien F 25.

Il nous fallut plus de deux années avant de nous apercevoir que l'organigramme officiel, celui qui figure dans les documents archivés en préfecture, ne reflète pas la situation réelle. C'est une fidèle de l'assemblée des *Semeurs du Christ* qui nous orienta dans cette direction le jour où elle nous dit avoir opté pour une Église dirigée par des missionnaires extérieurs au département après avoir connu moult formations dirigées par des Réunionnais. Au sujet du dernier groupe auquel elle a appartenu, elle nous explique les raisons de son départ : « il me semblait qu'il y avait des clans. Quand on est tout seul, on voit bien ça. Alors j'ai dit que ça ne m'intéressait pas … Toujours les clans, c'étaient les clans. Je suis partie»[471]. Ce que cette fidèle interprète en termes de « clans », un pasteur l'évoque explicitement en listant quasiment une à une les différentes assemblées charismatiques dans lesquelles des membres de la famille du responsables influent de manière notoire. Il indique par exemple : « Lui a sa belle-mère et son beau-père dans l'Église et son frère, sa belle-sœur. Ils sont tous très proches de lui, ce sont des responsables auprès de lui »[472]. Il ne s'en cache pas, sa propre famille joue un rôle déterminant dans le groupe dont il a la charge, même s'il en perçoit pourtant les limites. Il poursuit : « Moi, ma maman est un pilier de l'Église…. Elle va me protéger… Mais le problème que ça peut aussi faire, c'est que ça peut risquer qu'elle ne me voie plus en tant que son responsable mais c'est toujours son fils »[473].

3.4.1.2.6 - Eschatologie postmillénarisme

Dans le domaine eschatologique, trois courants sont généralement distingués : *amillénariste, post-millénariste ou prémillénariste*[474]. C'est dans une perspective *post-millénariste* que les assemblées pentecôtistes nouvelle vague se situent. Selon cette thèse, le retour du Christ est précédé d'une phase ultime de l'histoire de l'Église, conçue comme le millénium terrestre. À la différence de l'amillénarisme, le postmillénarisme est sous-tendu par une vision optimiste de l'Histoire qui s'achève par le triomphe de l'Évangile et de ses messagers. Le retour de Jésus surviendra alors à l'issue d'une période d'évangélisation efficace qui aboutira à la conversion d'une multitude de païens et à l'illumination du peuple juif. Autrement dit, la fin des temps est précédée d'une période durant laquelle un royaume

[471] Entretien F 24.
[472] Entretien P 42.
[473] Entretien *ibid.*
[474] Dans son ouvrage « Retour de Christ et millénium », F. Buhler présente les schémas des principaux systèmes prophétiques. La thèse prémillénariste – le Christ revient avant le millénium – postule qu'à la fin des temps, le Christ reviendra afin d'établir un royaume de paix, visible sur la terre. Par le passé, elle fut défendue par quelques pères de l'Église comme Tertullien, et Irénée. Aujourd'hui, elle est relayée par la majorité des assemblées évangéliques, la plupart des instituts bibliques évangéliques et les darbystes qui lui ont donnée une forme radicale : le dispensationalisme. À La Réunion, cette position prémillénariste est défendue par les assemblées de Dieu et la quasi-totalité des Églises évangéliques de type « piétiste orthodoxe ». En revanche, ceux qui optent pour les thèses amillénaristes – pas de millénium terrestre – ne conçoivent pas le règne de Jésus sur un royaume terrestre où domineraient paix et prospérité et dont Jérusalem serait la capitale. Pour eux, « le millenium se situe dans des sphères spirituelles ou s'identifie avec l'Église sur laquelle le Christ règne maintenant ». C'est la doctrine soutenue par l'Église catholique depuis saint Augustin et par les réformateurs qui critiquèrent vivement le millénarisme des anabaptistes. (Buhler, 1990, p. 5).

divin est instauré. Les nations placées sous la tutelle biblique sont sauvées. L'Église règne en influençant toute la société. Pour les tenants de la troisième vague charismatique, cette période a déjà commencé. Le mouvement de « restauration des ministères » argue que ce « règne de justice et de paix » promis par l'Ancien testament est en cours de réalisation grâce à la mise en place d'un système religieux prophétique-apostolique recouvrant le monde entier. Selon les tenants de cette thèse post-millénariste, l'homme ne vit plus retranché dans une attitude passive en attendant la victoire divine sur les forces des ténèbres mais il participe *hic et nunc* à ce combat spirituel dont il sort déjà victorieux. Et parce que ce « Power évangélisme » se vérifie dès maintenant, il s'observe à travers les bénédictions divines que les chrétiens perçoivent sur le plan matériel (*Théologie de la prospérité*) ou spirituel (*Toronto blessing),* donnant des armes dans le cadre de la « guerre spirituelle » (*spiritual warfare*) en cours.

Comment expliquer ce changement eschatologique chez ces pentecôtistes « dont le cri de guerre était naguère le retour imminent du Christ ? », se demande Harvey Cox[475]. Il avance la réponse selon laquelle ces trois mouvements (théologie de la domination, de la prospérité et de la restauration des ministères) auraient été influencés par une doctrine connue sous le nom de « La pluie de l'arrière-saison », ou de « l'ultime Pluie » (*Latter rain*) née au Canada à la fin des années 40. Georges Warnock, un des leaders de ce mouvement a rédigé un ouvrage diffusé largement dans les milieux charismatiques et intitulé « *La Fête des tabernacles* » (*The Feast of Tabernacles*) dans lequel il développe plusieurs thèses post-millénaristes que nous pouvons résumer comme suit :

- Israël est remplacé par l'Église, les promesses concernant la première sont attribuées à la seconde. L'Église a désormais pour mandat de dominer la terre en établissant des maintenant le Royaume de Dieu. Pour ce faire, elle se doit d'évangéliser et de christianiser les nations avant le retour du Seigneur. Ce Réveil dans l'Église adviendra à l'issu d'un combat spirituel. Les chrétiens seront aux prises avec des puissances des ténèbres et des esprits territoriaux qu'ils vaincront à l'aide de deux armes privilégiées : le jeûne et la prière.

- Les deux ministères d'apôtres et de prophètes seront restaurés. Ils surpasseront tous les autres ministères et impliqueront la soumission des croyants à leur autorité. Ceux que les apôtres et prophètes béniront seront bénis, ceux qu'ils maudiront seront maudits.

- Les « dénominations » qui rejetteront ce mouvement, y compris chrétiennes, ne parviendront pas à la plénitude. Désignée sous le vocable de « religieux » cette catégorie de croyants ne fera pas partie de « vainqueurs ». En revanche, ceux qui sous la houlette de leurs apôtres et prophètes auront atteint un degré de maturité spirituelle, triompheront de tous leurs ennemis. Même la mort n'aura plus prise sur eux.

[475] Cox, 1995, p. 259.

- Ces fils de Dieu formeront une armée puissante et invincible, « l'armée de Joël », qui aura pour mission de juger ceux qui s'opposent à Dieu et de purifier l'Église en détruisant les hommes qui dédaignent le repentir comme ceux qui n'appartiennent pas à ce mouvement.

Une abondance de signes et de miracles accompagneront ce plus grand Réveil mondial de l'Histoire qui aboutira au final à l'établissement d une Église triomphante, dominant sur la terre avant le retour du Seigneur.

3.4.1.2.7 - Extraits d'une prédication

Les extraits du prêche d'un pasteur évangélique charismatique, dans le sud de l'île, nous semblent une illustration pertinente de cette position post-millénariste et des options théologiques qui en découlent. La prédication a lieu en juillet 2007, au cours d'un culte célébré dans une Église pentecôtiste indépendante se réclamant de la troisième vague charismatique. Elle est effectuée par un pasteur créole blanc.

L'homme s'avance en direction du podium d'un pas sûr. Cheveux gominés tirés vers l'arrière, pantalon à pinces sombre au pli impeccablement repassé, ceinturon à boucle apparente, chemise blanche, il prend le micro d'un geste décidé. Assise à ses côtés lors du culte, sa fille arbore un sourire radieux. La jeune femme est vêtue d'une somptueuse robe longue sur laquelle tombe son épaisse chevelure dorée. Sur ses genoux, une petite fille enjouée à la peau blanche et aux cheveux bouclés complète à merveille ce tableau familial reflétant un succès humain autant que spirituel.

Ses propos ne suivent pas un fil distinctement identifiable. Il s'agit plutôt de différentes pensées qu'il exprime en passant d'un sujet à l'autre. Il entremêle plusieurs thèmes que nous avons, pour des raisons de clarté, regroupés autour de cinq axes.

Les deniers temps

« Les croyants qui seront heureux dans les derniers temps sont au-dessus des circonstances de cette terre et de la perversité de ceux qui vivent dans les croyances, la superstition, victimes de confusion, crédules, qui ne peuvent pas être heureux dans la vie. Mais ceux qui viendront manifester le Christ sont un autre niveau de croyants.
La fin des temps vaut mieux que le commencement.
La seconde Église sera meilleure. Ce sera la fin des méchants, la fin de la perversité et la Gloire pour son Église !
C'est le moment de faire partie de cette génération de la postérité d'Abraham, les fils d'Isaac.
Jésus va atteindre son but dans ce troisième millénaire. Il va atteindre son but grâce à son Église. C'est pourquoi il y a un Lion. Je veux connaître la puissance de sa résurrection.
Il faut développer la connaissance prophétique : il faut comprendre ce que Dieu veut faire.
Il faut être dans l'agenda de Dieu, connaître l'emploi du temps de Dieu !
Nous sommes dans la fin des temps et il veut développer la puissance de son Église.
Mathieu 9,35. Nous sommes dans le temps de la récolte, de la moisson. Dieu a semé pendant deux mille ans. Dieu est en train de préparer son Église avec ses bergers.

Commencez à déclencher le royaume de Dieu autour de vous. Servez le Seigneur en cherchant la protection de votre Église pour être fortifiés, pour être des leaders appropriés pour le XXIe siècle. C'est le temps de la moisson et pas celui de se faire des problèmes.
Tous les grands revivalistes depuis 1950, tous ont annoncé le mouvement de Dieu venant pour la fin des temps, extraordinaire. C'est le temps de la moisson.
L'étoile du matin va se lever. Soyez zélés pour tuer la chair !
A partir de maintenant ça va chauffer. N'ennuyez pas le Seigneur avec vos petits problèmes entrez dans la moisson et les problèmes partiront tout seuls !
Réveillez-vous pour l'œuvre de Dieu ! C'est l'heure de moissonner.
Il y a deux dimensions dans la moisson, celle de la terre, l'île de La Réunion sera moissonnée.
Puis la vigne. Il coupe les mauvaises choses. La seconde vendange est terrible. Tout est jeté dans l'étang de feu. Il y a des pasteurs qui commencent à être coupés : scandale, des problèmes, c'est parce que Dieu coupe ce qui encombre. Il émonde. La Réunion sera moissonnée.
Dieu a brisé tous les murs : l'apartheid, le communisme, ce sont des décennies pendant lesquelles Dieu a préparé des choses. Maintenant Dieu ne transmet pas seulement la parole mais les fils du Royaume à la Plaine des cafres, à Saint-Denis, à Saint-Pierre. Dieu sème des fils du Royaume qui deviendront l'Église du Père. Ce sont les fils du Père qui vont profiter de la moisson à la fin du monde.
Dieu enverra ses anges. Un ange n'a pas autorité pour prêcher. Ce sont les ministères qui ont une autorité pour travailler dans les Églises. Le message des anges c'est qu'il faut faire finir le monde.
Nous ne croyons plus à des religions, nous préparons un peuple qui est un endroit dans lequel Dieu va revenir. Comme David fait une maison pour Dieu, l'Église est ce rassemblement, c'est construire un endroit où Dieu se révèle. »

Territoire

« Moi j'aurai ma moisson, je vais reconquérir mon territoire !
Votre territoire est affecté. Vous comprenez que c'est le temps de la moisson.
Il vous faut gagner du terrain.
Levez-vous pour votre village, pour votre ville !
N'attendez pas que je vienne commencer des réunions. Levez-vous pour votre lycée
« Conquérissez » la ville, il faut reprendre le territoire en main !
Dieu donne le pays, la ville ! Les finances seront là ! »

Prospérité

« Isaac développait la richesse. Il n'était pas dans la famine comme tout le monde mais dans le désert il développait la richesse car il y avait une autre dynamique en lui.
Souvent les gens ont un esprit d'infériorité, une faible estime d'eux-mêmes, et n'ont pas une grande opinion d'eux-mêmes ils finissent toujours par attirer des ennuis.
Isaac avait une autre dynamique en lui. Il sait qu'il n'est pas un des Philistins de cette génération. Vous êtes quelqu'un d'autre. Cette dynamique vous motorise. Tu n'es pas un produit de ta maman et de ton papa, un produit de ta génération, et par l'imposition des mains tu as reçu l'esprit du Christ. Éphésiens 6 : fortifiez-vous dans sa puissance !
Tu es un homme béni. Dis le à ton voisin : « tu es béni ! »
Si on a des problèmes, ne vous inquiétez de rien mais par des prières et non pas par des bla-bla, des plaintes, faites connaître votre besoin à Dieu
J'ai deux entreprises, j'envisage de changer de salle, une salle que je paierai moi-même si je peux. Est-ce que j'ai des soucis ? Supplie jusqu'à ce que le fardeau sorte ! »

Puissance de Dieu et victoire du chrétien

« Nous sommes faits pour être dans la liste des gagnants.
Reprends la guerre pour ta maison, reprends la guerre pour tes finances, Dieu te donne le dessus !
Prenez la vie de Dieu, la gloire de Dieu, la puissance de Dieu !
Traversez « Super U » avec puissance, traversez « Jumbo »[476] *avec puissance, traversez Saint-Pierre avec puissance !*
Dieu peut vous toucher dans cette puissance !
Quand nous sommes ensemble, quand on vient à l'église c'est pour faire le plein.
On va vaincre, vaincre dans le travail, trouver des solutions, on part en conquête !
Redresse- moi Seigneur, pour que je sois efficace cette semaine !
Le Seigneur a chassé la pluie pour qu'on se rassemble aujourd'hui.
Le dimanche matin, prenez la force et après vous bouleverserez tout, toute la vie !
Si on tombe on se relève toujours et on a acquis une force supplémentaire. On recommence la guerre, tant pis si tu tombes !
La puissance de Dieu viendra vaincre en vous
On veut notre moisson, on a assez mangé de miettes ! On en a assez de réchauffer le passé et de revivre ce que untel a vécu il y a dix ans. Votre moisson c'est la puissance de Dieu à travers vous. »

Signes et prodiges

« J'annonce la guérison au nom de Jésus, maintenant !
Mettez la main sur le lieu où vous avez mal, ou sur votre cœur, la puissance de Dieu passe !
Le Seigneur m'a montré des gens qui ont mal au dos,… Le Seigneur les guérit.
La puissance de Dieu est dans ton genou ! Tu sens la chaleur, c'est la puissance de Dieu !
Ce n'est pas votre religion qui peut changer votre vie mais la puissance de Dieu, la force de Dieu est en nous. Tous ceux qui sont malades seront guéris !
Le chrétien veut un code de vie, un standard, une qualité de vie, pas un règlement, un standard. Il ne vous donne pas simplement un message mais des exemples : des pasteurs en bonne santé parce qu'ils ont trouvé la vie de Dieu. Des héros de la foi ! Les hommes ont trouvé le maximum de son potentiel avec la vie de Dieu.
Si vous êtes mes fils spirituels je vous transmettrai la vie et la puissance de Dieu chaque semaine. Chaque semaine, quelque chose va se passer : des guérisons …
On ne parle pas de dons, c'est une compréhension pentecôtiste arriérée. On parle des manifestations de l'Esprit au-dedans de vous !
*La manifestation de sa puissanc*e c'est l'avènement du Seigneur. »

[476] *Super U* et *Jumbo* désignent deux grandes surfaces.

3.4.2 - Des groupes catholiques charismatiques « adventifs »

En milieu catholique, à partir de la fin des années 90, le Renouveau charismatique est traversé par une dynamique semblable à celle du Pentecôtisme insulaire : plusieurs groupes issus de cette mouvance se constituent, sans être directement rattachés à l'assemblée de l'Emmanuel[477]. Comme en milieu protestant, alors que le tiers de ces nouvelles formations religieuses sont introduites dans l'île par des leaders extérieurs au département, les deux-tiers sont fondées localement par des leaders insulaires. Comme en milieu évangélique charismatique, ces nouvelles formations religieuses sont quasiment toutes concentrées dans le sud de l'île, dans un triangle compris entre Saint-Joseph, La plaine des Cafres et Saint-Louis.

Un jour où nous nous étonnons devant Gilbert Aubry de l'effervescence religieuse particulière dans le sud de l'île, il répond à notre questionnement en évoquant une « dynamique charismatique activée par le père Rochefeuille »[478]. Ce propos de fin de repas nous encourage à présenter cette figure influente de l'Église avant de décrire la naissance de ces groupes charismatiques catholiques adventifs.

3.4.2.1 Le père Rochefeuille attise le « feu » charismatique dans le Sud

Né à la Rivière en 1932, Michel Rochefeuille est ordonné prêtre en 1959. Entrepreneur, défricheur, fondateur… les qualificatifs ne manquent pas pour désigner celui qui s'est rapidement comporté en véritable bâtisseur. Ce « missionnaire à l'ancienne »[479] comme nous le décrit un ancien résident du Tampon, a non seulement construit plusieurs églises sur cette commune du Sud et dans ses alentours, mais il créa aussi le foyer *Béthanie* destiné à l'accueil de personnes âgées, l'école libre *Marthe Robin*, le théâtre de plein air *Marie Mère de l'Église* et le centre spirituel *Notre-Dame de Nazareth*, un foyer de Charité[480] dont il est resté le « père » jusqu'à sa mort. Au sein de ce dernier, il a institué l'adoration perpétuelle de jour, animé des retraites et assuré les confessions journalières. Tout au long de l'année, l'équipe du foyer accueille également différents mouvements diocésains. Mais surtout, le centre spirituel est devenu le lieu d'accueil privilégié des orateurs charismatiques catholiques. Dans le théâtre de plein air que le prêtre a fait construire sur un terrain acquis auprès d'une famille

[477] Instance diocésaine du Renouveau charismatique local.
[478] Saint-Denis, 24 mars 2007, formation auprès des jeunes du Service diocésain des vocations.
[479] Entretien C 17.
[480] Les foyers de Charité ont été crées à l'initiative de Marthe Robin à partir de 1936. Le conseil Pontifical pour les laïcs les a reconnus comme « Association privée de fidèles de caractère international » en 1986. Chaque foyer est animé par des laïcs et placé sous la responsabilité d'un prêtre : le « père du foyer ». L'ensemble des foyers dans le monde sont rattachés au Foyer centre de Châteauneuf-de-Galaure.

tamponnaise, le diacre Philippe Madre[481], les prêtres Pliya[482], Boulanger, Manjakal, Bill, se succèdent. Ils viennent de France métropolitaine, du Canada et de l'Inde.

En invitant chaque année ces ténors du Renouveau, deux objectifs animent le père Rochefeuille : « remplir les caisses du foyer »[483] en organisant une retraite en résidentiel pour environ 400 personnes, et avant tout, évangéliser les habitants du Sud en leur donnant la possibilité d'écouter les conférenciers l'après-midi. Ce sont alors plusieurs milliers de fidèles qui, durant quelques jours, emplissent les rues du Tampon en direction des gradins de *Marie Mère de l'Église*. « Pas besoin de pub, ça se sait de bouche à oreille, mais c'est comme pour les *Florilèges*[484] ou les foires commerciales : archibourré ! »[485], s'exclame un Tamponnais.

Le lundi de Pentecôte, le père Rochefeuille célèbre chaque année une messe à l'Esprit-Saint à Trois-Mares (paroisse du Saint-Esprit), d'abord à l'intérieur de l'Église puis sur la place[486]. L'assemblée de l'Emmanuel organisant son rassemblement annuel le même jour dans le nord de l'île, Mgr Aubry se rendait le matin à trois-Mares et l'après-midi au Chaudron (Saint-Denis).

C'est encore à l'initiative du père Rochefeuille que les grands rassemblements charismatiques ont trouvé leur apogée le jour où l'île reçut la visite du père Emiliano Tardif. D'origine canadienne[487], missionnaire du Sacré-Cœur en République dominicaine, le « petit âne de Jésus »[488] est connu dans le monde entier pour son charisme de guérison. Dans une « synchronie déconcertante »[489], écrit Stéphane Nicaise, le père Tardif débarque à Gillot la veille du décès du père Dijoux, en janvier 1988 … Dès le lendemain de son arrivée, poursuit le jésuite, « le père Tardif se fait remarquer au cours d'une messe par son don de guérison. La nouvelle se répand comme une traînée de poudre. Le lendemain dimanche, un rassemblement prévu pour environ deux mille personnes voit affluer sept milles fidèles »[490].

Huit jours plus tard, le 17 janvier, le religieux canadien délivre son message devant une foule comprise entre vingt cinq et trente milles catholiques rassemblés sur la place du

[481] Diacre catholique, médecin, parmi les fondateurs de la Communauté nouvelle métropolitaine des Béatitudes.
[482] Jean Pliya, auteur de l'ouvrage « *Prier comme un enfant de roi* » (1991) qui propose différentes prières à réciter selon les occasions et les intentions. Ce livre a été et demeure un véritable succès de librairie à La Réunion.
[483] Entretien C 17.
[484] Les Florilèges : manifestation annuelle organisée dans la ville du Tampon. Centrée sur une exposition d'horticulteurs (80 exposants) elle comprend également un espace commercial (650 commerçants) et une zone de loisirs (80 forains, 100 artistes). Durant dix jours, elle attire plus de 300 000 visiteurs.
[485] Entretien C 17.
[486] À l'heure actuelle, ce sont plus de 3000 personnes qui se rendent encore chaque année à ce pèlerinage initié à Trois-Mares.
[487] 1928-1999.
[488] « Je suis le petit âne de Jésus » était la devise du missionnaire.
[489] Nicaise, 1999, p. 269.
[490] *Ibid.*, p. 275.

Chaudron à Saint-Denis. « La Réunion n'avait jamais connu une telle affluence »[491] se souvient Stéphane Nicaise avant de citer les propos du mensuel diocésain :

> « Les mots sont insuffisants pour qualifier les merveilles que le Seigneur réalisaient sous nos yeux. À la prière du père Émilien Tardif, des paralytiques se mettent à marcher, des aveugles voient distinctement, des sourds découvrent des bruits tout à fait nouveaux. Et puis il y a aussi des guérisons de cancers, de stérilité, de paralysie des membres supérieurs et des déformations de la colonne vertébrale. Les guérisons miraculeuses, il y en a toujours eu dans l'Église, à Lourdes et ailleurs, mais presque au compte-gouttes. Avec le père Tardif c'est l'avalanche[492] ! »

La presse locale, couvre elle aussi l'événement. Dans son édition du mardi 19 janvier 1988, elle diffuse une photo faisant apparaître Mgr Aubry, le père Rochefeuille et le père Tardif côte à côte. L'évêque profite d'une interview accordée à cette occasion pour situer le rassemblement charismatique dans une perspective pentecostale et tente de faire de ce séjour une occasion de remobilisation militante : « Église de La Réunion, lève-toi et marche ! », clame le prélat[493].

C'est en des termes plus marchands que spirituels, qu'un Saint-Pierrois évoque ces manifestations :

> « Le père Rochefeuille faisait venir Tardif et les autres, comme Dindar[494] fait venir l'humoriste Michel Lebb pour attirer la foule quand il a une grosse semaine de vente et de promo ! Dans une île, ça marche les trucs promotionnels ! C'est relativement facile d'organiser des événements à La Réunion, dès qu'ils le peuvent, les gens se déplacent là où il y a quelque chose… »

Pour un prêtre du Sud, ces manifestations ont contribué au développement des pratiques charismatiques dans le sud de l'île, que ce soit au sein du Renouveau ou en dehors du mouvement :

> « Je crois qu'avec la venue dans le Sud, à un rythme régulier, de personnalités charismatiques qui brassent beaucoup de gens : Emiliano Tardif, Pliya… (célébrant) des messes pour les malades, et pratiquant tout ce qui est délivrance… le Sud a été arrosé par ce genre de choses-là, Et, à partir de là, les gens ont découvert : *J'ai un charisme de ceci, un charisme de cela. J'aime bien ce genre de choses parce que je retrouve ça dans tel groupe*[495]. »

Une fois ces « stars du Renouveau » reparties[496], le père Rochefeuille ne laisse pas ses ouailles se perdre dans la nature. À la fin des années 80, il favorise le démarrage d'au moins

[491] *Ibid.*, p. 276.
[492] Église à La Réunion, N° 97, février 1988, p. 4. Cité par S. Nicaise, *ibid.*
[493] *Week End* (hebdomadaire mauricien), 14 février 1988, p. 17.
[494] Établissement de commerce (principalement orienté dans la vente de véhicules). Le groupe Dindar occupait en 2009 la vingtième place dans le classement des entreprises réunionnaises.
[495] Entretien C 24.
[496] Entretien C 06.

trois assemblées de prière. Un couple qui avait déjà lancé un groupe dans le Sud nous raconte comment il fut étroitement lié à ces démarrages :

> « Le père Rochefeuille nous a demandé si on pouvait fonder au Tampon, au foyer de Charité. Il avait un certain nombre de bonnes paroissiennes qui ne participaient plus au chapelet du vendredi pour venir prier chez nous. Pour les rapatrier au bercail, il fallait un groupe chez lui et sous son contrôle. Mais, sans pour autant faire lui-même une démarche charismatique… C'est comme ça que le Renouveau est devenu "une affaire" dans sa multinationale.
> Nous avons démarré un groupe qui se réunissait une fois par semaine au Tampon, ensuite le père Rochefeuille nous a mis dehors de manière simple, honnête et droite !
> Après, deux autres groupes furent lancés avec des gens qui ont été chez nous à un moment donné. Plusieurs responsables ont subi le même sort : quand ils devenaient trop importants, il les renvoyait ! Il prenait l'argument du père Tardif selon lequel un "berger" ne devait pas rester trop longtemps en place, qu'il était bon de le changer, mais il faisait le changement d'une manière qui causa beaucoup de blessures[497].»

Derrière l'amertume contenue dans ces propos, nous percevons le rôle particulier joué par le père Rochefeuille dans la zone Sud de l'île sur laquelle il a déployé son autorité de ministre du culte. Si l'homme n'était visiblement ni souple ni enclin à partager son pouvoir, il est cependant décrit comme un bon conseiller, ouvert à ceux qui se confient à lui et admiré par-dessus tout pour son courage à dénoncer la sorcellerie : « Tu lui disais tout, et lui, sans hésiter te répondait : "*on va te libérer de ça* !" Contrairement à beaucoup de prêtres, il n'avait pas peur de tout ce qui était sorcellerie, il avait une autorité énorme et reconnue en ce domaine »[498].

Décédé en novembre 2008, Michel Rochefeuille joua pendant plus de trente ans un rôle particulier dans la diffusion du Renouveau charismatique insulaire et dans le gouvernement de ses assemblées. Au fil du temps, cet homme à la « stature d'évêque »[499] s'était taillé une réputation telle, qu'il en était venu à recevoir le surnom d'« évêque du Sud ».

Figure 66 Michel Rochefeuille

3.4.2.2 Les Cellules de maison

C'est à la Plaine des Cafres que nous rencontrons Patrick Robert. Un quotidien local avait décrit l'homme comme le portrait « d'Alain Souchon »[500]. Certes, sa taille moyenne, sa chevelure ondulée, son teint clair, sa tunique beige et son foulard autour du cou peuvent évoquer le chanteur métropolitain. Patrick Robert est cependant loin d'en être le sosie, à

[497] Entretien C 06.
[498] Entretien C 17.
[499] Il figurait parmi les successeurs potentiels à Mgr Guibert, « épiscopable » au même titre que Gilbert Aubry.
[500] « La messe de l'extase », Journal de l'île de La Réunion le 03 avril 2001, p. 12.

commencer par sa voix grave marquée par un fort accent créole. Quant à ses yeux bleus, ils lui donnent un regard qui brille presque autant que la chevalière et la farandole de bracelets qu'il porte sur lui.

À notre égard, il se montre plaisant, optant pour un doux timbre de voix qui tranche avec l'inflexibilité du ton dont il use envers la personne chargée de lui apporter un courrier. Nous retrouvons dans cette opposition celles qui nous apparurent à travers les descriptions faites de lui par les adeptes de son mouvement : à la fois homme d'écoute, bienveillant, accueillant chacun en particulier, mais aussi homme de pouvoir, doté d'une grande autorité, captivant les foules, se faisant obéir, bref, un homme fort !

La propension du quadragénaire à cumuler les points communs avec les pasteurs néo-charismatiques s'observe à plus d'un titre : avant de se mettre à temps plein au service du mouvement religieux qu'il a créé, il était vendeur de bijoux. De sa dernière expérience professionnelle en tant que commercial, il aura au passage conservé l'habileté, le sens de la communication et la méthodologie, comme il nous l'affirme :

> « Maintenant, on va vendre gratuitement la parole de Dieu ! (…) Donc, je n'ai pas beaucoup perdu, comme je formais mes vendeurs, maintenant je forme mes responsables ! À la gloire de Dieu, et de Jésus-Christ[501]. »

D'autre part, ce n'est pas dans un bâtiment ecclésial qu'il a établi son centre spirituel mais dans l'ancien local d'un concessionnaire automobile acheté par les fidèles des *Cellules de Maison*. Ce sont eux, du reste, qui prennent en charge les revenus du leader catholique. Mais surtout, la personnalisation du pouvoir s'observe chez lui à travers le prénom de Pierre dont il s'est affublé. S'il répond encore à celui de Patrick, ses fidèles l'appellent exclusivement par celui du premier chef de l'Église. « On l'appelle Pierre, c'est *un petit nom gâté* qu'on lui a donné… parce que c'est lui qui a construit les *Cellules de maison*…, « c'est sur cette Pierre qu'on bâtira l'Église[502], c'est comme cela quoi [503] ! »

Au-delà de ce premier contact, quel fut le parcours de cet homme et en quoi consiste le mouvement qu'il a créé ? C'est ce que nous nous proposons maintenant d'étudier.

3.4.2.2.1 - La création des Cellules

Selon Patrick Robert, le « déclic » eut lieu lors de la visite du pape, en 1989 :

> « J'ai ma conversion au niveau du passage de Jean Paul II, à ce moment-là il y a une parole très forte qui m'a touché c'est :" *marmaille, reste pas dans le fenoir !* " Je n'ai pas pu m'endormir le soir … On dirait qu'il m'adressait cette Parole…

[501] Entretien C 13.
[502] Allusion au verset : *« Eh bien ! Moi je te dis : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église* », en Matthieu 16, 18.
[503] Entretien F 27.

> C'est à ce moment-là que j'ai rencontré le groupe du Renouveau charismatique qui était à *la Ligne des Bambous* autrefois. J'ai cheminé avec eux pendant quatre-cinq ans… A travers le Renouveau, j'ai découvert également le Chemin Neuf. »

C'est ainsi que Patrick Robert fait ses premiers pas dans le groupe de prière du « Cénacle »[504] avant de participer avec son épouse aux fraternités *Cana* mises en place par le *Chemin Neuf.* Après s'être formé dans cette dernière communauté, où il effectue le « cycle B », le Réunionnais prend contact avec la communauté métropolitaine des Béatitudes, d'une part, et René Jacob, prêtre apparenté à la mouvance charismatique en métropole, d'autre part. C'est, avec ce dernier que Patrick Robert prend quelques années plus tard la décision de lancer son propre mouvement, que le prêtre René Jacob viendra ensuite soutenir à La Réunion. « Tout s'est déclenché également en Israël. À Césarée, où le Seigneur m'avait vraiment demandé une mission. Après avoir fait un discernement avec mes accompagnateurs spirituels, j'ai créé les *Cellules de maison* »[505], explique Patrick Robert.

Au départ, quatre autres personnes tentent l'aventure avec les époux Robert, dont un autre couple membre de la fraternité *Cana*[506]. Un animateur du groupe du « Cénacle » se souvient :

> « C'est la période où le groupe de prière a fait des petits… Il y a eu celui de Valencourt[507] au 14ekm[508] qui a fait le cheminement (du baptême) dans l'Esprit avec nous, mais il avait déjà son projet de fonder sa "section" à lui, après avoir obtenu son "brevet militaire"… Ce qu'il a immédiatement fait après, à domicile…
> Et il y a eu Patrick Robert au 17e km. Il a connu le phénomène *fraternités Cana* qui lui a donné le terrain sur lequel il a pu démarrer son truc. Il a phagocyté *Cana* et l'a transformé en *Cellules de maison*. Il a démarré avec un fond de commerce tout constitué ! »[509]

Au-delà de la présentation un rien caricaturale qui nous est faite de ces événements, l'information s'avère exacte puisque très vite, ce sont plus d'une soixantaine d'anciens participants aux sessions *Cana* ou au groupe de prière du « Cénacle » qui rejoignent les *Cellules de maison*. Après quelques années de rencontres spontanées, l'association des *Amis des Cellules de maison* est officiellement déclarée en préfecture, en octobre 1997, et reconnue par le diocèse. Elle se donne pour objet de « favoriser par tous les moyens la mise en pratique de l'Évangile, notamment par la prière, les aides matérielles et spirituelles aux personnes en difficulté et la création de petites communautés fraternelles ». Concrètement, cela signifie la mise en place de petits groupes de rencontre hebdomadaire centrés sur la Bible, eux mêmes

[504] Un des trois premiers groupes de prière du Renouveau dans le Sud, situé à la Ligne des Bambous (Saint-Pierre).
[505] Entretien C 13.
[506] Ce couple dirige aujourd'hui une Église évangélique charismatique dans le Sud de l'île.
[507] Le groupe fondé par ce dernier existe toujours et semble accueillir un nombre important de fidèles chaque semaine. Cependant, si le mouvement se situe aujourd'hui en marge de toute Église (catholique ou évangélique), l'Évêque, qui n'a pas rompu le dialogue, croit en un retour possible du mouvement prodigue, au sein de l'institution romaine.
[508] Commune du Tampon.
[509] Entretien C 06.

regroupés en secteur, avec à leur tête un responsable respectivement de cellules puis de secteur.

Si Patrick Robert revendique haut et fort son indépendance vis-à-vis de tout autre mouvement d'Église, l'organisation de ces cellules s'inspire directement de celles qui ont été mises en place à la fin des années 50 en milieu évangélique pentecôtiste par David Yonggi Cho[510] à Séoul, puis développées dans les années 80 sous le nom de « cellules d'évangélisation » en milieu catholique par Don Pi Gi Perini dans sa paroisse milanaise de Sant'Eustorgio. Elles furent crées dans un but d'émulation spirituelle, de formation biblique et de soutien fraternel. De par leur petite taille – à La Réunion, elles regroupent entre vingt et soixante personnes – les cellules offrent à leurs participants, un espace assez restreint pour faciliter « un degré élevé d'intimité et de responsabilité personnelle »[511].

En plus des rencontres en « cellules », plusieurs activités sont proposées durant la semaine. En effet, afin de favoriser une annonce explicite du *kerygme* chrétien, le mouvement met régulièrement en place des opérations d'évangélisation « directe » : porte à porte auprès des habitants de La Réunion, installation de podiums, etc. Ils sont soutenus dans leur mission par la méthode de l'école KEKAKO, initiée par José Padro Flores au Mexique, à laquelle les membres des « cellules » se forment un soir par semaine. D'autre part, deux chorales ont été créées, l'une dans le sud et l'autre dans le nord de l'île. Leurs participants y apprennent les cantiques qui seront entre autres chantés lors des messes animées par les *Cellules de maison* dans des paroisses de l'île. Ces eucharisties mensuelles se déroulent le troisième vendredi du mois dans le Sud et le quatrième dans le Nord. Les fidèles se retrouvent également certains vendredis pour entendre la prédication de leur *berger* ou vivre des « nuits d'adoration ». Par ailleurs, chaque année, une retraite spirituelle convoque durant six jours des milliers de participants autour de la prédication d'intervenants extérieurs. Les métropolitains René Jacob, Yves Caillaux, Carlos Payan, mais aussi le canadien Roger Paulin ou encore le pasteur évangélique charismatique Mamadou Karambiri du Burkina Faso, ont été tour à tour les têtes d'affiches de ces rassemblements. En plus des enseignements qui y sont dispensés, ces différents rendez-vous annuels et mensuels ont la réputation de chercher à raviver la foi des fidèles en privilégiant les manifestations extatiques.

510 Figure marquante du pentecôtisme mondial, le Coréen David Paul Yonggi Cho (1936) a fondé en 1958 a Séoul une communauté évangélique qui est devenue la plus grande du monde : la *Yoido Full Gospel Central Church* (L'Église du Plein Évangile) qui revendique 750 000 membres. La croissance spectaculaire de ce mouvement repose en grande partie sur sa structure ecclésiale par groupes de maison qu'il appelle « cellules de maison » : les fidèles se réunissent chez les uns et les autres pour prier et s'efforcent d'amener de nouveaux membres. Lorsque la « cellule » atteint un certains nombre de personnes, elle se divise en deux nouvelles cellules. Un autre facteur expliquant son succès réside également dans la forte implication des laïcs dans son mouvement et en particulier des femmes.

511 Wagner, 1992, p. 211-212.

3.4.2.2.2 - Un succès incontestable…

Rapidement, les Cellules de maison attirent une foule de croyants. En moins de dix ans, l'association a créé 76 cellules regroupant jusqu'à 60 personnes chacune. Au total, ce ne sont pas loin de 4 000 personnes qui se rassemblent chaque semaine sous l'égide des Cellules de maison. Simultanément, le mouvement poursuit son développement puisque Patrick Robert tente d'exporter son association sur les autres îles indianocéaniques. Il le dit :

> « Moi-même je suis maintenant responsable pour l'océan Indien des écoles d'évangélisation. On est en train d'en ouvrir à Madagascar. J'y étais il y a à quelques semaines de cela, … ça c'est très, très bien passé ! On va en ouvrir également à Maurice et à Mayotte, très bientôt [512] ! »

À La Réunion, les sympathisants du mouvement sont majoritairement issus des couches populaires de la population et de la gent féminine. C'est également dans le Sud qu'ils sont le plus nombreux : les deux tiers d'entre eux résident dans un triangle compris entre Saint-Joseph, Saint-Louis et le Tampon.

Trois raisons expliquent le succès rencontré par les Cellules de maison : la combinaison originale d'un accueil compassionnel et d'une prière efficace, l'origine insulaire du mouvement, et la personnalité de son fondateur.

Puissance du Saint-Esprit et compassion

En associant des groupuscules de maison cultivant un climat familial et chaleureux à des rassemblements plus vastes aux manifestations charismatiques intenses, Patrick Robert pourrait reprendre à son compte cette affirmation de David Watson : « à notre époque, l'extraordinaire croissance de l'Église en Amérique du Sud est due en partie à deux facteurs principaux : tout d'abord à la puissance et à la plénitude du Saint-Esprit, ensuite au développement de la structure des cellules, qui se multiplient sans cesse par milliers »[513]. En effet, c'est exactement l'association de ces deux facteurs qui est mise en avant par ceux qui expliquent le succès des *Cellules* en terre réunionnaise. Un prêtre du Sud l'affirme :

> « Il me semble que tout ce qui est mouvement de prière trouve un terrain de choix à La Réunion, parce que c'est un peuple qui est très pieux. Vous lancez un groupe de réflexion…Par exemple, pour l'Avent, on va démarrer tout un ensemble de cheminements pour aider les gens à réfléchir, ils parleront toujours des groupes de prières. Pour eux, la dimension religieuse s'exprime surtout dans la prière.
> A mon avis, ce qui fait que ça marche, il y a le côté familial qui joue beaucoup. Ils se réunissent dans les maisons, les gens sont accueillis tels qu'ils sont : divorcés, pas divorcés...en ménage, pas en ménage... ils viennent parfois des Témoins de Jéhovah… C'est une espèce de plate-forme où des gens qui ont trafiqué dans un peu tous les

[512] Entretien C 13.
[513] Cité par D. Renck, 2003-2004, « Une visions de l'Église : les cellules de maison. » levangelisation.com [en ligne]. Disponible sur : http://www.levangelisation.com/Cellules_de_maison/Les_cellules_de_maison.doc [consulté le 11 octobre 2008].

> domaines, sorcellerie et autre, retrouvent là, un lieu où ils redécouvrent la prière, redécouvrent la Parole de Dieu. Ils arrivent aussi, souvent avec des problèmes psychologiques, des problèmes de sorcellerie[514]. »

Un ancien leader Renouveau confirme cette analyse :

> « Je crois que le peuple réunionnais est très, très avide de fraternité, car c'est un peuple très social mais où la fraternité est un petit peu difficile parce que c'est un climat insulaire, on se méfie un peu de tout le monde… Je crois que les *Cellules* correspondent à une sorte d'utopie profondément religieuse réunionnaise. C'est-à-dire, une sorte de modèle idéal où tu vis dans une sorte de fraternité où tu es en même temps reconnu et où tu es guidé[515]. »

Comment expliquer alors cet engouement pour les Cellules de maison alors que la communauté du Chemin Neuf proposait déjà des rencontres en petites « fraternités » et des assemblées de prière charismatiques ? Notre interlocuteur nous l'explique :

> « Je crois qu'il y a quand même quelque chose d'une revendication. Les gens sont à l'aise dans les *Cellules de maison*, parce que c'est comme si on parle tous le même langage, c'est-à-dire d'emblée on n'a pas du tout peur. On sait que l'on sera tout de suite compris quand on parlera de « *là met un grigri dan la noi de koko* »[516], alors que ce sont des choses qui ne sortent pas du tout spontanément dans une rencontre de la fraternité *Cana* parce il y a un peu une honte, ou une peur de ne pas être compris[517]. »

Cette différence entre les deux mouvances spirituelles, ce dernier témoin l'explique tout d'abord par l'influence exercée au sein du Chemin Neuf par le père Jean-Claude Sagne, à la fois docteur en psychologie et exorciste officiel du diocèse de Lyon :

> « Par rapport à l'histoire de la communauté (du Chemin Neuf), il faut parler de la place de Jean Claude Sagne, qui a été déterminante. Il avait un ministère d'écoute, il était en lien avec beaucoup de couples de *Cana* ou autres, des gens qui étaient proches de la communauté qui sentaient que justement par rapport à toutes ces questions de sorcellerie, il y avait quand même une écoute possible. Je crois que la manière d'écouter de Jean-Claude était différente de beaucoup, par exemple de celle du père Dijoux et tout ça, dans le sens où c'était beaucoup, beaucoup plus responsabilisant vis-à-vis de la personne[518]. »

En effet, dans un article au sujet du désenvoutement, Jean-Claude Sagne incite les croyants à la prudence et au discernement avant de parler d'intervention maléfique. Il les invite à ne pas se laisser entrainer sur le terrain de la contre-violence : l'exorciste n'est pas un « contre-sorcier ». Aux « mises en scène grandiloquentes, bruyantes et violentes » il se doit de privilégier « le détachement, le silence et l'adoration »[519]. Cette attitude particulière du

[514] Entretien C 25.
[515] Entretien C 17.
[516] « Il a été ensorcelé en mangeant une noix de coco ».
[517] Entretien *ibid.*
[518] Entretien *ibid.*
[519] Sagne, 1994, p. 124.

dominicain face à la question du mal, auquel il ne répond pas systématiquement par une prière de délivrance, il l'a transmise au Chemin Neuf. Notre témoin poursuit :

> « Pour la Communauté (du Chemin Neuf) il fallait en même temps qu'elle arrive à gagner la confiance des gens pour pouvoir écouter et prendre en compte tout ce qui peut être écrasant dans leur histoire, et en même temps avoir une parole qui ne soit pas juste une parole de consolation, une parole magique, mais une parole qui aide la personne à *prendre son grabat et à marcher*[520].»

Un autre fidèle confirme ses propos : « le discernement, la formation, l'insistance sur l'humain plus que sur le spirituel, c'est pour ça que moi j'ai aimé le *Chemin neuf*. Il nous renvoie plus à notre propre responsabilité »[521]. Cet aspect plus « rationalisant » de la communauté du Chemin Neuf explique le fait qu'elle ne réponde pas exactement à l'attente des Réunionnais alors, qu'à l'inverse, en épousant davantage les contours du mode de pensée créole, les Cellules de maison rejoignent plus facilement les attentes des insulaires. Notre interlocuteur, qui est par ailleurs médecin, en explique les bénéfices thérapeutiques retirés par les fidèles :

> « (À la différence de Jean-Claude Sagne), le père Dijoux voyait beaucoup plus le mal comme quelque chose de très, très extérieur, où les gens étaient beaucoup plus dans une position de victimes. Les Cellules de maison ont cette spiritualité là, où il y a eu quelque chose, où les gens ont " gagné un sort ". Alors, on va mettre une sorte de surpuissance sur ce sort. C'est vrai qu'il y a certainement quelque chose de thérapeutique dans le fait de faire cette prière. La réponse qui est apportée spirituellement est incomplète sans doute, mais il y a en même temps une sorte de compassion, de fraternité qui est montrée et qui est profonde. Et puis, en même temps, ça permet aux gens de mettre des mots sur quelque chose qui est caché[522]. »

La combinaison originale d'un accueil compassionnel et d'une prière efficace déborde le cadre des rencontres hebdomadaires – en « cellules » - avec la mise en place d'un lieu d'accueil spirituel ouvert trois jours par semaine, dans le sud de l'île. Là, des binômes, constitués de responsables du mouvement formés à l'accompagnement spirituel, reçoivent sans rendez-vous. Les « écoutants » sont tous laïcs et appartiennent majoritairement au sexe féminin. Ils prennent le temps d'entendre les problèmes qui leur sont confiés avant de prier personnellement pour celui ou celle qui s'est avancé jusqu'à eux. Corinne, qui fréquente le centre, explique le déroulement d'une séance :

> « Ils demandent pourquoi tu es venue, tu dis c'est pourquoi, quelle maladie, quelle souffrance. La personne t'écoute. Après (tu) demandes à Jésus pardon pour tout ce que tu as fait. C'est Jésus qui va guérir. Après *y* prient. Après *on va faire imposition des mains*. (Ensuite,) ils prennent des paroles dans la Bible, ils prient la prière et puis, si c'est l'Esprit-Saint qui vient, ils causent en langues. Tu fermes les yeux pour bien appeler l'Esprit-Saint, tu sens l'Esprit-Saint qui vient par ce que soit tu pleures, soit tu ris, sois tu es content (…)

[520] Entretien C 17.
[521] Conversation du 07 septembre 2008.
[522] Conversation du 5 juin 2007.

Quand tu pries que tu fermes bien les yeux, tu pries bien l'Esprit-Saint, tu sens la présence de la puissance de l'Esprit-Saint, ah oui [523] ! »

À la Plaine des Cafres, dans les anciens locaux d'un concessionnaire automobile, les Cellules de maison proposent un lieu d'écoute et de prière.

Figure 67 Cellules de maison

Une association endémique

Un membre du Renouveau, qui était présent dans le groupe de prière de la Ligne des Bambous d'où sont partis les premiers disciples de Patrick Robert en est convaincu : « Il a joué à fond sur la couleur locale ! …Ils (les fidèles) l'ont suivi parce que c'était un Créole. S'il n'avait pas été Créole, il n'aurait eu aucun succès [524] ! »

Une responsable des *Cellules* en convient : « C'est sûr, ce n'est pas par hasard qu'il a ce don. Il est Réunionnais ; il connaît les problèmes ! »[525] Un prêtre du Sud utilise, au sujet du mouvement créé par Patrick Robert, le terme d'« endémique »[526] afin de le comparer aux espèces vivantes dont la présence à l'état naturel est limitée à La Réunion. Patrick Robert lui-même reconnaît que s'il a gardé quelques liens avec René Jacob ou d'autres mouvements charismatiques métropolitains, il s'est surtout émancipé de ces derniers :

> « On n'est pas sur la même longueur d'ondes aujourd'hui puisqu'on est indépendants d'eux. On ne dépend plus d'eux. L'évêque a voulu que ce soit quelque chose de vraiment à nous !
> Nous n'avons pas voulu ressembler aux autres. Nous avons voulu faire quelque chose de nous-mêmes parce que je pense que chacun de nous est appelé. Donc, avec mon parcours,

[523] Conversation *ibid.*
[524] Entretien C 06.
[525] Entretien C 10.
[526] « C'est endémique, c'est vrai. »

> je pense qu'il y a un mélange de tout : aussi bien au niveau du *Chemin Neuf,* du Renouveau, des Béatitudes, qui fait quelque chose propre à nous[527] ! »

Cette dimension exclusivement locale, le leader des Cellules ne s'en cache pas et revendique même son autonomie par rapport à toute affiliation extérieure.

> « Il a toujours très clairement dit, qu'il ne dépendait d'aucune structure, que chaque cellule de maison était autocéphale et que lui était le responsable des *Cellules de maison* sur l'océan Indien. C'est un titre qu'il se donne parce que se sentant envoyé avec ce titre par le Seigneur[528]. »

Un puissant charisme personnel…

La troisième raison du succès des *Cellule*s tient à la personnalité éminemment charismatique de son fondateur. Magalie et Georgette, deux responsables du mouvement, ne tarissent pas d'éloges sur son fondateur :

> « Il arrive et parle sous l'autorité de l'Esprit-Saint, c'est magnifique ! (…) Le Seigneur lui donne les mots pour aider les personnes (…) Il va prier, il va orienter (…) Il a beaucoup d'autorité, toujours basée sur la Parole (…) Il a des enseignements très forts.
> (…) Quand il parle, les gens obéissent à la Parole, au Saint-Esprit (…) Et quand le public sait que c'est Pierre qui donne les enseignements, il y a foule [529] ! »

Pour un de nos interlocuteurs, cette faculté à diriger, basée sur le charisme personnel de son responsable, est loin de rebuter les croyants. Au contraire, elle les attire en leur fournissant l'assurance qu'ils suivent les voies divines : « Tu es un peu protégé parce que tu peux avoir facilement une sorte de parole d'autorité spirituelle te confirmant ou te guidant. Je crois que ça correspond pas mal au Réunionnais qui est très profondément spirituel, qui a besoin de savoir qu'il fait la volonté de Dieu »[530].

Même si le fondateur des *Cellules* ne gouverne pas seul puisqu'il s'est entouré d'une coordination de douze personnes alors que son mandat est dorénavant soumis au vote des membres de l'association, force est de constater le rôle prépondérant joué par Patrick Robert en son sein. Cette prééminence peut aller jusqu'à prendre des formes qui laissent sceptique notre interlocuteur. Il nous raconte comment l'eucharistie à laquelle il participa à *Manapany*, pouvait porter à confusion :

> « J'avais un peu été choqué. Tu sentais quand même que sa place et son habillement faisaient qu'on ne savait pas trop s'il était prêtre ou pas. Il avait vraiment une grande aube de prêtre, il faisait certains gestes où il avait les bras levés, qui sont quand même des gestes de prêtres quoi, où tu fais l'intercesseur… Il prenait la parole plusieurs fois pendant la messe. Et je me suis dit qu'à La Réunion, ça entretenait un état de confusion.

---

[527] Entretien C 13.
[528] Entretien *ibid.*
[529] Entretien C 10.
[530] Entretien C 17.

> A la rigueur, je crois qu'il y a des gens qui ne seraient pas très étonnés s'ils apprenaient que Patrick Robert a une délégation pour célébrer la messe…(Alors que) dans un esprit très cartésien, on dirait : *est-ce qu'il a été ordonné* [531] *?* »

Il en conclut : « du coup je pense que c'est ça aussi qui doit faire peur au clergé ».

3.4.2.2.3 - ....mais un succès contesté

En effet, lorsque nous les sollicitons à ce sujet, les membres du clergé avouent leur embarras. L'un d'eux répond, au sujet du responsable des *Cellules* :

> « Personnellement, je pense qu'il a un pouvoir incontesté, incontestable de la part des gens. Sauf, l'autre jour, j'ai reçu un gars qui fait partie du "comité central", qui m'a dit : "on est conscient que la personnalité du responsable fait que, quelquefois, le mouvement est mal vu[532]. »

Le prêtre évoque alors « tout ce qui s'est passé avec Patrick Robert, à un moment donné, (qui) a jeté un froid dans le mouvement, c'est vrai ! » Ce curé de paroisse fait ici allusion à différentes affaires judicaires : accusations de détournements financiers et d'atteintes aux mœurs. Mis en examen, il est placé en garde à vue avant d'être présenté au parquet de Saint-Pierre. Patrick Robert est contraint de démissionner de ses fonctions au sein du bureau début 1998. L'affaire est classée sans suite, mais elle entache l'image des Cellules de maison.

Au-delà de ces affaires, le curé réunionnais évoque les difficultés auxquelles le clergé est confronté :

> « Les Cellules de maison ont eu un parcours difficile. Jusqu'à maintenant, il y a encore des gens qui ne sont pas très nets (…) Dans le meilleur des cas, ces gens-là reprennent leur place dans la paroisse (…) Je pense que, dans le meilleur des cas, la Cellule de maison est un lieu où les gens retrouvent l'Église, quand le responsable n'est pas le centre de l'Église mais qu'il oriente les gens vers la communauté plus élargie, qui est la paroisse. Il faut reconnaître, qu'autant le Renouveau a pris sa place dans l'Église, qu'il n'y a plus de protestations, autant les Cellules de maison restent un mouvement dont les prêtres se méfient[533]. »

Cette crainte des ministres du culte catholiques, les membres des Cellules en sont bien conscients. Elle les oblige à taire leur appartenance, comme l'observe ce curé de paroisse :

> « Quand je reçois quelqu'un ici, pour une raison ou pour une autre, dans les trois ou quatre premières minutes, je me dis : - Tiens c'est une personne des Cellules de maison !
>
> Elle dit des choses qui relient son comportement aux Cellules de maison mais n'ose pas le dire. Les gens vivent dans cette espèce de conscience que le mouvement n'est pas bien vu par l'Église (…) Ils sont "souterrains" finalement ! C'est une communauté qui existe par là,

[531] Entretien *ibid.*
[532] Entretien *ibid.*
[533] Entretien C 24.

> mais qui n'a pas de contact en tant que telle avec la paroisse et que j'ignorais royalement[534] ! »

Néanmoins, le curé relève une évolution au fil des années : « Moi-même, j'ai évolué là-dessus, parce que je trouve qu'il y a eu un effort de fait pour la formation avec Jacques Fournier. Les animateurs, quand ils sont bien formés, sont bien dans leurs baskets, ça va ! »[535]

En citant la formation mise en place par le mouvement avec le diacre Jacques Fournier, notre interlocuteur fait référence à l'action entreprise par les instances dirigeantes du diocèse pour parer à toute déviance côté Cellules de maison : « l'évêque a quand même fait tout ce qu'il pouvait pour que le mouvement soit dans l'Église. Actuellement, les choses semblent à peu près correctes »[536], reconnaît un prêtre diocésain. En effet, fidèle à ses habitudes, l'évêque ne rejette pas le mouvement à la vue de ses ambigüités mais il tente de le conformer à l'orthodoxie catholique et de le soumettre à son autorité. Pour cela, il utilise différents moyens. Comme nous venons de le voir, il envoie un diacre spécialiste de la Bible afin de former les responsables et les futurs responsables du mouvement, jusque là plutôt enclins à une lecture « fondamentaliste » de la parole de Dieu[537]. Mgr Aubry vient en personne célébrer la messe d'engagement des membres des Cellules. Eucharistie qui se déroule au sein même d'une paroisse du sud de La Réunion. Il délègue également le diacre Michel André et son épouse résidant au Tampon, afin qu'ils puissent accompagner l'association[538].

> « Je crois que Mgr Aubry, en voyant ce phénomène des Cellules de maison, a quand même très vite compris qu'il n'avait pas la carrure de pouvoir lui-même contrôler ça bien, alors, il s'est beaucoup appuyé sur les *André* qui ont vraiment une dimension institutionnelle reconnue »[539].

Dans le groupe de prière à partir duquel Patrick Robert a crée son propre mouvement, c'est en des termes moins magnanimes que l'un de ses responsables décrit le processus :

> « Patrick Robert a su habilement se faire sponsoriser du côté de l'évêché par le vicaire général qui ne nous aimait pas. De plus, il (le vicaire général) y a sûrement vu un moyen de "contrer " le père Rochefeuille – la lutte de pouvoir étant permanente entre eux. Et, ça se passait sur le territoire même du père Rochefeuille : le Sud ! Alors, le vicaire général a crié bravo et a bien encouragé Patrick Robert.
>
> Ensuite, l'évêque, pour être sûr d'avoir le contrôle de cette affaire – parce qu'étant créole lui-même, il devait se méfier de cette tendance qu'il devait sentir chez Robert – a nommé les *André* pour contrôler tout ça.[540] ! »

---

[534] Entretien *ibid.*
[535] Entretien C 17.
[536] Entretien C 24.
[537] Selon les propres termes de C 24.
[538] En novembre 2010, l'Évêque confie également aux pères Henri Canden (Foyer de Charité) et Arnaud Calonne (Fraternité de Marie Reine Immaculée), la mission « d'accompagner » les Cellules de maison.
[539] Entretien C 17.
[540] Entretien C 06.

Quant à Patrick Robert, afin de prouver aux catholiques son appartenance à l'institution romaine, il en vient à faire des concessions sur certaines caractéristiques des Cellules de maison. Il l'exprime :

> « Après avoir revu un peu la base du départ, on était obligé de revenir sur beaucoup de points. Déjà, la Parole : la façon de voir la Parole, la façon de méditer, de partager… Les protestants en général s'appuient sur la lettre tandis que nous on s'appuie sur la tradition des apôtres, donc il y a ça qui change…. (Il s'agit) toujours de la Parole, mais bien sûr, *la Parole en Église*, pour ne pas dévier, pour ne pas être sectaire… »

Selon Patrick Robert, la mise en conformité du mouvement aux attentes de l'Église catholique passe essentiellement par la mise en place de parcours de formation. « Aujourd'hui, nous sommes vraiment enracinés sur du roc, nous avons des multitudes de sessions pour l'avancement des laïcs (…) faut regarder toute la panoplie ! »

L'éventail est large, en effet, de la première session intitulée *la nouvelle vie* qui apporte les notions clés de la foi chrétienne, aux week-ends destinés uniquement aux futurs responsables, en passant par le parcours Emmaüs axé sur la connaissance de la Bible. Parmi ces cycles de formation, le berger des Cellules se félicite que l'une d'entre elles porte sur la Vierge Marie et qu'elle ait reçue « l'imprimatur » de l'évêque en personne : « On a même une session sur la Vierge Marie qui a été vue par notre évêque Gilbert, qui est notée et corrigée… ! Il nous a même dit que c'était un très bon outil de travail pour notre Église ! »

Aujourd'hui, pour Patrick Robert, les résultats sont là, qui prouvent l'orthodoxie de son mouvement :

> « Nous sommes beaucoup plus acceptés dans les paroisses parce que les prêtres, à travers toutes ces années, ont pu voir les fruits des Cellules de maison. Ce sont des personnes vraiment solides, qui ne se blessent pas aussi vite qu'autrefois, des personnes pour un service qui sont toujours présentes pour les besoins de la paroisse. Nous avons beaucoup de personnes qui sont engagées au niveau du diaconat aussi… Nous avons des personnes très engagées au niveau de la *Légion de Marie* qui ont suivi des formations chez nous, etc. [541] »

Dans leur grande majorité, les fidèles appartenant aux Cellules de maison demeurent attachés au catholicisme, à l'instar de Georgette qui affirme : « Ma maman avait 93 ans et elle est morte dans l'Église catholique. Moi, j'ai rencontré Jésus dans une église catholique et j'y resterai[542] ! »

3.4.2.2.4 - Des affiliations remises en cause

Même s'ils ne représentent qu'une portion congrue du mouvement, ils se chiffrent aussi en une centaine de personnes, ceux qui ont quitté les Cellules pour rejoindre des Églises évangéliques charismatiques. Deux anciens leaders du mouvement ont même créé leur propre

[541] Entretien C 13.
[542] Entretien C 10.

assemblée évangélique dans le Sud alors qu'un troisième est devenu l'associé d'un pasteur du Nord. Comment expliquer ces départs ? Un ancien adepte du mouvement apporte un élément de réponse :

> « Quand on était dans les Cellules, on a vu pas mal de responsables partir pour les Églises évangéliques, peu à la Mission, mais pas mal pour les Églises évangéliques. Et on s'est aperçu qu'il y avait deux catégories : ceux qui partaient parce qu'ils avaient l'impression que la proposition que l'on avait faite dans l'Église évangélique correspondait à ce qu'ils recherchaient, et les autres par dépit : ils ne trouvaient plus leur place dans les Cellules et dans les Églises traditionnelles, la porte de sortie, c'était l'Église évangélique. Déçus pour une raison *x* ou *y* par ce qui ce passait dans les Cellules, ils voulaient quitter les Cellules mais ne voulaient pas retourner dans l'Église catholique traditionnelle, ils avaient l'impression d'étouffer un peu[543]. »

Patrick Robert résume cette analyse en une phrase : « les gens qui partent dans des assemblées évangéliques c'est très simple, (c'est) parce qu'ils ne retrouvent plus ce qu'ils ont ici ! »[544]

De quoi ces adeptes des Cellules avaient ils bénéficié dans le mouvement, qu'ils regrettent de ne plus trouver ensuite dans l'Église catholique ? Un fidèle répond :

> « La louange, une expression de la foi qui est différente… L'Église catholique reste encore très intériorisée dans sa façon de vivre sa foi et reste très cadrée. On nous dit, à juste titre, que le summum pour un catholique c'est l'Eucharistie, mais l'Eucharistie est une liturgie pour laquelle il n'y a aucune place pour la liberté. On est vraiment cadré, les questions et les réponses sont toutes faites au départ, on dit "*Amen*" au bon moment, il est hors de question de taper dans les mains, même quand on veut dire le *Sanctus*, le *Gloria*, si on levait les mains pendant le Gloria, on serait fusillé du regard par l'assemblée et sans doute par le prêtre ; donc, cette liberté d'expression de la foi existe chez les évangéliques … »

Pour cet ancien membre des Cellules, les fidèles du mouvement ont découvert un christianisme valorisant des formes d'expression innovantes et dynamiques auxquelles ils ne peuvent renoncer après l'avoir quitté. Pour le leader des *Cellules*, l'accès direct à la Bible a rendu les adeptes de son association plus autonomes vis-à-vis du clergé. Ils n'ont plus besoin de passer par ces intermédiaires spirituels pour s'adresser à Dieu ou pour comprendre sa volonté. Il le dit :

> « À ce moment-là, ils sont amoureux de la Parole (…) Pour certaines personnes, connaître la Parole, c'est aussi (la) prendre *à la lettre* (…) Par exemple, ça va être tout simplement qu'ils ont aussi autant de droits que les prêtres, qu'ils ont autant de liberté de s'exprimer et de faire ce qu'ils veulent à n'importe quel moment et de n'importe quelle manière[545] ! »

Patrick Robert regrette cette attitude qu'il juge excessive à l'égard de toute autorité, à commencer par la sienne qui se voit également remise en cause. Il admet en même temps que

[543] Entretien C 02.
[544] Entretien C 13.
[545] Entretien C 13.

ce comportement peut aussi être envisagé comme une réaction des croyants au cléricalisme. Il poursuit :

> « C'est vrai qu'on a permis aux gens de connaître la Parole et d'avoir la Parole chez eux. On sait très bien que dans notre Église catholique, à certains moments, on n'avait pas le droit d'avoir la Parole. Cela a été dur pour certains prêtres de l'accepter (…)
> Disons qu'on a constaté qu'il y a beaucoup de personnes qui ont perdu leur foi par blessures à travers des prêtres. Ils ont été blessés par eux. Notre but est de les ramener à l'image de Vatican II ! Tout laïc a sa place. Le prêtre est là, il a sa mission, mais nous aussi, en tant que baptisés, nous avons aussi la nôtre[546] ! »

Un leader du Renouveau confirme cette lecture : « Les prêtres avaient tout de même une grande méfiance, dès le début, envers les Cellules de maison parce que je crois qu'elles pouvaient donner une sorte de pouvoir aux laïcs »[547].

Jean-Pierre Bastian pointe un phénomène identique en Amérique Latine. Pour lui, le Renouveau charismatique et ses dérivés sont pour l'Église catholique une « arme à double tranchant ». Il l'explique :

> « En s'appropriant des éléments du pentecôtisme, le catholicisme se retourne contre certains aspects les plus fondamentaux, tant doctrinaux qu'institutionnels. Au plan doctrinal, l'accent mis sur la liberté de l'Esprit par rapport à toute autre médiation relativise les principes d'autorité et de tradition (…) Les fidèles, libérés de toute contrainte institutionnelle, transitent aujourd'hui d'une expression religieuse à l'autre. Ils font leur choix sur un marché religieux ouvert[548]. »

Le sociologue relève alors deux types de déstabilisation possibles pour l'Église catholique. La première découle de la promotion de leaders à forte notoriété, qu'elle a elle-même favorisée pour concurrencer les « stars » évangéliques. « Il y a là un ferment déstabilisateur dans la mesure où de manière latente, une double autorité se met en place : celle, officielle, de la hiérarchie catholique d'un côté, celle du charisme, qui s'impose dans les campagnes, de l'autre »[549]. Le second foyer déstabilisateur réside dans la place occupée par les femmes exerçant les charismes et dirigeant les réunions de prière, rendant la place d'un prêtre secondaire. En ce sens, nous pouvons relever que la seule femme à s'être proclamée pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans l'île est une ancienne responsable de cellule dans le Sud. Par ailleurs, dans le nord de l'île, c'est une Cellule toute entière (soit une vingtaine de personnes) qui a quitté le mouvement sous la houlette de leur responsable également issue de la gent féminine.

Quoi qu'il en soit, que les fidèles des Cellules aient pris la décision de rester dans l'Église catholique ou d'embrasser le protestantisme évangélique, ils ont été conduits à reconsidérer leur affiliation religieuse. Même lorsqu'ils ne quittent pas les bancs de l'Église catholique, ils

[546] Entretien *ibid.*
[547] Entretien C 17.
[548] Bastian, 2005, p. 185.
[549] *Ibid.*, p. 186.

passent par un processus d'individualisation du religieux similaire à celui qu'effectuent les adeptes de la Mission Salut et Guérison. Certes, comme nous l'avons décrite, la communauté des croyants à travers ses Cellules exerce un contrôle intense sur ses adeptes, seulement, il ne s'agit plus d'un réseau relationnel imposé de l'extérieur mais d'une affiliation volontaire.

Les effets de ce christianisme de conversion s'étendent également aux rapports entretenus par les fidèles des Cellules de maison avec leur entourage familial. Comme pour les chrétiens des Assemblées de Dieu, l'association catholique offre à ses adeptes une nouvelle famille où chacun s'appelle « frère » et « sœur », et s'applique à vivre une certaine entraide en dehors des temps de rencontres « officiels ». Magalie l'affirme : « On est une famille… Quand on a un problème, on partage. On n'est pas perdu ! »[550] Georgette de rajouter : « Et quand la famille de sang nous rejette, on se dit que c'est la Parole qui se réalise »[551]. Dans certaines familles, l'une des raisons pouvant expliquer ce rejet de la cellule familiale envers ses membres – qui n'ont pourtant pas quitté l'Église catholique – est lié au fait que ces derniers ont abandonné les traditions religieuses non-chrétiennes telles que les cultes dédiés aux divinités hindoues ou aux ancêtres africains et malgaches.

3.4.2.2.5 - Cellules de maison et néo-pentecôtisme

Comme Patrick Robert l'exprime : « auparavant, les catholiques me disaient que j'étais protestant »[552]. Quels sont les fondements d'une telle affirmation ? Plusieurs éléments évoqués ci-dessus répondent à cette question : des coupures vis-à-vis de l'héritage traditionnel non chrétien, à l'insistance sur la Bible, en passant par le militantisme actif des fidèles. Ce sont là autant de traits caractéristiques du protestantisme évangélique. Il conviendrait aussi d'ajouter à cette liste trois points plus particulièrement attribués aux assemblées évangéliques charismatiques.

Tout comme ces dernières, les Cellules de maison se montrent sensibles aux pratiques liées à la délivrance et à la théologie du combat spirituel. D'autre part, l'indépendance des Cellules vis-à-vis de toute communauté extérieure à La Réunion et l'autonomie de son responsable malgré ses efforts pour rassurer l'Église catholique ne sont pas sans évoquer la méfiance de ces courants évangéliques vis-à-vis de l'institution ecclésiale. Comme bon nombre de pasteurs qui se sont autoproclamés ministres du culte après avoir reçu un appel divin, le leader des *Cellules de maison* s'est lancé dans la fondation de son propre mouvement parce qu'il se sentait « envoyé par Dieu ». Par ailleurs, comme ses coreligionnaires issus de la « troisième vague », il propose un christianisme plus radical dans son expression des charismes. Réceptif à la « vague de Toronto », qu'il nous dit « très bien connaître », Patrick Robert répond à notre

[550] Entretien C 10.
[551] Entretien *ibid.*
[552] Entretien C 13.

question visant à savoir si ses assemblées proposaient d'expérimenter le « repos dans l'esprit » et les autres manifestations charismatiques, en ces termes : « oui, la totale ! »[553]

Quant à Georgette, elle nous explique que cette vague a atteint leur mouvement avec la venue de prédicateurs issus de cette tendance, notamment celle de Carlos Payan et d'un prêtre canadien : « quand père Paulin est venu, on a vu la puissance du Seigneur ! »[554], conclut-elle.

Cela dit, si les Cellules partagent plusieurs traits communs avec les assemblées évangéliques, elles entretiennent relativement peu de liens avec ces dernières. En milieu charismatique catholique, la majorité des contacts avec les Églises évangéliques-charismatiques ont lieu à travers les initiatives mises en place par Roger Gaud. Celui-ci appartenait autrefois au mouvement des Cellules de maison avant de le quitter, pour lancer une instance œcuménique du nom de « *Jean 17* » et fonder sa propre association baptisée les « Flambeaux ».

3.4.2.3 Les Flambeaux

3.4.2.3.1 - Roger Gaud, chrétien, catholique, et créole

La vie de Roger Gaud n'a rien d'un « long fleuve tranquille. » C'est dans ce parcours mouvementé que se trouvent les motifs qui l'ont conduit à créer le groupe des Flambeaux et les différentes influences qui traversent aujourd'hui cette assemblée de prière ; aussi, il nous paraît intéressant d'en faire le détour.

Né dans le nord de La Réunion d'une mère Réunionnaise et d'un père Mauricien, il se présente lui-même comme issu « d'un milieu de bourgeois blancs, les Gros Blanc, comme on dit ici »[555]. Baptisé, catéchisé, il déménage en métropole à l'âge de huit ans où il effectue toutes ses études secondaires dans le très catholique établissement de Sainte-Croix à Neuilly.

Bac en poche, emporté par le tourbillon de mai 68, il remet en cause la doctrine catholique tout en demeurant « très attaché à ses messages de paix et d'amour ». Dans les années qui suivent, désabusé par l'austérité de son culte, il quitte l'Église :

> « C'était un jour de Pâques, j'avais pris conscience de la tristesse qui régnait dans l'Église catholique, là je me suis dit que je ne pouvais plus rester là dedans, il faut que je m'en aille sinon je vais étouffer ! (…) Peut être s'il y avait eu des Églises évangéliques, je me serais retrouvé là bas, je ne sais pas ; Dieu en a voulu autrement certainement[556]. »

[553] Entretien *ibid.*
[554] Entretien C 10.
[555] Entretien C 02.
[556] Entretien *ibid.*

Un diplôme de médecin en poche, un mariage et un divorce plus tard, il revient à La Réunion en 1980. Dix ans s'écoulent et une quête spirituelle le rattrape au détour de la quarantaine, qui le conduit à se tourner successivement vers « un maître indien » avant de s'essayer au bouddhisme, à la franc-maçonnerie et à l'ésotérisme, sans que sa recherche n'aboutisse réellement.

À l'occasion d'un déplacement en métropole, sa sœur lui parle d'un groupe charismatique, qu'il commence par dédaigner jusqu'à ce qu'un problème de santé le conduise à accepter que quelques membres du groupe de prière prient pour lui. Nous sommes alors en 1997 et, suite à cet événement, sa sœur lui téléphone pour lui dire : « On était en prière et on a reçu que tu étais lié par des liens occultes. » Roger lui répond « qu'elle devait se tromper » mais cherche néanmoins à rencontrer le responsable du groupe de prière. La rencontre s'avère décisive puisqu'après lui avoir montré l'incompatibilité entre le christianisme et les pratiques occultes auxquelles il s'était adonné, l'homme de Dieu sait le convaincre de demander pardon. L'aveu de sa faute amène Roger à vivre une expérience surnaturelle qu'il décrit comme suit :

> « À ce moment, j'ai reçu une douche de bénédictions. Il y a quelque chose qui fondait en moi, j'avais l'impression que je me liquéfiais dans mon fauteuil, … Alors j'ai pleuré, j'avais envie de rire. Il y a quelque chose qui s'est passé de très, très fort… »

De retour à La Réunion, cela devient pour lui une assurance, Jésus était celui qu'il cherchait sans le savoir : « je l'ai cherché pendant dix ans et je l'ai enfin trouvé… Donc là c'était vraiment le *coup de grâce*, dans le bon sens du terme, je voulais lui donner ma vie, c'était lui le Chemin. » Passé l'instant de grâce, comme il l'exprime lui-même, « après, il fallait entrer dans le concret ! J'avais compris que dans l'Église traditionnelle je n'avais pas ma place, car divorcé et remarié. »

Il se met alors à la recherche d'un groupe pouvant l'accueillir. « Donc j'ai téléphoné à l'Évêché, pour lui demander s'il existait des groupes de Renouveau charismatique ». Sa rencontre du Renouveau local le déçoit :

> « Je me suis dit que c'est de l'escroquerie : pas une manifestation charismatique, les gens récitaient des prières, le chapelet… J'étais en colère, c'était un petit groupe assis les uns derrière les autres, qui lisait la prière, tout était figé… Je suis allé à une messe pour le Renouveau à Saint Jacques, c'était une messe *pépère*, ringarde, j'étais furieux[557] ! »

Les semaines passent et le couple Gaud se rend à nouveau en métropole pour une convention œcuménique et charismatique dans la mouvance de la *Bénédiction de Toronto*. Roger Gaud expérimente à titre personnel les manifestations charismatiques inédites :

> « Il y a des gens qui sont venus vers nous et qui ont imposé les mains à 1 m 50, et moi je me suis retrouvé par terre ; je suis resté une bonne demi heure à la fois parfaitement conscient mais incapable de me relever car je me sentais trop faible, je sentais qu'il se

[557] Entretien *ibid.*

> passait quelque chose en moi, que ça épurait, ça nettoyait ; c'était un peu gênant car je me suis mis à cracher. Ensuite je me suis retrouvé prosterné, à quatre pattes par terre, devant la grandeur et la magnifique stature de Dieu, j'étais ébloui, émerveillé, je ne peux pas analyser, ça me dépassait…[558] »

C'est à ce moment précis que Roger Gaud entend un appel qui va déterminer toute la suite de son existence : « J'ai clairement entendu : toi, je t'ai voulu chrétien, catholique et créole !» Passé l'effet de surprise, il s'attarde sur chacun de ces trois termes :

> « Créole : c'était retrouver l'identité de mon enfance, car comme j'avais vécu vint cinq ans en métropole, je ne savais pas trop si j'étais créole ou *zorèy* ce n'était pas trop mon problème, Et là j'avais l'impression que Dieu me donnait mon identité. »
> Chrétien : "ça répondait à une première question, je me suis dit pourquoi je suis chrétien, j'aurais pu être musulman…. Mais le message c'est : - toi tu l'as reçu en dotation, c'est ça, ton talent c'est d'être chrétien[559] ! »

Quant au terme de « catholique », Roger indique que plusieurs éléments le conduisent à se déterminer pour cette confession chrétienne.

> « En premier, je pense que l'Eucharistie, c'est quelque chose d'essentiel, c'est quelque chose qui me dépasse et en même temps je sens que c'est ça la vérité, je sens que Jésus est vivant. Et je pense que c'est un grand manque chez les protestants (…)
> Le deuxième point, c'est la notion de purgatoire, tu te convertis maintenant ou tu vas en enfer… c'est intolérable (…)
> C'est peut être le fruit de mon éducation catholique mais je ne peux pas faire une croix sur Marie, elle est importante, je la prie tous les jours à ma façon, je parle avec elle[560]. »

Le couple intègre alors une « cellule de maison ». Roger raconte : « On a rencontré ce groupe, ça nous a bien plu, des gens très simples, nous on faisait un peu *gros bourgeois*, mais ils étaient tellement gentils, pleins de douceur… Il y avait des chants, on louait le Seigneur, c'était simple, naturel, c'était bien »[561].

Joëlle poursuit : « moi j'ai eu l'impression de rentrer dans ma famille »[562].

Rapidement, cette dernière se porte volontaire pour animer un groupe d'échanges autour de la Bible – livre qu'elle « dévore » depuis son expérience charismatique. Le couple prend ensuite la responsabilité d'une *Cellule*, avant de quitter le mouvement trois ans plus tard, à la suite d'un désaccord sur certaines orientations prises par le dirigeant de cette association.

Entre temps, Roger se lie d'amitié avec un autre Réunionnais : Éric Han Kwan, pasteur de l'Église Baptiste de la Saline. Ensemble, ils lancent « *Jean 17* », une instance destinée à rassembler plusieurs fois par an des leaders de différentes confessions chrétiennes (catholique, évangélique) de sensibilité charismatique. Les réunions organisées par ce groupe sont

[558] Entretien C 02.
[559] Entretien *ibid.*
[560] Entretien *ibid.*
[561] Entretien *ibid.*
[562] Entretien *ibid.*

essentiellement axées sur la prière commune, et en particulier la louange et la proclamation du message biblique. Le nombre de participants varie entre 20 et 80 personnes d'une rencontre à l'autre. Côté protestant, la plupart des leaders évangéliques-charismatiques y participent au moins une fois. Côté catholique, un diacre, un dominicain et l'évêque se rendent à l'une ou l'autre des réunions.

Cette initiative les encourage à poursuivre dans cette direction : « Quand on a quitté les Cellules de maison, on était déjà très intéressé par l'œcuménisme et on s'est dit : - il faut que l'on fasse quelque chose de plus simple, de plus petit, sur Saint-Denis. » Après avoir fait part de leur intention à Mgr Aubry, le couple lance *les Flambeaux* en 2003 : une assemblée de prière portant la double étiquette d'œcuménique et de charismatique[563].

3.4.2.3.2 - Un groupe œcuménique et charismatique

Au départ, le groupe composé de sept personnes se réunit dans la maison dionysienne du couple Gaud. Mais l'assemblée grandit, et elle déménage pour les locaux de l'ancien séminaire de la Trinité, puis dans une salle paroissiale à Sainte-Clotilde avant d'occuper l'Église du Chaudron. Les *Flambeaux* accueillent jusqu'à 700 personnes chaque semaine, issues en majorité des couches sociales les plus modestes de la population insulaire. L'assemblée est à la fois constituée de fidèles et de gens de passage : « ça tourne beaucoup, il y a des personnes nouvelles à chaque fois, et d'autres que l'on ne revoit pas »[564], précise Joëlle Gaud. Quelques évangéliques participent également à la prière, mais en très petit nombre, et Joëlle observe que bien souvent ceux-ci « sont en rupture d'Église » lorsqu'ils les rejoignent.

Fidèle à son aspiration œcuménique, Roger Gaud opte pour un groupe de prière épuré de toute dévotion mariale afin de ne pas rebuter les protestants. « Nous, aux *Flambeaux*, on se veut libre dans cette dimension œcuménique, on ne prie pas Marie pour que les protestants se sentent à l'aise »[565]. Joëlle Gaud explique que ce respect envers les chrétiens d'autres confessions les contraint également à ne pas aborder certains sujets sensibles : « en tant que catholique, on aurait envie de plus parler des sacrements, de l'eucharistie, (mais) comme on est dans un groupe œcuménique on ne peut pas »[566].

L'assemblée de prière puise ses attributs dans la manière de faire des Églises évangéliques. Pour Roger Gaud, cela commence par un accueil soigné : « L'accueil, c'est important, dire bonjour aux gens, asseyez-vous… En partant, se donner la paix du Christ ». Cela se poursuit avec une expression joyeuse de la foi et la pratique des charismes : « c'est une façon d'exprimer la louange qui est très libre… Il y a des gens qui ont des prophéties… On fait des

[563] Par la suite, les responsables du groupe initieront une association culturelle du nom de *Sichem.*
[564] Entretien C 02.
[565] Entretien *ibid.*
[566] Entretien *ibid.*

appels. Dans l'aspect extérieur, ça peut sembler très évangélique »[567]. Cette ressemblance avec les assemblées évangéliques s'observe également avec la place centrale donnée à la Bible. La « Parole » est tout à la fois proclamée durant le temps de prière alors qu'elle occupe spatialement une place de tout premier choix : élevée sur un ambon, sous les lumières, seule face aux rangées de chaises disposées quant à elles dans une semi-obscurité. Si le déroulement de l'assemblée ne se poursuit pas avec la prédication de son dirigeant comme cela se passe habituellement lors des cultes protestants, une quinzaine de minutes sont néanmoins consacrées à « l'édification », comme la nomme Joëlle. Elle l'explique : « on demande aux uns et aux autres de nous apporter quelque chose qui peut nous faire grandir dans notre foi ; ça peut être un livre, une cassette, un témoignage que l'on veut partager »[568].

Une fois par mois, la réunion s'achève par un temps de « compassion ». Ceux qui le souhaitent peuvent alors être accueillis par un binôme qui les écoute et prie spécialement à l'intention qu'ils sont venus confier. Ces séances attirent un nombre important de croyants au point de doubler les effectifs habituels. « C'est capital, explique Roger Gaud, il y a des choses que les gens n'osent pas dire aux prêtres… » Si cette pratique s'inspire directement de celle que le couple Gaud a connue aux Cellules de maison, elle puise également ses origines dans le cheminement de Roger. Lorsqu'il dû affronter la maladie, en 1997, cette démarche de prière se révéla pour lui décisive. D'autre part, sa situation professionnelle n'est sûrement pas étrangère à cette conjugaison entre le registre de la santé et celui du salut. En cumulant les deux fonctions de médecin et de responsable d'une assemblée de prière, il met particulièrement en lumière un type de conciliation possible entre le recours thérapeutique et le recours spirituel. Une exclamation de sa part, sans importance de prime abord, nous parait confirmer notre hypothèse. Elle surgit dans un contexte particulier : un soir au cours duquel la foule de ceux qui s'apprêtent à demander la prière est particulièrement dense. Sept binômes sont disposés à l'intérieur de la salle alors que ceux qui attendent d'être accueillis « font la queue » à l'extérieur. Dans les rangs, des bruits s'élèvent, quelques signes d'impatience obligent Roger Gaud à sortir. Sur le pas de la porte, le médecin s'écrie : « c'est comme aux urgences, chacun son tour et tout le monde passera ! »

À l'instar de sa propre expérience, Roger Gaud propose aussi à ceux qui le rejoignent chaque mercredi soir, de rompre avec toute pratique jugée non-conforme à l'orthodoxie chrétienne, autrement dit,

> « à la fréquentation des voyants, guérisseurs, magnétiseurs, devineurs, jeteurs de sorts, le recours à des sorciers, à des personnes pratiquant des sacrifices d'animaux, les pratiques divinatoires, la méditation transcendantale et autres techniques d'inspiration orientale, la magie, la consultation ou la recherche de contact avec des morts (…) »[569]

[567] Entretien *ibid.*
[568] Entretien *ibid.*
[569] Cahiers des Flambeaux, 2007, « Sortir de la peur. Le danger des pratiques occultes », p. 31.

Il rédige à cette intention un fascicule en cinquante deux pages dans lequel il met en garde les croyants sur les dangers des pratiques qu'il désigne comme « occultes ». Dans sa préface, Mgr Aubry indique que « ces quelques pages ont pour but d'attirer l'attention sur l'action du Malin dans notre vie quotidienne et surtout comment faire pour s'en prémunir »[570]. C'est donc dans cet axe du combat spirituel que se situe l'auteur, reprenant la cosmologie chrétienne particulièrement familière à l'univers créole d'un « monde surnaturel rempli de bons et de mauvais esprits, d'anges et de démons[571]. »

L'influence sur l'assemblée du cheminement vécu par le Dr Gaud s'observe encore à travers les pratiques héritées de la troisième vague. Aux Flambeaux, il n'y a pas d'*Évangile de la prospérité*, mais des manifestations charismatiques plus radicales que dans les groupes catholiques issus de la seconde vague.

En cinq ans, les « Flambeaux » ont étoffé leurs propositions spirituelles. En plus des soirées de prière, ils proposent également des formations dans les Hauts de Saint-Denis. « On a commencé à faire des week-ends, une centaine de personnes y participent. On fait venir un prêtre, un diacre, mais on invite les évangéliques, ils viennent comme participants ». Quant à Joëlle Gaud, elle produit régulièrement des spectacles d'évangélisation prenant appui sur des figures bibliques. D'autre part, une équipe a été mise en place afin de seconder Roger et Joëlle Gaud dans leur tâche. Ces derniers, méfiants du reste à l'égard de tout abus de pouvoir, se désignent comme les « coordonnateurs » du groupe, terme qu'ils préfèrent à celui de *leader*. Enfin, les « Flambeaux », ont largement contribué à la naissance d'un second groupe de prière, dans le sud de l'île, appelé le « Buisson ardent ».

3.4.2.4 Le Buisson ardent

3.4.2.4.1 - Arlette, responsable malgré elle

Arlette Terrentrey, une mère de famille d'une cinquantaine d'années qui réside dans le sud de La Réunion, a longtemps hésité avant d'accepter la responsabilité du groupe de prière du Buisson ardent. Sa prudence manifeste la modestie d'une femme qui abhorre être mise en avant. C'est pour cette raison qu'elle n'a pas souhaité nous rencontrer seule mais son époux Augustin – instituteur à la retraite – et deux autres responsables du groupe qu'ils ont fondé à la Ravine des Cabris (Saint-Pierre). Nous écrivons « ils » parce que là encore, Arlette refuse de s'attribuer la paternité du groupe. De même, le jour où Roger Gaud la présenta devant tous comme la responsable du Buisson ardent, ce coup de projecteur braqué sur sa personne l'a mise terriblement mal à l'aise. Elle se souvient :

[570] *Ibi*d., p.3
[571] *Ibi*d., p.6.

> « J'ai pleuré ce jour là. J'ai dit : - Roger, mais comment tu as pu faire ça ? On n'est pas tout seul, on est trois (couples)…
> Il a dit : non Arlette, il faut avoir un référent[572] ! »

Cette répugnance à l'égard du leadership s'origine en partie dans l'expérience qu'elle a vécue aux Cellules de maison. Elle avait intégré le mouvement en ses premières heures. Pendant dix ans, elle s'y est engagée pleinement. Avec son mari, ils font même partie des responsables de l'association. Mais en 2003, avec deux autres couples, ils furent contraints de la quitter. Différentes raisons les conduisent à prendre cette décision délicate, l'une d'elles concerne plus particulièrement le responsable et sa manière de gérer les Cellules. À mots couverts, une des protagonistes tente de s'en expliquer : « Je dirais aussi (que) dans cette communauté, il y avait un *noyau*, mais y a un moment donné on était là comme des figurants. On ne tenait plus compte de notre point de vue »[573].

De cet autoritarisme, dont ils font la malencontreuse expérience, découle la méfiance entretenue par les trois couples vis-à-vis des instances de pouvoir. Gilles s'en explique :

> « Je vis ça personnellement. C'est vrai qu'on a été blessé plus ou moins par l'*Ancien*… C'est un peu cette peur …C'est peut-être pour ça, au niveau de notre petit groupe, on essaie de rester soudés. Comme ça, il n'y a pas une autorité qui domine. Il y a une décision à prendre, même un temps d'écoute pour prier, même si les six ne peuvent pas être là en même temps, on prend toujours l'avis des six... On ne va pas prendre une décision tout seul. C'est vrai qu'on est responsable je dirais, entre guillemets, je n'aime pas trop ce nom. On est les meneurs, les *encadrants*, mais c'est vrai que dans les temps de prière, on essaie de faire participer au maximum tout le monde, parce que je dis que tout le monde est responsable[574]. »

À travers le récit de leur déconvenue, Arlette n'a pas souhaité nommer Patrick Robert, ni les Cellules, pour ne pas les accabler. Même si l'aventure s'est mal terminée, elle ne nourrit aucun ressentiment à leur encontre. Elle conserve même une certaine reconnaissance. À l'heure actuelle, elle continue à rester en contact avec différents responsables du mouvement alors que la femme de son fondateur n'a pas hésité à venir prier avec eux. Cette venue l'a sincèrement réjouie. C'est là une caractéristique propre aux groupes catholiques par rapport aux évangéliques. Avec ces derniers, la rupture entre celui qui quitte l'assemblée pour fonder la sienne est absolue. Rares sont ceux qui conservent des relations après cette séparation. Celui qui part va même jusqu'à bien souvent dénier avoir un jour fait partie de l'assemblée qui l'a engendré. Quant au pasteur qui a vu sa « brebis » s'en aller avec une partie de son troupeau, il n'hésite pas à la critiquer publiquement, allant même jusqu'à la diaboliser. Paul, un évangélique qui assiste à notre entretien avec Arlette, prend la parole pour nous le faire remarquer : « Le pasteur il s'accapare, il s'accapare… donc il a peur ! Dans sa mémoire, il

[572] Entretien C 12.
[573] Entretien *Ibi*d.
[574] Entretien i*bi*d.

n'oublie pas qu'il a fait la même chose, ça c'est une crainte qu'il a. Difficile de parler d'unité parce que l'autre, il est sorti (de chez lui) »[575].

À l'inverse, dans l'univers catholique, ce type de comportement serait tout à fait mal venu. Comme le souligne Thibaud Pierre-Louis Lavigne[576], en vertu de la *fidélité* qu'il défend prioritairement, le charismatisme catholique favorise l'unité entre les groupements[577]. De ce fait, celui qui quitte une assemblée pour en démarrer une autre ne rejette pas l'héritage qu'il a reçu du groupe dans lequel il est passé. Non seulement il ne cache pas cette première affiliation mais il cherche même à l'entretenir d'une manière ou d'une autre. Roger Gaud par exemple, n'a pas hésité à inviter Patrick Robert à participer au groupe *Jean 17*. Bruno Lenhert s'était enquis lui-même de trouver un autre lieu de prière pour le *Chemin Neuf* lorsque la communauté nouvelle quitta la Ligne des Bambous. C'est encore Brigitte, qui vingt-ans après avoir quitté l'assemblée du Renouveau de la Trinité pour contribuer au lancement de la communauté *Marie Porte du ciel*, convie à la table de ses noces les pionnières du Renouveau dans l'île. L'attitude du responsable qui a assisté au départ d'un de ses fidèles pour créer son propre groupe est tout aussi contenue. L'affaire n'est pas dépourvue d'incompréhensions, de maladresses, voir de « souffrances » réciproques mais chacun fait généralement son possible pour ne pas l'envenimer ni la rendre publique. Même séparées en deux assemblées distinctes, chacune des parties en présence demeure membre de l'Église catholique. Cette dernière appartenance coiffe les affiliations plus « électives » et « sélectives » tout à la fois.

En même temps, en se plaçant ainsi au dessus des différences de sensibilité religieuse, l'Église catholique permet, selon Roger Gaud, à une grande variété de courants spirituels de cohabiter au sein d'une même institution :

> « Ce qu'il y a de bien dans l'Église catholique, c'est que l'on peut se sentir totalement catholique tout en gardant sa spécificité, c'est-à-dire en trouvant sa façon de vivre sa foi qui n'est pas forcément celle de l'Église traditionnelle, ou d'un groupe marial traditionnel »[578].

3.4.2.4.2 - Un groupe à l'image des Flambeaux

Après leur départ des Cellules, les six amis laissent passer les mois sans se réengager dans une autre structure. « Bref, après on a plus ou moins vivoté »[579] nous dit l'un d'eux. Jusqu'à ce qu'Arlette leur demande de l'accompagner à l'assemblée des Flambeaux. Le groupe s'y rend plusieurs mercredis de suite mais en raison d'une intempérie, ils sont contraints de se retrouver dans la maison d'Arlette. Cette dernière raconte que ce soir-là, une coupure de

[575] Entretien C 12.
[576] Pierre- Louis Lavigne, 2004, p. 20.
[577] De son côté, le pentecôtisme initial défendant la vérité comme valeur, s'est séparé des Églises qui l'ont précédé et organise son unité dans le cadre des Assemblées de Dieu alors que le pentecôtisme des évangéliques-charismatiques indépendants) qui défend la liberté engendre une multitude d'assemblées disséminées.
[578] Entretien C 02.
[579] Entretien C 12.

courant est survenue au moment où démarrait la prière. « Il n'y avait plus du tout de lumière mais on n'a pas perdu le fil, on n'a pas paniqué, on a allumé une petite bougie et on a continué à prier … pendant une heure ! La prière terminée, la lumière revient ! »[580] Plus qu'une anecdote, ce petit événement est interprété comme un signe qui les encourage à poursuivre : « Et c'est de là, on a dit qu'au lieu de remonter rejoindre les Flambeaux tous les mercredis, on va se réunir ici ! »[581]

Depuis 2003, les membres de l'assemblée se réunissent chaque jeudi soir pour la prière et le mardi pour une soirée de formation. De plus en plus de personnes rejoignent le groupe et la maison peine à recevoir la petite centaine de participants hebdomadaires. Bien souvent, les réunions de prière se déroulent désormais dans la cour familiale. En plus des activités strictement « religieuses », le Buisson ardent met en place différentes actions à caractère social et humanitaire. Il en vient alors à constituer une association culturelle du nom d'*Ephphata*, déclarée à la sous-préfecture de Saint-Pierre en 2008.

Le Buisson ardent entretient plusieurs caractéristiques communes avec les Flambeaux, à commencer par l'appellation qui reprend différentes « visions » données à l'intention du groupe : celle d'un volcan, d'un tison, d'une flamme. Chacune évoque le feu de l'Esprit-Saint. Tant et si bien qu'après avoir hésité à le baptiser « Flambeaux n°2, ses responsables lui donnent le nom du Buisson ardent. Le lien du groupe de prière avec l'Église catholique, caractérise ensuite ce groupe. Arlette tient à nous préciser que son époux à suivi le « cycle long » – les trois années de formation mises en place par le Diocèse – et qu'elle informe régulièrement le curé de sa paroisse comme l'évêque des activités qu'elle met en place. Comme elle tient à le préciser : « on n'est pas en dehors, on est vraiment dans notre Église ».

Simultanément, la dimension œcuménique participe également de l'identité de cette assemblée. Dès le début, plusieurs évangéliques assistent à la prière et les responsables ont toujours cherché à se montrer ouverts aux différentes appartenances confessionnelles. Gilles l'explique :

> « Il y a même des gens quand ils vivent des difficultés dans leur communauté, dans une autre Église, ils ont besoin de discuter, que l'on prie pour eux. Ils arrivent, on les écoute, on ne leur parle pas de telle Église, telle Église. Ils repartent, ou sinon, ils cheminent avec nous le temps de se ressourcer un peu, reprendre des forces et ils repartent dans leur Église. Il n'y a pas de problème là-dessus. Ici, il n'y a pas d'étiquettes, il y a Christ, il y a nous autour. C'est tout[582]. »

En 2010, plusieurs membres du Buisson ardent participent au parcours de formation animé par Marie-Anne White. L'épouse du pasteur baptiste[583] a constitué un « groupe de femmes »

[580] Entretien *ibi*d.
[581] Entretien *ibi*d.
[582] Entretien *ibi*d.
[583] Au début des années 2000, Paul White – qui avait fondé l'Église Évangélique à La Réunion en 1971 – est revenu s'installer dans l'île. Il épousa – en secondes noces – une Réunionnaise prénommée Marie-Anne.

appartenant à différentes Églises évangéliques-charismatiques qui se réunissent pour suivre un parcours biblique de « guérison intérieure » selon la méthode de Beth Moore intitulée « *Briser ses chaînes* »[584].

Comme Roger Gaud, Arlette centre la piété de ses coreligionnaires sur la Bible et la personne du Christ. Si les dévotions aux saints catholiques ne sont pas condamnées, toute pratique religieuse hindouiste, tout service malgache est réprimé. Comme Arlette l'expose, les fidèles sont amenés à se positionner clairement en faveur de l'orthodoxie chrétienne : « On leur demande de faire un choix, parce qu'on leur dit : - écoute on ne peut pas servir deux dieux en même temps. Soit on sert le vrai Dieu, le réel, le tout puissant, soit on fait de l'autre côté. Tu es libre, tu fais ton choix[585]. »

A l'instar des prédications pentecôtistes, c'est un message axé sur la puissance de Dieu qui permet aux croyants de rompre avec les pratiques traditionnelles. Arlette argumente :

« De génération en génération, ils ont coutume de le faire, donc ils perpétuent la coutume, par peur, parce que des fois les gens ont peur de quitter leur coutume….

> C'est un manque de connaissances. Quand ils sont enseignés, ils voient de nouvelles choses. Et puis, à travers les témoignages aussi. Les personnes qui étaient dans la même chose : les sacrifices d'animaux et tout ça, en témoignant, en rencontrant ce Jésus puissant, leur vie va changer. Plus de sacrifice, plus d'argent, avec les sorciers ou autres, et guéris, retrouvé le sommeil, plus de problèmes financiers… Et à travers ça, les personnes s'engagent à Dieu, Dieu seul[586]. »

Selon la même approche de la prière et la compassion que leurs homologues des Flambeaux, les fondateurs du Buisson ardent développent un espace d'écoute et d'accueil personnalisé de ceux qui souffrent. Arlette s'en explique :

> « On peut dire qu'on est *né de nouveau* mais qu'on peut toujours avoir des séquelles, pleins de choses qui reviennent à chaque fois. On n'est pas guéri le premier jour mais c'est tous les jours on découvre des choses à guérir !
> On dit assez souvent : - si vous avez besoin de quelqu'un à votre écoute, qu'il a une souffrance ou je ne sais quoi que vous aimeriez partager, on est là…
> (On prend) un temps d'écoute et puis on prend un temps de prière[587]. »

Pour ce faire, les responsables du Buisson ardent s'inspirent directement des « chambres de guérison », une méthode de prière née dans la ligne des « Healing Rooms » mises en place par Jim Rickard, pasteur de l'Église de la Résurrection dans le Minnesota, puis développées par l'AIMG (l'Association Internationale des Ministères de Guérison) et l'IIAG (Institut International et Apostolique de Guérison). Ces deux instances inter-dénominationelles

[584] Beth Moore, 2002, *Briser ses chaînes*, (Nashville, Tennessee), Life Way Press. Cette méthode a été appliquée pour la première fois à La Réunion par Lisa Jones (épouse du Pasteur baptiste de la Salines) qui l'a fait traduire en français et l'a ensuite remise à Marie-Anne White :
[585] Entretien *ibi*d.
[586] Entretien *ibi*d.
[587] Entretien *ibi*d.

proposent de soutenir ceux qui s'engagent dans ce « service de guérison et de miracle » par l'organisation de séminaires, l'ouverture d'instituts de guérison, la publication d'un magazine, l'envoi de documents sous forme audio et vidéo. Nées aux États unis, ces deux associations ont aujourd'hui un bureau en Europe et des relais en Inde et en Afrique. Dans son comité fondateur pour l'Europe, on retrouve les noms de Carlos Payan, Samuel Peterschmitt,[588] et Jean Luc Trachsel. Elles disposent également de quatre instituts : un en Suisse (à Oron), deux en France (Toulouse et Paris) et un autre en Belgique (Bruxelles). C'est auprès de ce dernier que la sœur d'Arlette s'était procuré toute la documentation relative au « chambres de guérison » avant de l'expédier à La Réunion. Depuis, l'équipe de responsables du *Buisson ardent* consacre un après-midi par semaine à travailler les enseignements reçus et à mettre en pratique la méthode proposée.

3.4.2.4.3 - « Embrase nos cœurs »

En dehors de liens entretenus avec les Flambeaux, l'assemblée du Buisson ardent est totalement autonome. Elle n'est affiliée ni au Renouveau diocésain ni à une quelconque communauté nouvelle. Mais, tout en cultivant son autonomie, à l'instar de celle de Saint-Denis, cette assemblée s'inscrit dans les activités proposées par l'association *Embrase nos cœurs*[589]. Ce mouvement se caractérise d'abord par le développement de pratiques charismatiques plus radicales (larmes, rires, …) et l'intérêt porté à la « guérison de l'âme ». Il reprend également à son compte l'intérêt des *charismatics* nord-américains pour les prophéties eschatologiques et leur propension à la spiritualisation des lieux en lançant « Intercession France »[590]. Enfin, le comité *Embrase nos cœurs* se situe dans une perspective œcuménique. Ses conférences rassemblent, chaque année en mars, plus de 1 500 personnes d'origines confessionnelles variées tout comme son comité accueille des prêtres et des laïcs catholiques, des pasteurs et des fidèles d'Églises réformées ou évangéliques.

---

[588] Amiotte-Suchet & Willaime, 2004.

[589] L'association « Embrase nos cœurs » a été initiée au printemps 1988 en région parisienne par le pasteur Charlie Cleverly dans la mouvance de la troisième vague charismatique et en particulier de l'Église de TACF (Toronto Airport Fellowship). Désirant faire venir John Arnott, le pasteur de TACF, en France, Charlie et son épouse mettent sur pied un comité « Embrase nos cœurs ». Après le retour en Angleterre du couple Cleverly, le comité poursuit son travail en privilégiant trois axes : « l'intimité renouvelée avec le Père qui guérit profondément, la gloire de Dieu qui descend et qui nous envoie vers les nations, l'unité et la réconciliation avec tout autre chrétien». (Embrase nos cœurs, 1996, « Vision pour la France », *Embrase nos cœurs.org* [en ligne], Disponible sur : http://www.embrasenoscoeurs.org/vision.php [consulté le 18 novembre 2008]).

[590] Ce projet a pris naissance en mars 1999, après que le pasteur ougandais John Mulinde ait mis au défi les chrétiens français d'intercéder spécialement pour leur pays alors que des Ougandais étaient déjà entrés dans une chaîne de jeûne et de prière pour la France. Une première campagne démarre, avant que le Comité « ne ressente l'appel à poursuivre cette action jusqu'en 2006, couvrant ainsi une période de prière de sept ans. » Par ailleurs, le projet qui prend également appui sur la « Vision pour la France » donnée en 1998 par Catherine Brown connue pour son « ministère prophétique » vise un nouveau réveil. « Nous aspirons à un temps où notre pays sera visité et changé par une puissante vague de réveil ! » écrivent les participants au mouvement dans leur déclaration de foi et valeurs.
(Embrase nos cœurs, « Déclaration de foi et de valeurs », 1998, Embrase nos cœurs.org [en ligne]. Disponible sur : http://www.embrasenoscoeurs.org/foietvaleurs.php [consulté le 18 novembre 2008].

Comme ceux des Flambeaux et des Cellules de maison, les leaders de l'assemblée du Buisson Ardent participent à des conventions charismatiques hors département, d'où ils reviennent avec des chants qu'ils intègrent dans leurs répertoires, des CD d'enseignements qu'ils diffusent auprès des fidèles, et des contacts avec les ténors d'*Embrase nos coeurs* qu'ils convient ensuite à La Réunion. Néanmoins, l'activité des ces différents groupes pentecôtistes-charismatiques au sein de réseaux internationaux est loin de se réduire à une uniformatisation pure et simple du christianisme, une « macdonaldisation spirituelle »[591], une « homogénéisation du croire »[592]. Au contraire, en s'étant profondément acculturée sous l'influence de la société créole, la diffusion de cette nouvelle mouvance à La Réunion pourrait bien correspondre à une nouvelle phase dans l'histoire du pentecôtisme insulaire : celle de la mise en place d'assemblées identifiées comme totalement indigènes : des « *groupes péi* »[593].

3.4.3 - La revanche du Sud

Les observations menées sur le terrain réunionnais nous semblent rejoindre celles de René Bureau (R. Bureau, 1996) au sujet de la société Duala. Comme son ami Philippe Laburthe Tolra à propos des populations Béti, et dans la ligne de l'anthropologie dynamique de Georges Balandier, l'ethnologue français distingue trois phases historiques dans la conversion au christianisme des populations camerounaises. Le premier moment est celui du ralliement des individus à un message au départ nécessairement exogène. À ces conversions, du reste massive dans cette région du monde, succède une seconde étape : les populations se sentent finalement aliénées, dépossédées. C'est le temps des réactions identitaires qui s'exprime à travers la résurgence de mouvements sectaires ou prophétiques. Il débouche sur une troisième étape : la réappropriation des valeurs du christianisme par les élites intellectuelles et les responsables politiques. Cette typologie repose sur ce que Philippe Laburthe Tolra nomme le « théorème de René Bureau » :

> « Quoiqu'il fasse, le missionnaire étranger part nécessairement d'un point de vue qui bouscule la vision traditionnelle du monde où il s'introduit ; le passage du converti par une certaine "aliénation" que la conversion implique est inévitable, ce n'est que dans un troisième temps que la société convertie assimilera le message reçu et en présentera une adaptation originale[594]. »

Après son adoption massive, la « religion des Blancs » se voit donc opposer une résistance. Cette réaction contre-acculturative peut s'effectuer selon différents modes : de manière passive ou souterraine avec le développement de pratiques parallèles et de comportements

[591] Chenu, 2004, p. 50.
[592] « Plus le croire s'individualise, et plus il s'homogénéise » affirme Danièle Hervieu Léger. Cité par B. Chenu, *ibid.*
[593] Groupes pays.
[594] Laburthe Tolra, 2001, p. 268.

clandestins. C'est la voie qui fut empruntée à La Réunion consécutivement à l'évangélisation catholique des premiers siècles du peuplement. La résistance peut également sortir de la clandestinité dans laquelle elle se tapissait et apparaître au grand jour sous de nouvelles formes sectaires ou prophétiques : c'est ainsi que nous comprenons le phénomène néo-charismatique insulaire, comme la constitution de groupes religieux dissidents, se réappropriant de manière originale les attributs de la créolité. En ce sens, comme l'écrivent André Corten et André Mary :

> « Les mouvements pentecôtistes se présentent comme une alternative par rapport à l'imposition d'une "religion" héritée des pères ou de la colonisation, et une réaction au caractère hiérarchique des Églises historiques. Chacun devient missionnaire, et censé pouvoir créer sa propre Église et échapper aux compromissions des Églises instituées[595]. »

Ainsi, le développement insulaire de multiples assemblées charismatiques autonomes s'apparente t-il à une réappropriation du message chrétien à travers les valeurs propres à la société, entraînant une création originale. La résurgence de ce que Maurier appelle la « religion spontanée »[596] nous apparaît ici non seulement à travers la création de ces entités religieuses locales mais également à la vue des éléments propres à la culture et à la sensibilité religieuse créole que ces entités ont remobilisés. Ces derniers s'observent notamment à travers plusieurs traits caractéristiques des Églises néo-pentecôtistes, susmentionnés : une absolutisation de l'expérience sensible, une radicalisation des pratiques charismatiques, une insistance sur la force divine, une fixation sur la démonologie, une valorisation de l'autorité charismatique. Ce serait donc dans une « prise de conscience d'identités culturelles originelles à restaurer » que s'inscriraient les assemblées pentecôtistes nouvelle vague, dont la naissance, au début des années 80, peut être analysée en termes de riposte contre-acculturative[597]. Ce processus s'observe également du point de vue spatial puisque ces groupes se concentrent dans une région particulière de l'île : « le Grand Sud ».

[595] Corten & Mary, 2001, p. 25.
[596] Maurier, 1997.
[597] Nicaise, 1999, p. 233.

3.4.3.1 Des assemblées localisées dans la région Sud

Comme nous venons de le constater, la scissiparité continuelle dont le protestantisme évangélique insulaire se fait le théâtre depuis vingt-cinq ans est source d'un bouillonnement qui n'a de comparable que celui du volcan sur les pentes duquel ces diverses assemblées jaillissent. Qui plus est, l'Église catholique, qui observe un processus similaire de segmentation à partir du Renouveau diocésain dans les années 80, constate une même concentration de ces nouvelles communautés et mouvements charismatiques dans le sud de l'île. Cette concentration étonne au regard de l'histoire de l'implantation du christianisme insulaire. En effet, que ce soit le catholicisme tout d'abord, l'Église adventiste (1936), les Assemblées de Dieu (1966), puis l'Église évangélique (1974) et enfin le Renouveau catholique (1975), toutes ces formations religieuses ont un même trajet partant du nord de l'île avant d'en faire le tour, s'implantant dans les principales villes, comme les « grains d'un chapelet » encerclant La Réunion. Alors, pourquoi le Sud ? « Au terme d'un combat dans les cieux, Dieu s'est acquis un territoire », clament les leaders dissidents. « Des prophètes sont venus et ont dit que le Sud, c'est la région où Dieu a donné le plus de grâces… Le Sud est pour moi plus béni »[598], rajoute un pasteur. Les propos de ces responsables ecclésiaux sont à situer dans la théologie du « combat spirituel », arguant de l'influence d'«esprits territoriaux » sur l'existence des habitants de ce territoire[599].

Au-delà de cette interprétation exclusivement spirituelle, ils sont nombreux à s'accorder sur la spécificité de cette zone insulaire. Un habitant de Saint-Pierre le soutient : « Le Nord, c'est plus parisien. C'est la pyramide inversée[600]… Ma sœur, d'ailleurs, habite juste derrière, et bien même son "cari canard" dans le Nord, ce n'est pas le même : il est meilleur que le "carry canard" du Sud ! » Pour mieux se faire comprendre, il griffonne rapidement quelques lignes à notre intention :

> « Le Sud : S lettre forte dans la poésie
> S, comme soleil, solidarité
> U, comme unité, utile
> D, comme détente, douceur
> Le Nord, quatre lettres fortes écrites dans la sémantique
> N, comme nanti, neutraliser
> O, comme ostentatoire, obtus

[598] Conversation du 21 avril 2007.
[599] Cette conception de l'espace et de l'autre s'apparente à celle qui sous tend le *spiritual mapping* (cartographie spirituelle) et le *spiritual warfare* (combat spirituel) visant l'identification d'esprits tutélaires des lieux et la libération des territoires. Développée par des théoriciens de la « troisième vague » pentecôtiste, tels que C. Peter Wagner, George Otis Jr ou John Dawson, cette stratégie missionnaire n'est pas nommée en tant que telle ici mais son influence n'en n'est pas moindre sur les pasteurs réunionnais
[600] Le siège du Conseil régional à Saint-Denis.

> R, comme raillerie, raide, ride
> D, comme désobligeant, dandy[601]. »

Un pasteur réunionnais observe cette différence au sein même de l'Église : « L'atmosphère du Sud est moins lourde, moins dure qu'à l'Ouest. Les gens sont plus simples, plus ouverts»[602].

Un autre de nos interlocuteurs résume la différence entre le Sud et le reste du département en ces termes :

> « Le Sud c'est *la case de l'oncle Tom*, c'est une autre île, c'est un autre tissu, un autre *ethos*. Le Nord est sous l'influence de l'aéroport de Gillot et de la capitale de Paris. Il y a un siècle entre les deux ! Lors des sessions *Cana* dans le Sud, trois générations sont représentées : les fiancés, les parents, les grands parents[603]. »

Ainsi, selon nos interlocuteurs, le Sud serait davantage du côté de la tradition, plus enclin à sauvegarder les traits spécifiques de la culture réunionnaise que les autres régions de l'île, et en particulier du Nord qui serait, lui, davantage influencé par le modèle métropolitain. Pour appuyer cette thèse, un détour socio-historique s'impose. De ce point de vue, une des particularités de la région sud de l'île tient aux multiples petites propriétés dont elle est composée, et à son peuplement majoritairement blanc. En ceci, elle se distingue de la région dite « au vent » (Est et Nord) qui, comme l'a montré Jean Defos du Rau, recèle davantage de petites ou très grandes propriétés. « Cette situation agraire est en correspondance avec un peuplement beaucoup plus noir »[604] et source de grands contrastes sociaux. Ce morcellement dans le Sud date en partie du début du XXe siècle. Jusqu'alors, deux hommes étaient à la tête de véritables empires fonciers faisant d'eux les plus grands propriétaires de l'île. Il s'agissait du comte Kerveguen et du comte Choppy. Mais au lendemain de la guerre de 1914-1918, ils décidèrent simultanément de vendre leurs domaines sucriers respectifs. La mise en vente de leurs biens entraina la division des propriétés en de nombreuses parcelles dont une cohorte de petits planteurs se sont fait acquéreurs. Il est du reste tout à fait intéressant de noter que la carte des assemblées charismatiques (catholiques et évangéliques) nées après 1983 fait apparaitre une densité de groupes très importante en lieu et place de l'ancien domaine Kerveguen.

Defos du Rau note donc que le Sud est une région peuplée en grande partie de Petits-Blancs avec une faible proportion de très grands domaines (Petite-île, Saint-Joseph) ou même pas du tout (Entre-Deux, Avirons)… Il observe une « différence sensible » avec l'autre versant de l'île. De ces impératifs, écrit-il, « tout le reste découle : la forte proportion en éléments noirs, l'habitat en villages héritiers des camps d'esclaves ou d'immigrants, groupés

[601] Saint-Denis, conversation du 6 décembre 2008.
[602] Entretien du 21 avril 2007
[603] Entretien du 27 avril 2008.
[604] Defos du Rau, 1960, p. 214.

autour des grandes propriétés anciennes »[605]. Comme le souligne Jean Benoist : « Ces contrastes ne représentent pas seulement des différences d'économie rurale ou d'implantation ethnique et de comportements culturels. Ils impliquent des différences considérables dans l'organisation sociale. La structure des communautés locales, les formes du pouvoir politique, les cheminements des communications, les choix économiques, les aspirations face à la société globale, les relations interethniques et les valeurs culturelles et religieuses de ces deux variantes principales du monde rural réunionnais sont très différents[606]. »

Dans son ouvrage « Structure et changement de la société rurale réunionnaise », l'anthropologue s'attache à démontrer que la particularité remarquable de La Réunion par rapport aux autres « îles à sucre » réside dans l'existence d'une société paysanne que Jean Defos du Rau qualifiait de « civilisation des Hauts »[607]. Cette variante du monde rural réunionnais est celle, « qui a pu échapper largement à ces processus sans être uniquement formée d'une poussière d'exploitations marginales. Elle occupe des secteurs entiers de l'île, forme des communautés vivantes, édifie une vie économique et sociale qui lui est propre. Il faut chercher dans l'histoire de l'occupation du sol, dans l'importance relative d'un paysannat d'origine européenne antérieur à la plantation, dans la nature des activités agricoles de certaines régions de l'île, la source de cette société[608]. » Elle se singularise par sa composition ethnique tout d'abord puisqu'elle est constituée en majorité de Blancs. Ces derniers, « identifiés comme les analogues pauvres de ceux qui occupent le sommet de la hiérarchie sociale, voient dans cette identification le garant et le signe de leur indépendance ». Elle se distingue ensuite par leur indépendance vis-à-vis de la plantation. Au sujet de leur autonomie, Paul Ottino parle d'un véritable « ethos de liberté »[609].

.

3.4.3.2 « Entre grand et petit, le Blanc moyen candidat » au ministère pastoral[610]

Jusque dans les années 60, en raison du système de plantation, la société indo-océanienne, se caractérise par sa division en deux blocs d'inégale amplitude : une minorité de Grands-Blancs propriétaires ou maîtres au sommet de la pyramide sociale, dominent une masse constituée de « misérables Blancs » et « pauvres Noirs ». D'un côté les « Gros Blancs » possèdent 60,1 % du sol alors qu'ils ne représentent que 2,1 % des propriétaires. À l'autre

[605] Defos du Rau, 1960, p. 337.
[606] Benoist, 1973, p. 17.
[607] Defos du Rau, 1960, p. 385.
[608] Benoist, 1973, p. 54.
[609] Ottino, 1999, p. 71.
[610] Nous paraphrasons ici un titre extrait de la thèse de Stéphane Nicaise : «Entre grand et petit, le Blanc moyen candidat au sacerdoce » (1999, p. 67).

bout de l'échelle sociale, 72 % de petits propriétaires possèdent moins de cinq hectares et cultivent 7 % de la surface du sol. Ces « petits propriétaires, journaliers agricoles vivent dans un perpétuel endettement, dans la dépendance de l'usinier et du banquier. C'est le cercle vicieux de la pauvreté »[611]. Au sein de ce second groupe, des Blancs[612] croisent les gens de couleur, suite à un processus de paupérisation d'une partie importante de la population blanche aux XVIIIe et XIXe siècles[613]. Actuellement encore, la situation économique et sociale de ces descendants de colons européens prolétarisés, diffère peu de celle des descendants africains et malgaches ou indiens.

Parmi les Créoles, entre grands et petits, une classe intermédiaire a toujours peiné à se frayer un chemin, tant le système de la plantation semblait intrinsèquement hostile à une troisième voie. Cependant, une nuance se doit néanmoins d'être apportée au sein de la population blanche qu'il nous convient d'approfondir puisqu'elle met en évidence, à partir de 1848, l'émergence d'une nouvelle catégorie de Blancs, directement concernés par le recrutement des ministres du culte. En effet, dans la seconde moitié du XIXe siècle, nombreux sont les Petits - Blancs, qui s'installent dans les Hauts de l'île, trouvant là, selon l'expression d'Yves Pérotin « une sorte de reclassement »[614]. Certains occupent alors les plaines et les cirques dégagés des *Marrons*, alors que d'autres colonisent le haut des propriétés devenues accessibles pour la culture de la canne – les concessions leur étant explicitement réservées. Chacun trouve la possibilité de pratiquer une activité qui lui sied tout en conservant son indépendance. Stéphane Nicaise l'explique :

> « L'intégration des Petits-Blancs à l'ensemble du système social se remet donc en route lorsque cette population (qui) se voit offrir une carrière conforme à son idéologie de descendants de premiers colons. Elle ne pouvait déchoir de ce statut en acceptant une activité attribuée également à l'esclave. Par le colonat partiaire, elle sauvegarde un rapport à la terre qui confirme sa liberté et son autonomie. La part des récoltes réservée au propriétaire du terrain relève d'un contrat entre gens libres, et non d'une relation de soumission à un maitre[615]. »

La situation de ces Petits-Blancs correspond à l'émergence d'une catégorie intermédiaire dans le champ social, qui s'apparente à celle de la paysannerie[616].

Si la plupart des membres de ce groupe, se sont principalement installés dans les Hauts de l'île, leur implantation déborde également sur le secteur côtier dorénavant désigné comme le

---

[611] Nicole Gilman, 1964, in « *La Réunion* » (R. Vaillant, p. 142).
[612] Originaires pour l'essentiel de la petite paysannerie de l'ouest de la France.
[613] La paupérisation des Petits Blancs résulte du « jeu combiné » (selon l'expression de Paul Ottino) de la pression démographique et de la raréfaction des terres consécutives à l'imposition par les représentants de la Compagnie de Indes des partages égalitaires de la Coutume de Paris.
[614] Pérotin, 1959, p. 208-209.
[615] Nicaise, 1999, p. 68-69.
[616] Même si, prenant appui sur les travaux de Benoist, il convient de nuancer cette assimilation des Petits Blancs des Hauts à la société paysanne : « il faut reconnaître une certaine concordance, ni complète, ni exclusive entre cette société et le peuplement d'ascendance européenne des Hauts de l'île » (Benoist, 1973, p. 54).

« Grand Sud ». Comme le note Stéphane Nicaise : « Par conséquent, le qualificatif de Petit-Blanc ne suffit pas pour rendre compte de la diversité des conditions de vie de ces populations »[617]. Ceci le conduit à « distinguer une autre catégorie de la population blanche » mentionnée par Yves Pérotin comme celle des « Blancs de condition intermédiaire »[618]. Entre les Grands-Blancs exerçant directement leur pouvoir sur la société et les Petits-Blancs sans influence notoire sur cette dernière, l'anthropologue identifie :

> « Un groupe intermédiaire au sein de la population blanche, voire légèrement métissée. Ce groupe détient de fait le rôle de médiateur entre toutes les composantes de la société réunionnaise. Lieu médian, il se laisse traverser par les influences des diverses traditions culturelles et religieuses représentées dans l'île. Situé dans l'entredeux, nous le nommons groupe des Blancs-moyens, pour rester dans le paradigme [619]. »

Or, c'est précisément de ce groupe que se dégagèrent[620], en majorité, les membres du clergé insulaire et que sont aujourd'hui issus la quasi-totalité des pasteurs des assemblées pentecôtistes nouvelle vague. Paraphrasant Stéphane Nicaise, nous pouvons donc en conclure que « le relevé attentif du lieu de naissance des candidats au *ministère pastoral* se superpose à l'observation de Defos du Rau et de Benoist. La majorité des *pasteurs*[621] créoles est bien issue du paysannat de Blancs-moyens qui, à la faveur d'un regroupement dans quelques localités du sud de l'île, a conservé sa propre identité socioculturelle et religieuse[622]. »

Alors que, depuis les années 80, les vocations sacerdotales tendent à se raréfier d'une part, et à concerner beaucoup plus largement toutes les catégories ethnoculturelles de la population locale[623], d'autre part, les leaders néo-charismatiques appartiennent de manière quasi exclusive à la catégorie des « Blancs-moyens » originaires du sud de l'île. Nombre de pasteurs néo-charismatiques l'ont constaté avec nous, commentant la liste de leurs confrères en ces termes : « Lui, c'est un *Yab*. X et Y ce sont des Blancs, etc. À la Mission il y a aussi des Noirs, c'est plus mélangé et ils sont plus nombreux au Nord (que dans le Sud) »[624]. Tout compte fait, dans le Sud, seuls trois pasteurs ne sont pas issus de cette catégorie puisqu'ils sont d'origine indienne. Ces derniers ont établi leur assemblée dans les quartiers où ils résident et qui correspondent à des poches de population d'origine indienne installées à proximité des usines sucrières. Dans le Nord en revanche, l'origine des pasteurs dirigeant ce type d'assemblée est plus variée, mais ces groupes rassemblent nettement moins de fidèles

[617] Nicaise, 1999, p. 70.
[618] Pérotin, 1959, p. 196.
[619] Nicaise, 1999, p. 71-72.
[620] Jusque dans la première moitié du XXe siècle.
[621] Nous parlons ici de ministère pastoral et de pasteurs là où S. Nicaise évoquait les « candidats au sacerdoce » et le « clergé ».
[622] Nicaise, 1999, p. 77.
[623] Les dernières ordinations sacerdotales concernent nettement plus d'hommes d'origine chinoise, indienne, ou africaine et malgache.
[624] Entretien P 42.

d'une part et sont, pour l'essentiel, coiffés par l'autorité « suprême » d'un pasteur « Blanc-moyen » du Sud d'autre part.

Dès lors, nous ne pouvons que constater la corrélation entre les deux traits spécifiques à la société paysanne évoqués par Jean Benoist et ceux qui concernent ces assemblées néo-charismatiques. Là où l'anthropologue pointait l'indépendance de ces petites exploitations familiales vis-à-vis de la plantation, nous soulignerons le caractère indépendant de ces groupes charismatiques. Là où l'anthropologue pointait la composition ethnique (majoritairement blanche) de cette société, nous soulignerons l'appartenance des leaders charismatiques à la catégorie « Blancs moyens ».

D'autre part, si en raison du déclin de la production agricole et en particulier sucrière, ces hommes n'ont plus rien du paysan décrit par Jean Benoist à la suite des travaux de Jean Defos du Rau, ils ont gardé de leurs ascendants, l'esprit entrepreneurial. En effet, ces leaders charismatiques sont à 80 % d'anciens ou d'actuels commerciaux, dotés d'un grand dynamisme et d'une réelle capacité à prendre des initiatives. Comme l'exprime un pasteur du Nord à leur sujet : « Qu'on le veuille ou non, (dans) le Sud, il y a eu plus de pasteurs avec du « toupet » et de l'enthousiasme, qui sont sortis de la Mission (Salut et Guérison) »[625].

Par ailleurs, comme le morcellement des structures agraires avait abouti autrefois à la constitution de petites exploitations familiales, les multiples divisions au sein de ces groupes néo-charismatiques donnent naissance à de nombreuses assemblées. Théoriquement, chaque association cultuelle devrait être dirigée par un collège d'anciens dont les membres seraient élus par les baptisés. Dans les faits, peu d'assemblées en ont nommé plus d'un ou deux et le pasteur dirige bien souvent seul son Église. D'autre part, alors que le protestantisme évangélique marque par bien des aspects une rupture avec les héritages familiaux des adeptes, la famille des leaders est fortement présente à la tête de ces petites formations religieuses qui s'apparentent à des PME locales et familiales.

Ainsi, en toute hypothèse, une part du succès, que continue à rencontrer cette mouvance religieuse à l'île de La Réunion, peut être imputée à sa capacité d'hybridation et d'adaptation, y compris dans le recyclage de certaines formes d'autorité issues du catholicisme populaire local. La prospérité de ces mouvements d'expérience religieuse aboutit à la constitution d'un nouveau « terroir » pentecôtiste-charismatique dans le sud de l'île.

Dans « la revanche de Dieu », Gilles Kepel met à jour la dimension géopolitique[626] des projets religieux dans le monde tels qu'ils s'expriment depuis les années 70. Le développement des nouveaux groupes pentecôtistes à La Réunion peut être replacé dans une perspective analogue : ils sont l'expression d'une zone géographique spécifique, le sud de l'île. Cette évolution du fait religieux insulaire relativise l'opposition territoriale établie entre

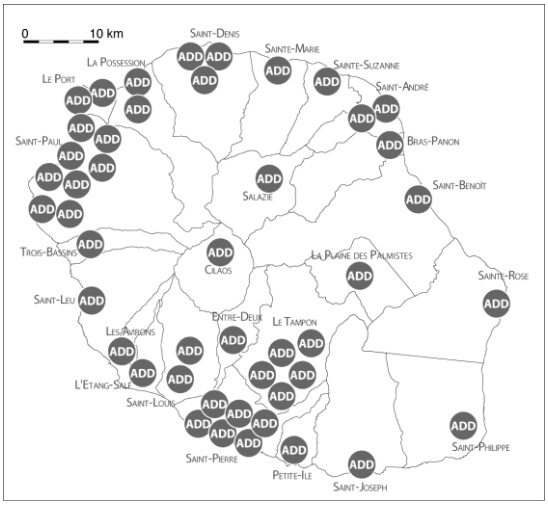
[625] Entretien *ibid.*
[626] Même si le mot n'est jamais employé par l'auteur. (Kepel, 1991).

la zone littorale et celle des montagnes. Sans annuler la dichotomie Bas-Haut, cette effervescence religieuse fait apparaitre une seconde opposition : celle du Sud, ou du « Grand Sud », aux autres espaces insulaires. Il serait intéressant de compléter cette approche du sud de l'île en observant comment différents éléments – économiques, associatifs, politiques – témoignent également d'un dynamisme propre à cette région insulaire. Une analyse précise des spécificités du Sud et la comparaison avec celles du Nord, de l'Est et de l'Ouest, pourrait nous permettre de confirmer ou d'infirmer l'idée d'une « émergence du Sud ».

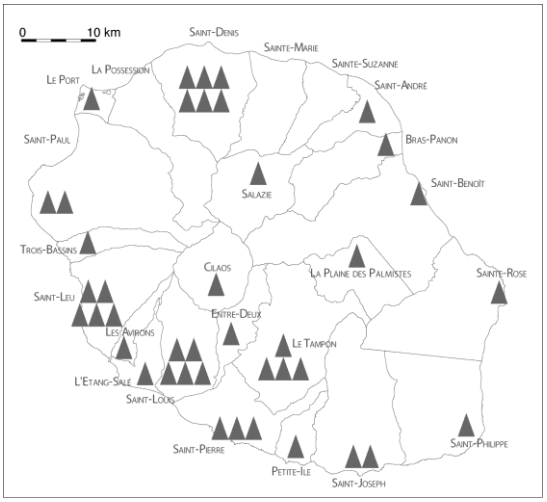
Au-delà de la problématique réunionnaise, l'étude de ces assemblées pentecôtistes « troisième vague » nous montre comment, de manière contradictoire, le pentecôtisme désigné comme une religion « transnationale » par excellence finit par épouser les traits des croyances et pratiques qu'il combat, allant même jusqu'à accompagner une réaffirmation identitaire. Alors que le protestantisme évangélique conduit habituellement à une déterritorialisation des appartenances religieuses, le pentecôtisme « nouvelle vague » se conjugue avec une stratégie implicite de re-territorialisation.

Évolution du pentecôtisme à l'Ile de la Réunion

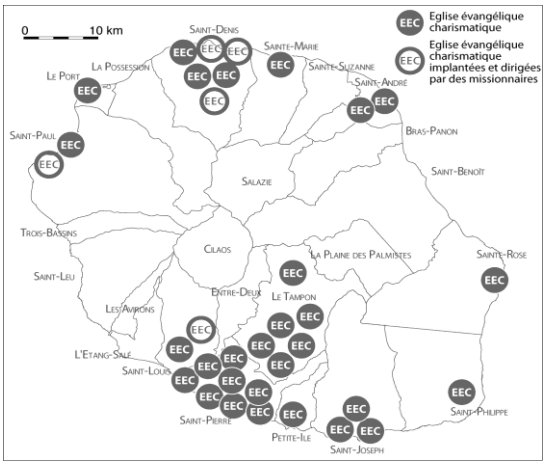
Assemblées de Dieu (depuis 1966)



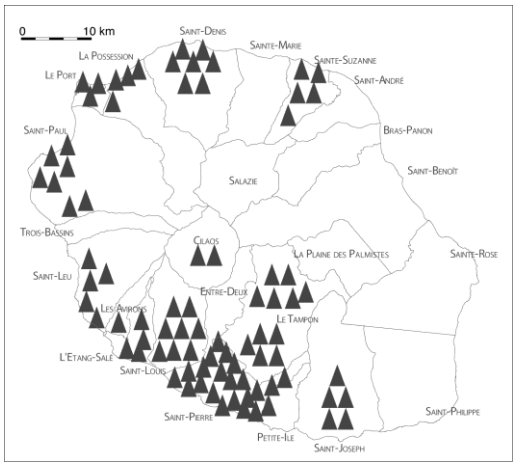
Assemblées de l'Emmanuel (depuis 1975)



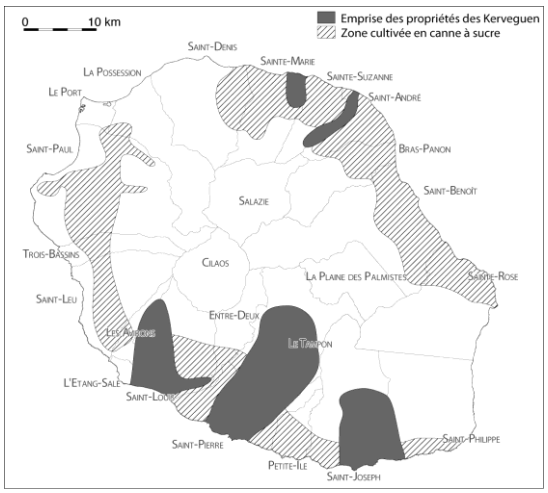
Assemblées Évangéliques Charismatiques (depuis 1983)



Groupes Charismatiques Catholiques



Domaine des Kerveguen (acquisitions entre 1825 et 1905)



Si les assemblées pentecôtistes première vague (assemblées de Dieu) et seconde vague (assemblée de l'Emmanuel) se sont implantées tout autour de l'île, les assemblées nouvelles vague (groupes charismatiques évangéliques et catholiques) se concentrent dans la zone Sud. Cette dernière correspond à l'ancien domaine sucrier des Kerveguen

Source Valérie Aubourg, 2010

Figure 58 Évolution du pentecôtisme à l'île de La Réunion

.

Partie C
Le rôle des institutions : transmettre

« L'expérience de l'immédiateté de l'agir divin s'effectue dans des formes et des modalités spécifiques à chaque monde religieux. Autrement dit, si l'expérience est bien personnelle et individuelle, elle est cependant toujours culturellement codée. »

Jean-Paul Willaime

Introduction

L'approche socio-historique vient de nous montrer combien, au fil du temps, les différentes assemblées de convertis se distinguent les unes des autres. Celles qui sont issues du Renouveau charismatique par exemple, se réinsèrent dans la matrice proprement catholique, et se différencient ainsi de plus en plus de l'univers protestant des Assemblées de Dieu . Ces dernières, quant à elles, se démarquent de plus en plus des Églises évangéliques charismatiques nouvelle vague. Si ce processus résulte de facteurs dépassant le cadre même de ces assemblées – la stratégie du Diocèse de mise en conformité du mouvement charismatique avec l'orthodoxie catholique en est un – il s'accompagne également d'une dynamique interne aux assemblées. Déterminées par le contexte ecclésial et l'environnement sociopolitique insulaire, les expériences pentecôtistes-charismatiques sont également influencées par des processus internes aux groupes de socialisation des fidèles. Certes, comme la partie précédente (B) l'a mis en valeur, les changements d'affiliations religieuses résultent des évolutions de la société réunionnaise. Certes, comme la partie suivante (D) le développera, les itinéraires de conversion témoignent également d'une autonomisation du sujet vis-à-vis de ses héritages confessionnels et ethno-culturels. Mais, ce que nous voulons montrer ici, c'est le rôle joué par les communautés croyantes dans le cadrage des expériences religieuses individuelles. Ce sont elles qui contraignent le comportement de leurs membres à s'exprimer dans une matrice cultuelle donnée. Tous ces groupes postulent la possibilité d'une irruption du sacré, mais chacun à leur manière, appréhende la manifestation de l'agir divin selon des modalités qui leurs sont propres. Pour ce faire, ils conduisent leurs membres à incorporer un cadre d'expression socialement légitimé. Ils tendent à inscrire le vécu émotionnel des convertis dans une forme sociale particulière. Ce constat nous conduit à postuler l'existence de processus initiatiques, de dispositifs d'enculturation[1] et de socialisation[2] des croyants. Si effervescence il y a, elle se trouve contenue dans des formes singulières par les diverses communautés religieuses.

Pour vérifier cette hypothèse, il nous faudra user de la comparaison entre les différents groupes : charismatiques catholiques, pentecôtistes, et évangéliques charismatiques. Afin de réduire le champ de nos observations, nous choisirons trois types de comportements : la glossolalie, l'éducation des enfants et la vocation au ministre pastoral. Délibérément, nous opterons pour trois comportements qui sont généralement mis en avant pour illustrer la portée charismatique de ces groupes au détriment de leur soumission aux institutions. La glossolalie,

[1] Mead. *Cf*. définition au chapitre 2.
[2] Durkheim. *Cf.* définition au chapitre 2.

« sursaut du sujet contre l'organisation »[3] selon le mot de Danièle Hervieu Léger, représente l'archétype de la pratique émotionnelle intense. L'éducation religieuse des enfants est considérée comme un élément de second plan : le primat accordé à la conversion personnelle à l'âge adulte minimise sa portée et remet en cause toute idée de transmission intergénérationnelle. Quant à la vocation au ministère pastoral, elle se situe en dehors d'une transmission rituelle de la légitimité. C'est le charisme de l'aspirant pasteur qui est primordial.

Cependant, dans chacune de ces situations, à travers les différents comportements produits dans les groupes observés, nous montrerons combien l'expérience religieuse procède d'une activité institutionnelle propre à chacun de ces groupes. En dépit de l'effervescence à laquelle ces communautés sont identifiées, elles opèrent un réel travail de transmission de leurs « us et coutumes » auprès de leurs membres et ce, dès leur plus jeune âge.

[3] Hervieu-Léger, 1990, p. 244.

Chapitre 1

Socialisation : La glossolalie, « langue des anges » ?

> *« Même dans l'oraison mentale où, selon la formule, le chrétien s'abandonne à l'esprit, cet esprit qui le domine, c'est celui de son Église, les idées qu'il agite avec sont celles de la dogmatique de sa secte, les sentiments qui s'y jouent sont ceux de la morale de sa faction[1]. »*

Marcel Mauss

Dérivée du mot *glossa*, signifiant « langue » en grec courant, la glossolalie est traduite par les termes de « discours extatique » ou de « langues d'extase » dans la New English Bible. Dans les versions françaises des écrits pauliniens, sont également employés les vocables de « gémissements ineffables »[2], de « parler en langues »[3], de « chant inspiré par l'Esprit »[4,] de « langue céleste » ou « langue des anges »[5]. Cette expression vocale s'observe particulièrement au cours des cultes charismatiques[6] qui valorisent la dimension affective en favorisant des manifestations surnaturelles immédiates et en privilégiant l'authenticité de l'expérience vécue. En ce sens, la glossolalie est considérée comme le prototype des éléments aussi mystérieux qu'irrationnels, garantissant la fascination des croyants pour ce type de célébrations. Synonyme de chaos, d'absence de logique, de manque d'ordre, « la glossolalie est une ultra-valorisation de l'émotion qui ébranle tout le discours, le réduisant à des formes

[1] Mauss, 1968 (1909), p. 378.
[2] « L'Esprit lui-même intercède pour nous en gémissements ineffables », Romains 8, 26.
[3] « A l'un, par l'Esprit, est donné un message de sagesse, à l'autre, un message de connaissance, selon le même Esprit, à l'un dans le même Esprit, c'est la foi ; à un autre, dans l'unique Esprit, ce sont des dons de guérison ; à tel autre d'opérer des miracles, à tel autre de prophétiser, à un autre encore de parler en langues ; enfin, à tel autre, de les interpréter. » 1 Co 12, 10
[4] « C'est pourquoi celui qui parle en langues doit prier …. Je prierai inspiré par l'Esprit, mais je prierai aussi de façon intelligible. Je chanterai inspiré par l'Esprit …» 1 Co 14, 13-15
[5] « Quand je parlerai en langues, celle des hommes et celle des anges, s'il me manque l'amour…. » 1. Co 13,1
[6] Nous regroupons sous ce vocable les cultes des assemblées évangéliques de Pentecôte, évangéliques charismatiques, et les réunions de prière des groupes catholiques charismatiques.

phonétiques, sans structure »[7], écrit Paulo Barrera. André Corten lui-même, peine à décrire cette pratique autrement qu'en expliquant ce qu'elle n'est pas :

> « C'est une prière qui n'obéit à aucun type préétabli de prière : ni formuler des demandes (à voix haute ou dans son for intérieur), ni réciter des formules toutes faites ou s'en inspirer dans l'improvisation de psaume, ni adorer, c'est-à-dire prier sans l'utilisation (même mentale) du langage[8]. »

Il rejoint la définition proposée par Jean-Claude Sagne:

> « La "prière en langues", expression de foi à travers des sons, voire des syllabes ou des mots qui ne proviennent d'aucun apprentissage, est un facteur d'unité pour l'assemblée qui ose lui faire sa place, car elle constitue le retour voulu à une expression antérieure à la réflexion et à la culture. Elle est chant sans parole, elle est voix sans discours, elle est prière sans discussion, elle est invocation sans condition[9]. »

Selon Danièle Hervieu-Léger, cette pratique est prioritairement envisagée dans sa dimension protestataire : « court-circuitant – si l'on peut dire – les expressions doctrinales et rituelles de la foi régulées par l'institution », ce qu'elle désigne en termes de « débordement de l'expression affective de l'expérience religieuse » traduirait « une protestation contre l'encadrement bureaucratique de l'expérience croyante personnelle »[10]. Ainsi, ce « langage au-delà du langage »[11] échapperait à la réflexion, à la transmission et à toute tradition religieuse. Il ne relèverait d'aucun apprentissage. Aussi, en le convoquant, l'assemblée ecclésiale se contenterait de mobiliser l'émotion conçue *a contrario* de la théologie, des doctrines et des rites.

Cependant, nos observations sur le terrain réunionnais, nous ont conduits à nuancer cette représentation. En effet, le travail ethnographique nous a permis de dégager, au-delà du caractère apparemment anarchique de ce phénomène, des normes et des codes qui lui sont associés. C'est pourquoi, après avoir situé la glossolalie du point de vue théologique, sociologique et linguistique, nous décrirons cette pratique vocale dans trois groupes issus de la mouvance pentecôtiste-charismatique à l'île de La Réunion. Les différences relevées entre ces assemblées nous permettra de voir comment, dans l'état désordonné dans lequel le glossolale semble se perdre, sa culture le rattrape encore et sa « tradition » religieuse lui dicte à son insu de quelle manière il doit se comporter. Car, comme le souligne Jean-Paul Willaime, « si le parler en langues permet de s'émanciper des traditions et d'entrer en modernité il ne faut jamais oublier qu'il est toujours interprété et socialement encadré »[12].

---

[7] Barrera, 2004, p. 256.
[8] Corten, 1995, p. 62.
[9] Sagne, 1979, p. 11.
[10] Hervieu-Léger, 1990, p. 244-245.
[11] Selon l'expression de Danièle Hervieu-Léger, *ibid.*
[12] Willaime, 1999, p. 25.

1.1 - Trois approches de la glossolalie

1.1.1 - L'approche théologique

1.1.1.1 1 La glossolalie dans la Bible

La référence biblique concernant cette forme de prière puise dans les écrits pauliniens[13] et particulièrement dans la première lettre aux Corinthiens. Là, elle y est décrite comme étant destinée à tous les membres de la communauté chrétienne et non réservée à une élite. Paul déclare souhaiter que « tous parlent en langues »[14]. Cette émission sonore, incompréhensible à l'homme, se distingue *a priori* de la « xénoglossie », le fait de parler une langue étrangère jamais apprise auparavant, même si ces deux pratiques sont souvent associées dans les commentaires bibliques[15]. Au chapitre 14 de cette première épître aux Corinthiens, l'apôtre indique trois possibilités d'utilisation de ce don : comme une prière (verset 13), comme un chant (verset 15), comme une bénédiction ou une action de grâce (verset 16). La fonction de la glossolalie réside principalement dans la possibilité qu'elle offre aux fidèles d'exprimer vocalement et de manière audible ce qu'ils ne parviennent pas à formuler explicitement.

> « De même, l'Esprit aussi vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas prier comme il faut, mais l'Esprit lui-même intercède pour nous en gémissements inexprimables, et celui qui scrute les cœurs sait quelle est l'intention de l'Esprit : c'est selon Dieu en effet que l'Esprit intercède pour les saints[16]. »

Elle permet aux croyants qui peinent à conceptualiser leurs louanges, de manifester leur gratitude envers Dieu. Elle leur donne la possibilité d'exprimer corporellement, une attitude intérieure qu'ils peinent à mettre en mots.

De manière générale, l'utilisation des charismes est davantage préconisée en grande assemblée, « en vue du bien de tous »[17]. Mais, dans le cas particulier du don des langues, Paul le recommande également – et peut-être même de préférence – dans un cadre privé « car celui qui parle en langues ne parle pas aux hommes mais à Dieu »[18].

La question qui émerge à la lecture de cette épître concerne le statut de la glossolalie corinthienne : est-ce réellement une langue ? Dans l'univers catholique, la plupart des

[13] L'évangéliste Marc est aussi classiquement cité à ce sujet en raison des dernières lignes de son Évangile : « Et voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom ils chasseront les démons, ils parleront des langues nouvelles, ils prendront dans leurs mains des serpents… » (Marc 16, 17).
[14] « Je souhaite que vous parliez tous en langues. » 1 Co 14, 5.
[15] En raison notamment du récit de la Pentecôte dans le chapitre 2 des Actes dans lequel Luc mentionne le fait que la descente du Saint-Esprit octroya aux disciples la capacité à s'exprimer dans différentes langues étrangères.
[16] Romains 8, 26.
[17] 1 Co 14,7.
[18] 1 Co 14,2.

commentateurs du texte biblique s'accordent sur le fait qu'il s'agit bien d'un langage. À cela, Francis A. Sullivan[19] donne trois raisons :

– Premièrement, alors que le terme *glossa* peut signifier la langue comme organe physique , ou un mot désuet, archaïque, nécessitant une explication », ou encore le langage, il apparaît de manière certaine que Paul utilise ce terme dans le dernier sens cité. Le jésuite prend appui sur le verset : « *Dans une assemblée je préfère dire cinq paroles intelligibles pour instruire aussi les autres, plutôt que dix mille en une langue (glossa)* »[20], pour affirmer qu'il ne peut s'agir ici du premier sens (l'organe). Il ne peut s'agir non plus du second (une expression obscure) sans quoi, Paul aurait utilisé le pluriel de *glossa* et non le singulier.

– Deuxièmement, toujours à partir du même verset, si la glossolalie n'était qu'une suite de sons inarticulés, Paul n'aurait pas parlé d'elle comme le fait de « dire cinq paroles ».

–Troisièmement, lorsque Paul évoque les *« langues des hommes et des anges »*[21], il ne peut ici que faire référence à un langage. Le sens de *glossa* comme « expression désuète » ne peut se justifier. Autrement dit, ce sont là trois arguments permettant à Francis A. Sullivan d'affirmer que la glossolalie corinthienne n'est pas qu'une émission obscure de sons inarticulés.

Cependant, si elle ressemble assez à la « langue des hommes » pour mériter le terme de langage, doit-on-lui accorder un tel statut ? Pour la majorité des exégètes catholiques[22], la glossolalie ne consiste pas à s'exprimer par le biais d'une véritable langue. Francis A. Sullivan lui-même défend cette thèse en s'appuyant sur les travaux de William J. Samarin[23] lorsque celui-ci déclare que « la glossolalie est un discours humain qui possède la consonance d'une langue authentique, mais qui se révèle ne pas en être une à l'analyse »[24]. Commentant les travaux du linguiste, le jésuite conclut :

> « Si les sons émis par quelqu'un qui parle en langues étaient de vrais mots, si ce qui ressemble à des phrases était vraiment constitué par ces mots disposés de façon à former une séquence pourvue de signification, alors la langue qui en résulterait posséderait inévitablement une forme et une structure permettant à un linguiste qualifié de l'identifier comme un code et finalement de la décoder. Sans entrer dans les détails techniques nous pouvons simplement accepter le jugement de l'expert dans son propre domaine[25]. »

En revanche, Francis A. Sullivan conteste ses confrères lorsque ceux-ci considèrent la prière en langues comme une « langue d'extase », entendue comme un état d'exaltation

[19] Le jésuite Francis A. Sullivan fut professeur de théologie dogmatique à l'université Grégorienne de Rome.
[20] 1 Co 14, 19.
[21] 1 Co 13,1.
[22] La position protestante est nettement moins unanime à ce sujet et de nombreux pasteurs pentecôtistes en tout cas, associent xénoglossie et glossolalie dans leurs prédications.
[23] Sur lesquels nous revenons au cours de l'approche linguistique.
[24] William J. Samarin, 1972, *Tongues of Men and Angels, the Religious Language of Pentecostalism*, p.17. Cité par Sullivan, 1988, p. 217.
[25] Sullivan, 1988, p. 218-219.

émotionnel impliquant du côté du sujet : perte de conscience de soi, abandon de sa capacité à se contrôler et privation de son aptitude à raisonner. Il critique cette association formelle entre extase et « parler en langues » qui pousserait à conclure que « toute prière discursive et non conceptuelle possède nécessairement un caractère extatique ». Pour ce faire, il met en avant les règles établies par Paul au sujet de l'exercice de la glossolalie en assemblée : « Parle-t-on en langues ? Que deux le fassent, trois au plus, et l'un après l'autre et que quelqu'un interprète »[26], ou encore « que tout se fasse convenablement et avec ordre »[27]. L'apôtre des nations met en garde les chrétiens contre tout spectacle désordonné qui pourrait selon lui donner le sentiment à une personne extérieure que tous sont fous[28]. Du reste, Paul lui-même contrôlait ce don en choisissant ou non de l'exercer en communauté. Cette faculté du glossolale, à commencer puis à mettre un terme à sa pratique, démontre que sa capacité à se maîtriser demeure. Aussi, serait-il abusif d'affirmer que Paul envisageait la glossolalie comme le produit de l'extase définie comme perte du contrôle rationnel de ses actes.

Le jésuite fait également reposer son argumentation sur les travaux de l'anthropologue Virginia Hine, qui réfute également l'association systématique pouvant être faite entre transe et glossolalie. Tout en observant que le « parler en langues » « entraîne quelquefois une activité motrice involontaire » et parfois « une perte de conscience totale », elle précise :

> « Ces comportements s'observent le plus fréquemment au cours de la première expérience de glossolalie, elle-même généralement associée au Baptême de l'Esprit-Saint, état subjectif où le sujet se sent rempli ou possédé par l'Esprit-Saint. L'usage ultérieur du don des langues est le plus souvent indépendant de tout état mental altéré ou de comportement de transe[29]. »

William J. Samarin est parvenu à une conclusion similaire en déclarant au sujet de la glossolalie :

> « (Elle) est parfois associée à un certain degré d'altération de l'état de conscience, que cela entraîne quelquefois une activité motrice involontaire ou rarement une perte de conscience totale, et qu'en tout cas l'usage ultérieur de la glossolalie (c'est-à-dire après l'expression initiale) est le plus souvent indépendant de tout phénomène de dédoublement[30]. »

En plus de récuser la dimension extatique du don des langues, Francis A. Sullivan en donne une explication qui ne serait pas nécessairement surnaturelle. Selon lui, le glossolale laisse se former des sons à un niveau subconscient de son moi, sans que cela soit la troisième personne de la Trinité qui lui inspire ce discours. Ce phénomène s'apparenterait à celui des rêves éveillés, dans lesquels le sujet peut choisir de poursuivre ou d'arrêter sa rêverie à travers

[26] 1 Co 14, 27.
[27] 1 Co 14, 40.
[28] 1 Co 14, 23.
[29] Virginia B. Hine, 1969, « Pentecostal Glossolalia : Toward a Functional Interpretation », p. 212. Cité par Sullivan, 1988, p. 227.
[30] Samarin, 1972, p. 33.

les images qui se forment devant lui, sans pour autant procéder au choix de ces images. La glossolalie serait donc à considérer comme une faculté naturelle que chacun possèderait de manière latente. Parler en langues consisterait simplement à activer cette capacité commune à tous. Il rejoint ici les travaux des psychologues Ann et Baru Ulanov qui défendent la thèse selon laquelle en tout homme, demeurerait de manière sous-jacente ce qu'ils nomment « la parole primaire »[31]. Le phénomène de la glossolalie ne serait que la manifestation visible de cette faculté souterraine subsistant en chacun. Placé dans le contexte rassurant d'une Église encadrant ce type de production sonore, le fidèle peut sans crainte se laisser aller à produire ces gazouillements religieux, « *comme un petit enfant sur le sein de sa mère* »[32].

Si surnaturel il y a, pour le théologien catholique, il se logerait principalement dans l'audace octroyée au croyant à « lâcher prise », à émettre des sons dont il ignore le sens, à prendre le risque du ridicule à l'aune de sa volonté de conversion, à voir sa vie changer à partir du moment où il y aura accueilli le Saint-Esprit. D'où sa conclusion : « Il me semble, que *plonger* dans le «parler en langues» implique une grâce réelle : non pas tant le plongeon lui - même, que ce qu'il signifie quand il exprime vraiment une telle attitude d'abandon à l'œuvre du Seigneur dans notre existence »[33].

1.1.1.2 La glossolalie dans l'histoire de l'Église

De nombreux documents attestent l'existence d'un chant spontané semblable à l'actuelle glossolalie religieuse depuis les origines de l'Église. Pratiqué dans les assemblées de l'âge patristique, il perdure ensuite durant plusieurs siècles. Il est alors désigné sous le vocable de « jubilation ». Commentant le verset 3 du psaume 32, saint Augustin exhortait les croyants en ces termes :

> « Qu'est-ce que chanter en jubilant ? Comprends que les mots ne peuvent traduire le chant, quand c'est le cœur qui chante. Voyez en effet ceux qui chantent pendant les moissons ou les vendanges, ou quelque autre travail qui les absorbe. À peine ont-ils commencé à exprimer leur joie par des paroles chantées que sous l'emprise de cette joie trop abondante pour se traduire en paroles, laissant de côté les mots articulés, ils se mettent à pousser des cris de jubilation. Il y a jubilation quand le cœur laisse échapper ce que la bouche ne peut dire. Et qui donc peut être objet de jubilation mieux que le Dieu ineffable ? L'être ineffable est celui qui ne peut être dit; si donc tu ne peux le dire et que tu ne dois pas le taire, que te

[31] Ann et Barry Ulanov, 1982.
[32] Psaume 131 (130).
[33] Sullivan, 1988, p. 235.
Le baptiste Harvey Cox défend une position assez proche lorsqu'il écrit que si, à titre personnel, il ne parlerait « probablement jamais en langues », il avait compris que : « les pentecôtistes sont devenus ce qu'ils sont parce qu'ils ont *voulu* quelque chose assez fortement pour s'autoriser eux-mêmes à se transformer fondamentalement et qu'ils ont accepté d'affronter leur terreur primordiale que ce genre de changement implique. » (Cox, 1995, p. 171).

> reste-t-il sinon jubiler, en sorte que la joie du cœur éclate sans le secours des paroles et que l'immensité de l'allégresse déborde les étroites limites des mot [34] ? »

Jusqu'au IXe siècle, la tradition catholique voulait que le jour de Pâques, l'Alléluia pascal se poursuive par le *Jubilus*, un chant improvisé. Au IXe siècle, il est remplacé par une mélodie et des paroles fixes. Néanmoins, du Moyen Âge à la période moderne, la pratique du *Jubilo* se poursuit dans la sphère privée, comme peuvent l'attester un certain nombre d'ouvrages de spiritualité chrétienne et de vie de saints. Thérèse d'Avila et Jean de la Croix par exemple, ont expérimenté ce *Jubilo* alors qu'Ignace de Loyola faisait pour sa part, l'expérience du « don des larmes ».

C'est à l'aube du XXe siècle, que ce phénomène réapparaît dans la sphère publique avec la naissance du pentecôtisme. La pratique du « parler en langues » est intrinsèquement liée à l'avènement de ce nouveau mouvement religieux, elle en constitue même le trait le plus typique. Tant et si bien qu'il en vient à être désigné sous le terme significatif de « *Tongues mouvement* » (Mouvement des langues). À l'aube du troisième millénaire, lorsqu'un nouveau courant surgira dans l'univers pentecôtiste – désigné sous le nom de « troisième vague charismatique » – plusieurs chercheurs, en Amérique Latine notamment[35], observeront que dans ce dernier type d'assemblées, la pratique de la glossolalie s'efface au bénéfice des exorcismes. À l'île de La Réunion, le « parler en langues » est fréquemment associé à des manifestations physiques et émotionnelles proches de la transe.

1.1.2 - L'approche sociologique

Langue ou pseudo langage ? Les travaux ethnologiques et sociologiques au sujet de la glossolalie s'attardent peu sur le statut accordé à ce phénomène vocal. Production divine ou humaine ? Quoiqu'il en soit de son origine ultime, les scientifiques s'attachent prioritairement à relever les fonctions remplies par la glossolalie religieuse et les modalités culturelles qui les régissent.

1.1.2.1 Les fonctions de la glossolalie

S'il nous fallait résumer les besoins auxquels la glossolalie répond, les aspirations qu'elle révèle, les raisons à l'attrait qu'elle exerce, nous pourrions les regrouper autour de deux thèmes principaux : la revalorisation des émotions et la démocratisation du sacré.

[34] Saint Augustin, « Les commentaires des psaumes - *Enarrationes in psalmos*, 32», ii, sermo, 1, 8, CCL, 38, p. 254.
[35] Aubrée, 2001, p. 116.

1.1.2.1.1 - Revalorisation des émotions

La glossolalie est le paradigme même du *charisme* dans le sens où cette pratique se situe par excellence en dehors de la sphère cognitive. À son sujet, André Corten parle d'« euphorie émotionnelle » ou encore « d'expérience émotionnelle gratuite dans le sens qu'elle ne prouve rien »[36]. Harvey Cox qualifie cette « autre voix » comme « un langage du cœur » permettant une « réappropriation de la parole primitive »[37], à une époque marquée par « le déficit d'extase »[38]. Pour Walter J. Hollenweger, la glossolalie se présente comme l'archétype des éléments de la culture orale et noire réintroduite par le pentecôtisme dans le culte chrétien. Ainsi, le « parler en langues » est censé mettre en repos l'intelligence, pour apporter au croyant la conviction qu'il s'adresse directement à Dieu. Il ne se situe pas du côté de la pensée, de l'argumentation, de la rhétorique, mais du côté de la conviction, de l'adhésion, de la perception. À l'issue de la glossolalie, le croyant se dit facilement « touché » par le Seigneur dont il a « senti la présence », alors que durant ses prières en langue, l'intégralité de son corps est mis en action. « Peut-être avons-nous avec notre conception trop cérébrale de la prière, négligé le rôle important que peut avoir notre corps pour exprimer et intensifier la prière ? »[39] se demande Francis A. Sullivan. À l'instar de l'ensemble du culte, la glossolalie est placée sous le signe de la joie, de la chaleur, de la simplicité. Elle soulève l'enthousiasme des participants. Ce sentiment est non seulement destiné à l'individu mais il l'est également pour tout le groupe. L'entraînement est mutuel. La prière en langues revêt indubitablement une dimension communautaire. Elle a pour fonction d'unifier l'assemblée chrétienne. Ce qui faisait dire, en son temps, à saint Basile au sujet de la psalmodie : « elle ramène le peuple des fidèles à l'harmonie d'un seul chœur »[40].

Démocratisation du sacré

La glossolalie n'est pas déterminée par la capacité intellectuelle du fidèle, elle est suspendue à son aspiration à vivre une expérience surnaturelle. Elle est fonction du désir du croyant, de son audace, de sa détermination. Elle dépend de sa volonté à posséder ce don en dépit des transformations qu'il génère. De ce fait, elle n'est pas seulement pas réservée aux élites religieuses, mais elle les tient même éloignées. À l'inverse, elle exerce une formidable attraction sur les catégories habituellement exclues du champ du pouvoir religieux. En effet, pouvoir et extase vont bien souvent de pair et là encore, la glossolalie vient briser le monopole détenu par les «techniciens du sacré ». Elle donne au croyant ordinaire un accès direct au divin. « L'esprit de Dieu n'a pas besoin d'intermédiaire, Il l'offre à quiconque entre en

[36] Corten, 1995, p. 65.
[37] Cox, 1995, p. 82.
[38] Cox, 1995, p. 85.
[39] Sullivan, 1988, p. 239.
[40] Cité par N. Dubleumortier, 1997, p. 123.

contact avec lui de façon intense, immédiate et intérieure »[41] fait remarquer Harvey Cox. Pour sa part, depuis trente ans, le père Raniero Cantalamessa affirme continuellement que la grâce du baptême dans le Saint-Esprit, c'est de « rendre le pouvoir à Dieu ». Nous pourrions prolonger le propos du capucin en observant que la pratique charismatique a pour effet de « rendre le pouvoir au peuple de Dieu ». Appropriation du sacré par le croyant, « démocratisation de l'expression »[42], la glossolalie, comme l'écrit Corten, ne demande aucune autorisation, aucun statut :

> « Nul besoin d'être instruit ou d'appartenir à un échelon du clergé pour "parler en langues". Certes, tous les pauvres ne "parlent pas en langues", mais le phénomène est suffisamment répandu pour qu'il apparaisse comme une expérience et un témoignage populaire, comme un mouvement populaire. Facteur qui fait apparaître le pentecôtisme comme religion des pauvres[43]. »

C'est également à partir de la religiosité populaire que Bernard Boutter analyse l'attitude des Réunionnais vis-à-vis de la glossolalie. Loin de leur être étrangère, cette irruption surnaturelle dans leur existence se trouve totalement en prise avec le mode de pensée créole. La prééminence d'une culture du sensible, privilégiant constamment les signes tangibles de la présence du divin, explique tout à la fois l'attraction et la répulsion exercée par la glossolalie dans les Assemblées de Dieu réunionnaises. En effet, l'ethnologue fait le constat qu'au sein de la Mission Salut et Guérison, cette pratique charismatique ne semble pas aller de soi pour de nombreux convertis. Il se demande alors si :

> « les véritables causes de cette difficulté ne résident pas chez certains convertis créoles, dans un sentiment inconfortable devant le risque de se sentir "débordés", de la même manière que les possédés lors des *kriz* par une entité, même connue comme étant d'origine divine, s'exprimant par leur bouche (sans qu'ils soient d'ailleurs forcément conscients de l'origine de ce malaise)[44]. »

La méfiance des insulaires explique pour le moins la nécessité d'encadrer cette pratique, afin que les adeptes se sentent assez sécurisés pour oser prendre le risque de se laisser aller et de laisser l'Esprit-Saint agir en eux. En effet, et c'est le propre de toute institution ecclésiale, afin de diminuer la dangerosité du contact avec le sacré, l'expérience religieuse doit être régulée, contrôlée, « domestiquée ». L'encadrement de l'expérience émotionnelle s'effectue à travers les règles de conduite qui accompagnent l'emploi des prières en langues. Ces règles ne sont pas toujours énoncées clairement, elles varient d'un groupe à l'autre, mais elles conditionnent l'attitude du croyant vis-à-vis de son énonciation. Le contenu social et idéologique dans lequel l'expérience du fidèle est intégrée, c'est là que se porte l'intérêt du sociologue. Son sujet d'étude se déplace des « supposées croyances » au « mode de croire ».

---

[41] Cox, 1995, p. 86.
[42] Willaime, 1999, p. 16.
[43] Corten, 1995, p.66.
[44] Boutter, 1999, p. 130.

1.1.2.2 Les modalités d'expression de la glossolalie

Comment les entités invisibles sont-elles mises en forme ? Comment la religion est-elle « en train de se faire »[45] ? C'est la question à laquelle Laurent Amiotte-Suchet tente de répondre lorsqu'il constate que « la Vierge n'apparaîtra jamais aux pentecôtistes et les pèlerins ne remercieront jamais Dieu par des glossolalies spontanées ». Comme Sylvain Parasie qui montre que dans la communauté catholique charismatique de l'Emmanuel, les participants s'entendent sur la manière dont le Saint-Esprit est rendu présent[46], Laurent Amiotte-Suchet en déduit que « pèlerins et convertis, selon le groupe religieux dans lequel ils ont été initiés, savent à quel moment la divinité peut surgir, quels symptômes caractérisent sa présence et quels comportements doivent être adoptés pour signifier cette irruption » [47].

Dans ses *Trois voix de l'imaginaire*, François Laplantine évoquait déjà le travail institutionnel à l'œuvre au cœur même d'expériences religieuses personnelles totalement subjectives comme les cultes de possession - parmi lesquels il range le pentecôtisme et la pratique de la glossolalie. Ce qui peut, selon lui, paraître comme « une série de gestes convulsifs ou de cris inarticulés » est en fait « réglé et socialisé dans les moindres détails ». L'anthropologue lyonnais remarque qu'il serait par exemple « de très mauvais goût de tomber en extase en dehors du moment prévu sans tenir compte des règles qui ont été fixées et dont on attend que vous les respectiez ». C'est pour parer à ce risque, écrit-il, que :

> « le chamane africain comme son collègue "le directeur de conscience" fournit à la possession un ensemble de représentation collectives, un langage ayant ses propre lois grammaticales, son vocabulaire et sa syntaxe qui lui permettent de mouler la crise à l'intérieur de cadres liturgiques acceptable par tous[48]. »

Pour sa part, Marion Aubrée observe que les études ethnologiques menées dans plusieurs sociétés non-européennes cherchent à voir comment la glossolalie, et plus largement tous les phénomènes désignés en termes d'états modifiés de conscience (E.M.C.) – extase, transe, somnambulisme, sommeil hypnotique – peuvent être induits culturellement et partagés par une grande partie de ces populations. À partir d'une étude des cultes pentecôtistes dans une communauté néo-évangélique de Recife (Brésil) – qu'elle compare aux cultes afro-brésilien appelés *xangô* –, elle montre que la « libération de l'inconscient » s'effectue à l'intérieur de cadres socioculturels spécifiques, qu'elle est liée « à la dimension symbolique et à la tradition partagées par un groupe donné» [49] et enfin, qu'elle « passe par des canaux d'expressions (…) dont le code individuel disparaît presque entièrement devant le poids des codes

[45] Piette, 1999.
[46] Parasie, 2005.
[47] Amiotte-Suchet, 2003, p. 26.
[48] Laplantine, 1974, p. 162.
[49] Aubrée, 1996, p. 174.

communautaires »[50]. Elle rejoint ici les travaux de Roger Bastide qui en évoquant la transe africaine ou afro-américaine disait que « loin d'être un refoulement, elle est conditionnement »[51] : « le comportement de la transe suit, comme tous les autres comportements, les lois des bonnes manières »[52].

Ce type de démarche s'appuie sur les travaux de Luc de Heusch et de Gilles de Rouget. Dans *Pourquoi l'épouser ?* (1971)[53], à partir d'une approche structuraliste des phénomènes de transe et de possession, l'anthropologue belge distingue les pratiques adorcistes des pratiques exorcistes. Les premières aspirent à la possession par l'esprit – ou la divinité –, alors que les secondes visent l'expulsion des esprits néfastes – ou des démons – possédant l'individu malgré lui. Quant à l'ethnomusicologue français, dans *La Musique et la transe*[54], il distingue, pour sa part, l'extase de la transe. La première est une expérience mystique, qui s'atteint dans la solitude, le silence et l'immobilité, alors qu'à l'inverse, la transe est vécue en groupe, dans le bruit et l'agitation. Au sein de cette seconde catégorie, il fait apparaître un type particulier de transe qu'il nomme « transe de communion ou d'inspiration » qui prend la forme d'une rencontre sans incorporation à proprement parler. C'est dans ce cadre qu'il place les transes pentecôtistes lors desquelles le Saint-Esprit vient investir le croyant, le faisant s'exprimer au nom de Dieu, sans qu'il perde pour autant sa personnalité – à la différence des transes de possession où l'individu change de personnalité en devenant la divinité qui le possède.

1.1.3 - L'approche linguistique

Les travaux linguistiques effectués au sujet de la glossolalie religieuse sont loin de frôler l'abondance. Ils font même « piètre figure » à comparer avec ceux qui concernent la glossolalie pathologique, remarque Nathalie Dubleumortier dans un ouvrage consacré à ce sujet[55]. Comment la scientifique répond-elle à la question préalablement posée par le théologien Francis Sullivan ? Langue des anges ou langue des hommes ? A ce propos, elle ne répond ni par l'affirmative ni par son contraire. Autrement dit, son approche ne vise pas à déterminer s'il eût été possible à une force surnaturelle d'inspirer ce type d'énoncés. En revanche, elle commence par distinguer nettement ceux qui relèvent d'un état pathologique de ceux qui se pratiquent dans le cadre ecclésial. Les premiers concernent des sujets victimes de lésions cérébrales qui s'expriment sans réussir à adapter leur discours au réel, alors que les seconds concernent des mystiques pentecôtistes menant par ailleurs une vie sociale

[50] Aubrée, 1996, p. 191.
[51] Bastide, cité par M. Aubrée, 1996, p. 191.
[52] Bastide, 1973, p. 11.
[53] Puis dans *La transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, Saint Jean de la Croix, etc.* (2006).
[54] « Nous considérons que (la transe) est un état de conscience qui a deux composantes, l'une psychophysiologique, l'autre culturelle »[54] affirme Gilles Rouget Rouget, 1990 (1980), p. 39. Partant de là, il entend montrer combien les éléments culturels viennent déterminer les rapports entre la transe et la musique.
[55] Dubleumortier, 1997.

« normale »[56]. La différence entre ces deux types « d'errances de la langue » réside dans le fait qu'il s'agit dans la première situation « d'un impossible à dire », alors que dans la seconde, ce sont les symptômes d'un « devoir dire ». Nathalie Dubleumortier l'affirme :

> « La glossolalie n'est pas la marque d'un combat entre le croyant « sain » et le croyant « fou ». Il s'agit d'une initiation désirée et contrôlée, non dans son contenu bien sûr, mais au moins dans le temps et l'espace : le croyant commence et arrête sa glossolalie à volonté. Il n'y a pas de surprise, comme c'est le cas de patient souffrant de délire, religieux ou non… Nous insistons sur le fait qu'il s'agit là de comportements transiques qui ne sont pas, à notre avis, comparables à ceux de patients délirants. La transe est provoquée par un contexte particulier, celui du culte, tandis que le délire, même s'il n'est pas permanent, ne relève pas d'un phénomène de groupe[57]. »

Notons que si la scientifique commence par souligner, tout comme Francis A. Sullivan, le fait que le glossolale détient la capacité à maîtriser le début et l'arrêt de son énonciation, elle situe néanmoins sa pratique religieuse du côté de la transe. D'autre part, tout comme le théologien, elle n'accorde pas à la glossolalie le statut de langue. Son appréciation se base sur le constat suivant : dans le corpus qu'elle a constitué, les glossolalies sont très simples et consistent uniquement en la répétition d'onomatopées. En comparaison de la langue maternelle des fidèles, ce type de production vocale utilise un stock phonique particulièrement pauvre. Aussi, l'analyse morphosyntaxique qu'elle effectue en s'appuyant sur la méthode de Courtine[58] l'amène à conclure que « les glossolalies sont donc une image de morphologie et de syntaxe, régies en fait par le principe de répétition homophonique »[59]. Sa conclusion est encore confirmée par l'analyse suprasegmentale, puisque « tout effectivement dans cette description tend à corroborer l'idée selon laquelle la glossolalie n'est qu'une pâle copie de la langue maternelle »[60]. Il rejoint ici les travaux de William J. Samarin qui l'avaient amené à conclure :

> « Lorsqu'on étudie la glossolalie en faisant peser sur elle tout l'appareil de la science linguistique, on s'aperçoit qu'elle possède seulement la façade d'une langue – même si cette façade est parfois de qualité. Car si nous prenons pleinement conscience de la nature même du langage, nous sommes bien obligés de conclure qu'aucune *glossa*, aussi bien construite soit elle, n'est un spécimen de langage humain parce qu'elle ne possède ni organisation interne ni relation systématique au monde que perçoit l'Homme[61]. »

Ce qui retient ici particulièrement l'attention de Nathalie Dubleumortier, à travers la simplicité des glossolalies constituant le corpus analysé, c'est la régression linguistique dont elle témoigne. Elle va même plus loin en affirmant que la régression linguistique des glossolales s'accompagne d'une régression psychologique. Les adeptes eux-mêmes

[56] « C'est-à-dire agissent de façon appropriée en réponse aux nécessités socio-culturelles », comme le précise N. Dubleumortier (1997, p. 15).
[57] *Ibid.*, p. 17.
[58] Courtine, 1988, p. 23.
[59] Dubleumortier, 1997, p. 102.
[60] *Ibid.*, p. 106.
[61] Sullivan, 1988, p. 218-219.

comparent leur énonciation au babillage du tout petit. « Leur relation avec cette langue est avant tout celle qu'un enfant, voire un bébé, a avec sa langue maternelle »[62]. Le point de vue de Nathalie Dubleumortier est encore renforcé par son étude de la forme rythmique propre à la glossolalie, et de manière plus large par les différents faits prosodiques relevés qui se caractérisent par leur proximité avec le discours enfantin. Seulement voilà, le glossolale se trouve dans une situation distincte de celle du petit d'homme. Il possède une langue qu'il maîtrise et utilise en permanence, même s'il fait ponctuellement le choix de la mettre de côté. Inversement, le bébé ne peut faire autrement que de babiller puisqu'il ne possède pas encore le langage. Cette distinction amène la scientifique à comparer la glossolalie aux improvisations vocales des chanteurs de jazz :

> « Bien qu'elle ne soit pas du chant, la glossolalie est très proche de l'improvisation vocale. En effet, l'improvisation vocale s'exécute à partir d'une grille harmonique qui détermine son espace mélodique. Elle est donc réglée et non totalement libre[63]. »

La nuance ici apportée engendre une double conséquence : premièrement, elle introduit l'idée de règles et ne situe donc plus la glossolalie exclusivement du côté de la spontanéité totale, du désordre, des pratiques échappant à toute contrainte. Deuxièmement, la comparaison de la glossolalie avec une production musicale ouvre de nouvelles perspectives d'analyse. Bien que les travaux sur le « parler en langues » ne s'intéressent quasi exclusivement qu'à leur structure par rapport à la langue maternelle de l'énonciateur, Nathalie Dubleumortier s'engage dans une nouvelle voie en s'attachant également au niveau suprasegmental afin de « projeter la glossolalie dans le domaine musical, corporel, pour lui donner une existence propre qui peut dépasser la dépendance dans laquelle on l'inscrit régulièrement ». Il s'agit alors d'élargir l'étude de ce phénomène au-delà des productions elles-mêmes, de ne pas se limiter à une description sémantique et structurale, mais de considérer chaque production sonore telle une « énonciation musicale»[64].

1.2 - La glossolalie « en train de se faire »

C'est dans la perspective évoquée par Nathalie Dubleumortier que nous avons abordé le terrain réunionnais : en cherchant à étudier la musicalité des glossolalies plus qu'à en identifier des mots. Cette option nous était par ailleurs imposée par un facteur technique, que

[62] Dubleumortier, 1997, p. 13.
[63] *Ibid.*, p. 118.
[64] Sullivan suggérait une idée analogue lorsqu'il constatait que si, du point de vue linguistique, les termes de langue et de langage – pris dans leur sens littéral – ne peuvent pas s'appliquer à la glossolalie, le mot langage pris au sens large – comme "tout moyen vocal ou autre, permettant d'exprimer le sentiment ou la pensée" peut correspondre à la glossolalie. Il fait alors remarquer que dans le cas de la musique – qui permet à un individu d'exprimer et de communiquer aux autres son état émotionnel – on parle du « langage de la musique ». De ce fait, il propose que par analogie, la glossolalie puisse être considérée comme le "langage de la prière" car elle exprime "l'attitude intérieure de prière de celui qui parle en langues" » (Sullivan, 1988, p. 219).

Nathalie Dubleumortier avait elle-même relevé : la difficulté récurrente à enregistrer des fidèles parlant en langues dans de bonnes conditions. Ceci explique, au passage, le « vide » concernant les recherches ayant pour objet la glossolalie religieuse. Mais avant tout, ce parti pris nous est apparu à la suite d'une observation aussi simple que flagrante, relevée au fil de nos investigations : si tous les groupes issus de la mouvance charismatique pratiquent la glossolalie, cette dernière diffère d'une communauté à l'autre. On ne prie pas en langue de la même manière dans une Assemblée de Dieu, une Église évangélique charismatique, ou un groupe du Renouveau catholique. Inutile d'être linguiste ou musicien pour en faire le constat, il s'impose de lui-même.

Cette différence, nous nous proposons donc de la mettre en lumière en décrivant ces phénomènes énonciatifs dans trois assemblées réunionnaises, en étant plus particulièrement attentifs à leur musicalité. Par ailleurs, ces productions sonores ne peuvent être présentées en dehors des cultes lors desquels elles surgissent. En effet, si l'expérience de la glossolalie est individuelle, elle n'en demeure pas moins encadrée par un certain nombre de normes collectives. De plus, les autres éléments constituant le culte l'influencent fortement : des prières à la prédication, en passant par le répertoire musical. Autrement dit, contrairement aux *a priori* en la matière, nul glossolale ne parle en langues « n'importe quand » et « n'importe comment ». Il s'agira donc pour nous, de commencer par dépeindre avec précision, le contexte dans lequel ces glossolalies adviennent et d'en mesurer l'impact sur ces dernières.

1.2.1 - Dans une Assemblée de Dieu

1.2.1.1 Le culte

Dans les Assemblées de Dieu, le culte dominical se divise généralement en deux parties d'une heure chacune. La première est consacrée aux chants et aux prières spontanées des fidèles. La seconde, aux annonces suivies de la longue prédication du pasteur. C'est durant la première partie, à l'issue de la première demi-heure qu'une dizaine d'hommes, préposés au service de la cène, montent sur l'estrade lorsque le pasteur les y invite, afin de prendre les coupelles et le pain qui sont ensuite distribués aux membres de l'église. Ces derniers, soit les deux tiers de l'assemblée environ, sont conviés à se lever sur place pour manifester leur désir de participer au repas du Seigneur. Pour ce faire, ils se doivent d'être baptisés. En dehors de ce mouvement, la première moitié du culte consiste pour les croyants à chanter les cantiques dont les paroles sont projetées sur le mur et à prier à haute voix. Les musiciens assistés de six ou sept choristes de tous âges prennent place sur l'estrade autour de l'animateur chargé d'orchestrer la louange. Entre deux chants, chaque fidèle est susceptible de prendre la parole au moment où il le souhaite, sans attendre que celui qui s'exprime avant lui ait fini de déclamer sa prière, et sans que le thème de son invocation ait un rapport quelconque avec les

propos venant d'être énoncés. Les prises de paroles sont généralement assez longues. Elles consistent en l'émission d'une dizaine de phrases à voix haute et en langue française. Les participants sont libres de rester debout ou de s'asseoir, mais au-delà des quinze premières minutes de culte, la majorité d'entre eux prennent place sur leur chaise. Autrement dit, c'est en position assise qu'ils s'adressent à Dieu. Les têtes sont baissées et les yeux sont tournés vers le sol. Il est des assemblées dans l'île où, en sus, les femmes se recouvrent la tête d'une sorte de mantille. À certains moments, sans transition, quelques locuteurs passent d'une prière en langue française à une « prière en langues ». En d'autres occasions, alors que tous les participants s'expriment simultanément dans leur langue maternelle, une petite partie d'entre eux poursuit la prière en français ou en créole, alors que la majorité du groupe parle en langues.

Sans transition, le pasteur met fin aux prières spontanées par une série d'annonces concernant la vie paroissiale avant d'enchaîner par sa prédication. Celle-ci alterne, versets bibliques, éléments de compréhension des Écritures, témoignages personnels et anecdotes extraites de la vie quotidienne. Si l'ensemble est déclamé sur un ton soutenu, en jouant sur les dynamiques, les nuances musicales comme les *crescendo* et les *decrescendo* afin d'accentuer la portée du message, le prédicateur veille simultanément à tempérer son discours. Il use pour ce faire de différents procédés comme l'annonce d'un plan en trois ou quatre points qu'il respecte à la lettre. Même s'il se laisse aller à des propos imprévus qu'il énonce sur le ton de la confidence, il prend soin d'organiser ses idées. Par ailleurs, quelques formules humoristiques distribuées de-ci, de-là, font « retomber la pression » alors que des explications quasi techniques sur tel ou tel point des Écritures évitent toute envolée mystique. Au final, il se dégage de la prédication, une impression de sérieux à propos d'un sujet décisif tant celui qui l'aborde le fait avec conviction, mais sans jamais se départir d'une parfaite maîtrise de lui.

1.2.1.2 La glossolalie

Au sein du culte, le parler en langues surgit donc de manière quasi imperceptible dans les premières secondes de son émission, car il est au départ recouvert par les prières des fidèles en langue française. Progressivement, il se fraye un chemin au milieu des « *Alléluia* » et des « merci Seigneur » pour les recouvrir en partie. Cette imperceptibilité du moment où il commence s'explique tout d'abord par le fait qu'aucun leader, du moins en apparence, ne l'entame de manière assez nette et précise pour qu'il puisse être identifié. Aucun « chef d'orchestre » ne semble « donner le *la* ». La seconde raison pouvant l'expliquer réside dans la totale similitude entre la courbe phonique des prières exprimées par les adeptes dans leur langue maternelle et celle des prières en langues. Comme dans la première situation, le croyant qui « parle en langues » le fait avec force. Il scande son texte et le répète en utilisant quasi invariablement le même rythme : doubles croches + croche + doubles croches + <u>noire.</u>

Les temps faibles alternent avec les temps forts. Le locuteur fait porter le temps fort sur la valeur longue (la noire). La voix s'y pose pour rebondir ensuite sur des valeurs courtes. À cet instant précis, il accentue sa voix, tout en l'élevant légèrement. Le changement de ton est peu perceptible et l'écart diffère d'un locuteur à l'autre. L'élément déterminant ici réside surtout dans l'accentuation systématique (plus que dans la hauteur de voix) renforcée par la régularité rythmique[65].

On notera l'absence de chute tonale en fin d'unité sémantique. La structure des énonciations, à l'inverse de celle qui caractérise habituellement tout énoncé déclaratif, s'achève par une montée de registre. Le locuteur, suspendu au bon vouloir de l'Esprit-Saint, paraît attendre l'inspiration divine. Ainsi, manifeste-t-il son ouverture à un nouveau message. À l'inverse, s'il faisait redescendre le ton de sa voix, il semblerait que tout ait été dit et qu'il lui reviendrait en propre de conclure le discours du « Très-Haut ».

Par ailleurs, la mélodie est totalement absente de ce « parlé-rythmé » qui n'use que d'une seule note sur laquelle est énoncé de manière monotone l'ensemble du texte (*recto tono*). Le ton vibrant, suppliant s'apparente à celui des gémissements, de la plainte, de la complainte. Ce type de production sonore n'est pas sans évoquer le *sprechgesang* des opéras expressionnistes allemands.

À la glossolalie succèdent de nouvelles prières en langue française. Parfois, une seule personne parle en langues à très haute voix. Il s'ensuit alors une série d'interprétations. À l'issue de ces différentes expressions spontanées, le pasteur met fin aux prières de manière simple et pondérée. Il use d'un ton parfaitement « naturel » avant d'enchaîner sur la suite du culte.

1.2.2 - Dans une Église évangélique charismatique

1.2.2.1 Le culte

Le culte dans une Église évangélique charismatique se décompose approximativement de la même manière qu'aux Assemblées de Dieu, à savoir une heure de louange sous forme de prières spontanées à voix hautes entrecoupées de cantiques, suivie d'une heure de prêche.

Dans le détail, nous pouvons noter quelques particularités différenciant les réunions de ces assemblées de celles de la Mission Salut et Guérison.

La durée des cantiques est nettement plus longue et peut facilement dépasser la dizaine de minutes, « montre en main ». Alors que les Assemblées de Dieu prennent dans l'ordre les différents couplets et s'arrêtent à l'issue du dernier, les évangéliques charismatiques

[65] Ces accentuations tirent leur origine du plain chant ou chant grégorien qui était calqué sur les inflexions de la langue latine.

reprennent facilement une même strophe, plusieurs fois à la suite. En revanche, le laps de temps durant lequel les fidèles peuvent tour à tour exprimer leur prière spontanément est nettement plus court qu'à la Mission. Peu de voix s'élèvent les unes après les autres. Généralement, tous parlent simultanément pendant quelques minutes ou tous chantent en même temps. Ceci engendre un niveau d'intensité sonore quasi maximum en permanence. Cette majoration du son est encore accentuée par différentes éléments comme les applaudissements qui éclatent : lorsqu'un nouveau venu se présente, à l'issue de la prédication mais encore après la glossolalie.

Si les fidèles prennent peu la parole lors de la louange et encore moins durant l'heure consacrée au prêche, ils n'en demeurent pas moins actifs, tant le pasteur s'évertue à les solliciter. Leur participation est requise dès les premières minutes de la rencontre où chacun est chargé d'accueillir son voisin par une formule rituelle du type : « Sois le bienvenu dans le nom de Jésus ». Elle se poursuit à travers les questions posées sans cesse par le prédicateur durant son exhortation et surtout par les *Amen* venant ponctuer les propos du ministre au rythme d'un *Amen* toutes les cinq ou six phrases environ. Durant tout ce temps, le corps des fidèles ne reste pas passif. Ces derniers participent en se déhanchant au son des instruments, en « bondissant de joie » lorsque le chant les y invite, et en répondant aux différentes injonctions du pasteur : « levez vos mains ! Ouvrez vos bouches ! Je vous demande de tous vous lever et d'acclamer le Seigneur Jésus Christ de manière reconnaissante ! » Dans certaines assemblées, les fidèles se déchaussent, vont et viennent au milieu de la salle en dansant, agitent des drapeaux, tournent sur eux-mêmes au rythme des chants. Le corps est encore à l'honneur lorsque le pasteur demande aux participants qui souhaitent recevoir une onction particulière de s'approcher devant l'estrade. En plus du geste d'imposition des mains sur le front du croyant qui s'accompagne parfois d'une onction d'huile, il n'est pas rare que le ministre du culte pose ses mains sur la partie du corps atteinte par la maladie : les yeux, le cœur, un membre, etc.

Aux Assemblées de Dieu, après quarante ans d'existence, la liturgie paraît bien « rodée ». Elle suit un schéma quasi identique semaine après semaine. Pour un visiteur extérieur, une ou deux réunions lui suffisent à identifier les différents éléments composant une célébration, qu'il retrouve aisément dans toutes les autres assemblées de la Mission à travers l'île. Dans les Églises évangéliques charismatiques en revanche, il lui sera plus difficile d'anticiper sur ce qui va suivre tant les variantes sont nombreuses. Les variations s'observent entre les différentes assemblées mais également d'une semaine à l'autre au sein d'une même formation religieuse. Le principe même de « liberté » associé à leur création se traduit dans leur manière de structurer leurs temps de prière.

Par exemple, lors d'un des cultes auxquels nous assistons, le pasteur procède à trois quêtes, à trois moments différents. Il demande à ce que l'assemblée intercède à l'intention de telle

famille dont le fils est souffrant en début de culte et fait une demande similaire à l'intention d'une autre couple de baptisés en fin de culte. De la même façon, il s'empare du micro pour faire une exhortation durant le temps de louange alors qu'un autre leader prend ensuite sa place une demi-heure plus tard pour assurer la prédication. De plus, le premier homme revient sur l'estrade à la suite du prêche de son confrère en demandant aux fidèles de se positionner avec plus de « courage et de reconnaissance » au sujet de l'annonce qu'il avait faite trois-quarts d'heure auparavant.

Durant un autre culte dans la même assemblée, le pasteur procède à deux appels au cours desquels il propose aux fidèles de leur « imposer les mains »[66], en début et en fin de célébration. Il remercie les personnes qui visitent l'Église pour la première fois au début de la prière mais, vingt minutes plus tard, ce sont les choristes qui s'emparent du micro pour remercier à leur tour les visiteurs dont c'est la première visite. D'autre part, le responsable en titre de l'Église laisse à nouveau la parole à un autre prédicateur dans la seconde moitié du culte, mais il ajoute son propre prêche à la suite de celui de son confrère. Il achève son exhortation brusquement par un « que Dieu vous bénisse richement » et enchaîne, sans transition avec un « bon appétit » qui sonne la fin de la rencontre. Par ailleurs, l'heure de fin du culte varie d'un dimanche à l'autre. Comme l'exprime une fidèle : « A l'Église catholique ça dure une heure de temps mais nous ça dure deux heures, trois heures. C'est pour ça je n'ai pas de montre au culte, pour ne pas regarder l'heure[67] ! »

Majoration du niveau sonore, sollicitation des corps, déroulement du culte aléatoire, ce sont là trois caractéristiques des célébrations évangéliques charismatiques qui vont influencer la glossolalie.

1.2.2.2 La glossolalie

Cette pratique survient après une longue période[68] de chants ininterrompus, alternant les compositions extrêmement dynamiques dans un style pop-rock avec les cantiques sentimentaux dans le style « Plonge-moi dans ta rivière d'amour, inonde le désert de mon âme par ta douce pluie du ciel …» En cet instant, la plupart des participants sont debout, les yeux clos, balançant leur corps au gré de la musique. La batterie se fait de plus en plus forte et insistante. Une partie du chant vient d'être répétée et répétée. Ce système de répétition favorise la naissance de la prière en langues en atténuant le passage du cantique aux gémissements ineffables. Le glossolale semble comme « naturellement » conduit vers cette forme d'expression. Lorsqu'éclate la glossolalie, son intensité sonore est immédiatement maximale. Comme à la Mission Salut et Guérison, il n'y a aucune mélodie, il s'agit d'un «

[66] Geste d'imposition des mains durant lequel le pasteur pose ses mains sur le front des fidèles.
[67] Entretien F 26.
[68] D'une durée de quarante-cinq minutes dans plusieurs assemblées.

parler en langues ». Mais là, le débit est nettement plus rapproché et l'ensemble beaucoup plus rythmé. C'est du reste le rythme qui constitue le seul point de repère entre les différents locuteurs. Toutes les énonciations se fondent sur un même cadre rythmique, autour duquel s'organise l'improvisation vocale. Chaque priant produit une série d'onomatopées à l'identique, qui ne paraissent être qu'un support à leur voix. L'énonciation est dynamique, énergique, décidée. Le passage est exécuté *staccato* : les sonorités sont martelées, le rythme est saccadé. Les sonorités gutturales et nasillardes sont privilégiées. Les voix des femmes sont recouvertes par celles des hommes. Cette domination des voix masculines ajoute encore une note virile au caractère déjà vigoureux de l'ensemble. L'agressivité rythmique conjuguée au volume sonore en permanence élevé traduit la ferveur, l'ardeur des croyants et plus encore : leur combativité. Ces derniers ne chantent pas : ils parlent et ils crient. Ils ne cherchent ni à accentuer certains mots (comme aux Assemblées de Dieu), ni à produire une mélodie (comme au Renouveau catholique). Pas plus qu'ils ne soignent le timbre de leurs voix. Aucun effet de style n'est recherché. Ils se livrent tels quels, sans restriction. Leur souci n'est pas esthétique et leur quête ne paraît pas celle de la sérénité ou de la quiétude intérieure. Le plaisir semble davantage celui de se libérer de sentiments relevant davantage du registre de la colère, de la rage et de l'exaspération. En cela, leur production sonore évoque la diction répétitive du *ragamuffin*. Les rythmes crus, brutaux, énergiques évoquent encore le style saccadé du rap, et celui de son ancêtre le *spoken word* (« mot parlé »). Même aspect contestataire, même procédé libérateur. Tel un exutoire, la parole se laisse aller et avec elle les sentiments qui accompagnent les maux et les mots…

Dans ce type d'assemblée évangélique, il n'est pas nécessaire qu'un meneur lance le « parler en langues », puisque les voix n'ont pas à se positionner les unes par rapport aux autres dans une recherche d'harmonie. En revanche, un responsable se doit de l'interrompre. Ce qu'il fait en poussant un *Alléluia* tonitruant auquel les fidèles répondent en stoppant leurs prières en langues pour crier à leur tour *Alléluia* et applaudir vigoureusement. Ces applaudissements, à l'instar de ceux qui viennent conclure un acte musical, illustrent une certaine « mise en spectacle » du culte et de ses diverses manifestations. Immédiatement après le *tutti* de l'assemblée, succède le solo du prédicateur qui déclare :

> « Je vous demande d'être très efficaces !
> Vous vous dites qu'est-ce qu'il fait ce pasteur ? Il est très fort! Il libère le guerrier qui est en toi !
> Lorsque le Saint-Esprit est descendu sur ses disciples dans la chambre haute, il n'est pas venu avec douceur. La Bible dit qu'il est descendu comme un vent ! Qu'est-ce qu'un vent ? Il est impétueux. Cessez de croire que tout d'un coup il ne faut pas trop déranger Dieu, et qu'il faut parler doucement ! Quand tu veux activer le soldat qui est en toi, il faut qu'il y ait un cri de victoire, il faut qu'il y ait un cri de puissance, il faut qu'il y ait un cri de louanges !… De sorte que je t'encourage, mon ami, à activer le soldat qui est en toi !
> Regarde ton voisin et dit : " J'active le soldat qui est en toi ! "
> *Les fidèles se regardent mutuellement et répètent:*" J'active le soldat qui est en toi ! "
> Regarde ton voisin et dit : " Ne t'inquiète pas, on est amis ! "

> Les fidèles se regardent mutuellement et répètent : "Ne t'inquiète pas, on est amis !"
> C'est l'ennemi qui doit avoir peur ! »

Le prédicateur poursuit son prêche sur un ton vif et soutenu. Son débit est extrêmement rapide, mais il n'use pas de la même agressivité rythmique que durant la glossolalie. La puissance, voire la violence se traduisent ici au niveau des mots. Durant quarante-cinq minutes, il sera question des « attaques de l'enfer », de « battre l'ennemi », de « cible », d' « armes secrètes » et de « bombe atomique spirituelle »[69].

Dans certaines assemblées évangéliques charismatiques, la glossolalie s'accompagne également de transes. Ce sont en majorité des femmes qui, après avoir tournoyé en dansant dans la salle, tombent les unes après les autres. La plupart contrôlent assez leur corps pour se laisser choir lentement en passant d'abord par la position assise avant de s'allonger. Quelques-unes tombent « d'un coup », la tête en arrière. Leurs voisins les retiennent pour éviter qu'elles ne se blessent dans leur chute. Ces personnes-là donnent alors l'impression d'être comme inanimées et leur transe s'apparente au « repos dans l'Esprit » observé dans d'autres groupes charismatiques. Durant plusieurs minutes, elles ne produisent aucun mouvement. Elles finissent ensuite par se relever lentement, comme si elles émergeaient d'un rêve.

Le premier groupe de personnes décrites sont nettement plus actives que les secondes. Une fois allongées sur le sol, elles crient, elles pleurent, leurs corps oscillent, les sanglots les secouent. Certaines sont couchées sur le dos, d'autres sont recroquevillées sur elles-mêmes avec la tête posée contre le sol, d'autres encore se replient sur un flanc.

Le temps des transes et de la glossolalie est également celui des prophéties. C'est ce moment que choisissent les responsables du groupe pour cesser de prier en langues et venir proclamer leur message depuis l'estrade. Lors d'un culte auquel nous assistons ce jour-là[70], une femme annonce : « Le Seigneur te dit : tu n'as pas été désiré mais je t'enveloppe ce soir ». Une des participantes déjà allongée sur le sol se met alors en position fœtale et redouble de pleurs et de cris. À son tour, le ministre du culte prend la parole : « Merci Seigneur pour le feu que tu déposes en moi ce soir dans mes entrailles … » Il répète à plusieurs reprises ce mot « d'entrailles » tout en gémissant : « ouille, ouille, ouille ! » Son visage se tend, comme s'il éprouvait réellement une douleur dans cette partie de son corps sur laquelle il pose sa main. Il enchaîne : « nous sommes ivres de toi Seigneur, ivres de toi. … » En prononçant cette phrase, son corps accompagne les mots par des gestes tendant à mimer l'ivresse : agitation, tournoiement, dépliement des bras…

Bien souvent, la batterie paraît non seulement avoir contribué à provoquer la transe, mais elle peut ne pas cesser durant tout le temps des prières qui suivent. Dans certains groupes, elle

[69] Le Tampon, le 28 octobre 2008.
[70] La Plaine des Cafres, le 8 juillet 2006.

est même accompagnée d'un shofar auquel la salle de culte, dépourvue de meubles et basse de plafond, offre une formidable caisse de résonance.

Doucement, le calme revient ensuite, la batterie s'arrête, les cris cessent, le pasteur parle à voix basse. Il s'empare du micro pendant une petite dizaine de minutes pour s'adresser directement à Dieu sur un ton plus plaintif, plus langoureux. « Merci Seigneur, nous voulons te louer pour ton amour … » Un chant doux est proposé à l'assemblée : « Louange à l'agneau… » La suite du culte peut alors se poursuivre avec le repas du Seigneur, les offrandes des fidèles et enfin, la prédication. Les fidèles n'en ont pas pour autant fini avec la glossolalie qui peut ressurgir à n'importe quel moment. Comme l'exprime un pasteur :

> « A la Mission, c'est cadré, tandis que dans les Églises charismatiques, on commence la réunion, on parle en langues. Avant la prédication, on parle en langues. On parle en langues à Dieu, mais aussi des messages en langues sont interprétés. On parle en langues après la prédication. Quand on prie pour les malades, on parle en langues. Le parler en langues, c'est pour parler à Dieu. On peut parler à Dieu n'importe quand[71]. »

1.2.3 - Dans un groupe du Renouveau catholique

1.2.3.1 La Réunion de prière

Une réunion de prière du Renouveau catholique se divise également en deux parties : la première est consacrée aux chants et prières spontanées des membres du groupe, alors que durant la seconde, un des responsables se tient face à eux pour lire un extrait de la Bible qu'il commente ensuite. Précisons cependant que la seconde partie occupe beaucoup moins de place que dans les assemblées protestantes, une dizaine de minutes, un quart d'heure tout au plus. Quant à la première partie, elle tente de calquer son déroulement sur celui d'une eucharistie[72] en commençant par des prières d'action de grâce, se poursuivant sur des demandes de pardon, et continuant avec la lecture d'un passage biblique.

Là aussi, l'ambiance est joyeuse, les chants sont entraînants. Seulement, si ceux-ci étaient en milieu protestant accompagnés d'une batterie et d'instruments amplifiés comme des guitares et d'un piano électrique, dans le Renouveau, dès la première rencontre de 1975, c'est un tambourin qui soutient les cantiques accompagnés d'une guitare classique. De même, la personne qui anime les chants le fait sans micro, alors que dans les groupes protestants elle les utilise constamment. Les adeptes du Renouveau sont disposés en cercle ou en demi-cercle, dans lequel chef de chœur et musiciens prennent place sur le côté. Dans les Assemblées de Dieu comme dans les Églises évangéliques charismatiques, celui qui dirige les cantiques est non seulement accompagné par des choristes, mais tous prennent place sur l'estrade, face aux

[71] Entretien P 40.
[72] Sans consécration des offrandes, bien évidemment puisqu'il ne s'agit pas d'un culte eucharistique mais d'une assemblée de prière.

fidèles. Ces différentes composantes confèrent aux assemblées évangéliques un niveau sonore nettement plus élevé, qui induit une prise de parole des fidèles nettement plus forte également. Le style des instruments engendre aussi un caractère plus tonique, plus « pulsé », plus agressif. Par comparaison, dans les groupes catholiques, les instruments acoustiques, l'absence de micro, la position nettement plus en retrait de l'orchestre et du chef de chœur, conduisent davantage au calme, au retour sur soi, au recueillement.

D'autre part, si les fidèles catholiques, tout comme leurs coreligionnaires protestants, peuvent faire entendre leur prière à haute voix quand bon leur semble, leurs prises de paroles sont nettement plus courtes : une ou deux phrases en moyenne. Et, force est de constater qu'à la différence des assemblées évangéliques, les uns et les autres s'écoutent : chacun attend que celui qui le précède ait fini de s'exprimer pour prendre la parole, et tente par ailleurs d'ajuster le thème de sa prière à celui qui vient d'être abordé. Alors que dans les Assemblées de Dieu, les croyants ne paraissent s'adresser qu'à Dieu, sans tenir compte de la portée de leur message sur ceux qui les entourent, dans le Renouveau, les participants entretiennent à la fois une relation au divin et aux membres du groupe. Leur message s'adresse au divin, mais sa formulation se nourrit des prières entendues.

Ce processus se manifeste de deux manières :

- Soit un mot évoqué par le premier locuteur est repris par le second. Par exemple :
  X dit : « Merci Seigneur pour ton amour. »

- Y poursuit : « Merci Seigneur pour ce message d'amour que tu nous donnes.» Soit, l'idée évoquée par le premier locuteur est reprise et développée par le second. Par exemple :
  X dit : « Merci Seigneur pour ton amour »

Y dit : « Oui Seigneur merci pour la tendresse que tu as pour nous, tu nous aimes de toujours à toujours, tu ne nous rejettes jamais. »

Parfois, ce sont également des mots des cantiques chantés auparavant ou de très courts extraits bibliques qui sont repris dans la prière par l'un ou l'autre.

Cette écoute mutuelle qui caractérise les assemblées catholiques se retrouve tout au long de la Réunion de prière. Nul n'intervient n'importe quand. Même si les propos qu'il va prononcer à haute voix n'ont pas été préparés avant de venir, entre le moment où ils se forment en lui et le moment où il les déclame dans l'assemblée, le croyant prend le temps de considérer quand il serait le plus opportun d'intervenir. Le thème des prières émises au préalable, leur style (louange, demande de pardon, intercession), le climat ambiant (allégresse, contrition, méditation) sont autant d'éléments qu'il lui faut prendre en compte afin de « discerner » si le temps est venu pour lui de s'exprimer. Il le fait même parfois en sollicitant

discrètement l'avis de son voisin. Car, si dans toutes ces assemblées, la prise de parole est libre et spontanée, elle obéit cependant à un équilibre subtil. Les croyants eux-même le réalisent dans des situations où cet équilibre justement, se trouve fragilisé. Ils s'en aperçoivent, *a contrario* lorsque cette harmonie est brisée par une nouveau venu qui n'a pas encore intégré ces règles implicites de prise de paroles au sein du groupe. Quand ses propos sont jugés trop abondants, trop fréquents, trop longs, trop vifs…, les habitués ne tarderont pas à manifester des signes d'agacement à son encontre. Ce type de réactions met en lumière l'existence de conventions tacites concernant les prises de parole admises au sein du groupe, auxquelles, nous le verrons ultérieurement, la glossolalie ne peut échapper.

Dans une seconde partie de la réunion de prière, après avoir écouté le texte extrait de la Bible et le court commentaire effectué par une des responsables à ce sujet, la parole est à nouveau donnée à tous. Les prières, cette fois-ci, puisent leur inspiration dans les versets bibliques qui viennent d'être déclamés. Les uns et les autres reprennent à haute voix quelques termes entendus dans le passage biblique paraissant leur faire sens. Outre le fait que chacun prête attention à la prière de ses coreligionnaires, cette façon de répéter lentement les mots, de les susurrer en détachant les syllabes les unes des autres, relève beaucoup plus de la méditation que de la proclamation. Elle évoque la manière dont la tradition monastique traitait la parole de Dieu : non seulement goûtée comme un aliment venant nourrir l'âme mais également mâchée comme l'herbe préalablement mastiquée avant d'être avalée. Du reste la métaphore alimentaire se confirme avec le « banquet de la Parole » pratiqué dans certains groupes charismatiques catholiques. Cette technique consiste à proposer aux croyants de décortiquer un extrait biblique en répétant doucement durant plusieurs minutes un mot ou une phrase, « de la Parole qui le touche ».

Dans les assemblées pentecôtistes ou évangéliques charismatiques, les voix « s'élèvent vers Dieu »[73] pour faire entendre leur prière. Des cris de joie sont« lancés vers le roi des rois ». La parole est assimilée au « glaive de l'Esprit », et les mots paraissent projetés vers l'extérieur telles les flèches du combattant de la Foi décrit dans la lettre aux Éphésiens[74].

Dans les assemblées catholiques, « la Parole est tendresse, la Parole est sagesse ». Elle est reçue, accueillie, « portée au fond de soi ». Elle remplit le cœur et « réchauffe notre foi ». Les mots sont « conservés comme un trésor », « gardés comme un bien précieux ».

En milieu charismatique protestant, le mouvement paraît constamment dirigé vers l'extérieur, alors qu'en milieu charismatique catholique, le mouvement semble toujours procéder de l'intérieur.

[73] Cette expression et les suivantes sont toutes extraites de cantiques faisant partie du répertoire des groupes en question.
[74] Éphésiens 6, 10-19.

En guise de conclusion, le responsable en titre du groupe, prie à son tour, un peu plus longuement que les autres, tentant de ressaisir dans ses propos les différentes idées émises durant la soirée. Pour ce faire, il n'agit pas comme un rapporteur à l'issue d'une réunion de travail tentant de dresser un bilan ou de faire un résumé. Sa manière de faire relève davantage de celle du peintre qui distribue des notes de couleur par petites touches, suggérant, méditant, invitant chacun à se remémorer « quelque chose qui l'a touché » : « Merci Seigneur pour tout ce que tu nous a donné ce soir. … Merci Seigneur pour la lumière que tu mets en nos cœurs. Merci Seigneur pour ton amour que tu nous donnes… »

La fin de la rencontre s'achève chaque semaine selon le même rituel : debout, les uns et les autres disent la prière du *Notre Père* en se tenant la main. Le responsable du groupe confie ensuite l'assemblée à Marie, en recommandant les malades, les personnes absentes, les familles des participants. Puis il dit : « Que le Seigneur nous bénisse, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Les fidèles se signent et se rassoient. Le temps de prière ainsi terminé, le responsable procède aux différentes annonces avant que les membres du groupe ne se séparent.

1.2.3.2 La glossolalie

Dans ce dernier type de groupes, la glossolalie survient habituellement durant le temps consacré aux prières spontanées. Lorsque qu'elle surgit, elle s'exprime sous la forme d'un chant aussi mélodieux qu'harmonieux, et ce malgré le fait que chacun entame sa « propre partition ». Une tonalité commune les rassemble néanmoins autour de laquelle les locuteurs paraissent « voyager » à leur gré, empruntant au passage l'une ou l'autre note commune. Les voix s'empilent les unes aux autres, donnant l'effet d'un tuilage. Remarquable travail de superposition qui, en dépit des apparences, nécessite une éducation de l'oreille chez les participants. De même, le « chant en langues » ne peut advenir sans qu'il ne soit ouvert par un meneur donnant le ton, autour duquel ses coreligionnaires se greffent ensuite. Il s'agit généralement d'un des responsables qui débute dans une grande discrétion en fredonnant tout bas, avant que ses plus proches voisins l'imitent et fassent petit à petit élever leur voix.

Tous chantent *legato*, et les sonorités utilisées permettent de projeter les résonances. Ce sont essentiellement des voyelles, qui permettent d'expulser le son par le nez, à la différence des gutturales. Les fidèles utilisent des techniques de souffle dans la voix, renforcées par des respirations plus ou moins marquées, donnant ainsi cette impression de temps forts et de temps faibles. Du reste, il s'agit par ailleurs, de groupes de souffles plus que de phrases à proprement parler.

Les deux tiers des personnes présentes chantent en langues, mais elles le font dans la nuance *piano*, tant le degré d'intensité sonore est faible. Les voix féminines dominent. La

finesse, la délicatesse et le souci d'esthétique évoquent davantage le « murmure de la brise légère »[75] que le roulement du tonnerre.

Les croyants agissent également en tenant compte du lieu dans lequel ils se trouvent. Par exemple, dans l'extrait que nous avons enregistré[76], il apparaît clairement que les membres du groupe se réunissent dans le chœur d'une église et qu'ils jouent avec la résonance. En milieu évangélique, au contraire, peu importe que la célébration se déroule dans une salle de cinéma ou dans un ancien *dancing*, il n'y a pas d'adaptation au type de bâtiment occupé en matière de glossolalie.

La même tonalité est conservée tout au long du chant. Les locuteurs effectuent une sorte de courbe autour du ton donné. Les mélodies sont uniquement construites à partir de notes conjointes et le rythme s'exécute toujours de la même façon, tel un *ostinato*. L'absence de modulation tonale et la régularité rythmique induisent une certaine monotonie.

Ce genre de production vocale rappelle le bourdonnement des moines bouddhistes tibétains, ou encore les vocalises des Sardes d'Italie, ces chants diphoniques pratiqués dans diverses musiques traditionnelles du monde[77]. Mais plus encore, c'est la psalmodie du chant grégorien qu'il évoque.

Le chant s'achève doucement, par une baisse progressive des voix. Il se poursuit parfois par un silence, mais dans l'enregistrement auquel nous avons procédé, il est immédiatement relayé par le psaume 114 : « *Alléluia. De sa main le Seigneur m'a relevé* ». Il est chanté *a capella*, et introduit par l'antienne composée par le dominicain André Gouzes, de l'abbaye de Sylvanès. Certes, il s'agit là d'un cantique polyphonique, alors que le chant sacré est traditionnellement monodique, mais ce qui s'impose de manière saisissante à l'écoute de cet *Alléluia,* c'est l'étrange parenté avec la glossolalie telle que nous venons de la décrire.

1.3 - La glossolalie « en train de se dire »

Nous venons de le voir, les glossolales ne produisent pas le même type d'énonciation selon le groupe auquel ils adhèrent. La description des cultes dans lesquels la glossolalie prend place, nous a montré combien cette pratique subit l'influence de l'ensemble du style oral de l'Église où elle jaillit : du répertoire musical au type d'instruments en passant par la manière de prêcher de son leader. De la même manière, nous nous proposons d'étudier maintenant la façon dont est considérée cette pratique charismatique. Dans quel contenu idéologique prend-elle place ?

[75] « Quand cesse le grand bruit, Élie entend "un bruit de fin silence", et alors Dieu lui parle » (1 Rois 19).
[76] *Cf.* le CD joint à la thèse.
[77] En Haute Asie chez les Mongols, et les Tibétains certes mais également parmi les Rajasthanais d'Inde et les Xhosas d'Afrique du Sud.

Lors de nos travaux de recherche, nous avons réalisé de nombreux entretiens durant lesquels fidèles et pasteurs évoquent la glossolalie. Ces narrations font apparaître des éléments significatifs, propres à expliquer également les différences de comportements entre les assemblées. Le discours du croyant et le discours sur la croyance sont aussi de nature à influencer la glossolalie. C'est la raison pour laquelle nous nous tournons maintenant vers les auteurs de ces phénomènes énonciatifs, pour constater comment ceux-ci envisagent la prière en langues. Notre démarche prend ici appui sur les travaux d'Élisabeth Claverie[78] qui, dans son approche des phénomènes religieux, favorise la prise en compte du sens critique des fidèles et du sens que ces derniers accordent à leur activité croyante. À sa suite, lorsque Sylvain Parasie mène une enquête ethnographique en milieu charismatique catholique, il affirme que « les pratiques sont indissociables d'un sens auquel les individus adhérent et qui concerne les qualités du divin dans la situation de prière »[79]. Selon lui, le chercheur doit donc prendre au sérieux le sens que les fidèles donnent à leurs actions en examinant avec soin leur jugement et leurs critères :

> « Les participants sont sans cesse en train de se demander si ce qu'ils sont en train de faire rend présent l'être divin de la meilleure façon (attitude nommée" discernement" dans la théologie catholique et faisant partie de la liste des charismes pauliniens)[80]. »

À La Réunion, quelque soit l'Église à laquelle les croyants adhérent, la pratique de la glossolalie fait tout à la fois l'objet d'une attraction et d'une répulsion. Cette dernière attitude, que Bernard Boutter avait repérée dans les Assemblées de Dieu et qu'il avait interprétée comme relevant d'une peur de se trouver débordé par une entité spirituelle, nous l'avons également constatée en milieu charismatique catholique. Erwan, membre d'un groupe de prière du Renouveau le dit :

> « Moi, (lorsqu'il) il y a des personnes qui se réunissent dans l'Église (et) qu'on ferme les portes, et qu'ensuite on parle (en langues), moi ça me fait peur ! Là c'est très mystique. Pour moi ça devient très spécial[81]. »

À l'inverse, la glossolalie attire particulièrement Arlette lorsqu'elle commence à fréquenter une assemblée charismatique catholique : « Ce que je trouvais bien dans le Renouveau, c'était le chant en langues. Pour en arriver là, il fallait bien que le Seigneur m'ait séduite »[82].

---

[78] Dans l'étude qu'elle mène au sujet des apparitions de la Vierge à Medjugorje (Bosnie-Herzégovine), Élisabeth Claverie aborde son terrain par le bais des pèlerins, en restituant le sens que prend pour eux l'activité religieuse. Elle restitue au plus près les opérations par lesquelles ils adhérent à une représentation de la Vierge qui devient alors un véritable acteur social. Comme Albert Piette, qui à travers son étude d'une paroisse normande fixait son attention sur les interactions entre les fidèles catholiques et les dieux, Élisabeth Claverie décrit minutieusement les situations dans lesquelles la Vierge parle, et – à travers ses messages quotidiens notamment –, entre en relation avec les « voyants », les pèlerins, les religieux, etc. (Claverie, 1990 ; Piette 1999).
[79] Parasie, 2005, p. 348.
[80] *Ibid*., p. 350.
[81] Entretien C 09.
[82] Entretien C 12.

Dans un cas comme dans l'autre, attraction et répulsion témoignent de la permanence des croyances en un monde de l'Esprit (voir des esprits) influençant constamment celui des vivants. Cependant, les similarités relevées ici entre les croyants ne doivent pas occulter les différences qui les séparent. Du message délivré par le pasteur au discours des fidèles, chaque communauté s'est forgée une idée particulière de la glossolalie en fonction du courant charismatique auquel elle se rattache.

1.3.1 - Selon les Assemblées de Dieu

À la Mission Salut et Guérison, le don des langues est considéré comme une preuve irrécusable du baptême dans le Saint-Esprit. C'est en quelque sorte la « signature de Dieu », qui authentifie le fait que le croyant a bien reçu cette nouvelle onction divine. Convaincus de la nécessité de ce charisme, les pasteurs pentecôtistes n'hésitent pas à consacrer leurs prédications dominicales à ce sujet. Dans l'une d'entre elles, le ministre du culte entame son propos par une mise en garde. Dès les premières minutes de son intervention, le prédicateur rappelle que le « parler en langues » est indissociable d'une certaine « maîtrise de soi »[83] : « Le Saint-Esprit ne nous fait pas faire n'importe quoi. N'appelle pas *Freedom* pour *cause en langues* au téléphone ! », s'exclame le pasteur en précisant que « la tempérance » est toujours de mise.

Cette précision situe parfaitement le propos du prédicateur dans une préoccupation constante à ses yeux : éviter les débordements, privilégier l'ordre en se gardant du désordre. Bernard Boutter, déjà, notait dans son ouvrage consacré à ces assemblées :

> « Malgré mon assiduité sur une période relativement longue… je n'ai jamais assisté personnellement à des manifestations d'extériorisation émotionnelle excessive… Il ne se produit pas de transe incontrôlée[84]. »

Dans la suite de son prêche, le messager de Dieu insiste sur les bienfaits d'une telle pratique. Premièrement, elle permet au croyant de s'adresser directement à Dieu sans se sentir limité par sa langue maternelle. Deuxièmement, elle vient « au secours de sa faiblesse » en encourageant le fidèle, en le fortifiant, en l'édifiant. Troisièmement, elle donne au baptisé une vision plus large que la sienne, elle l'ouvre à des intentions de prière dépassant ses propres vues et ses propres intérêts. En ce sens, le « parler en langues » n'est pas uniquement utile au croyant mais il contribue à l'édification de toute l'Église.

Enfin, elle procure au fidèle fatigué le repos, à celui qui se décourage elle apporte la bénédiction :

[83] Saint Denis, culte du 22 février 2009.
[84] Boutter, 2002, p. 72.

> « Dans un moment de découragement, d'épreuve, (en priant en langues) vous épanchez votre âme devant le Seigneur. La prière en langues apporte la paix et le rafraichissement de Dieu dans votre cœur[85]. »

1.3.2 - Selon les assemblées évangéliques charismatiques

Comme dans les assemblées évangéliques de Pentecôte, les Églises issues de la troisième vague charismatique envisagent le « parler en langues » intrinsèquement lié au baptême dans le Saint-Esprit. « Le baptême du Saint-Esprit, la parole de Dieu nous montre que son signe, c'est le parler en langues, parce que parler en langue est une puissance »[86], explique un responsable à ce sujet. Comme l'illustrent les propos de ce pasteur, la particularité des « charismatiques » réside dans le fait d'associer immédiatement le don des langues à la puissance qu'elle procure.

Le ministre du culte s'en explique :

> « Extraordinaire. C'est une puissance extraordinaire. .. Parler en langue a l'air d'être une folie, ça à l'air d'être fou. Et pourtant, c'est la puissance de Dieu. Prier en langue, c'est extrêmement fort… La prière en langues est une puissance de communion avec le Saint-Esprit. Et c'est extraordinaire ! Prier en langues, ça purifie l'atmosphère. Parce que Satan aussi a prié en langues… C'est simple, Dieu a dit : "*En mon nom, vous chasserez les démons !* "Je veux dire : c'est de la puissance. Les démons bouchent leurs oreilles. Ils fuient et disent : " Mais arrête ! "[87]»

Le point de vue développé ici s'inscrit parfaitement dans la mouvance pentecôtiste « troisième vague » et sa propension à revaloriser le thème du combat spirituel opposant Dieu et son armée d'anges à Satan et sa cohorte de démons. Dans ce « spiritual warfare » mené sur fond de credo post-millénariste, le croyant n'est plus dans l'attente d'un royaume à venir, mais il est engagé dès aujourd'hui. Et, dans sa lutte en vue d'emporter la victoire qui verra le triomphe de l'Évangile, le « parler en langues » est une arme dont il aurait tort de se priver.

Lors de ses prédications dans une assemblée locale, un prédicateur mauricien multiplie les arguments en vue de convaincre ses coreligionnaires à ce sujet :

> « Je ressens très fortement dans mon esprit qu'il faut que cette Église touche cette dimension de l'Esprit. Si vous êtes dans cette Église et que vous ne priez pas en langues, donnez votre nom à votre pasteur et on va prier (pour vous). Vous ne pouvez pas dire : " je ne peux pas " si vous êtes baptisés du Saint-Esprit. Celui qui dit : " je ne peux pas ", c'est qu'il n'a pas l'onction ! Quand nous avons le Saint-Esprit, je peux tout par celui qui me fortifie ! Si tout le monde arrive à prier en langues, j'appelle cela une force de condensation de l'atmosphère… C'est comme un missile ! Cela peut défoncer une porte ! Vous savez que le diable est un esprit. Croyez-vous que vous, êtres humains dans la chair, vous pouvez vaincre le diable ? Par notre esprit, nous ne pouvons jamais le faire, mais avec la combinaison de la fusion de votre esprit et du Saint-Esprit ensemble, vous pouvez ! (…) Si

[85] Saint-Denis, culte du 22 février 2009.
[86] Entretien P 10.
[87] Entretien i*bid.*

> chaque matin, une personne parle minimum une demi-heure en langues dans votre vie, fini les problèmes dans votre Église ! Si vous restiez en langues quarante-cinq minutes, vous vous rendrez compte de cette puissance de dynamite qui est en nous[88] ! »

Dans une autre Église, un pasteur réunionnais use d'arguments semblables :

> « Plus tu pries en langues, plus tu construis ton être spirituel comme une forteresse. Les croyants, vous êtes comme une petite maison en tôle parce que vous ne priez pas assez. Quand l'ennemi vient et souffle dessus, la petite maison en tôle peut être brisée rapidement. Mais quand tu pries en langues souvent et tu confies ton esprit, tu es comme un édifice énorme. Et si l'ennemi vient te voir et te regarde, toi tu es un immense édifice et il va réfléchir à deux fois avant de t'attaquer. Et même s'il t'attaque, tu résisteras[89] !»

1.3.3 - Selon le Renouveau catholique

À la différence de la grande majorité des Églises protestantes, la prière en langues dans les groupes de prières charismatiques diocésains n'est pas associée au baptême dans le Saint-Esprit, ou plus exactement, elle ne l'authentifie pas. Le croyant considère qu'il a reçu cette grâce spéciale d'une nouvelle effusion de l'Esprit à partir du moment où il a fait cette démarche dans le cadre approprié. Il s'agit généralement d'une prière effectuée après quelques semaines de formation à ce sujet, comprenant le rite d'imposition des mains. Autrement dit, le rite, même si ceux qui le pratiquent s'attachent à le différencier du sacrement baptismal, est considéré comme efficace en lui-même. Nul besoin d'être attesté par la glossolalie. Lors d'un enseignement donné à ce sujet dans le cadre d'un séminaire de préparation au baptême dans le Saint-Esprit, l'intervenante déclare : « la glossolalie, ce n'est pas un critère, ce n'est pas une obligation… En revanche, l'effusion de l'Esprit est une étape indispensable pour faire partie d'un groupe du Renouveau. »[90]

Outre cette différence majeure avec la Mission Salut et Guérison, la compréhension de la glossolalie est assez proche dans le sens où elle insiste également sur son utilité en termes de prière : « C'est un don spécial de prière … C'est la prière de notre esprit… L'Esprit-Saint prie en nous. »[91]

En revanche, ce qui est frappant, dans le discours accompagnant cette pratique charismatique, c'est l'insistance avec laquelle ses responsables cherchent, non pas à la maîtriser (comme à la Mission Salut et Guérison) ou à l'exacerber (comme dans les assemblées évangéliques charismatiques), mais à en réduire la portée surnaturelle, la dimension extraordinaire, l'attrait pour le sensationnel qui pourrait y être trop facilement associé. Les leaders du mouvement catholique demeurent prudents face à cette irruption du sacré, qui ne doit pas être favorisée pour elle-même. Elle doit demeurer seconde. La

[88] Saint-Pierre, le 9 février 2007.
[89] Le Tampon, 28 octobre 2008.
[90] Assemblée de prière du Renouveau, Saint Denis, le 18 février 2009.
[91] Entretien i*bid.*

manifestation première de la présence divine, le véritable « signe » réside dans la croissance des vertus théologales et en particulier celle de la foi. Les propos de celle qui fut autrefois responsable du Renouveau diocésain illustre parfaitement cette position :

> « Le Renouveau ne se réduit pas à un charisme particulier : le don des langues, ou autre chose….Tout ce qui nous est donné tout autour c'est pour que notre foi grandisse et que nous mettions notre foi en cette parole…Toutes ces manifestations c'est fait aussi pour que les gens tournent leur cœur vers le Seigneur. On doit s'en servir pour faire l'éducation de la foi des personnes, on les exhorte à continuer à recevoir les sacrements[92]. »

D'autre part, alors que de nombreux théologiens catholiques s'attachent à comparer le baptême dans le Saint-Esprit aux différents « actes d'offrande » prononcés par les saints au cours des siècles[93], les responsables du Renouveau associent volontiers le don des langues au don de soi. « C'est une attitude de foi, un abandon au Seigneur »[94], proclame un leader du mouvement à La Réunion. « Par le fait même, elle (la glossolalie) suppose et favorise chez celui qui la pratique l'acte d'abandon à Dieu qui est vraiment le centre de l'expérience spirituelle du Renouveau »[95], écrit le dominicain Jean-Claude Sagne.

Tous deux inscrivent cette démarche dans la tradition catholique du don de sa vie au Christ, de renoncement à soi, d'abandon à l'œuvre divine. Ils rejoignent ici la démarche eucharistique qui récapitule aux yeux des catholiques toute la vie chrétienne. « Que l'Esprit-Saint fasse de nous une éternelle offrande à ta gloire pour que nous obtenions les biens du monde à venir …», clame la troisième prière eucharistique. Nous l'avons vu du reste antérieurement, les groupes du Renouveau insistent sur la « grâce eucharistique » au point de remplacer une de leurs assemblées mensuelles par une messe. Durant la formation proposée aux futurs candidats au baptême dans le Saint-Esprit, les enseignements sont à ce sujet formels : « la grâce spéciale du Renouveau, c'est de développer l'amour des sacrements. Il nous fait découvrir l'Église et la communion »[96].

1.4 - L'initiation à la glossolalie

Le paradoxe avec la glossolalie, c'est qu'elle se présente simultanément comme « asociale » dans le monde profane, et socialisante dans l'univers religieux. Ce type d'énoncés est tout à la fois inadmissible socialement et socialisant dans les assemblées issues du pentecôtisme. Comme le note Nathalie Dubleumortier :

---

[92] Entretien C 07.
[93] De saint Ignace de Loyola à sainte Thérèse de l'Enfant Jésus en passant par sainte Thérèse Couderc, sainte Élisabeth de la Trinité, Charles Foucauld, etc.
[94] Assemblée de prière du Renouveau, Saint-Denis, le 18 février 2009.
[95] Sagne, 1979, p. 11.
[96] Assemblée de prière du Renouveau, Saint-Denis, le 18 février 2009.

> « On trouve chez le glossolale religieux, une double volonté d'échapper au rythme social : sa propre exclusion du monde, qui s'exprime par des visites régulières et fréquentes à l'église, des soirées de prières, des nuits de jeûnes et de prières, donc toute une structure rythmique décalée par rapport au rythme social normal et sa pratique de la glossolalie, acte énonciatif qui inscrit le glossolale hors du cadre espace-temps de la chaîne parlée[97]. »

En même temps, la glossolalie se révèle un facteur de socialisation pour le croyant qui intègre ce groupe. C'est une « acte d'appartenance ». Elle signifie aux yeux de la communauté son adhésion à ses pratiques et à ses croyances, elle authentifie son initiation chrétienne. Ce qui fait dire à Bernard Boutter :

> « Par leur biais (du baptême dans l'Esprit et des expériences glossolales qui s'ensuivent) le fidèle peut être rassuré sur le fait qu'il " marche bien sur les voies de Dieu ". Ce signe est destiné non seulement au fidèle lui-même mais aussi – et peut-être surtout – aux autres adeptes ainsi qu'aux non pentecôtistes[98]. »

Si l'Esprit-Saint est présenté comme la seule origine de ce phénomène, plusieurs éléments peuvent l'influencer. Durant le culte même, comme nous l'avons vu, l'impact de la musique est incontestable dans le déclenchement de cette pratique. Nous l'avons également observé, la glossolalie ne peut pas être envisagée en dehors de la structure dans laquelle elle s'inscrit, tant cette dernière influence la forme particulière qu'elle revêt.

Notre description du processus conduisant un adepte à prier en langues serait incomplète si nous ne mentionnions pas également les dispositifs mis en place au sein des assemblées afin de conduire les croyants à s'exprimer dans ce langage céleste. Ils sont appelés « sept semaines » dans l'univers catholique, « le disciple de Jésus-Christ, étude biblique pour non-croyant » aux Assemblées de Dieu, ou encore tout simplement « classeur de formation » dans une Église évangélique charismatique. Ces cursus cumulent des rencontres réunissant les nouveaux convertis autour d'un leader qui les enseigne oralement, et des exercices spirituels effectués par le fidèle à la maison, Bible en main. À cette occasion, la glossolalie et le baptême dans le Saint-Esprit leur sont présentés, et leur bien-fondé prouvé à l'aide des « Écritures saintes ». Ces différents outils didactiques contribuent à éveiller chez le nouveau converti le désir de vivre cette démarche spirituelle et de « s'ouvrir aux charismes. » Pour y parvenir, la motivation du fidèle doit être forte. En effet, comme nous l'avons évoqué précédemment, cette émission sonore nécessite un relâchement du contrôle habituellement exercé sur son discours. La peur de se laisser aller, la crainte de paraître ridicule, l'inquiétude de ne pas maîtriser les sons émis, peuvent paraître dissuasives. Pour surmonter ses frayeurs, le candidat au « parler en langues » doit être convaincu de la validité d'une telle pratique et la désirer ardemment. Les différents dispositifs de formation l'encouragent à s'y préparer. À leur suite, il s'attend et espère même vivement que la glossolalie jaillira. Lors des réunions de prière, les fidèles sont également invités à demander à Dieu de se manifester en leur octroyant

[97] Dubleumortier, 1997, p. 115.
[98] Boutter, 2002, p. 131.

cette « nouvelle grâce ». Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la plupart de ceux qui prient pour recevoir le baptême dans le Saint-Esprit finissent par «parler en langues» à cette occasion ou dans les jours qui suivent. Ange se souvient :

> « Pour moi, pourquoi j'ai eu ça, parce que j'ai demandé au Seigneur ! Cela m'intriguait, au départ je disais : "Seigneur, s'il faut que je passe par là, donne-le moi sinon, je ne serai pas tranquille !" (…) J'ai prié pendant quinze jours, pour que Dieu se manifeste comme ça dans ma vie. Au bout de quinze jours… je prie, je prie en français, tout d'un coup clac, ma langue a comme un genre de clapet, mais ce n'est pas le langage français, ni le créole. Je dis : " qu'est-ce qui m'arrive ? " J'étais un petit peu inquiet. Ah ben oui, c'est ça, *alléluia* ! Merci Seigneur ! [99] »

Jérôme raconte :

> « Dans des réunions de jeunes dans lesquelles on venait, comme on était nouveaux… quasiment tous les samedis après-midi, on priait pour nous pour qu'on parle en langues. On a prié pour moi pendant un mois et demi tous les samedis après-midi… C'est la veille (de mon baptême) que j'ai commencé à "parler en langues" [100] !»

Dans la majorité des assemblées issues de la mouvance de Pentecôte, le baptême d'eau, comme le baptême dans l'Esprit sont suspendus à la conversion et à la profession de foi de personnes adultes. Nous avons cependant rencontré une assemblée pentecôtiste qui propose aux enfants de vivre le baptême dans l'Esprit et de pratiquer la glossolalie. Si cette manière de procéder demeure exceptionnelle, elle tend à montrer que le « parler en langues » peut aussi être provoqué, déclenché, et – pourquoi pas – appris.

1.4.1 - L'exemple d'un culte dans une Église pentecôtiste[101]

En ce dimanche de décembre[102], dans le chef-lieu du département, le culte rassemble des fidèles d'origine réunionnaise et malgache dont la situation sociale paraît relativement précaire : sur l'immense parking de l'assemblée, on ne compte pas plus de deux voitures en plus de la nôtre… Dans la salle, face à la trentaine de participants, une estrade fait une large place aux musiciens d'une part, et aux quatre « pasteurs-prédicateurs-missionnaires » cachés derrière un immense ambon d'autre part. Chacun a soigné sa tenue. Les femmes portent exclusivement des jupes. Les hommes sont pour la plupart cravatés. Ils sont vêtus de chemises à manches longues, rentrées dans des pantalons à pinces tenus par des ceinturons à la boucle aussi brillante que leurs mocassins. Les enfants sont particulièrement nombreux. Les plus jeunes s'agitent d'un bout à l'autre de la pièce, vont d'une paire de bras à l'autre, bruyamment, incessamment, mais sans que cela semble gêner le recueillement des parents. Le

[99] Entretien P 01.
[100] Entretien P 18.
[101] Église « Pentecôtiste Unie » située sur la ville de Saint-Denis. À l'origine, l'Église à laquelle se rattache cette assemblée locale est née aux États-Unis en 1917, des suites d'une dissidence des Assemblées de Dieu.
[102] Saint Denis, le 14 décembre 2009.

bruit ne paraît du reste pas être un problème dans cette église où le niveau sonore de la musique et des chants sont spécialement élevés en termes de décibels.

La célébration se déroule selon un schéma classique : cantiques, louange, prédication. À l'issue du prêche, les personnes malades et celles qui souhaitent demander la prière sont invitées à s'approcher de l'estrade. Six adultes s'avancent. Les pasteurs imposent les mains sur le front des fidèles qui se tiennent débout, la tête légèrement inclinée vers l'avant. Un des ministres du culte pose un coton imbibé d'huile pendant que l'autre prononce une prière à voix basse. Ils ne consacrent pas plus de trente secondes à chaque participant qui retourne ensuite reprendre place sur son siège, le tout dans un grand calme.

Midi approche, le culte paraît terminé lorsqu'un pasteur fait un second appel. Il demande à ceux qui veulent être baptisés dans le Saint-Esprit de s'avancer. Toute l'assemblée quitte sa chaise pour se disposer en cercles concentriques face à l'estrade. Une dizaine de candidats au baptême dans le Saint-Esprit sont répartis sur la première ligne. Ce ne sont que des enfants. Commence alors, comme chaque dimanche, une prière interminable, de plus d'une demi-heure, durant laquelle les pasteurs, les prédicateurs, et les missionnaires entourent les bambins un à un. Ils prient tantôt en malgache, en français, en anglais, et en ces gémissements ineffables caractéristiques de la glossolalie. Les paroles sont bientôt totalement recouvertes de cris stridents.

Durant les premières minutes, les enfants demeurent plus ou moins impassibles, mais au fur et à mesure que la pression monte autour d'eux, leur attitude se modifie. Un jeune garçon est pris de tremblements. Un autre pleure. Une jeune fille crie, son corps frétille. Le pasteur insiste, appelle en renfort une femme de l'assemblée afin qu'elle vienne l'aider. La femme parle, prie, pleure, en posant les mains sur l'enfant. Sa jeune voisine est soumise au même rituel. Elle ne crie pas, elle hurle ! Elle tend ses bras vers le ciel. Ses jambes tremblent. Ses vociférations vont en s'intensifiant. Elle aussi voit défiler des pasteurs posant leurs mains sur elle, des femmes appelées au secours, mais le son magique ne veut cependant toujours pas sortir…

Le reste des fidèles prie à voix haute. Le niveau sonore continue à grimper. Il est bientôt si élevé, que lorsqu'un petit bonhomme de dix-huit mois se saisit subrepticement des deux baguettes posées sur la batterie pour les frapper l'une contre l'autre, le son qu'il produit est totalement recouvert par le brouhaha ambiant. Le vacarme est à son comble, et les rictus tendus des bébés, si souriants quelques minutes plus tôt, traduisent la tension qui les environne.

Leurs frères et sœurs sont toujours à l'avant de la salle. Les pasteurs continuent leurs invocations. La fillette aux bras levés n'a toujours pas cessé ses cris. Les ministres intensifient encore leurs prières. S'adressent- t-ils aux enfants ou à leur Dieu lorsqu'ils crient ? Les termes

employés sont difficilement reconnaissables. Il nous semble entendre : « possum, pousse, pousse ! »

La jeune fille crie toujours lorsque sa voisine Laura émet enfin les vocalises tant attendues. L'assemblée est ravie, les cris redoublent, les prières en langues se multiplient, les visages s'imprègnent de joie. Le pasteur conclut le culte en s'emparant du micro : « le parler en langues, ça veut dire qu'elle a reçu le Saint-Esprit ! Nous allons rendre grâce à Jésus ! » Les fidèles frappent des mains et recommencent à crier de plus belle. Le pasteur poursuit son action de grâce :

> « Merci Seigneur pour ce que tu as fait ! Gloire à ton nom. Alléluia !
> Sœur Laura es-tu heureuse ?
> Jésus donne toujours le Saint-Esprit ! Nous savons que Dieu sait les remplir du Saint-Esprit. Mais, quand Jésus a fait ça, nous disons l'a-t-il vraiment fait ? Et bien vous voyez, il l'a fait ! Il est merveilleux ! »

Sur ces bonnes paroles, le culte s'achève, les uns et les autres papotent dans la salle. L'épouse d'un des pasteurs nous présente Laura, la fillette bénie : « c'est elle, c'est la fille du pasteur Patrick ! » L'autre enfant rejoint son père. Il lui caresse longuement le dessus du crâne. Manifestement, il ne lui en veut pas, il tente même de la rassurer. Un jour, son tour viendra, c'est certain. Quoiqu'il en soit, dimanche prochain, ils recommenceront, ils prieront à cette intention…

Au terme d'une prière qui nous paraît bien éloignée de l'attente béate d'une grâce mystique, des questions surgissent : imitation ou inspiration ? Émission libre ou contrainte ? Énonciation apprise, transmise, ou jaillissement spontané ? Par-dessus le brouhaha insistant des adultes qui l'entourent, comment l'enfant peut-il percevoir le fin murmure céleste ? A la suite des travaux d'Olivier Bauer au sujet des rites évangéliques en Polynésie française, le terme de manipulation nous paraît excessif pour désigner les processus ainsi mis en œuvre. La notion d'influence, telle que Tobie Nathan la propose semble plus appropriée[103].

> « Le rite influence les célébrants, celles et ceux qui acceptent de se laisser influencer– par la répétition des paroles, par la musique et les chants, par les gestes et les postures qu'il faut prendre. Il a la particularité de faire faire[104]. »

Mais surtout, plus que la question des origines de la glossolalie, la problématique qui nous paraît la plus stimulante à relever concerne ses attributs : elle remplit une fonction de communication puisqu'à travers elle, un référent, ici assumé par la divinité, s'adresse à un individu et au groupe des fidèles. Elle traduit le passage d'un seuil au-delà duquel le « glossolale » est pleinement agréé à la communauté croyante. Elle confère au sujet un

[103] Si le rite est une technique d'influence, l'analyse du rite est alors une « influençologie » note Olivier Bauer. « La seule discipline scientifiquement défendable serait, si l'on me pardonne ce barbarisme, une influençologie qui aurait pour objet d'analyser les différentes procédures de modification de l'autre » (Bauer, 1994, p. 25).
[104] *Ibid.*, p. 11.

nouveau statut, elle crée un nouvel être. Elle fait l'objet d'une initiation par le truchement principal de l'imitation. La prière du baptême dans le Saint-Esprit a recours au symbole de l'imposition des mains. Et enfin, sa répétition est indubitablement constitutive de son efficacité. Ce sont là autant d'éléments qui apparentent le « parler en langue » à un rite de passage au sens où Arnold Van Gennep[105] les désigne, comme ceux qui président aux passages importants marquant un *temps fort* de l'existence.

Alors, langue ou pseudo langage ? Production humaine ou d'origine surnaturelle ? Au final, les approches théologique, sociologique et linguistique n'apportent pas de réponse univoque. À leur suite, elles nous encouragèrent à décentrer notre analyse de l'origine supposée de ce phénomène pour nous concentrer sur les différentes formes qu'il peut prendre. Telle est la démarche qui consiste alors à décrire les différentes manières dont la glossolalie est vécue puis conçue par ceux qui la pratiquent. Église pentecôtistes, évangéliques charismatique ou assemblée du Renouveau catholique, selon le groupe confessionnel dans lequel il évolue, le fidèle ne produit pas le même type d'expression sonore et ne lui donne pas la même signification. Enfin, l'étude d'un culte particulier dans une quatrième assemblée insulaire nous permet de constater que ce phénomène énonciatif peut également faire l'objet d'une initiation. Comme l'écrit François Laplantine :

> « Ce qu'il y a de plus surprenant enfin et de plus paradoxal, c'est que la crise extatique elle-même, le" voyage" en possession au cours duquel le danseur en état d'ivresse a le sentiment évident d'échapper dans son corps à la pesanteur contraignante de l'institution et de la structure, obéissent à des lois qui sont des lois logiques. Au cœur même de la transe par laquelle il a l'impression de rompre avec sa société, sa société vient encore le rejoindre pour lui souffler à l'oreille comment il doit s'y prendre, pour conduire le processus dans lequel il est entré jusqu'à ses ultimes conséquences[106]. »[x]

Ainsi, au terme de notre propos, nous ne pouvons que relever qu'une seule certitude s'impose : la prière en langues transporte peut-être le croyant vers les lieux célestes, mais elle n'en demeure pas moins imprégnée de la culture des hommes et de leurs traditions religieuses mettant en forme l'agir divin à leur insu. Comme bien souvent, qui veut faire l'ange….

[105] Van Geneep, 1909.
[106] *Ibid.*, p. 11.

Chapitre 2

Enculturation : « être *born* d'un *born again* »

« Instruis l'enfant selon la voie qu'il doit suivre ; et quand il sera vieux, il ne s'en détournera pas. »

Proverbes 22,6

Selon Olivier Roy, la question centrale au sujet du protestantisme évangélique est celle de sa visibilité « car la rupture ne se transmet pas. Comment être *born* d'un *born again*, comment être né de quelqu'un qui est (re) né ? »[1], s'interroge le politologue. À sa suite, les adeptes de cette mouvance religieuse confirment son interrogation en invalidant le baptême des petits enfants pour n'admettre en leur sein que des sujets faisant profession de foi à l'âge adulte, suite à une expérience personnelle de conversion. En amenant l'individu à rompre avec sa lignée croyante, ce christianisme se positionne explicitement du côté de la rupture, il refuse l'idée d'une transmission intergénérationnelle. Il semble *a priori* mettre fin à la logique de reproduction animant tout groupe religieux en particulier et toute société en général.

À La Réunion, les pentecôtistes et les évangéliques charismatiques se situent clairement dans cette perspective. Néanmoins, l'étude de ces assemblées et la rencontre de leurs membres nous conduit à interroger la dévalorisation du rôle des apprentissages religieux dont elles se prévalent. L'étude des comportements parentaux et des dispositifs ecclésiaux montrent au contraire comment s'opère une transmission des croyances et des pratiques évangéliques à l'enfant, depuis sa conception jusqu'à l'âge adulte. Cet acte de transmission s'effectue par l'intermédiaire de la tradition, notion que les convertis réfutent mais qui s'avère néanmoins avérée. « Il n'y a pas de technique et pas de transmission s'il n'y a pas de tradition. C'est en quoi l'homme se distingue avant tout des animaux : par la transmission de ses techniques et très probablement par leur transmission orale »[2], écrivait Marcel Mauss au

[1] Coquet, 2009, « Les religions en libre service. Entretien avec Olivier Roy », *La Vie* [en ligne], n°3337-38 du 21.08.09. Disponible sur : http://www.lavie.fr/l–hebdo/un article/1477–olivier–roy–les–religions–en–libre–service/retour/11/hash/56445687d9.html, [consulté le 24 août 2009].
[2] Mauss, 1995 (1950), p. 371.

sujet des techniques du corps qu'il assimile ici aux actes magiques, religieux ou symboliques. Aussi, à travers ce chapitre qui concerne en particulier les Églises évangéliques de Pentecôte et les Églises évangéliques charismatiques[3], ce que nous voulons montrer, c'est l'existence d'une transmission d'actes, de valeurs et de croyances fondant l'identité des groupes évangéliques. Cette transmission repose sur des processus complémentaires d'enculturation, de socialisation et d'éducation des enfants dès leur plus jeune âge[4].

Le concept d'enculturation, tel que le propose Margaret Mead[5], traduit le processus de transmission de la culture aux individus dès leur naissance. Ce terme désigne comment le petit d'homme s'approprie, assimile, adopte les traits culturels de son groupe. Le terme d'enculturation se rapproche de celui de socialisation défini à la suite de Durkheim comme « le processus par lequel la société impose à l'enfant ses règles et ses normes »[6]. Néanmoins, certains auteurs anglophones[7] s'attachent à spécifier ce dernier en le réservant aux actions délibérées, volontaires de transmission où l'influence proviendrait d'agents institutionnels mandatés pour ce faire. Tel serait par exemple, dans le domaine qui est le nôtre, le cas des écoles du dimanche dont le but avoué est d'apprendre aux enfants les bases de la pensée chrétienne et ses conséquences en termes de conduites morales. Le terme d'enculturation désignerait alors uniquement les processus informels et diffus de transmission de la culture, ceux qui ne feraient pas l'objet d'un enseignement spécifique, qui ne proviendraient pas d'un agent institutionnellement désigné à cet effet.

Pour d'autres auteurs[8], la socialisation prendrait un sens plus large, englobant ses aspects informels, incluant l'éducation et recouvrant de ce fait le terme d'enculturation. L'enculturation serait alors selon Carmel Camilleri[9], comme le « squelette » de la socialisation.

D'autres auteurs font, quant à eux, passer la ligne de rupture non plus entre les types de processus (enculturation/socialisation) mais entre les agents de la socialisation. Ainsi, Abraham Kardiner, étudiant l'acquisition de ce qu'il considère comme « la base de la

[3] Si ce chapitre concerne de manière spécifique les Églises évangéliques de Pentecôte et les Églises évangéliques charismatiques, la majorité des éléments relevés se retrouvent également dans les Églises appartenant à la mouvance dites de « piété orthodoxes ».
[4] L'importance de ces processus de transmission dans les communautés pentecôtistes nous est tout particulièrement apparue à travers le film « *Jesus Camp* » (2006). Sans aborder ici les nombreuses réactions qu'il souleva – *Cf.* S. Fath, 2006, « Encadrement religieux des enfants et débat sectaire: deux exemples » (*blog de S. Fath* [en ligne]. Disponible sur : http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2006/10/23/encadrement-religieux-des-enfants-et-debat-sectaire-deux-exe.html#more [consulté le 10 mai 2010]) – ce documentaire évoquant les camps d'enfants animés par des évangéliques charismatique « troisième vague » met particulièrement en évidence les dispositifs familiaux et ecclésiaux d'initiation à la foi chrétienne.
[5] Mead, 1973.
[6] Nous reprenons ici le résumé des thèses durkheimiennes tel que Pierre Tap le propose (Tap, 1991, p. 49).
[7] Berry, Portinga, Segall, Dasen, 1992, p. 17 et s.
[8] Malewska-Peyre & Tap, 1991 ; Montandon, 1997.
[9] Camilleri, 1991, p. 243.

personnalité »[10] en vient à distinguer le rôle des institutions dites « primaires » (famille, système éducatif) de celles qu'elles génèrent, dites « secondaires » (systèmes de valeurs et de croyances). À sa suite, Berger et Luckman[11] opèrent une distinction proche de celle que Kardiner effectue au sujet des institutions sociales, mais ils différencient pour leur part les âges de la vie (enfance-adulte) et non les systèmes d'éducation et de valeurs. Pour eux, une socialisation, durant l'enfance, dite « primaire » est suivie d'une socialisation, de l'adulte, dite « secondaire », venant en partie – mais jamais totalement – rompre avec les acquis effectués lors de la première phase d'un processus se poursuivant tout au long de l'existence.

A propos de l'enculturation, Herskovits distingue également deux plans sur lesquels elle procède : le début de la vie et l'âge adulte.

> « Dans les premières années, l'individu est" conditionné" à la forme fondamentale de la culture où il va vivre... En tout cela, il n'a presque rien à dire, il est plutôt instrument qu'acteur. Mais plus tard, l'enculturation est plutôt un reconditionnement qu'un conditionnement. Dans le processus d'éducation le choix joue un rôle, ce qui est offert peut être accepté ou rejeté… Dans ses aspects ultérieurs, lorsque l'enculturation opère au niveau de la conscience, elle ouvre la porte au changement, en permettant l'examen de possibilités diverses et le reconditionnement à de nouveaux modes de pensée et de conduite[12]. »

S'agissant de la transmission des « techniques du corps », après les avoir définies et décrites, Marcel Mauss les classe en trois groupes correspondant aux différents âges de la vie du petit d'homme. À sa suite, dans un premier temps, nous distinguerons deux stades dans la transmission des croyances et pratiques religieuses : celui qui va de la vie anténatale à la petite enfance, puis celui de l'enfance proprement dite. Dans une seconde partie, nous nous intéresserons à une instance de socialisation, en particulier, qui est celle des clubs bibliques initiés par le protestantisme évangélique.

2.1 - Le premier stade : conception, naissance et petite enfance

La transmission précoce des « pattern culturels » s'effectue essentiellement à partir des « techniques du corps », soit l'ensemble des soins dispensés à l'enfant dans sa toute petite enfance. Les travaux d'Hélène Stork montrent combien ces techniques de maternage reposent sur les représentations que les parents se font de leur enfant, de son développement, de sa santé et en premier lieu – pourrions-nous rajouter – des origines de son existence. Lorsque la

[10] Dans sa préface du livre d'Abraham Kardiner : *L'individu dans la société*, Ralph Linton propose le terme de « personnalité de base » comme « constellation des caractéristiques de la personnalité qui apparaissent comme congénitalement liées à l'ensemble des institutions que comporte une culture donnée ». Dans la suite de l'ouvrage, Abraham Kardiner étudie les modes d'acquisition de cette personnalité de base qu'il définit comme une « configuration psychologique particulière propre aux membres d'une société et qui se manifeste par un certain style de vie sur lequel les individus brodent leurs variantes singulières » (Kardiner, 1939).
[11] Berger & Luckmann, 2006, p. 193-195.
[12] Melville et Herskovits, 1967, p. 183.

mère dispense des soins à son enfant, elle transmet « un certain nombre d'indications et de réponses qui sont également fonction de sa propre dynamique inconsciente liées à son vécu émotionnel… »[13] Les recherches cliniques menées dans le champ de la périnatalité insistent sur la particularité de ce vécu lors de la grossesse et notamment en raison de la qualité particulière de l'organisation psychique spécifique à cette période de la vie. Occasion d'un remaniement psychique majeur, de par son caractère initiatique, la grossesse fait également apparaître chez la mère des problématiques liées à la question de sa filiation, à celle de ses appartenances culturelles, mythiques et fantasmatiques. Ainsi la manière dont la mère accueille l'annonce de sa grossesse et vit cette période de son existence se répercute ensuite sur les soins prodigués au bébé. Mais ces soins sont également fortement marqués par les idéaux et les valeurs véhiculés par la culture dans laquelle le petit d'homme advient. En effet, comme le soulignent nombre de travaux anthropologiques[14], la dimension sociale et culturelle de la parentalité montre qu'il existe différentes manières de remplir cette fonction, que celle-ci « se fabrique avec des ingrédients complexes », selon l'expression de Marie-Rose Moro :

> « Certains sont collectifs, ils appartiennent à la société toute entière, changent avec le temps, ceux-là sont historiques, juridiques, sociaux et culturels. D'autres sont plus intimes, privés, conscients ou inconscients, ils appartiennent à chacun des deux parents en tant que personne et en tant que futur parent du couple, à la propre histoire familiale du père et de la mère[15]. »

Ainsi, au moment de mettre en œuvre leur propre lignée, « les éléments culturels se mêlent et s'imbriquent avec les éléments individuels et familiaux de manière profonde et précoce »[16].

À La Réunion, Laurence Pourchez affirme :

> « L'existence physique du futur bébé n'est acceptée qu'à partir du moment où, formé, il devient fœtus, ce qui, pour nos interlocutrices les plus âgées, correspond généralement aux premiers mouvements *in utero* de l'enfant, à la première visualisation du corps du bébé formé sur l'écran de l'échographie pour les femmes les plus jeunes… Certaines informatrices considèrent quant à elles que l'enfant ne peut être considéré comme vivant qu'après son baptême. Avant, il est encore soumis aux esprits (*bébèt*), en partie rattaché à un en-deçà[17]. »

Cette représentation explique l'importance numérique des interruptions de grossesse pratiquées dans l'île (4593 en 2008 pour 14 927 naissances)[18].

En milieu évangélique, ces représentations populaires du début de la vie sont mises à mal par d'autres idéaux. En effet, cette mouvance religieuse défend l'idée selon laquelle « dès sa

[13] Stork, 1986, p. 85.
[14] Citons en particulier les travaux de Lallement, Journer et Ewombe-Moundo, 1992.
[15] *Moro*, 2009, p. 180.
[16] *Ibid.*
[17] Pourchez et Tabuteau, 2004.
[18] Selon la DREES (Direction de la Recherche, des Études, de l'Évaluation et des Statistiques), le nombre d'IVG pour 1 000 femmes âgées de 15 à 49 ans à La Réunion est toujours supérieur à celui de la métropole : 21,2 à La Réunion contre 14,7 en métropole en 2007. (Vilain, 2009).

conception, dès la fusion entre l'ovule et le spermatozoïde, l'embryon est là, avec son stock définitif de chromosomes et de gènes… la vie ne débute pas quand le cœur commence à battre, à trois semaines de vie… La seule définition scientifique du début de la vie humaine, c'est la conception »[19]. De plus, la croyance en un dessein divin ayant présidé à la conception de l'enfant habite nombre de fidèles.

2.1.1 - La grossesse

L'annonce d'une grossesse n'est jamais une découverte banale, mais en milieu évangélique cette nouvelle prend le plus souvent un sens particulier. Lorsque la grossesse survient après une période de stérilité, elle est interprétée comme une « bénédiction divine ». Gladys et Florus se souviennent :

> « Pendant trois ans, on n'a pas eu d'enfant. Pourtant, on ne prenait aucun moyen de contraception... On s'est dit : « c'est très bizarre ! Je lui ai dit : " on va demander un enfant au Seigneur ! " Au bout de deux ou trois mois, quand le moment est arrivé, j'étais sûr du jour…on a eu notre enfant et dans la même année, on a eu des jumelles !… Les bénédictions ne s'arrêtaient pas [20] !»

La venue inespérée de trois enfants en moins d'un an est vécue par le couple sous le mode de l'expression d'une grâce divine. Mais l'année suivante, lorsque Florus apprend que son épouse est à nouveau enceinte, sa réaction change. Cet enfant ne vient plus mettre un terme à de longues années d'espoir déçu et l'effet de surprise le désarçonne. Néanmoins, même lorsque l'attente d'un enfant déconcerte un couple et bouleverse ses projets, elle est encore envisagée comme le fruit de la volonté d'un Dieu qui ira, comme le raconte Florus jusqu'à influencer le choix du prénom donné à l'enfant. Florus poursuit :

> « Les jumelles commencent à marcher, et elle est enceinte. Celui-là, on ne l'attendait pas. J'ai dit : " ce n'est pas possible Seigneur, je ne suis pas contre les enfants mais on ne peut pas en avoir quatre en deux ans, c'est impossible ! " C'était un vendredi soir, je vais à l'église, je vais prier, je dis : " vraiment, Seigneur, fais quelque chose ! Ce n'est pas que je ne veux pas d'un enfant mais on n'a pas les moyens physiques de s'occuper de quatre enfants en même temps… " Et puis il me dit : " cesse de parler maintenant, écoute-moi ! " Je dis : " d'accord ! " Il me dit : " tu vas avoir une fille, tu vas l'appeler Raphaëlle ! "…Donc j'ai entendu cette voix, je l'ai reçue dans mon cœur. Il m'a dit : " maintenant je m'occupe du reste, toi, avance " [21] ! »

Ainsi, selon ce mode de pensée évangélique, l'enfant n'est pas uniquement l'objet du projet parental, il est également celui du projet divin. Cette notion de projet parental est

---

[19] Jean Igor Wolga, 2006, « L'avortement », *Servir en l'attendant* [en ligne] n° 3.
Disponible sur : http://www.koina.org/K [consulté le 11 octobre 2009].
Jean Igor Wolga est médecin et l'article figure sur le site des CAEF (Communautés et Assemblées évangéliques de France)
[20] Entretien F 14.
[21] Entretien *ibid.*

omniprésente dans les débats concernant la maternité et la parentalité à l'heure d'aujourd'hui. C'est elle qui légitime en grande partie l'avortement, l'assistance médicale à la procréation (AMP), ou bien encore sur laquelle s'articule la revendication à la gestation pour autrui (GPA). Paul Yonnet montre clairement comment cette logique de l'enfant désiré, gouverne la fécondité dans les sociétés dites modernes.

> « La dialectique de la conquête de l'enfant désiré, d'un enfant seulement acceptable et accepté s'il est désiré, voire conforme, une fois conçu, aux normes véhiculées par ce désir (donc sans tare) a conduit à l'étanchéisation de la sphère du désir et, mécaniquement, à l'élimination de ce que n'y correspondait pas, quel que soit le stade de la grossesse. C'est pourquoi l'apologie de l'enfant désiré ne saurait exister sans l'affirmation du droit à la contraception, mais aussi du droit à l'avortement[22]. »

Pour le sociologue, la transition démographique en est la cause :

> « La mortalité infantile et la mortalité aux jeunes âges baissent, la nécessité de grossesses nombreuses, voire à répétition, se fait moins impérieuse, l'articulation autour de laquelle tournaient depuis les origines du monde la vie des femmes se détend, se défait[23]. »

Cette transformation a pour conséquence immédiate une nouvelle conception de l'enfant, non plus voulu pour assurer le lignage et la reproduction de l'espèce mais « pour lui-même ».

La conception évangélique n'échappe pas à ce « primat du désir », l'enfant n'advient pas hors du désir d'autrui, mais lorsque celui de ses géniteurs vient à manquer, Dieu lui-même s'en fait dépositaire. Quand bien même l'enfant ne naîtrait pas du désir de ses parents, il viendrait au monde selon le désir de Dieu. C'est ainsi que Solange interprète les événements qui ont précédé sa propre naissance :

> « Ma mère m'a raconté que quand j'étais dans son ventre, parce que j'ai été conçue tout de suite après mon frère, on voulait m'avorter. Le Seigneur ne l'a pas permis ; ils ont fait des piqûres dans le sang… pour faire avorter et ça n'a pas marché. Pour moi, c'est une preuve que Dieu me voulait depuis ma naissance, Il voulait que je sois conçue et Il voulait que je sois là, donc pour moi c'est très important d'être aimée de Dieu[24]… »

2.1.2 - La naissance

Durant toutes les étapes du développement intra-utérin de l'enfant, jusqu'à sa naissance, Dieu est invoqué par les parents qui lui octroient la capacité à faire en sorte que « tout se passe bien » ; d'où l'étonnement de Pricillia et de Damien lorsqu'en dépit de leurs prières, l'accouchement se déroule plus difficilement qu'ils ne l'avaient envisagé. Elle se souvient :

[22] Yonnet, 2006, p. 146.
[23] *Ibid*., p.138
[24] Entretien F 22.

> « Quand je repense au fait que j'avais demandé au Seigneur que l'accouchement se passe bien… Parce qu'on est resté quand même toute une nuit en salle d'accouchement, on avait beaucoup prié. »

Il complète : « on est entré en salle d'accouchement à 20 h et à 4 h 30 ils nous ont dit : « césarienne ! » Ce n'était pas une catastrophe mais c'était dur, vraiment dur … rien ne nous préparait à ça.

Elle reprend : « En fait, je me dis qu'effectivement, une césarienne ce n'est pas terrible, mais le fait de l'avoir vécue comme ça… j'ai paniqué [25] ! »

Pour Félix et Cécile, la naissance de leur second enfant fut non seulement difficile mais dramatique puisque la vie de leur bébé, né prématurément, fut sérieusement mise en danger.

Elle raconte :

> « (Il est né) à cinq mois et dix jours. Je le voyais au milieu de cette machinerie-là, ça me faisait mal… Et puis, … ce n'est pas comme ça que je l'attendais, c'est venu vite… tout était tellement précipité ! Le Seigneur m'a beaucoup anesthésiée… Je disais : "je suis dans ses mains… Seigneur, c'est toi qui nous soutiens !" Au niveau émotion, je n'étais pas angoissée… Je disais que le Seigneur m'avait mis une "perf" de sa Parole, constamment. Oui, il m'a anesthésiée !
> Et j'ai dit : "Seigneur, lève des gens qui prient en profondeur, qui vont prier jusqu'au bout, ne pas lâcher !" Et puis, le lendemain, Félix me dit : "y a eu des *e-mails*, cinquante *e-mails*, des centaines de gens qui priaient pour nous ! Des chaînes de prière !" »

Il explique :

> « En fait, j'ai envoyé à la mission francophone, qui a envoyé à plusieurs réseaux dans tout le monde entier. J'ai envoyé aussi à des amis qui sont en Norvège, qui ont envoyé aussi, puis en Suisse c'est parti au Québec, jusqu'en Australie, et dans les pays anglophones, donc y a eu des centaines et centaines de gens…Un SOS quoi, on ne connaissait même pas pour la plupart! »

Elle reprend :

> « Ça nous a vachement encouragés… Ça me rassurait beaucoup !… Le soutien des gens et la prière, ça me portait beaucoup. Des gens qui appelaient, qui téléphonaient, je n' (avais) jamais vécu ça. »

Il conclut : « 24 heures sur 24 même ! En Suisse... ce bout de chou là qui ne mesure même pas ... incroyable ! »

Cependant, quatre jours après sa venue au monde, le bébé décède. Cécile se souvient : « Je ne pouvais pas l'accepter parce que pour moi il allait vivre ! Ce n'était pas possible qu'Il le reprenne ». En dépit de sa douleur, deux certitudes la réconfortent : la présence de Dieu dans cette période délicate de son existence et l'espérance que son fils est « vivant ». Il n'a jamais été aussi présent qu'à ce moment là pour moi ! Dieu était présent comme jamais j'aurais pu

[25] Entretien F 12.

imaginer ! …Même si c'est quelque chose de difficile,…les choses du temps présent, c'est rien comparé à la gloire à venir… parce qu'il est vivant… Donc, on le retrouvera[26]. » Le récit de Cécile indique combien sa relation verticale à Dieu l'a aidée à ne pas se laisser submerger par ses émotions. Elle lui a permis d'apaiser sa colère, sa tristesse et son désespoir en donnant un sens acceptable et une issue favorable à cet événement. Il met également en lumière le rôle de son entourage durant cette épreuve. Aucun membre du couple n'est originaire de La Réunion, mais l'Église à laquelle ils appartiennent leur a offert le soutien qui leur était nécessaire. Plus encore, un réseau international de « frères et sœurs en Christ » les a soutenus par la prière et, *via* internet, au-delà des océans. « Cela m'a porté », dit Cécile, reprenant ici la métaphore du portage utilisée par Marie-Rose Moro[27] pour illustrer la nécessité qui incombe à la future mère de se sentir soutenue, de bénéficier d'un support durant cette période particulière de sa vie. Pour la psychiatre, l'accompagnement des autres membres de la communauté – et en particulier des femmes – est primordial pour la future mère ; cet étayage lui permet de colmater le désordre interne que la grossesse produit en elle. Il la sécurise dans cette période périnatale où la femme est particulièrement vulnérable[28], et qui plus est lorsque la grossesse, comme pour Cécile, s'achève avec la perte de l'enfant.

2.1.3 - L'adoption

Dans le cas d'enfants adoptés ou placés dans une famille d'accueil, les fidèles trouvent encore dans leurs croyances des raisons d'accepter ces aléas de l'existence. Persuadés que Dieu se manifeste en toute chose, ils discernent en ces événements inattendus de nouveaux « noyaux de sens ». Ainsi, René, d'expliquer l'accueil de sa fille :

> « La petite qui est née à ce moment là, c'est la fille de sa cousine, une dame qui est dépressive. Elle n'arrivait pas à élever son enfant et vers dix-neuf jours, elle nous l'a confiée. Quelque temps avant cela, nous on a toujours prié pour que Dieu nous donne un enfant et j'avais vraiment la conviction que Dieu nous donnerait un enfant mais je ne pensais pas que cela allait être de cette manière-là et aujourd'hui on a une fille qui a quatorze ans »

Solange, son épouse, se souvient :

> « On ne pouvait pas avoir d'enfant, j'en ai pleuré, (mais) j'avais la conviction que le Seigneur me donnerait l'enfant, l'enfant qu'on voudrait ; et puis il y a eu des réactions dans mon corps, comme si (je faisais) un rejet de l'enfant. J'ai dit : " Seigneur comment je peux avoir un enfant si j'ai des réactions comme ça ? " Et puis, tout de suite, j'ai eu comme une réponse : " mais rien n'est impossible à moi ". J'étais vraiment convaincue que le Seigneur allait me donner cet enfant, mais je ne savais pas que ce serait de cette manière. Donc

[26] Entretien P 36.
[27] Moro, 1998, 2009.
[28] Voir en particulier le concept de « transparence psychique » forgé par Monique Bydlowki pour illustrer la vulnérabilité de la femme durant sa grossesse et la lisibilité particulière de son fonctionnement psychique au cours de la période périnatale (Bydlowki, 1991).

> voilà… pour nous c'est vraiment un cadeau, parce que Morgane est précieuse pour Dieu, c'est un enfant qu'Il voulait sauver, à qui Il voulait donner une vie meilleure et Il nous l'a confiée. »

Face aux doutes qui assaillent le couple en raison de la précarité de leur situation – du point de vue administratif les parents n'ont pas eu la garde définitive de l'enfant avant ses douze ans –, leur croyance en Dieu les rassure :

> « Elle est arrivée comme cela, mais ce n'était pas évident (cela fait seulement deux ans qu'elle a été adoptée), pendant toutes ces années on a vécu par la foi que Dieu nous l'avait confiée, parce que du jour au lendemain, elle pouvait nous être reprise. On n'avait aucun droit sur elle… On ne savait pas où elle allait partir, si sa maman allait la reprendre… (On a vécu) avec des doutes pas possibles… Moi, je n'aurais pas pu, sans le Seigneur, je n'aurais pas pu tenir... On a été vraiment protégés[29]. »

2.1.4 - La petite enfance

« Le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme ou plus exactement, sans parler d'instrument, le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps le moyen technique de l'homme, c'est son corps », écrivait Marcel Mauss[30]. « Il y a lieu d'étudier tous les modes de dressage, d'imitation et tout particulièrement ces façons fondamentales que l'on peut appeler le mode de vie, le modus, le tonus, la « matière », les « manières », la « façon »[31], poursuivait l'auteur. À sa suite, étudiant les configurations posturo-gestuelles du maternage, Hélène Stork indique comment les schèmes du comportement maternant s'inscrivent chez l'individu dès la prime enfance, lorsque celui-ci faisait lui-même l'objet de soins.

> « Il s'agit d'une imprégnation corporelle, d'une incorporation des styles gestuels et posturaux qui se développe au cours des échanges avec l'adulte maternant et qui relève des sensibilités kinesthésiques et cénesthésiques. J'ai qualifié ce type d'apprentissage de « primaire » dans la mesure où il ne procède ni par observation, ni par injonction mais relève de ce qu'on pourrait appeler la « mémoire du corps ». Ce type d'apprentissage, qui se rapproche du mécanisme de l'enculturation, laisse son empreinte ethnique jusque dans la vie adulte[32]. »

Comment les bébés de parents évangéliques sont-ils bercés, allaités, portés ? Font-ils l'objet de soins significativement distincts des autres petits Réunionnais ? Nos travaux n'ont pas permis d'étudier suffisamment en détail chacun de ces comportements pour en tirer des conclusions formelles. Notons simplement que dans ces Églises prônant un idéal de la femme « épouse fidèle et soumise à son mari »[33], comme l'exprime un des pasteurs rencontrés, nous

[29] Entretien F 22.
[30] Mauss, 1995 (1950), p. 372.
[31] *Ibid*, p. 375.
[32] Stork, 1995, p. 279.
[33] Entretien P 18.

avons pu relever le fait que les bébés sont le plus souvent nourris au sein (plus qu'au biberon), confiés à la garde de leur mère (plus qu'à celle du père durant le culte) et que ces mères font prioritairement le choix de s'arrêter de travailler pour se consacrer à leur progéniture après leur venue au monde.

Nous avons également pu constater que dès la sortie de la maternité, pour ainsi dire, le nourrisson assiste aux réunions de prière sur les genoux de sa mère ou dans le *maxi-cosy*[34] posé à ses côtés. À la différence des églises catholiques qui ne prévoient aucun lieu spécifique pour les enfants, la plupart des églises évangéliques mettent, à disposition des mamans des salles pour allaiter – avec une vitre leur permettant de voir ce qui se passe dans la salle de culte et des haut-parleurs leur permettant d'entendre –, et que toutes prévoient un espace « garderie » pour les enfants qui sont en âge de marcher. Ces dispositifs illustrent l'importance accordée au fait que les enfants accompagnent leurs parents au culte. Là, très vite, ils participent à leur manière à la vie de l'Église : ils tissent des liens avec les autres membres de la communauté croyante, profitent de l'atmosphère des lieux et en particulier des cantiques que leurs parents ne manquent pas de fredonner de retour à la maison ou de passer sur l'autoradio de leur véhicule. Que ce soit à l'Église ou à domicile, l'enfant est rapidement mis en contact avec le répertoire musical évangélique. Il bénéficie d'un « bain sonore » fait de « louanges à l'Éternel », aux accents pop-rock, tout à fait singulier.

Le domaine où les « techniques du corps » furent évoquées de manière spécifique par nos interlocuteurs est celui de la maladie. C'est lorsque leur enfant observe des troubles au niveau de sa santé que les fidèles mettent en œuvre des pratiques singulières. C'est ainsi que Fanja explique comment elle sollicite Dieu constamment au sujet de ses enfants et tout particulièrement lorsqu'ils sont malades, afin qu'ils guérissent et qu'elle retrouve son calme :

> « Sans le secours du Seigneur, on n'arrive pas à les faire grandir dans le sens que Dieu veut pour eux… J'ai vraiment besoin du Seigneur tous les jours pour gérer les relations, conseiller les enfants. Puis, dans des temps de maladie, quand ils étaient plus petits. Avoir le Seigneur près de moi, à qui je pouvais vraiment demander du secours, c'était un grand réconfort. Un bébé malade ne peut pas te dire ce qu'il a mais en sachant que son Père dans les cieux sait exactement ce qu'il a, tu te décharges sur lui, tu pries pour l'enfant… ça t'apaise toi et je crois qu'une maman apaisée fait déjà beaucoup pour la guérison de l'enfant malade. Je l'ai expérimenté plusieurs fois.
>
> Dès que l'enfant est malade c'est mon premier réflexe, car je suis vraiment déboussolée. Je prie dans mon cœur, (et) bien souvent à haute voix, avec l'enfant à côté de moi, en posant la main sur lui. Soit seule, soit en couple, tous les deux plusieurs fois, soit avec les autres (enfants) quand ils commençaient à grandir et qu'ils étaient aussi capables de parler. Ça nous arrive aussi de demander, au niveau de l'assemblée, s'il y a des besoins spécifiques, pour qu'on prie aussi[35]. »

Yvonne raconte comment son fils échappa à la mort grâce aux prières de son père :

[34]Siège pour bébé.
[35] Entretien F 02.

> « … mon petit garçon avait à l'époque un an et ma mère lui avait donné une grosse prune… Et à un moment donné, je vois maman mettre sa main dans la bouche de Timothée, je la voyais affolée, je lui dis : "qu'est-ce qui se passe ?" … il avait avalé le noyau. Je prends Timothée, je le retourne, je prie, je crie à Dieu, je tape dans son dos, enfin bref, un tas de trucs. (Mon mari) arrive… Comme l'enfant était retourné, il a mis la main sur le dos de l'enfant et il a commandé au noyau de sortir ! Il retourne l'enfant, il était bleu, il était vraiment sur le point de s'étouffer. Quand il a vu la tête de Timothée… il a eu un regain de foi et il a dit : "noyau au nom de Jésus, je te commande, sors de la gorge de mon enfant !" Et au même moment, le noyau a été éjecté ! … J'ai compris, à ce moment précis, que si je n'avais pas eu Jésus, on n'aurait plus eu Timothée ! »

Yvonne donne alors un autre exemple au sujet de sa fille : « …ma gamine était malade, Charlène… Elle maigrissait à vue d'œil, le médecin ne savait pas ce qu'elle avait ».

Son époux poursuit le récit :

> « J'ai prié, j'ai dit : "Seigneur, il y a un problème !" J'ai eu une réponse très simple, j'ai vu le mot « otite » écrit en lettres jaunes ! J'ai dit : "elle a une otite !" Et le médecin a dit que c'était une otite interne grave qu'on ne voyait pas !
> Je dis : "ah bon ! La Bible nous déclare que Dieu nous a mis le pouvoir de marcher sur les scorpions, sur toute la puissance de l'ennemi et que rien ne pourra nous nuire (Luc 10,19) Seigneur, en ton nom, je vais prier !" J'ai mis mon doigt dans son oreille, j'ai dit : "au nom de Jésus de Nazareth, otite, je te l'ordonne, sors de cette oreille ! Au nom de Jésus !" Une demi-heure plus tard, ça s'est mis à couler, couler, couler... Pendant au moins un mois… elle n'entendait (toujours) pas. Je priais : "Seigneur il ne faut pas qu'elle devienne sourde !" C'est revenu doucement. C'est bien, c'est mieux que le médecin[36] ! »

Nous retrouvons à travers cet exemple une conception de la guérison caractéristique au milieu évangélique, où l'apport de la médecine n'est pas dédaignée mais son efficacité se trouve cantonnée dans des limites étroites : en dernier recours l'efficacité divine est de loin supérieure à celle de la science.

Nous retrouvons également dans ce dernier exemple le rôle joué par la Bible comme référence éducative constante. Fanja l'affirme :

> « … à la lumière de la Parole de Dieu, on va être plus sensible à la manière d'éduquer nos enfants. On va de toute façon se référer constamment à ce que Dieu dit. Par rapport à ça, que ferait-il ici à ma place ? Donc, toujours s'inspirer de la Parole de Dieu. On n'est pas des parents super… parce qu'on s'énerve comme tous les autres, mais on a le privilège d'avoir ce garde-fou. C'est un privilège de pouvoir les guider avec la sagesse de Dieu, de pouvoir les conseiller avec cette connaissance-là[37]. »

Pour les fidèles, non seulement la prière est pratiquée en vue d'obtenir une guérison mais elle l'est également dans le but de modifier une conduite éducative jugée néfaste. Ainsi, Yvonne se souvient combien la violence imprégnait ses relations à sa fille. Malgré elle, la jeune maman semblait reproduire les attitudes agressives dont elle avait été victime durant son

[36] Entretien P 19.
[37] Entretien F 15.

enfance. C'est la prière de son époux qui lui a permis de rompre avec ces conduites héritées de son ascendante.

> « Moi par exemple, c'était la violence de mon papa. Beaucoup, beaucoup de violences... Papa frappait, il criait beaucoup. Et moi, je reproduisais ça avec Charlène quand elle était petite. Je ne voulais pas mais je le reproduisais. Je me détestais d'être comme ça. Un jour je me suis dit que je ne voulais pas être comme ça avec ma fille… et (mon mari) m'a imposé les mains. Pendant qu'il priait, j'ai revu tout ce que je ressassais… et en l'espace de cinq minutes, Dieu a mis un baume sur moi-même. Elle (Charlène) était entre nous dans le lit, il m'a imposé les mains comme ça et j'ai senti l'esprit de Dieu venir sur moi et la guérison. Et ça a été fini, ça n'a plus jamais été comme ça[38] ! »

Imposition des mains, doigt posé sur l'organe malade, invocations du nom de Dieu : dans ces différents exemples, l'enfant est tantôt le témoin, tantôt l'objet de gestes et de paroles qu'il n'a peut-être pas perçues de manière consciente mais qu'il « absorbe »[39] comme dirait Hélène Stork, et qui contribuent donc au développement de sa personnalité. Pour cette dernière, l'importance de ce premier modèle est telle que les expériences ultérieures qui viendront s'y greffer ne feront que le renforcer ou l'atténuer. « L'éducation de l'enfant est pleine de ce qu'on appelle les détails mais qui sont essentiels…»[40], écrivait encore Marcel Mauss pour lequel ce sont les traditions et non des motifs physiologiques ou psychologiques qui permettent de comprendre l'origine des différentes « techniques du corps ». Ainsi, l'enfant intègre-t-il également, à travers les conduites de maternage, les valeurs et les croyances sur lesquelles ces conduites reposent.

2.2 - L'apprentissage au cours de l'enfance

Tout au long de sa croissance, l'enfant a l'occasion d'observer les adultes s'adresser à Dieu, rendre des services à la communauté croyante, chanter, évangéliser, méditer, bref consacrer de leur temps et de leur énergie aux diverses activités relevant de la pratique chrétienne. À l'intérieur du cercle familial comme à l'Église, il participe même activement à plusieurs d'entre elles. De plus, il fait l'objet d'injonctions qui le poussent à adopter des codes moraux différents de ceux qui dominent dans la société environnante. Ainsi, la seconde étape d'apprentissage des valeurs et croyances évangéliques résulte-t-elle de l'observation des enfants, des injonctions qu'ils reçoivent, et de leur participation à la vie religieuse. Ces pratiques peuvent être réparties en deux domaines : domestique et institutionnel.

[38] Entretien P 19.
[39] Stork, 1986, p. 85.
[40] Mauss, 1995 (1950), p. 375.

2.2.1 - Les pratiques domestiques

2.2.1.1 Les règles morales

C'est par l'observation, et en particulier celle de ses propres parents, que l'enfant découvre les principes éthiques inhérents au protestantisme évangélique. Un père de famille l'indique : « De par ce qu'ils voient en nous, de (par) ce que nous portons, ce que nous émanons, nous transmettons… ! »[41] Nous l'avons vu, la logique du croire propre à cette mouvance religieuse pousse les convertis à témoigner de l'existence divine en dehors du cercle familial par la mise en œuvre de comportements moraux irréprochables. De même, la rectitude de leur vie sanctifiée doit-elle se manifester au sein de la cellule familiale, entre conjoints et vis-à-vis des enfants. Dans les familles évangéliques, ces derniers sont certes témoins, mais ils sont également soumis à certaines règles morales. Pour ce faire, les parents sont amenés à poser des choix éducatifs qui divergent de ceux qui dominent dans la société. Comme le souligne ce pasteur, l'enjeu est de taille : le non-respect de ces règles invaliderait aux yeux de l'extérieur la présence de Dieu dans la famille.

> « Si on n'éduque pas nos enfants dans les voies du Seigneur, …ben après tu vois aussi ces chrétiens, tu vois aussi la déroute dans leur foyer. Tu vois le genre de musique qu'ils écoutent, tu vois leur genre de fréquentation, tu dis : « la bénédiction ne repose pas sur leurs enfants, ni sur eux dans ce domaine… »

C'est ainsi que Pierre et son épouse ont longtemps refusé d'acheter un poste de télévision et surveillent de près les lectures de leurs enfants. Elle le dit :

> « Depuis qu'on est devenu chrétien, les gens nous regardent d'une manière un peu bizarre, parce qu'on a une façon de vivre pas toujours comme les autres… Par exemple la télé, ça fait que quinze jours qu'on l'a, on n'a jamais eu de télé à la maison ! Les gens ne voient pas de télé avec trois enfants, bon pour eux c'est de la folie. Mais, en tant qu'enfants de Dieu, on avait décidé de ne pas avoir certaines choses dans la maison, parce que ça ouvre les portes à beaucoup de mauvaises choses. Donc on a estimé que les enfants ils étaient petits, ils n'avaient pas à avoir des choses comme ça dans la maison, donc on les a protégés quelque part. C'est pareil quant on achète le journal, un jour par semaine, ils donnent (supplément) avec pleins de saletés dedans… Quand je lui dis à la pâtissière : "non, non, je ne veux pas ", elle me regarde avec deux yeux comme ça, elle me dit : "pourquoi ?"
> Je fais : "on ne regarde pas de choses comme ça à la maison…"
> "ah, mais t'inquiète pas, les enfants vont en voir de toute façon !"
> Je dis : "oui mais ils le verront ailleurs, mais pas dans la maison !"
> Donc il y a des choses comme ça, on est très pointu. »

Pierre poursuit : « la lecture (c'est) pareil, je ne veux pas qu'ils soient remplis de manga japonais, avec pleins de violence ! »

Yvonne reprend :

[41] Entretien P 18.

> « Donc (Pierre) va à la bibliothèque, il ramène des livres, on regarde toujours ce qu'ils lisent, parce que l'enfant est fragile et il est beaucoup dirigé par ce qu'il voit. Certainement que les gens nous trouvent bizarre des fois[42]…»

Comme Yvonne l'exprime, leur attitude tend parfois à les marginaliser des personnes extérieures à leur milieu croyant. Bernard Boutter note dans ses recherches combien les enfants de convertis réagissent différemment à cette situation inconfortable. Chez certains cela crée un sentiment d'insécurité, d'autres sont « manifestement tentés de se laisser séduire par les attraits du monde »[43] alors que d'autres encore se sentent d'autant plus confirmés dans les valeurs propres au monde évangélique. C'est essentiellement au moment de l'adolescence que des conflits surgissent à ce sujet entre les enfants et leurs parents. Mais, même lorsque le jeune Réunionnais abandonne les préceptes édictés par ses ascendants, il n'est pas rare que par la suite, celui-ci « revienne dans les voies du Seigneur ».

C'est le parcours qu'effectua Corinne, une créole blanche de parents adeptes de la Mission Salut et Guérison : « Moi, je suis née dans une famille chrétienne. J'ai continué à suivre le Seigneur. Je n'ai pas connu le Monde, je n'ai pas connu les catholiques. » Pour elle, l'adolescence est synonyme d'hésitation. Va-t-elle continuer à respecter les codes moraux édictés par sa famille ou tenter de vivre de manière différente ? Finalement, elle fait le choix d'adhérer à son tour au pentecôtisme avant d'épouser un pasteur évangélique charismatique.

> « Avant de me marier, j'ai vu la main de Dieu pour me protéger. Le diable voulait me prendre. Je sais qu'Il (Dieu) m'a gardée. Aujourd'hui, vivre dans le monde, pour moi ce n'est rien. C'est comme si on prenait un enfant, on le mettait dans un autre pays… Je n'ai rien à gagner dans ce monde. Je suis chrétienne, je suis née pour porter et vivre la vie du Christ sur terre[44]. »

Ce qui frappe à travers les propos de Corinne, c'est la permanence de sa conception négative de la société et la manière dont elle s'y sent totalement étrangère. Le discours pentecôtiste au sujet du « monde » aura été relayé avec succès par ses parents, la conduisant à intégrer une vision dichotomique d'une société globale placée sous la double influence du diable et du divin.

Ce qui retient enfin notre attention, à l'issue de notre entretien avec Corinne et son époux, c'est le modèle résolument patriarcal que le couple a transmis à ses enfants. Femme discrète, Corinne se définit comme une épouse dont le rôle primordial consiste à se tenir auprès de son mari, à le soutenir et à l'aider dans sa tâche de pasteur. Tout comme lui, elle considère avoir « reçu un appel pour l'œuvre de Dieu ? » C'est « ensemble » qu'ils ont à vivre le ministère pastoral. Mais son rôle ne peut en aucun cas être semblable au sien. Prenant l'exemple d'un couple de réformés exerçant chacun la fonction de ministre du culte, elle affirme : « dans

[42] Entretien P 19.
[43] Boutter, 2002, p. 144.
[44] Entretien P 18.

l'exemple de ce couple (où) tous les deux sont pasteurs, elle n'a pas de soumission à son mari. Moi, je vois que ce n'est pas bien… je ne comprends pas. » Sa situation personnelle est bien différente. Elle le dit : « il a le ministère, il est pasteur. Je suis soumise à son ministère, il y a un respect et une compréhension…. Je m'associe, je m'unis avec lui à tout ça. » Et il complète : « Dans le couple, la femme sait où est sa place et l'homme aussi. Quand dans un couple on comprend ça, il y a une harmonie qui s'installe…»[45]

Aujourd'hui, Corinne se dit pleinement satisfaite de sa vie familiale, et ce, d'autant plus que ses deux grands enfants adhérent aux croyances de leurs parents et mettent en pratique les normes de conduites évangéliques. Jérôme, son époux, partage la même satisfaction. Il l'affirme :

> « Grâce à « l'éducation qui leur a été donnée », ils font preuve de « respect, (de) soumission ». Ils (restent) à leur place d'enfants, (répondent) à ce que nous attendons d'eux. Mes enfants ne sont pas, à ce jour, des enfants qui se lèvent devant nous pour dire : Non ! Ma fille a bientôt dix-neuf ans, elle a toujours été soumise, toujours obéissante. C'est un bon exemple[46]. »

Les relations de Jérôme à sa femme et à ses enfants montrent combien ce dernier se présente à l'Église – comme à la maison – en tant que « chef ». « La suprématie masculine est affirmée sans ambigüités », note Bernard Boutter pour lequel, « dans l'idéologie pentecôtiste, malgré la place importance des femmes en réalité, le mari, le père est considéré comme … le gardien du respect des valeurs morales chrétiennes[47]. »

C'est là, un des effets de la conversion qu'il nous faut souligner, dans une société créole souvent présentée comme traditionnellement « matrifocale » (Fuma, Poirier)[48] ou « matricentrée » (Ghasarian)[49]. Vis-à-vis du petit enfant, « le père est le grand absent »[50] écrit Laurence Pourchez. « Le couple n'a plus d'existence légale et les concubins participent à des maisonnées de mères ou de sœurs. Les seules solidarités qui permettent à des unités organiques de se constituer et de perdurer sont verticales et féminines »[51], constate Claude

---

[45] Entretien *ibid*.
[46] Entretien *ibid*.
[47] Boutter, 2002, p. 138.
[48] Jean Poirier et Sudel Fuma, utilisent le terme de « foyer matrilocale », qu'ils décrivent comme « composé par la mère célibataire et ses enfants de lits différents, avec présence éventuelle ou épisodique de partenaires successifs de la mère » (1993, p. 210).
[49] Christian Ghasarian observe une composition familiale matricentrée « c'est-à-dire constituée d'une mère et de son (ou ses) enfant(s). Ce type de famille monoparentales est provisoire…» (1996, p. 47).
[50] Pourchez, 2002, p. 353.
Cette absence du père, Prosper Ève l'interprète en référence au passé esclavagiste de l'île : à cette époque le mariage entre esclaves n'existant pas, un enfant n'avait qu'une filiation maternelle. Ce fut longtemps du reste, une explication classiquement avancée en ce qui concerne la nuptialité des populations noires américaines. Le sociologue Franklin Edward Frazier par exemple, impute cette situation à la période de l'esclavage où les hommes noirs ne pouvaient pas fonder de famille. Mais depuis, d'autres études aux États-Unis ont montré que – dans les grandes exploitations en particulier – les esclaves avaient réussi à reproduire leur modèle familial. Quant à la Réunion, les travaux de l'historien Robert Bousquet soulignent l'existence de mariages et la constitution de familles conjugales parmi les esclaves.
[51] Vogel, *Bidonvilles et cours, étude de petits espaces urbains,* 1984. Cité par E. Wolff, 1989, p. 109.

Vogel. Tout en récusant le terme de « matriarcat généralisé » [52] – abusivement employé –, dans son étude en milieu urbain parmi des populations défavorisées, Éliane Wolff fait référence à une société de type matrilinéaire. Elle note :

> « L'aspect fondamental de la cellule de base mère-enfant allant de pair avec une minoration du rôle du père, la filiation "par les femmes", la préférence pour l'union consensuelle et l'instabilité du lien conjugal… En fait, la mère est ici le seul garant véritable de la filiation : un individu est avant tout l'enfant de sa mère et c'est après elle qu'il acquiert son statut. Cette filiation utérine est quelquefois revendiquée haut et fort : *Tout fason, lo nom monmon la done amoin la, mi zèt pa sa pou inn ot, sa non* [53] ! »

2.2.1.2 La prière

La sensibilisation des enfants aux « choses de Dieu » s'effectue à travers l'aménagement des lieux et les objets dédiés au culte, ou plus exactement par l'absence notoire de tels objets et de tels lieux. En effet, alors que nombre de familles insulaires disposent dans leur habitation de statues, tableaux, médailles et chapelets, rien de tel n'existe dans les demeures des fidèles évangéliques. Bien évidemment, aucune d'entre elles n'a érigé un oratoire dans sa cour. Le seul objet qui soit systématiquement présent et largement valorisé se trouve être la Bible que les fidèles possèdent en plusieurs exemplaires. Dans une des familles où nous avons été reçus, nos interlocuteurs avaient même affiché sur les murs de leur salon de nombreux versets bibliques, inscrits noirs sur blanc sur des feuilles de papier au format A4. Les fidèles possèdent également des DVD, livres et revues évangéliques à la portée et à la vue de leurs enfants. À l'arrière de leur véhicule, ils collent fréquemment un poisson, le fameux « *Ichtus* » étant le signe de reconnaissance des premiers chrétiens[54]. À l'intérieur de leur automobile, comme à leur domicile, ils écoutent facilement « Radio Vie », « RM 9 » ou encore « Fréquence Oasis », trois stations radio animées par des Églises locales, lorsqu'ils ne mettent pas un CD de leur choix : d'enseignements bibliques ou de musique chrétienne. C'est ainsi qu'une des personnes que nous avons rencontrée nous précisa à notre arrivée : « j'ai passé presque toute la journée à écouter des CD de louange en faisant le ménage »[55]. Notre regard s'est alors penché vers son fils et sa fille pour en déduire que les deux enfants dont elle avait la charge avaient baigné dans les « éclats » d'Exo[56] ce jour là.

---

[52] Il ne peut, en réalité, être fait état de « matriarcat » (système politico-juridique imaginé par les premiers anthropologues évolutionnistes dans lequel tout le pouvoir était détenu par les femmes) car les éléments constitutifs de ce système (la filiation utérine, la résidence matrilocale ou uxorilocale, l'héritage et la succession en ligne matrilinéaire, l'autorité dévolue aux seules femmes) n'ont jamais été observés dans une même société.

[53] *De toute façon, le nom que maman m'a donné, je ne l'abandonnerai pas pour un autre, ça non !*
Wolff, 1989, p. 109-111.

[54] Le mot grec *Ichtus* (poisson) est utilisé par les chrétiens comme monogramme. Chacune des lettres grecques est prise comme l'initiale des cinq mots *Jesu Kristos Theou Uios Sôter* (Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur).

[55] Entretien F 07.

[56] Groupe suisse de musique chrétienne fondé en 1985 par Chris et Laura Christensen avec Thierry Ostrini. La plupart de leurs albums s'intitulent « Éclats » : Éclats 1, 2, …5, et le tout nouveau « Éclats d' Afrique ».

De manière plus formelle, la vie des familles évangéliques est rythmée par plusieurs prières quotidiennes auxquelles l'enfant assiste et participe : bénédiction de la table avant le repas, prière au moment du coucher…, à celles-ci s'ajoutent des rencontres hebdomadaires de lecture biblique, de culte familial et parfois de jeûne. Jérôme, adolescent au moment où ses parents et lui se sont convertis se souvient de la manière dont les activités religieuses ont prioritairement occupé l'espace familial en mettant leurs occupations plus matérielles au second plan :

> « … au moment de notre conversion, notre vie familiale a changé. On ne s'inquiétait plus de rien : de ce que nous allions manger ou boire, de ce que nous allions nous mettre comme vêtements. Tout était secondaire. Une seule chose primait pour nous et était importante : c'était la Parole de Dieu. On a dévoré la Bible. On l'a lue, lue, pendant des heures… Avec les parents, on se retrouvait pour prier et jeûner. On jeûnait beaucoup ensemble[57]. »

Non seulement les convertis réservent des plages horaires à la prière mais ils apprennent également à leurs enfants à s'en remettre à Dieu dans tous les domaines de leur existence. Yvonne donne un exemple à ce sujet concernant sa fille ainée :

> « L'année passée, pendant toute son année de sixième, toutes ses copines, l'une après l'autre deviennent pubères, et elle non ! Et voilà, elle passe en cinquième, toujours pas et elle m'en parle pas… Et puis un jour elle vient, elle m'appelle toute contente, elle a eu ses règles… Elle me dit : " tu sais depuis la sixième j'attendais… je pensais que je n'étais pas normale alors j'ai demandé au Seigneur : – Seigneur, je ne comprends pas, est-ce que je ne suis pas normale ? Pourquoi je n'ai pas mes règles ? Le Seigneur m'a dit : au mois de mai ! "» Je lui dis : " tu vois, le Seigneur ne parle pas pour rien dire ! " Et après, ça c'est arrêté. Trois mois… elle (me) dit : " j'ai eu au mois de mai, c'est fini ! " Je dis : " tu t'inquiétais, tu as mis ce problème devant Dieu, Dieu a voulu te montrer que tout était normal. Il t'a rassuré… maintenant il faut que tu attendes que Dieu ait préparé ton corps à être comme ça c'est tout " … ça m'a fait plaisir de voir comment elle s'était confiée à Dieu à son âge… Franchement, des fois, les enfants sont comiques…Voilà comment ils font : ils demandent à Dieu des choses, ils font une liste de ce qu'ils veulent. Et puis quand Dieu nous a donné on raye[58]. »

Pierre complète les propos de son épouse : « ils savent que ça marche, c'est important ! Ils croient que la prière ça fonctionne. Ça c'est des valeurs qu'après dans la vie, c'est du solide concernant la foi : Dieu répond ! »

Yvonne donne un autre exemple concernant sa fille montrant comment l'enfant avait appris à parler à Dieu et à l'entendre lui répondre…

> « Charlène avait les cheveux raides, raides. Tout ce que je mettais dedans… Un jour, je lui achète une série d'élastiques et je lui dis : " tu fais attention à tes élastiques, je vais me fâcher si tu les perds ! "
> Elle vient me voir : " maman, les élastiques que tu m'as achetés, je les ai déjà perdus ! "
> Ah, je dis : " je vais me fâcher, tu vas chercher ton élastique et tu me le ramènes ! "

[57] Entretien P 18.
[58] Entretien P 19.

> Je l'ai plus revue. Deux heures (après) elle revient, toute contente, elle a retrouvé ses élastiques, et elle me dit : "tu sais, j'avais peur que tu me corriges… Je me suis assise, j'ai dit : - Seigneur montre moi où est l'élastique s'il te plaît !"
> Je lui dis : "ah bon et qu'est-ce que le Seigneur t'a dit ?"
> - "Entre ton lit et ton matelas !"
> Elle me dit : "j'ai regardé, j'ai trouvé entre le lit !"
> Je luis dis : "et bien tu vois le Seigneur t'évite une bonne correction [59] !" »

Pierre et Yvonne ont connu des assemblées évangéliques de type « piétiste-orthodoxe » puis charismatiques, avant de découvrir le pentecôtisme troisième vague et ses nouvelles manifestations surnaturelles. Ils racontent comment, après avoir vécu le « rire dans l'Esprit », leurs enfants firent à leur tour une expérience similaire :

> Yvonne : « Quand il a eu ça (le rire dans l'Esprit), il a invité les enfants à venir avec lui ».
> Pierre : « À vivre la même chose ».
> Yvonne : « Ils l'ont suivi, ils étaient à la queue leu leu, comme ça… »
> Lui : « Ils l'ont fait ils l'ont fait, ils ont crié et tout ça… »
> Elle : « J'ai dit à Charlène : "vas vite voir si mes cabris ne sont pas en train de divaguer !"
> En pleurs, en pleurs, elle va voir son papa et lui dit : "Jésus m'a parlé il m'a dit que j'avais beaucoup péché…" Et à ce moment-là, elle a commencé à parler en langues toute seule, elle a commencé à prier… à onze ans ! Dieu l'a touchée à ce moment-là[60]. »

Sans rouvrir le débat autour de l'origine – humaine ou surnaturelle – de la glossolalie, déjà abordé au chapitre précédent, nous noterons ici le rôle de modèle joué par le père auprès de ses enfants. Cette exemplarité nous permet de mettre en avant le fait que l'apprentissage durant la seconde période de l'enfance procède d'un mécanisme primordial qui est celui de l'imitation. « La notion d'éducation pouvait se superposer à celle d'imitation »[61] écrit Marcel Mauss pour qui « l'enfant, l'adulte, imitent des actes qui ont réussi et qu'il a vu réussir par des personnes en qui il a confiance et qui ont autorité sur lui… » Il définit alors le concept d'« imitation prestigieuse », essentiel pour comprendre les processus d'enculturation

Ainsi, Émilie, cinq ans, qui tend naturellement à reproduire dans ses jeux, les gestes de son père qui est pasteur. Ce dernier le dit : « dans la classe, elle chante des cantiques ». Sa mère l'a observé : « elle a aussi une petite Bible, elle met ses poupées et elle fait le culte ! »[62]

À propos du prestige dont peut jouir un ministre du culte aux yeux de ses enfants, il est à signaler qu'à La Réunion, la situation de ces hommes ne fait pas l'objet d'incompréhensions voire de moqueries de la part des camarades de classe de leurs enfants. « Au contraire, nous explique l'un d'entre eux, les enfants de l'école disent : « ton père est pasteur ! » Dans la mentalité des jeunes, quand ils entendent « pasteur » dans l'école de mon fils, on peut dire qu'il y a un respect [63] ! »

---

[59] Entretien *ibid*.
[60] Entretien P 19.
[61] Mauss, 1995 (1950), p. 369.
[62] Entretien P 12.
[63] Entretien P 18.

Plus encore, l'enfant se doit à son niveau d'observer une conduite qui soit à la hauteur de la fonction pastorale de leur père. Par son comportement, il devient à son tour un modèle pour ses compagnons de jeux :

> « Mon fils, à l'école, il est respecté de ses camarades. Dans sa vie, il émane de lui un enfant mûr, sérieux surtout…. aucun garçon ne s'est (jamais) moqué de lui. Il est comme un grand frère pour les autres, et il l'a toujours été. Ma fille aussi. Elle était une grande sœur pour toutes ses copines autour d'elle[64]. »

Prescriptions morales, implications dans la prière, imitation parentale, ce sont là trois mécanismes par lesquels procèdent la transmission des pratiques et croyances au sein de la cellule familiale en milieu évangélique. Notons à ce propos que les parents accordent une grande importance au rôle qu'ils ont à jouer dans cet apprentissage. Notre dernier interlocuteur le dit explicitement, l'attitude exemplaire de son fils et de sa fille est « due à ce que les parents apportent aux enfants. Tout dépend de la transmission que les parents amènent dans la vie de leurs enfants. Si tu es un couple de foi, un couple spirituel, et que tes enfants sont en connexion avec ça, et bien les enfants vont être ainsi ! »[65]

De manière paradoxale, ces hommes et ces femmes qui pour la plupart ont rejeté leur propre héritage religieux pour se convertir au protestantisme évangélique, insistent sur la nécessité d'éduquer leur enfants dans la « foi chrétienne ». Pierre l'affirme :

> « C'est la charge première que Dieu nous a donnée ! Son épouse confirme : « Dieu nous a donné cette chose sur la terre, c'est d'être parent et d'apprendre aux enfants à être les futurs enfants de Dieu. Ils le sont parce que nous sommes chrétiens, nous appartenons à Dieu, mais un jour, il faudra qu'eux-mêmes donnent leur vie et appartiennent au Seigneur[66]. »

Les propos d' Yvonne apportent une clé de compréhension pertinente : c'est justement parce que les couples évangéliques sont, plus que tout autre, conscients du fait qu'un héritage religieux peut être renié, que leur enfant sera inévitablement un jour confronté à sa liberté de choix, que son adhésion à l'évangélisme de ses parents n'a rien d'automatique, qu'ils prennent leur rôle d'éducateur très au sérieux. Plus que des éducateurs ils se considèrent même comme des évangélisateurs, c'est-à-dire comme des missionnaires auprès d'une progéniture à laquelle ils doivent annoncer le Christ, avec la même ardeur que s'il s'agissait d'âmes perdues dans les terres lointaines. Là où le parent catholique estime qu'il suffit à son enfant de recevoir les différents sacrements de l'initiation chrétienne (baptême, communion, confirmation) et de « faire ses quatre années de catéchisme »[67], comme on dit à La Réunion, le

[64] Entretien *ibid*.
[65] Entretien *ibid*.
[66] Entretien P 19.
[67] Les paroisses du diocèse proposent un parcours catéchétique en quatre ans, s'adressant aux enfants depuis le cours élémentaire deuxième année jusqu'à la fin de la sixième. À l'issue de ces quatre années, ils reçoivent le sacrement de confirmation. Dans les années qui suivent, force est de constater que les jeunes confirmés cessent quasiment toute participation régulière à la messe dominicale alors qu'ils ne sont plus qu'une poignée à se rendre dans les aumôneries de collèges et lycées. À titre d'exemple, la paroisse de la Trinité à Saint-Denis compte en

parent évangélique juge qu'il doit se mobiliser activement. Mû par la peur que le monde rattrape son enfant, il cherche dès maintenant à ce que ce dernier témoigne par sa vie d'une « conduite droite » et met en œuvre tout ce qui est en son pouvoir afin que demain, il se convertisse à son tour.

Le pasteur Jérôme se dit totalement satisfait par la conduite exemplaire de ses grands enfants tant au niveau du respect des règles puritaines que de leur participation active au culte. Là encore, le père de famille explique l'engagement actuel de ses enfants par une transmission parentale efficace :

> « Ils sont nés et ont grandi dans notre foi… C'est notre foi qui a permis à nos enfants d'être aujourd'hui dans l'Église. Si les parents n'ont pas une foi pour que leurs enfants soient engendrés dans le Christ, (ils) auront du mal avec leurs enfants[68]. »

2.2.2 - Les pratiques institutionnelles

En dehors du cadre familial, la transmission religieuse s'opère principalement par le biais de la communauté chrétienne à travers la participation des enfants et des adolescents aux activités ecclésiales habituelles. Il s'agit à la fois d'activités communes et d'activités qui leurs sont spécifiques.

2.2.2.1 Les activités communautaires

Des réunions de prière hebdomadaires aux fêtes annuelles en passant par les baptêmes, mariages, et autres séances d'évangélisation, l'enfant participe aux côtés de ses parents à diverses activités de manière régulière ou ponctuelle. Parmi la première catégorie, le culte hebdomadaire tient une place centrale. À la Mission Salut et Guérison, « les jeunes sont évidemment, la plupart du temps, obligés par leurs parents à les accompagner dans l'assemblée… ce qui ne se fait pas toujours de gaieté de cœur » écrit Bernard Boutter avant d'illustrer son propos avec l'exemple des enfants de la famille I, peu enthousiastes pour assister aux réunions. Toutefois, rajoute l'ethnologue, leur attitude a évolué au fil du temps et l'unique fils de cette famille, Jean-Marc, s'est, pour finir, converti. Alors qu'il ne se rendait aux activités de la Mission que par « obéissance à ses parents » durant son enfance, à sa majorité, son engagement est devenu l'objet d'une décision personnelle[69].

Quant bien même la présence des enfants durant le culte pourrait empêcher les parents de se livrer pleinement à leurs exercices de prière, les responsables ecclésiaux insistent pour que les familles soient présentes au complet. William et Edmée le disent :

---

moyenne 400 enfants entre 8 et 12 ans inscrits en catéchèse alors qu'elle peine à rassembler plus d'une dizaine de collégiens et de lycéens au sein de d'aumônerie qu'elle a suscitée à leur intention.

[68] Entretien P 18.

[69] Boutter, 2002, p. 143.

> « Au départ les enfants nous gênaient un petit peu parce qu'ils bougeaient beaucoup. Alors on a commencé à s'arranger, à dire : un tour c'est moi, un tour c'est mon mari, comme ça chacun veille sur *le marmaille*. (Mais) le pasteur n'était pas d'accord. Il dit (que) si ça nous faisait du bien, ça faisait du bien à nos enfants aussi, donc il faut qu'on les emmène ! (Alors), il a fallu leur apprendre à être sage, à écouter, à bien se tenir. C'est venu au fur et à mesure[70]. »

Que les enfants des adeptes participent de leur plein gré ou contraints aux diverses réunions organisées par l'assemblée évangélique, il est à souligner combien leur présence et plus encore, leur implication, sont favorisées. Même lorsque les activités proposées ne leur sont pas spécifiquement adressées, qu'ils s'agitent, baillent ou peine à comprendre ce qui est dit, l'important c'est qu'ils soient là et que la cellule familiale au complet soit assidue aux rencontres ecclésiales. Dans l'Église évangélique charismatique à laquelle appartient Florida aucune activité n'est proposée aux enfants durant le culte. Alors, elle l'admet :

> « Le culte est trop long. À l'église catholique, ça dure une heure de temps mais nous ça dure deux heures, trois heures. … les enfants …bougent, ils embêtent les parents… Ils disent que c'est long…. mais quand je le dis au pasteur il me dit : "le dimanche c'est fait pour le Seigneur[71] ! "»

Dans les milieux évangéliques, à la différence du protestantisme historique, nous avons été étonnés de constater combien les enfants, et ceux des pasteurs en particulier, sont associés à la vie de l'Église et au ministère de leur père. À l'opposé, dans son étude sur « les enfants du presbytère »[72], Claire Lise Weik présente une situation des fils et des filles de pasteurs luthériens français totalement différente. Partant du constat de déperdition de la reproduction de la profession pastorale, elle s'interroge sur les mécanismes de la transmission de la foi et d'un habitus protestant. Au-delà d'un déficit de « relève » concernant le corps pastoral, elle montre combien seule une minorité d'enfants du presbytère font état de pratiques religieuses à l'âge adulte. Pour Jean-Paul Willaime, qui préface l'ouvrage :

> « Il est frappant d'entendre des témoignages d'enfants de pasteurs parlant en fin de compte du silence de Dieu dans les presbytères comme si les enfants avaient eu du mal à s'y sentir à l'aise, au-delà des discours convenus et des gestes traditionnels, la présence de Celui auquel leur père et leur mère dévouaient leur existence[73]. »

Les descriptions minutieuses des épouses de pasteurs font apparaître des femmes scrupuleuses, austères et moyennement engagées dans les activités de la paroisse. Totalement investies auprès de leurs enfants, elles se tiennent dans une sorte de réclusion, tentant de protéger leur progéniture de paroissiens pouvant se montrer trop souvent envahissants. Quant au père, un « être angoissé », mais « essentiellement bon », il apparaît principalement sous l'angle du « silence » dans lequel il se retire « pour échapper au brouhaha familial ». Effacé, il

[70] Entretien F 20.
[71] Entretien F 26.
[72] Weik, 2005.
[73] *Ibid.*

semble avoir abandonné son pouvoir aux mains de « mères omnipotentes » « La majorité des enfants, des fils surtout, expriment le silence de leur père à la maison, l'absence de relations vraies, l'absence physique aussi est souvent mentionnée »[74], note Claire Lise Weik.

À la différence du modèle éducatif mis en place dans ces presbytères métropolitains (alsaciens pour la plupart)[75], les pasteurs évangéliques à La Réunion impliquent largement leurs enfants dans l'ensemble de leurs activités. Nous avons été surpris de constater que le fils d'un d'entre eux assista à l'ensemble de notre entretien, « parce qu'il n'avait pas classe ce jour là » nous dit son père. Loin de demeurer simple spectateur, le garçon âgé d'une dizaine d'années, n'hésita pas à apporter son point de vue au cours de notre échange. Par la suite, nous avons pu observer ce garçon s'activant, visiblement avec entrain et plaisir, lors d'un grand rassemblement destiné à fêter l'anniversaire du mouvement religieux. Nous l'avons encore croisé récemment chez le marchand de glace en compagnie de son père qui crut bon de nous préciser qu'après avoir passé son dimanche après-midi à l'aider à poser un nouveau carrelage dans la salle de culte, un cornet vanille était bien mérité !

Bien évidemment, les pasteurs réformés et leurs épouses aujourd'hui ne correspondent plus que rarement aux modèles dépeints par Claire Lise Weik[76]. Cela dit, nous pouvons encore constater combien le protestantisme évangélique tend nettement moins que le protestantisme historique à distinguer les différentes générations entre elles. Là où le second sépare, le premier associe. Il en va de même entre les domaines du sacré et du profane, qui s'entremêlent davantage, ce dont la conduite des enfants témoigne. Le frère d'Émilie par exemple, nous a raconté comment sa sœur à l'école « chante un cantique puis *une souris verte*… », sans marquer de différence entre les deux types de registre musical. « C'est un mixage » rajoute son père qui avoue « ne pas trop s'inquiéter, faut être naturel. » Quant au jeune garçon, il avait même l'intention de distribuer à ses camarades des invitations au culte célébrant l'anniversaire de l'assemblée pentecôtiste. Sa mère le lui a déconseillé, lui expliquant que : « si on va tout le temps vers les copains avec des choses de Dieu, à un moment donné, ils ne comprennent pas trop »[77].

Concernant cette adhésion des enfants aux activités religieuses communes, le pasteur Jérôme se félicite de l'attitude de ses deux adolescents : « Pour l'instant, ils nous suivent bien. Ils sont dans l'œuvre avec nous. Mon garçon s'occupe de la musique, ma fille chante. Ils aiment ça ».

---

[74] *Ibid*., p. 88.

[75] L'enquête de Claire Lise Weik portait sur cinquante enfants de père pasteur luthérien ou réformé, dont vingt-six en Alsace, quatorze dans les Cévennes et dix à Paris.

[76]Claire Lise Weik ayant interrogé des enfants de pasteurs à l'âge adulte, le modèle le ministre du culte qu'elle présente correspond à des hommes âgés actuellement d'une soixantaine d'année pour les plus jeunes…

[77] Entretien P 12.

Il conclut en utilisant une formule très révélatrice : « Ils sont à 100 % avec nous [78]! »

Ainsi, cette association pleine et totale des enfants de fidèles évangéliques à la vie ecclésiale apparaît comme un élément caractéristique de ce type d'assemblées, et un facteur explicatif de l'adhésion de nombre d'entre eux à la communauté croyante de leurs parents lorsqu'ils atteignent l'âge adulte.

2.2.2.2 Les activités destinées aux enfants

À ces différentes activités communes aux adultes et à leurs enfants, s'adjoignent différentes pratiques destinées uniquement à ces derniers. Ce que les Églises luthéro-réformées désignent habituellement sous le terme « d'École du dimanche »[79] ou d' »école biblique », correspondrait à La Réunion à ce que les Églises évangéliques (toutes tendances confondues) appellent le plus souvent le « club dimanche ». Ces groupes sont une pièce maîtresse dans le dispositif institutionnel destiné à former les plus jeunes aux « choses de Dieu ». Anne, des Assemblées de Dieu l'explique :

> « Chez nous, l'avantage, le dimanche, on a le club du dimanche jusqu'à 15 ans. Ce que vous appelez chez vous (les catholiques) le catéchisme : l'enseignement des enfants, on le fait le dimanche matin pendant le culte… C'est bien pour eux parce qu'on adapte les chansons, on adapte l'enseignement et quand on a du temps on fait aussi… des activités ludiques. C'est moins lourd pour eux parce qu'on fait des activités à leur rythme[80]. »

Marie-Olivette, membre d'une assemblée évangélique charismatique, indique comment son Église a instauré une prise en charge des enfants durant le culte dominical en les répartissant par tranche d'âge :

> « Les enfants (jusqu'à) cinq ans sont avec les petits… On fait une petite prière avec eux, après ils jouent. Et puis, on (fait) aussi des activités : avec du sable, du riz, on fait des petites choses qu'ils emmènent pour leurs parents.
> Il y a la tranche 6-11 ans. Là, ils font également des activités, donc, c'est un petit peu plus élaboré. Chant, travail de la voix, théâtre… ils ont tout un panel de choses.
> Et puis après, il y a les plus grands, de 12 -14 ans, eux, ils reçoivent un enseignement pendant la prédication, qui leur est adapté[81]. »

Dans cette Église, la prise en charge des enfants est parfaitement organisée : une dizaine de parents l'assurent à tour de rôle sur la base du volontariat, une maison à l'écart est réservée

[78] Entretien P 18.
[79] Issue du Réveil des Églises, la première École du dimanche est née en Grande-Bretagne en 1781. La Société des Écoles du Dimanche (SED) voit le jour en 1852. Il y a une vingtaine d'années, elle est devenue, le service catéchétique des Églises réformées et luthériennes de France (Zorn, 2000). À propos de l'histoire des Écoles du Dimanche en France, on suivra avec attention les travaux d'Anne Ruolt qui vient de soutenir sa thèse de doctorat en sciences de l'éducation à l'université de Rouen : « La petite école des deux cités, histoire et contribution des écoles du dimanche à l'éducation populaire en France de 1814 à 1902, une éducation pan-anthropique » (septembre 2010).
[80] Entretien P 12.
[81] Entretien F 17.

aux plus petits, un goûter et des boissons fraîches sont distribués en cours de matinée et pour que les animateurs qui ont renoncé au culte afin de s'occuper des enfants ne se sentent pas lésés, un CD audio et une retranscription écrite de la prédication est mise à leur disposition. Au final, non seulement Marie-Olivette est satisfaite de « donner » de son temps en s'occupant des enfants des autres, mais elle le dit : « ça crée des liens, c'est chouette… c'est sympa [82]! »

De plus, dans cette Église, la prise en charge d'adolescents est particulièrement soignée. Bien souvent, ce ne sont pas des parents, mais des jeunes de leur âge « plus matures spirituellement » qui les initient. Comme le note Marie-Olivette, ce procédé favorise l'identification des adolescents à leurs « aînés dans la foi » : « C'est plus facile. Ils ont en face d'eux quelqu'un qui connaît le truc, quoi, qui connaît de quoi il parle[83]. »

D'autre part, l'Église a mis en place un « groupe de jeunes » qui se réunit chaque vendredi pour partager différents types d'activités en lien avec leur foi, mais également des moments de détente. « Ils peuvent faire des sorties. Des fois ils peuvent danser sur la plage, ils font leur pique-nique, ils évangélisent »[84].

Fanny-Laure, une jeune fidèle de cette Église s'est convertie au sortir de l'adolescence, grâce à l'invitation d'une amie à participer à un groupe biblique. Là, elle dit avoir enfin trouvé une réponse à des questions laissées en suspens lors des séances de catéchèse vécues auparavant au sein de l'Église catholique. Au sujet de ces dernières, elle explique :

> « Ça ressemblait plus ou moins à des travaux pratiques. On pouvait faire du collage, (du) coloriage. Mais à côté de ça… il n'y avait pas la connaissance de la Parole. Moi, c'est ce qui me manquait… On avait des livres, mais on n'avait pas forcément la Bible[85]. »

Elle regrette non seulement le peu de place accordé à la Bible dans l'univers catholique, mais également une certaine « édulcoration » du message des Évangiles. « Je me rappelle par exemple d'un cours de catéchisme quand Jésus était ressuscité et qu'il était parti avec deux disciples…. on le voit juste ressusciter, mais on n'a pas compris ce que signifiait la crucifixion… » [86]

Concernant le temps de l'initiation, « le moment décisif est celui de l'adolescence » indique Marcel Mauss. Les assemblées évangéliques ont pris en compte le caractère déterminant de cette phase de la vie humaine. En effet, elles semblent avoir mesuré l'importance des apprentissages effectués durant cette période d'une part, et des remises en cause auxquelles l'individu est particulièrement sujet en ces années de son existence d'autre part. Alors que les propositions faites par l'Église catholique aux adolescents sont nettement

[82] Entretien *ibid*.
[83] Entretien *ibid*.
[84] Entretien *ibid*.
[85] Entretien F 23.
[86] Entretien *ibid*.

plus faibles que celles qui sont destinées aux moins de douze ans, les propositions des assemblées évangéliques demeurent soutenues jusqu'à leur majorité. Il s'agit, outre ces groupes hebdomadaires de rencontre et d'enseignements bibliques, de camps organisés durant les congés scolaires.

Les camps de vacances destinés aux enfants et aux adolescents à La Réunion sont soit organisés par la Mission Salut et Guérison qui dispose à cet effet d'un centre de vacances du nom de « Boucan-Dos d'Ane » dans les Hauts de la Possession, soit par l'association les « Semailles » dont le siège est situé au Tampon. Lors de son passage à La Réunion en 2005, Paul Bignon – président de l'association les Semailles au plan national –, expliquait comment différentes églises Évangéliques rassemblées au congrès de l'Alliance évangélique à Budapest en 2001 « se sont senties interpellées à travailler ensemble » :

> « Après le congrès, nous nous sommes retrouvés en Suisse, nous représentions plus de vingt et une associations travaillant avec cette même vision (des enfants). Nous avons décidé de tout mettre en commun et de l'offrir à l'Église. »

C'est dans cette lignée que les Semailles[87], à La Réunion, proposent aujourd'hui leurs camps à différentes Églises évangéliques insulaires (baptistes, assemblées de frères, évangéliques charismatiques, etc.). Destinés aux enfants des fidèles, ces séjours s'adressent également aux jeunes dont les parents ne sont pas convertis. C'est par l'intermédiaire de l'un de ces séjours que Marguerite en est venue à « répondre à l'appel divin » puis à rejoindre un groupe évangélique :

> « Sur plusieurs années j'ai fait des camps où j'ai appris à connaître les autres, je commençais à lire (la Bible). J'étais interpellée… par les chants, par d'autres jeunes qui étaient déjà convertis. Je sentais bien que le Seigneur m'appelait [88] ! »

Cyrille a longtemps animé des camps dans le cadre des Assemblées de Dieu. Il raconte comment des jeunes en sont venus à vivre l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit.

> « Je me souviens d'une histoire, il y a quatre ans de cela à peu près, j'étais aumônier dans une colonie de vacances, et j'ai vu l'action du Saint-Esprit… Ce soir là, ils ont demandé (qu'on) prie pour eux, ils voulaient être remplis du Saint-Esprit. Alors on a commencé par faire des groupes par tranche d'âge. J'étais avec un groupe de garçons, de 13-15 ans. On était à peu prés vingt adolescents et trois ou quatre animateurs. On a commencé à prier. Au bout d'une heure de temps, en voyant que rien ne se produisait, j'ai dit : "Bon Seigneur, tu connais toute chose, je suis fatigué aussi, et on va aller se coucher". Mais eux ont persisté en disant : "si, si Cyrille, on va continuer à prier Dieu ! "Alors j'ai dit : "bon, on y va ! "Une heure a passé, deux heures ont passé, toujours rien, alors j'ai dit : "là, il faut dormir ! "Trois

[87] L'Association les « Semailles » œuvre à l'île de La Réunion depuis le début des années 2000. En 2008, les « Semailles Réunion » deviennent « Grain de Blé » (et sont déclarées en sous-préfecture de Saint-Paul le 1er mars 2008). L'activité de l'association « Grain de Blé », fondée en Suisse à la fin des années 40, est similaire à celle des « Semailles » en France et la collaboration entre les deux associations est étroite.
[88] Entretien F 05.

> heures ont passé, ils voulaient continuer encore. Au bout de quatre ou cinq heures de prière, moi j'étais fatigué, j'ai dit : "Seigneur, j'en peux plus". Je me rappelle très bien cette prière, pendant que je demandais à l'un (d'entre eux) : "est-ce que tu sais que Jésus t'aime ?"… A ce moment là, cet adolescent s'est mis à parler dans d'autres langues et à être baptisé du Saint-Esprit. …Ce qui s'est produit, c'est que comme le jour de la Pentecôte, il y a eu comme un feu qui s'est propagé : le jeune est allé prier pour un autre adolescent, et l'autre adolescent était rempli du Saint-Esprit ! A son tour il est allé prier pour l'autre, ça s'est propagé comme un feu de paille et tout le monde priait en langues [89] ! »

Cyrille se souvient encore d'un camp au cours duquel un jeune, particulièrement éloigné de toute pratique religieuse, vécut une expérience de groupe émotionnellement si forte qu'elle fut pour lui déterminante :

> « Je me rappelle aussi de quelqu'un qui ne croyait pas en Dieu car nos camps sont ouverts à tout le monde. Il est arrivé avec le tee-shirt "ACDC" : anti-Christ. Il me disait que Dieu n'existait pas. Un soir, alors qu'on était en train de prier pour le baptême du Saint-Esprit, il a senti une présence suprême tellement forte qu'il allait tomber sur ses genoux tellement il avait peur d'ouvrir les yeux, et de rencontrer la personne. Il m'a dit : "c'était Dieu, et je crois maintenant que Dieu existe ! " Les jeunes élevaient leurs voix … ce n'était pas comme les autres fois, il m'a dit : "là il y avait vraiment une puissance qui se dégageait ! " [90] »

Parce que ces clubs d'enfants illustrent de manière exemplaire l'importance accordée à la transmission religieuse dans les Églises évangéliques et l'efficacité des moyens qu'ils emploient à cet effet, nous allons maintenant nous attacher plus particulièrement à leur étude et à celle du modèle pédagogique qui les sous-tend[91].

2.3 - Les clubs d'enfants

Les premiers clubs bibliques d'enfants ont vu le jour en 1923, à Chicago (Illinois). En 1937, J. Irvin Overholtzer fonde l'Association pour l'Évangélisation des Enfants (AEE). Depuis, l'œuvre s'est implantée dans cent cinquante-deux pays. Selon ses propres sources, en 2008, elle aurait touché 4,9 millions d'enfants dans le monde[92]. Le siège international se trouve aujourd'hui à Warrenton (Missouri). Cette organisation est découpée en plusieurs régions. L'Ile de La Réunion fait partie de la région « Afrique du Sud-océan Indien » avec quinze autres pays. Interdénominationnelle, cette association n'est pas un service à charge d'une Église en particulier mais elle vise à collaborer avec l'ensemble des Églises locales qui adhérent à la même confession de foi que la sienne. À La Réunion, son action concerne la

[89] Entretien P 08.
[90] Entretien F 05.
[91] Nous présentons les clubs d'enfants dans le cadre de l'A.E.E car il s'agit, dans l'île, de l'association la plus dynamique et celle qui touche le plus d'églises. Nous veillerons cependant à ne pas conclure que La méthode A.E.E est La méthode protestante professante. En d'autres régions de France, la L.L.B. (Ligue pour la Lecture de la Bible) est très active par exemple et elle ne fait pas, d' « appel » à l'issue de chaque réunion comme le fait l'AEE
[92] AEE (Association pour l'évangélisation des enfants), « Qui sommes nous ? », *aee-media.co*m [en ligne]. Disponible sur vhttp://www.aee-media.com/spip.php?page=sommaire, [consulté le 6 novembre 2009].

quasi totalité des Églises évangéliques de type piétiste orthodoxe et plusieurs assemblées évangéliques charismatiques. Vivianne, sa responsable, une jeune femme d'origine malgache, est membre d'une assemblée dionysienne. Le pasteur de cette dernière a largement contribué à la naissance de l'association en 2003 et encouragé Vivianne à en prendre la responsabilité.

Le cadre conceptuel de l'AEE se situe clairement dans la ligne du protestantisme évangélique. En effet, l'association met en avant sept bases doctrinales qui sont :

- L'inspiration divine des Écritures.
- La parfaite humanité et divinité de Jésus-Christ.
- La personnalité et divinité du Saint-Esprit.
- La mort expiatoire et la résurrection corporelle de Jésus-Christ.
- Le Salut par la grâce, par le moyen de la foi.
- Le retour personnel du Seigneur Jésus-Christ.
- La Réalité du ciel, de Satan et de l'enfer. »

L'objectif poursuivi est triple :

- Faire connaître la Bible aux enfants et les amener à la conversion.
- Catéchiser les enfants convertis.
- Favoriser l'intégration des enfants dans une Église.

Ainsi, selon ce positionnement théologique, l'association aspire à mettre en œuvre une pédagogie basée exclusivement sur la Bible. De par sa mission évangélisatrice, elle cherche à s'adresser prioritairement aux enfants éloignés de toute pratique religieuse évangélique, mais dans les faits, elle est tout autant destinée aux enfants de parents convertis. Pour les premiers, elle met en place des clubs en dehors de l'Église, pour les seconds elle propose un club dans les bâtiments ecclésiaux et le plus fréquemment durant le culte dominical. En sus, elle dispense une formation à ceux qui animent ces clubs désignés sous le terme de « moniteurs ». Les clubs destinés aux enfants de parents non convertis se déroulent le plus souvent au domicile d'une famille chrétienne et parfois en plein air. Les enfants auxquels ils sont destinés sont en principe âgés de quatre à douze ans[93]. Les clubs dits « de la Bonne nouvelle » se réunissent chaque semaine durant l'année scolaire. Les « clubs de cinq jours » se déroulent durant les vacances, alors que les « clubs spéciaux » sont organisés en certaines occasions telles que Noël, Pâques, un anniversaire, etc. Ce qui nous paraît spécifique à ces clubs proposés aux enfants par l'AEE, c'est le modèle pédagogique qui les caractérise. C'est ce que nous allons nous attacher à montrer.

2.3.1 - « Le catéchisme en kit » ou un modèle pédagogique centré sur les outils

Au préalable, précisons que d'une manière générale les termes même de « méthodes » ou de « modèles pédagogiques » se définissent tantôt par un nom propre : celui du pédagogue

[93] Dans les faits, des enfants plus jeunes accompagnent souvent leurs aînés et des jeunes adolescents s'adjoignent encore au groupe.

initiateur (« méthode Freinet », « méthode Montessori », « pédagogie Steiner-Waldorf »), tantôt par un adjectif (« pédagogie active », « modèle transmissif », « méthodes nouvelles »,) ou encore par un nom (« pédagogie par objectifs », « pédagogie par résolution de problèmes »). La littéraire pédagogique recèle plus d'une cinquantaine de termes alors que les auteurs distinguent entre eux, de deux à sept modèles différents. Yves Bertrand par exemple, en fait apparaître sept[94], alors que Marcel Lesne utilise une classification ternaire[95]. Quant à Louis Not, il propose simultanément un « binôme »[96] et un « quatuor »[97]. Derrière ces variations de vocables, Philippe Meirieu repère trois acceptations dominantes : d'une part l'expression désigne « un courant pédagogique cherchant à promouvoir certaines finalités éducatives », d'autre part l'expression est utilisée pout désigner « un certain type d'activités visant à permettre certains apprentissages ou développer certaines capacités », enfin, l'expression peut désigner « un outil ou un instrument spécialisé »[98]. Ainsi, derrière ces trois séries de données hétérogènes, le terme de modèle pédagogique – que Philippe Meirieu préfère à celui de méthode – en vient toujours à articuler trois pôles : celui des valeurs qu'il cherche à promouvoir, celui des connaissances scientifiques qu'il met à contribution et celui des outils et instruments qu'il mobilise.

2.3.1.1 Le pôle axiologique

Concernant les clubs d'enfants, à travers les documents édités ou diffués par l'AEE, nous pouvons relever combien, sur le plan axiologique, ces groupes sont ordonnés autour d'une conviction centrale : « les enfants ont besoin du Sauveur »[99]. C'est « le souci de les conduire jusqu'à Lui pour qu'ils puissent recevoir le pardon de leurs péchés »[100]qui les anime. C'est en centrant leur action sur la Bible qu'ils cherchent à y parvenir.

Une des différences majeures entre les catéchèses évangélique et catholique découle de leurs conceptions divergentes du baptême. En effet, puisque pour les premiers, l'homme ne peut être sauvé sans avoir choisi délibérément et personnellement le Christ, l'objectif principal des groupes d'enfants sera de les amener à se prononcer en faveur du fils de Dieu, à

---

[94] «Spiritualistes », « personnalistes », « psycho-cognitives », « technologiques », « socio-cognitivistes », « sociales », « académiques » : sept théories sont mises en évidence (Bertrand 1998).

[95] « Le mode de travail pédagogique de type transmissif, à orientation normative », « le mode de travail pédagogique de type incitatif », « le mode de travail de type appropriatif, centré sur l'insertion sociale de l'individu » (Lesne, 1977).

[96] Le premier groupe réunit les systèmes et théories pédagogiques basés sur l'hétéro-structuration des connaissances alors que le second groupe rassemble les systèmes et théories pédagogiques basés sur l'auto-structuration des connaissances (Not, 1988).

[97] Il distingue quatre courants : « magistrocentrique », « puerocentrique », « sociocentrique », technocentrique » (Not & Gabaude, 1988).

[98] Philippe Meirieu, « Méthode pédagogique », meirieu.com [en ligne],
Disponible sur : http://www.meirieu.com/DICTIONNAIRE/methodepedagogique.htm [consulté le 8 novembre 2009].

[99] AEE, 1999, catalogue général, Édité par l'ACBNF, Wissous (91), p. 2.

[100] *Ibid.*

« donner leur vie à Jésus »[101]. Dans l'Église catholique, en revanche – où le baptême du nourrisson est considéré comme l'acte faisant de lui un « enfant de Dieu » –, l'enfant baptisé appartient au Christ. « Le baptême est comme un rapt ; le Christ prend possession de l'enfant même s'il n'en a pas conscience »[102], écrit le dominicain Marie-Dominique Philippe. Ainsi, le rôle de l'éducation chrétienne et de ses acteurs (parents, catéchètes) se limite-t-il à « éveiller l'enfant à cette grâce » à « coopérer à l'œuvre du Saint-Esprit ». Le père Philippe conclut :

> « La finalité, c'est donc de faire comprendre à l'enfant que le Christ est tout pour le chrétien et ensuite que le Christ nous est donné par les sacrements, c'est donc le mystère de l'Église , c'est les sacrements et avant tout le mystère de l'eucharistie, le mystère de la confirmation[103]. »

D'où l'accent porté, dans les paroisses catholiques insulaires, sur les différents rites chrétiens : baptême, confirmation, eucharistie. Le parcours de catéchèse est principalement orienté vers deux cérémonies : la communion, qui ponctue la première année de catéchèse, et la confirmation, qui ponctue la quatrième année. L'importance de l'eucharistie se manifeste par le fait que les enfants catéchisés sont largement incités à se rendre à la messe le week-end. end. Pour ce faire, dans certaines paroisses, une des messes dominicales est systématiquement destinée aux enfants du catéchisme[104], alors que dans d'autres paroisses, les enfants sont tenus de manifester leur présence chaque semaine et d'apporter un mot signé du prêtre le jour où ils assisteraient à l'eucharistie dans une autre paroisse[105].

Par ailleurs, à l'île de La Réunion, l'Église catholique a également mis en place des « clubs d'enfants ». L'aumônier qui en assure la responsabilité est un père spiritain, d'origine métropolitaine. Le missionnaire se situe clairement dans la mouvance de l'Action Catholique et c'est du reste au sein de cette organisation que se sont créés des clubs « ACE »[106]. Le rapport au monde et au divin sous-tendant le modèle pédagogique développé par l'ACE est bien différent de celui qui prévaut dans les clubs évangéliques (AEE). Alors que ces derniers défendent l'idée qu' « une nouvelle vie donnée par le Saint-Esprit par le moyen de la Parole

---

[101] Conversation avec une catéchiste, Saint-Denis, le 9 février 2009.
[102] Philippe, 1977.
[103] *Ibid.*
[104] Dans la paroisse Notre-Dame-de-la-Trinité à Saint-Denis, par exemple, chaque premier dimanche du mois, la messe de 9 h 30 est préparée par les enfants inscrits en première année, le second dimanche du mois, elle l'est par ceux qui sont inscrits en deuxième année de catéchisme, etc. Ce jour là, les enfants, entourés de leurs catéchistes se regroupent sur les bancs placés devant l'autel.
[105] Certains prêtres demandent aux enfants de faire signer leur « petit carnet de présence » à la fin de chaque messe. C'est à cette condition qu'ils pourront recevoir le sacrement de confirmation en fin d'année scolaire.
[106] Action Catholique des Enfants. Ce mouvement d'éducation populaire français, qui s'adresse aux enfants de cinq à quinze ans, est né des anciens patronages qui, à partir des années 1920, regroupèrent des enfants catholiques de milieux populaires. En 1929, naissait le journal «*Cœurs Vaillants* autour duquel se formèrent des groupes d'enfants du même nom. En 1956, le mouvement « Cœur Vaillants et Ames Vaillantes » devient l'Action catholique de l'enfance. Depuis 1972, les « clubs » sont officiellement ouverts aux enfants non chrétiens. Au niveau international, l'Action catholique des enfants a donné naissance au MIDADE (Mouvement International d'Apostolat Des Enfants) qui regroupe actuellement plus de 2 millions d'enfants répartis dans 54 pays.

est absolument nécessaire au salut »[107], l'ACE « a toujours voulu être une association ouverte à tous les enfants quelles que soient leurs croyances… »[108] Les valeurs qu'elle promeut sont celles de « la confiance, de la tolérance et de la solidarité »[109]. Aussi, alors que les clubs évangéliques centrent leur mission sur la découverte de la Bible et l'annonce explicite du Salut visant à amener les enfants à « faire un pas vers Jésus »[110], leurs « homologues » catholiques estiment que « c'est principalement par leur manière de vivre, de réfléchir sur le monde qui les entoure et par leurs actions que les enfants et adolescents de l'ACE découvrent Jésus-Christ, vivent et témoignent de son évangile »[111]. Nous percevons à nouveau ici combien la manière dont évangéliques et catholiques envisagent leur rapport au monde détermine leurs actions. Considéré comme foncièrement négatif en milieu évangélique, l'enjeu sera d'apprendre aux enfants à s'en distinguer. Côté catholique en revanche, le monde ne subit pas pareille condamnation, il est avant tout l'œuvre du Créateur. De plus, le Concile Vatican II a largement encouragé une vision plus positive de la société globale incitant les jeunes croyants à ne plus à se soustraire au monde mais au contraire à s'y « insérer de façon active dans les différents groupes de la communauté humaine… à s'ouvrir au dialogue avec autrui et apporter de plein gré leur contribution à la réalisation du bien commun »[112].

S'appuyant sur cette déclaration conciliaire, dans l'île sœur, le diocèse de Port-Louis déclare par exemple que la mission de l'éducation catholique consiste à:

> « Se mettre au service du monde en formant des jeunes qui seront capables de *voir, de juger et d'agir*[113], pour le bien commun, dans ce monde de globalisation qui est en constante mutation et qui les interpelle de plus en plus sur les valeurs fondamentales au sein de la famille, dans la société, et dans le monde de la politique, de l'économie, et de l'interculturel et de l'interreligieux[114]. »

2.3.1.2 Le pôle théorique

Sur le plan des apports théoriques venant légitimer les clubs évangéliques, les écrits bibliques sont constamment cités : « *Gardez-vous de mépriser un seul de ces petits, leurs*

---

[107] Confession de Foi de l'A.E.E, *aee-media.c*om [en ligne].
Disponible sur vhttp://www.aee-media.com/spip.php?page=sommaire, [consulté le 6 novembre 2009].
[108] Laurent Lurton, Secrétaire général de l'ACE, 2006, « Des cœurs vaillants … à l'ACEE », lettre d'appel aux dons du 4 décembre 2006, Montrouge.
[109] *Ibid.*
[110] Confession de Foi de l'AEE, *aee-media.c*om [en ligne].
Disponible sur http://www.aee-media.com/spip.php?page=sommaire, [consulté le 6 novembre 2009].
[111] Laurent Lurton, 2006.
[112] Vatican II, 1967 (1962-1935), « *Gravissum Educationis* » (Déclaration sur l'Éducation catholique), p. 535.
[113]« Voir, juger, agir » sont les principes l'Action catholique, la méthode de réflexion et d'utilisation de la doctrine sociale de l'Église.
[114] DIOCÈSE DE PORT LOUIS, « Éducation », dioceseportlouis.org [En ligne] Disponible sur : http://www.dioceseportlouis.org/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=44 [consulté le 18 novembre 2009].

anges dans les cieux voient continuellement la face de mon père »[115]. « *Laissez les enfants venir à moi. Ne les empêchez pas* »[116]. Ces versets font partie des références venant régulièrement parsemer les divers documents réalisés par l'organisation. D'autre part, le modèle pédagogique de l'AEE repose sur une conception de l'enfant comme celle d'un être éprouvant dès les premières années de son existence des besoins spirituels, tout en étant extrêmement perméable aux influences religieuses extérieures. Ainsi, sur la brochure accompagnant le DVD *« Les enfants - La grande omission ? »*, nous pouvons lire :

> « Les enfants sont stratégiques parce que "l'argile" est encore malléable… L'enfance est l'étape de la vie la plus formatrice et donc la plus stratégique. Pour former un adulte, prenez-le dès l'enfance[117]. »

Le développement spirituel de l'enfant est comparé à son développement physique et psychologique :

> « La croissance physique cognitive, émotive et morale est soit affermie soit ralentie dans l'enfance, il en va de même du développement spirituel…. N'importe quel parent sait que les années d'enfance sont formatrices. Notre cerveau est formé à 90 % avant que nous atteignions l'âge de 3 ans et 85 % de notre personnalité adulte est déjà formé quand nous atteignons l'âge de six ans… La Bible affirme simplement : "*Oriente le jeune garçon sur la voix qu'il doit suivre ; même quand il sera vieux, il ne s'en écartera pas*" *(Proverbe 22,6)*[118]. »

Prenant appui sur ces acquis scientifiques – psychologiques essentiellement –, les leaders de l'AEE, en viennent à considérer l'enfance comme une période déterminante :

> « La plupart des personnes qui prennent des décisions spirituelles significatives le font avant l'âge de 18 ans… Le futur des individus et des nations est en germe dans l'enfance. »[119] « Les faits sont là, l'assimilation d'information et des principes bibliques culmine pendant les années de la préadolescence[120]. »

Ces conclusions font appel à des constats quantitatifs selon lesquels :

> « Les données des États-Unis suggèrent que jusqu'à 85 % des chrétiens prennent leur engagement envers le Christ dans cette tranche de dix ans »[121], et « les recherches au Royaume- Uni et aux États-Unis montrent que les personnes ayant dépassé l'âge de dix-huit ans, ont seulement 6 % de chance de prendre un engagement chrétien[122]. »

Relevons à travers l'utilisation des termes comme « stratégie », et le souci d'efficacité qui se manifeste dans le fait de cibler un public jeune en particulier, combien ce type de modèle

---

[115] Matthieu 18, 10.
[116] Marc 10, 14.
[117] Viva network; 2006, *Together for children - Les enfants : la grande omission ?* 10', DVD-Vidéo, Suisse, Decourroux production.
[118] *Ibid.*
[119] *Ibid.*
[120] Barna, 2003, p. 41.
[121] *Ibid.*
[122] *Ibid.*

pédagogique mobilise également des connaissances appartenant au registre du marketing, combien il emprunte aux disciplines qui sont celles de la gestion et du management.

2.3.1.3 Le pôle praxéologique

Sur le plan praxéologique, l'AEE promeut des séances « clé en main », propose du matériel prêts à l'emploi en direction des enfants et des moniteurs, mobilise une large palette d'outils visuels et sonores. Ainsi, le matériel destiné aux leçons bibliques se compose de plusieurs éléments.

2.3.1.3.1 - Le manuel

Destiné aux moniteurs, il se compose premièrement d'une vue d'ensemble des leçons sous forme d'un tableau récapitulatif. Il se divise ensuite en plusieurs leçons. Chacune commence par deux encadrés. Le premier contient des instructions : références bibliques nécessaires à l'étude, « vérité à souligner », objectif pédagogique, aide visuelle sollicitée. Le second contient un récapitulatif de la leçon, à découper par le moniteur et à insérer dans sa Bible.

- La leçon est ensuite présentée comme suit : Le programme détaillé : introduction, chant, prière, verset à mémoriser, travail manuel à effectuer.
- Les aides visuelles et autres supports pédagogiques mobilisés. Le document décrit chaque outil et donne au moniteur des conseils quant à l'utilisation du flanellographe[123] ou du cartonnage.
- La leçon proprement dite avec le texte que le moniteur présentera aux enfants et les différents outils (images, exercices, jeux) qui l'accompagnent.
- Une fiche de révision.

En fin de manuel, le moniteur trouve à sa disposition des conseils pratiques du type « comment conduire un enfant à Christ ? », des cartes à découper pour les jeux de révision, des versets à mémoriser sous forme de jeux (labyrinthe, mots mêlés, mots croisés) et des cartes illustrées à donner à l'enfant.

2.3.1.3.2 - L'album

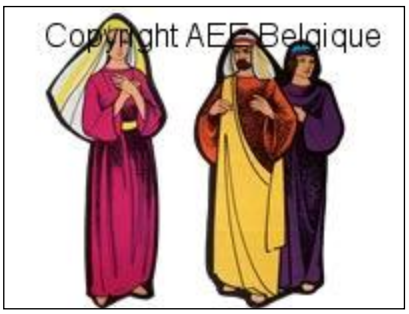


Figure 69 Images doublées de substance pelucheuse dites "flockée"

Il se compose d'images à découper représentant les personnages bibliques. Elles sont réalisées dans un papier de type bristol puis recouvertes d'une substance duveteuse (feutrine, finette, flanelle de laine ou de coton) de manière à pouvoir adhérer au flanellographe. Lorsque le moniteur raconte une scène biblique, au fur et à mesure, il pose sur le tableau les

[123] Tableau à fond uni, de couleur sombre et duveteux sur lequel viennent adhérer des figurines.

images correspondant aux personnages dont il fait le récit.

2.3.1.3.3 - Le cartonnage

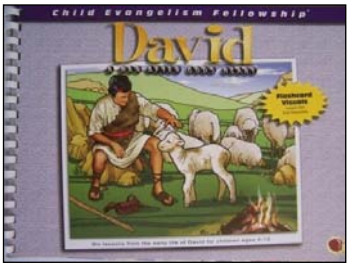


Figure 70 Livret à spirales

Livret à spirale (H = 33 cm, L = 23 cm) comprenant plusieurs images cartonnées pouvant illustrer un récit biblique : « Au commencement », « David », « Elie, » ou l'histoire d'un personnage contemporain comme celle de Didier dans « *Le don extrême* » : de Ketsia dans « *Pas de favoritisme* » ou de Jonathan dans « *Le secret de la pastèque* ».

2.3.1.3.4 - Les versets illustrés

Destinés aux moniteurs, ils ont pour but de faciliter l'apprentissage des versets bibliques à mémoriser au cours de la leçon. Pour chaque verset, une indication est fournie concernant son utilisation durant le club.

2.3.1.3.5 - Les symboles

Destinés aux enfants, ils illustrent le verset à mémoriser. Il s'agit par exemple d'une Bible accompagnée du verset *« L'homme ne vivra pas de pain seulement mais de toute parole qui sorte de la bouche de Dieu (Matthieu 4,4)*. Le dessin et le verset sont généralement regroupés sur une petite carte.

2.3.1.3.6 - Les cahiers

Destinés aux enfants de 5-7 ans ou de 8-12 ans, ils contiennent une série d'activités correspondant aux leçons bibliques : coloriage et découpage pour les plus jeunes, jeux et mots croisés pour les plus âgés. En plus de ce matériel composant les leçons bibliques, d'autres types d'outils sont mis à la disposition des moniteurs : le « livre sans parole », les cartes imagées, les kits.

Le « Livre sans parole »

Chaque leçon est basée sur une des couleurs du livre : la page dorée pour « l'amour de Dieu », la page noire pour « le péché », la rouge pour « le salut dans le sang de Jésus », le blanc pour « la vie nouvelle », et la verte pour « la croissance du converti ». Le livret cartonné est accompagné d'indications d'emploi.

Les cartes imagées

À envoyer aux enfants absents, elles ont pour but de garder le contact avec les enfants qui n'assistent pas régulièrement à la classe ou au club. « Nombreux sont ceux qui reviennent à la suite de ce geste attentionné » affirment les rédacteurs du catalogue édité par l'AEE : « un petit mot reçu disant : nous pensons bien à toi ou tu nous manques, fait toujours plaisir ! », poursuivent les auteurs[124].

Figure 71 Cartes imagées

Les kits

Kits de fabrication du tabernacle[125], kit de Noel, de Pâques, ces outils contiennent :

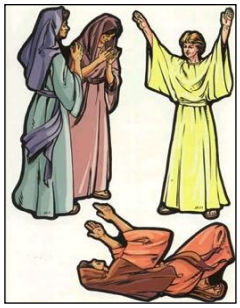


Figure 72 Kit de Pâques

une leçon (images flockées), une saynète, des pliages et découpages, des invitations sur papier couleur, un bricolage pour les enfants de huit à dix ans, un bricolage pour les enfants de cinq à sept ans, des jeux d'accueil et de révision, un verset illustré pour le moniteur (sur papier couleur 160 g), neuf symboles (versets à remettre aux enfants sur papier couleur 80 g). Ces kits sont spécialement destinés aux « clubs surprises », mis en place à l'occasion d'une fête chrétienne, au domicile d'une famille convertie ou dans les locaux de l'Église.

L'AEE et les autres associations spécialisées dans l'évangélisation des enfants telles que *les Semailles* (France), *Grain de blé* (Suisse), *Agapè France*, *Allô Junior* et la *Compagnie des Actes*, proposent également des puzzles, des CD de chants, des DVD bibliques, des magazines pour les enfants tels que *Trampoline* ou *Tom et Carotte*, et des sites comme www.allojunior.org. À noter enfin le coffret « Jésus raconté aux enfants » que ces six associations ont réalisé en commun et qui comprend notamment le DVD « L'histoire de Jésus racontée aux enfants », accompagné d'un magazine et d'un cours par correspondance. Il fut tout particulièrement distribué à La Réunion en 2007, déclarée « Année de l'Enfant »[126].

---

[124] Association d'Évangélisation des Enfants, 2009, « Catalogue », *aee-media.com* [en ligne]. Disponible sur http://www.aee-media.com/spip.php?page=sommaire, [consulté le 6 novembre 2009].

[125] Le tabernacle désigne ici la *tente de la rencontre* qui, dans le livre de l'Exode abrite l'Arche d'alliance. Bien évidemment, il ne s'agit pas du meuble contenant les hosties dans les églises catholiques...

[126] S'inspirant de « l'Année de la Bible 2003 », une vingtaine de responsables d'œuvres protestantes évangéliques travaillant parmi les enfants et les jeunes de Suisse romande, Belgique et France invitèrent les différentes Églises évangéliques à « entrer dans la dynamique d'une année de l'Enfance en 2007 ». Sous le slogan « 2007 Objectif 4/14-Rejoindre l'enfant », et avec l'appui d'un site éponyme (http://www.objectif4-14.org), ils manifestèrent leur volonté commune d'atteindre en particulier les enfants de quatre à quatorze ans par différents moyens créatifs : clubs d'enfants, cultes spéciaux, CDROM interactifs, actions dans les rues, formations, forums, Expos Bible pour les enfants, manifestations sportives, etc. À La Réunion des cultes de rentrée spécialement adaptés aux enfants furent proposés dans les églises et une grande journée sportive fut notamment organisée à Saint- André en juin 2007.

Les finalités que se donne l'AEE, l'apport théorique qu'elle sollicite, les outils qu'elle élabore, viennent ainsi délimiter un modèle pédagogique particulier. Il est à noter pour celui-ci, l'importance du pôle instrumental au regard des deux autres. Selon Philippe Meirieu, le risque encouru dans une telle situation, est que « le modèle s'aplatisse… A ce moment là, on arrive à ce que l'on pourrait nommer des modèles « technico-prescriptifs »[127].

Figure 73 Magazine Trampoline

Trampoline est une revue distribuée à La Réunion, réalisée à l'initiative d'Alliance Presse, de l'Armée du Salut, des Flambeaux de l'Évangile, du Grain de Blé et des Semailles et éditée par Alliance Presse, Aubonne, Suisse

2.3.2 - « Enseigner Dieu par questions/réponses » : un modèle pédagogique traditionnel

En interne, tout modèle pédagogique est organisé autour de différentes composantes. Philippe Meirieu en distingue cinq : le degré de didactisation, les situations utilisées, les outils mobilisés, la nature de la relation pédagogique proposée et son mode d'évaluation[128] . Comment le modèle pédagogique développé par l'AEE, est-il constitué sur le plan de son organisation interne ? C'est ce que nous allons maintenant tenter de démontrer à travers la description de deux clubs bibliques auxquels nous avons assisté dans une Église dionysienne[129]. Ces séances, destinées aux enfants des fidèles, se déroulent durant la seconde partie du culte dominical, à partir de 10 h 30. Après avoir assisté avec les adultes, depuis 9 h 30, à la première séquence consacrée aux chants de louange et aux prières spontanées à haute voix, en fonction de leur âge, les enfants sont ensuite répartis en trois groupes. Le club des *Palmiers* regroupe les collégiens, celui des *Cocotiers :* les primaires, et celui des *Litchis*, les maternelles. Petits et grands se retrouveront ensuite à midi. Dans le développement qui suit, nous procéderons pour commencer à la description détaillée d'une séance dans le club des *Bambous*, puis dans celui des *Litchis*.

[127] Philippe Meirieu, « Penser l'éducation et la formation », meirieu.com [en ligne], p. 6,
Disponible sur : http://www.meirieu.com/COURS/PENSEREDUCFOR.pdf, [consulté le 10 novembre 2009].
[128] Philippe Meirieu, « Méthode pédagogique », meirieu.com [en ligne],
Disponible sur : http://www.meirieu.com/DICTIONNAIRE/methodepedagogique.htm
[Consulté le 8 novembre 2009].
[129] Clubs bibliques du 8 novembre 2009.

2.3.2.1 *Le club des Cocotiers* : « inculquer la vérité »

La salle est propre mais sombre et dépouillée. Aux murs, une dizaine de panneaux bleu roi sont suspendus, vides de tout affichage. Les tables sont disposées en U. La monitrice se prénomme Mireille. Âgée d'une quarantaine d'années, elle assure la formation religieuse des enfants à tour de rôle avec deux autres « paroissiennes ». Un tableau Velleda à l'arrière, un bureau devant elle, elle a ouvert le grand cahier du club biblique sur lequel ses collègues ont noté le travail effectué les semaines précédentes, puis elle dispose les notes nécessaires à son enseignement.

Face à elle, huit enfants de six à onze ans. Sans qu'aucune consigne n'ait été précisée, les trois filles ont naturellement pris place sur le côté droit, et les cinq garçons sur celui de gauche. Deux places restées vides séparent le groupe des premières de celui des seconds. Le seul objet dont les enfants disposent est une Bible, prêtée par l'Église ou amenée par leurs soins. Feuilles cornées et couverture à moitié arrachées entre les mains d'un des garçons, l'état du « livre saint » laisse supposer une utilisation fréquente. Rien de comparable pour les filles qui ont pris soin de recouvrir leur Bible d'un plastique transparent, tel un manuel scolaire.

Mireille, pour sa part, s'est vu remettre un manuel d'enseignements bibliques par la responsable de la catéchèse. Selon ses propres dires, elle s'en « inspire tout en ne suivant pas tout à la lettre…. C'est juste pour avoir des idées»[130]. Aussi, comme nous allons le constater, la trame de la séance et les outils utilisés vont certes puiser dans le matériel fournit par l'AEE, mais la monitrice sélectionnera une partie seulement des éléments prévus dans le déroulement d'une leçon.

La séance se divise en trois périodes : L'introduction et la prière (5 minutes), la leçon (45 minutes), et la réalisation pratique (30 minutes).

2.3.2.1.1 - La prière

Au préalable, Mireille cherche à obtenir le silence des enfants et veille à ce que chacun se rende attentif à ce qui va suivre :

- Jimmy, ôte ta casquette !

- Je vous demande le silence : Egor ! Olivier !

Elle rappelle quelques points concernant ce qu'une autre monitrice a expliqué à l'ensemble des enfants et des parents lors de la première partie du culte :

[130] Saint-Denis, conversation du 8 novembre 2009.

- Aujourd'hui, des chrétiens du Moyen-Orient sont persécutés parce qu'ils ont rencontré Jésus.

Les enfants réagissent en reformulant à leur manière ce qu'ils ont entendu à ce sujet. Elle enchaîne :

« Comme d'habitude nous allons prier. On va prier pour que Dieu bénisse ces chrétiens en danger, pour qu'ils ne se découragent pas et pour que Dieu mette quelqu'un sur la route de ceux qui les persécutent pour qu'ils rencontrent Dieu. Qui veut prier ? » Jimmy, Matthieu, Chloé et Marie lèvent la main. Elle leur recommande de parler chacun à leur tour. Les huit enfants se donnent la main, baissent la tête et ferment les yeux. Jimmy prend la parole en premier, suivi des autres enfants qui s'étaient manifestés en ce sens :

« Merci pour le club, Seigneur je te prie pour qu'ils te connaissent… »

Mireille conclut longuement les prières des enfants en formulant à voix haute une quinzaine de phrases d'action de grâce et de demande. Lorsqu'elle finit par un « *Amen* », le groupe reprend « *Amen* ».

2.3.2.1.2 - La leçon

La leçon peut alors commencer avec un rappel de ce qui a été évoqué lors de la dernière séance au sujet de la naissance de Jésus. La monitrice fait allusion à un questionnaire qui a été distribué et rempli par les enfants. Elle rend les feuilles, annotées au feutre rouge en haut à droite, en précisant qu'il ne s'agit pas d'une note mais d'une lettre : « A, pour les réponses correctes. B, pour ceux qui ont parlé mais il manque quelque chose. C pour ceux qui doivent encore bien écouter et comprendre ».

Après que chaque enfant ait pris connaissance de sa copie, elle demande à ce qu'ils retournent leur feuille afin de se concentrer sur la leçon du jour. Celle-ci n'est aujourd'hui qu'une suite de questions/réponses au sujet du récit de la naissance de Jésus tel que les Évangiles le présente :

- « Où est né Jésus ? Quel est le nom de ses parents ? Quels sont les prophètes qui l'avaient annoncé ? » Durant quarante-cinq minutes, plusieurs épisodes de la vie du Christ sont ainsi évoqués : de l'annonce faite à Marie à la fuite en Égypte en passant par l'annonce aux bergers et la visite des mages. L'ensemble des propos des enfants comme de la monitrice se cantonne au texte biblique. Aucune digression n'est faite, aucune comparaison n'est apportée avec un événement contemporain. Seul le récit biblique est évoqué, seuls les faits le composant sont retracés.

Ce que la monitrice tente de faire ressortir, à travers les différents textes entourant la Nativité, c'est le caractère exceptionnel des conditions de cette venue au monde du fils de Dieu venant attester de son caractère tout aussi exceptionnel :

> « Je voudrais insister sur la façon dont ce bébé est né. Les choses se sont passées différemment de ce qui se passe pour un bébé : sa naissance a été annoncée par l'ange Gabriel et par les prophètes, Joseph renonce à répudier Marie, tout a été préparé longtemps à l'avance par Dieu, le Saint-Esprit met le bébé dans le ventre de Marie, Hérode tue tous les enfants de moins de deux ans mais pas Jésus… Cette naissance montre que Jésus était quelqu'un de différent ! J'insiste, ce Jésus n'est pas n'importe qui mais c'est Dieu qui l'a élu ! »

Lorsque nous reparlerons ensuite avec Mireille de cette leçon, elle nous expliquera qu'en procédant ainsi son but, comme lors de chaque leçon, était de leur « inculquer une vérité centrale… Dans tous les clubs, ça tournera toujours autour de cette vérité. Par exemple : Jésus guérit, Jésus pourvoit à tous nos besoins »². En revanche, elle admet que s' « il y a toujours un thème (dont) on parle durant le cours et pour lequel on essaye que (les enfants) puissent en tirer une leçon dans leur vie quotidienne, là, exceptionnellement, le cours était juste un rappel sur Noël ». Ce dimanche là, elle n'a pas cherché à établir un lien direct entre l'enseignement biblique et la vie des enfants.

La leçon s'achève par la distribution d'une crèche en papier à confectionner soi-même à la maison à l'aide d'un document remis à chacun. Dessus figurent les « instructions » nécessaires à sa réalisation ainsi que le modèle des personnages à colorier, découper et coller dans une boîte en carton. Les enfants manifestent leur enthousiasme et demandent à commencer leur ouvrage dès maintenant. La monitrice refuse, autre chose était prévue ce jour là au programme de cette dernière partie de séance.

2.3.2.1.3 - La réalisation pratique

En lien avec le culte dominical consacré ce jour-là au soutien des chrétiens d'origine arabe persécutés[131], il est proposé aux enfants du club biblique d'envoyer aux détenus une lettre d'encouragement comportant un verset biblique et un dessin via l'association « Portes Ouvertes »[132]. À titre d'exemple, la monitrice écrit sur le tableau une référence biblique : « *Quand vous aurez un peu souffert, le Dieu de toute grâce, qui vous a appelés à sa gloire éternelle dans le Christ, vous rétablira lui-même, vous affermira, vous fortifiera, vous rendra inébranlables* » (1 Pierre 5,10). Elle invite ensuite les enfants à recopier cette référence et à l'illustrer. En réalité, les enfants se mettent à leur tour à chercher un extrait de même nature dans leur propre Bible afin de le noter au stylo bleu en haut de leur feuille. Ils mettent

[131] Dimanche de l'Église Persécutée (DEP), organisé par l'Alliance Évangélique Française et Portes Ouvertes.
[132] Portes Ouvertes : association culturelle reconnue d'intérêt général, membre de la Fédération Protestante de France, de l'Alliance Évangélique Française et de la Fédération des Missions. Son objectif est « de mobiliser les chrétiens de France pour soutenir l'Église persécutée » (http://www.portesouvertes.fr).

beaucoup d'ardeur à trouver un verset qui convienne. La monitrice, surprise par leur initiative personnelle accepte et note au tableau, au fur et à mesure, la référence que chacun a trouvée : « Marie : Psaume 136

Olivier : Psaume 116,1 » La dextérité avec laquelle ils manipulent leur Bible et le zèle qu'ils mettent à trouver un verset différent de ceux qui ont déjà été mentionnés sont impressionnants. Autant, ils avaient manifesté leur ennui et ils s'étaient montrés plutôt dissipés durant la leçon, autant ils expriment un réel enthousiasme à rédiger leur lettre. Mireille passe près de chacun, approuve, conforte, encourage. Matthieu n'a rien écrit. Elle lui suggère de s'inspirer d'une des références déjà affichées. Il refuse, s'entête et déniche un verset inédit. Elle l'en félicite chaleureusement. Avant que la séance ne s'achève, elle complimente l'ensemble du groupe : « si quelqu'un de persécuté lit ça, il va être encouragé » !

Outre leur préférence pour les manipulations aux cours magistraux que cette seconde partie de séance catéchétique illustre, elle met également en lumière combien la Bible est devenue familière à ces enfants, et ce, justement parce qu'ils sont amenés à l'entendre, à la lire ou encore à la manipuler fréquemment. C'est ainsi, qu'en citant le psaume 116, Olivier fit cette réflexion : « il me fait penser à la chanson *J'aime l'Eternel* », avant de commencer à la fredonner. L'objectif défini par la monitrice durant cette réalisation de la lettre n'avait apparemment aucun rapport direct avec la connaissance de la Bible et la mise en relation du texte « saint » avec des situations actuelles, mais la démarche qu'elle leur proposa atteignit, sans qu'elle la formulât, un objectif de ce type.

Pour conclure, Mireille présente le contenu des séances à venir. D'ici Noël, les enfants prépareront un spectacle. Le club des *Cèdres* – le groupe des jeunes collégiens – joueront une version actualisée de la Nativité : des anges, coiffés en Manga et habillés en tissus fluorescents, discuteront avec Dieu de son projet de donner au monde son Fils. Le tout se fera en musique et chansons.

Le club des *Bambous* – le groupe des enfants du primaire – joueront les séances relatives aux Évangiles de la Nativité. Déguisés quant à eux en Joseph, Marie, mages et bergers, ils reconstitueront les principaux événements relatifs à la venue de Jésus tels que la Bible les relate. S'il nous fallait maintenant qualifier ce type de modèle pédagogique, nous conviendrions *a priori* que le modèle dit « traditionnel » est dominant. Sur le *triangle pédagogique* de Jean Houssaye[133], c'est incontestablement l'axe « enseignant-savoir » qui est privilégié. En effet, les situations didactiques sont centrées sur les connaissances bibliques à

[133] Jean Houssaye définit tout acte pédagogique comme l'espace entre trois sommets d'un triangle : l'enseignant, l'apprenant, le savoir. Selon lui, toute situation pédagogique privilégierait la relation de deux éléments sur trois du triangle. Dans le cas d'un enseignement de type traditionnel, l'enseignement est centré sur la matière enseignée et l'adulte enseignant au détriment des besoins d'un apprenant alors condamné à s'installer dans une écoute passive ou le chahut (Houssaye, 1988).

transmettre et sur le moniteur qui les enseigne. Les contenus de la leçon sont préalablement structurés et l'enfant se trouve en position de les recevoir passivement. Ce qui est attendu de lui, c'est qu'ils répondent par oral ou par écrit en faisant état de l'acquisition de ce savoir. Comme le note Jean-François Zorn, ce modèle « est encore proche des anciens catéchismes par questions et réponses ». Un pédagogue noterait quant à lui la proximité entre ces leçons bibliques et le modèle transmissif tel que Comenius l'initia au XVIe siècle. D'autre part, les situations pédagogiques proposées sont principalement « imposives collectives ». Le mode de gestion du moniteur est directif. Les outils d'apprentissage durant la leçon consistent en l'utilisation dialoguée fonctionnant par questions et réponses orales. Enfin, l'évaluation consiste à « vérifier » par écrit les connaissances supposées acquises par les enfants.

Néanmoins, la dernière partie de la séance catéchétique peut être analysée différemment. En effet, la méthode active paraît ici dominer. Le degré de didactisation est ici beaucoup plus faible. Les savoirs enseignés (en l'occurrence la Bible) sont ici mis en contact direct avec les pratiques sociales. Ce rapprochement permet à l'enfant de leur redonner un sens, de constater leur implication, de voir directement « à quoi ils servent ». La situation pédagogique proposée est nettement plus interactive. L'outil d'apprentissage est celui de la Bible à manipuler. Le type de relation pédagogique est nettement moins directif puisque si le mode de gestion avait bien été décidé au préalable, la monitrice l'a remis en question dans le cours de cette dernière partie de séance. Enfin, notons au sujet du projet de préparation du spectacle de Noël durant les quatre séances dominicales à venir, que la méthode n'est pas nouvelle : elle ne va pas sans évoquer les crèches vivantes initiées par François d'Assise côté catholique et les saynètes des écoles du dimanche, côté protestant. Cette sollicitation des enfants autour de la réalisation d'un spectacle confirme néanmoins l'existence d'une pédagogie active puisque ce sont le mime, le théâtre et le chant qui seront ici mobilisés dans l'apprentissage des récits évangéliques.

La mise en œuvre d'une pédagogie active, rendant les apprenants acteurs de leurs apprentissages, n'exigeant pas constamment d'eux écoute et sérieux mais laissant place aux jeux et aux rires, s'observe également au cours des clubs destinés aux enfants plus jeunes. C'est ce que nous nous proposons d'observer lors d'une séance leur étant consacrée, animée par une monitrice nettement plus familiarisée aux outils proposés par l'AEE[134].

2.3.2.2 *Le Club des Litchis :* l'Évangile au bout des ciseaux

Le petit groupe se rassemble sous une varangue faisant face à celle de la maison du pasteur. Fanja, la monitrice, est une femme d'origine malgache d'une cinquantaine d'années.

[134] Club biblique du 20 novembre 2005.

Une dizaine d'enfants a pris place face à elle sur des chaises de petite taille. Elle leur demande : « Qui est plus grand que Jésus ? »

Ils lui répondent en entonnant le cantique *« Il n'y a personne de plus grand que le nom de Jésus »*. Il s'en suit une série de chants gestués que les enfants reprennent tous en chœur, hormis quelques irréductibles garçons qui en profitent pour rire, se chamailler ou tenter de s'extraire du groupe. Pour autant, Fanja ne se laisse pas submerger par les perturbateurs. Telle une institutrice expérimentée, elle gère son groupe avec assurance, continuant à faire chanter le groupe, tout en gardant l'œil sur les plus terribles qu'elle replace sur leur chaise ou calme d'un geste apaisant.

En ces semaines précédant Noël[135], c'est l'histoire de Marie et d'Élisabeth qu'elle envisage de raconter aux enfants. Afin de susciter leur attention, elle leur pose au préalable deux questions auxquelles ils seront sensés pouvoir donner une réponse après avoir bien écouté le récit de la *Visitation* : « Dieu va faire un cadeau, même deux cadeaux. À qui va-t-il les faire et quels sont ces cadeaux ? »

Fanja prend alors deux boîtes desquelles elle extrait des personnages en carton : dans l'une, Marie avec l'ange Gabriel, dans l'autre, Élisabeth sa cousine. Les enfants sont si captivés par les personnages comme par l'histoire, qu'ils en oublieraient le goûter qui leur est ensuite proposé : un « gâteau banane » fait maison. Et la leçon du jour fut entendue. Preuve en est : de retour chez lui, Thomas, 2 ans et demi s'exclamera : « le cadeau de Dieu c'est un bébé ! »

Il est à préciser que chaque semaine, Fanja rivalise d'idées et multiplie les expériences. Lors d'un autre club[136] par exemple, la leçon porte sur la figure de Timothée, le compagnon de l'apôtre Paul. L'objectif de la séance est d'apprendre à écouter Dieu. Pour l'atteindre, la monitrice commence par proposer la lecture d'une histoire mettant en scène Timothée qui sut écouter sa mère, sa grand-mère et Paul. Les enfants effectuent ensuite un parcours de motricité : Fanja leur donne une consigne à l'oreille et ils doivent alors franchir plusieurs obstacles avant de répéter à voix haute un court verset biblique. Pour finir, elle les aide à confectionner une sorte de casque avec deux grandes oreilles sur lequel est inscrit : « Verset à apprendre : "*Écoutez mes fils, l'instruction d'un père.* (Proverbe 4, 11)" ». Ciseaux en mains, les enfants s'activent jusqu'à pouvoir, en fin de matinée, rejoindre leurs parents en arborant aussi fièrement que triomphalement l'objet qu'ils viennent de réaliser.

À l'issue de ces observations, nous pouvons constater combien le modèle pédagogique développé par le protestantisme évangélique se distingue de celui que favorise le protestantisme historique à travers la Société des écoles du dimanche[137]. Invariablement, le

[135] Notons au passage combien les Évangéliques se soumettent volontiers au calendrier liturgique catholique et aux outils pédagogiques qui généralement l'accompagnent (calendrier de l'Avent, crèches, etc.)
[136] Saint-Denis, 8 novembre 2009.
[137] La Société des écoles du dimanche (SED) est issue du Réveil des Églises. Elle est née en Grande Bretagne en 1781. Indépendante des Églises, elle est devenue depuis un service explicite des quatre Églises réformées et

message évangélique s'attache à « souligner des vérités »[138] dans le but d'atteindre son « point culminant »[139] : la conversion des enfants à Christ. Pour ce faire, sa catéchèse multiplie les outils et diversifie ses techniques afin de les rendre attractives auprès des enfants et facilement applicables par leurs moniteurs. Inversement, la Société des écoles du dimanche a, quant à elle, adapté son message mais sans faire preuve d'une telle créativité au niveau des outils qu'elle propose.

Parcourant les nombreux rapports des commissions et des synodes sur la catéchèse qui fleurissent à la fin des années 1960 au sein du protestantisme historique français, « les énoncés traditionnels du contenu doctrinal de la catéchèse sont remis en cause » constate Jean-François Zorn. L'autorité des Écritures est interrogée. « Nous ne recevons pas les Écritures comme un Coran écrites en lettres de feu et tombées du ciel » stipulait alors un rapport de la commission nationale de l'Enseignement Religieux de l'Église Réformée de France (ERF) de 1969[140]. Théorisant le processus en cours, Georges Delteil parle d'un « déplacement herméneutique »:

> « Le lieu théologique de la catéchèse est moins le texte ancien que la vie des jeunes, déplacement qui tend à instituer un nouveau rapport à l'Écriture interrogée à partir de ce que vivent les jeunes[141]. »

Ainsi, la catéchèse n'a plus pour but d'imposer des vérités de foi à ceux qui la fréquentent. La critique des « Écritures saintes » est admise et le littéralisme de l'enseignement biblique se trouve dépassé. Les Églises réformées et luthériennes de France veillent à ce que la formation religieuse soit « libératrice », qu'elle laisse sa place aux « questions, objections ou même refus »[142]. Les méthodes traditionnelles de transmission des contenus sont également interrogées : « l'entretien doit remplacer le topo préfabriqué ». Au final, l'ancien modèle catéchétique est déconstruit.

En revanche, la SED peine à présenter la Bible de manière aussi ludique et convaincante aux enfants comme à leurs « catéchètes pressés d'aller à des solutions pratiques »[143]. Étudiant le matériel pédagogique pour enfants[144] produit par cette dernière, Jean-François Zorn observe

---

luthériennes de France. En effet, en 1988, le Conseil permanent luthéro-réformé (CPLR) prend la charge de la catéchèse et crée une « plate-forme catéchétique » commune aux quatre Églises, puis l'insère, en 1990, dans la Société des écoles du dimanche, ainsi restructurée et réorientée au service des Églises du CPLR. En 1999, ce processus aboutit à la naissance du Service catéchétique du CPLR et à une refondation de la SED, "Société des écoles du dimanche" en "Société d'édition et de diffusion" du Service catéchétique.

[138] Terme employé tout au long des manuels destinés aux moniteurs.

[139] *Ibid.*

[140] Zorn, 1996, p. 393.

[141] Gérard Delteil, 1979, « Déplacements de la catéchèse », ETR 54, 1979/1, p.34s. Cité par J.F Zorn, 1996, p. 394.

[142] Christian Dieterlé - Denis Mangado, 1988, « La catéchèse », Rapport au 81e synode national de l'ERF (Nantes, 12-15 mai 1988), Paris : ERF, p. 266-267. Cité par J.F. Zorn, 2000, p. 105.

[143] Selon la formule de Jean-François Zorn (2000 p. 105).

[144] Jean-François Zorn, 2000, « Chronique catéchétique I. Le matériel pédagogique pour enfants produit par la Société des écoles du dimanche de 1989 à nos jours », Études théologiques et religieuses, 2000/1, pp.103-119

dans les années 60-70, une crise culturelle de la transmission qui va jusqu'à la conduire à suspendre sa production de matériel catéchétique (en 1978)[145]. À partir de 1989, la SED se dote à nouveau d'outils mais ceux-ci ne concernent pas les enfants. Seuls les catéchètes disposent de dossiers destinés à leur faciliter la préparation des séances. D'autre part, le matériel proposé à ces adultes est conçu dans une optique « d'auto-formation ». Pour ses investigateurs :

> « Il semble important en effet de comprendre à quoi servent les connaissances bibliques, comment et quand les utiliser pour qu'elles n'interfèrent pas entre les textes et ceux qui les découvrent…Un matériel auto- formateur devrait permettre aux catéchètes d'être clairs sur leur propre relation avec la Bible et sur leur propre foi, en y reconnaissant la part de doute. C'est à ce prix qu'ils peuvent accueillir écouter les destinataires de la catéchèse et leur parler[146] ».

Au cours des années 90, la position de la SED évolue. « Une nouvelle orientation apparaît progressivement dans la conception du matériel de la SED [147]», écrit Jean-François Zorn. Le changement se traduit concrètement par la publication de livrets destinés aux enfants, la production de séries de cassettes vidéo – en lien avec le livret *Exode… exodes* notamment –, l'introduction de jeux et d'illustrations dans ce même livret, alors que d'autres documents recommandent le jeu scénique (théâtre, mime). La SED prend ses distances avec le matériel auto-formateur mais elle refuse néanmoins de tomber dans la diffusion de matériel « prêt à l'emploi ». Elle cherche à éviter la « dérive évangélique » qui consisterait à produire du matériel si élaboré « voire mâché » qu'il en viendrait à être utilisé comme un « kit ».

Entre deux « maux », la catéchèse luthéro-réformée préfère que la maquette de certains de ses livrets soit qualifiée de « brouillonne et peu attrayante »[148] mais qu'elle permette à l'enfant d'être capable de se confronter librement aux questions que la Bible lui pose. « Propager les vérités évangéliques »[149] était son objectif hier. Celui qu'elle poursuit aujourd'hui est de « changer son regard sur la réalité et sur Dieu »[150].

Depuis le panorama dressé par Jean-François Zorn, à l'aube des années 2000, la situation de la catéchèse luthéro-réformée a évolué. En effet, en 2003, l'ERF organisa un Colloque sur la catéchèse dont un des objectifs était de repérer les besoins et d'y répondre en suscitant de nouvelles initiatives. Les propositions faites lors de cette rencontre ont été reprises l'année suivante au Synode national de Cognac (2004) qui décida la création d'un service catéchétique. Ce dernier développa deux axes : la production de matériels et la formation. De

[145] Cette cessation advint alors que du point de vue historique la SED fut par le passé la créatrice d'un matériel pédagogique considérable.
[146] Dieterlé & Mangado, 1988. Cité par J.F Zorn, 2000, p. 105.
[147] Zorn, 2000, p. 106.
[148] Zorn, 2000, p. 117.
[149] Selon la formule employée par la SED elle-même au XIXe siècle.
[150] Zorn, *ibid.*

leur côté, le journal des Écoles du dimanche a fait « peau neuve » sous la forme du site « KT »[151].

Cela dit, notons avant de poursuivre, que nous pouvons retrouver à travers les dispositifs mis en œuvre dans l'enseignement religieux des enfants, la même divergence entre protestantisme dit « historique » et protestantisme évangélique, que celle qui les oppose de manière plus générale depuis les années 60. La stratégie du premier a consisté, remarque Sébastien Fath, « à garder la forme mais à changer le fond : les luthériens et réformés ont gardé le cadre – les temples, la croix huguenote, la liturgie – mais ont complètement bouleversé leur message pour s'adapter »[152]. La stratégie des seconds « a été de garder le fond mais de changer la forme. Ils ont maintenu une théologie traditionnelle, mais ont bouleversé le style de culte » [153]. De la même manière, alors que la SED a modifié son message au contact des mutations enregistrées par la société contemporaine, le positionnement théologique de l'AEE et la pédagogie qui en découle nourrissent nombre de points communs avec ceux de la SED à ses débuts. Tout comme elle au XIXe siècle, elle se situe dans une perspective interdénominationnelle, cherche à mener les enfants au Christ par la repentance, et centre sa formation sur une interprétation littérale de la Bible, toute en produisant un matériel pédagogique abondant.

Ce qui est également particulier à la SED en ces années-là, c'est son intention de travailler sur les marges de l'Église. « Certes les enfants des protestants étaient invités aux EDD, mais la SED de 1852 voulait conserver l'ouverture vers l'extérieur qui caractérisait l'origine du mouvement », écrit Jean-François Zorn[154]. Dans ce travail auprès des enfants, les laïcs et les femmes ont été amenés à jouer un rôle important. La place des femmes et l'évangélisation en milieu populaire, ce sont là deux éléments que nous retrouvons aujourd'hui au sein de l'AEE

2.3.3 - Des missionnaires en sandales perlées

Venons-en maintenant à la description détaillée d'un club d'enfants lors d'une séance observée en mars 2006[155], dans une cité populaire de Saint-Denis. Cette séance est destinée aux enfants non-convertis.

---

[151] Le site point KT (http://www.pointkt.org/) est une plateforme catéchétique francophone mise en place par les églises luthéro-réformées en France, en Suisse et en Belgique.
[152] Fath cité par J. Mercier, « Les protestants de France », La Vie [en ligne], n° 3347.
Disponible sur : http://www.lavie.fr/l-hebdo/une/article/1642-protestants-de-france/retour/11/hash/e72586c1f3.html
[Consulté le 22 octobre 2009].
[153]Fath cité par J. Mercier, « Les protestants de France », *La Vie* [en ligne], n° 3347.
Disponible sur :
http://www.lavie.fr/l-hebdo/une/article/1642-protestants-de-france/retour/11/hash/e72586c1f3.html
[Consulté le 22 octobre 2009].
[154] Zorn, 1996, p. 384.
[155] Saint-Denis, le 2 mars 2006.

2.3.3.1 Le club du *Chaudron* : une leçon agitée

Il est 16 h 30 et il fait chaud, ce jeudi, dans Saint-Denis, mais la chaleur paraît encore plus lourde dans ce hall d'immeuble du *Chaudron* aux faibles aérations et aux murs décolorés. Comment décrire ce lieu ? Peut-être en évoquant immédiatement, comme par contraste dans ce décor sans lumière, la maman de Vivianne. Son sourire généreux l'accompagne tandis qu'elle descend, nous interpelle et nous indique le chemin de son appartement. « Tout en haut, tout au bout du couloir ». En prenant l'escalier qui mène au cinquième étage sans ascenseur, nous passons devant des portes d'appartements entrebâillées alors que d'autres sont totalement ouvertes. Un tissu tendu sur une corde isole du regard des curieux mais pas des bruits émanant de l'intérieur. Enfin, l'air peut passer et c'est sûrement l'essentiel… En franchissant le seuil de l'appartement de Vivianne, nous arrivons directement dans un salon-cuisine. Une fois enjambé une quinzaine de petites paires de « savates deux doigts », nous prenons place sur un des trois canapés poussés contre les murs de la pièce pour l'occasion. Au centre, deux grandes nattes posées à même le sol accueillent les enfants venus en nombre participer au « club ». Ils sont une vingtaine, collés les uns aux autres, à faire face à Vivianne, vingt-trois ans qui anime la séance. La jeune femme, à l'allure moderne, est d'origine malgache. Son visage expressif arbore un large sourire. Elle porte des sandales enjolivées de perles colorées assorties à son bustier rose à rayures, sur un jean moulant faisant ressortir la finesse de sa taille et son allure élancée[156].

Le club de la Bonne Nouvelle s'adresse théoriquement aux enfants de quatre à douze ans, mais nous remarquons la présence de bébés portés sur la hanche de sœurs aînées âgées de sept ou huit ans tout au plus. Tout au long des deux heures et demie qui vont suivre, la composition de l'assistance va se modifier. Le groupe verra arriver et repartir Clélia qui doit ramener Marine, sa cadette, parce qu'elle a sali sa couche, Jonathan et Yousra qui sont en retard aujourd'hui, Jenny qui repart chez elle pour ne pas rater « *Barbarita* »[157], et jusqu'à l'époux de Vivianne qui rentre du travail. Ces allées-venues ne perturberont en rien la participation active des enfants.

[156] Par cette allusion à la tenue vestimentaire de la jeune femme, nous voyons déjà poindre une différence notoire entre cette missionnaire évangélique et la figure traditionnelle du missionnaire dans l'univers catholique – qu'il s'agisse d'un prêtre ou d'une religieuse. Cette distinction sera développée dans le *chapitre 3.3 « Saul et Barnabé, deux figures de missionnaires »*.

[157] *Télénovela* diffusée à 18 h par une chaîne de télévision locale.

2.3.3.1.1 - « L'introduction »[158]

Après une prière d'ouverture, Vivianne prend sa guitare et propose une série de cantiques « gestués » que les enfants reprennent avec elle. Debout, ils se balancent au rythme de la musique, chantent à pleine voix. Après leur avoir demandé de s'asseoir, elle les interroge :

« Avez-vous déjà été punis » ?

Les réponses fusent. Chacun tente de raconter son expérience à ce sujet. Vivianne les écoute, puis leur propose de lire avec elle un verset biblique préalablement inscrit sur une feuille A 4 : « *Car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu* (Romains 3,23) ».

Par diverses astuces, elle les amène à mémoriser le verset et sa référence précise dans la Bible. Du reste, tout au long de la séance, la grande Bible de Vivianne demeure constamment à ses côtés. Tantôt elle s'y reporte pour répondre à la question d'un enfant, tantôt elle la remet à l'un ou l'autre pour qu'il lise lui même un passage. Certains enfants ont d'ailleurs apporté leur propre Bible, qu'ils ont l'occasion d'ouvrir à plusieurs reprises.

Vivianne aimerait passer à la séquence suivante : la leçon proprement dite, mais elle attend Yousra qui n'est toujours pas arrivée… Alors, en l'attendant, elle propose une activité aux enfants : après s'être munie d'un savon et d'une bassine remplie d'eau, elle les invite à venir se laver les mains. Ravis, ils se lèvent « comme un seul homme », et en file indienne, passent un à un devant la bassine, non sans apporter leur commentaire

- « Oh ! Elles sont douces mes mains… »

- « Pas toi, tu les a déjà lavées… » Vivianne fait alors le rapprochement entre « le savon qui lave notre corps et Jésus qui nous lave du péché », avant de chanter *« Mes petites mains, mais Jésus, toi… »* Le chant se termine lorsque Yousra arrive enfin. Les plus petits la somment de se laver les mains. Sans bien comprendre le sens de leur directive, elle s'exécute en se rendant au robinet. Là, ils s'écrient : « non, à la bassine ! », mais la bassine est rangée et Vivianne commence déjà à leur raconter l'histoire du jardin de l'Éden.

2.3.3.1.2 - « L'enseignement biblique »

À l'aide des cartonnages, la monitrice explique aux enfants « comment les choses se sont passées : »

> « Au départ, il n'y avait que Dieu. Il a toujours existé. Personne ne l'a fait. Ensuite, Dieu a parlé, c'est tout ce qu'il a eu besoin de faire. Exactement comme il est capable de faire revivre des morts par sa parole comme nous l'avons appris dans notre dernière leçon, il peut aussi créer la lumière, l'eau, le ciel, la terre, les arbres, les étoiles, les planètes et les animaux, en disant : "*Qu'ils soient* !" »

[158] Le terme d' « Introduction » comme les titres qui suivront : « La leçon », « Application », etc. correspondent exactement à ceux qui sont utilisés par l'A.E.E pour qualifier les différentes phases du club.

Vivianne lève devant les enfants l'image « végétation et animaux » avant d'enchaîner sur les récits de la Genèse : de la création d'Adam et Ève à leur chute en raison « de leur désobéissance à la loi de Dieu ». Vivianne montre aux enfants les images « Adam et Ève » puis celle qui s'intitule « l'arbre de la connaissance du bien et du mal ». Elle s'exprime en français, tout en traduisant certains mots en créole ou en malgache, à la demande des enfants.

L'histoire inspire aux enfants une multitude de remarques et de questions, plus ou moins en rapport avec le sujet, qu'ils déversent avec fougue :

> « Moi le serpent je vais le tuer » !
> « C'est vrai que les bébés qui meurent ou qui sont morts dans le ventre de maman c'est des anges ? »
> « Hier ils ont trouvé une dame morte dans sa voiture, c'est horrible ! »

Vivianne tente de répondre à chacun, tout en les priant de s'exprimer les uns après les autres, mais la tâche devient de plus en plus ardue. La jeune animatrice laisse paraître quelques signes de découragement. D'autant plus qu'à l'enseignement de la leçon, se rajoute la gestion des plus jeunes enfants qui gardent difficilement leur place et n'ont de cesse de venir se blottir contre elle, l'enjoignant par toutes sortes de ruses, de leur prêter attention. Le volume sonore s'élève au fur et à mesure que le temps passe, et l'air se fait de plus en plus pesant dans cet appartement situé sous les toits. Le sommeil s'empare de Mendie qui s'endort sur les genoux de sa voisine. Il est maintenant 18 heures, et Vivianne propose de conclure l'histoire par un moment de prière. Les enfants s'adressent Dieu à haute voix. Spontanément, ils le remercient pour le club et lui présentent leurs soucis : l'école, la maîtresse, le chikungunya… Malgré les signes de fatigue et de tension, la séance ne touche pas encore à sa fin. Elle se poursuit avec un jeu de révision mettant face à face deux équipes. Chacun prend place sur un canapé. Vivianne, au centre, s'est munie d'une liste de questions relatives à l'histoire racontée aujourd'hui : « Quelle est la différence entre Adam et les animaux ? Qui a tenté Ève ? Quel était l'arbre interdit ? » L'équipe répondant correctement, après consultation des joueurs entre eux, obtient le droit de piocher dans une « tente »[159] un carton comprenant un chiffre correspondant au nombre de points gagnés. Les exclamations de satisfaction ou de déception remplissent la pièce, les enfants s'en donnent à cœur joie. Ils sont tellement accaparés qu'ils ne remarquent même pas l'entrée du mari de Vivianne. Son retour sonne cependant la fin du club.

Après la séance, la monitrice nous confie son désarroi. Elle s'est sentie « débordée » par le groupe. À l'ordinaire, le club se déroule le mercredi après-midi, les enfants sont moins fatigués, moins excités et la leçon se déroule dans beaucoup plus de calme. Elle juge alors

[159] Terme désignant un panier réalisé en vacoa tressé.

utile de nous rappeler deux éléments clés de ces séances, qu'elle n'a malheureusement pas pu totalement mettre en œuvre ce jour là : « l'application pratique et l'appel à venir à Christ ».

2.3.3.1.3 - « L'application »

Habituellement, « à chaque leçon, explique Vivianne, je leur donne comme des applications pratiques**,** des défis que l'enfant pourra faire pendant la semaine ». Par exemple, après une leçon au sujet la multiplication des pains, je leur dis : « Dieu pourvoit à tes besoins, si cette semaine tu as besoin de quelque chose et bien demande à Dieu ! »

Autre exemple, la veille de notre rencontre, Viviane a enseigné des enfants à partir de l'Évangile de l'Ascension du Christ : « Ça parlait de Jésus avant de partir au ciel, quand il a dit ses disciples : *« Allez dans le monde entier et faites des nations de disciples* ». Elle dit alors aux enfants : « Cela veut dire quoi ? Ça veut dire que si tu connais Jésus personnellement… et bien tu peux dire la bonne nouvelle à un ami pendant la semaine ».

Vivianne donne un dernier exemple à propos du commandement « *Aimez-vous les uns les autres* ». Suite à l'explication de ce verset, elle fait la proposition suivante aux enfants : « À chaque fois que tu as rencontré dans la semaine quelqu'un que tu aimes, eh bien tu peux dessiner un petit bonhomme, et la semaine d'après tu viens nous le dire ».

Aux yeux de Viviane, ces exercices pratiques sont source de motivation chez les enfants, et ce d'autant plus s'ils se cumulent, comme dans le dernier exemple, avec une réalisation concrète.

2.3.3.1.4 - « L'invitation pour l'enfant non converti »

L'autre élément constitutif de ces séances, c'est la « conduite de l'enfant à Christ ». Elle l'indique : « On lance tout le temps un appel aux enfants, une invitation à recevoir le Seigneur... ». Pour ce faire, au préalable, Vivianne prend soin de rappeler le sens de cette démarche, centrée sur la connaissance de Dieu, l'aveu du péché et la reconnaissance de Jésus mort en Croix pour sauver les pécheurs. Après avoir averti les enfants des difficultés qui les attendent, elle leur indique comment faire pour « être sauvé ». Prenant appui sur un verset biblique, elle affirme :

> « Dieu est parfait. Il n'y a rien de mal en lui. Parce qu'il est parfait, il y a une chose qu'il ne peut pas supporter et avec laquelle tu ne devras pas t'approcher, c'est le péché…. Tu peux demander pardon à Jésus et aussi reconnaître et croire en Jésus… car "*Tous ceux qui croient en son nom, il leur a donné le pouvoir de devenir enfant de Die*u". Est-ce que tu veux recevoir Jésus, est-ce que tu croies en son nom ? Est-ce que tu veux devenir un enfant de Dieu ? »

À ceux qui répondent négativement, elle dit : « Tu peux réfléchir. Ce n'est pas forcément avec moi, là maintenant… si tu veux attendre et réfléchir, tu peux le faire ». À ceux qui

répondent positivement, elle propose de répéter un verset biblique utilisé précédemment avant de les encourager à prier à haute voix. Elle l'explique :

> « On leur donne alors un verset comme Jean 1,12 : "*Cependant certains l'ont reçu et ont cru en lui, à tous ceux là j'ai donné le pouvoir de devenir enfant de Dieu* "et on leur dit *:* " voilà ce que Dieu demande, que tu crois en lui et que tu reçoives Jésus dans ta vie. »

Une fois la décision prise par l'enfant, la monitrice a pour tâche de veiller à le soutenir en lui donnant des conseils : prier, lire la Bible, rencontrer d'autres chrétiens, témoigner auprès des autres, ne pas se décourager… Vivianne le souligne :

> « Après c'est le suivi, beaucoup d'enseignements… (Je leur dis) : " comme tu es un enfant de Dieu, il veut que tu grandisses… Tu peux grandir en priant, c'est la chose la plus importante, tu parles à Dieu qui est ton père, tu peux lire sa parole… confesser tes péchés…" »

Si des enfants hésitent ou n'ont pas compris la démarche qui leur a été proposée, Vivianne demeure disponible après le club pour les rencontrer individuellement. Cette possibilité est explicitement prévue par l'AEE qui a rédigé, à l'intention des moniteurs, une fiche intitulée : « *Quelques grandes lignes à suivre lorsqu'on conseille un enfant qui désire venir à Christ* »[160].

2.3.3.2 La mission de Vivianne

Le travail de Vivianne ne se limite pas à l'animation du club d'enfants. Salariée de l'AEE à La Réunion, sa tâche consiste également à former les autres moniteurs selon différentes modalités : conférences, stages, cours de formation et de préparation régulière de clubs… Avant de devenir formatrice, Vivianne a elle-même suivie trois mois de cours dans un institut situé en Suisse. À son retour, elle a participé à la création de son poste de « coordinatrice » de l'AEE à La Réunion.

En consacrant ses journées à l'évangélisation des enfants, Vivianne affirme réaliser une activité à laquelle elle aspirait depuis l'enfance :

> « Je voulais devenir missionnaire depuis très longtemps et travailler parmi les enfants. J'ai perdu mon père très tôt et à l'orphelinat où je vivais, à Tamatave (où) j'ai grandi, dans ma tête je me suis dit que quand je serais grande je voudrai être missionnaire et je voudrai que ce soit parmi les enfants[161]. »

À l'âge adulte, c'est une suite d'événements *a priori* éloignés de son projet initial qui vont néanmoins l'y conduire. Comme son récit en témoigne, sa vocation a pour terreau des aspirations autant humaines que religieuses… Pour celle qui connut des conditions de vie

[160] G. Lombard, « La Parole de Dieu pour moi. Manuel de six leçons sur la Bible et son contenu », Wissous, ACBNF (Association pour l'Évangélisation des Enfants de France), p. 3.
[161] Entretien F 06.

particulièrement difficiles à Madagascar, venir à La Réunion et s'y établir participa de ses aspirations… Elle le dit : « Je suis venue ici (à La Réunion) pour mes études. J'ai eu l'opportunité de sortir du pays, ce n'est pas donné à tout le monde »

Deux ans après son arrivée dans le département français, elle échoue pour la seconde fois en première année de DEUG. L'échec la plonge dans de cruels tourments : elle perd sa bourse d'étude, se trouve contrainte de travailler pour vivre et redoute par-dessus tout devoir s'en retourner à Madagascar :

> « Ma mère ne pouvait pas du tout m'aider parce qu'elle était à Madagascar… Je me suis dit : « qu'est-ce que le Seigneur veut que je fasse ? Je vais retourner à Madagascar et ce sera la honte parce que les gens là-bas ils disent : "toi, tu crois et tu reviens sans rien ?" »

Grâce à l'Église évangélique réunionnaise à laquelle elle appartient, sa situation personnelle s'améliore et son projet missionnaire se précise :

> « Il y a un couple de l'Église, ils avaient une grande maison et ils m'ont dit : "Reste avec nous ! " J'ai pu rester et on a beaucoup prié. Entre temps, ma mère et ma sœur sont venues s'installer ici. J'ai été admise en BTS en alternance, mais je n'avais pas trop envie de faire ce métier, ça m'intéressait pas. À l'Église, je m'occupais un peu des enfants… J'ai envoyé des lettres pour chercher un institut biblique. Je n'avais pas la moitié de l'argent, c'est l'Église qui me l'a payé. J'ai pu faire l'institut et en revenant ici, j'ai commencé à m'impliquer dans l'école du dimanche et là, ma vision des enfants a changé complètement... Je me suis rendue compte que les enfants ont besoin du Seigneur. »

Bien décidée à œuvrer en faveur de l'évangélisation des enfants, Vivianne commence alors à travailler à mi-temps au sein de l'AEE avant d'y occuper un poste à temps complet. Aujourd'hui, en plus des clubs bibliques se déroulant lors des cultes dominicaux, six clubs se réunissent régulièrement dans l'île et la plupart dans des quartiers populaires. Si celui qui se déroule dans le quartier du Chaudron accueille de nombreux enfants d'origine malgache, celui qui est animé dans la ville du Port regroupe quant à lui, au pied des immeubles, de nombreux enfants d'origine mahoraise. Une des monitrices l'explique : « Il y a beaucoup d'enfants mahorais parce qu'il (le club) se passe dans la rue, alors c'est eux qui viennent»[162].

La présence de ces enfants d'origine musulmane oblige les deux animatrices à prendre des précautions : « on va visiter les familles, on demande des autorisations parentales » disent-elles. Au-delà du caractère proprement religieux du club, des contacts s'établissent avec la population et ces séances catéchétiques nourrissent de nouvelles solidarités. Une des deux monitrices, mère de famille nombreuse, l'explique : « J'amène des habits, elles (les mamans) ont des bébés. Je leur apporte des bananes de la cour[163]. »

En plus du club destiné aux enfants, cette monitrice consacre une matinée par semaine à visiter les mamans du quartier. Comme Vivianne, cette dernière n'est pas originaire de La

[162] Saint-Denis, conversation du 29 juillet 2008.
[163] Entretien F 06.

Réunion. Issue d'une famille de neuf enfants, elle a grandi dans des conditions de vie extrêmement précaires. Convertie adolescente au protestantisme évangélique, à dix-neuf ans, elle dit « avoir reçu un appel très grand »[164] à quitter son pays et devenir missionnaire. C'est en Angleterre, dans une école biblique, qu'elle rencontre un futur pasteur qui va devenir son mari. Actuellement à ses côtés à La Réunion, elle cherche à lui apporter au mieux « son soutien dans son activité ecclésiale »[165]. Pour ce faire, elle consacre une grande partie de son temps au service de différents groupes d'enfants et des mamans qu'elle visite ou reçoit à son domicile « pour parler et prier ».

Ce qui étonne à travers le parcours de ces deux monitrices, c'est la nouvelle figure de missionnaire que ces deux femmes incarnent. En effet, le hasard des rencontres nous amena à découvrir que l'appartement hébergeant le club animé par Vivianne se situait en lieu et place de celui qu'occupait dans les années 1970, un spiritain, le père Saul. Là, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le religieux d'origine suisse, dans la lignée des prêtres ouvriers[166] avait développé auprès des enfants du quartier une pastorale inspirée de l'Action Catholique. Depuis, ce type d'expérience n'a pas été reconduite en milieu catholique insulaire et les missionnaires originaires du « nord de l'hémisphère » ont vieilli sans bénéficier d'une autre relève que celle de leurs confrères en provenance de Madagascar ou du continent africain.

En ce sens, l'action de Viviane et de ses consœurs de l'AEE, illustre cette montée des pays du Sud comme nouveaux pourvoyeurs de missionnaires. Plus encore, si les femmes à travers différents ordres religieux, n'ont jamais été absentes de l'œuvre visant à évangéliser les terres lointaines, le fait que les monitrices de l'AEE n'aient nullement l'intention de faire vœu de célibat, illustre la velléité de femmes mariées à porter la « bonne parole ».

Ainsi, en instaurant des clubs d'enfants dans les cités défavorisées, des mères de familles évangéliques viennent aujourd'hui occuper le terrain abandonné par les congrégations catholiques. Elles témoignent de l'émergence de nouveaux acteurs sur la scène religieuse locale. Le missionnaire d'aujourd'hui n'a plus les traits d'un vieux spiritain blanc à la longue barbe grisonnante chaussé de spartiates usagées mais, de plus en plus, ceux d'une jeune femme mariée à la peau brune et aux sandales perlées…

---

[164] Entretien F 01

[165] Entretien *ibid.*

[166] La mission des « prêtres-ouvriers » fait suite au modèle initié par le cardinal Suhard, avec la « Mission de Paris » instituée en 1944, et la « Mission de France » après la guerre de 40-45. Interdits de travailler par Rome de 1954 à 1965, l'activité de ces ministres du culte est de nouveau autorisée et ceux-ci sont dorénavant appelés aujourd'hui « prêtres au travail ». Ces hommes choisissent de vivre « en équipe », dans des quartiers populaires, où ils cherchent à s'insérer parmi la population locale sans faire de prosélytisme. C'est à travers leur vie au quotidien, leurs engagements associatifs ou politiques, leur soutien aux familles du voisinage qu'ils cherchent à manifester la présence de l'Eglise auprès de la société globale. Ils agissent au sein d'organismes comme la Jeunesse Ouvrière Chrétienne, la Mission Ouvrière, l'Action Catholique ou la Communauté Mission de France.

Pour conclure ce chapitre, nous soulignerons combien la description ethnographique de séances d'évangélisation visant un jeune public nous montre comment les Églises évangéliques mettent en place des dispositifs d'initiation à la foi chrétienne. Destinées à la progéniture des adeptes comme aux « marmailles » dont les parents ne sont pas convertis, ces méthodes d'apprentissage, centrées sur la Bible et la personne du Christ, se révèlent particulièrement efficaces. L'autre facteur expliquant cette « efficacité » réside dans la proximité observée entre les parents et leurs enfants. Ces derniers sont « associés à 100 % »[167] à la pratique religieuse de leurs géniteurs. C'est principalement par ces deux éléments : la créativité d'agents institutionnels influents et le style « proximal » de parentalité – dans le domaine religieux – que procède la transmission des croyances évangéliques aux enfants.

[167] Selon l'expression de l'un de nos interlocuteurs.

Chapitre 3

Vocation : la fabrication sociale du virtuose religieux

« La vocation est aussi convocation ! »[1]
André Birmelé

Avec la multiplication d'assemblées évangéliques charismatiques indépendantes depuis les années 80, et l'érection à leurs têtes de pasteurs locaux autoproclamés, un pas de plus paraît être franchi dans le sens de la désinstitutionalisation du religieux. Nous l'avons constaté au moment de la naissance de chacune de ces nouvelles formations religieuses sur le sol réunionnais : c'est uniquement la certitude que l'Esprit-Saint les pousse à fonder une communauté distincte en dépit des oppositions de l'Église dans laquelle ils sont insérés, que des croyants se séparent de l'organisation dont ils sont membres pour ériger un nouveau groupe. Ils le font, le plus souvent, sans bénéficier au préalable d'une formation pastorale et sans l'aval d'une quelconque structure ecclésiale. Non seulement cette vocation n'est dès lors plus légitimée du point de vue institutionnel, mais elle ne s'appuie pas non plus sur des éléments appartenant en propre au croyant : ce ne sont pas ses capacités humaines, ses connaissances théoriques, ou encore ses motivations personnelles qui justifient son choix. C'est parce qu'un autre, une référence extérieure, lui a donné une mission particulière, l'a élu, qu'il choisit de devenir pasteur. Il s'agit d'une réponse à une proposition divine plus qu'une décision personnelle ou ecclésiale. La référence ici se veut exclusivement transcendante.

Dans un premier temps, cette absence de régulation institutionnelle renforce notre impression que l'autonomisation du croyant atteint ici ses limites maximales. Tout comme le primat accordé à l'émotion à travers la valorisation de l'expérience surnaturelle renforce notre

[1] André Birmelé, intervention au cours de l'ordination sacerdotale du 31 mai 2010, en la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre à Paris. Par cette affirmation, en ce haut lieu du catholicisme un dimanche de Pentecôte, le théologien et pasteur luthérien entend préciser que si la conception du ministère ordonné dans les Églises issues de la Réforme diverge de celles que soutient l'Église de Rome, les premières n'exemptent pas pour autant les candidats au ministère pastoral de toute légitimation institutionnelle de leur vocation.

impression que « l'émiettement » du religieux[2] atteindrait ici son acmé. L'appel au ministère ne relèverait d'aucune logique, d'aucun apprentissage. Il ne ferait l'objet d'aucune doctrine, d'aucun rite. Il ne serait soumis à aucune autorité ecclésiale. En ce sens, la vocation pastorale en milieu évangélique charismatique pourrait être considérée comme le prototype de l'individualisation du croire.

Néanmoins, dans un second temps, le recueil de nombreux récits de vocation fait apparaître un nombre suffisamment important de points communs pour remettre en question notre *a priori* de départ. Même si « tout protestant Bible en main peut se dire pape »[3], aucun d'eux ne se lève un matin en déclarant « tiens, je vais devenir pasteur ! » Ce choix s'inscrit dans un processus, il se déploie dans la durée. Il suppose un certain niveau d'intégration dans le milieu croyant. Il nécessite un minimum de formation biblique et d'aptitudes humaines à investir un rôle public – quand bien même cet apprentissage s'effectuerait en dehors de tout centre de formation théorique et ne serait certifié par aucun diplôme – autant d'acquisitions qui ne sont pas immédiatement accessibles. Bref, il existe toujours un cadre dans lequel un appel est identifié puis reconnu. Personne ne devient pasteur tout seul !

L'élection religieuse est également légitimée par différents éléments appartenant en propre au monde évangélique charismatique d'une part et au « continuum religieux créole » d'autre part. Si ce cumul, ce maillage entre deux types de références religieuses en fait l'exemple type du « bricolage » au sens où Lévi-Strauss le définit, il est à souligner que les matériaux utilisés et ainsi assemblés par le « bricoleur » répondent à des normes communément admises. De plus, même si le groupe ecclésial paraît *a priori* exclu de la démarche personnelle d'accès au ministère, la communauté croyante et ses leaders viennent pourtant bien ratifier sous différentes formes cet appel et plus encore, ils participent à sa construction.

C'est ce que nous nous proposons maintenant d'observer dans le chapitre qui va suivre. Pour ce faire, après avoir, dans une première partie, situé le concept de vocation du point de vue des différentes traditions chrétiennes (catholiques, protestantes, évangéliques) dans une seconde partie, nous centrerons notre analyse sur le milieu évangélique charismatique insulaire, celui des groupes indépendants dissidents des Assemblées de Dieu. Notre étude portera alors sur les pasteurs d'origine réunionnaise qui ont créé leur propre assemblée à partir des années 80. À travers leurs itinéraires de vocation, nous tenterons de souligner les modes d'élection de ces porteurs de charisme. Dans une troisième partie, nous centrerons nos observations sur un lieu particulier, l'aumônerie des gens de mer, dans laquelle œuvrent deux « serviteurs de Dieu » : le premier est d'origine européenne et de confession catholique, le second est d'origine africaine et de confession évangélique. Ce sont deux figures de

[2] Hervieu-Léger, 2001.
[3] « Alors n'admettant plus d'autorité visible, chacun fut de la foi censé juge infaillible, et, sans être approuvé par le clergé romain, tout protestant fut un pape, une Bible à la main. » Boileau, 1985 (1711), p. 159-160)

missionnaires qui se donnent ici à voir à travers des parcours de vocation et des pratiques pastorales bien distinctes l'une de l'autre.

À partir des points communs observés entre les pasteurs pentecôtistes indépendants du sud de La Réunion d'une part, et des différences émergeant entre les deux missionnaires catholique et évangélique charismatique de l'aumônerie des gens de mer d'autre part, nous chercherons à mettre en lumière la « fabrication sociale » du « virtuose » religieux.

3.1 - Les différentes approches de la vocation au ministère pastoral

3.1.1 - Catholicisme et vocation

Dans l'Église catholique, la vocation au ministère ordonné est, et ce de plus en plus, considérée comme relevant du domaine de l'intime. Elle jaillit de la relation personnelle entre le croyant et le Christ qui l'appelle. Elle résulte d'attributs internes, de propriétés acquises, d'éléments appartenant en propre au sujet. Ne dit-on pas « avoir la vocation » ? « Le « moi » est devenu central et la pastorale de bien des diocèses consiste à « susciter le désir » de la vie consacrée »[4] constate un dominicain. Néanmoins, en dépit de cette vision moderne « personnaliste » de l'appel au ministère, aujourd'hui comme hier, le catholicisme n'a jamais pensé la vocation sans médiation. S'il est admis que Dieu préside au choix du ministre ordonné, c'est l'Église locale qui authentifie la volonté du « Très Haut ». Comme l'indique Hervé Legrand :

> « La vocation est un appel du Seigneur, médiatisé par les autres chrétiens et ceux qui sont déjà ordonnés selon les besoins du service de l'Église. Le célibat sans assurer par lui-même une plus grande proximité avec Jésus peut être vécue comme adapté au ministère. L'ordination confère le presbytérat, c'est indissociablement un charisme et un pouvoir ecclésial s'exerçant dans une charge et dans la communion.»[5]

Un sujet ne peut décider par lui-même de devenir prêtre sans que son projet soit authentifié par l'autorité ecclésiale. Le canon 1578 de l'actuel catéchisme de l'Église mentionne explicitement cet impératif :

> « Nul n'a un droit à recevoir le sacrement de l'Ordre. En effet, nul ne s'arroge à soi-même cette charge. On y est appelé par Dieu (cf. He 5, 4). Celui qui croit reconnaître les signes de l'appel de Dieu au ministère ordonné doit soumettre humblement son désir à l'autorité de l'Église à laquelle reviennent la responsabilité et le droit d'appeler quelqu'un à recevoir les ordres. Comme toute grâce, ce sacrement ne peut être reçu que comme un don immérité[6]. »

[4] Conversation du 30 mai 2008.
[5] Institut de théologie des Dombes, mai 2008.
[6] Catéchisme de l'Église catholique § 1578, 1992, p. 336.

Ainsi, comme le remarque Philippe Cibois, ces affirmations doctrinales manifestent la prise en compte de deux points de vue : « le point de vue subjectif de celui qui croit avoir la vocation et le point de vue extérieur de l'Église qui juge qu'il en est bien ainsi »[7].

L'élection du candidat au ministère sacerdotal est suivie d'un sacrement particulier : le sacrement de l'ordre. Par ce rite d'« ordination », l'ordinand intègre un groupe constitué, un « *ordo* » : celui des presbytres[8] qui le distingue de celui des fidèles[9]. Du point de vue chronologique, elle aura été précédée de l'ordination diaconale lors de laquelle l'ordinand se sera engagé au célibat[10].

Le rituel se déroule en trois temps. Le premier est consacré aux rites initiaux qui commencent avec la présentation du candidat, suivie de l'élection. Durant cet appel, l'évêque prononce cette parole décisive : « *nous le choisissons pour l'ordre des prêtres* ». Viennent ensuite l'allocution de l'ordonnateur, l'interrogatoire de l'ordinand et la litanie des Saints. Ces différents rites sont suivis de deux actes primordiaux : l'imposition des mains et la prière consécratoire. C'est là, le second temps de l'ordination.

L'imposition des mains est un geste épiclectique[11] par lequel est demandée pour le candidat une venue particulière du Saint-Esprit. Plus qu'une simple élection, une désignation, ou institution par la communauté croyante, le sacrement est ainsi conçu comme le don d'« une effusion particulière de l'Esprit-Saint, qui configure l'ordinand au Christ dans sa triple fonction de prêtre, prophète et roi, selon les degrés respectifs du sacrement »[12]. Désormais, à la salutation du ministre ordonné, l'assemblée répondra « *et cum spiritu tuo* » (« et avec ton esprit »).

Cette imposition des mains *« est un signe inséparable de la prière (de consécration), dont il constitue un prolongement silencieux »*, déclare Benoît XVI avant de poursuivre *: « sans dire un mot, l'évêque consacrant, et après lui les autres prêtres, placent leurs mains sur la tête des ordinands… Il s'agit de quelques secondes, un temps très bref, mais chargé d'une extraordinaire intensité spirituelle»*[13]. La prière consécratoire est prononcée par l'évêque pendant que l'ensemble des prêtres lèvent la main. Cette « *consecratio* » manifeste le fait que l'ordination est également une mise à part.

---

[7] Cibois, 2009.

[8] Ce corps est encore désigné sous les vocables d'« ordre des prêtres », « ordre du presbyterium » ou « ordre du presbytérat ».

[9] La constitution *Lumen Gentium* distingue le sacerdoce ministériel auquel accède le candidat au ministère à l'issue de l'ordination sacerdotale et le sacerdoce commun des fidèles.

[10] « Vous êtes prêts à vous engager au célibat. Voulez-vous, pour signifier le don de vous-mêmes au Christ Seigneur, garder toujours cet engagement à cause du Royaume des Cieux, en vous mettant au service de Dieu et de votre prochain ? » Cette question posée au tout début de la célébration, est un préalable à l'ordination diaconale (en vue du sacerdoce) dans l'Église latine.

[11] Du grec *epiklèsis*, l'épiclèse est, dans la religion chrétienne, une invocation du Saint-Esprit.

[12] Catéchisme de l'Église catholique § 1581, 1992, p. 337.

[13] Homélie du pape Benoît XVI, 27 avril 2008.

Après ce « *geste central du rite de l'ordination* »[14], la célébration s'achève par les rites complémentaires : l'ordinand reçoit les vêtements sacerdotaux (l'étole et la chasuble), l'évêque lui fait une onction d'huile[15] sur la paume des mains, il lui remet la patène et le calice, et termine en lui donnant le baiser de paix qu'il transmet à tous les prêtres.

À l'issue de la cérémonie, le nouveau prêtre « incardiné »[16] se mettra au service d'une Église particulière, c'est-à-dire d'une communauté de fidèles. C'est là le sens de la dernière question posée par l'évêque au prêtre : « *Promettez vous de vivre en communion avec moi et mes successeurs dans le respect et l'obéissance* ».

En aucun cas, le sacrement de l'ordre ne peut être par la suite annulé[17], comme il ne peut être donné pour une période limitée. « *Tu es sacerdos aeternum* »[18], prêtre pour l'éternité, entonne – le plus souvent – l'assemblée durant la célébration. L'ordination confère à celui qui la reçoit un caractère sacerdotal inamissible, une marque indélébile qui lui « permet d'exercer un "pouvoir sacré" (*sacra potestas*) qui ne peut venir que du Christ Lui-même, par son Église.»[19]

3.1.2 - Protestantisme historique et vocation

Dans le champ du protestantisme historique, la perspective concernant les ministères ordonnés change avec la Réforme. Le cléricalisme est dénoncé et la relation personnelle de chaque croyant à Dieu est promue. Les Réformateurs insistent sur la nécessité de maintenir une seule médiation : celle du Christ à travers les Écritures au détriment de médiations institutionnelles ou hiérarchiques. Cet élan, principalement laïc, entend rompre avec la puissance sacerdotale et la médiation des prêtres telles qu'elles se sont développées dans les siècles précédents. La doctrine de Luther met en avant le « sacerdoce universel des baptisés »[20] privilégiant l'égalité entre les croyants. Le ministère selon Luther ne se présente plus comme un « état clérical justifiant l'existence de privilèges » mais, selon la formule de

[14] *Ibid.*
[15] Il s'agit du « saint-chrême » qui a été consacré à la messe chrismale.
[16] Le nouveau clerc se dévoue au diocèse auquel il appartient, tout en sachant que l'incardination peut également se faire au sein d'un ordre religieux dans le cas de prêtres appartenant à une congrégation religieuse en particulier.
[17] L'Église catholique envisage néanmoins la possibilité d'une « réduction à l'état laïc ».
[18] Psaume 110, 4.
[19] Catéchisme de l'Église catholique § 1538, 1992, p. 328.
[20] « Tous les chrétiens appartiennent vraiment à l'état ecclésiastique ; il n'existe entre eux aucune différence si ce n'est celle de la fonction, comme le montre Paul en disant (1 CO 12) que nous sommes tous un corps, mais que chaque membre a sa fonction propre, par laquelle il sert les autres, ce qui provient de ce que nous avons un même baptême, un même Évangile et une même foi, et sommes tous également chrétiens, car ce sont le baptême, l'Évangile et la foi qui seuls forment l'état ecclésiastique et le peuple chrétien (…) En conséquences, nous sommes absolument tous consacrés prêtres par le baptême, comme le dit Pierre (1 P 2, 9) : « Vous êtes un sacerdoce royal et une royauté sacerdotale »,et l'Apocalypse (AP. 5, 10) : *« tu as fait de nous par l'effusion de ton sang des prêtres et des rois* ».
Martin Luther, 1999, p. 595-596.

Thierry Wanegffelen : « comme un *médium* désigné de la Parole de Dieu, qui lui impose essentiellement d'assumer cette fonction … au sein de la communauté des chrétiens dont l'état commun est, lui, proprement sacerdotal »[21]. Le maître de Wittenberg l'affirme : « Quant aux prêtres que nous appelons ministres, ils sont pris d'entre nous pour faire tout en notre nom et leur sacerdoce n'est rien d'autre qu'un ministère »[22]. Le terme de ministère est ici compris dans le sens de « service »[23]. Dépourvu d'un pouvoir sacré, le pasteur est un laïc et il peut, s'il le souhaite, se marier.

Néanmoins, cette « décléricalisation » inaugurée par Luther, n'est pas contraire à l'ordre et à l'organisation. Ainsi, lorsqu'éclate la « guerre des paysans »[24], il se distancie rapidement d'une interprétation de la Réforme qu'il juge abusive. Il dénonce virulemment ces « prophètes d'émeute et de meurtre » s'insurgeant contre l'autorité[25] et rappelle *a contrario* combien le ministère pastoral ne peut s'exempter de toute légitimation institutionnelle. La vocation intérieure est insuffisante pour justifier un ministère au sein de l'Église :

> « Il n'est permis à personne d'user de ce pouvoir sans le consentement de la communauté ou la vocation d'un supérieur. Car jusqu'au moment où il est appelé, nul ne peut s'arroger de son chef particulier ce qui est commun à tous[26]. »

C'est du reste cette vocation extérieure qui « le fait » pasteur, comme le précise Marianne Carbonnier Burkard :

> « L'Église locale vote pour confier la charge de prédicateur, elle délègue l'annonce publique de l'Évangile aux ministres, tandis que l'annonce de l'Évangile dans la sphère privée est l'affaire de tous. Dans un second temps, Luther s'en remet aux magistrats de la ville et aux princes pour nommer les prédicateurs[27]. »

Quant à Jean Calvin, dans la lignée du principe d'un « sacerdoce universel » proclamé par Luther, il ne confère aucun caractère sacerdotal aux ministres ordonnés qui les mettrait à part des autres croyants[28]. Néanmoins, le Picard, tout comme le Saxois, pensent que seuls certains

---

[21] Wanegffelen, 2004, p. 3.
[22] Luther, 1983, p. 167.
[23] Du latin *ministerieum* : « service ».
[24] Dans le sillon de la Réforme, du nord de Allemagne jusqu'en Suisse et en Autriche, des paysans, au nom de l'Évangile, revendiquent des changements concrets tant sur le plan politique que sur celui de la foi. Il se soulèvement en 1525. La même année, Luther rédige en annexe de la seconde édition son « Exhortation à la paix », un manifeste intitulé « aussi contre les hordes meurtrières et pillardes des autres paysans ».
[25] « Il n'est rien de plus venimeux, de plus nuisible, de plus diabolique qu'un rebelle… Toute autorité, même païenne, a droit et pouvoir, et même devoir, de châtier de tels scélérats : car c'est pour cela qu'elle porte le glaive et qu'elle est ministre de Dieu contre ceux qui commettent tant de mauvaises actions, Romains 13 ». Martin Luther, « Aussi contre les hordes meurtrières et pillardes des autres paysans ». Cité par M. Lienhard, 1983, p. 421.
[26] *Martin Luther, Werke*, édition de Weimar 6, 566, 9. Cité par M. Lienhard, *ibid.*
[27] Carbonnier-Burkard, 2000, p. 53-59.
[28] Comme l'écrit aujourd'hui le pasteur Marcel Manoël, président du Conseil national de l'ERF : « … dans le cadre du sacerdoce universel, le ministre (n'est pas mis à part, mais) il"prend part"» Manoël, 2003, « Les ministères de l'Union », [en ligne], *eglise reformee de france* Disponible sur
Http : www.eglise-reforme-fr.org/rubrique.php3?id_rubrique=47 [Consulté le 24 novembre 2009]

croyants font l'objet d'une « élection spéciale de Dieu », car tous ne sont pas destinés selon eux à remplir un ministère d'Église. « Tout baptisé peut se vanter d'être déjà consacré prêtre, évêque et pape, encore qu'il ne convienne pas à tout un chacun d'exercer pareille fonction »[29] écrivait Luther. Si Calvin propose l'idée d'une « vocation secrète dont chaque ministre doit avoir témoignage en sa conscience devant Dieu, et dont les hommes ne peuvent être témoins », il admet simultanément l'existence d'une « vocation extérieure qui appartient à l'ordre de l'Église »[30]. L'appel divin se doit d'être entendu par l'intéressé puis confirmé par l'institution. L'« ordre », ou la « discipline », de l'institution ecclésiale est du reste au centre de ses préoccupations. C'est pourquoi, dans « l'Institution de la Religion chrétienne », Calvin précise que si « celui qui est idoine est créé (ministre) avec le consentement et l'approbation du peuple », il revient aux pasteurs de « présider sur l'élection, afin que le populaire n'y procède point par légèreté, ou par brigues, ou par tumulte »[31].

Rappelons que la Réforme s'origine dans la contestation d'un clergé jugé décadent. Les prêtres sont considérés comme inaptes à prêcher l'Évangile, incapables de distribuer les sacrements correctement, inattentifs à ceux dont ils ont la charge[32]. C'est à l'inverse, des ministres d'une tout autre envergure auxquels les Réformateurs aspirent : sérieux dans leur administration des sacrements, concernés par leurs ouailles, et surtout, très compétents en matière de Bible. Ils se doivent de posséder des talents d'orateurs et de connaître au mieux les « Écritures saintes », car « c'est le ministère de la Parole qui fait le prêtre et l'évêque»[33]. Comme le souligne Olivier Millet : « l'autorité de celui qui parle (écrit) tient non pas à sa place dans un système hiérarchique, mais à ce qu'il dit et à la façon dont il le dit »[34]. Afin de remplir cette tâche d'enseignants et de docteur-« ès-*Bible* », il ne peut alors s'agir que d'hommes lettrés. Ainsi, la légitimation institutionnelle dans les Églises de la Réforme s'acquiert-elle principalement par l'acquisition d'un savoir théologique et c'est dans cette perspective que dans la tradition calviniste, les ministres du culte iront jusqu'à porter la robe noire d'origine universitaire.

Cette double exigence, d'une formation pastorale particulièrement soutenue et d'une confirmation de leur vocation pastorale par l'institution ecclésiale, a perduré au fil des siècles. En France, par exemple, les candidats au ministère pastoral de l'Église Réformée de France (ERF), sont actuellement tenus d'obtenir un D.E.S.S. de théologie (ou « master pro ») avant de soumettre leur « candidature » à la commission des ministères[35]. C'est elle qui est chargée

[29] Luther. Cité par C. Marquet, 1998, p. 25.
[30] Calvin, livre IV, chapitre III, §11, 1978, p. 62.
[31] Calvin, livre IV, chap. III, §15, 1978, p. 66.
[32] « Les pasteurs sont devenus des loups, les serviteurs des tyrans et les hommes d'Église plus mondains que les hommes du monde ». *Martin Luther, Werke*, édition de Weimar 6, 566, 28-30. Cité par Marc Lienhard, 1983, p. 168.
[33] *Ibid.*
[34] Millet, 2008, « Introduction », in: Calvin, p. 29.
[35] Elle est constituée de dix personnes, hommes et femmes, pasteurs et non pasteurs, élues par le Synode National, auxquelles se joignent deux professeurs de théologie.

de prononcer l'admission de ses ministres et de les accompagner pendant une période probatoire de deux années – le *proposanat*[36]. De ce fait, conclut Marianne Carbonnier Burkard,

> « Le sacerdoce universel des croyants mis en avant par Luther a bien du mal à s'exercer dans la vie des Églises, sans passer par le contrôle disciplinaire d'un conseil. Le fonctionnement en « assemblées de croyants-confessants, ayant tous les pouvoirs, sera effective très sporadiquement dans quelques Églises de réfugiés à Londres et à Francfort… mais sera condamnée par les synodes nationaux français[37]. »

Tout comme l'aspirant catholique à la prêtrise, le candidat protestant au ministère pastoral accède au ministère à l'issue[38] d'une célébration liturgique[39]. En raison du processus de désacralisation de la Réforme, la cérémonie n'est pas désignée en terme d'« ordination » mais de « reconnaissance de ministère »[40]. Concernant cette dernière, l'article 12 de la « Discipline de l'Église Réformée de France »[41] l'introduit en commençant par préciser les différents ministres pouvant être concernés par cette cérémonie : non seulement les pasteurs mais également les membres de l'Église qui ont été élus pour exercer collégialement la charge de membre de conseil presbytéral, de conseil régional ou de conseil national[42]. C'est là une des conséquences de la pluralité des ministères telle que Calvin l'envisageait[43].

La cérémonie de reconnaissance des ministères est célébrée au cours d'un culte au sein d'une Église locale et d'une assemblée synodale du synode national de l'ERF. Si la célébration varie selon le type de ministères et le lieu d'exercice, l'ERF[44] propose un

---

[36] Période durant laquelle la commission s'assure de leur aptitude à exercer leur ministère.
Le statut du *proposanat* relève de la Discipline de l'Église Réformée de France. Son application incombe à la Commission des Ministères, au Conseil national, aux Conseils régionaux et presbytéraux...

[37] Carbonnier-Burkard, 2000, « La Réforme et les ministères », *Église-réformée* [en ligne], Paris, ERF, p. 53-59, Disponible sur :
http://www.eglise-reformee-fr.org/dossiers/pointdoc.Doc02- [consulté le 15 mars 2010].

[38] Il est à préciser cependant qu'avant la reconnaissance liturgique de son ministère, le proposant a vu sa candidature acceptée par la commission des ministères. Dès cet étape franchie, il est « inscrit au rôle » des ministres de l'ERF – comme u avocat est « inscrit » au barreau. Concrètement, cela signifie qu'il a déjà « droit » au « titre » de pasteur, et ce, même si la reconnaissance liturgique de son ministère n'a pas encore eu lieu.

[39] Si cette liturgie de reconnaissance est officiellement prévue par l'ERF, il existait (notamment dans la mouvance de mai 68) des pasteurs en poste n'ayant jamais fait l'objet de cette liturgie. Actuellement, le Conseil National de l'ERF se montre nettement plus vigilant en ce domaine, et ce en raison notamment de son rapprochement avec les luthériens.

[40] Il ne s'agit plus d'un sacrement.

[41] Église Réformée de France, 2003, « Discipline et règlement général d'application d'article de la Discipline » eglise-reformee.org [en ligne], Disponible sur :
http://www.eglise-reformee-fr.org/IMG/pdf/Discipline2003.pdf, [consulté le 10 août 2010].

[42] C'est ainsi qu'à La Réunion, en septembre 2007, le culte d'installation du pasteur Thibaut Delaruelle à son arrivée dans l'île concernait aussi les membres du conseil presbytéral venant d'être élus. Ces derniers furent par exemple, tout comme le premier, soumis au geste symbolique d'imposition des mains.

[43] Calvin distingue quatre ministères publics dans l'Église : docteurs, pasteurs, anciens et diacres, là où Luther avait posé une triple structure du ministère. En principe, ces quatre ministères sont envisagés sur le même plan d'égalité. L'ERF a repris trois ministères : pasteurs, anciens et diacres.

[44] Église Réformée de France, 2003, « Reconnaissance des ministères », eglise-reformee.org [en ligne] Disponible sur : http://www.eglise-reformee-fr.org/IMG/pdf/Reconnaissance_minist.pdf, [consulté le 4 janvier 2010].

déroulement type pouvant être décomposé comme suit : après les éléments prenant habituellement place lors d'un culte réformé – lecture de la Bible, louange, chants – le futur ministre fait l'objet d'une brève présentation[45]. L'officiant, représentant en principe la dimension régionale ou nationale et non locale, déclare alors au nom de l'union[46] « le recevoir comme serviteur – servante – du Christ au sein de l'Église Réformée de France»[47]. Puis, il propose la lecture de la Déclaration de foi[48], non sans avoir rappelé au préalable que tout en devant s'attacher aux « principes permanents de la Réforme, le futur pasteur devra donner (son) adhésion joyeusement, comme une libre et personnelle affirmation de (sa) foi…. sans (s') attacher à la lettre de ses formules. »

Vient ensuite le moment des engagements durant lequel le candidat au ministère pastoral promet de « demeurer vigilant dans la prière, travailler au rassemblement de la communauté chrétienne dans l'écoute de la Parole, la célébration du baptême et de la cène… Poursuivre sa formation… Garder secrètes les confessions reçues… Rechercher l'unité des chrétiens… Discerner et encourager toutes les formes de service… »

Les engagements sont suivis du rite d'imposition des mains. Ce geste de « reconnaissance » ou de « bénédiction » revêt certes une portée pneumatologique mais il ne confère pas de distinction ontologique à celui qui le reçoit – comme c'est le cas dans le catholicisme. Il peut être vécu de différentes manières par le nouveau ministre qui s'incline ou s'agenouille, selon son souhait. Aux officiants s'adjoignent différents collègues du pasteur, ses collaborateurs, des membres de la communauté locale et l'une ou l'autre personne de son choix. Un pasteur de l'ERF nous expliqua par exemple avoir fait le choix de poser un seul genou à terre, tel un chevalier. Il demanda par ailleurs à l'une de ses anciennes collègue de promotion, recalée à son entrée au *proposanat*, de lui imposer les mains. Ainsi, son engagement dans le ministère pastoral se voyait légitimé par une personne à laquelle cette légitimité avait justement été refusée… C'est là un des traits marquants des pasteurs réformés, qui comme l'affirme notre interlocuteur en question « sont parfaitement indisciplinés alors qu'ils ont pourtant une discipline assez précise ».[49]

Après l'imposition des mains, tandis que l'assemblée s'assied, le nouveau ministre échange le baiser de paix ou l'accolade avec ceux qui l'entourent. Il adresse ensuite un message à tous ou prononce une prière, ou préside la suite du culte. La communauté locale

[45] La présentation mentionne notamment sa formation, l'agrément de la Commission des ministères et sa nomination ou son envoi dans un poste.
[46] C'est à dire l'E.R.F dans son ensemble et non la paroisse en particulier.
[47] C'est ainsi que le candidat au ministère pastoral ne deviendra pas le pasteur de la paroisse X, mais pasteur de l'ERF dans la paroisse X… Il ne sera ni l'employé, ni le salarié du conseil presbytéral (à titre indicatif, son salaire lui sera versé par l'instance régionale ou nationale selon le cas mais jamais par la paroisse).
[48] La Déclaration de foi, adoptée au Synode constitutif de l'ERF en 1938 (Église Réformée de France, « Déclaration de foi » eglise-reformee.org [en ligne], Disponible sur : http://www.eglise-reformee-fr.org/rubrique.php3?id_rubrique=7, [consulté le 10 septembre 2010.
[49] « Texte liturgie de reconnaissance » [courrier électronique]. Destinataire : Valérie Aubourg. 7 décembre 2009. Communication personnelle.

clôture généralement la cérémonie en exprimant par un discours, voire des cadeaux, la manière dont elle reçoit le ministre qui lui est donné.

Si le ministre du culte ne doit pas obéissance à une hiérarchie, un principe de soumission existe néanmoins : le pasteur obéit à la discipline ainsi qu'aux autres décisions des synodes et des conseils presbytéraux. L'officiant l'a précédemment rappelé en ayant précisé au futur pasteur : « le ministère qui vous est confié par le Synode national de l'Église réformée de France, fait de vous, là où vous êtes placé (e), un témoin de l'universalité de l'Église. Dans la soumission mutuelle, vous travaillerez fraternellement avec tous ceux qui ont part à l'œuvre du Seigneur ».

D'autre part, le caractère d'inamissibilité du sacerdoce catholique ne s'applique pas au ministère pastoral tel que le conçoit le protestantisme. Ainsi, un pasteur qui reprend un ministère après une période d'interruption peut, selon les circonstances, faire l'objet d'une nouvelle liturgie de reconnaissance. Il en va de même pour un ministre qui est appelé à un ministère différent de celui qu'il exerçait précédemment[50]. Là encore, c'est la conception fonctionnelle du ministère pastoral qui s'exprime ici.

Enfin, précisons que ce culte de reconnaissance peut être présidé par le Président de Région du Conseil régional (de l'ERF) ou par un membre du Conseil régional[51]. À celui-ci s'adjoignent généralement un membre de la commission des ministères et un fidèle appartenant à la communauté locale (un conseiller presbytéral par exemple). Au niveau de cette présidence et des différentes personnes qui sont amenées à intervenir lors du culte, depuis la présentation du candidat jusqu'à l'imposition des mains, il est à noter la présence de personnes représentant l'échelon national de l'ERF en plus de celles appartenant à la communauté locale. Cette dernière accueille[52] le candidat que la première a proposé. C'est là une différence notoire avec le protestantisme évangélique, de type fédératif, qui confère une pleine autonomie aux assemblées locales.

[50] « Un ministre qui est appelé à un ministère différent de celui qu'il exerçait précédemment peut faire l'objet d'une nouvelle reconnaissance de ministère. Celui qui, conformément aux dispositions du § 5 de l'article 17, reprend un ministère après une interruption fait l'objet, selon les circonstances, d'une liturgie de reconnaissance ou d'une liturgie d'accueil (ou d'envoi). » (Église Réformée de France, 2003, « Discipline et Règlement général d'application d'articles de la Discipline. Article 12, § 3 et 4 *eglise-reformee.org* [en ligne], Disponible sur : http://www.eglise-reformee-fr.org/IMG/pdf/Discipline2003.pdf, [consulté le 10 août 2010]).

[51] Précisions que le rôle « épiscopal » n'est justement pas tenu par le président du conseil régional, mais par le conseil lui-même, en tant que collège.

[52] À la différence du catholicisme, la communauté locale donne son avis avant qu'un pasteur ne prenne son poste en son sein. Nul ne peut lui être imposé sans son aval. En revanche, c'est la commission des ministères relevant du Synode National qui prononce l'admission des pasteurs.

3.1.3 - Protestantisme évangélique et vocation

Avec la Réforme radicale[53], la conception des ministères est amenée à se modifier. Fréquemment désignée sous le vocable d'« anabaptisme », cette dissidence ultérieure à la Réforme magistérielle, est l'œuvre d'anciens disciples de Luther qui partagent encore avec le réformateur sa sotériologie et sa christologie mais se démarquent de son ecclésiologie. Les réformateurs radicaux adhérent aux deux doctrines prônées par Luther, de retour aux Écritures et de Justification par la foi, mais ils récusent en revanche la synthèse constantinienne[54]. Pour eux, l'Église et l'État ne peuvent se recouvrir. La justification par la foi implique une réponse personnelle à la grâce divine, qui ne peut être observée lorsque l'individu venant à naître en Europe se trouve membre de l'Église en vertu du baptême lui étant *ipso facto* administré. Pour Neal Blough, les réformateurs radicaux sont unis par leur opposition à la symbiose Église-société, et c'est dans la manière de rejeter cette synthèse constantinienne qu'ils se distinguent. Le mennonite[55] présente alors trois dissidences[56]: le soulèvement paysan, l'anabaptisme zurichois et le spiritualisme de Schvenckfeld.

Le « mouvement des paysans » est le « premier concurrent de la Réforme », selon le mot d'Émile G. Léonard. Il place à sa tête Thomas Müntzer, un ancien prêtre catholique, devenu prédicateur de la Réforme. Influencé par la mystique médiévale, Müntzer construisit une théologie spiritualiste basée sur l'idée que l'Esprit-Saint se communique directement à l'âme du croyant. Ainsi, tout homme, et le paysan pas moins que le lettré, peut prétendre accéder au message biblique[57]. Nul n'est besoin pour lui de passer par les sacrements ou l'interprétation

---

[53] Derrière un vocable commun, celui de « Réforme radicale », de plus en plus d'historiens à la suite de travaux comme ceux d'Ernst Troeltsch en sont venus à pointer des différences si radicales entre ces « groupes contractuels de confessants », qu'ils conjuguent cette dissidence uniquement au pluriel. D'autre comme Georges Williams, à l'origine du vocable (1962), continuent à observer une unité entre ces groupes dissidents mais les repartissent ensuite en sept catégories (anabaptisme évangélique, anabaptisme révolutionnaire, anabaptisme contemplatif, spiritualistes révolutionnaires, spiritualistes rationaliste, spiritualistes évangéliques et rationalistes évangéliques).

[54] « La Réforme radicale rejette catégoriquement le lien Église-État que la Réforme officielle n'a jamais dénoncé. Williams appelle d'ailleurs la Réforme officielle la Réforme magistérielle à cause de sa dépendance consciente et voulue par rapport au gouvernement de l'époque. La Réforme radicale met donc en question le *corpus chritianum*, la synthèse constantinienne, en mettant l'accent sur le *corpus Christi* formé par les croyants engagés ». Blough, 1992, p. 15. Il commente: Georges Williams, 1992 (1962), *« The radical Reformation* », Kirskville Missouri, Sixteenth Century Journal publishers.

[55] Neal Blough, Directeur du Centre Mennonite de Paris, professeur d'histoire de l'Église à la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine.

[56] D'autres courants, non mentionnés ici, sont issus de cette « troisième Réforme ». Nous pouvons par exemple citer l'anti-trinitarisme de Michel Servet (France) ou Léli et Fausto Socini (Italie) qui prendra une forme ecclésiale en Pologne au début du XVIe siècle avec l'Église Unitarienne, ou encore, la Société des Amis fondée en Angleterre par Georges Fox au milieu du XVIIe siècle. Les Quakers poussent à l'extrême la radicalité anabaptiste : absence de credo et de structure hiérarchique, égalitarisme absolu. La relation personnelle et directe au divin y est promue au détriment des médiations telles que les sacrements (ni cène, ni baptême) et le clergé qui sont rejetés.

[57] « … je prêche une foi chrétienne qui n'est pas en accord avec Luther, mais qui est de même forme dans le cœur des élus sur toute la terre. Et quand bien même on serait Turc de naissance, on n'en posséderait pas moins le commencement de cette même foi, c'est-à-dire le mouvement de l'Esprit-Saint, comme il est dit de Corneille,

d'un pasteur. Tout comme les prophètes de Zwickau avec lesquels Müntzer entra en contact, il accorde une grande importance aux rêves, aux visions et aux extases comme manière privilégiée par Dieu de se révéler aux hommes. C'est là un autre point de discorde entre lui et Luther[58]. Car Müntzer, homme de « bonne intention et noble de vision » entend défendre la cause de ces opprimés et de leurs revendications. Ces dernières se traduisent en « Douze articles »[59] dont le premier concerne le droit, pour toute communauté chrétienne, de choisir son pasteur. Müntzer s'engage alors aux côtés des paysans lorsqu'ils se soulèvent, et interprète leur action comme un signe divin : elle annonce la venue imminente du Royaume de Dieu et le jugement des impies[60]. Celui qui se présente comme « une muraille placée en avant par Dieu pour protéger la pauvre chrétienté en ruines »[61] est convaincu d'avoir été choisi par Dieu pour établir une nouvelle communauté d'élus détenteurs de la vraie foi.[62] Müntzer présente certains des traits généralement reconnus du prophétisme. Comme le précise Yvon-D. Gélinas,

> « tout d'abord il est prophète en ce sens qu'il se perçoit et se présente comme un porteur de la parole de Dieu… dont le rôle est de dévoiler et d'interpréter l'ordre divin. Il ne se présente pas comme membre d'une organisation sacerdotale ni comme le porte-parole d'une ligue de spirituels ou d'une coopération d'artisans ou de paysans : il y a chez lui, comme chez tous les prophètes, la conscience vive d'une vocation personnelle »[63].

Poussé par l'Esprit-Saint, Müntzer en vient à mener des actions « en dehors des normes communes dont il se dit responsable mais qu'il n'a pas à justifier devant qui que ce soit »[64]. C'est muni de cette certitude qu'il est investi d'une mission, que Müntzer entre dans un combat dépassant le cadre spirituel puisque c'est armes en main qu'il affronte les autorités en place au côté du « pauvre peuple ». Mais la bataille de Frankenhausen, en 1525, tourne au désastre. Des milliers de paysans sont massacrés et Müntzer exécuté.

1525, c'est en cette même année que les premiers baptêmes de professants ont lieu dans la ville de Zurich où nait l'Anabaptisme suisse. Tout comme Müntzer, ses dirigeants – Conrad

---

Actes des Apôtres chapitre premier ». Lettre à Frédéric le Sage du 3 août 1524. Cité par Y.D Gélinas, 1999, p. 120.

[58] « Oui, c'est faire preuve de l'esprit authentiquement propre aux prophètes, aux patriarches et aux apôtres que d'attendre les visions et de les recevoir dans une douloureuse affliction. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que frère Gros-Lard, frère la-Vie-Douce les ignore », déclare Müntzer (1982 (1490-1525), p. 91-93).

[59] À partir de 1524, les paysans du nord de l'Allemagne jusqu'en Suisse et en Autriche réclament des changements concrets dans la sphère politique et religieuse : le droit pour la communauté chrétienne de choisir son propre pasteur et de le payer elle-même, le droit d'être considéré comme des homme libres et non des serfs, le droit de couper du bois dans la forêt pour se chauffer en hiver….. En février 1925, Müntzer participe à l'élaboration des Articles de Mülhausen.

[60]Müntzer se situe dans une perspective eschatologique caractéristique du millénarisme classique.

[61] Müntzer, 1982 (1490-1525), p. 153.

[62] Dans une lettre adressée à Frédéric le Sage en 1524.

[63] « Je me propose d'exposer à la pauvre et misérable chrétienté la connaissance de Dieu et la foi en lui de manière que Dieu m'a indiquée infailliblement par son témoignage ». écrit Müntzer (Lettre au duc Jean, 13 juillet 1524, Müntzer, 1982, p. 140).

[64] « Je me propose d'exposer à la pauvre et misérable chrétienté la connaissance de Dieu et la foi en lui de manière que Dieu m'a indiquée infailliblement par son témoignage » écrit Müntzer *(ibid.).*

Grebel, Felix Mantz, Balthazar Hubmaier, Michael Sattler –, ont été disciples de Luther avant de devenir pour leur part, ceux de Zwingli. Comme Münster, la divergence qui les oppose à Luther est ecclésiologique : le baptême des enfants est remis en cause en raison du choix personnel que chaque croyant est, à leurs yeux, appelé à poser. Dire « oui au Christ » implique la possibilité de dire « non », et cette dernière s'est vue évacuée avec la synthèse constantinienne. D'où leur promotion d'un baptême sur profession de foi, acte jugé immédiatement irrecevable dans le contexte local et sévèrement puni.

S'il ne rejette pas avec le même acharnement le baptême des enfants, Caspar Schvenckfel le critique et prend à son tour ses distances avec Luther. Lassé des querelles entre Réformateurs, celui qui est considéré comme un des précurseurs du piétisme, défend le principe selon lequel la vraie foi n'est liée ni aux rites ni aux structures ecclésiales, mais elle est intérieure. Elle est l'œuvre de l'unique Esprit-Saint qui la transmet directement à chacun et donne à tous la possibilité de l'expérimenter. Ce rejet d'une foi imposée de l'extérieur est une autre forme de critique de la synthèse constantinienne car, comme le pointe Neal Bough, « il se caractérise par l'indifférence envers les structures et les institutions »[65]. La dimension émotionnelle et la perspective spirituelle sont avant tout favorisées, d'où le nom de « spiritualisme » qui est associé au mouvement initié par le silésien Schvenckfeld.

Aujourd'hui, dans la lignée de la Réforme radicale, l'aile évangélique du protestantisme tend, comme le note Neal Blough « à dévaloriser le rôle de l'Église dans le plan de Dieu et surévaluer le statut individuel du chrétien »[66]. Ainsi, les croyants se réclamant actuellement de cette mouvance privilégient une foi personnelle vécue dans le Saint-Esprit et rejettent les autorités ecclésiastiques. Selon cette posture, le critère principal concernant la légitimation d'une vocation au ministère pastoral relève avant tout du fait d'avoir reçu une « révélation personnelle » : « J'ai reçu un appel très grand »[67], affirme une de nos interlocutrices.

L'idée même que des ministères puissent être établis ne va plus de soi. C'est ainsi que les Assemblées de frères[68], par exemple, ont attendu les années 1960 pour voir un pasteur exercer sa tâche ministérielle à temps plein. Aujourd'hui encore, celui-ci a « rang » d'ancien[69] et tout membre de la communauté peut être amené à prêcher lors d'un culte.

Néanmoins, la vocation au ministère pastoral ne s'exempte pas d'une légitimation institutionnelle. En effet, si aucune formation théologique n'est *a priori* requise, nous pouvons constater, à La Réunion, que les missionnaires des assemblées de type « piétiste-orthodoxe »

[65] Blough, 1992.
[66] *Ibid.*
[67] Entretien F 01.
[68] Né à partir de plusieurs sources depuis le XVIIe siècle (jusqu'à John Nelson Darby au XIXe siècle), le mouvement des Églises de frères est bien implanté à l'île de La Réunion.
[69] Le pasteur se situe au même niveau que les anciens en matière de prise de décisions Ces communautés se référent à la figure biblique des « anciens » décrite en 1. Pierre 5 : « *Tous les anciens sont des bergers et tous les bergers sont des anciens* ».

ont tous reçus un enseignement, pour le moins en école biblique durant plusieurs années, lorsque d'autres ont bénéficié d'un cursus théologique à l'université jusqu'à détenir un master ou un doctorat. Leur projet de formation fut préalablement exposé aux responsables des communautés ecclésiales auxquelles ils appartenaient. C'est avec leur accord et leur recommandation – exigée par les instituts où ils ont étudié- qu'ils ont entrepris de se former. C'est encore au sein de communautés locales que leur aspiration au ministère pastoral fut évaluée à l'aune de leurs investissements dans les différents services d'Église. Et, c'est enfin avec l'approbation de leurs responsables ecclésiaux qu'ils se sont envolés pour l'île de La Réunion.

Concernant la « reconnaissance de ministère », ce rite varie extrêmement d'un groupe à l'autre. Le pasteur de l'Église baptiste de Saint-Denis, par exemple, vécut cette démarche en deux temps : lors d'un culte d'envoi à l'issue de sa formation dans un institut biblique métropolitain, puis lors de sa prise de fonction dans l'Église locale. Lors des deux célébrations, il reçut l'imposition des mains : des enseignants et pasteurs présents lors du premier culte, des pasteurs de La Réunion invités et d'un représentant de la Fédération des Églises évangéliques baptistes de France lors, du second. Depuis, s'il refuse de parler d'obéissance, ce pasteur baptiste admet observer une « déférence »[70] à l'égard de la Fédération baptiste qui se concrétise lors de la visite d'un de ses responsables tous les cinq ans dans le but de « superviser » son activité.

Au sujet des Assemblées de frères, un des pasteurs dans l'île nous dit qu'« on ne peut pas parler de cérémonie particulière mais assurément de reconnaissance du ministère par l'Église locale, le groupe (Union/ Fédération) d'Églises »[71]. Il poursuit en expliquant que « le culte d'installation n'a rien d'obligatoire et que pour la petite histoire, le sien, aurait dû avoir lieu à son arrivée dans l'île mais qu'il a été annulé pour cause d'alerte cyclonique et ce, sans jamais être reconduit ! »[72] Si elle avait eu lieu, cette cérémonie de reconnaissance se serait alors déroulée au cours d'un culte dominical ordinaire. Elle aurait compris une prière spécifique destinée au pasteur, accompagnée d'un geste d'imposition des mains en signe de bénédiction. Aucun objet, aucun vêtement particulier ne lui auraient été remis.

Le pasteur ne doit pas obéissance à une quelconque autorité hiérarchique mais il observe un principe de soumission ecclésiale. Dans ce type d'Églises, dites congrégationalistes, l'autorité réside dans chaque assemblée locale. C'est le collège des anciens qui l'exerce, parmi lesquels figure le pasteur. Chacun est soumis aux autres. De plus, toute décision importante est subordonnée au vote et à l'approbation de l'ensemble des membres de la communauté par le biais des Assemblées générales de type associative. C'est du reste un vote

[70] P 05, conversation du 8 décembre 2009.
[71] « Texte liturgie de reconnaissance » [courrier électronique]. Destinataire : Valérie Aubourg. 7 décembre 2009. Communication personnelle.
[72] *Ibid.*

de l'Assemblée générale qui valide le choix puis l'engagement d'un pasteur dans l'Église locale.

Enfin, le caractère d'inamissibilité du sacerdoce catholique ne s'applique pas au ministère pastoral puisque le pasteur peut reprendre une activité professionnelle séculière après avoir exercé sa tache de ministre du culte. Il ne bénéficie alors plus du titre de pasteur, celui-ci n'ayant plus de sens lorsque le croyant n'est effectivement plus reconnu comme tel par une assemblée[73].

En ce qui concerne les Assemblées de Dieu insulaires, au fil des ans et suite aux scissions des années 80, la Mission Salut et Guérison en est venue à préciser des critères lui permettant de vérifier l'appel de ses aspirants pasteurs. Cet aspirant doit tout d'abord avoir acquis la certitude intérieure de sa vocation. Mais cette conviction personnelle est insuffisante. Le croyant doit également avoir manifesté son zèle dans une assemblée locale : « avoir rendu un bon témoignage en étant présent aux réunions, loyal dans son service de l'Église, homme de prière et de bonne moralité »[74]. De plus, il est exigé de celui-ci qu'il soit trouvé en situation d'emploi – et non de chômage, au moment où il cherche à embrasser la profession de pasteur : « nous veillons à ne jamais prendre quelqu'un qui n'a pas de travail, il doit avoir fait ses preuves dans une activité professionnelle », précise un responsable du mouvement, avant de poursuivre :

> « Nous avons une conversation serrée sur ses motivations. Cela ne doit pas être pour des raisons financières. Nous lui disons : " imagine que demain l'Église ne puisse plus te verser de salaire, il faudra vivre par la foi ! " Ce n'est pas comme un métier. Celui qui veut en faire un métier ne tiendra pas dans le temps. L'art de la *parlotte*, on peut l'avoir, mais si le contexte devient difficile, seul l'appel reçu permet de tenir. C'est l'appel qui nous garde pour l'avenir malgré les luttes et les combats[75] ! »

Après avoir fait part de son souhait au responsable de l'assemblée dans laquelle il est investi, l'avis du corps pastoral insulaire est sollicité. Si celui-ci est favorable, le croyant entre alors dans une phase probatoire d'une année minimum. Durant cette dernière, il conserve son activité professionnelle mais consacre son temps libre à l'Église. Il accompagne le pasteur dans ses visites, le soutient dans ses différentes tâches matérielles, effectue de courtes prédications lors des réunions de prière, mais il ne prend aucune décision et n'assume aucune responsabilité. Suite à cette période probatoire, le pasteur de l'assemblée locale et l'équipe pastorale insulaire des Assemblées de Dieu prennent la décision de confirmer ou non sa vocation. Ce discernement s'effectue toujours après avoir pris en compte l'avis de l'épouse du candidat au ministère. Si son appel se confirme, il entre alors dans une phase de six années durant lesquelles il est considéré comme « stagiaire ». Totalement voué à l'Église, le croyant

[73] Dans le catholicisme, les prêtres ouvriers par exemple conservent leur « ministère ».
[74] P 41, conversation du 10 décembre 2009.
[75] *Ibid.*

est conduit à y prendre de plus en plus de responsabilités pastorales. Cette période est également consacrée à sa formation personnelle qui se décline comme suit : chaque matin, l'aspirant pasteur est incité à consacrer trois heures de temps[76] à son « culte personnel » (prière, lecture et médiation de la Bible). Il participe également à une formation biblique mise en place localement, à raison d'un samedi par mois pendant trois années. À travers ce cursus, la Mission Salut et Guérison cherche avant tout, comme le dit un de ses leaders « à ce que le gars soit d'*aplomb* sur la doctrine biblique des Assemblées de Dieu »[77].

À partir de son entrée en stage, le croyant participe aux rencontres pastorales qui ont pris le nom de « conventionettes »[78] à La Réunion. La première fois qu'il est introduit dans une de ces rencontres, il s'y rend avec son épouse et un accueil particulier leur est réservé : les autres pasteurs écoutent le récit de leur conversion et de leur vocation, avant de prier particulièrement pour eux.

Lors de ces six années de stage, la Mission Salut et Guérison lui propose, autant que faire se peut, de changer d'assemblée afin d'élargir sa vision du Mouvement. Durant toutes ces années, il est placé sous la tutelle d'un pasteur déjà en poste. À l'issue du stage, une décision est prise à huis clos, lors d'une « conventionette » : « on statue les choses pour leur donner un caractère officiel », explique le pasteur P 41[79].

La reconnaissance se déroule ensuite en deux temps. Au niveau pastoral tout d'abord, une cérémonie est organisée à cet effet. Un ancien, désigné au préalable, effectue une exhortation à l'intention du futur pasteur et de son épouse. L'ensemble des pasteurs présents prient alors pour lui et procèdent à l'imposition des mains. Ce rite symbolise ici la communion , avec Dieu et avec les autres pasteurs. Il est également considéré comme un geste « d'affection fraternelle » mais n'entend pas véhiculer une onction particulière. Dans un second temps, la reconnaissance du ministère pastoral s'effectue dans l'assemblée locale où le nouveau pasteur était déjà à l'œuvre. Le responsable de cette Église locale, ou le plus ancien de l'Église, l'introduit officiellement auprès de la communauté croyante : « voici, ce frère est reconnu pasteur ! » Toute l'assemblée prie pour lui à haute voix, spontanément, sans que le geste d'imposition des mains soit ici proposé.

Par la suite, si le ministre du culte cesse d'exercer sa charge pastorale, il n'est plus considéré comme pasteur mais, aux dires de P 41, « il ne perd pas ses capacités de pasteur. Dieu ne reprend ni ses dons ni ses appels »[80].

---

[76] Entre 6 h et 9 h du matin.
[77] P 41, conversation du 10 décembre 2009.
[78] En métropole, les rencontres pastorales, désignées sous le terme de « conventions » rassemblent plus de quatre cents pasteurs. Comme elles en réunissent dix fois moins à La Réunion, elles furent baptisées « conventionettes ».
[79] Dans ce chapitre, nous attribuerons à chaque pasteur un numéro (P 01, P 02, etc.) correspondant à celui sous lequel l'entretien que nous avons mené avec lui fut consigné (Entretien P 01, Entretien P 02, etc.).
[80] P 41, conversation du 10 décembre 2009.

Enfin, le terme d'obéissance est jugé excessif pour décrire le type de relation entretenu entre le pasteur et les Assemblées de Dieu qui lui préfèrent ceux de « respect fraternel » et de « soumission mutuelle ». Un pasteur peut, par exemple, être nommé dans une autre ville de l'île, en dépit de son aversion.

Ainsi, malgré son opposition historique à l'idée d'une médiation du salut assumée par des ministres du culte, nous avons pu voir comment le protestantisme – des Églises luthéro-réformées aux assemblées évangéliques puis pentecôtistes – a procédé à la mise en place de structures et de modalités de validation de l'appel au pastorat. Si tout croyant détient la capacité à devenir ministre du culte, tous n'en reçoivent pas le mandat. Différentes instances ecclésiales ont pour mission de le reconnaître ou de l'infirmer. Qu'en est-il maintenant des assemblées autonomes nées dans la mouvance de la nouvelle vague pentecôtiste ? C'est ce que nous nous proposons d'observer plus en détail. Mais au préalable, il nous paraît utile de situer ces différentes variétés d'assemblées – catholiques, réformées, évangéliques et pentecôtistes, sur la carte des types d'organisation religieuse.

3.1.4 - Organisation religieuse et vocation

Pour Max Weber, la notion de « vocation personnelle » apparaît comme l'élément sociologique décisif permettant de distinguer le prêtre du prophète.

> « En premier lieu et avant tout, parce que le prêtre est au service d'une tradition sacrée, tandis que le prophète revendique une autorité en invoquant une révélation personnelle ou en se réclamant d'un charisme. Ce n'est pas un hasard si, à de rares exceptions près, un prophète ne sort pas des rangs d'un clergé. »[81]

Ainsi, le sociologue allemand en vient-il à distinguer trois idéaux de formes d'autorité religieuse : celle du prêtre, « les fonctionnaires d'une *entreprise* permanente, régulièrement organisée en vue d'influencer les dieux par opposition aux interventions personnelles et occasionnelles des sorciers »[82], et enfin, celle du prophète « porteur d'un charisme purement *personnel* qui, en vertu de sa mission, proclame une *doctrine* religieuse ou un commandement divin»[83]. Chacune correspond à un mode d'exercice du pouvoir : bureaucratico-rationnel (le prêtre), charismatique (le prophète) et traditionnel (le sorcier). L'autorité du prêtre, dite « de fonction », lui est conférée par l'institution ecclésiale, celle – traditionnelle –, du sorcier est légitimée par des adeptes reconnaissant le savoir-faire d'un authentique porteur de tradition, et enfin, celle – charismatique[84] – du prophète est validée par la révélation dont il se gratifie.

[81] Weber, 1995 (b), p. 190.
[82] *Ibid.*, p. 173.
[83] *Ibid.*, p. 190.
[84] Si Weber s'inspire des textes bibliques pour mettre au point son concept-clé, le terme « charisme » tel que le sociologue allemand le comprend ne recouvre pas exactement la signification paulinienne. Alain Gignac montre comment on a affaire ici à un phénomène de « faux-amis » entre le langage sociologique et le langage théologique. (Gignac, 2009).

Cette typologie s'adosse à la distinction webero-troeltschienne entre deux modèles idéal-typiques de socialisation religieuse : l'Église et la secte. Étant donné que l'Église constitue « une administration des biens de salut où s'exerce l'autorité de fonction et qui admet en son sein toutes les personnes indépendamment de leur qualification religieuse »[85] alors que la Secte se définit comme un « groupement réunissant uniquement des personnes qualifiées religieusement sur la base d'une démarche volontaire de leur part »[86]. Reprenant les catégories wébériennes, Jean-Paul Willaime articule deux sortes de critères : organisationnels (basés sur l'opposition entre institutionnel/associatif) et normatifs (basés sur l'opposition entre rite/ charisme personnel ou idéologie comme fondement de l'organisation). L'opposition institutionnel/associatif recouvre la distinction qu'opère Max Weber entre le type « Église » et le type « secte ». Quant à la distinction rituel/idéologique/charismatique, elle cherche à rendre compte de différentes dimensions du religieux. En effet, si ces trois termes sont présents dans tous les groupes de croyants, l'importance qui leur est accordée varie de l'un à l'autre. Ainsi, comme nous venons de l'observer au niveau de la légitimation des ministres du culte, le catholicisme met en exergue la dimension rituelle lors de l'ordination de ses prêtres, lorsque les Églises de la Réforme insistent sur le pôle idéologique en reconnaissant des prédicateurs-docteurs, alors que les évangéliques pentecôtisantes font porter l'accent sur le charisme de ses pasteurs-prophètes.

Des distinctions établies ci-dessus, Jean-Paul Willaime dégage quatre modèles idéaux-typiques d'Églises : deux modèles institutionnels – l'un rituel et l'autre idéologique, et deux modèles associatifs – l'un idéologique et l'autre charismatique,[87] qu'il présente comme suit :

– Dans le modèle institutionnel rituel, l'autorité est exercée par une institution considérée comme sacrée. Divinement accréditée, elle devient de ce fait, en elle-même, dispensatrice de grâce. C'est l'idée que Weber développe avec la notion de « grâce institutionnelle » qu'il rapporte particulièrement au modèle catholique : « La grâce institutionnelle, par sa nature, tend à faire de l'obéissance et de la soumission à l'autorité une vertu cardinale et une condition décisive du salut »[88]. De ce fait, la manière dont le catholicisme envisage l'Église et l'autorité de ses responsables repose, comme le souligne Jean-Paul Willaime, « sur la légitimation sacrée des fonctions assurées par une conception rituelle de la succession apostolique. C'est la fonction qui est sainte, pas la personne (la légitimité de la fonction ne dépend pas de la légitimité de la personne) ». L'autorité est exercée à travers des ministres ordonnés : prêtres, évêques, pape. Si l'on peut parler d'un charisme à leur propos, il s'agit d'un « charisme de fonction » comme le précise Max Weber. Autrement dit, c'est un charisme qui peut certes tenir son origine des qualités personnelles extraordinaires de celui qui

[85] Willaime, 2005, p. 32.
[86] *Ibid.*
[87] *Ibid.*, p. 34-44.
[88] Weber. cité par J-P. Willaime, 2005, p. 36.

l'exprime, mais il doit avant tout être institutionnellement légitimé. D'individuel et éphémère, la validation ecclésiale rend ce charisme permanent et transmissible rituellement.

– Dans le modèle institutionnel idéologique, l'organisation religieuse est désacralisée. Elle n'a plus qu'un rôle fonctionnel. L'emphase est mise sur le message et sa conformité aux Écritures au dépend du lieu de sa production : « la Sainte Église ». Ce modèle correspond aux Églises luthériennes et réformées, pour lesquelles le caractère institutionnel perdure mais dont les chefs ne bénéficient plus que d'un « pouvoir fonctionnel et délégué »[89]. En revanche, du fait de l'importance accordée à la mise en conformité des énoncés aux données scripturaires, le théologien se voit attribuer un pouvoir élevé. Son rôle devient capital : à lui de vérifier si les textes élaborés ou les décisions prises sont dans la juste ligne biblique. « Ce ont eux qui sont les véritables évêques et leur magistère est d'ordre théologique », constate Jean-Paul Willaime[90]. Un charisme de fonction est maintenu mais, comme le note encore ce dernier, « un charisme de fonction fragilisé » car « il dépend moins d'une transmission rituelle que d'une conformité idéologique ».

– Le modèle associatif idéologique, proposé par Jean-Paul Willaime à la suite des travaux de Sébastien Fath[91], rend compte de la situation particulière des Églises baptistes. Elles ont en commun avec le modèle précédent le primat accordé au positionnement idéologique basé sur la fidélité aux données bibliques. En ce sens, comme l'explique Sébastien Fath, c'est « à ce que les sociologues appellent l'idéologique, c'est-à-dire le théologique, l'affirmation cohérente d'une orientation doctrinale précise, défendue par un certains nombre de médiations »[92] que ces communautés doivent leur cohérence, et non au « charisme » personnel d'un leader comme dans le modèle suivant. Le pasteur est d'abord légitimé par l'orthodoxie de sa doctrine et l'exemplarité de son comportement et non par les manifestations de sa capacité à manipuler des forces surnaturelles. En revanche, elles se séparent du modèle institutionnel idéologique au regard de l'importance octroyée à la communauté locale. De type congrégationaliste, ces Églises ne reconnaissent pas d'autorité institutionnelle supralocale. Ainsi, le charisme du pasteur ne peut en aucun cas dépendre d'une transmission rituelle, à l'instar du prêtre catholique.

- Le modèle associatif charismatique se distingue des trois précédents par son absence de régulation par le rite ou par l'idéologie, pour privilégier le charisme personnel d'un leader. La régulation de ces communautés est principalement émotionnelle et le pouvoir totalement centré sur « tel ou tel prédicateur-prophète à qui un certain nombre d'adeptes reconnaissent

[89] Willaime, 2005, p. 39.
[90] *Ibid.*
[91] Fath, 2001, p. 515-529.
[92] Fath, cité par J.P. Willaime, 2005, p. 39.

une légitimité », note Jean-Paul Willaime. D'où, « l'instabilité propre au fonctionnement charismatique et sa difficulté à se transmettre sans se transformer profondément … » [93]

À l'île de La Réunion, les quatre groupes d'Églises préalablement décrits – catholicisme, protestantisme historique, évangélique de sensibilité piétiste-orthodoxe et évangéliques charismatiques –, correspondent peu ou prou aux quatre modèles présentés ci-dessus. Par souci d'exactitude, il nous faut cependant apporter deux précisions. La première concerne l'Église protestante de La Réunion (EPR). Dans le contexte spécifique insulaire, l'EPR se situe aujourd'hui dans la position d'une église pratiquant le congrégationalisme. En effet, dans le régime presbytéral, deux éléments apparaissent comme essentiels : le conseil presbytéral et le synode. À La Réunion, l'Église locale étant la seule paroisse insulaire, le Conseil presbytéral devient l'unique organe de direction. De ce fait, comme le note Marie-Odile Miquel :

> « Il n'existe pas, localement d'instance de conciliation et il peut arriver que le Conseil se trouve en position d'être à la fois juge et partie… aucun recours extérieur non plus n'est réellement envisagé comme c'est le cas par exemple dans la discipline de l'ERF, qui prévoir un appel auprès du Conseil régional en cas de refus ou de radiation[94]. »

Ce défaut de régulation par une instance supraparoissiale, l'EPR en fit précisément l'expérience lors du conflit qui opposa en 2006, le Conseil presbytéral au pasteur alors en poste et aboutit au départ du ministre du culte. « Si la dialectique habituelle entre l'échelon presbytéral et l'échelon synodal avait pu fonctionner, le pasteur n'aurait pas été congédié »[95], note un responsable de l'Église.

La seconde nuance à apporter concerne les Assemblées de Dieu. Par bien des aspects, leur situation correspond à celles des Églises baptistes, un protestantisme de type congrégationaliste ou « associatif ». C'est du reste dans cette catégorie que ses différents observateurs les placent de manière quasi-systématique. Cependant, André Corten au Brésil et Yannick Fer en Polynésie française, remarquent que les Églises pentecôtistes fonctionnent sur un mode beaucoup plus institutionnel, que Yannick Fer qualifie de « presbytéro-synodal restreint », afin de « souligner la domination de l'autorité pastorale dans la gestion des affaires communes »[96]. Sébastien Fath pour sa part se demande s'il ne conviendrait pas de rajouter une cinquième catégorie à la typologie précitée, celle de « institutionnel charismatique ». À La Réunion, l'histoire de la Mission Salut et Guérison montre une évolution du mouvement vers un mode de fonctionnement institutionnel, puisque, non seulement le pouvoir des pasteurs y est prépondérant mais il se surimpose à l'instauration de deux

[93] Willaime, 2005, p. 43.
[94].Miquel, 2000, p. 55.
[95] Saint-Denis, conversation du 4 décembre 2009.
[96] Fer, 2005, p. 223.

instances de gouvernement supraparoissiales : l'une rassemble les délégués de chaque communauté locale alors que l'autre réunit régulièrement le corps pastoral.

3.2 - Les pasteurs charismatiques auto-mandatés

Comment devient-on le pasteur d'un groupe évangélique charismatique indépendant ? Comment ce milieu religieux en vient-il à sélectionner ses « porteurs de charismes » ? Cette question nous a conduits à procéder à l'étude des trajectoires des pasteurs d'origine réunionnaise exerçant actuellement leur ministère à la tête des assemblées néo-charismatiques insulaires. Il s'agit des pasteurs ayant quitté la Mission Salut et Guérison depuis les années 80 pour fonder leurs propres formations religieuses et des pasteurs issus de ces groupes dissidents pour fonder à leur tour une assemblée indépendante. Notre analyse porte ici sur un corpus de vingt-trois récits oraux, collectés au cours d'entretiens individuels. En dépit de l'hétérogénéité des éléments caractérisant les différentes « carrières religieuses » de ces sujets auto-mandatés, les modalités de leur élection paraissent suffisamment analogues pour être soulignées. De même que le récit de conversion s'apparente à un « discours normatif sur soi-même » comme l'écrit Frank La Barbe[97], le récit de vocation fait apparaître une trame commune. De plus, tout comme le fond du discours de conversion « s'articule sur la notion de miracle », les récits de vocation ont, pour thème central, l'expérience surnaturelle d'entités invisibles les conduisant « malgré eux » à répondre positivement à l'appel divin. La « machine narrative »[98] du discours de vocation peut être décomposée en six parties comme suit.

3.2.1 - Les conditions d'émergence de la vocation

Les récits de conversion s'étaient attachés à mettre en lumière l'irruption divine dans la vie des sujets, en opposant le désordre de leur existence passée avec l'ordre établi depuis qu'ils s'étaient « donnés à Christ ». L'insistance des croyants sur l'aspect négatif de leur tranche de vie antérieure à leur conversion laissait supposer que « rien ne pouvait sortir de bon » de cette période de leur existence et soulignait au passage le bénéfice d'une grâce divine qui seule était en mesure d'expliquer les changements bénéfiques intervenus en leur faveur. La vocation au ministère pastoral s'acquitte avec beaucoup moins de rapidité de l'histoire du sujet et de son passé. Elle se nourrit de son expérience au sein de l'Église dans laquelle il s'est converti et va même jusqu'à puiser dans sa pratique religieuse enfantine.

[97] La Barbe, 2003, p. 85.
[98] Au sujet des discours de guérisons dans les Églises pentecôtistes sud-américaines, André Corten parle de « machine narrative du miracle » (Corten, 1999).

3.2.1.1 Une piété qui se manifeste dès l'enfance

Si les pasteurs n'ont pas toujours observé une « conduite droite » ni consacré l'ensemble de leur existence aux choses de Dieu, il est à souligner combien ceux-ci insistent sur le fait que leur enfance s'est déroulée au sein de milieux familiaux imprégnés de religieux et que, quelque soit la religion alors pratiquée, ils s'y étaient alors engagés pleinement.

Le pasteur P 40 l'affirme : « J'ai grandi dans l'Église catholique. Mes parents étaient très fervents, surtout ma mère… J'étais enfant de chœur. J'ai toujours été attiré par la piété, les choses de Dieu »[99].

La ferveur de la mère du pasteur P 15 est également soulignée de manière surprenante par son fils : « Ma mère était très croyante et très pratiquante, pour dire la vérité elle s'était même destinée à devenir religieuse. Elle était déjà un peu dans le couvent avec les religieuses (quand) mon père l'a enlevée »[100].

Pour le pasteur P 05, la piété parentale alla même jusqu'à envisager que leur fils devienne prêtre. C'est en ces termes qu'il se présente : « Je suis d'origine catholique, baptisé, confirmé. Mes parents voulaient que je sois curé »[101].

Dans la famille du pasteur P 18, le catholicisme et l'hindouisme sont pratiqués simultanément. C'est dans ce contexte que se développe son attrait pour le divin.

> « J'étais dans une grande recherche. On avait deux religions : hindouiste et catholique et pendant très longtemps on a été dans cette religion des pratiquants, surtout moi, car j'avais vraiment dans le cœur une passion de Dieu. Mon cœur était attiré. J'étais à fond dedans[102]. »

Le pasteur P 40 fait explicitement le lien entre sa piété catholique enfantine et l'appel au ministère pastoral qu'il reçoit dans une assemblée pentecôtiste à l'âge adulte :

> « J'avais l'impression que c'était en moi depuis longtemps et si bien que chaque fois qu'une conférence, une réunion – même dans l'Église catholique à l'époque – un événement, me permettaient de me rapprocher de Dieu, c'était automatique… Quand c'était ma communion, j'étais fier comme tout ! Les événements religieux, il n'y avait aucune raison, aucune autre chose qui passait avant ! J'avais une prédisposition pour les choses de Dieu, j'ai toujours eu ce désir de servir Dieu. Si bien que lorsque le pasteur m'en a parlé, pour moi ça venait confirmer quelque chose qui était là, sur lequel je ne pouvais pas mettre un nom, ni des mots exacts car je ne les connaissais pas. Mais je dois dire que j'ai eu le cœur qui brûlait, pour connaître Dieu, pour être près de lui, pour le découvrir et pour le servir mais je ne savais pas comment. Donc je crois que c'est ça l'appel dans le ministère. Dieu

[99] Entretien P 40.
[100] Entretien P 15.
[101] Entretien P 05.
[102] Entretien P 18.

> nous appelle à nous consacrer à lui, à être ses serviteurs. Il le fait depuis très jeune dans notre vie. Et ensuite il sait comment nous conduire pour que ça se concrétise[103]. »

Le pasteur P 42 a grandi dans une famille engagée dans les Assemblées de Dieu. La figure du pasteur qui dirigeait l'assemblée lorsqu'il était enfant fut déterminante dans son choix ultérieur de devenir pasteur. Il l'explique :

> « On fréquentait beaucoup le pasteur D., de la Mission (Salut et Guérison)… Dès l'âge de cinq ans, dans mon esprit d'enfant, j'aspirais déjà à ce métier de pasteur. Souvent, mon jeu dans ma chambre, c'était de jouer au pasteur. J'imitais le pasteur, j'imitais même son épouse ! Une fois je le lui ai dit : "c'est ça que je veux, être comme toi, avoir cette responsabilité d'Église et prêcher", et, il a prié pour moi. Depuis, ce cœur d'enfant qui aspirait à être dans le ministère de pasteur, Dieu l'a approuvé et il ne m'a pas lâché jusqu'à ce que je devienne ce qu'il voulait que je devienne[104] ! »

3.2.1.2 Un certain niveau d'intégration dans une Église

Les pasteurs que nous avons rencontrés ont aujourd'hui entre trente et soixante ans, mais la quasi totalité affirme avoir « entendu l'appel » avant l'âge de vingt cinq ans. C'est donc au sortir de l'adolescence que ce projet s'est formé en eux, dans les années qui suivirent leur conversion. Ces années, ils les ont du reste occupées à se mettre activement au service de l'assemblée évangélique dans laquelle ils venaient d'être baptisés. C'est parce qu'ils manifestaient un zèle à œuvrer au sein de leur Église, en remplissant au mieux les petites tâches qui leur étaient confiées, qu'ils se sont vus confier d'autres missions par des leaders qui ne manquèrent pas ensuite de les interpeller au sujet de leur vocation. Le pasteur P 15 se souvient :

> « Je ressentais ce besoin de faire plus pour Dieu. D'ailleurs, dès que le pasteur avait besoin d'aide, j'accourais pour n'importe quoi. À l'époque il y avait la construction des locaux, moi j'étais un fils de fonctionnaire, je ne savais rien faire mais s'il fallait touiller dans le sable et le ciment j'étais parti (prenante). S'il fallait accompagner les enfants à la piscine… c'était pour moi …. Je ne pensais pas devenir pasteur, pour moi c'était servir[105] ! »

Le pasteur P 18 explique comment son frère et lui, tous deux pasteurs aujourd'hui, ont progressivement pris de plus en plus de responsabilités dans leur Église :

> « Quatre mois après ma conversion, un assistant pasteur m'a emmené avec lui pour les visites, et comme je savais jouer de la guitare… Pour la première fois, il m'a donné à prendre une partie de La Réunion… Là, j'ai démarré un moment de chant avec l'Église et petit à petit, je me suis mis dans l'équipe de louange. Un an après, on m'a appelé moi et mon frère pour être responsables de la musique dans l'assemblée. On a (également) été responsables des jeunes…Et en même temps, je prêchais[106]. »

[103] Entretien P 40.
[104] Entretien P 42.
[105] Entretien P 15.
[106] Entretien P 18.

Le pasteur P 23 indique comment les responsables de l'Église ont pour rôle de « détecter » chez les jeunes convertis, leur aptitude à servir les domaines d'actions dans lesquels ils seraient à même de se rendre utiles :

> « L'appel sur la vie de quelqu'un ça se remarque ça ! …La personne va se sentir portée plutôt vers ceci que cela. On va voir un certain charisme de la personne, on va se dire : " cette personne-là, c'est un signe, le Seigneur l'appelle à prendre en charge les jeunes, à prendre en charge les petits enfants ", parce que on voit son témoignage, on voit que c'est dans le cœur de la personne même… C'est ce quelqu'un même qui se présente, il dit : " frère, je vois que l'herbe n'a pas été taillée depuis quelques jours, est-ce que tu serais d'accord que je vienne tailler ? ", par exemple. Ou alors : " frère, est-ce que tu voudrais que je vide ce panier-là ? " Automatiquement, on ressent dans la personne qu'il y a un esprit de service[107] ! »

En voyant un jeune chrétien s'adonner, avec sérieux, aux différentes tâches qui lui sont confiées, le pasteur en vient alors à lui poser explicitement la question de l'appel au ministère pastoral. L'itinéraire de P 40 le manifeste :

> « Six mois après que j'ai commencé à fréquenter l'assemblée, le pasteur a commencé à s'intéresser à moi, à me faire dire mon témoignage pendant les réunions... Et après, il a commencé à me dire : " je crois que tu es appelé par le Seigneur ! " Et donc, c'est six mois après que j'ai commencé tout de suite à vivre dans l'entourage du pasteur, à le suivre dans les réunions. Un an après, il a commencé à me demander d'intervenir dans les réunions de prière, dire deux petits mots, lire un psaume, un verset. J'étais de plus en plus à l'aise jusqu'à ce qu'il me demande de préparer une prédication de quinze ou vingt minutes pendant une soirée d'évangélisation. C'est comme ça que j'ai fait mon entrée dans ce que l'on appelle le ministère[108]».

Le récit de P 32 présente des similitudes avec celui de P 40. Il le conclut en affirmant explicitement que c'est la fréquentation des pasteurs en charge de l'Église qui l'a amené à devenir ministre du culte à son tour : « J'ai commencé à beaucoup approcher des pasteurs. C'est ce qui a fait que ça a créé cet appel là en moi »[109].

Ce repérage des signes de vocation chez le jeune converti effectué par les pasteurs nous donne un premier élément nous permettant d'affirmer que la vocation pastorale peut faire l'objet d'une construction sociale[110]. Les pasteurs en poste observent les candidats potentiels au pastorat et se donnent pour critère essentiel de sélectionner les futurs « serviteurs de Dieu » à l'aune de leur bonne volonté et de leur souci de bien faire.

[107] Entretien P 23.
[108] Entretien P 40.
[109] Entretien P 32.
[110] Nous nous inspirons ici des travaux de Philippe Cibois dans la sphère catholique, s'attachant à démontrer combien l'élection au ministère sacerdotal relève d'une construction sociale (Cibois, 2009).

3.2.1.3 La formation: « *Learning by doing* »

Après cette première phase de repérage, la seconde phase relative à cette construction sociale de la vocation est celle de la formation. Un temps d'apprentissage doit permettre au « postulant » d'acquérir la compétence nécessaire à l'exercice de son ministère. À la différence des autres assemblées évangéliques et pentecôtistes[111], ce qui caractérise les assemblées évangéliques charismatiques insulaires, c'est le fait que la formation au ministère pastoral ne soit pas formelle. Certains pasteurs ont suivi quelques cours bibliques par correspondance, d'autres « en ligne ». Certains ont participé à des cycles d'enseignements bibliques en soirée au sein de leurs communautés chrétiennes, alors que d'autres passèrent trois semaines tout au plus dans un centre de formation hors département. Mais aucun d'entre eux n'a entrepris un cursus sur plusieurs années, dans un institut biblique ou une faculté de théologie située en dehors de l'île. Aucun d'eux n'est aujourd'hui muni d'un quelconque diplôme, aucun d'eux ne s'est vu remettre un quelconque certificat. Cela dit, cette absence de formation effectuée dans un établissement d'enseignement religieux et le défaut de reconnaissance officielle des acquis qui en seraient issus, n'élimine pas pour autant toute idée d'apprentissage. Simplement, ce dernier se vit « hors système » de formation, au contact des leaders déjà en poste.

Pour P 42, cet apprentissage expérientiel s'est déroulé sur plusieurs années : « l'appel était en 1992. Je suis entré dans le ministère en 2000. Il y a eu huit ans de préparation, sur le terrain, aux côtés du pasteur »[112]. P 32 a suivi un parcours similaire : « il y avait deux pasteurs que j'ai décidé de suivre parce que je voulais apprendre… Je regardais comment ils faisaient, j'étais partout avec eux »[113].

Le rôle du pasteur déjà installé vis-à-vis de celui qui aspire à ce ministère est prépondérant. Il fait figure de modèle et d'aucuns n'hésitent pas à parler de lui comme d'un « père spirituel ». P 46 se souvient : « P 15 était là comme un père spirituel, il m'a formé dans beaucoup de choses, mais il ne m'a pas (dit) : " il faut faire ceci ! " Il n'a pas pris un livre, pas de cahier, pas d'écrit, rien[114] ! »

Nos interlocuteurs insistent sur la distinction entre un apprentissage qui se voudrait théorique et cette formation auprès de leur « maître » spirituel qui les implique personnellement. Plus qu'à un « savoir-faire », c'est à un nouveau « savoir-être » qu'ils aspirent en le fréquentant. P 10 le dit :

> « On ne peut pas se discipliner par un livre. C'est le caractère qui doit être transformé pour être à l'image de Jésus Christ…. On n'est pas aiguisé en priorité dans le domaine de

[111] Églises Baptistes, Église du Nazaréen, Assemblées de frères, Assemblées de Dieu.
[112] Entretien P 42.
[113] Entretien P 32.
[114] Entretien P 46.

> l'activité et des compétences. On est surtout aiguisé dans le domaine du caractère… Le père spirituel… c'est comme un tuteur qui fait de vous un disciple de Jésus-Christ parce que vous avez vu le Christ en lui. La formation spirituelle n'a rien à voir avec les stages ou l'université, ce sont des choses très théoriques. Là, c'est un stage de vie. C'est un peu comme lorsque vous devez apprendre avec un tuteur dans le monde du travail mais, là, c'est votre tuteur toujours humble de cœur qui, lorsqu'il ressent vraiment le Seigneur, vous motive. Vous voyez le Seigneur en lui, vous voyez les fruits, vous voyez que ce qu'il fait serait impossible à faire s'il n'avait pas Dieu en lui… Quand vous voyez quelqu'un qui a cette foi, vous vous dîtes que vous aimeriez l'avoir aussi[115] ! »

Concrètement, P 15 raconte comment sa formation consista à prendre progressivement des responsabilités au sein de l'Église et combien le rythme auquel il était assujetti durant ces années de stage pratique était intensif :

> « Avec l'accord de mes parents, j'ai quitté la maison de mes parents et je suis allé vivre dans l'appartement avec deux autres stagiaires. C'était un stage à plein temps. J'avais demandé à partir dans une école biblique mais on m'a dit : "On n'a pas le temps", donc formation sur le terrain… J'accompagnais le pasteur dans les visites pastorales et j'aidais dans les réunions. J'avais des journées très pleines et le soir j'étudiais chez moi jusqu'à minuit-une heure du matin. Au bout de deux mois, le pasteur m'a dit : "Tu commenceras à prêcher, mais on ne va pas te donner à prêcher une réunion, tu n'en es pas capable encore. Demain après-midi, juste avant moi, tu prêches dix minutes !" Je me souviens que j'ai commencé à préparer ma petite prédication… De fil en aiguille, j'ai (prêché) dix minutes, un quart d'heure, jusqu'à ce que je devienne prédicateur comme les autres et que je puisse prêcher normalement… J'étais une machine à prêcher et une machine à réunions : à l'époque je devais assurer vingt-cinq veillées pastorales par semaine et quatre le dimanche. C'était une dure école mais où on a vraiment appris à travailler. On n'avait pas le temps de rigoler… Pour me mettre à l'épreuve, il (le pasteur) m'a donné tous les récalcitrants, les rétrogrades, toutes les têtes dures… Parallèlement comme il n'y avait pas d'école biblique, j'étudiais ma Bible, seul chez moi parce que le missionnaire ne donnait même pas de cours biblique. Je lisais beaucoup ma Bible. J'ai pris l'habitude de la lire en entier, deux fois par an… et je lisais beaucoup de bouquins. J'avais des bouquins dans ma voiture, dans les toilettes, dans mon bureau, dans toute la maison… Je me suis fait ma propre école biblique[116] ! »

La dernière remarque de P 15 montre combien la formation des aspirants pasteurs est tout à la fois vécue sur le mode de l'imitation d'un pasteur plus âgé, de soumission à ses demandes de mise en pratique, mais également en termes d'auto-formation. Selon une démarche similaire, P 42 fréquenta différentes assemblées évangéliques-charismatiques et plusieurs ministres du culte, compulsa divers supports livresques et audiovisuels afin d'en extraire les éléments nécessaires à sa formation :

> « Dieu a permis cette expérience pour me former. J'ai pu tirer de bonnes choses de la Mission Salut et Guérison qui a formé mon ministère, les choses bonnes de P 04, de P 40, et même de P 28. Dieu a permis que je voie tous ces horizons pour construire un peu mon ministère. Bien sûr, avec tous les livres que j'achète aussi à côté, ça a formé mon ministère.

[115] Entretien P 10.
[116] Entretien P 15.

> Surtout les livres de Kenneth Hagin, Dereck Prince, et les DVD d'Anna Mendez, ça me forme[117]. »

Pour reprendre une expression communément employée par les pasteurs réunionnais, il s'agit d'un apprentissage « sur le tas ». La formule correspondrait peu ou prou à l'anglicisme « *Learning by doing* », pouvant encore être traduit par « apprendre par l'action ». La formation y est pratique et se déroule sur le terrain. La méthode utilisée est dite de découverte, d'écoute active, d'observation directe, de mise en situation d'animation.

Cela dit, l'existence d'un processus formatif n'est en rien, aux dire des pasteurs, une garantie de l'appel divin. Comme l'exprime P 14 :

> « Pour la bonne information, il faut savoir que la formation ne veut pas dire que vous avez reçu un don de Dieu pour exercer un ministère. La formation est utile, la formation est nécessaire, mais ce n'est pas la formation théologique, ni le fait d'aller à un cours biblique qui transforme votre savoir en un don de Dieu. Vous pouvez être très fort dans l'école biblique et ne pas avoir reçu l'appel de Dieu dans votre vie[118] ! »

Ainsi, derrière l'idée commune de vocation en termes de « disposition individuelle », et au dépend du discours évangélique mettant l'emphase sur l' « élection divine », la vocation pastorale n'est pas une entreprise exclusivement personnelle mais elle s'avère être prioritairement collective. Comme nous venons de l'observer, il existe un processus d'inculcation de la vocation au ministère qui s'opère à travers le repérage du futur pasteur puis par sa formation.

D'autre part, après avoir pointé les atouts du candidat au pastorat – ferveur enfantine, insertion précoce dans une assemblée, formation sur le tas – les itinéraires de vocation sont ensuite structurés selon le même modèle : de la conviction à l'onction, en passant par l'opposition, la confirmation puis la vérification. Chaque phase met plus particulièrement en lumière un des différents acteurs impliqués dans l'élection : le sujet lui-même, le divin, la communauté croyante, l'autorité ecclésiale.

3.2.2 - La conviction personnelle

Tous les pasteurs sont formels, nul ne peut se destiner au ministère pastoral s'il n'a pas acquis la certitude intérieure d'avoir été choisi par Dieu. P 33 l'affirme : « L'appel de Dieu commence dans notre cœur. Ça se ressent ! »[119] F 27 le dit : « Je crois personnellement que si quelqu'un a un appel de Dieu, Dieu va lui montrer, Dieu va (le) lui dire »[120].

[117] Entretien P 42.
[118] Entretien P 14.
[119] Entretien P 33.
[120] Entretien F 27.

À un moment où à un autre, l'aspirant au ministère pastoral en vient nécessairement à certifier le fait que son choix relève d'une conviction intime, d'un ressenti personnel, d'une révélation intérieure. Pour ce faire, soit le croyant éprouve en lui-même une certitude en entendant Dieu s'adresser à lui directement sous forme de « paroles adressées à l'âme »[121], soit, il prend conscience de cet appel à la lecture d'un verset biblique qui lui paraît le concerner en propre.

> « Je ne voulais pas être pasteur, explique P 44, mais plusieurs fois la parole de Dieu en Jérémie disait : « je n'ai pas refusé d'être pasteur »… ça me parlait et je sentais que Dieu me disait : « oui, tu ne dois pas refuser d'être pasteur ! »

Ainsi, quand bien même des éléments extérieurs l'y auraient préalablement conduit, il se doit toujours d'éprouver ensuite cet appel divin par lui-même. Cet impératif repose sur l'idée que Dieu appellerait directement son serviteur.

Les signes surnaturels qui accompagnent l'appel viendront confirmer la vocation du sujet, mais, comme l'exprime P 41 :

> « Je ne pense pas que le « don spirituel » (le signe) donne un ministère à la personne ne sachant pas que Dieu l'appelle. Le don (spirituel) est comparable à un poteau indicateur, il confirme ce qui a été reçu déjà… même si ce qui a été reçu n'est pas encore défini de manière très précise[122]. »

Cela dit, même s'ils le mentionnent, les récits de vocation insistent nettement moins sur cet élément personnel que sur les éléments transcendants qui vont influencer la décision de l'aspirant pasteur. Invariablement la « part de l'homme » paraît bien faible comparée à la « part de Dieu ».

3.2.3 - L'hésitation

Avant de trouver un écho dans le sujet lui-même, l'appel au ministère est le plus souvent l'objet d'une résistance de la part de celui à qui il était destiné. Lorsque cette vocation naît après que le croyant ait quitté une Église pour redémarrer un groupe dissident, elle est même systématiquement présentée sous l'angle de la résistance. Le sujet paraît toujours affirmer à travers son opposition à l'appel : « voyez, je ne suis pas à l'origine de la dissidence, ce n'est pas ma recherche de pouvoir ou de reconnaissance qui m'a conduit à fonder puis à diriger une nouvelle assemblée, tout vient de Dieu ! » Ainsi, nous pouvons affirmer que dans le cas des pasteurs qui n'exerçaient pas encore un ministère pastoral dans l'assemblée qu'ils ont quittée pour créer leur propre groupe, que tout a commencé par un refus ! P 42 se souvient :

[121] Selon l'expression de Thérèse d'Avila. En milieu évangélique, on utiliserait davantage le terme de « don de paroles de connaissance » en référence à l'un des charismes décrit par Paul en 1. Corinthiens 12, 4 -10.
[122] Saint Denis, conversation du 10 décembre 2009.

> « Moi-même, je disais même en mon cœur, lorsque je voyais le pasteur : "Seigneur, ce n'est pas possible ! " Je ne m'y voyais pas du tout. Mais c'est quelque chose que Dieu met dans les cœurs malgré nous. L'appel de Dieu ce n'est pas un choix, un désir du cœur de l'homme, c'est une décision de Dieu. Lui décide, Il choisit des hommes[123] ! »

P 19 raconte :

> « J'aimais le Seigneur. Ma femme et moi nous sommes nés (convertis) dans cette Église mais ce n'était pas notre place non plus. On aimait bien être là, on le sentait et puis un jour ils m'ont chassé. Parce qu'il y a eu des problèmes internes… La question de pouvoir, ça existe partout. En partant (de cette Église), Dieu m'a dit : "c'est un jour de délivrance, tu as quelque chose à faire… " C'est là que des gens sont venus me voir pour me dire : "on peut pas aller à Saint- Denis, toi t'es ici… " Voilà, je suis devenu pasteur sans le vouloir, on peut dire pasteur malgré moi "[124]. »

Le récit du ministre du culte consiste généralement à montrer que, comme le dit notre précédent interlocuteur, c'est « malgré lui » qu'il en est venu à occuper une charge pastorale. Il explique comment le ralliement de nouveaux fidèles l'a amené à se retrouver en position de leader, d'une part et combien, d'autre part, il n'a jamais cherché à détourner les adeptes de l'Église à laquelle ils appartenaient au profit de celle qu'il a démarrée.

Ainsi, suite à un désaccord avec les Assemblées de Dieu, P 14 a quitté le mouvement, sans nulle autre intention que de « se retirer » chez lui. Mais très vite, la situation s'est modifiée :

> « À partir de ce moment là, j'ai pris conscience, j'ai senti…qu'il y avait cet appel de Dieu dans ma vie pour commencer une œuvre dans ma maison. Donc j'ai commencé à inviter les gens dans ma maison, pour leur donner ce que j'avais appris, et ce que je connaissais, pour leur partager ma foi. Contrairement à ce qu'on pense (au sujet) des Églises indépendantes (qui) grappilleraient les membres d'une Église pour (les) ramener avec eux pour commencer une œuvre, nous… On a commencé cette œuvre dans notre maison, seuls, avec notre famille, on a invité quelques personnes. C'étaient des gens qui étaient nouveaux. On s'était dit tout simplement : "on commence cette œuvre, on verra si elle porte du fruit. Si elle porte du fruit on va faire notre déclaration en sous-préfecture". On ne faisait que prêcher l'évangile, prier pour les personnes, donner la Sainte Cène. Et moi, je travaillais quand même comme salarié à l'hôpital. Je menais les deux activités de front[125]. »

Pour sa part, si P 15 admet que d'anciens membres des Assemblées de Dieu puissent avoir quitté le mouvement pour l'une des assemblées évangéliques charismatiques qu'il a fondée, il affirme n'avoir jamais cherché à favoriser leurs départs.

> « Je suis à l'origine de trois Églises, à chaque fois que j'ai commencé ces Églises, ça a été par un concours de circonstances, malgré moi. C'est venu parce qu'on a commencé à se réunir et à prier et après j'ai commencé à enseigner et puis voilà c'était parti… Je n'ai jamais voulu, ni désiré, créer une division. En tout cas je ne l'ai pas fait consciemment. Je suis parti, ma famille m'a suivi et ensuite certaines personnes sont venues mais je ne suis

[123] Entretien P 42.
[124] Entretien P 19.
[125] Entretien P 14.

> jamais allé chercher les membres des autres Églises… Sincèrement je n'ai jamais sciemment voulu créer une Église à partir d'une division[126]. »

Non seulement P 46 n'a jamais aspiré à devenir le responsable de l'assemblée qu'il dirige aujourd'hui mais il s'estimait également totalement incapable de le faire. C'est sur l'insistance de ceux qui avaient rejoint son groupe qu'il a fini par se décider à devenir pasteur.

> « J'ai dit : "non Seigneur, je ne peux pas parce que je n'ai pas les capacités (pour) conduire (l'assemblée). Seigneur, il y a d'autres personnes qui sont vraiment intelligentes. Seigneur, moi, j'étais à l'école pas très loin, je savais à peine lire quelque chose…Seigneur tu ne vas pas me choisir pour faire un travail comme ça. Je ne veux pas !... Un jour, un groupe était réuni, ici chez nous. Il y avait deux ou trois membres de ma famille qui voulaient justement qu'on prie ensemble. Mes sœurs ont invité leur belle-sœur, qui a invité leur belle-sœur, et c'est comme ça on s'est retrouvé une dizaine à prier ensemble (puis) une quinzaine, et c'est comme ça que le groupe a grandi, grandi !
>
> … On a essayé de fuir cette grosse responsabilité. J'ai résisté, j'ai beaucoup résisté. Oui, j'ai résisté à un appel de Dieu. Je ne voulais pas.
>
> … Une deuxième fois, ben les gens qui sont revenus encore une deuxième fois, on s'est réuni pour prier ensemble, puisque là il y avait (une) question, on avait pris une Église comme ça quelque part, on ne voulait plus prendre une responsabilité, mais Dieu lui, il voulait que je prenne une responsabilité, il a ramené une deuxième fois un groupe qui était là et qui me demandait d'ouvrir l'association. Je dis : non ! … C'est la troisième fois qu'on était réunis et que tout le monde me disait : "écoute, si tu ne rouvres pas l'association, ben on va quitter tout, on va arrêter tout et puis on va partir chez nous" …Il y avait une personne que je voyais capable de prendre cette responsabilité, mais ils me disaient : non ! C'est vous, un point c'est tout. (Là) j'ai dit : "Seigneur si tu m'obliges… si tu veux c'est bon, Seigneur, d'accord ! " »

Le fait que P 46 réitère son refus d'accéder à la charge de pasteur à trois reprises est tout à fait caractéristique de ce type de témoignage. De la même manière, l'insistance sur ses propres lacunes comparées à celle d'hommes qui s'avéreraient *a priori* beaucoup plus aptes que lui à diriger l'assemblée, montre en contrepartie combien le fait qu'il soit devenu pasteur n'a pu se produire que par « pure grâce divine ». Son récit se calque ici sur le modèle biblique. De David[127] à Jérémie[128], nombreuses sont les figures de rois et de prophètes qui doivent la place qu'ils occupent à Dieu et non à leurs aptitudes personnelles[129].

Par ces refus successifs, le pasteur entend insister sur le fait que sa décision d'embrasser le ministère pastoral fut prise indépendamment de toute résolution humaine. Il souhaite montrer

---

[126] Entretien P 46.

[127] Lorsque Dieu désigne le jeune David au prophète Samuel pour succéder au roi Saül, le prophète Samuel ignorait jusqu'alors l'existence de ce huitième fils de Jessé. Le récit biblique précise qu'aucun de ses frères ainés n'a été choisi par Dieu : « Ne considère pas son apparence ni sa haute taille. Je le rejette ». C'est le plus jeune, celui qui faisait paître le troupeau aux champs qui fut élu (1 Samuel 16 1-13).

[128] « Ah ! Seigneur Dieu, je ne saurais parler, je suis trop jeune », s'exclame Jérémie lorsque Dieu lui annonce qu'il fait de lui « un prophète pour les nations ». Mais Dieu lui répond : « Ne dis pas : Je suis trop jeune… Je te donne aujourd'hui autorité sur les nations et sur les royaumes… » (Jérémie 1, 6-9).
Nous pourrions encore citer à titre d'exemple la résistance initiale de Moïse, Amos et Jonas devant la mission que Dieu leur confia.

que sa vocation n'est ni affaire d'ambition, de prédisposition ou de goût. Pour ce faire, il construit un discours faisant apparaître sa « vocation » comme une réponse et non comme une initiative personnelle ou ecclésiale, qui découle d'un appel extérieur et transcendant. Dans son « *Voyage en pays pentecôtiste* », Harvey Cox note combien ce thème de l'appel et du refus, qui présente un modèle de « héros » classiquement évoqué dans les mythes de presque toutes les cultures, se retrouve plus particulièrement dans les récits de vocation des femmes pentecôtistes qui « doivent montrer qu'elles sont conscientes des restrictions culturelles et religieuses qui pèsent sur elles lorsqu'elles deviennent prédicatrices. Elles doivent préciser que leur choix n'est pas de leur fait »[130].

3.2.4 - La confirmation

Aux dires des pasteurs évangéliques-charismatiques, en matière de vocation, l'acteur principal est Dieu. L'emphase est mise sur son action afin de prouver, comme nous venons de l'évoquer, que le ministère pastoral ne résulte ni d'un choix personnel ni d'une filiation ecclésiale. Comment se manifeste alors aux yeux de ces « élus » et de ceux qui les entourent, cette volonté divine ? Ou plus exactement, comment le pasteur peut-il rendre compte du fait que c'est bien la volonté divine – et non la sienne ou celle de l'institution religieuse – qui s'est prioritairement exprimée ? C'est là qu'entre en ligne de compte la notion de « confirmation »[131]. Selon les pasteurs que nous avons rencontrés, l'appel se doit toujours d'être confirmé par un « don spirituel », autrement dit, par un signe qui viendra authentifier son origine divine. Prophéties et rêves en sont les formes privilégiées. P 15 raconte comment « le désir de servir Dieu ne cessait de grandir en lui » sans qu'il osât le reconnaître, jusqu'à ce que, lors d'un culte, une prophétie soit prononcée à son endroit.

> « Un dimanche matin, une jeune fille que je ne connaissais pas et qui ne me connaissait pas a donné une parole prophétique et cette parole disait : "Ton père t'appelle à le servir, tu le sais mais tu repousses cet appel et ce matin c'est la dernière fois qu'il t'adresse cet appel". Ça m'a touché en plein cœur[132]. »

Invariablement, les ministres du culte nous expliquent comment, après s'être opposés à l'idée de devenir pasteurs, une prophétie donnée par une personne leur étant inconnue les a conduits à reconnaître que Dieu était bien l'auteur de cet appel et qu'ils ne pouvaient le lui

[130] Cox, 1995, p. 129.
[131] Nous reprenons ici le terme de confirmation dans le sens où les pasteurs l'utilisent à La Réunion : la manifestation de l'agir divin sous forme d'une prophétie, d'un rêve ou d'un événement extraordinaire venant authentifier le candidat pasteur dans sa démarche. Il ne s'agit pas du sens donné au terme de confirmation par Weber, à savoir celui de preuve ou de vérification (*Bewährung*). Ces signes de l'approbation divine de l'élection, qui se manifestent dans la pratique du pasteur en termes de réussite visible, sont désignés par les pasteurs locaux sous le vocable de « vérification ».
[132] Entretien P 15.

résister. Ainsi, le caractère prophétique est d'autant plus fort que son auteur est censé ignorer totalement celui à qui elle s'adresse.

Pour P 44, ce n'est du reste pas un mais plusieurs oracles prophétiques qui ont été adressés à son intention :

> « Je ne voulais pas être pasteur… Et puis voilà, une parole prophétique est venue dans l'assemblée qui confirmait. Elle disait : "tu ne peux pas rester au milieu de nous comme un responsable ancien mais tu vas devenir toi-même responsable d'une œuvre en tant que pasteur ! " Cette dame est venue et elle m'a dit : "Dieu te dit, il faut que tu acceptes cette décision ! " (Puis) quelqu'un d'autre, d'un autre pays m'a téléphoné et m'a dit : "tu vas devoir ouvrir une assemblée dans l'avenir". À partir de là, j'ai commencé à ouvrir une assemblée de cent personnes dans mon salon[133]. »

P 18 se souvient que lors d'un culte, il fut encouragé à s'approcher devant l'assemblée. Là, un prédicateur qu'il n'avait jamais rencontré pria pour lui personnellement avant de lui annoncer qu'il était « appelé pour servir l'œuvre de Dieu ». Il le clama en ces termes : « Tu vas relever les choses enterrées, les gens qui sont par terre, qui sont dans un état où ils n'attendent plus rien ». Depuis, P 18 a quitté les Assemblées de Dieu et est actuellement le dirigeant d'une Église évangélique charismatique. Son parcours vient à ses yeux confirmer la prédiction : « C'est vrai puisque j'ai pu l'expérimenter. Il y a des gens qui étaient vraiment sur le carreau, j'ai voulu vraiment (les) aider à se relever ». Entre temps, « il y a eu d'autres prophéties qui confirmaient que Dieu m'appelait pour prendre soin de son peuple » [134].

Sur le moment, la prophétie n'est pas toujours comprise par celui auquel elle est destinée. Mais, lorsque quelques années après, le croyant accède au statut de pasteur, il se la remémore pour valider son choix. Tel fut le parcours de P 45 :

> « Y avait un vieux monsieur, il m'a dit : "jeune homme, le Seigneur t'appelle à le servir sur son autel, tu dois quitter, tu dois partir défricher ! " Je ne comprenais pas. Après, un pasteur m'a confirmé en disant : "Tu vas quitter la Mission, tu vas avoir un autre mouvement, Dieu va mouvementer ta vie ! " Et ça s'est fait !... le Seigneur m'avait préparé à ça, il voulait que je prenne cette autonomie-là. J'ai commencé à défricher pour (l'œuvre)… dont j'ai la responsabilité en ce moment[135]. »

P 16 a également quitté successivement plusieurs groupes auxquels il appartenait pour devenir aujourd'hui pasteur d'une assemblée évangélique charismatique. Il se souvient d'une parole intérieure et de celle d'une croyante, qui simultanément, vingt ans auparavant, avaient annoncé sa situation présente :

> « Elle a prophétisé (devant) toute l'assemblée… Dieu m'a parlé à travers ses paroles prophétiques en disant que je devais me lever pour le servir, prendre un engagement…

[133] Entretien P 44.
[134] Entretien P 18.
[135] Entretien P 45.

> Dans mon cœur, il y avait une autre voix. Le Seigneur disait :"tu vas me servir, je veux t'utiliser pour prêcher ma parole, mais pas dans cette Église !"[136]»

L'autre « canal » par lequel s'exprime le divin est celui des songes. P 19 se souvient :

> « Au départ, mon appel était basé sur un rêve. À l'époque, je venais de me convertir. Un soir j'ai fait un rêve… en technicolor ! D'habitude, je ne rêve pas en couleur … Je voyais un troupeau de moutons et de chèvres monter. Je les regarde, j'ouvre les bras, je les appelle. Je parle le langage des bestioles. Mon rêve était vraiment étonnant ! Je parle aux brebis, je parle aux chèvres et elles me comprennent. Je les fais rentrer dans toutes les pièces et dès qu'une pièce est pleine de brebis, je la ferme, et puis quand c'est fini, je m'en vais.
> J'étais ravi, jamais j'avais fait un rêve comme ça. Le lendemain, je raconte à mon beau-frère… mon rêve. Il me dit :"ah et ben tu seras peut-être pasteur !"… Quand il m'a dit ça, c'est comme si quelque chose me touchait ! Oui, je l'ai fait après, c'est vrai que je n'ai pas rempli les pièces… Mais c'est la maison du Père [137] ! »

Ce qui paraît essentiel dans cette conception des songes et des prophéties, c'est le fait que leur production échappe au contrôle du sujet. Elles viennent d'un autre que lui et attestent du fait que son projet de pastorat s'est imposé à sa personne, indépendamment de sa volonté. Ainsi, quand bien même il ne s'agirait pas d'une « parole prophétique » à proprement parler, toute allusion involontaire à ce projet peut être interprétée comme prophétique. Le récit de P 16 le montre :

> « Je ne voulais pas essayer de devancer… et j'ai dit :"si c'est vraiment ta volonté, ton plan…Seigneur, si vraiment tu m'appelles dans le Ministère, c'est pas à moi d'aller vers le Pasteur pour lui dire ce que je ressens, mais permets que le Pasteur vienne vers moi et me demande si je veux faire quelque chose dans l'Église : commencer à faire chanter, à prêcher ou autre". La semaine même, Dieu m'a répondu. Après une réunion de prière… le Pasteur est venu me voir en disant :"est-ce que tu aimerais faire chanter dans les réunions ?"Deux semaines après il m'a dit :" il faut que tu commences à prêcher"… Je savais que c'était la réponse à ma prière[138] ! »

Plus largement, en dehors des songes et des prophéties, les expériences extraordinaires en général apparaissent au croyant comme des preuves irréfutables de la volonté divine. Le parcours de P 17 est en ce sens exemplaire. Il s'agit de l'unique ministre du culte de sexe féminin que nous ayons rencontré. Artisan de métier, elle a reconverti le hangar dans lequel elle avait autrefois établi son atelier pour en faire une salle de culte. Plusieurs événements l'ont conduite à devenir pasteur. Ce fut premièrement la parole prophétique d'un évangéliste burkinabé qui l'interpella alors qu'elle participait à une convention charismatique.

> « Quand j'étais en France, il y a Mamadou Karambiri[139] qui m'a donné une prophétie. II ne me connaissait pas et il m'a dit :"voilà je vois que Dieu a un appel sur votre vie. Vous allez

[136] Entretien P 16.
[137] Entretien P 19.
[138] Entretien P 16 ?
[139] Mamadou Karambiri est un ancien membre des assemblées de Dieu du Burkina-Faso qui a pris son indépendance vis-à-vis de ce mouvement pour fonder le « Centre international d'évangélisation », en 1987. Évangéliste renommé, il est particulièrement influent en Afrique de l'Ouest mais également, et de plus en plus,

> quitter votre travail et le lieu où est votre travail ça va être une Église. Dieu vous appelle à entrer dans ce ministère là ". Là, je me suis dis : "oh, oh, oh là si il faut quitter le travail. Je travaillais, j'étais formée ". Je ne croyais pas du tout à ça. Je suis rentrée à La Réunion et comme d'habitude, j'ai recommencé à travailler[140]. »

Une série d'événements particulièrement insolites rendent de plus en plus P 17 attentive au fait que « Dieu l'appelle » et lui demande de quitter la « Cellule de maison » catholique dont elle est responsable pour démarrer une Église évangélique charismatique :

> « Un soir en sortant de l'Église catholique, j'étais visitée par le Saint-Esprit et là c'est vraiment… J'ai vu une boule de feu entrer par la vitre de ma voiture. Ça a tourné comme ça et c'est reparti. J'ai juste dit : " Seigneur c'est quoi encore ? "… parce qu'il m'arrivait tellement de choses. La dame qui était à côté de moi me dit : "c'est une boule de feu ! " J'étais paralysée, je ne pouvais plus parler, je ne pouvais plus conduire, rien. … Il y a plein de choses qui m'arrivaient et je ne comprenais pas… J'ai commencé à comprendre que Dieu avait vraiment un plan sur ma vie. Je commençais peu à peu à accepter… »

C'est, pour finir une expérience malheureuse, de mise en péril de sa vie, qui est venue confirmer son appel et emporter son adhésion :

> « Un jour, je suis rentrée dans l'atelier, il devait être midi… Arrivée à la porte, j'ai commencé à me sentir mal. Je suis revenue à la maison, j'ai juste eu le temps d'appeler ma belle-mère pour lui dire que ça n'allait pas et puis voilà, je suis tombée dans le coma. Je me suis réveillée du coma à sept heures et demie le soir, avec les pompiers, tout le quartier était là, toute la famille et tout ça. Mon mari quand il est rentré, il croyait que j'étais morte avec toute la "populace" qu'il y avait. Arrivée à l'hôpital, on m'a mise dans une chambre et là, le soir, j'ai vu quelqu'un qui rentrait dans ma chambre, il a pris une chaise, il a pris un couteau, il y avait du sang partout sur lui, le sang giclait partout. J'étais bloquée là encore, parce qu'à chaque fois, je retrouvais la santé, puis je retombais malade. J'étais malade, guérie, malade, guérie. Et, puis ce soir là il est rentré, il a donné un coup de chaise sur le lit et il m'a dit : "Satan m'a envoyé te tuer ! " C'est là que j'ai compris. J'ai dis "Oui" réellement au Seigneur. J'ai dit : "Seigneur, envoie moi où tu veux, fais de moi ce que tu veux ! " J'étais paralysée, j'étais terrorisée, je ne pouvais même plus parler. Au bout de trois heures j'ai dit : "Seigneur, là ça suffit, c'est bon là j'ai compris, je vais t'obéir". Et voilà, à partir de là, j'ai arrêté mon travail. J'ai commencé à analyser ce que Dieu voulait. Je suis partie de l'Église (catholique), parce que c'est ce que Dieu m'a demandé de partir de l'Église catholique[141]. »

L'expérience relatée par P 17 est non seulement curieuse mais particulièrement effrayante. Les éléments extraordinaires qu'elle évoque sont plus nombreux et pour finir encore plus « forts » que ceux avancés par ses homologues de sexe masculin. Son identité sexuée est vraisemblablement en lien avec cette majoration des signes surnaturels. Son parcours est tellement atypique aux yeux de l'institution catholique et des autres pasteurs évangéliques – qui l'ont pour la majorité vivement contestée –, qu'elle devait pouvoir asseoir la validité de

---

sur la scène internationale. On pourra se reporter à son sujet à la description faite par Sandra Fancello (2006, p. 207-221).

[140] Entretien P 17.

[141] *Ibid.*

son ministère sur des éléments de légitimation d'autant plus étranges et donc incontestables[142].

3.2.5. La vérification

Après avoir résisté à l'appel de Dieu pour finir par y consentir consécutivement à des manifestations divines inouïes, le nouveau pasteur voit son ministère légitimé par les effets que sa pratique produit sur l'assemblée et sur ses fidèles. En milieu évangélique charismatique, les éléments venant vérifier l'authenticité de l'appel divin sont désignés en termes de « fruits ». P14 le stipule : « Toute personne qui sent qu'il est appelé à exercer un ministère doit au sein de son assemblée montrer les fruits de son ministère. »[143]

Ainsi, à l'instar du sarment des Évangiles[144], l'activité du pasteur se doit de « porter des fruits » pour être poursuivie. Les effets attendus sont de plusieurs ordres et pour commencer, ils sont matérielles et quantifiables : des salles de cultes sont mises à la disposition du groupe et le nombre de membres augmente. P 15 se souvient :

> « Je rencontre un homme que je connaissais, un chrétien qui me dit : "on est sans Église, tu n'aimerais pas, toi, qu'on se réunisse et qu'on prie ensemble ?" Je dis : "oui, pourquoi pas ?". Ils sont venus une première fois chez moi dans mon salon et on a prié. Après il me dit : "ça ne te dirait pas, toi, comme tu es prédicateur, de nous faire partager la lecture biblique ?" Je dis : "oui, ça me dirait bien". La deuxième fois j'ai fait un premier message, nous étions à huit. Ça s'est tellement bien passé, qu'ils ont dit : "pourquoi pas remettre ça samedi prochain ?". J'ai dit "ok". Le deuxième samedi, on se retrouve à douze, le troisième samedi on se retrouve à quinze, le quatrième samedi, on se retrouve à vingt-cinq, et c'était parti. J'ai vécu des miracles incroyables, notre groupe a grandi, on s'est facilement retrouvés à une trentaine dans le salon de ma mère, c'était un peu beaucoup…. (Alors) je cherche un local, je tombe sur une agence et la dame de l'agence me dit : "vous cherchez un local pourquoi ?" Je lui dis : "On est un groupe de prière et nous nous installons en tant qu'assemblée… venez nous rejoindre chez ma mère samedi prochain !" Et là, elle vient. Elle et son copain se convertissent. Elle me facilite les choses pour trouver un local. On trouve un local dans le centre, on le remet en peu en état. Notre Église s'installe. J'ai dû abandonner mon métier et devenir pasteur à plein temps parce que notre Église grandissait. L'Église grandit (encore), on cherche un autre local. On trouve un local à *Ravine blanche*…. L'Église grandit et on ne peut plus rester là dedans. On a pris un grand local à Saint-Pierre[145]. »[146]

Inversement, depuis qu'il a la responsabilité d'une assemblée, P 25 connaît de multiples déboires : la construction du bâtiment dans lequel l'assemblée se retrouve n'est pas achevée et le nombre de fidèles a chuté. De ce fait, il en vient à douter de son appel.

---

[142] Au sujet de la légitimation de l'accès au ministère pastoral des femmes dans un contexte ne l'autorisant pas, on pourra se reporter aux travaux de Gwendoline Malogne-Fer (2009).
[143] Entretien P 14.
[144] « *Tout sarment qui est en moi et qui ne porte pas de fruit, il le retranche ; et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde afin qu'il porte encore plus de fruit* » (Jean 15, 2).
[145] *Ibid.*
[146] Entretien P 15.

> « Nous on a un gros problème avec ce bâtiment, c'est ça aussi, ce n'est pas pratique, il n'y a plus de lumière… On a dû casser à l'intérieur et s'il y a de l'eau… Beaucoup sont partis. On était cent mais beaucoup sont dans la nature. Quand vous dirigez une assemblée, que vous voyez (cela) … vous n'êtes pas encouragés, quelque part vous vous dites que c'est un échec. Vous vous dites : " c'est moi qui ai mal fait les choses ! J'ai mal orienté l'Église ! Je n'ai pas pris assez de temps pour prier ! "… Et parfois vous sentez que vous voulez arrêter, démissionner[147]. »

L'autre série d'effets escomptés de la part des pasteurs se décline en termes de « puissance ». C'est par son aptitude à manifester la force divine par des phénomènes merveilleux que le leader ecclésial se voit évalué. Ainsi, P 47 raconte comment une série de guérisons et de conversions sont venus accompagner ses débuts dans le ministère pastoral :

> « Les dons et tout ça ont commencé à se manifester quand (l'autre pasteur) est parti, quand il m'a laissé seul avec l'Église. C'est là que les guérisons ont commencé, les miracles, les délivrances … Il y avait des conversions… Il y avait quelqu'un qui était aveugle d'un œil et (de) l'autre l'œil commençait à perdre la vue. Il m'a dit : " j'aimerais venir à l'Église, est-ce qu'on peut prier pour moi ? " Et puis tout d'un coup, j'ai été conduit par le Seigneur, et je lui ai dit : " je crois que le Seigneur est tout puissant pour guérir ton œil qui commence à perdre la vue et même l'autre œil… on va prier pour tes yeux ! " Le lendemain matin, il a retrouvé la vue de ses deux yeux !
>
> À travers le témoignage de cette personne là, puisque lui était connu dans tout le quartier et les gens savaient qu'il était alcoolique, drogué, et qu'avec ses amis il faisait " batailles-coqs "… il y a eu beaucoup de conversions… Beaucoup de personnes qui étaient dans le *zamal* commençaient à venir et ces personnes étaient délivrées. Même le dealer s'est converti ! Beaucoup de jeunes qui sortaient de la prison, qui étaient violents, qui volaient… venaient à l'Église et on priait pour leur délivrance[148] ! »

P 46 fait remarquer que ce sont les pasteurs eux-mêmes qui se jaugent entre eux à l'aune de ce critère :

> « Quand quelqu'un arrive dans leur Église… le pasteur bien souvent demande de quelle Église tu étais et après on entend : " à ben, celui-là, y a pas trop de puissance là-dedans ! "… Voilà, (comme quoi) moi j'ai la puissance et là bas il n'y a pas[149] ! »

Ce n'est pas à ses homologues évangéliques que P 47 fut confronté mais à d'autres techniciens du sacré, des « sorciers » comme il les nomme :

> « Et puis un jour…c'était (un homme) dont le voisin lui avait jeté une sorcellerie Il était en transe avec les esprits, il ne pouvait plus aller travailler, les esprits étaient sur lui. Quand je suis arrivé, il avait un coq sous le bras, il allait l'offrir en sacrifice dans un temple. Il y avait un sorcier qui était sous sa véranda.
>
> Je lui ai demandé : " qu'est-ce que tu vas faire avec ce coq ? "
>
> Il m'a dit qu'il (allait) l'offrir en sacrifice pour le libérer

[147] Entretien P 25.
[148] Entretien P 47.
[149] Entretien P 46.

> Je dis : "Dieu a déjà offert un sacrifice à la croix ! C'est plus la peine que tu vas offrir le coq en sacrifice … on va déposer le coq dans le poulailler et puis je vais prier pour toi… Je veux t'emmener jusqu'à ce que tu sois libéré." Donc là, j'ai commencé à prier pour lui. Il y avait des manifestations des démons en train de sortir de sa vie… Il criait. Il soulevait la table. Il commençait à écumer. Il tomba par terre. Puis il a senti une libération et je lui ai demandé s'il voulait accepter Jésus. Il m'a dit : "oui !"
>
> Je suis parti mais le sorcier derrière, il a cassé le travail, il a emmené la personne dans la chapelle pour continuer. En fin de compte, il a donné beaucoup d'argent et les esprits sont revenus avec plus de force, et en plus grande quantité… Je reçois un coup de fil de sa femme qui me dit qu'ils sont dans les problèmes maintenant et ils n'ont plus de sous. Je dis : "moi je peux prier pour vous, à une seule condition : que vous restiez vraiment fermés sur votre décision, que vous ne partiez plus du tout chez les sorciers, à la chapelle". Le soir, je suis revenu. Le sorcier était là, dans la maison. Je (leur) ai dit que si je priais, je voulais vraiment qu'ils s'engagent à Jésus et pas dans d'autres chemins. Là, l'homme il a dit au sorcier de sortir de sa maison. Il a décidé vraiment de marcher avec Dieu. À partir de là, j'ai prié pour lui et pour sa femme. Aujourd'hui ils sont délivrés, ils servent le Seigneur[150]. »

C'est en fonction de ces manifestations prodigieuses que P 10 va jusqu'à reconnaître dans un pasteur qu'il fréquente les qualités d'apôtre :

> « Miracles prodiges, prophéties… quand Dieu envoie, il manifeste cet envoi par la puissance, par les fruits… Quand j'arrivais chez lui, Dieu était tellement présent ! Vous saturez l'endroit de louange, d'adoration, de prières, c'est normal que le lieu soit dédié au Seigneur[151] ! »

P 40 précise les caractéristiques devant pouvoir être observées chez le « superpasteur » qu'est l'apôtre : en plus des miracles effectués, ses prédications doivent emporter l'adhésion de ses auditeurs et l'ensemble de sa vie doit être conforme aux préceptes évangéliques.

> « Les caractéristiques d'un apôtre, c'est premièrement de pouvoir porter un enseignement qui révèle Christ, qui fait que l'auditeur qui entend c'est clair pour lui ce qu'il doit recevoir et comprendre du Christ dans sa vie chrétienne.
>
> Deuxièmement, dans un ministère apostolique, il doit y avoir une démonstration de puissance… Il y a un impact… avec (des) signes et des manifestations de miracles : parole de connaissance, guérison, révélation, etc.
>
> … Il y a (dans) le ministère le côté miraculeux qui vient de Dieu : pouvoir prêcher, enseigner, avoir des révélations, mais il y a aussi le côté de l'individu. Souvent, le récipient dénature le contenu... mais il faut que sa vie suive ! Il faut que sa famille soit un exemple. Son témoignage doit tenir la route… L'apôtre poursuit la perfection en lui-même, ses exigences sont sur lui d'abord. Ensuite, pouvoir délivrer à l'Église un message et un modèle[152]. »

[150] Entretien P 47.
[151] Entretien P 10.
[152] Entretien P 10.

Après que F 27 ait progressivement accédé au statut de prédicateur, deux éléments lui ont permis de vérifier que tel était bien là son appel : l'inspiration reçue lors des prêches et la réaction enthousiaste de ses auditeurs.

> « On est tout tremblant, on voudrait tout écrire, on a peur, (mais) à un certain moment, les choses viennent d'elles-mêmes ! Ce qui fait qu'on a (pour) notes que des références (bibliques) et que pour les autres choses on compte sur la grâce du Seigneur. Instantanément, les paroles vont venir. Et puis le fait que les autres soient bénis, qu'ils écoutent… C'est ainsi qu'à un certain moment je suis (devenu) prédicateur[153]. »

Ainsi, l'aptitude de l'élu à manifester les prodiges divins ne s'exprime pas uniquement par des guérisons et des délivrances mais elle s'exprime également à travers ses prédications : sans que ce dernier ait reçu une formation théologique avancée, sans avoir rédigé l'intégralité de son prêche, il est en mesure de délivrer un message convaincant. Comme le remarque Florida : « Le pasteur n'est pas allé à l'école de pasteur. Il parle par révélation… C'est Dieu qui le forme ! »[154] Notre interlocutrice d'expliquer alors combien cette aptitude à prêcher est de l'ordre de l'inné parce qu'elle est pure grâce divine. Toute capacité acquise viendrait alors délégitimer l'appel auquel le pasteur prétendrait répondre.

> « Ce sont des hommes que Dieu a choisis. Si tu en rencontres un, pose-lui la question. Si c'est vrai, il va te répondre :" par le choix de Dieu". Ça veut dire :"avant le sein de sa mère…"Mais s'il te dit qu'à l'âge adulte Dieu lui a révélé que c'était son ministère, tu peux le quitter !... Tu nais avec, c'est un acquis ! On ne (le) devient pas[155] ! »

Enfin, la vocation pastorale se vérifie à travers l'autorité dont le ministre du culte fait preuve. P 42 le dit :

> « Le pasteur est reconnu avant tout par l'autorité que Dieu a mise dans sa vie. Cette autorité à laquelle nous sommes soumis ainsi que les gens qui font partie de l'Église… On est là pour parler simplement de la part de Dieu. Quant aux gens, s'ils ont le Christ en eux, (ils) reconnaissent l'autorité[156]. »

Ainsi, l'aptitude à devenir pasteur en milieu évangélique charismatique se conjugue avec l'idée de force : force divine manifestée par des actions d'origine surnaturelle et force du ministre du culte lui-même qu'il exprime par son ascendance sur les fidèles. Selon ce mode de pensée, la faiblesse de l'homme de Dieu est inenvisageable. Tout comme le converti au protestantisme évangélique atteste individuellement du divin à travers sa vie sanctifiée, le pasteur atteste de son appel à travers le succès de ses œuvres Le catholicisme met l'emphase sur les sacrements considérés comme valides indépendamment de la situation personnelle du prêtre qui les dispense[157]. Inversement, selon la conception évangélique du ministère pastoral,

[153] Entretien F 27.
[154] Entretien F 26.
[155] *Ibid.*
[156] Entretien P 42.
[157] En milieu catholique, la dépression, par exemple, d'un ministre du culte ne vient pas remettre en cause la légitimité de son sacerdoce, et ce, même s'il a rang d'évêque. C'est ainsi qu'en janvier 2010, mis à l'épreuve par

la meilleure preuve d'une vocation authentique, c'est le fait que tout réussisse. L'échec ecclésial, les déboires familiaux, le mal-être personnel n'ont pas droit de cité. À tous les pasteurs que nous avons rencontrés nous avons posé la question suivante : « Qu'en est-il du pasteur dépressif ? » L'immense majorité nous a répondu qu'une telle situation ne pouvait pas se produire. Comme le précise Marie-Olivette : « lorsque Dieu les établit, Dieu les équipe. Dieu leur donne des choses pour pouvoir exercer leur ministère. »[158] Autrement dit, lorsque cette difficulté se rencontre, il existe nécessairement un fautif : soit l'homme lui-même, qui n'est pas à sa place car s'il l'était, Dieu lui éviterait de tomber dans les arcarnes de la mélancolie, soit l'assemblée qui a manqué de « le soutenir dans la prière. » En tout état de cause, c'est sur un plan spirituel que pour notre interlocutrice situe le débat : « très souvent aussi, quand on regarde bien, le pasteur n'est pas couvert spirituellement. Et ça, ce n'est pas bon. Ça fragilise…. C'est-à-dire que (ses) besoins ne sont pas satisfaits à travers la prière »[159].

Parce que le bien-être psychologique requis concerne également l'entourage du pasteur, le récit de P 25 montre comment il en est venu à remettre en cause sa fonction pastorale depuis que sa fille a manifesté des troubles du développement :

> « À un moment donné je voulais démissionner, parce que j'avais un problème avec ma fille, elle est hyperactive. Elle pouvait à un moment donné, en plein culte, se mettre en colère, raide comme ça, taper dans les chaises, devant tout le monde. C'est pour ça que je voulais arrêter, parce que c'était trop lourd à gérer… Vraiment, on priait pour que Dieu l'aide, on croyait en Dieu, au miracle… Mais, c'était toujours un souci pour moi. Dans l'assemblée, les gens ne comprenaient pas. Les autres disaient que si notre fille réagissait comme ça c'est par manque d'éducation, et qu'il y avait, sûrement, un problème ! Ils nous culpabilisaient, nous sortaient des mots méprisants. Parmi les chrétiens eux-mêmes... Au niveau de mon ministère… il y a des choses qui ont été dites en l'Église, carrément devant tout le monde, parce qu'elle faisait des trucs dans l'assemblée : "ça, un homme de Dieu ? Regarde sa fille en train de faire le pitre devant tout le monde ! "… Ils s'attendaient à ce que je réussisse[160]. »

3.2.5 - La consécration

Ayant quitté les Assemblées de Dieu ou un des groupes formés par des pasteurs dissidents des Assemblées de Dieu, le nouveau ministre du culte ne peut bien évidemment pas prétendre recevoir une légitimité de la part des missionnaires de la Mission Salut et Guérison. Cette situation n'exclut pas pour autant toute démarche de reconnaissance de leur ministère par

---

des accusations de pédophilie concernant deux prêtres de son diocèse, Mgr Aubry éprouve une immense lassitude. « La souffrance psychique s'additionne à la fatigue physique. Ne pouvoir rien. N'avoir plus envie de rien ni de personne. Et Dieu dans tout cela ? Et l'Église ? J'en ai marre ! Une avalasse, rivière noire d'écœurements et de sentiments morbides m'entraine vers la révolte… Est-ce la pente vers la dépression ? ». Quelques mois après, l'évêque consignera son expérience dans un recueil poétique et ses séances de dédicaces – annoncées dans la presse – attireront de nombreux fidèles (Aubry, 2010).

[158] Entretien F 23.
[159] *Ibid.*
[160] Entretien P 25.

d'autres leaders ecclésiaux. Au contraire, chacun évoque le rôle joué par un pasteur local ou un prédicateur étranger dans la validation de leur ministère.

P 26 avait pris la responsabilité d'une assemblée sans prendre le titre de pasteur. C'est l'interpellation du pasteur P18, ministre du culte dans une Église charismatique indépendante du Sud qui justifia son « ordination » comme il la nomme : « J'ai parlé avec le pasteur P 18, il m'a dit : « à vous de voir, mais je ressens que maintenant, c'est le moment qu'il y ait quelqu'un que les gens puissent quand même reconnaître comme pasteur ! »[161]

P 14 refuse l'idée que sa vocation pastorale ait pu être reçue d'une quelconque autorité ecclésiale. Cela dit, il précise avoir été « ordonné » à l'île Maurice par un pasteur en provenance des États-Unis :

> « Personne n'est venu me voir et (ne m') a dit : "voilà je suis venu de la part de Monseigneur, pour vous dire que vous pouvez commencer une œuvre !". Non, cela ne s'est pas fait comme ça… C'est une conviction intime…Et cette conviction profonde, elle a été quand même confirmée par plusieurs autres "ministères" que ce soit de La Réunion ou que ce soit de l'étranger. Des prédicateurs qui viennent, par exemple, et que j'invite à prêcher au sein de l'assemblée et qui m'ont dit : "j'ai la conviction que…". Mon "ordination", cela s'est passé pendant mon séjour dans une Église à Maurice. Il y avait quelqu'un qui était invité… C'était un Américain qui était de passage à Maurice, qui connaissait le travail que je faisais puisque je travaillais aussi en collaboration avec quelques pasteurs de l'île Maurice. Comme la personne me connaissait, on a fait l'"ordination" tout de suite[162]. »

Parce que les pasteurs en poste à La Réunion ne pouvaient admettre qu'une femme puisse exercer ce ministère, il était nécessaire que P 17 soit reconnue par un pasteur de renommée internationale devant ses détracteurs. Elle raconte :

> «Par rapport à l'appel que Dieu avait sur ma vie, vraiment j'étais méprisée, méprisée ! J'étais vraiment rejetée. Les gens (des pasteurs) m'appelaient, on m'insultait au téléphone…: "Dieu n'appelle pas les femmes à être pasteur !"
>
> Des fois, un pasteur m'invitait à une convention. (Je) me retrouvais à table avec cinquante personnes, et (j'étais) la seule comme pasteur. Chaque fois que je revenais c'était une souffrance pas possible de voir comment ils me traitaient… J'ai vraiment beaucoup souffert en tant que femme.
>
> Un jour, ce frère (pasteur) me dit : "tu es appelée comme pasteur, tu vas venir et tu vas m'accompagner…" Quand j'arrive là-bas, il y avait des pasteurs de Londres qui étaient là. Je rentre, je suis assise, le pasteur de Londres à un moment donné me dit : "viens devant !"
>
> Je me dis : "Je viens, je me fais toute petite (car) les pasteurs ne sont pas trop d'accord que j'aille devant". Après, il m'a dit des choses que moi seule et Dieu connaissaient ! Après, il me dit : " tourne-toi !" Je me retourne, et là il y avait tous les pasteurs, et il leur dit : "le Seigneur me dit que l'onction qui a été déposée sur elle, c'est moi qui l'ai mise !"[163] »

[161] Entretien P 26.
[162] Entretien P 14.
[163] Entretien P 17.

L'animosité qu'il ressent de la part des pasteurs autochtones à son égard n'est pas, pour P 42, une question de genre. Elle s'origine tout simplement dans le fait que ce jeune homme a fait successivement partie de plusieurs groupes avant de fonder le sien. C'est un prédicateur africain de passage dans l'île qui l'a convaincu de la légitimité de sa vocation.

> « C'est très dur pour moi-même si on sent qu'il y a la main de Dieu. On est "zieutés" par les autres Églises qui attendent ma chute. (Elles) ne veulent pas me soutenir parce qu'ils veulent que je revienne dans les rangs de leur Église !.... Je savais plus si j'étais appelé, si vraiment Dieu voulait vraiment ça ou si c'était né de mon imagination ou de mon ambition. J'ai repris contact avec James Kakou qui m'a dit : "ce n'est pas une division, c'est une séparation. Je sais que tu as un appel de Dieu et que Dieu va bénir ! "[164] »

Concrètement, la légitimation de la vocation pastorale par un responsable d'Église donne le plus souvent lieu à une célébration particulière. Il n'existe pas de liturgie commune à toutes les assemblées mais le rite de « consécration » du pasteur prévoit en général des prières à haute voix spécifiquement destinées au nouveau ministre du culte et le geste d'imposition des mains. Dans le cas de P 26, la cérémonie fut précédée par un vote à main levée : « (Avant), on demande quand même à l'Église de voter… Si elle est d'accord, l'assemblée dit : "OK, pas de problème" »[165]. Deux pasteurs d'autres Églises indépendantes étaient présents ce jour là lorsque P 26, au cours d'un culte, s'est agenouillé afin que l'on prie pour lui. Il dit avoir alors été « ordonné devant les autorités spirituelles comme quoi maintenant cet homme a la responsabilité de prendre soin de l'Église … (J'ai été) oint pour cette tâche »[166].

Pour P 42 et P 33, l'idée de vote préalable par l'assemblée des croyants fut totalement exclue. Les responsables de réseaux évangéliques – métropolitain pour le premier et mauricien pour le second – les ont nommés officiellement pasteurs de l'assemblée dans laquelle ils exerçaient déjà cette fonction pastorale avant de procéder à la légitimation de leurs ministères lors d'un culte. P 42 vécut un premier culte de reconnaissance en métropole au sein de la fédération d'Églises évangéliques à laquelle il venait d'adhérer, avant que le président de ladite fédération ne se rende à La Réunion pour officier lors d'un second culte destiné à « établir le ministère devant l'Église »[167].

Quant à P 33, la reconnaissance se déroula lors d'un culte unique, à La Réunion, en présence des fidèles. L'apôtre dirigeant l'Église à Maurice fit le déplacement et lui imposa les mains dans le but de « lui transmettre une autorité »[168].

Selon une démarche similaire, le ministère pastoral de P 10 fut reconnu par le responsable d'un réseau d'Églises sud-africaines. Ce dernier, que le pasteur réunionnais désigne en termes de « père spirituel », lui imposa les mains et procéda également à une onction d'huile.

---

[164] Entretien P 42.
[165] Entretien P 26.
[166] *Ibid.*
[167] Entretien P 42.
[168] Entretien P 33.

D'autre part, il est à noter qu'à un moment donné, la quasi-totalité des pasteurs indépendants que nous avons rencontrés nous disent s'être mis en quête d'un réseau d'Églises avec lequel ils pourraient collaborer. Cette recherche dépasse leur aspiration à voir leur ministère reconnu. Elle traduit une difficulté à maintenir une autonomie totale de leur assemblée. L'autarcie, à moyen terme n'est pas viable, et le « tout charismatique » non plus. Passées leurs premières années d'existence sous le régime de la spontanéité et de la liberté, les groupes et leurs pasteurs auto-mandatés commencent à structurer la vie de leurs communautés et à nouer des relations avec des réseaux d'Églises auxquels la plupart finissent par s'affilier.

P 21, dissident des Assemblées de Dieu en 1983, a participé à la fondation de plusieurs assemblées autonomes avant de diriger sa propre communauté. Indépendante durant plusieurs années, cette dernière a aujourd'hui intégré une fédération évangélique métropolitaine. Il se souvient :

> « L'Église a grandi, grandi, grandi. À un moment donné, il a fallu structurer tout ça pour être vraiment aux normes et conformes aux lois du pays... Donc, on nous a mis en contact avec la métropole. Je suis parti là bas, pour rencontrer le "surveillant" national, responsable principal pour la France, Ensuite, il est venu ici, puis On a fusionné avec eux, on a adopté leurs statuts… Comme j'étais déjà en poste, ils m'ont accepté officieusement comme pasteur. Car, dans l'organisation de l'Église, pour avoir cette reconnaissance, tu dois avoir une formation de trois ans… Pour moi, cela a été en accéléré parce que je ne pouvais pas quitter l'Église (l'assemblée réunionnaise) longtemps. Ma formation a duré vingt-deux jours !... C'est là que j'ai pu avoir cette reconnaissance [169]».

Pour P 21, ce ralliement constitue une sorte de « garde fou » contre de possibles dérives et un lieu de soutien dans sa tâche pastorale. Il l'affirme :

> « On ne voulait pas être tout seul, avec le danger de dévier de la doctrine… Je me sens en sécurité lorsque je sais qu'il y a une autorité au-dessus de moi, à laquelle je me réfère. Lorsque j'ai une question et que je n'ai pas de réponse, lorsque je ne sais pas quoi faire dans un problème, j'ai quelqu'un à qui me référer… Parfois nous sommes confrontés à des situations où si on est tout seul, si on a personne à qui se référer, on risque de dévier, de dire des choses, d'enseigner des choses qui ne vont pas aider les gens mais au contraire les induire encore plus en erreur[170]. »

P 16 fit également partie du groupe de pasteurs qui se séparèrent de la Mission Salut et Guérison au début des années 80. Il a lui aussi participé à la création de plusieurs Églises indépendantes avant de lancer son propre groupe. Aujourd'hui, ce dernier conjugue autonomie et appartenance à un réseau d'Églises sud-africaines.

> « J'ai commencé l'Église, mais j'avais besoin d'être reconnu dans le ministère par les hommes de Dieu. Et là, j'ai été intégré avec le ministère de Sud Afrique. Ce ministère

[169] Entretien P 21.
[170] *Ibid.*

> apostolique a implanté des centres et des Églises en Afrique du Sud. Il travaille avec plus de vingt pays anglophones …mais on est autonome.
>
> À partir de là, j'ai eu la reconnaissance comme pasteur, et on a mis la structure de l'Église avec un pasteur, avec les anciens, avec les diacres… Bon, à partir de là, on se sent vraiment bien assis, c'est un fondement bien solide, on n'est plus tout seul dans le ministère et on a trouvé un point de repère[171]. »

P 23 faisait lui aussi partie de ceux qui ont quitté les Assemblées de Dieu il y a vingt-cinq ans. Il explique ce qui l'a motivé à se rapprocher d'une Église mauricienne à laquelle son assemblée est aujourd'hui affiliée.

> « Dans l'Église, à un certain moment, on ressent ses limites. Un pasteur en face de l'assemblée, tout tombe sur lui, même s'il a quelques petites aides autour de lui, mais à un certain moment il ne pourra pas tenir, il n'aura plus rien à apporter. Il faut qu'il vive en collaboration avec d'autres ministères… Cela vient de plus en plus comme ça, tout naturellement[172]. »

P 40 enfin, pasteur des Assemblées de Dieu jusqu'au schisme de 1983, a depuis fondé plusieurs Églises qui ont toutes intégré puis successivement quitté différents réseaux d'Églises charismatiques. En dépit, des difficultés qui l'ont poussé à partir, et de son aspiration à demeurer « libre », il demeure convaincu du bien-fondé sa démarche :

> « Au cours du chemin, ils (les pasteurs autoproclamés) trouvent important de rencontrer quelqu'un de plus expérimenté, qui devient comme une sorte de référence pour eux, un père spirituel dans leur vie. Puis ils finissent par vivre un établissement correct, dans les normes. Je pense que beaucoup ont fait cela. D'autres non. Ils disent : "je n'ai pas besoin de pape ! " C'est à leurs risques et périls[173]. »

3.2.6 - Rupture et continuité avec l'élection religieuse en société créole

Pour finir, nous ne saurions conclure cet exposé au sujet de l'appel au ministère des pasteurs indépendants sans relever le fait que leurs récits se situent tout à la fois dans la continuité des itinéraires religieux traditionnels et en rupture avec l'élection religieuse telle que la pensée réunionnaise la conçoit.

3.2.6.1 Les éléments de continuité avec le mode de pensée créole

Le cheminement des pasteurs est conforme à la tradition religieuse insulaire lorsqu'il développe l'idée que Dieu choisit un individu indépendamment de sa volonté ou de ses motivations personnelles. Déjà, Bernard Boutter notait combien cette situation

[171] Entretien P 16.
[172] Entretien P 23.
[173] Entretien P 40.

pouvait évoquer « les signes de l'élection d'un individu par un défunt ancestralité en milieu malgache. Cet esprit peut monter sur un descendant avec lequel il aura une relation affinitaire»[174]. Quant à Françoise Dumas-Champion, elle explique :

> « Sous l'influence du déterminisme malgache, le choix religieux est imposé de l'au-delà. La démarche n'est pas individuelle mais élective. Elle ne fait aucune place au libre-arbitre… Cette conception a profondément marqué la pensée réunionnaise, puisque nous l'avons vu, le modèle malgache de la possession élective domine le paysage religieux réunionnais. Comme les possédés malgash ou malbar, ombiasy ou pusari, les fervents catholiques qui exercent leur pouvoir divinatoire et thérapeutique, se présentent comme des "élus" de Jésus, de la Vierge ou d'un saint[175]. »

L'itinéraire de Louisette, une quinquagénaire vivant à l'Est de l'île, nous permet d'en rendre compte. Dans un document vidéo[176], le sociologue Live Yu Sion filme les différents étapes d'un sérviss zansèt dans un quartier de Bras Panon, du sacrifice d'un bœuf à la clôture de la cérémonie, en passant par le repas. Au préalable, il présente les différents protagonistes de ce rituel et recueille tout particulièrement le témoignage de l'officiante : Louisette Grelin. Cette dernière raconte comment l'incurable maladie de sang contractée par sa fille l'a conduite à organiser ce type de cultes. Dans le cadre d'une projection publique du film[177], Louisette réitère les propos qu'elle avait précédemment tenus face à la caméra :

« *Mon fiy lé bien malad, son san la mélanj èk de lo. Li sava mor… Mon bann vie zansèt tout léte mor. Nou té i amèn pi. Nou la fé dir (fér) in mèss, bann prèt la béni alim é li la rèss malad minm »*[178]

C'est alors que Louisette entend ses ancêtres s'adresser à elle : « Si ou ve bien okip anou, nou va done la vi out bann zanfan »[179].

Dans un premier temps, elle ne sait pas qui lui parle : « *Mi koné pa kisa i koz* »[180].

Elle refuse de se plier à leurs injonctions : « Li la di non »[181].

Le scénario se reproduit à trois reprises avant qu'elle ne cède. « *Lot foi, la di oui, aksèp* »[182].

---

[174] Boutter, 2002, p. 132.
[175] Dumas-Champion, 2008, p. 265.
[176] Live, 2004-2005, Servis Zansèt, durée 1 h 18mn, support : DVD-Vidéo, Saint-Denis, production Association Mémoire Collective/Université de la Réunion
[177] Saint-Denis de La Réunion, le 4 novembre 2008.
[178] « Ma fille est très malade, son sang devient en eau. Elle est sur le point de mourir. Mes ancêtres étaient tous décédés. Nous ne pratiquions plus. Nous avons fait célébrer une messe, les prêtres l'ont béni mais elle est restée malade malgré tout ».
[179] « Si vous voulez bien prendre soin de nous, nous donnerons vie à tes enfants ».
[180] « Je ne sais pas qui parle ».
[181] « Il a dit non ».
[182] « Autrefois il avait dit oui, alors, accepte ! »

À la suite de quoi, selon les directives qu'elle reçoit en direct et malgré la mise en garde de son curé, elle procède à un premier sacrifice animal. Puis *« Ma la apèl mon vie zansèt. Mi fé pou done la vi mon* zanfan »[183].

Depuis sa fille a retrouvé la santé et Louisette organise maintenant régulièrement des *sérviss* à son domicile.

Ces derniers sont l'occasion de transes durant lesquelles le corps des participants se fait le réceptacle des esprits ancestraux : « *Lo vie zansèt i rant dan lo kor po pran la plass, aprésa zot i fé lo mèm jèss mé sé lo bann vie zansèt ki danss. Aprésa lo vie zansèt i sava, tout i arvien normal* [184]. »

Le parcours des pasteurs auto-mandatés présente plusieurs similitudes avec celui de Louisette, mais également avec les autres – « *De moun i fé la priyér*[185] » – comme ils sont désignés à La Réunion. Parmi ces derniers, nous pourrions citer l'exemple d'une élection religieuse malgache avec les cas de Mme B. présenté par Françoise Dumas-Champion[186], celui d'une exorciste catholique de renom en la personne de Jeanne Visnelda qu'expose Jacqueline Andoche[187], ou encore celui d'une élection religieuse hindoue avec Daniel Singaïni affirmant recevoir sa force de son père Etienne[188]. Dans toutes ces situations, comme dans les récits des ministres du culte évangéliques, les protagonistes ont commencé par manifester leur opposition. Ils se sont ensuite « résignés » à embrasser leur vocation à la vue de manifestations d'origine surnaturelle. Tous tiennent sur leur itinéraire de vocation un discours introspectif les faisant réinterpréter les éléments de leur existence – rêves, prophéties, succession de malheurs – comme des gages de leur élection. Ces éléments traduisent du reste le fait que le divin ou les ancêtres s'adressent à l'homme directement, sans médiation institutionnelle. Plus tard, l'acceptation de l'élection est toujours suivie de signes patents de la présence d'une force en eux. Devenus les médiateurs des entités invisibles, ils expriment alors leur puissance par des guérisons ou des paroles sous influence des esprits – Esprit-Saint pour les uns, ancestraux pour les autres. Tous les officiants montrent ainsi leur faculté à communiquer directement avec le monde de la Surnature. De part et d'autre, ils attestent auprès de la communauté croyante de leur aptitude à entrer personnellement en relation avec elle. Ainsi, leur qualification religieuse est-elle acquise par expérience et par la capacité à pouvoir témoigner du fait qu'ils ont été touchés par l'agir d'entités surnaturelles. C'est l'aptitude à interagir avec les croyants et avec ces entités qui s'avère déterminant dans la

[183] « J'ai fait appel à mes ancêtres. Je l'ai fait pour sauver la vie de mon enfant ».
[184] « L'esprit des ancêtres prend place dans le corps du vivant et il fait les mêmes gestes, mais c'est l'ancêtre qui danse. Ensuite l'esprit de l'ancêtre disparaît et tout redevient comme auparavant ».
[185] Les personnes qui prient.
[186] Dumas-Champion, 2008, p. 274-275.
[187] Andoche, 2007, « Jeux d'ombre et de lumière : l'inversion sorcière dans la pratique de deux désenvouteuses réunionnaises », *Ethnographiques.org* [en ligne], n° 14, Disponible sur : http://www.ethnographiques.org:2007/Andoche.html [consulté le 3 novembre 2007].
[188] Nicaise, 2010.

légitimation de l'élection. Plus l'élu peut apporter la preuve qu'il a été touché par l'au-delà, et plus son autorité s'en trouve reconnue. Selon une vision traditionnelle du monde partagée en deux : visible et invisible, l'homme n'a aucune force pour se situer à la jonction des deux univers. Seul le dépositaire d'un pouvoir d'origine surnaturelle peut s'y tenir sans se retrouver anéanti. Le pasteur autoproclamé comme tout technicien du sacré en terre réunionnaise[189] voit son élection légitimée par le fait qu'il soit considéré comme le dépositaire de cette force.

3.2.6.2 Les éléments de rupture avec le mode de pensée créole

Si la conception de l'élection du virtuose religieux marquant la pensée réunionnaise présente des similitudes avec celle qui domine en milieu évangélique charismatique, cette dernière s'en sépare cependant en plusieurs points. Le premier, que nous avions déjà évoqué lors des effets de la conversion, réside dans l'abandon des rites traditionnels. Lorsque Jacqueline Andoche décrit le parcours de la désenvouteuse Mamie Louisa par exemple, elle montre bien comment cette guérisseuse exerce son « don » en faisant usage de l'eau et de prières catholiques auxquelles elle ajoute des sacrifices d'animaux. « Ce qui dénote incontestablement des emprunts aux rites d'origine afro-malgache ou sud-indienne »[190]. De la même manière, Louisette pratique simultanément la religion catholique et les sérviss zansèt. À la différence de ces deux officiantes, les nouveaux ministres du culte évangéliques charismatiques se consacrent exclusivement au protestantisme évangélique. De plus, ils n'utilisent aucune médiation lors de leurs pratiques rituelles : ni eau bénite ni effigies divines, ni médailles, etc.

En abandonnant les rites dédiés aux morts et autres traditions, l'aspirant pasteur n'envisage jamais son « appel au ministère » comme un don qui le lui aurait été transmis par un ancêtre. De ce fait, il ne craint pas ses représailles en cas de refus. De là à affirmer que chaque pasteur exerce son libre arbitre au moment de choisir, certains récits nous permettent d'en douter. Cela dit, la nécessité qui leur est faite de détenir une « conviction intérieure », d'une part et leur affranchissement par rapport aux exigences des défunts d'autre part, témoigne de leur propension à se déterminer librement.

Un autre point de rupture par rapport à la pensée insulaire que nous avions déjà observée au sujet de la conversion, c'est l'intégrité morale que le pasteur se doit de manifester à la suite de son élection. Sa manière d'agir, de s'exprimer, de vivre en couple et jusqu'au comportement de ses enfants, toutes ses attitudes sont évaluées. Dans la logique de l'élection

[189] Nous serions tentée ici d'y inclure les vocations au ministère sacerdotal qui, si elles se singularisent officiellement en se présentant comme validées par l'institution ecclésiale, n'en sont pas moins considérées par bien des croyants de la même manière que l'élection de type traditionnelle. Le prêtre à La Réunion est moins perçu comme le représentant de l'institution catholique que comme homme du sacré, capable de mettre en relation le monde des fidèles et celui des esprits.
[190] Andoche, 1994, p. 23.

religieuse traditionnelle, la façon dont le technicien du sacré mène son existence est tout à fait indépendante de la puissance surnaturelle qu'il véhicule. En milieu évangélique charismatique, le pasteur doit en revanche attester de sa vocation par une conduite droite. Elle en est une preuve. L'idée de preuve dépasse du reste le domaine éthique puisque c'est également en accomplissant des actes extraordinaires – guérisons, délivrances, prophéties – que le porteur de charisme voit son onction reconnue. Le fait que l'éligibilité soit vérifiée à l'aune de plusieurs critères de réussite n'est pas conforme à la pensée traditionnelle. Avec leur exigence d'une vérification expérimentale, les évangéliques charismatiques établissent ici une norme remarquablement moderne.

Enfin, là où les pasteurs rencontrés s'éloignent du modèle traditionnel, c'est dans leur rapport à l'institution. Comme les récits recueillis le montrent, après avoir été validée par Dieu lui-même à travers les signes perçus, puis par l'assemblée et ses fidèles observant les « fruits de son ministère », le pasteur trouve enfin sa vocation légitimée auprès d'un réseau ecclésial et de ses responsables. Toute individuelle et charismatique qu'elle soit au départ, sa démarche consiste ensuite à chercher les instances évangéliques qui viendront l'authentifier. La mise en forme de son récit de vocation selon le schéma que nous venons de décrire – conviction personnelle, opposition, confirmation et vérification – y participe déjà. En conséquence, nous pouvons relever le fait que si l'élu de Dieu s'exempte dans un premier temps de toute légitimation institutionnelle, il la recherche dans un second temps. Pour plusieurs pasteurs réunionnais, cette quête les a même conduits beaucoup plus loin qu'ils ne le présageaient. En effet, il s'est trouvé que les différents réseaux d'Églises auxquels ils étaient affiliés ont adhéré à la Fédération protestante de France. Ils se sont alors progressivement aperçus des contraintes que cela occasionnait, qui vont de la simple participation aux célébrations annuelles de la Réformation à l'adoption de positions doctrinales *a priori* éloignées des leurs.

De passage à La Réunion, le responsable du Défap[191] nous explique qu'il constate un processus identique en d'autres territoires. Au-delà de la question de la reconnaissance des ministres, il observe une appropriation progressive des éléments caractéristiques du protestantisme par les nouvelles Églises pentecôtistes ou évangéliques charismatiques. Il cite l'exemple de la croix huguenote, portée par de plus en plus de membres de ces assemblées « alors qu'elle n'a rien à voir avec leur histoire » dit-il.

> « Les Églises anciennes disent : " vous tombez du ciel ! " Or, ces Églises nouvelles ont le sentiment de se rattacher à une lignée de croyants, en renouant avec ceux qui les ont précédés, elles font l'histoire à l'envers[192] !»

[191] Service protestant de mission.
[192] Saint-Denis, rencontre du 25 septembre 2009.

À la suite de cette formule, nous proposerions volontiers celle de « légitimation institutionnelle à l'envers » en ce qui concerne la vocation pastorale en milieu évangélique charismatique.

3.3 - Saul et Barnabé[193], deux figures de missionnaires

Rocher volcanique aux côtes hostiles, La Réunion s'est créée une ouverture avec la construction du Port dit de « la Pointe des Galets » inauguré en 1886, et qui donnera son nom à la commune qui naîtra moins de dix ans après. Depuis ses débuts, la ville a attiré une population essentiellement ouvrière qui s'élève actuellement à 37 000 habitants. Aujourd'hui encore, elle héberge l'unique port industriel insulaire, ce qui fait d'elle la première cité industrielle de l'île. En terre réunionnaise, la ville portuaire ne fait pas toujours parler d'elle en termes élogieux. Elle s'y distingue bien souvent pour ses températures élevées, ses voitures brûlées et ses logements en voie de réhabilitation. À sa tête, les différents élus communistes qui se sont succédé à la tête de la municipalité tentent de modifier l'image de la cité véhiculée par les médias locaux en accueillant l'École supérieure des beaux-arts, et en promouvant les enfants du pays qui se sont rendus célèbres dans le monde du sport[194].

Versant catholique, la paroisse portuaire a mis en place une adoration permanente du Saint-Sacrement. Cette proposition draine de jour comme de nuit de nombreux fidèles jusque dans les hauts des communes alentour.

Toute entière tournée vers l'Océan[195], la ville fait escale aux marins de tout bord. En plein centre ville, à quelques rues de l'église, elle dispose d'un lieu original : le centre international des gens de mer. Situé sur le terrain de l'évêché, le centre est animé par deux aumôniers de confessions chrétiennes différentes : l'un est évangélique et l'autre catholique[196]. Tous deux font, de cet espace, une halte spirituelle, toutes confessions religieuses confondues, mais également une cellule de soutien psychologique et social. Et, ce ne sont pas les travaux de réfection du bâtiment qui empêchent ces deux fidèles serviteurs de Dieu de poursuivre leur tâche envers les marins de tout bord. Chaque matin, après avoir reçu les prévisions de la capitainerie concernant les navires entrant et sortant, ils se rendent sur les bateaux à quai, offrant leurs services aux membres des équipages.

---

[193] « *L'Esprit-Saint dit : "Réservez moi donc Barnabé et Saul pour l'œuvre à laquelle je les destine !"* » AC 13,2.
[194] Du gymnaste Casimir, à la handballeuse Lejeune, en passant par le boxeur Dobaria.
[195] Le Port est la seule ville insulaire dont aucune partie de son territoire n'intègre le périmètre d'aménagement des Hauts de l'île.
[196] Dans l'absolu, il aurait été préférable d'établir une comparaison entre un aumônier évangélique charismatique et un aumônier catholique charismatique. Or, si le premier appartient bien à la mouvance charismatique, tel n'est pas le cas du second. Néanmoins, ce terrain assez exceptionnel (une aumônerie dans laquelle deux missionnaires exercent ensemble leur tâche pastorale) nous apparu suffisamment propice au recueil de données pour que nous prenions le temps de nous y arrêter.

Dans une première partie, nous dégagerons les spécificités relatives à ces deux figures de « serviteurs de Dieu » à travers la présentation de leurs parcours et des doctrines sous-jacentes à leurs pratiques missionnaires. Ceci nous permettra de mieux comprendre les différences émergeant ensuite entre les deux hommes au sein du centre d'accueil des marins. Ce que nous envisagerons dans une seconde partie où, nous situant dans le cadre précis de cette aumônerie, nous retrouverons les divergences les séparant mais également l'émergence de processus de rapprochements les amenant à modifier leurs points de vue et pratiques religieuses au contact l'un de l'autre.

3.3.1 - Deux hommes de Dieu

3.3.1.1 Saul, suisse catholique

Le premier homme appartient à la congrégation des pères du Saint-Esprit. Barbe et cheveux blancs trahissent l'âge du prêtre approchant de ses soixante-dix ans. Habillé simplement : polo clair, pantalon foncé, il est chaussé de simples « savates ». Son collègue protestant nous avait préalablement évoqué sa tenue vestimentaire en se remémorant le jour où il lui enjoignit d'ôter sa casquette déchirée alors qu'ils répondaient à l'invitation du Président du Conseil Régional. Il dit avoir été contraint de lui demander : « Enlève, j'ai honte, enlève, enlève ! Regarde, on va croire que l'aumônerie est pauvre… » Si l'aumônerie n'est pas forcément dépourvue de ressources, pauvreté et simplicité sont les deux termes qui pourraient le mieux définir le père Spiritain, tant le vœu prononcé à dix-neuf ans, lors de sa profession religieuse a guidé toute son existence.

Ce jour là, Saul refusa de nous rencontrer au Mac Donald de la ville portuaire, comme nous le lui avions proposé. Il préfèra prendre le temps de nous faire visiter les bâtiments du centre des gens de mer en construction avant de nous entraîner sous la varangue d'une maison paroissiale, en pleine ville. Sol gris enduit de béton, vieille table en bois recouverte d'une toile ciré usagée, chaises visiblement récupérées dans une école... Dans ce décor modeste à l'odeur de formica, nous nous sommes concentrée sur sa voix douce au lent débit qui caractérise ceux qui comme lui sont originaires de Suisse. Calme, délicat et attentionné, il commença notre entretien en espérant que le récit de sa vie « pourra nous être utile », comme il le finira en espérant que « nous pourrons l'exploiter …»[197] Il se comporta avec nous comme il a toujours cherché à le faire tout au long de son ministère : avec l'humilité d'un serviteur de Dieu fervent défenseur d'un christianisme social où le « père curé » s'efface pour se faire le frère universel de chaque marin, l'ami des petits, le compagnon discret de toutes les joies et les souffrances des Réunionnais, fut-ce au prix d'un silence sur ses fonctions sacerdotales, ses expériences spirituelles, les pratiques rituelles dont il détient le « pouvoir ». Homme d'écoute plus que de

[197] Entretien C 28.

changement, il cherche avant tout la proximité avec ceux qui la lui demandent. Arrivé à La Réunion en 1967, en pleine « crise missionnaire », il a des siècles d'évangélisation triomphante à se faire pardonner !

3.3.1.2 Barnabé, camerounais, évangélique charismatique

Le second missionnaire se présente à l'origine comme un fervent catholique avant sa conversion au protestantisme évangélique. Du haut de ses trente-cinq ans, Barnabé a de « l'allure ». Dynamique, bien apprêté, cet homme d'origine camerounaise est marié à une réunionnaise et père de deux enfants. Il nous octroie avec chaleur deux heures d'une journée de pasteur commencée selon ses propres dires, tambour battant.

> « Avant de te voir, j'avais rendez-vous avec un architecte, en même temps j'avais rendez-vous avec Patrick – avec lequel tu m'as vu- parce que c'est lui qui vend (des produits évangéliques) dans l'Est –, et, en même temps, j'avais rendez-vous avec Mme Payet de la librairie et j'en ai profité pour partir voir le père Hoarau et, avant cela, je suis parti voir les bateaux sur le port[198] ! »

Notre rencontre se déroule dans un snack du centre ville de « la capitale » Il m'offrira d'y rester à déjeuner en sa compagnie à la suite de notre entretien. À maintes reprises, nos échanges sont interrompus par la sonnerie de son téléphone portable. Un modèle dernier cri qu'il pose en face de moi en croyant bon de s'en expliquer, de sa voix forte et décidée :

> « Moi, j'aime les dernières technologies au niveau du téléphone, ça me rend efficace. Il y a un téléphone qui venait de sortir, quand je suis parti pour changer le mien, il coûtait plus de … c'était trop cher pour l'aumônerie. J'ai écrit au directeur général en disant que j'en avais besoin pour mon travail. Deux jours après, on me téléphone et on me dit que le directeur avait envoyé une information pour qu'on remplace le téléphone gratuitement. J'ai eu ça gratuitement, gratuitement. Parfois les gens ne comprennent pas… Mais je veux être efficace dans mon travail, avec mon téléphone, être rentable ! Moi je prêche que l'engagement avec Dieu doit être sans compromis, on ne doit pas être apathique mais être vraiment actif pour le royaume de Dieu[199] ! »

Comment le paisible Saul et le dynamique Barnabé, ces hommes aux personnalités si éloignées, en sont-ils venus à faire le choix d'embrasser la vie de missionnaire ? C'est la question que nous leur avons posée et à laquelle nous nous proposons de répondre maintenant

[198] Entretien P 39.
[199] Entretien *ibid.*

3.3.2 - Deux types de vocations missionnaires

3.3.2.1 Saul, héritier des apôtres

Originaire du canton du Valais, Saul pratique le catholicisme depuis son plus jeune âge, religion majoritaire dans le village où il a grandi. À l'âge de onze ans, il entre au séminaire du Bouveret[200] destiné à former de futurs missionnaires, envoyés pour l'essentiel sur le continent africain et vers les territoires français d'outre-mer. Lorsque nous lui demandons les raisons qui le motivèrent à effectuer un tel choix à un âge relativement précoce, il répond en évoquant le passage de missionnaires venus d'Afrique, « qui faisaient des conférences dans les écoles… »

Pas plus qu'il n'explique cette orientation particulière de sa vie en se situant autrement que comme le maillon d'un chaînon de serviteurs de Dieu, il n'évoque des expériences de la manifestation d'un divin qui lui aurait fait signe de répondre à son appel. C'est au fil des années, à travers le temps et la durée que cet appel s'est déployé :

> « Bon, c'est sûr que ça a évolué depuis l'âge de onze ans… A ce moment-là, les priorités évoluent. Mais dans l'ensemble, c'était toujours le même désir d'être utile à l'Église, l'Unité à travers la connaissance du Christ, d'apporter l'Évangile au monde. »

Après six années passées dans un séminaire suisse animé par les Spiritains, il continue son cheminement dans la congrégation des pères du Saint-Esprit en intégrant le noviciat situé dans le Puy-de-Dôme où il poursuit ses études[201]. À cette formation théologique qu'il qualifie « d'intensive », s'ajoutent des cours de philosophie, de français, d'histoire et de langues. Ces enseignements sont complétés par une vie de prière soutenue : méditation, oraison, lecture de psaumes, « soit quatre à cinq heures par jour, sans compter la messe… », se souvient-il. Ses premiers vœux prononcés, il rentre en Suisse pour y enseigner là où il fut jadis étudiant. Deux ans plus tard, sa congrégation l'envoie étudier la théologie en Allemagne. C'est au cours de ces trois années passées en terre allemande qu'il revient dans sa paroisse d'origine pour y être ordonné par l'évêque de son diocèse, entouré de sa famille et d'une quinzaine de membres de sa congrégation. À vingt-sept ans, le nouveau ministre du culte concrétise son désir d'enfant, sous le regard bienveillant de ses parents qui ne se sont jamais opposés à son projet. À ce sujet, il affirme :

> « Je pense qu'ils étaient contents, parce qu'ils étaient chrétiens. Dans une famille, en ce temps-là, avoir un prêtre, pour les parents ce n'était pas une promotion, mais c'était bien vu… Il n'y avait pas de moqueries, au contraire. »

[200] L'École des missions, dite « du Bouveret » en Suisse, fut fondée et animée par les spiritains.
[201] Après le Puy-de-Dôme, c'est à Mortain, en Normandie puis à *Chevilly-Larue,* en banlieue parisienne qu'il poursuivit ses études

Un an plus tard, après avoir effectué un stage « d'ouverture missionnaire » au Sénégal, il embarque pour l'océan Indien.

Au-delà des déplacements relativement nombreux effectués par Saul – puisque dans les vingt cinq premières années de sa vie, il vécut successivement dans quatre pays différents – et malgré ce choix de vie radical pour lequel il opta très jeune, le récit que le Spiritain fait de sa vie insiste sur de nombreux éléments de continuité. Son appartenance religieuse à la congrégation des pères du Saint-Esprit tisse ce lien entre ses différents lieux de résidence d'une part, alors que d'autre part, l'inscription de son projet religieux dans une tradition familiale et plus largement ecclésiale le place dans une succession d'hommes qui se sont avant lui consacrés au ministère sacerdotal. La formation suivie au séminaire et le sacrement de l'ordre qu'il a reçu avaient pour fonction de réaliser cette transmission. Qu'il soit ordonné prêtre, évêque ou pape, le serviteur de Dieu, dans l'univers catholique ne fait pas que répondre à titre individuel à la volonté divine. Sa charge pastorale se situe aussi en termes d'héritage et de succession. Peu de phrases nous semblent aussi bien l'illustrer que celles écrites par Jean Paul II alors qu'il médite sur sa prochaine ordination épiscopale à Cracovie :

> « Successeur des apôtres, ce sont précisément les mots que j'avais entendus ces jours là… Moi, – un « successeur –, je pensais avec beaucoup d'humilité aux apôtres du Christ et à cette longue et ininterrompue chaîne d'évêques qui, par l'imposition des mains, avaient transmis à leurs successeurs la participation à la charge apostolique. Maintenaient ils devraient me la transmettre à moi aussi. Je me sentais personnellement lié à chacun d'eux[202]. »

Pour le missionnaire suisse, la validation de la croyance et de la vocation de sa vocation sacerdotale passe encore par « l'inscription dans une lignée croyante »[203], ce qui ne sera plus le cas de son homologue camerounais.

3.3.2.2 Barnabé, élu de Dieu

Originaire du continent africain, Barnabé se présente comme un fervent catholique, avant de se convertir au protestantisme évangélique à l'issue de ce qu'il décrit comme une « rencontre personnelle avec Dieu ». Comme nous l'avons préalablement observé, en milieu évangélique, l'appartenance religieuse ne fait plus l'objet d'une transmission mais elle implique un choix personnel, fusse-t-il au prix d'une rupture avec l'environnement familial. Lorsque nous avons demandé à Barnabé comment sa famille avait réagi, il nous répondit : « Ce n'était pas facile, mes parents ne comprenaient pas comment je pouvais changer et devenir protestant… pour eux j'étais perdu… »

[202] Jean-Paul II, 2004, p. 23.
[203] Hervieu- Léger, 1999.

Barnabé insiste sur l'immédiateté des effets de la « nouvelle naissance » dans sa vie. À la différence de Saul, il ne s'agit pas d'un processus se déployant dans l'existence mais d'un changement radical. Au temps du péché succéda celui de la grâce. Dieu se manifesta de manière tangible à celui qui « marchait dorénavant avec Jésus ». Et Barnabé le lui rendit bien en menant une vie conforme sanctifiée. Ce sont du reste ces modifications de comportements observables chez d'autres convertis avant lui que Barnabé présente comme le facteur ayant entraîné sa propre conversion.

C'est ainsi, qu'en changeant d'attitude et en observant une discipline de vie exemplaire, Barnabé obtient des résultats scolaires toujours meilleurs, tant et si bien qu'il devient ensuite professeur de mathématiques. C'est là une des conséquences immédiates, visibles et quasi invariables de cette « moralisation » de la vie du converti : l'ascension sociale qu'elle lui octroie.

Dans les années qui suivirent sa conversion, Barnabé en vint à opter pour le ministère pastoral alors même que rien ne semblait le destiner à une telle vocation. Ce n'est qu'au prix d'interventions directes de Dieu dans sa vie qu'il se résolut à répondre positivement à l'élection divine.

> « Déjà, Dieu m'a parlé par la vision. C'était une vision qui m'a parlé en pleine journée. Je sentais qu'il me parlait. Ce n'était pas une vision nocturne. Il m'a parlé comme je te parle aujourd'hui. Après il a confirmé par une femme dans une conférence pentecôtiste où je témoignais et c'est là qu'elle m'a appelé et m'a dit : - je t'appelle pour le Seigneur à plein temps. »

Quelques années plus tard, le camerounais entend cette fois-ci un appel à partir en mission dans le monde.

> « Dieu m'a montré d'abord l'Europe, il m'a montré l'Amérique, l'Amérique Latine, après il m'a montré l'Afrique en dernier. Je suis africain. J'aime beaucoup l'Afrique. Je suis heureux d'être africain. Je ne comprenais pas pourquoi l'Afrique était en dernier. Je disais au Seigneur : « j'aime l'Afrique, j'aime mon continent, je veux rejoindre mon continent c'était mon but ! »
>
> Ce n'était pas une vision, c'était une voix intérieure. C'était comme si Dieu me parlait de sa propre bouche, mais en anglais. Je sais que c'est lui parce qu'après ça a été confirmé par les hommes, à travers des prophéties. Des gens ont confirmé après, des gens qui ne me connaissaient même pas. »

Le récit que Barnabé donne de son appel au ministère reprend un des traits caractéristiques de la conversion, à savoir l'irruption de Dieu qui se manifeste directement en un lieu et un temps donné, à travers des signes tangibles. Ces manifestations divines deviennent la condition *sine qua non* pour exercer une tache pastorale. Elles se reproduiront en plusieurs occasions :

> « Ensuite, je suis parti sur le bateau de Jeunesse en Mission, *Anastasie*, Dieu a continué à me parler, à me confirmer des choses. Toute ma peur de l'avenir est tombée. Dieu m'a donné deux paroles qui concrétisaient ce qu'il m'avait dit en vision, deux paroles dans la Parole de Dieu. Dans Hébreux : *« n'aie pas l'amour de l'argent, je ne te délaisserai point, ne t'abandonnerai point…* » Il m'a donné aussi dans Josué : *« que ce livre de la loi ne s'éloigne pas de ta bouche mais lis le nuit et jour afin de prospérer dans toutes les entreprises. »*

Lorsque nous lui demandons de préciser ce que signifie l'expression : « Il me l'a donné ? » Barnabé nous répond :

> « De la même manière que précédemment : par la voix intérieure ! Il m'a dit : "ouvre le livre des Hébreux chapitre 5, verset 13". Il m'a dit la référence et j'ai ouvert et j'ai gardé cela jusqu'aujourd'hui. Quand j'ai un doute dans les ministères, je reprends la Parole pour rappeler à Dieu sa promesse qu'il m'a faite. »

Comme pour la conversion, le fidèle se doit de répondre aux manifestations divines en menant un type d'existence conforme à ce que Dieu attend de lui :

> « Il y avait une condition : il fallait que je sois engagé. Pas un engagement sans compromis, un vrai engagement et je me suis réellement engagé. J'étais jeune. Je n'ai pas connu ce que les jeunes de mon âge ont connu. Cela me frustrait un peu. Je disais à Dieu que j'avais envie de faire autre chose et que j'aurais pu Le servir lorsque je serai un peu plus vieux. Il m'a parlé. Il m'a dit clairement que c'était maintenant qu'il me voulait ! »

Cependant, Barnabé ne s'est pas résolu immédiatement à cette option. Plusieurs années s'écoulent avant qu'il accepte de « servir le Seigneur à plein temps ». « J'avais peur, parce que je voyais les conditions de vie des pasteurs chez nous. Ils étaient assez pauvres. Ils n'avaient pas beaucoup de moyens. »

Il entend une première réponse de Dieu à ses craintes à travers une idée qu'il reçoit comme venant directement du ciel : celle de vendre des jupes. « Un jour, Dieu m'a appelé à travers la bouche d'une sœur qui est venue me parler pour me dire qu'il fallait que je laisse de côté l'enseignement et que je fasse des affaires ». Barnabé monte alors un commerce qui fonctionne si bien qu'il est selon ses dires « devenu millionnaire. Là, j'étais heureux et je me disais que c'était vraiment le plan de Dieu ! »

Il interprète cette réussite comme la possibilité d'entreprendre des études bibliques, ce qu'il fait tout d'abord par correspondance. Néanmoins, tenté à l'idée de continuer dans cette entreprise prolifique plutôt que d'utiliser l'argent pour des études bibliques, il achète une grande boutique. Mais, revirement de situation, l'argent commence à manquer, le marché manque de s'écrouler. Relisant sa propre histoire en écho à celle du personnage biblique de Job, Barnabé en déduit que Dieu « qui lui a tout donné » a aussi le pouvoir de « tout reprendre. » Il en conclut alors : « qu'il lui fallait accepter ce que Dieu voulait de lui ». C'est ainsi qu'il se décida à quitter le Cameroun pour suivre une « formation de disciples » à l'étranger.

Dans le récit de Barnabé, apparaît une des constantes de l'appel au ministère en milieu évangélique : la réticence première, voir la résistance de l'appelé toujours interprétée comme la signature d'un appel authentique. Et, le caractère insensé du projet accrédite d'autant plus son authenticité. « *Ce qui est folie pour l'Homme est sagesse aux yeux de Dieu*»[204]. Autre caractéristique de cet appel, la menace pesant sur l'homme qui n'y répondrait pas de manière positive. Le refus de l'appelé, tel le Jonas des Écritures, entraînerait une suite d'événements malheureux, interprétée comme le signe du mécontentement de Dieu ou la tactique du divin visant à conduire l'homme à lui obéir.

Nous retrouvons également ici le concept piétiste d'appel missionnaire mettant en avant l'autonomie de l'appel qui ne passe plus par la médiation de l'institution religieuse, ne nécessite pas la reconnaissance d'une Église établie. La seule caution recherchée au projet missionnaire vient de l'au-delà et Dieu seul est en mesure de l'apporter par la réussite octroyée. C'est ainsi que Barnabé interprète les succès obtenus comme une confirmation de son choix : « Depuis que je suis à plein temps, je ne l'ai jamais regretté parce que je vois la réussite. Tout ce que j'entreprends dans le cadre du ministère, ça marche, ça réussit. »

Aussi, prenant exemple sur l'efficacité de Dieu envers lui, le missionnaire camerounais cherchera à se montrer conséquent envers son Seigneur en œuvrant avec la même efficacité que lui. Alors que pour sa part, le prêtre suisse évoluera dans une toute autre optique missionnaire.

3.3.3 - Deux formes de pratiques missionnaires

3.3.3.1 Saul : « levain dans la pâte »

S'il nous fallait décrire en trois mots la pratique missionnaire de Saul, nous emploierions ceux d'immersion, d'engagement social et d'obéissance.

3.3.3.1.1 - Immersion

À son arrivée à La Réunion, le Spiritain œuvre en paroisse puis comme aumônier de lycée, avant de tenter une expérience d'insertion dans un quartier populaire qu'il compte au nombre des « meilleures années de sa vie ! » De 1974 à 1979, avec deux autres confrères, il part vivre en communauté dans une cité HLM au Moufia[205]. Les conditions de vie sont relativement précaires puisqu'il n'y a que deux portes – celle de la cuisine et celle de la salle de bains, les chambres en étaient dépourvues. Ils dorment à deux frères par chambre, sur des lits très

[204] « *Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu es plus fort que les hommes* » (1 Corinthiens 1, 25).
[205] Quartier de Saint-Denis.

étroits, qui ne laissent qu'un maigre passage entre les deux sommiers. Du point de vue sonore, « on entendait l'autre qui ronflait de l'autre côté ! »

L'objectif pastoral de ces missionnaires se résume essentiellement au fait de : « vivre parmi les gens ». Saul l'expose :

> « L'idée était de rejoindre un peu les gens dans leur milieu, de montrer qu'on s'intéressait à leur vie. On faisait de l'alphabétisation, on organisait des loisirs pour les enfants. Moi, j'étais chargé tout spécialement de faire les visites des familles. Je n'avais pas de rôle cultuel directement si ce n'est d'orienter les demandes de mariage ou de baptême vers la paroisse du quartier. »

Auprès de la population, le rôle des spiritains se concentre essentiellement sur l'écoute.

> « On allait voir les familles. Des fois, on passait une heure, deux heures, à parler avec les mères de famille sur ce qu'elles vivaient, des fois un enfant qui était handicapé ou qui ne trouvait pas de travail, qui réussissait mal aux études, le mari qui avait des problèmes d'alcool…»

Si une aide est parfois apportée à ces familles, elle se situe essentiellement sur le registre social, rarement en termes de sacrements, de conseils spirituels ou de prières.

> « Des fois, on les aidait à trouver les solutions. On faisait une lettre pour le maire, pour l'ANPE, des choses comme ça. Des solutions sur un plan plus humain, c'est plus concret. On ne disait pas tellement aux gens : " est-ce que vous allez à la messe ? " Parfois, quand on savait que c'était des enfants des familles qui étaient chrétiennes, on disait : " Est-ce que votre enfant, vous avez pensé à l'inscription au catéchisme ? " Des choses comme ça, mais sans plus. »

À travers cette expérience, les spiritains cherchent à modifier l'image du prêtre :

> « C'était un peu montrer (que) ce n'est pas un honneur d'être prêtre, c'est un service… Les gens étaient étonnés ! Quand ils arrivaient chez nous (ils disaient) : " dites donc Père, c'est là que vous habitez ? " Ils voyaient qu'on avait la même maison qu'eux, qu'on n'avait pas de porte aux chambres, qu'on n'avait pas de carrelage par terre, c'était du béton comme chez les autres, il n'y avait pas de lampadaire au plafond, etc. On n'avait pas d'appareil de musique, on avait une petite télévision vraiment très mini, en noir et blanc. Pas plus que ça. On n'avait pas acheté d'armoire, on avait pris des caisses chez les commerçants, des caisses en bois qui servaient à transporter des matériaux. Et puis on les avait entassées les unes sur les autres, comme ça, ça faisait des étagères. Bon, on aurait pu acheter des étagères, mais on avait voulu choisir des choses les plus simples possible ! »

Lorsque nous lui demandons quel était le message qu'il tentait transmettre à ceux qui s'étonnent de les voir vivre ainsi, le père Saul nous répond : « Le christianisme nous invite à vivre plus dans le spirituel que dans le matériel. (…) La fraternité est beaucoup plus importante que le matériel ! » Avant d'ajouter :

> « Moi, ce sont des années que j'ai beaucoup, beaucoup, appréciées. Au niveau de la vie en communauté, c'est l'endroit où je l'ai vécue le mieux. On avait le plus de partage, il n'y avait personne qui se sentait au-dessus de l'autre, personne qui se sentait en dessous non

plus. On avait parfois des choix différents sur certains points de vue, mais on discutait entre nous. Vraiment, c'était très simple. »

Saul se situe ici dans la perspective doctrinale défendue par l'action catholique en Europe, qui nourrit de nombreux points communs avec la théologie de la libération en Amérique latine[206]. Conjuguant à la fois le primat de l'engagement auprès des plus pauvres et celui de la praxis, elle se veut en rupture avec une théologie classique jugée trop axée sur les textes sacrés, les dogmes et les traditions. Ce courant « prend sa source sur le vécu éclairé par la Foi »[207] que l'on retrouve sous la formule consacrée du « voir, juger, agir » de l'Action catholique. C'est dans cette perspective que les serviteurs de Dieu sont encouragés à rejoindre les plus défavorisés dans leur lieu de vie et de travail afin de « prendre le monde tel qu'il est, d'écouter le monde, d'être à l'écoute des besoins et des misères de millions d'hommes et de femmes, de s'engager dans les efforts d'émancipation, dans les combats de nos frères »[208]. C'est ainsi que des prêtres, des religieuses quittèrent les paroisses et leurs habitations d'origine pour vivre au milieu des cités françaises, des favelas brésiliennes et autres bidonvilles du monde. Un des traits caractéristiques de ce mouvement post-conciliaire se situe dans le type de rapport entretenu entre le chrétien et le monde, l'Église et les activités échappant à la sphère proprement religieuse. Loin d'être diabolisée, la société est aussi conçue comme pouvant receler des éléments de la grâce. Elle est susceptible d'être améliorée grâce à tous ceux qui choisissent d'être des « ferments dans la pâte », afin d'apporter leur contribution. Les serviteurs de Dieu peuvent sans crainte d'être « corrompus par l'Esprit du monde » y œuvrer à leur mesure, sans nécessairement annoncer explicitement le message chrétien.

3.3.3.1.2 - Engagement social

La conséquence de cette option théologique sur la missiologie est immédiate. De là, nous pouvons comprendre la réponse du père Saul lorsque nous lui avons demandé comment il concevait son ministère : « Dans ma tête, moi, j'ai toujours eu un peu envie de faire d'autres choses que du religieux. Disons, ne pas me concentrer uniquement sur le religieux. »

C'est ainsi que, prêtre dans le quartier du Moufia, il s'engage dans l'ARCA : une association d'alphabétisation non confessionnelle de type loi 1901. De Sainte-Clotilde au Bas de la Rivière en passant par le Chaudron, le père Saul se souvient d'avoir visité tous ces

[206] Désignée comme « le choix prioritaire des pauvres », « l'option préférentielle pour les pauvres » ou encore « l'union de l'Église avec les pauvres », cette sensibilité ecclésiale et sociale se situe dans la mouvance du concile Vatican II. Elle a fait l'objet d'une affirmation solennelle de la conférence des évêques d'Amérique latine réunis en Colombie, à Medellin en 1968.

[207] Conférence de Maurice Barth donnée à Lyon, le 18 mars 2006. (Barth, 2006, « Conférence de Lyon », [en ligne], *alterinfos.org*, (18 mars), Disponible sur : http:// www.alterinfos.org/article.php3idarticle=424 [consulté le 15 avril 2007]

[208] Conférence de Medellin. Citée par Barth, *ibid.*

centres d'alphabétisation à vélo. Grimpant jusqu'à la Montagne[209], de jour comme de nuit. « J'essayais de savoir s'ils avaient des besoins de matériels : craies, tableaux, papier, et puis j'assistais un peu à certains cours assurant une sorte de formation continue auprès de moniteurs… »Cet investissement en dehors de la sphère religieuse à proprement parler, traversa toute la vie du spiritain. Quelques années plus tard, lorsqu'il sera curé dans une ville de l'Est, il fondera un club de cyclisme.

> « Ce n'était pas pour attirer les jeunes à la messe. Ils ont besoin de se détendre. Au lieu de les laisser traîner dans la rue, il vaut mieux organiser des événements sportifs. C'est un travail humain d'organiser les courses, de gérer les entraînements, de compter le kilométrage, de gérer les assurances, d'organiser une kermesse pour les fonds du club, ça fait partie de la vie sociale… »

3.3.3.1.3 - Obéissance

Après ces cinq années en milieu populaire, Saul se voit confié la charge de l'animation de paroisses, avant d'être nommé à la tête de sa congrégation. Cette responsabilité ne le décharge pas pour autant de ses fonctions pastorales. C'est ainsi que durant neuf années il cumulera ses fonctions de supérieur et de vicaire dans différentes communes de l'Ile. De ses « hautes » fonctions de responsable des pères du Saint-Esprit, il ne tire aucun honneur, bien au contraire :

> « C'est des choses qu'on ne souhaite à personne. Quand ça se termine, on est quand même content. Bon, il fallait le faire parce qu'il n'y avait personne d'autre, et puis les confrères insistaient pour que je continue pendant neuf ans, et j'ai continué pendant neuf ans… »

Dans cette situation comme dans tous les postes occupés par le spiritain, apparaît chez lui le désir d'observer le vœu d'obéissance qu'il prononça en épousant la vie religieuse. Que ce soit en paroisse, en aumônerie ou au sein de son institut religieux le choix des différentes missions qu'il effectue ne dépend pas uniquement de ses aspirations personnelles mais ils sont vécus en soumission à sa congrégation et en concertation avec l'évêque du diocèse. Cette médiation institutionnelle n'exclut pas cependant l'expression de ses propres souhaits, comme l'illustre le processus qui le conduisit à sa dernière affectation.

> « Quand j'ai été déchargé du travail de supérieur, j'ai dit :"Maintenant, je peux donner à nouveau du temps à du social, à de l'humanitaire". Et c'est là que l'occasion s'est présentée (puisque) l'aumônier de la mer cherchait un successeur (…) Alors, on a été voir l'évêque. L'évêque n'était pas très"content" parce qu'il estimait avoir besoin de prêtres ailleurs… Alors, bon, finalement, c'était accepté. Mon successeur (le nouveau supérieur de la congrégation) devait aussi me donner le feu vert. Il m'a dit :"Si tu veux c'est bien, on te donne la permission de prendre le poste".»

Afin de répondre aux exigences de ses nouvelles fonctions auprès des gens de mer, Saul part se former en Angleterre pendant une année afin d'apprendre la langue de Shakespeare et

[209] Nom d'une commune dionysienne située dans les hauts de la ville de Saint-Denis.

dans le but d'effectuer un stage dans une aumônerie anglaise. Cette aventure, qui le conduisit à dix-mille kilomètres de la Réunion, à presque soixante ans, l'a ravi :

> « J'ai adoré le temps que j'ai passé en Angleterre ! Du premier jour au dernier jour, j'ai aimé. J'ai trouvé les gens sympathiques. J'ai beaucoup aimé la nourriture, la communauté où j'étais, (avec) des spiritains âgés, très fraternels avec moi. Ce que j'ai beaucoup aimé aussi, c'était l'école, j'étais avec des adolescents, (qui) m'appelaient "le grand père". On s'entendait à merveille ! »

Revigoré et motivé pour sa nouvelle mission, le père Saul revient à La Réunion travailler auprès des marins.

3.3.3.2 Barnabé : « lumière sur le boisseau »

S'il nous fallait user de trois termes pour décrire la pratique missionnaire de Barnabé, nous emploierions ceux de prosélytisme, de rentabilité et d'autonomie.

3.3.3.2.1 - Prosélytisme

Depuis son arrivée à La Réunion, Barnabé s'est lancé dans de multiples activités, la plupart au titre de l'organisation interconfessionnelle « Jeunesse en Mission » : concerts, manifestations, distribution de livres et de CD chrétiens, opérations d'évangélisation auprès de la population locale… Son objectif est d'annoncer le « kerygme », de faire connaître le message de l'évangile de manière explicite, mû par le désir de susciter de nouvelles conversions.

3.3.3.2.2 - Rentabilité

Le pasteur camerounais développe un modèle d'évangélisation « efficace », à l'instar d'un Dieu agissant dans la vie de ses serviteurs selon ce même principe de réussite.

« Dieu a toujours répondu à mes prières, à toutes ! Ma femme me dit que je suis un homme "gâté". Si je dis : "j'ai besoin de telle voiture", je t'assure que je l'aurai, je suis précis dans mes prières. (…) Moi, jusqu'à aujourd'hui, tout ce que j'ai demandé à Dieu, il m'a toujours honoré, il m'a tout donné.

> « Dans le ministère, nous devons être rentables ! Parce que j'ai vu des missionnaires qui ont travaillé mais qui passent leur temps à dormir, ils écrivent des grosses lettres pour envoyer dans l'Église ce qui perd beaucoup de temps. Ils n'apportent rien ! Est-ce qu'ils ont prié pour une personne ? Est-ce qu'ils ont aidé une personne ? Qu'ont-ils fait ?
>
> Moi, avant de me coucher le soir je me rassure que dans la journée ce que j'ai mangé, je ne l'ai pas mangé en vain, j'ai pris le temps d'exhorter la personne, j'ai pris le temps de travailler pour le royaume de Dieu, j'ai pris le temps d'aider les marins. Je pense que celui qui ne travaille pas ne mange pas non plus. C'est écrit dans la parole de Dieu, c'est clair ! »

Porteur d'une théologie pragmatique, le serviteur de Dieu agit en véritable entrepreneur. Tout entier orienté vers l'action, mû par le désir d'accomplir la charge que Dieu lui a confiée, il enchaîne les missions à un rythme effréné.

> « Toute l'énergie que j'ai, ma sœur, c'est pour la mettre au profit de Dieu ! Je fais un tas de choses. Si tu vois ce que je fais ! Ah ! Les concerts que j'organise, en même temps les constructions, les voyages… Je n'arrive pas à m'arrêter. Le plus de personnes qui souffrent, c'est ma femme et mes enfants… Franchement je n'arrive pas à m'arrêter. Depuis le temps je n'ai jamais pris un jour de repos jusqu'à aujourd'hui ! Je me dis qu'il y a tellement de choses à faire ! J'ai beaucoup de choses à accomplir à La Réunion. Dieu me l'a confiée. Je ne sais pas pour combien de temps. Ce n'est pas fini… »

Maurice, Pologne, Ukraine, Angleterre, Belgique…. Barnabé nous détaille ses projets de voyages pastoraux pour le mois à venir. L'impératif d'obtenir des résultats que s'est imposé ce missionnaire nous surprend, mais il renchérit :

> « Non, ne pas se reposer ! La grâce de Dieu nous demande de travailler !
> Avant que le soleil se couche, ma sœur, je me rassure que je suis rentable pour le Royaume de Dieu. Je ne veux pas être comme ces missionnaires qui écrivent leur lettre de nouvelles et qui n'ont rien fait du tout. Il faut que nous, en tant qu'Africains, on bosse ! »

3.3.3.2.3 - Autonomie

De même que Barnabé répondit à son appel missionnaire sans mentionner le rôle qu'aurait pu jouer une Église dans la validation de sa vocation, il exerce sa tâche ministérielle de manière autonome. Dans la réalité, Barnabé a cherché une structure ecclésiale pouvant le légitimer aux yeux des croyants et des autres leaders, d'une part, et soutenir ses activités d'évangélisation d'autre part. C'est la raison pour laquelle il a obtenu le soutien de Jeunesse en Mission[210]. Ce que Barnabé ne mentionne pas dans le récit de son itinéraire, mais qu'un de nos interlocuteurs nous précisa ensuite, c'est le fait qu'un autre missionnaire d'origine africaine était préalablement à son arrivée, déjà en poste à La Réunion, également envoyé au nom de Jeunesse en Mission. Selon les dires de son homologue, Barnabé serait allé chercher une reconnaissance de la part des instances sud-africaines de Jeunesse en Mission alors que le premier aurait continué sa tâche en lien avec l'union francophone de JEM. Quoiqu'il en soit, les deux hommes tombèrent en désaccord et le premier arrivé quitta l'organisation missionnaire. Barnabé est actuellement le seul représentant de JEM à La Réunion. Ce qui peut être pointé ici, c'est la recherche *a posteriori* d'une institution ecclésiale pouvant venir légitimer le charisme personnel du leader camerounais. La démarche ne fait pas fi des structures d'Église, mais elle se démarque nettement de la conception catholique de l'obéissance et de la soumission à son autorité comme qualités premières.

[210] Jeunesse en Mission est une organisation missionnaire protestante internationale encore connue sous l'appellation de ou Youth With A Mission (YWAM) Fondée en en 1960 par Loren et Darlene Cunningham, elle comprend des membres appartenant à différentes dénominations protestantes, en provenance de plus de 160 pays Les axes de son action sont avant tout l'évangélisation et la formation de jeunes « disciples ».

S'il est un passage des évangiles qui fut mis en exergue par ceux qui en milieu catholique cherchaient dans la Bible l'illustration de l'attitude missionnaire telle que nous venons de la décrire au sujet de Saul, c'est bien celui du « levain dans la pâte ». Dans cette parabole de Matthieu[211], le Royaume des cieux est comparé au levain qu'une femme prend et enfouit dans trois mesures de farine si bien que toute la masse lève. Ainsi devrait-il en être du chrétien enfoui parmi ses concitoyens, se faisant à son tour ferment dans la pâte humaine.

Ceux qui dans le courant des années 80 chercheront à promouvoir une annonce plus explicite de l'évangile, contrebalanceront le premier texte par la parabole de la lumière.[212] Dans celle-ci, Jésus prend l'image de la lampe qui ne peut-être allumée pour être mise sous un boisseau ou sous un lit mais sur son support afin qu'elle brille pour tous ceux de la maison. « *De même, que votre lumière brille aux yeux des hommes, pour qu'en voyant vos bonnes actions ils rendent gloire à Dieu.* » Se référer aujourd'hui encore à ces textes n'a rien d'original, nous en convenons. Cependant, ces images du « levain » et de la « lampe » demeurent fort utiles à celui qui veut en deux mots comparer l'évangélisme ostentatoire du pasteur camerounais avec l'immersion du prêtre suisse dans la société réunionnaise.

Comment ces différentes conceptions de la pratique missionnaire se manifestent-elles au sein du centre d'accueil des marins dans lequel Saul et Barnabé œuvrent conjointement ? C'est ce que nous nous proposons maintenant d'observer.

3.3.4 - Le centre d'accueil des gens de mer

À l'intérieur du centre d'accueil des marins, les divergences dégagées entre les deux missionnaires surgissent également et s'observent plus particulièrement dans deux domaines : le rapport aux biens matériels et la relation entretenue avec les autres confessions religieuses.

Cependant, les oppositions bien réelles, entre les deux aumôniers, loin de les conduire au conflit, les ont non seulement amenés à une reconnaissance de leurs différences où chacun admet les spécificités de l'autre mais à une modification respective de leurs comportements et de leurs jugements.

3.3.4.1 Entre pauvreté et prospérité

Hostile à l'enrichissement personnel, le spiritain explique sa posture comme inhérente à la fonction sacerdotale :

> « En principe, les prêtres en tant que prêtres et les religieux encore plus, on s'engage à ne pas chercher de biens matériels pour nous-mêmes, sauf ce qui est nécessaire à notre travail. Dans la mesure où on a ce qui est nécessaire pour avoir à manger tous les jours, un endroit

[211] Matthieu 13,33 et Luc 13,20-21.
[212] Marc 4,21-29, Jean 8, 11-18, et Matthieu 5 ,15-16.

> où on peut dormir, se reposer, où on peut se détendre un petit peu, où on peut… On est soignés quand on est malade, on ne demande rien de plus. »

À titre personnel, il n'a jamais cherché à s'octroyer de nouveaux avantages financiers, bien au contraire. « Moi, j'ai toujours voté contre les augmentations de salaire, on n'a pas de salaire mais on a un peu d'argent de poche et moi, j'estime que ça suffit amplement ». Pour le missionnaire suisse, les biens matériels ne peuvent être recherchés pour eux-mêmes. Ce ne sont que des moyens ordonnés à une fin supérieure : « le but du sacerdoce, c'est d'être au service des autres ».

De son côté, le missionnaire camerounais, qui affirme ne pas rechercher l'argent mais n'a de cesse d'en parler tout au long de notre entretien, s'élève contre cette vision négative de l'argent qu'il impute à une mauvaise interprétation de la Bible. « Je lui dis (à Saul) que je ne suis pas d'accord avec lui. Jésus n'était pas pauvre ! » Saul admet cette différence entre lui et son collègue :

> « Je suis un peu étonné d'ailleurs, avec l'autre aumônier, on n'a pas du tout la même conception de l'argent. J'ai remarqué ça. Une fois, on en a parlé, il m'a dit que la richesse est un signe de bénédiction de Dieu. Alors, il me dit, "donc, il faut que le pasteur montre qu'il est à l'aise, qu'il vit bien, qu'il a une belle maison". Je dis : "Mais, c'est tout le contraire, l'Évangile, ce n'est pas ça du tout !" »

Sans que nous l'ayons anticipé, la conversation s'est engagée autour de la question de l'héritage. Aucun des deux missionnaires ne dit s'en inquiéter. Le catholique affirme que son choix en faveur de la pauvreté et du célibat consacré le libère de ce type de préoccupations : « le fait de ne pas avoir de famille nous aide beaucoup, on n'a pas d'argent à laisser aux enfants… Ça nous donne une grande liberté côté matériel ! »

L'évangélique, pour sa part, est assuré que Dieu répondra aux besoins de ses descendants, bien mieux que ses propres parents à son égard :

> « Je sais que mes enfants ne manqueront de rien. C'est clair, je le crois. Moi-même je n'ai jamais rien manqué. Ce n'est pas ma famille qui m'a donné de l'argent, mais quand j'ai rencontré Dieu, toutes les portes se sont ouvertes ! »

Ces deux façons radicalement opposées d'envisager richesse et pauvreté sont particulièrement liées à la vision du Christ « vrai homme et vrai Dieu » dont les missionnaires sont porteurs.

Insistant sur la dimension divine, glorieuse, providentielle, Barnabé considère la réussite économique comme le signe des bénédictions de Dieu. Valorisant la « kénose » d'un Dieu qui s'est fait homme, s'abaissant jusqu'à mourir sur une croix, Saul dissocie radicalement la réussite humaine de l'action de Dieu. Pour lui, le Fils de Dieu est tout autant présent, si ce n'est plus, auprès de celui qui vit en situation d'échec.

> « Elle (la Bible) m'inspire pour redécouvrir l'incarnation du Christ. Dieu qui s'est fait homme décide d'être solidaire de l'humanité jusque dans les échecs, la souffrance, la mort, le rejet. Cette participation de Dieu à la vie de l'homme permet (à l'homme) de rejoindre Dieu et de réussir sa vie malgré les échecs, même si on est malade, (même si) on n'est pas parfait. L'évangile est miséricorde, attention aux autres. Dans l'évangile, on ne dit pas qu'il faut chercher à être riche ! »

Le rapport entretenu par les deux missionnaires à leurs origines sociales traduit encore leur différente conception de la réussite économique. Initialement, Saul est issu d'une famille nombreuse vivant modestement. Mais, grâce à l'essor du tourisme dans sa région helvétique d'origine, il vit les conditions de vie de ses frères et sœurs s'améliorer de manière notoire alors qu'il optait pour une vie religieuse impliquant un choix radical en termes de pauvreté. Barnabé, également d'origine modeste chercha au contraire à améliorer sa situation financière. C'est ce que ses proches attendaient de lui :

> « Comme toute la famille vivait sur moi, quand ils ont vu que j'avais décliné et que j'étais devenu protestant non plus catholique, c'était le fiasco pour toute la famille ! C'était le désespoir pour tout le monde. J'étais perdu complètement. Mais je voulais prouver par Dieu que je n'étais pas perdu ! »

Ainsi, la preuve de l'action divine résida-t-elle dans le succès matériel de Barnabé. Le pasteur camerounais nous fournit au passage une clé de compréhension du succès des Églises évangélique pentecôtisantes au détriment de la théologie de la libération[213]. En effet, après avoir connu son heure de gloire, la « grande utopie »[214] comme la désigne certains de ses détracteurs, a connu des lendemains moins favorables. En Amérique Latine, le nombre des communautés ecclésiales de base a chuté, à mesure que celui des groupes charismatiques augmentait. De nombreux catholiques se sont laissés séduire par le pentecôtisme, d'où la formule pertinente de ce théologien : « l'Église a opté pour les pauvres mais les pauvres ont opté pour le pentecôtisme »[215]. L'attitude hostile du Vatican à l'égard des militants de la théologie de la libération ne suffit pas à expliquer son déclin et le succès simultané du pentecôtisme. Parmi les critiques, certains catholiques estiment qu'il ne suffisait pas de mettre les pauvres au centre du dispositif tout en continuant à être « la voix des sans-voix ». Toute l'écoute et l'attention portées à leur égard, fussent-elles au prix d'une totale identification à leurs conditions de vie, continuèrent à être interprétées en terme de paternalisme, tant les élites religieuses persistaient à parler en leur nom. Le père Saul constate : « le pauvre voit une personne venir chez lui en 2 CV, il va trouver ça fraternel… beaucoup l'admirent, mais il n'y en a pas beaucoup qui voudront le vivre ! »

---

[213] Pour une comparaison entre le pentecôtisme et la théologie de la libération, on pourra se reporter aux travaux d'André Corten (Corten, 1998).

[214] Carmina Nava Velasco. Citée par M. Barth (2006, « Conférence de Lyon », [en ligne], *alterinfos.org*, (18 mars), Disponible dur : http:// www.alterinfos.org/article.php3idarticle=424 [consulté le 15 avril 2007]).

[215] Barth, *ibid.*

Cependant, pour plus d'exactitude, soulignons combien cette divergence de conception de la réussite économique qui existe entre Barnabé et Saul n'est pas imputable uniquement à leur différence de confession religieuse. Dans sa propre congrégation, le spiritain constate un écart entre les missionnaires venant du Sud – en particulier du continent africain et de Madagascar – et ceux qui sont d'origine européenne.

> « Il y a une mise en commun (des revenus) au niveau de la congrégation… Alors nous en principe, on utilise ce dont on a besoin : pour la nourriture, les habits, la détente, et le reste est reversé à la Congrégation. Et je m'aperçois de la différence, au niveau de ce reversement, concernant ceux qui viennent des pays du Sud, qui ont pourtant vécu souvent très pauvrement avant, et qui maintenant, bon… ils achètent des disquettes, ils achètent un téléphone portable dernier cri, ils achètent trois disques tous les mois, ils achètent un lecteur de DVD, etc. Je me dis :"au début ... ils veulent s'équiper un peu". Mais quand ça fait trois ou quatre ans qu'ils sont là, et qu'ils apportent le dixième de ce qu'un autre apporte, on se dit :"mais qu'est-ce qu'ils font du reste de l'argent ?" Mais je sais que ça existe ailleurs aussi parce que le supérieur général, quand il est venu ici, il nous a dit :"on risque d'avoir de graves problèmes financiers si on n'arrive pas à modérer un peu certaines dépenses qui sont des dépenses superflues".»

Indéniablement, la fonction « d'ascenseur social » jouée par la congrégation religieuse fait partie des motivations sacerdotales des jeunes hommes en provenance des pays africains et de Madagascar. Le père Saul l'admet :

> « C'est pour ça que dans les séminaires, là où on est un peu attentifs, c'est de vérifier si le candidat au sacerdoce ou à la vie religieuse n'est pas tout simplement en train de trouver une table et un couvert, un lit, une maison. Parce que dans sa famille, ils sont dix dans la même pièce. Alors que là, il aura une chambre pour lui tout seul. Et dans sa famille on ne mange qu'un repas par jour, alors que là il y aura trois repas assurés. »

Autrement dit, si la manière de considérer la réussite matérielle et financière est bien divergente entre Saul et Barnabé, elle relève tout autant d'une différence confessionnelle qu'elle témoigne d'une montée d'un christianisme du Sud. En se convertissant, les fidèles de cette région du globe, ne se sont pas contentés d'emprunter la Bible de leurs évangélisateurs occidentaux, ils se sont également approprié les formes matérielles et symboliques de leur culture[216].

3.3.4.2 Homme de cœur et homme d'action

Les deux types de positionnements ci-dessus, contingentent l'idée que Saul et Barnabé se font de leur tâche pastorale respective au sein du centre d'accueil des marins. Barnabé note que son collègue aime prendre son temps pour faire les choses minutieusement : « Si je dis au

[216] Comme le note André Mary en Afrique du Sud : « le capitalisme colonial et l'échange marchand ne seraient pas ce qu'ils sont et n'auraient pas l'efficience qu'ils ont eu… si les Tswana, comme d'autres, n'avaient pas intégré l'idée que le salut passée par l'hygiène du corps et le travail salarié, l'aspiration individuelle à la propriété privée et au confort matériel, en un mot que le paradis avait tous les traits de la vie domestique bourgeoise » (Mary, 2000 (b), p. 794).

père Saul : « j'ai besoin d'une lettre dans une heure de temps !» Comme il aime bien écrire une lettre, il va faire trois pages alors que j'ai demandé une petite page… »

De même, le pasteur constate que le prêtre « très à l'écoute des gens » se consacre à une seule activité à la fois, là où, lui, aime à multiplier les tâches :

> « Père Saul, lorsqu'il vient au bureau et que je lui dis que je veux lui parler, il va s'asseoir, et parler calmement, et moi en même temps je vais faire autre chose…(…) écouter de la musique, préparer une prédication, être sur mon ordinateur ! »

Une Portoise venue nous entreprendre au sujet du prêtre nous le présente « comme un homme calme, qui jamais ne s'énerve. Un « homme de cœur », toujours disponible pour les autres. Un homme de devoir, persévérant dans sa tâche auprès des marins malgré les épreuves endurées... Ces propos au sujet du spiritain corroborent les remarques de son collègue protestant qui donne alors l'exemple suivant : « Une maman va l'appeler, il vient rendre service. Quelqu'un va dire :" Père Saul, mon vélo a un problème", il répare le vélo…» Pour finir, le Camerounais en vient à comparer son collègue spiritain à un « employé », « un serviteur », alors qu'il s'affuble lui même du titre de « fonceur », tout entier tendu vers l'avenir : « je ne me contente pas des succès derrière, je me contente des succès de demain ! »

À l'entendre ainsi parler, résonne en nous la typologie de Weber tant le terme d' « employé » semble faire écho à celui de « fonctionnaire d'une bureaucratie de salut ». Nous retrouvons ici le concept wéberien de charisme de fonction selon lequel « c'est la fonction assumée par le prêtre et non point sa qualification charismatique personnelle qui est décisive »[217]. Du point de vue catholique, la diffusion de la grâce divine n'est pas contingentée par les qualités du ministre du culte. Le Christ se rend prioritairement présent à travers les sacrements administrés, tels le pain et le vin consacrés sur la table eucharistique. Portée à son apogée, la croyance en l'efficacité du rite sacramentel est telle qu'un fidele recevant le sacrement de pénitence d'un confesseur « défectueux » – fusse-t-il malade, sourd ou imbibé de rhum – n'a aucun doute à émettre sur la validité du sacrement reçu[218]. Max Weber le précise :

> « Le virtuose religieux peut même facilement, et en tout cas il doit apparaître très menacé dans ses chances de salut et dans l'authenticité de son sentiment religieux (*Religiosität)* lorsqu'il espère atteindre Dieu par ses voies personnelles au lieu de faire confiance à la grâce institutionnelle. … Le niveau requis des performances éthiques personnelles doit être de qualité moyenne, c'est à dire assez bas[219]. »

---

[217] Max Weber, 1995 (b), p. 328.

[218] Selon le point de vue catholique, les sacrements agissent *ex opere operato*. Patrick Granfield rappelle que « la tradition catholique insiste depuis l'Antiquité sur la distinction entre la fonction et la personne. Augustin et d'autres ont répondu à l'hérésie donatiste en arguant que les ministres indignes sont encore capables d'accomplir validement les actes sacramentels. Ainsi, la dimension charismatique est une aide, non une nécessité. » (Granfield, 1988, « Légitimation et bureaucratisation du pouvoir dans l'Église », *Concilium*, n° 217, p. 112. Cité par J-P. Willaime, 1992, p. 17).

[219] Weber, 1995 (b), p. 328.

À l'opposé, en régime protestant du croire, une confirmation du salut est exigée : « par les bonnes œuvres (*Fides efficax* chez les piétistes), par une conduite spécifiquement méthodiste… (Par) une religion virtuose (dans) les sectes ascétiques »[220]. Pour Barnabé et le milieu évangélique charismatique auquel il appartient, la présence de Dieu s'exprime dans les fidèles qui se doivent de témoigner par leurs vies modifiées. De la même manière, la légitimité des « prédicateurs-prophètes » se mesure à l'aune des effets de leurs pratiques. Dans ce milieu croyant, un rôle central est octroyé aux pasteurs, dont on attend qu'ils manifestent par leurs actes surnaturels la puissance divine. Nous retrouvons ici le fonctionnement « au charisme »[221] tel que Weber le décrit.

C'est ainsi que nous pouvons comprendre les différends entre les deux missionnaires lorsqu'ils sont amenés à prêcher. Barnabé le dit :

> « Pendant les homélies du père Saul, tu dors… Déjà tu vas dormir pendant les chants. Quand il parle, tu vas commencer à dormir pendant son homélie. Il prend le temps pour lire, pour préparer, mais ses homélies ne durent pas longtemps : cinq à dix minutes… Alors que moi je peux prêcher des heures et des heures parce qu'en même temps j'ai des idées qui viennent, des témoignages, Moi, mes prédications c'est du vécu. Je ne peux jamais prêcher une prédication que je n'ai pas vécue. Par exemple sur les finances, je dois donner un témoignage de ce que j'ai vécu personnellement par rapport à Dieu, par rapport à la foi que j'ai mise en Dieu, que Dieu m'a honoré… »

Saul confirme :

> « Mes prédications correspondent à un sixième du temps de la messe alors que chez les protestants, c'est souvent la moitié du culte… Moi, je vais faire une explication de texte et je ne parle jamais de moi. À la rigueur, je pourrais dire : "un jour, quelqu'un a demandé à un prêtre…" Même si le prêtre en question c'est de moi dont il s'agit, je ne le dirais jamais. Alors que lui (Barnabé), il témoigne. Il inclut des : "*Alléluia* ! Rendons grâce à Dieu !" C'est un peu du style américain. Je ne prêche jamais comme ça, j'essaye d'expliquer comment le texte peut nous aider à vivre le pardon, le partage… C'est plutôt une invitation à vérifier si la vie de ceux qui m'écoutent a besoin d'être modifiée pour être conforme au texte en question. »

3.3.4.3 Influence réciproque

Dans la vie quotidienne, les deux hommes ont appris à œuvrer ensemble et à partager leurs outils de travail. Barnabé le dit : « nous échangeons nos voitures. Une semaine je prends sa voiture, une semaine il prend ma voiture. On a vraiment une vie œcuménique ! »

Davantage encore que leurs automobiles, ce sont leurs manière de vivre leur mission que les deux hommes ont fait évoluer. Car, loin d'être écrite dans le marbre, la différence qui les sépare s'est réduite au fil du temps.

[220] *Ibid.*, p. 329.
[221] Weber, 1995 (b), p. 190 et s.

Au niveau financier par exemple, les deux missionnaires se complètent. Barnabé reconnaît avoir besoin de Saul et de ses qualités d'économe[222] (dans les deux sens du terme) :

> « Il est des moments où je ne peux pas faire sans lui demander. Même pour acheter un petit rien qui coûte deux euros, je préfère demander. Je sais qu'il ne va pas me dire non mais je préfère parce que je préfère que ce soit lui qui soit mon trésorier, c'est lui qui a l'argent, j'ai le chéquier. Mais je lui demande. C'est une sécurité. Pour que je ne puisse pas tout me permettre et mal utiliser l'argent qu'on met à la disposition. J'ai toujours peur de mal utiliser ce que Dieu m'a donné… Avec mon collègue, je suis tombé sur un homme honnête, un homme droit dans les finances. »

Le prêtre, pour sa part, consent un peu plus à l'achat de nouveaux biens matériels. Barnabé le dit : « Père Saul a acheté une bonne voiture parce que j'ai insisté…une *Opel*… climatisée, moderne… Le plus grand investissement auquel le spiritain s'est résolu, après s'y être préalablement opposé, c'est la construction d'un nouveau centre pour les marins. Barnabé l'explique :

> « J'ai dit : " Père Saul, on a visité le centre aux États-Unis, luxueux, bien, confortable, si les marins peuvent, pourquoi ne pas avoir un lieu confortable ? " Il commence à comprendre maintenant… Il est content… J'ai rasé l'ancien centre et je suis en pleine construction pour le nouveau centre. »

Mais, c'est dans le domaine des relations entre les différentes confessions religieuses, que la position de Barnabé a considérablement évolué depuis qu'il travaille auprès du prêtre catholique

3.3.4.3.1 - Les relations aux autres religions : dialogue et ouverture

Venant d'Ukraine, des Philippines, d'Inde, de Russie et de Chine, dans le centre d'accueil se croisent des hommes d'origines culturelles variées aux pratiques cultuelles diverses : les catholiques côtoient les orthodoxes, protestants de tout bord, musulmans et hindouistes. Dans un contexte insulaire où le catholicisme, religion largement majoritaire ignore bien souvent la réalité protestante, l'initiative du père Saul est d'autant plus remarquable. En effet, c'est grâce à son parrainage[223]que Barnabé a pu entreprendre la formation requise pour exercer auprès des marins.

Côté évangélique charismatique, les pasteurs locaux nourrissent peu de liens avec cette aumônerie qui semble moins propice qu'une Église à l'annonce de leur message et à la socialisation de leurs fidèles. Le public qui fréquente le centre n'est pas amené à rester dans l'île puisque les marins ne sont que des gens de passage. De plus, face à ces hommes aux croyances aussi nombreuses que leurs pays d'origine, dans la perspective de ces ministres du culte, la mission auprès des gens de mer devrait avoir pour fonction essentielle

[222] Saul est tout à la fois un homme peu dépensier et « économe » en titre dans sa congrégation missionnaire.
[223] Via le diocèse, auprès de l'ICAMA (centre de formation chrétien siégeant en tant qu'ONG auprès de l'ONU).

l'évangélisation explicite de ces marins, sans quoi ils seraient privés de toute vie éternelle. De ses homologues locaux, Barnabé se distingue en proposant des « cultes œcuméniques » : « Je ne veux pas amener un marin catholique dans une Église protestante ! »

Dans ce contexte insulaire, Barnabé regrette le climat hostile entre les différentes confessions chrétiennes dont il se dit à la fois témoin et victime :

> « Beaucoup de prédications, au lieu de concerner les gens de l'Église, enfoncent les catholiques. Ces critiques me font mal. Moi-même, je suis parfois mis de côté parce que je travaille avec des catholiques. Je leur dis (aux pasteurs) que je ne suis pas catholique mais que je les respecte parce qu'ils m'ont beaucoup apporté… Il y a des pasteurs qui sont réellement contre. Certains pasteurs m'ont dit que puisque je travaillais avec ces gens-là, ce n'était plus la peine de travailler avec eux. .. Ils ont commencé à me rejeter… »

Au contact du prêtre spiritain, Barnabé s'est ouvert à une autre manière de penser : moins exclusive, plus nuancée. Il se dit davantage disposé à accepter des compromis :

> « Il arrive qu'on ne s'entende pas (Saul et moi) quand il donne une idée avec laquelle je ne suis pas du tout d'accord, mais ça ne nous divise jamais. C'est là le problème des protestants : "si tu n'es pas d'accord je quitte !"… Père Saul n'a jamais pensé comme ça. Moi, au début, je pensais comme ça. Lorsque je suis arrivé, je voulais à tout prix tout révolutionner. Je voulais à tout prix qu'on accepte mes idées. Je voulais tout changer. Je disais c'est ça ou rien, et si c'est rien je quitte ! Il n'y a pas de dialogue, il n'y a qu'une vérité ! Mais pour être uni il faut prendre le temps… (Aujourd'hui), j'arrive à me remettre en cause, à peser le pour et le contre, on avance ensemble. On discute : "je prends tes idées, tu prends mes idées". On trouve un terrain d'entente. Je ne peux rien faire sans ses idées et il ne peut rien faire sans les miennes. »

Pour Saul, la tâche d'un aumônier auprès des marins comporte une dimension « humanitaire et sociale » :

> « On essaie d'être à leur service. Le service le plus demandé c'est de pouvoir téléphoner à la famille, donc on a un service de cartes téléphoniques, et puis, aller en ville faire des achats, donc on les accompagne. Quand il faut une pièce pour une radio ou autre, il faut savoir expliquer, demander le prix, voir s'il y a une garantie, il faut un interprète. »

Il le fait, tout en admettant qu'un « prêtre qui monte sur les bateaux avec des cartes de téléphone, qui distribue des cadeaux à Noël, qui accompagne un marin pour des achats, ça sort de l'ordinaire ».

À l'instar du prêtre catholique, au fil du temps, Barnabé a modifié sa manière d'envisager sa mission. Il considère les activités favorisant le bien être des marins ou la défense de leurs droits comme inhérente a ses fonctions :

> « Le sport est très important pour les marins, ça fait partie de leur bien-être. Nous proposons aussi un soutien psychologique aux marins, social, et une assistance dans le domaine du droit. (Ils) nous apportent leur contrat, on essaye de regarder, en toute discrétion… nous sommes mandatés pour cela. »

Ainsi, les deux aumôniers apportent-ils une aide matérielle aux marins pour laquelle ils n'hésitent pas à associer les habitants de la ville du Port. Collecte de cadeaux au moment de Noël, organisation de repas festif en novembre… Cette dimension d'entraide existe dans plusieurs Églises évangéliques à La Réunion, qui poursuivent localement une longue tradition évangélique en matière « d'œuvres sociales ». Mais, le fait que Barnabé l'exerce au contact d'un prêtre catholique, envers une population vis-à-vis de laquelle il ne place pas la conversion au christianisme en tête de ses priorités, et dans un cadre ouvert à toutes les pratiques religieuses, est particulièrement singulier.

La description de l'itinéraire de ces deux missionnaires nous a permis de retrouver les grandes lignes de partage entre catholicisme et protestantisme évangélique concernant la conception que ces deux milieux croyants nourrissent de la vocation missionnaire. En centrant notre analyse sur un lieu spécifique : le centre d'accueil des gens de mer où les deux hommes confrontent quotidiennement leur pratique, nous avons pu observer un double mouvement d'opposition et d'influence réciproques. Au contact l'un de l'autre, chaque missionnaire développe une production religieuse tout à la fois conforme à la dénomination dans laquelle elle s'origine et faite d'emprunts à la religion de l'autre. Dans le Port de La Réunion, en un point infime du globe, de multiples courants culturels et religieux semblent s'être donné rendez-vous. Convergences et divergences s'observent ici, selon un schéma à la fois classique et spécifique. Pluriel et singulier.

Partie D
Itinéraires de convertis : entre permanences et variations

« À côté des temps forts de la célébration rituelle… il existe des expériences de fluctuation, de doute, de conviction, dans laquelle l'individu passe par des seuils progressifs, des degrés d'intensité variable… C'est l'étude de ces parcours de l'entre et de l'entre - deux qui me semble particulièrement féconde dans l'anthropologie contemporaine des religions. »

François Laplantine

Introduction

Derrière une multiplicité d'étiquettes, ce que les croyants appartenant à la mouvance « pentecôtiste-charismatique » ont de semblable, c'est leur profil conversionniste. Tous les adeptes de ce milieu se prévalent d'une expérience de « rencontre avec le Seigneur ». C'est là, le thème commun à partir duquel chacun vient jouer sa propre partition. Comme en musique, la conversion est le principe fondamental que chaque groupe s'emploie à conserver ; les différences observables ensuite relèvent de la « variation ». De nouvelles mélodies peuvent s'ajouter, le musicien peut s'essayer à de nouvelles improvisations : une séquence harmonique récurrente demeure. C'est la raison pour laquelle il nous paraît opportun de centrer notre dernière partie sur cette expérience de conversion commune aux différents sujets rencontrés.

En juin 2009, un numéro spécial de la revue *Sciences humaines* consacré à cette problématique avait pris pour titre « Changer de vie »[1]. Ce choix rédactionnel illustrait parfaitement le sens usuel donné au mot conversion, à savoir celui d'une transformation existentielle. Ainsi, nous le verrons à travers la présentation des itinéraires qui vont suivre, se convertir ne consiste pas simplement à « changer d'opinion » comme on « retourne sa veste », mais cette démarche implique un bouleversement de tout l'être qui suppose une modification des orientations religieuses, psychologiques et sociales du converti. Les croyants eux-mêmes corroborent cette idée d'un changement identitaire radical en présentant la conversion comme une expérience décisive qui réoriente significativement leurs existences. Pour ce faire, ils structurent leurs récits autour de deux moments : un « Avant » et un « Après ».

D'autre part, les individus présentent le plus souvent leur expérience en termes de transformations aussi subies que radicales. Ils insistent sur « la bascule de la croyance », selon l'expression d'Alain Deniau. Comme l'écrit Emmanuel Godo, « notre imaginaire est peuplé de scènes de révélation ou d'illumination qui, de saint Paul à Claudel, de saint Augustin à Pascal, de saint François à Verlaine, nous inclinent à penser que le sens d'une vie peut radicalement changer, en un instant de pivotement »[2]. Le christianisme parle d'une seconde naissance, d'une « *renaissance* », d'un rejet du vieil homme, d'une nouvelle Pâques : un passage de la « *mort à la vie* ». Outre le bouleversement qu'elle entraîne, l'idée dominante ici est celle de l'instantanéité de l'événement. La fulgurance de cette révolution de l'âme peut aller jusqu'à prendre les traits d'une illumination venant renverser totalement celui qui la vit. « Avec sa conversion, note William James, la vie de l'individu bascule : ce qui était soi,

[1] « Changer de vie », *Sciences humaines*, juin 2009, n° 205.
[2] Emmanuel Godo, 2000, Introduction, dans Godo E. « *La conversion religieuse* », Paris, Imago, 9–15. Cité par Alain Deniau, « La conversion mystique : L'irruption d'une certitude », *Les Cahiers de psychologie politique* [En ligne], Sommaire du numéro 15, Dossier : Conversions, URL : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=768. Consulté le 15. 09. 2009

présent, chaud, proche, évident, devient lointain, froid, désuet »[3]. Tout donne alors à penser que les conversions s'effectuent en dehors de toute démarche consciente, en l'absence de tout apprentissage, sans l'intervention d'une quelconque médiation entre la créature et son créateur. La force de l'émotion l'emporte sur la lucidité d'un raisonnement construit. Pour Alain Deniau :

> « Elles sont la conséquence d'un appel, la levée soudaine d'une ignorance ou au contraire la réalisation d'une protection. Après un instant de saisissement fulgurant, dans une sensation de transformation radicale, éprouvée au plus profond du corps, le sujet est effrayé. … (Elles) sont un coup de foudre, une passion subite, une rencontre vitale, un serment miraculeusement réalisé où l'existence s'engage… Elle est inattendue. Elle introduit comme une suspension de la vie. Lorsqu'elle survient, la vie du converti qui sort de sa très transitoire sidération ne peut plus avoir d'autre orientation que d'être soumise à cet Autre qui s'est manifesté en lui dans une exigence vitale. Le sujet converti n'imagine plus un retour, il ne peut concevoir un temps à venir où il serait à nouveau celui qu'il avait été[4]. »

En soutenant combien Dieu s'est manifesté brusquement à eux en un instant, et combien il s'en sont trouvés différents, les fidèles mettent davantage en relief le rôle central de la grâce de Dieu, totalement étrangère aux mérites humains. Ils soulignent l'œuvre d'une providence venant justifier un homme pécheur incapable de se saisir par lui-même de la moindre marque divine. Ils montrent la grandeur et la perfection de Dieu, par contraste avec la misère et la déchéance humaine.

Néanmoins, alors que Bernard Boutter pointait déjà la difficulté de certains convertis à identifier précisément ce moment de la conversion[5] en parlant à leur sujet d'un « processus progressif », nous souhaitons interroger cette idée selon laquelle ce changement serait rapide et généralisé. En effet, ce que nous montreront les itinéraires des convertis, c'est la lenteur de certaines modifications, et leur difficulté à englober l'ensemble des domaines de l'existence sur le long terme. Ils mettront à jour une permanence d'un mode de pensée traditionnel en dépit des ruptures affichées. Ils nous alerteront sur le rôle joué par diverses médiations entre l'homme et le divin : du prosélytisme d'un fidèle à l'encadrement pastoral, en passant par les cours bibliques par exemple. Ce qui apparaît comme une « révélation » aux yeux de l'individu

[3] James, 1902.

[4] Deniau, « La conversion mystique : L'irruption d'une certitude », *Les Cahiers de psychologie politique* [En ligne] Sommaire, n°15, Dossier : Conversions. Disponible sur : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=768 [consulté le 15 août 2009].

[5] En particulier les enfants des fidèles qui ne vivent pas nécessairement une telle expérience avec la même intensité que leurs parents : « En théorie les jeunes doivent passer par la même expérience bouleversante, la même rencontre personnelle et intime avec le divin que ceux qui viennent de l'extérieur de la communauté. En pratique il s'avère que la conversion, loin d'être un moment précis dans l'histoire personnelle de ces adolescents, une rupture brutale s'inscrit plutôt dans une continuité par une série d'événements et de prises de conscience qui les fait se rapprocher peu à peu de Dieu. Cette démarche trouve son accomplissement lorsqu'ils décident de « s'engager pour Jésus », manifestant ce choix par l'engagement dans l'Église à travers le baptême d'eau. Au lieu d'être vécue comme un bouleversement, la conversion est donc perçue comme l'aboutissement d'un processus progressif ponctué d'expériences personnelles » Boutter, 2002, p.105-106.

procéderait en fait de son acculturation progressive au sein de sa nouvelle communauté croyante, sans qu'il en ait lui même pris conscience.

Entre progressivité et fulgurance, entre fidélité et changement, la « bipolarité » entre le neuf et l'ancien paraît constitutive des phénomènes de conversion. C'est la raison pour laquelle nous veillerons à souligner les éléments de continuité, les mouvements d'oscillations, les signes de rétractations, et ce, même si les discours de convertis font nettement pencher la barque du côté du pôle « nouveauté ». Lors de cette dernière partie, à travers la description des itinéraires de conversion à La Réunion, nous poursuivrons un double objectif : ne pas négliger les modifications substantielles que cette expérience religieuse intense implique dans la vie des croyants, ne pas éliminer pour autant les traits permanents. Cette perspective sera celle que nous suivrons à travers la présentation des différentes étapes jalonnant le parcours des individus.

Dans les trois premiers chapitres, la conversion sera étudiée en amont puis en aval, des besoins qui la favorisent (chapitre 1) à ses effets (chapitre 3), en passant par la phase d'adhésion proprement dite (chapitre 2). Enfin, dans un dernier temps (chapitre 4), nous tenterons de rendre compte des évolutions, des modifications et des fluctuations relatives à ces parcours en dégageant trois « itinéraires types ».

D'un point de vue strictement méthodologique, nous centrerons notre analyse sur le parcours des fidèles fréquentant des assemblées appartenant à la mouvance pentecôtiste-charismatique : pentecôtisme initial, charismatisme catholique, charismatisme évangélique[6].

Tout en soulignant l'autonomie de chaque trajectoire, nous tenterons d'observer la manière dont les différentes communautés chrétiennes les influencent. Pour ce faire, nous nous rendrons simultanément attentive aux traits communs présentés par les convertis et aux particularités relatives à chacun en fonction du milieu pentecôtiste-charismatique dans lequel il évolue. Concernant le choix des personnes interrogées, nous privilégierons la variété, tant du point de vue des origines ethno-culturelles, de l'âge, ou encore du lieu de résidence.

Au final, le fait d'aborder en dernier lieu les itinéraires des convertis, après avoir vu dans les précédentes parties comment ceux-ci étaient influencés par des éléments extérieurs au sujet (le contexte sociopolitique insulaire, les dynamiques proprement religieuses et le rôle joué par les institutions) nous permettra d'observer comment ces facteurs externes s'articulent avec les stratégies personnelles des croyants, comment leurs parcours relèvent d'un processus d'autonomisation du croire tout en demeurant liés à des structures sociales.

[6] Dans les pages qui vont suivre, le terme « pentecôtiste » désignera les adeptes de l'une ou l'autre de ces communautés (Assemblée de Dieu, Église évangélique charismatique, groupe ou communauté catholique charismatique) de manière indifférenciée.

Chapitre 1

Les motifs de conversion

Quelle démarche amène à la conversion dans une assemblée pentecôtiste[1]? Quelles sont les raisons évoquées par les fidèles ? Pour reprendre la métaphore commerciale : à quels besoins ces communautés viennent-elles répondre ? De Bernard Boutter[2] à Jean-Claude Girondin[3] en passant par Gérard Donnadieu[4], nombreuses sont les recherches qui envisagent ce phénomène de conversion selon une logique économique fondée sur l'approche wébérienne en terme d'un « marché des biens de salut ». À leur suite, nous pourrons dégager des récits de conversion que nous avons recueilli, les attentes présentes dans la population réunionnaise auxquelles le pentecôtisme répond.

Dans un second temps nous nous interrogerons sur les effets, tout en remarquant déjà que mobiles et conséquences de la conversion se recouvrent en bien des points. Inévitablement, étant donné l'importance accordée par les pentecôtistes aux preuves de cette conversion – à savoir l'expression effective d'un changement dans l'existence de celui qui a « rencontré Dieu » – les motifs relatifs à la conversion sont intrinsèquement liés aux effets dont elle est suivie. Les bénéfices acquis par le nouveau converti manifestent aux yeux de tous que ce type de christianisme fournit bien à ses adeptes la réponse à leurs aspirations. Du fait de l'importance accordée au témoignage, par le récit de son cheminement et par l'exemplarité de sa vie, le croyant montre à tous la capacité du pentecôtisme à lui octroyer ce dont il avait besoin. Les bienfaits reçus viennent attester, vérifier, prouver que ce type d'affiliation religieuse répond à sa demande, que là, « *ali li gagn tout sak li ve* »[5].

---

[1] Nous comprendrons dans cette catégorie : les assemblées évangéliques de Pentecôte, les assemblées évangéliques charismatiques et les assemblées charismatiques catholiques.
[2] Boutter, 2002.
[3] Girondin, 2004.
[4] Donnadieu, 2001.
5 Lui, il obtient tout ce qu'il demande.

Aussi, à la vue de la réalité empirique, isoler les motifs des effets peut paraître artificiel. Cependant, un souci de clarté nous y oblige. C'est la raison pour laquelle nous présenterons dans un premier chapitre les motivations (et poursuivrons ultérieurement par une description des effets au chapitre 2).

La centaine d'entretiens menés auprès d'insulaires ayant adhéré à la mouvance pentecôtiste-charismatique nous ont permis de dégager quatre attentes majeures auxquelles leur conversion paraît répondre. À l'instar de la grille d'analyse de Gérard Donnadieu[6], qui classe ce type de motivations en quatre groupes – du plus prosaïque au plus spirituel –, les bienfaits espérés par les réunionnais sont de quatre ordres :

- Matériel : échapper au malheur.
- Social : trouver un soutien.
- Moral ou psychologique : être capable.
- Spirituel : s'approcher de Dieu.

1.1 - Échapper au malheur

Quel est le premier motif avancé par les fidèles interrogés sur les mobiles de leur conversion ? La réponse que nous donne Andy, un Créole mauricien d'une quarantaine d'années, est à ce sujet aussi concise qu'exemplaire :

> « J'étais malade, j'avais un ulcère. Un beau matin, il y avait des gens qui étaient au marché forain avec leurs stands, leurs livres. J'ai parlé avec eux, ils m'ont fait connaître Jésus. J'ai évoqué mon problème, ma maladie. C'est là qu'ils m'ont indiqué une réunion, chez le pasteur X. J'y suis allé un dimanche, on a prié pour moi, j'étais guéri et au bout de quinze jours il n'y avait plus rien. Et c'est là qu'on a commencé à suivre les voies du Seigneur[7]. »

Jérôme, d'origine malbare, approche la cinquantaine. Dans le même ordre d'idées, il explique ce qui l'a conduit dans une assemblée de Dieu.

> « Je suis tombé malade à l'âge de 15 ans. J'ai prié pour que ma maladie cesse… Les médecins ne diagnostiquaient pas ma maladie. Je suis allé au docteur, on faisait des radios. Je maigrissais tous les jours, je ne mangeais plus, je ne dormais plus, j'étais insomniaque. J'ai même consulté les gourous, les sorciers, tout ce qu'il y avait à La Réunion. Mon père était assez aisé puisqu'il tenait un commerce qui marchait très bien. J'ai prié pour ma guérison, et en cherchant partout, je n'ai rien trouvé. Une fois, une dame qui lisait dans une boule de cristal m'a dit qu'il ne me restait plus longtemps à vivre. J'ai attendu la mort pendant au moins trois ans, subissant mon sort. J'allais quand même à la messe. Mes parents faisaient tellement de pèlerinages, tellement de neuvaines, de promesses… On a fait le tour de l'Ile en allant dans toutes les chapelles, tous les petits coins où il y avait un Dieu. On priait, on faisait des promesses. On disait : "s'il guérit, on fera ceci ou cela"… On est allé dans beaucoup de cimetières, car on était des gens superstitieux, et non seulement superstitieux mais aussi croyants... On a fait tout ça, mais, mon état empirait.

[6] Donnadieu, 2001, p. 12.
[7] Entretien P 26.

> Quelqu'un de la Pentecôte, une cousine, avait vu sur le marché de Saint-Pierre tout le matériel de travail de mon père, car il avait été saisi…Mon père avait tout dépensé pour ma maladie. Lui aussi était tombé malade à son tour, il ne pouvait plus travailler. Le commerce a fermé. Tout a été vendu aux enchères. Ma cousine regardait tout ce qui se passait derrière le marché. Elle était interpelle. Le lendemain, elle est venue nous voir pour nous dire qu'elle avait une bonne nouvelle pour nous : il y avait quelqu'un qui pouvait vraiment nous aider. Lui : c'est Jésus. Alors elle nous a parlé de Jésus et nous a invités à une de leurs réunions[8]. »

De la détérioration de la santé du fils à celle de son père, en passant par la faillite de l'entreprise familiale, un enchaînement de malheurs d'ordre divers semble avoir plongé toute une famille dans une spirale infernale dont elle ne peut s'extraire par elle-même. La maladie comme l'échec économique sont tous deux conçus en termes de mal exogène que seul un technicien du surnaturel peut combattre. C'est en vertu de ce mode de pensée que Jérôme et les siens « partent »[9] dans une réunion de prière pentecôtiste.

Un récit comme celui de Jérôme, nous l'avons entendu des dizaines de fois. Le mobile évoqué par des personnes entrant en contact avec un groupe pentecôtiste ou charismatique se situe quasi invariablement du côté d'une quête de guérison, de délivrance, de solution face à une infortune quelconque. La succession d'événements pénibles pousse ceux qui les subissent à chercher dans l'univers religieux le groupe ou la personne qui viendront mettre un terme à la série de situations négatives. Trouvant ensuite dans ce lieu l'exaucement de leurs vœux, ces personnes adoptent alors le message de foi divulgué par l'assemblée. En milieu évangélique, quelques mois seulement après cette expérience initiale d'intervention divine dans leur vie, elles passent généralement par les eaux du baptême[10]. Elles sont alors considérées comme membres à part entière de l'assemblée des croyants et se trouvent aptes à participer à la Cène. C'est ce qu'illustre la suite du récit de Jérôme.

> « En 1979, ce lundi, mes parents et moi on était dans cette salle, on a entendu l'Évangile… A vrai dire, la première soirée, c'est la parole qui a été plantée. Mais, ma guérison n'a pas eu lieu. J'étais toujours dans le même cas. Le dimanche suivant, dans une réunion du soir, il y avait un pasteur de Saint-Denis, il a prié pour moi, il a posé les mains sur moi, et là j'étais guéri. Sa prédication m'avait tellement touché, j'étais dans une position de foi. Quand il a prié pour moi, j'ai senti vraiment que quelque chose a quitté mon corps. Là, je me suis senti très léger, une sensation de bien être, j'étais vraiment très bien dans mon cœur, dans mon être. En quittant La Réunion, j'étais heureux, j'avais une joie qui m'animait. Depuis ce jour là, je ne suis jamais plus tombé malade ! Gloire à Dieu !
>
> La maladie, c'était mes péchés aussi car, bien que catholique, je pêchais. En tant que jeune garçon, je commettais les péchés d'un jeune garçon... Et je pense aussi au fait que mes parents avaient deux religions. Un jour tu es avec Dieu, et l'autre jour tu es avec des idoles.

[8] Entretien P 18.

[9] Dans le langage courant, c'est le verbe « partir » qui désigne le fait de se rendre dans un lieu, plutôt que celui d' « aller » ici ou là.

[10] Dans les assemblées évangéliques de Pentecôte et les assemblées évangéliques-charismatiques uniquement puisque le « baptême d'eau » n'est pas proposé aux nouveaux membres des assemblées charismatiques catholiques, qui reconnaissent quant à elles la validité de leur baptême reçu enfant. Ces dernières proposent en revanche à ceux qui ont fait « une rencontre du Seigneur » de vivre le « baptême dans le Saint-Esprit ».

> Tout ça créait des liens. Aujourd'hui, je découvre les liens familiaux, ancestraux, héréditaires… Donc, j'étais lié par le mal. Comme maladie, le docteur n'avait rien décelé. Il n'y avait pas de cause de la maladie que la science pouvait détecter mais c'était une maladie due à la sorcellerie, aussi à cause de mon état, car je me renfermais de jour en jour. Il y avait la peur, la crainte, toute sorte de sensations négatives en moi qui faisaient que ça a produit des symptômes, qui ont tout simplement été vaincus par la prière.
>
> J'ai suivi à ce moment l'Église de la Pentecôte. C'était en décembre 1979. En mars 1980, j'ai reçu le baptême, ainsi que ma famille. Après avoir été enseigné sur le baptême, j'ai été baptisé ainsi que ma maman, mon frère et mes deux sœurs. Mon père, lui, a reçu le baptême plus tard. Et c'est là qu'on a persévéré dans l'Évangile[11]. »

La conversion de Jérôme ne modifie pas son étiologie des problèmes et c'est même, précisément, sur cette affinité entre le message pentecôtiste et les représentations culturellement admises du malheur, que repose l'attrait d'un tel mouvement religieux. Comme dans le cadre traditionnel créole, le croyant continue à considérer ses déboires sur le mode de la persécution. Le malade comme le « miraculé » demeurent passifs. Ils sont victimes de circonstances extérieures. Comme l'exprime Jérôme « la maladie était due à la sorcellerie ». Il se décrit comme étant « lié par le mal ».

Cette structure des témoignages rappelle celle que décrit Jeanne Favret-Saada à propos de la sorcellerie dans le bocage de l'ouest de la France. Selon cette dernière, comme dans la situation de Jérôme, suite à une série de malheurs et face à l'inefficacité des recours sollicités, un « diagnostic » similaire est généralement posé : « y en aurait pas par hasard qui te voudraient du mal ? »[12] À l'île de La Réunion, Jacqueline Andoche constate :

> « Cette manière d'interpréter le malheur et d'en énoncer l'origine est courante... Le vécu de la souffrance s'organise selon une logique projective qui privilégie la causalité exogène : sorts, possession par des " mauvais esprits ", effets d'une contamination, conséquence d'un traumatisme, réactions à l'environnement naturel (chaleur, soleil, froid...) et dans certains cas, intervention divine[13]. »

À travers l'exemple métropolitain, Jeanne Favret-Saada pointe deux notions essentielles. La première est celle de répétition, qui donne à la succession des malheurs un sens particulier dans le champ de la sorcellerie.

> « Dans le Bocage comme partout ailleurs en France, les malheurs ordinaires sont expliqués un par un… L'attaque de sorcellerie, elle, met en forme le malheur qui se répète … Coup sur coup, une génisse qui meurt, l'épouse qui fait une fausse couche, l'enfant qui se couvre de boutons, la voiture qui va au fossé, le beurre qu'on ne peut plus barater, le pain qui ne lève pas, les oies affolées ou cette fiancée qui dépérit[14]. »

[11] Entretien P 18.
[12] Favret-Saada, 2005 (1985), p. 24.
[13] Andoche, 1993, p. 170.
[14] *Ibid.*, p. 20.

La seconde notion mise en avant par Jeanne Favret-Saada est celle d'opposition entre le monde médical et le monde religieux, où la surenchère d'investigations médicales inefficaces vient souligner l'impuissance des savoirs institués face aux puissances surnaturelles.

Ces deux éléments (le malheur qui perdure et l'échec du corps médical) se retrouvent à travers les propos de Jérôme. En revanche, une différence entre les observations faites par Jeanne Favret-Saada chez les paysans de Mayenne et celles qui sont faites par Jacqueline Andoche apparaît également dans le récit de Jérôme : l'absence de caractère officieux et privé en ce qui concerne le discours réunionnais sur la sorcellerie. « Toute personne frappée ainsi par le malheur, n'hésitera pas à énoncer d'entrée de jeu à son interlocuteur – parent, ami, médecin ou ethnographe – l'énoncé de ce malheur »[15].

Dans le cas de Jérôme, l'action du pasteur des Assemblées de Dieu est envisagée *a priori* sur le même registre que celle du sorcier et du prêtre sollicités auparavant. Tous trois sont dépositaires d'un pouvoir résultant de leur capacité à communiquer avec le monde invisible. En milieu catholique, les propos d'Erwan, au sujet d'un prêtre charismatique qui officie à Saint-Louis se situe dans la même ligne de pensée :

> « C'est, comme on dit chez nous, " un prêtre fort ". Un " prêtre fort ", c'est un exorciste, c'est un prêtre qui peut enlever les *bébêtes*, le diable sur les gens. Tous les mardis, le groupe de prière se réunissait pour le rassemblement pour les malades. Le père officiait en faisant ses séances d'exorcisme[16]. »

En Guyane, Philippe Chanson fait le même constat en affirmant :

> « Dans la pensée populaire, le *gadèzafè* et le pasteur (ou le prêtre) sont considérés comme les seuls pouvant pénétrer le monde des esprits. Et les consulter l'un ou l'autre, c'est s'attendre à un rituel séancié identique :
> 1. l'invocation des dieux – de Dieu
> 2. l'ordonnance magique à travers le déchiffrement et les conseils – la lecture de la Bible, la confession et l'exhortation morale
> 3. le travail destiné à plomber, protéger, préserver – le repentir, la réparation, la bénédiction, l'imposition des mains[17]. »

Dans la société réunionnaise comme dans les autres sociétés créoles, le pasteur protestant vient aujourd'hui concurrencer les autres techniciens du sacré et se révèle même plus puissant que ces derniers. La solution trouvée au problème – maladie, faillite financière, ensorcellement – se trouve intimement liée à la protection dont le croyant peut bénéficier en se convertissant et en se plaçant sous l'auspice du divin. Non seulement Dieu le délivre de tous ses maux, mais il le sécurise en le mettant à l'abri des entités surnaturelles maléfiques. C'est ce qu'illustrent les propos de Didier, un créole blanc, issu d'une famille catholique qui

[15] Andoche, 1993, p. 161.
[16] Entretien C 09.
[17] Chanson, 1996, p. 86.

pratiquait également l'hindouisme et les services malgaches avant de se convertir. Il explique :

> « Avant, on faisait la religion tamoule ou malgache, mais en fait c'était par crainte… Les personnes disaient : " ce Dieu là, l'est plus fort ! ". (Mais) là, comme j'ai découvert que vraiment Dieu est tout puissant et c'est lui qui règne sur notre vie, c'est lui qui devient le Seigneur… J'ai vu que si on croit en Dieu, (si) on met notre confiance en lui, c'est lui qui nous délivre, c'est lui qui nous protège ! En fait, j'ai eu cette révélation à la conversion. Pour moi, c'est clair que si on croit en Dieu, Dieu est là pour nous garder, pour nous protéger et pour nous libérer de tous ces esprits qui font du mal[18] ! »

C'est également le récit de Solange, dont le père était créole et la mère malgache, qui indique comment la peur l'a quittée depuis qu'elle a demandé à Dieu de la libérer de tous liens avec les pratiques de ses ancêtres :

> « On est allé voir une personne qui guérissait, parce que l'on avait des problèmes, on ne pouvait pas avoir d'enfants, et donc on est allé voir cette personne là pour guérir. Une semaine après j'étais tourmentée, je ne pouvais pas dormir… Cela me tournait dans la tête ; mais le problème, c'est que j'avais peur, j'avais peur, parce qu'à côté il y a plein de choses, les grigris, les machins et j'avais peur, je me disais comment je vais faire pour rejeter tout cela et que ça me retombe (pas) dessus ? Et puis après, j'avais vraiment cette conviction que Dieu est plus puissant que toutes ces choses là, et j'ai eu la force d'aller jeter toutes les choses que l'on m'a données et puis, à partir de là, j'étais vraiment libérée, j'avais plus peur des conséquences et tout ça !
>
> Ben… par exemple, ici à La Réunion, les gens ils ont très peur de Saint-Expédit, ils ont très peur car ils disent que c'est un vengeur … J'avais peur justement de lui, entre autres, et je me suis dit : – Seigneur, toi tu es plus grand, si tu es vraiment un Saint, tu es au dessus de tous les saints, de tous les anges et tout cela, c'est toi qui a créé ces choses, donc moi, je te fais confiance ! … La peur a disparu et aujourd'hui, je ne suis plus attirée par ces choses là.
>
> Moi, du côté de ma mère, on a baigné dedans sans le savoir parce que ma grand-mère et mon grand-père étaient dedans complètement, on se levait le matin, on nous donnait un petit bouillon de " j'sais pas quoi " c'était de l'eau avec des espèces de petites pierres, c'était spécialement pour protéger, donc on nous fait boire et on nous met cela sur la tête sans vraiment savoir, mais moi, personnellement, je n'ai pas de conséquences de tout cela, parce que d'abord j'ai demandé pardon à Dieu pour mes ancêtres qui ont pratiqué, mais j'ai aussi demandé pardon à Dieu pour moi-même. Je ne savais pas, mais j'étais quand même baignée dedans, et j'ai demandé au Seigneur de vraiment casser toutes ces choses, je veux plus être en relation avec tout cela et il n'y a pas eu de conséquences…
>
> On renonce à des choses du passé, on sait ce qui était mauvais et petit à petit Dieu nous montre cela et on confesse, on laisse tout cela derrière et l'on va de l'avant en renonçant à tout[19]. »

Généralement, les problèmes motivant les Réunionnais à prendre contact avec une assemblée pentecôtiste comprennent aussi toutes sortes de dépendances, qui dans l'univers pentecôtiste sont désignées en termes de « passions » : l'alcool, la drogue, le jeu, l'adultère.

[18] Entretien P 47.
[19] Entretien F 22

Ce sont autant de déviances sociales ou de faiblesses morales dont l'individu s'estime l'esclave et vis-à-vis desquelles il souhaite être « mis au large », selon l'expression du pasteur Cizeron. Lorsque la délivrance s'opère, elle ne peut être comprise en dehors de l'agir divin. Elle atteste son action. C'est irrévocablement la preuve d'une intervention de Dieu. C'est le récit que fait Daniel, un créole blanc, fils unique, dont le père souffre d'alcoolisme.

> « Mon père et ma mère vivaient de gros problèmes de couple, de famille, compte tenu que mon père, c'est quelqu'un qui s'adonnait à l'alcool. Il était un alcoolique chronique, avec tous les problèmes que ça peut susciter et engendrer. Quand (un) oncle a témoigné du Seigneur à mes parents, ils sont allés pour se rendre compte, voir ce qui se passait… A l'époque, c'était aux Assemblées de Dieu. Dès la première réunion, ils ont été touchés, visités. Dans le même temps, mon père a été complètement délivré de l'alcool alors que depuis sa jeunesse il s'adonnait à l'alcool… Pour vous dire qu'à partir de là, il y a eu vraiment un changement, une transformation, dans sa vie déjà et dans le foyer aussi, au niveau de la vie du couple de mon père et de ma mère. Moi c'est ça aussi qui m'a interpellé et qui m'a touché… En trois mois de temps, quand j'ai vu vraiment le changement qui se faisait jour après jour, j'ai voulu aller voir[20]. »

C'est une expérience similaire que vécut Bob, autrefois aux prises avec des problèmes de drogue :

> « Je me suis retrouvé avec un peu de drogue. Cela allait très mal quoi. Vers 17-18 ans, j'ai essayé de continuer mes études mais la fièvre de vivre ma jeunesse, un peu au-delà des limites, m'a joué des tours et je me suis senti mal avec cette drogue… Quelques années de ma jeunesse ont été assez dominées par cette accoutumance. Si bien que j'ai été invité à une conférence… Je suis allé et j'ai été très, très percuté par la prédication de l'Évangile… parce que finalement, cette précision de l'Évangile, qui est de découvrir Jésus et de faire de lui notre sauveur personnel et de vivre dans une relation intime avec lui, je dois dire que ça a troublé mon cœur. Donc j'ai dit oui, c'est ce que j'ai appelé ma conversion. J'ai découvert le Seigneur en qui j'ai toujours cru. Et il est devenu si réel dans ma vie que très vite, je me suis débarrassé des drogues et de toutes ses conséquences, très rapidement, par la grâce de Dieu[21]. »

Quel que soit le type de dépendance, celui qui s'y adonne en est rendu au point où il se voit dans l'impossibilité de résister à ces forces qui le maintiennent captif. Pour être libéré, il ne peut que s'en remettre à un pouvoir supérieur. L'homme, qui sait que sa seule volonté ne lui suffit pas pour atteindre ce qu'il espère, s'en remet à Jésus comme à un « sauveur ». Il entre dans un mouvement d'adhésion au Christ et d'abandon à Dieu, d'offrande de lui-même.

La gamme des malheurs ne recouvre pas uniquement les maladies, les attaques sorcellaires et les dépendances précitées. Les problèmes du quotidien – échec amoureux, perte d'emploi, conflits de voisinage – toute difficulté du temps présent de quelque ordre qu'elle soit, sont susceptibles de recevoir une interprétation en termes d' « attaques » – imputés à des entités surnaturelles néfastes. Dans ce schéma persécuteur, la conversion dans une assemblée pentecôtiste place le fidèle dans une nouvelle position : l'être faible, jouet de forces obscures,

[20] Entretien P 21
[21] Entretien P 40.

acquiert en lui une autre force, celle du Saint-Esprit qui l'abrite autant qu'elle l'anime. Comme le note Sandra Fancello au sujet des pentecôtistes ghanéens « les convertis ne cessent pas de croire à la puissance de la magie *tiim* ou des sorcières *swêjä*, associées, dans leur nouvelle vision du monde à des puissances démoniaques… Ainsi, la conception persécutrice de l'agression par la magie demeure intacte, mais le converti dispose maintenant d'une protection divine supérieure ou transcendante »[22].

1.1.1 - Le rôle de l'entourage

Apparaît aussi, de manière concomitante à cette quête individuelle, le prosélytisme d'un proche déjà converti. Il s'agissait par exemple d'un adepte tenant un stand sur le marché forain dans le cas de Andy, ou d'un membre de la famille en la cousine de Jérôme, qui, voyant la détresse de son parent, prend l'initiative de l'inviter à se rendre dans une assemblée. Pour ce faire, le « messager du Seigneur » n'hésite pas à faire preuve de conviction d'une part, et à renouveler sa proposition, d'autre part. Pour Pierrette, une créole blanche d'origine catholique, l'insistance de sa collègue de travail qui, non seulement multiplie les invitations au culte mais lui fournit différents documents chrétiens, fut en ce sens déterminante :

> « Un jour j'étais en train de travailler au sous-sol, une dame vient me voir … Et là, elle me parle de Jésus… Elle me parlait de son Église, elle me parlait du Saint-Esprit... J'étais très attirée, à vouloir vraiment y aller… Cette fille m'invitait à chaque fois dans des conventions et ça je n'étais pas encore prête. Je disais : "Je verrais" et je n'y allais pas. Elle me racontait plein choses qui me touchaient beaucoup et elle m'a appris des chants, elle m'a prêté des cassettes de chants. Elle m'a donné une Bible… Un jour elle m'avait invitée au baptême de son fils, et on y est allé[23]. »

Mithé est également d'origine créole blanche, mais issue d'un milieu social particulièrement aisé. Elle dirige une entreprise médicale lorsque son divorce la plonge dans une période de tourments : « mes enfants devaient partir chez mon mari. Et comme je connaissais les pratiques qu'il faisait, je ne voulais pas. Je redoutais beaucoup pour eux » [24]. Au cœur de ses difficultés, la rencontre avec un de ses clients est déterminante. L'homme, un directeur de banque, multiplie les initiatives aussi originales que répétées pour l'amener à se rendre dans son Église.

> « C'était au moment où j'étais le plus fragilisée par les épreuves. Et ce monsieur, connaissant mon histoire, de lui-même, il est venu, et puis il a ouvert la conversation… Quand on est dans l'épreuve, on cherche à être justifié. Donc, en fait, c'est sûr qu'eux, ils vivent la charité fraternelle, parce qu'ils donnent du temps. Et même des fois, ils provoquent ce temps là… Il s'est manifesté. Et moi, ça m'a beaucoup aidée… Il me laissait des petits mots dans des enveloppes avec une parole. Et après, j'allais chercher, c'était quoi la parole, je recherchais dans ma Bible, etc.… Donc, ça m'a fait avancer… C'était des

[22] Fancello, 2006, p. 113.
[23] Entretien P 03.
[24] Entretien C11.

> « paroles de vie », je dirais. C'était : "Fais du Seigneur tes délices et Il t'accordera ce que ton cœur désire" … Juste des petits versets… C'est sûr que quand on est dans l'épreuve… c'est un soutien.
>
> Et en fait, je rencontrais aussi ce monsieur-là assez souvent. Et on avait de longues conversations bibliques. C'était surtout sa fougue, malgré son grand âge, qui m'avait touchée… Il avait toujours cette vivacité d'esprit, cette espèce de jeunesse d'âme… C'est quelqu'un qui vivait de la puissance de Dieu. Et puis il m'avait fait venir (dans son assemblée), parce que son idée aurait été que je change de religion, bien sûr[25]. »

Géraldine, une très jeune mère célibataire créole blanche, traverse de lourdes difficultés : chômage, rupture avec le père de son enfant, incompréhensions familiales. Elle envisage même « d'arrêter cette vie »[26], selon ses propres termes. Ce sont, successivement, le prosélytisme d'un jeune adepte de la Mission Salut et Guérison et les encouragements d'une amie qui la convainquent de se rendre à une réunion de prière.

> « J'ai une amie qui entre temps avait rencontré le Seigneur et je voyais des transformations en elle. Elle m'encourageait à venir écouter la Parole de Dieu. Je lui disais : je vois la transformation en toi, je voudrais bien que le Seigneur se révèle à moi comme il l'a fait pour toi.
>
> Avant, un jeune homme passait dans les maisons, jouant de la guitare, parlait de Jésus, je trouvais ça beau, le Seigneur se révélait à moi à travers ces chants.
>
> Un jour, un dimanche, je n'ai rien dit à mon amie, je lui ai fait la surprise, j'ai pris ma fille et je me suis décidée à aller à l'assemblée à Saint-Denis. Je suis arrivée, j'ai entendu les gens prier, louer Dieu, j'ai craqué, du début à la fin j'ai pleuré. Pour moi c'était extraordinaire. Je n'avais jamais entendu des gens qui louaient Dieu et comme le Seigneur avait touché mon cœur il a continué à toucher mon cœur[27]. »

À travers ces différents récits, il nous apparaît tout d'abord combien, aussi personnelle soit elle, la conversion est néanmoins consécutive à l'immixtion d'un tiers converti dans la vie du futur adepte. Tout en s'avérant le label d'une individualisation du religieux, tout en revendiquant une expérience immédiate entre l'homme et Dieu, le christianisme de conversion ne fait cependant pas l'économie d'une médiation : celle de l'ami, du collègue de travail, du voisin et, avant tout, du fidèle issu de la parenté qui incitera le « non-converti » à se rendre dans une assemblée. À travers leur démarche activiste, c'est le caractère prosélyte, le « zèle missionnaire » de ces « militants des Évangiles » qui se trouvent également pointés comme une seconde caractéristique de ces formations religieuses. Le soutien offert à ceux qui se trouvaient dans l'attente pragmatique d'une réponse à leurs problèmes en tout genre souligne déjà la dimension sociale, voire communautaire de ce type de christianisme. Il instaure des liens sociaux qui viennent également répondre aux besoins des futurs convertis.

[25] Entretien *ibid.*
[26] Entretien F 06.
[27] Entretien *ibid.*

1.2 - Trouver un soutien

Ce qui nous a frappée *a priori*, en entendant les fidèles nous faire part du récit de leur conversion, c'est le fait que le tiers d'entre eux ait vécu de manière déterminante leur séjour en métropole. C'est dans leurs premières années de vie d'adultes, loin de leur famille et de leur île natale, dans un univers que la plupart des fidèles nous décrivent comme hostile, qu'ils furent amenés à fréquenter une assemblée autre que catholique.

Michel est d'origine chinoise. Il se décrit comme un fervent catholique jusqu'à ce que ses études l'aient conduit à partir dans le sud de la France.

> « Dès mon enfance j'étais vraiment très attaché à la religion, à l'Église, à Dieu. J'étais très croyant. J'étais enfant de chœur. Jusqu'à dix-sept ans, j'étais toujours à l'Église et quand je me suis retrouvé en métropole après le bac j'ai un peu abandonné l'Église. Je n'ai plus fréquenté l'Église et je me suis vraiment éloigné de Dieu…
>
> Par la suite une amie m'avait invité à assister au baptême d'une personne pentecôtiste. À ce baptême pentecôtiste, il y avait un pasteur baptiste qui était lui aussi invité. On a sympathisé et il m'a dit : on fait des études bibliques, tous les mardis soirs… Petit à petit j'ai commencé à assister à ces partages bibliques… C'est au fil de ces études bibliques que j'ai vraiment, moi, rencontré Jésus personnellement et qu'il est entré dans ma vie[28]. »

Solange, de mère malgache et de père créole, était également très engagée dans le catholicisme jusqu'à ce qu'elle s'en aille travailler en région parisienne.

> « Toute petite, j'avais dans mon cœur comme une soif de Dieu… J'allais tellement souvent, tout le temps à l'église, que ma mère me disait : "tu seras bonne sœur un jour !" … Vers l'âge de vingt ans, j'ai quitté La Réunion, donc, je me suis retrouvée un peu toute seule là-bas… J'avais l'impression d'être pas mal isolée parce qu'il n'y avait pas les autres membres de la famille. J'avais des amis là-bas, des amis qu'on a connus ici, et c'est par leur biais que j'ai connu l'Église (pentecôtiste). Tous les week-ends, moi je partais chez ces amis-là et on allait à l'église le dimanche matin, on avait un restaurant pour manger, on avait les clubs des jeunes où l'on se retrouvait tous ensemble. »

Nino, dorénavant pasteur d'une Église pentecôtiste indépendante, est d'origine malbare. Il avait juste dix-neuf ans lorsqu'il s'est rendu sur le continent pour y effectuer son service militaire. Il explique comment, loin de chez lui, il ne lui vint même pas à l'esprit de fréquenter une Église catholique, et comment il trouva un nouveau réseau de soutien au sein de l'Armée du salut :

> « J'ai commencé à entendre parler de Dieu à l'Armée du salut à Lyon. C'est un ami dans un bar qui a témoigné, là on a eu une grande discussion, disons comment quitter le « catholique ». Il m'a donné des brochures, j'ai commencé à lire tout, à faire mon expérience dans la lecture …

[28] Entretien P 11.

> On se fait des amis, on n'est pas seul… J'étais bien reçu, j'ai appris beaucoup de choses, sinon je me sentais un peu seul quand même en métropole. Cela m'a formé une famille quoi. Le Salut c'était ma famille, et je n'avais pas du tout ça à l'Église catholique. ..
>
> J'étais catholique, je partais à la messe, et quand je suis parti en métropole, je ne suis plus parti à l'église dès le début … Je n'ai même pas essayé d'aller à la messe là-bas, pas une seule fois, même pas essayé. C'est sorti carrément de ma pensée, je sais pas pourquoi, et (de retour) à La Réunion quand j'ai découvert la réalité j'ai dit : "non, non, faut que je trouve une assemblée qui prêche l'Évangile ! "[29]»

C'est au moment où il rompt avec ses racines familiales et territoriales que Nino, sans même s'en rendre compte, se sépare également de son héritage ecclésial. À partir de là, il développe une démarche tout à fait personnelle vis-à-vis de sa foi chrétienne : il discute, il se documente, il lit et finit par adopter « la vérité et l'Évangile »[30]. En rejoignant une nouvelle Église, il prend une décision qui est sienne et à laquelle il se tient fermement, y compris à son retour en terre réunionnaise.

Comme lui, Michel et Solange ont opté pour une nouvelle affiliation religieuse. Leur départ de l'île a fragilisé leur lien avec la religion catholique dont ils avaient hérité et ce lien n'a pas survécu lorsque le contexte social qui lui donnait sens a changé. Leur identité religieuse s'est trouvée contrariée par la mise à distance des structures traditionnelles d'encadrement dont l'individu s'est ensuite détaché.

Qui plus est, les études menées depuis plus de trente ans au sujet des Réunionnais en situation de migration[31] – M.-J. Houareau (1971), I. Taboada-Leonetti (1975), C. Viracaoundin (1996)[32], L. Labache (2005) – montrent que l'existence d'une communauté leur fait particulièrement défaut. Attitudes de répulsion, absence de solidarité dans la recherche d'un logement ou d'un travail, manque de soutien pouvant assurer un réconfort moral et une aide psychologique, Lucette Labache le constate :

> « Si vivre loin de sa terre natale engendre des souffrances multiples et pousse souvent les migrants à se regrouper pour former une diaspora, chez les Réunionnais en migration, des attitudes symptomatiques qui apparaissent à travers des conduites d'évitement généralisées interrogent sur la réalité de la communauté réunionnaise sur la terre d'exil[33]. »

Dans ce contexte, les récits de convertis en situation de migration montrent comment ces derniers n'ont pas, pour autant, renoncé à tout encadrement groupal ou familial. Leur

[29] Entretien P 45.
[30] Selon ses propres termes.
[31] En théorie, il s'agit de « mobilité » puisque les insulaires quittent une région de France pour une autre région située sur le même territoire. Cependant, jusqu'à la création de l'Agence Nationale pour la Promotion et l'Insertion des Travailleurs d'outre-mer (ANT) en 1982, la terminologie employée était celle de « migration ». Le BUMIDOM par exemple, créé en 1961, était le Bureau des Migrations d'outre-mer.
[32] Houareau, 1971, « Un groupe de Réunionnais à Paris », Thèse de doctorat, Paris. I. Taboda-Leonetti, 1975, « De l'aliénation à la prise de conscience. Itinéraires de l'identité des migrants réunionnais en métropole. Thèse de doctorat, Paris. C. Viracaoundin, 1996, « Le comportement d'évitement du Réunionnais vis-à-vis de son compatriote en situation migratoire. Mémoire de Maîtrise, Paris. Cités par L. Labache, 2005, p. 99.
[33] Labache, *ibid.*

adhésion au pentecôtisme s'est même en partie opérée en raison de cette dimension communautaire qu'ils ont retrouvée dans les assemblées religieuses fréquentées. C'est parce que ces groupes leur permettent de rompre avec leur solitude et de tisser de nouveaux liens, qu'ils qualifient eux-même de « familiaux », que Nino et Solange, par exemple, les ont rejoints.

Frédéric Rousseau le constate :

> « Les individualités déracinées, celles qui pour une raison ou pour une autre sont arrachés momentanément ou définitivement à leur milieu naturel, sont plus disposés que d'autres à la conversion. »[34]

Comme le note Bernard Coyault au sujet des migrants en France métropolitaine :

> « Il faut comprendre que le migrant vit un choc culturel, l'exil est très difficile à vivre… Mais à travers ces Églises, il a la possibilité de trouver un réseau de connaissances, de solidarité et d'entraide qui lui permet de s'en sortir. Elles sont des foyers de communion fraternelle, d'encouragement mutuel. »[35]

C'est du reste la caractéristique mise en avant par le sociologue David Martin au sujet du pentecôtisme : il s'agit fondamentalement d'une religion de la mobilité, d'un « mouvement religieux accompagnant et facilitant le mouvement des personne » [36], que ces mouvements soient géographiques, sociaux ou symboliques.

Aussi, pour les habitants de l'île qui n'ont pas été amenés à quitter leur « caillou », la quête de solidarités et de liens familiaux n'est pas pour autant étrangère à leur conversion en milieu pentecôtisant. Les mutations économiques et sociales de ces quarante dernières années ont fragilisé les référents traditionnels et disloqué les anciens réseaux sociaux et familiaux. Dans ce contexte, il n'y a rien d'étonnant à ce que les assemblées qui offrent à ceux qui les fréquentent un réel soutien attirent à elles ceux que la modernité n'a pas su intégrer.

Géraldine est née dans une famille créole blanche de douze enfants dans le sud de l'île. Les conflits au sein du couple parental et l'alcoolisme de sa mère la conduisent à quitter très tôt le domicile familial.

> « Je suis descendue à Saint-Denis à l'âge de onze ans. À partir de là, je me suis retrouvée dans des difficultés, seule, j'habitais avec ma sœur et mes frères mais je n'avais pas vraiment de relation avec ma sœur, je ne pouvais pas compter sur elle, m'ouvrir et lui dire ce que je ressentais[37]. »

---

[34] Rousseau, 2009, « La conversion » : Vers un cadre théorique ?», *Les Cahiers de psychologie politique* [En ligne], Sommaire, n° 15, Dossier : Conversions.
Disponible sur : http://http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=758
[Consulté le 15 août 2009].

[35] Taoufiqi, 2006, « Un réseau d'entraides, entretien avec Bernard Coyault », *Regard* [en ligne]. Disponible sur http://www.regards.fr/article/?id=2274 [consulté le 8 juin 2009].

[36] Martin, 2002, p. 23.

[37] Entretien F 06.

Depuis, elle cumule les mauvaises rencontres : « Je suis partie chez un proche en qui, ma famille et moi faisions confiance, mais il a voulu abuser de moi : cette période m'a perturbée… Après, j'ai rencontré quelqu'un, je me suis fiancée, j'ai été déçue et lui m'a laissée tomber ». C'est alors qu'elle intègre le monde du travail pour entretenir une relation avec le directeur de la société, un homme marié, qui la laissera seule à son tour, enceinte et désarmée. « Je n'avais pas une vie heureuse, j'étais toujours seule, je gardais tout cela pour moi, je ne pouvais pas partager ». Par l'intermédiaire d'une amie, elle rencontre ensuite la Mission Salut et Guérison. En la personne du Christ, elle dit trouver enfin une amitié : « je n'ai pas d'ami, j'ai rencontré un ami : c'est Jésus ». Auprès d'un couple de croyants, elle trouve un réconfort moral : « A ce moment, commençaient mes problèmes avec mon travail et je leur en parlais … et ils m'ont dit : fais confiance au Seigneur… »

Marguerite, est née dans une famille malbare, dans le sud de La Réunion. À l'adolescence, l'alcoolisme de son père et la situation socio-économique insulaire la poussent à rejeter le catholicisme.

> « Je sentais un refus, j'en avais assez, j'étais en crise… J'ai trouvé notre situation réunionnaise très injuste… Et je me disais :"il n'y a pas de Dieu. S'il y avait Dieu, ça ne serait pas comme ça... Il n'y aurait pas de misère, d'alcoolisme pour certains, de violences, trop de richesses pour d'autres…"
>
> Je garde beaucoup de colère en moi, née de cette situation familiale, née aussi du contexte général de l'histoire de La Réunion[38]. »

C'est l'accueil sans réserve d'un pasteur métropolitain qui la conduit à se convertir :

> « Au lycée, il y avait un missionnaire qui s'occupait d'un groupe de jeunes. Il avait ouvert sa maison. Le jeudi il y avait un accueil des lycéens. Nous étions assez pauvres et donc je faisais très attention à mes sous. J'avais un camarade qui allait déjà vers ce groupe. Il me disait :"tu sais, au moins pour le sandwich, on pourrait y aller, on l'aura gratis !" Et j'ai trouvé le pain de vie… J'ai trouvé un accueil très chaleureux et j'avais besoin de cet amour… Ces gens étaient des parents pour moi et ils m'ont beaucoup apporté. J'avais besoin d'eux. Louis créait des loisirs pour nous sortir un petit peu de cette ambiance réunionnaise et familiale, où il y avait beaucoup de violence et de misères, plus de misère matérielle, je dirais morale. J'entendais parler de Dieu, j'avais une Bible, … mais c'était plus l'amour de Louis et de Bernadette, cet accueil qui m'attirait… et je crois que c'est comme ça que je me suis convertie. »

Selon Erwan, membre d'un groupe de prière du Renouveau, c'est avant tout ce soutien apporté à ses membres qui attire les croyants :

> « Pour moi, le Renouveau c'est proximité et solidarité. On ne peut pas définir le Renouveau autrement… Les gens n'étaient jamais rejetés… Le Renouveau, ce sont des gens de terrain qui viennent te voir, qui viennent prier avec vous. C'est ça qui fait la force.

[38] Entretien F 05.

> C'est un réseau de personnes qui se connaissent les unes les autres et qui vont se soutenir mutuellement quand il y a un problème[39]. »

La sollicitude des convertis envers les Réunionnais malmenés par les effets des transformations socio-économiques s'adresse non seulement à ceux que la modernité a marginalisés, mais également à ceux qu'elle a propulsés dans une abondance matérielle asséchante qui ne les laisse pas moins seuls et amers. « L'anomie n'est pas moindre lorsque l'individu fait face à une crise de prospérité »[40], note Yannick Fer, avant de citer Émile Durkheim : « Alors, en effet, comme les conditions de la vie sont changées, l'échelle d'après laquelle se réglaient les besoins ne peut plus rester la même… Les ambitions surexcitées vont toujours au delà des résultats obtenus, quels qu'ils soient, car elles ne sont pas averties qu'elles ne doivent pas aller plus loin. Rien donc ne les contente et toute cette agitation s'entretient perpétuellement elle-même sans aboutir à aucun apaisement ».[41]

L'histoire de Liliane est en ce sens particulièrement probante, car si la quadragénaire met en avant des raisons spirituelles pour expliquer sa conversion, le soutien humain qu'elle reçoit de ses nouveaux coreligionnaires n'en apparaît pas moins comme un facteur déterminant. Liliane est d'origine créole blanche, mère de deux enfants et femme au foyer. Dès la première rencontre organisée par une assemblée charismatique à laquelle elle participe, la disponibilité des fidèles et leur magnanimité à son égard l'attirent. Non seulement ils lui adressent spontanément la parole mais ils se disent également prêts à l'écouter vingt-quatre heures sur vingt-quatre et sept jours sur sept !

« Ce qui m'a marquée, c'était l'accueil et l'intérêt qu'ils ont les uns pour les autres. Faut croire que j'en avais besoin, que je cherchais ça !… J'ai trouvé une disponibilité chez les personnes qui étaient là ! Pour moi c'était nouveau. Jamais je n'avais rencontré une personne qui ne me connaissait pas et qui disait : " Je m'appelle comme ça, je te donne mon numéro de téléphone, tu m'appelles quand tu veux, le jour comme la nuit, tu m'appelles. Si tu as besoin de parler, je suis là, je t'écoute ! Si tu veux qu'on se rencontre, y a pas de souci… "

Si tu as quelque chose à dire, si tu as une question à poser, ils sont toujours prêts à prendre le temps qu'il faut. Ça, c'est une qualité extraordinaire. Ils prennent le temps… Moi, j'ai eu besoin de gens à minuit, une heure du matin, ça n'a pas traîné qu'ils étaient là ! Ils sont restés, ils sont revenus le lendemain[42]. »

Lorsque Liliane commence à côtoyer cette assemblée, elle est déjà mère de famille, elle et son mari ne rencontrent pas de difficulté particulière : ils travaillent, ils sont propriétaires de leur maison, ils sont parents d'un enfant et leur couple est stable. Cependant, Liliane décrit

[39] Entretien C 09.
[40] Fer, 2005, p. 348.
[41] Durkheim Émile,, 2002, « p. 280.
[42] Entretien F 15.

cette période de son existence comme particulièrement difficile. Elle se sent totalement en marge de la société et de son évolution :

> « Si j'étais restée dans le monde, j'étais une perdante car dans le monde il faut obéir à certains critères, il faut être productif, il faut que tu sois reconnu aussi bien socialement que professionnellement, il faut que tu assures ! Moi, je dis que pour vivre dans le monde, c'est très, très difficile. Il faut assurer et j'étais mal partie pour ça… J'étais vraiment mal à cette époque. Je fumais beaucoup, je ne mangeais pas, je n'étais pas bien du tout.
>
> Je me suis dit que Dieu m'a prise et m'a mise sous son aile. Il m'a dit : " Moi, j'ai autre chose à offrir "… C'est à partir de ce moment là qu'il y a eu une lueur d'espoir !
>
> Pourtant, avec le recul, je ne vois pas ce qu'il y avait de si terrible que ça à cette époque… Donc, je dis que c'est Dieu qui a dit : " Le temps est venu pour toi de faire partie de mes brebis ! " Heureusement, heureusement parce que dans le monde je me serais fait bouffer et je n'aurais pas eu le mental pour pouvoir vivre dans cette jungle là[43] ! »

Au sein de l'Église, en plus de l'assistance ponctuelle qui lui est proposée lorsqu'elle « appelle au secours », deux dispositifs la soutiennent tout particulièrement. Il s'agit tout d'abord de la « cellule de maison », qu'elle décrit comme la reproduction des premières communautés chrétiennes :

> « On avait pris pour modèle l'Église primitive qui était une Église de maison. Dès le départ, il y avait cette proximité entre les membres. On se réunissait le mardi soir et on avait l'opportunité de pouvoir partager en petits groupes ce qui était impossible à faire le dimanche. C'est ça qui permet de vraiment grandir. Chacun a son rythme, a sa façon de s'exprimer, avec quelqu'un de plus mûr dans la foi qui te guide sur le chemin. Cette Église de maison permet à tout un chacun de prendre la parole à sa portée. On y revient si c'est nécessaire, tandis que le dimanche, c'est prêché. Le mardi, on reprend ce que le pasteur a prêché le dimanche et on y revient, ligne par ligne s'il le faut, on décortique, un peu plus longtemps pour les uns, un peu moins pour les autres, c'est selon[44]. »

La petite taille des cellules et la bienveillance de ses autres coreligionnaires lui permettent de prendre la parole sans crainte, alors qu'elle nous affirmait au préalable combien elle se sentait complexée en ces années-là.

> « D'autant plus que la cellule de maison, c'était des gens que je connaissais très bien, donc j'étais en confiance parce que je les connaissais. De toute façon, le climat instauré donne confiance. Tu n'as pas peur de dire une bêtise, on ne va pas rire de toi… Il n'y a pas ce climat là[45]. »

Ce qui va aussi notablement aider Liliane à faire face à ses troubles, c'est la « cure d'âme » à laquelle elle participe. Durant ces séances, deux ou trois leaders de l'assemblée se rassemblent afin d'écouter et prier pour celui qui le demande. Là, comme le dit notre interlocutrice, « les nouvelles personnes, peuvent être prises en main vraiment de façon plus

[43] Entretien *ibid.*
[44] Entretien *ibid.*
[45] Entretien *ibid.*

intime et les besoins qu'elles peuvent avoir sont plus facilement cernés et résolus. Chaque personne qui en fait la demande est entourée, cadrée, le temps qu'il faut… S'il faut *x* séances, on prendra *x* séances »[46]. Ce que nous montre le récit de Liliane, c'est la capacité de ces assemblées néo-pentecôtistes à prendre en charge le bien-être psychologique des croyants. Elles tendent à apporter une réponse aux attentes des individus sur le versant intime de leur existence, en termes d'écoute et de compassion.

En plus de ce soutien affectif, Liliane mentionne l'aide concrète que son Église apporte aux personnes nécessiteuses du point de vue matériel : « On aide dans tous les sens… On a un département social déjà, une association culturelle qui a à cœur de venir en aide à tous ceux qui en ont besoin … Et même dans l'Église, il y a des gens qui en ont besoin, on fait des colis alimentaires »[47].

Marie-Olivette, une créole blanche appartenant à la même assemblée que Liliane n'hésite par à parler de « couverture spirituelle » pour désigner le soutien qu'elle reçoit des autres membres de l'Église :

> « Il y a une chose qui est extraordinaire : c'est la communion des saints. C'est quelque chose de fantastique, dans le sens où, quand on passe un moment qui peut être extrêmement difficile, on sait qu'on a une couverture spirituelle, on a des frères et des sœurs en Christ qui prient pour nous. Ça, c'est important[48]. »

Pour chacun de ces convertis, l'introduction dans une nouvelle assemblée religieuse leur permet de construire de nouvelles relations sociales. Comme l'écrit Cédric Mayrargue au sujet du pentecôtisme en Afrique-subsaharienne, ce mouvement « permet la création de nouveaux espaces de sociabilité et génère des logiques de (re) communautarisation »[49].

Simultanément, nous l'avons évoqué : la conversion se traduit par une diabolisation des pratiques cultuelles traditionnelles où le croyant en vient à considérer sa nouvelle adhésion religieuse comme une protection efficace contre les pouvoirs maléfiques inhérents à cet univers traditionnel. De ce fait, l'assemblée pentecôtiste apparaît tout à la fois comme un refuge d'où les croyants se distancient de leurs anciennes appartenances et rompent avec leurs ancêtres, et un acte totalement individuel, les opposant à leur entourage et à leur famille. Au Burkina Faso, Pierre-Joseph Laurent fait un constat semblable au sujet des Mossis. Il centre son analyse sur le concept de « groupe de la sortie du groupe »[50], formulation, qui comme le note Sandra Fancello,

> « exprime subtilement comment la distanciation vis-à-vis du communautarisme villageois et de ses contraintes se traduit par l'intégration à une nouvelle communauté, celle

[46] Entretien *ibid.*
[47] Entretien *ibid.*
[48] Entretien F 17.
[49] Mayrargue 2008.
[50] Laurent 2003.

> des "frères et sœurs en Christ", tout autant réglementée et contraignante que la première mais qui ouvre la voie à une forme de modernité sécurisée et sécurisante, face au contexte de « modernité insécurisée » dans lequel évoluent les jeunes mossi[51]. »

1.3 - Se reconnaître capable

Un élément important dans les motifs de conversion a trait à la question identitaire, incontournable sur cette île habitée par des populations aux origines ethnoculturelles variées et marquée par la douloureuse histoire de l'esclavage, puis de la colonisation.

Guylaine est d'origine indienne et chinoise par son père, créole blanche et afro-malgache par sa mère. Elle raconte combien elle s'est toujours sentie méprisée en raison de la couleur de sa peau :

> « Quand on dit que le racisme n'existe pas, moi, au sein de ma propre famille … Je suis l'aînée, je suis la plus brune, le second est un peu moins brun et la dernière est blanche. Le vilain petit canard, c'était moi ! Dès qu'il y avait quelque chose qui n'allait pas c'était moi… Donc, moi, je n'ai retenu qu'une chose : fallait pas être noire, il ne fallait pas fréquenter le noir. En plus comme j'étais dans une école catholique où tout ce qui est noir, ce n'est pas bien non plus[52]… »

Adulte, son mariage avec un créole blanc ne résout pas sa difficulté pour autant : « On sortait, on rencontrait des gens, et bien certaines personnes, quand j'étais avec lui, me disaient bonjour, mais lorsque je n'étais pas avec lui, elles ne me disaient pas bonjour »[53].

Plus difficile encore, elle se sent rejetée par sa belle-famille. « J'ai été très mal acceptée dans la famille de mon mari » [54], se souvient-elle.

Les propos de Guylaine viennent ici contredire le mythe officiel de La Réunion dans lequel l'île se présente comme un modèle du métissage. En effet, si par l'histoire de son peuplement, un très fort pourcentage de métissé compose sa population, Thierry Malbert observe que certains réunionnais préfèrent le dissimuler. « La découverte dans son arbre généalogique de métissage, mésalliance, enfants illégitimes ou d'ascendants affranchis étaient très mal vécu il y a encore une vingtaine d'années et le reste encore parfois maintenant »[55]. Le contrôle du lignage au moment des alliances et la manière dont les mariages mixtes peuvent être réprouvés sont en ce sens particulièrement significatif. Un créole blanc de la Plaine des cafres le dit explicitement à T. Malbert : « *un lé blanc, un lé noir, nous lé camarde mais not sang y mélange pas* »[56].

---

[51] Fancello, 2004, p. 188.
[52] Entretien F 25.
[53] Entretien *ibid.*
[54] Entretien *ibid.*
[55] Malbert, 2005, p. 123.
[56] Malbert, 2005, p. 124.

Pour Charles, le conjoint de Guylaine, au delà d'une question de phénotype, ce sont des éléments de la culture créole comme la musique qui étaient autrefois dévalorisés.

> « C'est dû à l'histoire de La Réunion. Tout ce qui est noir vient de l'esclavage. Pour donner un exemple : maintenant ils font beaucoup de choses pour le Maloya, mais quand j'étais jeune, le Maloya c'était subversif. C'était strictement interdit. C'était une musique qui rappelait l'esclavage, il ne fallait surtout pas[57]. »

Plus que tout, la perception de la langue créole reflète cette dévalorisation des attributs de la créolité. Guylaine le note : **«** *Ti koz kréol, ti koz tort* »[58].

Charles en fournit une illustration :

> « Il y a encore des gens qui te disent : « *Té, moi la parti in mèss lété gayar, lo sel zafér la jène amoin, la di Notre Pér an kréol*[59] ! »
>
> On a l'impression que si on parle français, Dieu entend… Moi je leur dis que Dieu accepte toutes les langues. Ne crois pas que tu le choques en parlant créole [60]! »

Guylaine se souvient :

> « Papa n'a jamais parlé français, il parlait que créole. Des fois, j'avais honte d'inviter des copines à la maison parce que mon papa n'arrivait pas à mettre un mot de français l'un à la suite de l'autre ! Moi, j'ai vécu avec ça, je me suis privée de certaines choses parce que j'avais honte[61]…»

Est-ce cette honte d'elle-même et de ses ascendants qui ont conduit Guylaine successivement à la Mission Salut et Guérison puis dans une communauté nouvelle du Renouveau charismatique ? Elle ne l'évoque pas de cette manière, et au terme de son parcours, c'est du reste auprès d'un psychologue qu'elle nous dit commencer aujourd'hui à « prendre confiance en elle-même ». Le malaise de Guylaine décrit néanmoins une difficulté récurrente chez de nombreux Réunionnais en termes d'estime de soi, que d'aucuns résolvent en changeant d'affiliation religieuse.

Aux Antilles, Jean-Claude Girondin explique les conversions au protestantisme évangélique comme une conséquence logique d'une stratégie identitaire.

> « Cela signifie que la conversion religieuse en milieu créole, se révèle comme une réaction psychosociologique à des frustrations et des blessures causées par une Église dominante, perçue autrefois comme complice de l'esclavage… La conversion au protestantisme évangélique est vécue comme une possibilité d'avoir une image positive de soi. Autrement dit, se convertir au protestantisme, c'est non seulement rejeter la religion des anciens

[57] Entretien *ibid.*
[58] « Tu parles créole, tu parles mal ».
[59]« Hé, mes amis ! J'ai assisté à une messe ; c'était super ; la seule chose qui me gênait c'est qu'on avait récité le 'Notre Père' en créole ».
[60] Entretien *ibid.*
[61] Entretien *ibid.*

> maîtres esclavagistes et colonialistes mais aussi prendre une revanche sur une religion qui a contribué à dévaloriser la "race" noire et ainsi construire une nouvelle image de soi[62].»

Certes, à Bourbon comme aux Antilles, le christianisme a pu apparaître comme un message imposé de l'extérieur, auquel les populations se sont ralliées au prix d'un processus de déculturation poursuivi sciemment par l'Église et les colons. Mais, une telle analyse ne peut cependant être reconduite à l'identique à propos de la société réunionnaise. Ceci, du fait premièrement que l'Église ne paraît pas à ce point associée à l'esclavage et aux esclavagistes. Bien sûr, elle n'est pas vierge de toute critique, à commencer par son intolérance à toute autre forme de culte[63]. Cependant, en parallèle, la mémoire réunionnaise a également su cultiver le souvenir de figures ecclésiales qui jouèrent un rôle fondamental aux cotés des esclaves. Du lazariste Lafosse (arrivé vers 1775-1776) au spiritain Alexandre Monnet (arrivé en 1840) rejoint par Frédéric Levavasseur, en passant par le frère des écoles chrétiennes Jean-Bernard Rousseau (arrivé en 1823), ce sont quatre hommes qui furent les fers de lance des idées abolitionnistes. Au sujet du dernier, il n'est pas inintéressant de remarquer que l'Église le fête le 20 décembre. Aussi, chaque année, alors que La Réunion commémore l'abolition de l'esclavage au cours de sa traditionnelle « fête kaf », pendant que les défilés de chars descendent les artères dionysiennes, Mgr Aubry célèbre une messe à Sainte-Marie, devant plusieurs milliers de fidèles, en l'honneur du bienheureux frère Scubillion….

Au-delà du souvenir de ces figures marquantes, le catholicisme à La Réunion apparaît dans la mémoire populaire comme « le passeport d'intégration sociale » (Mgr Aubry) et « une étape dans la naturalisation des nouveaux venus » (Prudhomme). Modifié au fil des ans au contact de peuples d'origines culturelles variées qui se le sont ré-appropriés, il est devenu le fond religieux commun aux habitants de l'île. Comme l'écrit Claude Prudhomme :

> « Le baptême n'est pas seulement un point d'arrivée. Il fait entrer le converti dans un des seuls lieux où peut s'ébaucher parmi les populations transplantées une nouvelle identité. Le passage par le catholicisme est aussi dans l'histoire de La Réunion une expérience ineffaçable, un point de « non-retour »… (On) ne peut évacuer ce que plusieurs générations ont investi dans une religion populaire devenue le refuge de leurs aspirations[64]. »

D'autre part, la question Noir-Blanc ne se pose pas dans les mêmes termes à La Réunion, du fait de la paupérisation précoce des « Petits Blancs ». Sur l'ensemble des XVIIIe et XIXe siècles, leur marginalisation les rapprocha des « Noirs », étant généralement compris dans cette catégorie : les esclaves, les « Nègres affranchis », les métis, les libres de couleurs, etc. Comme l'écrit Claude Wanquet : « l'hostilité entre gens de couleurs différentes n'a aucunement à Bourbon la gravité de celle des colonies américaines. La raison majeure du

[62] Girondin, 2004, p. 156.
[63] Un article du Code Noir de 1723 stipulait que « Tous les esclaves de Bourbon et de Maurice seront instruits dans la religion catholique ».
[64] Prudhomme, 1984, p. 327-328.

phénomène est que la ligne de clivage entre Blancs et Noirs n'est pas la même dans les deux cas »[65].

Même constat du côté de Jean Benoist :

> « … à la différence des Antilles, où le bipôle Blanc-Noir, très inégal, a été l'axe principal de la société, La Réunion a été dès le départ éclatée, avec une faible corrélation entre identité ethnique et identité sociale. Il y a toujours eu des Blancs à tous les échelons de la société, du plus riche au plus misérable, et vous avez eu rapidement des Indiens et des Chinois à tous ces échelons. Évidemment, cela change complètement la donne de cette association quasi automatique, qui existe aux Antilles entre statut ethnique, statut social, origine, apparence physique, qui ont longtemps fait un tout, alors qu'ils sont éclatés et indépendants, du moins fort largement, à La Réunion[66]. »

Alors, si la conversion au pentecôtisme ne peut à ce point se définir comme une réaction à un système politique et ecclésial ayant « dévalorisé la race noire »[67], elle permet pourtant, elle aussi, de résoudre une question identitaire. Si on ne parle pas comme aux Antilles de société *Krasé* (malade)[68] ou de « malaise créole » comme à l'île Maurice, les séquelles de l'esclavage et de la colonisation à La Réunion impriment encore la société d'aujourd'hui. Comme le rajoute lui-même Jean Benoist : « La référence à l'esclavage était moins obsédante qu'aux Antilles. Mais cela traduisait un refoulement autrement plus traumatisant »[69]. Elle s'exprime à travers la dévalorisation de soi et le dénigrement personnel. Elle se manifeste par de forts sentiments d'incapacité et de honte, et elle concerne tous les groupes ethnoculturels. « Chaque Réunionnais est hanté par les douloureuses blessures de ce passé insulaire, par la honte ou la culpabilité enfouie dans les consciences »[70] écrit encore Bernard Boutter.

Richard, d'origine malbare l'affirme :

> « C'est sûr, moi j'entends ça : - *Moi lé pa kapab* [71] !
>
> On se dit que les autres sont meilleurs que nous, sont plus capables que nous, on se sous-estime, toutes nos valeurs… Il y a un héritage, on accepte comme cela, on vit comme cela, on n'essaye pas de montrer … Mais je crois aussi, au niveau de l'histoire, ça a engendré un sentiment d'incapacité. On n'est pas capables, les autres sont meilleurs que nous [72]. »

Pour cet interlocuteur, cet héritage est regrettable, et la foi en Dieu doit vaincre ce type de raisonnement :

> « On sous-estime ce que Dieu a mis dans notre cœur. C'est une mentalité qui est là, il faut que ça disparaisse, il faut que cette mentalité soit brisée, qu'on ait confiance en la personne

[65] Wanquet, 1980, p. 215.
[66] Lévy, 2000, p. 152.
[67] Girondin, 2004, p. 157.
[68] C. Benoît, 2000.
[69] Lévy, 2000, p. 134.
[70] Boutter, 2001, p. 52.
[71] « J'en suis incapable ! »
[72] Entretien P 25.

> qui est là. Les Créoles qui sont là, on peut dire qu'on peut bâtir quelque chose ensemble pour Dieu, on a les capacités[73] ! »

Max est également d'origine malbare. Il est actuellement membre d'une assemblée charismatique. Grace à cette « appartenance à Christ », il a acquis une nouvelle assurance.

> « Nous, on a vécu sous le truc de l'esclavage. La Réunion, on se sent inférieur par rapport aux Blancs. Nous, on sentait ce caractère d'infériorité dans le monde.
>
> Comme on a rencontré le Christ, on a compris que si le Fils (de Dieu) nous a affranchis, nous sommes réellement libres… Le Saint-Esprit guérit l'intérieur… On a une assurance dans le Christ-Jésus parce qu'on ne pense plus sur l'homme maintenant. Le truc a changé… Aujourd'hui, on n'a plus peur de l'homme, parce qu'on a retrouvé notre identité en Christ, en celui qui donne la vie, en celui qui est Dieu. Notre assurance est maintenant sur lui. Avant, je ne pouvais pas m'exprimer comme ça[74]. »

Son épouse confirme : « Avant, « *Si in moun i ariv… ninport ki i koz fransé, Max i sana li kom in rien di tou, li rèss kom sa. Li gagn pi di rien* »[75].

Max reprend pour noter le changement qui s'est opéré :

> « Maintenant, depuis que j'ai rencontré le Christ, le Saint-Esprit m'a donné cette façon de m'exprimer, je m'exprime librement… *Lo bariér : la i fé amoin kom in konplekss, moin pa kapab*[76], c'est terminé. Toi-même, tu ne pourrais pas, mais le Saint-Esprit t'aide[77] ! »

Liliane est pourtant d'origine créole blanche, et même la plus claire de sa famille. Cela ne l'a pas empêchée de ressentir un sentiment d'infériorité tout aussi vif que ses huit frères et sœurs de couleur, en raison justement de cette différence. Comme Richard et Max, sa conversion dans une assemblée charismatique lui a redonné confiance en elle.

> « Je ne sais pas ce que je serais devenue avec le handicap que j'avais… J'appelle ça un handicap : quand on se sent inférieur aux autres, quand on se sent rejeté. Ce dont j'ai beaucoup souffert, quand j'étais petite, c'était de la différence. Dès l'école primaire, par rapport à la couleur de mes cheveux, j'ai beaucoup, beaucoup, beaucoup plus souffert. Parce que je n'étais pas comme les autres : j'étais vraiment avec des cheveux flamboyants, avec des taches de rousseur… J'en ai beaucoup souffert…
>
> Après, ça crée en toi une espèce de manque de confiance, tu te mets en retrait, tu n'oses plus, tu te fais toute petite. Déjà, qu'on te voit dans le brouillard ! Tu fais en sorte qu'on t'oublie. Au fur et à mesure, après, tu te replies sur toi. Le repli sur soi, ça cogite là-dedans et tu te dis : " Je ne suis pas comme les autres, je suis moins belle que les autres… " Donc tu te caches, et ça fait une grosse blessure qui suinte au fil du temps.
>
> Le Seigneur m'a retirée de cette fosse… Dieu m'a dit : " tu n'es pas du tout comme tu crois que tu es, regarde-toi à travers mes yeux et tu verras tout autre chose ! "

[73] Entretien *ibid.*
[74] Entretien F 08.
[75] « Si quelqu'un arrive… chacun parle français, Max se sent dévalorisé, il reste coi. Il ne peut plus s'exprimer ».
[76] Cette barrière : « j'en fais un complexe, j'en suis incapable ».
[77] Entretien *ibid.*

> Il faut constamment se dire, par rapport à la Parole de Dieu, par rapport à ce que Dieu dit que tu es : " J'ai une valeur, je compte pour quelqu'un[78] ! " »

Pierrette, elle aussi d'origine créole blanche, se souvient :

> « Toute mon enfance, je n'étais personne. J'étais quelqu'un d'écrasé, si on me poussait je laissais, si on me donnait une claque je riais, si on me donnait un coup de poing… D'ailleurs j'ai reçu, j'avais l'impression que la personne jouait. J'étais vraiment personne. J'étais quelqu'un avec qui on pouvait faire n'importe quoi. J'ai grandi avec un sentiment de n'être rien, rien du tout.
>
> …En tant que Créoles, on a été un peu sous-estimés, on a quand même cette honte de nous exprimer. On n'arrive pas à s'exprimer comme il faut avec des mots intelligents. Dans notre famille, j'avais un beau-frère qui est zorèy, quand il venait tout lui était dû. Je sentais qu'il était très supérieur à nous[79]. »

À l'âge adulte, pour la première fois de sa vie, elle fait une expérience professionnelle valorisante.

> « J'avais l'impression que j'étais quelqu'un, dit-elle. Alors, pour la jeune femme, pas de doute, ce changement de situation vient de Dieu, cette nouvelle considération observée à son égard est « une réponse du Seigneur. Quand on se convertit, on essaie quand même de se relever, de dire : " On est capable, on n'est pas en dessous des autres, on est égal. Si l'autre est capable, on est aussi capable ". C'est quelque chose que j'essaie de surmonter. Il y a des choses où je me dis que j'y arrive pas, on ne va pas dire : "Maintenant j'appartiens à Christ, je suis capable de faire plein de choses[80] ! " »

René, d'origine chinoise, explique comment sa conversion l'a conduit à prendre davantage de responsabilités et à oser s'exprimer en public, alors qu'un fort sentiment d'infériorité l'habitait depuis son enfance.

> « Quand on est arrivé ici, pour moi le Seigneur m'a béni, Il m'a ouvert les portes, j'ai grandi spirituellement … Quand je dis j'ai grandi, c'est-à-dire que j'ai pris des responsabilités. Ici même, le pasteur me confie des choses que moi-même je n'attendais pas, mais jamais… Je pensais ne pas être capable…
>
> Maintenant, on parle beaucoup, on est à l'aise, mais au départ jamais... J'étais quand même d'un caractère timide…Vous savez, le caractère des Réunionnais, ils sont quand même un peu retirés. Ils n'aiment pas trop parler devant les gens… Les Réunionnais ont peur de se mettre en avant. Les Réunionnais, quand ils parlent dans un bureau, ils ne sont pas à l'aise. Ce n'est pas comme quelqu'un qui vient de l'extérieur, qui a connu la métropole, là on voit la différence, ce n'est pas pareil... Par rapport à la connaissance, l'intelligence, moi je pense que cela vient de là parce que comme je n'ai pas beaucoup connu l'école, je ne me sens pas intelligent.
>
> En tout cas, moi, c'est le Seigneur qui m'a aidé. Je voulais plus être comme cela, me sentir inférieur aux autres comme quelqu'un qui est minable… Par ma prière et en discutant avec les autres, j'ai voulu arriver à oser parler en public. Ma femme et les autres ont dit qu'ils

[78] Entretien F 15.
[79] Entretien F 03.
[80] Entretien *ibid.*

> allaient prier pour cela. J'ai demandé au Seigneur de me libérer de cela et le Seigneur m'a délivré[81]. »

Marguerite est d'origine malbare. Le récit qu'elle nous fait de sa vie illustre particulièrement ce processus d'intériorisation de représentations négatives de soi, et leur démantèlement à partir de sa conversion. Elle relate son histoire en commençant par évoquer la honte éprouvée à l'égard de ses origines.

> « Je parlerai de cette honte, car j'ai vécu longtemps dans la honte, et je crois que beaucoup de Réunionnais sont encore dans cette honte d'être réunionnais. Parce qu'on nous a appris à avoir honte de nous, parce que nous sommes descendants d'esclaves, nous sommes Noirs, nous sommes pauvres, nous sommes la lie de la population. Donc moi j'ai vécu longtemps avec cette gêne de ce que j'étais[82]. »

La honte ressentie par Marguerite s'explique tout à la fois par son appartenance ethnique et sa condition sociale. Elle en donne un exemple à travers les discriminations vécues lors de sa scolarité :

> « … à notre époque, on faisait la différence (entre les) différentes classes sociales. Et nous, quand on allait à l'école, on avait nos habits qui nous stigmatisaient… J'avais des goûters et je prendrais l'exemple de la pomme, tu vois nous on n'avait jamais de pomme. Aujourd'hui c'est courant, le lait, le yaourt, c'est quasi à la portée de tous. Mais à mon époque, ce n'était pas comme ça. Et on voyait bien la différence : un, on était mélangé avec des petits Métropolitains.
>
> (Deux), on était mélangé aussi avec des Réunionnais assimilés aux Métropolitains. Donc eux, ils avaient les chaussures, ils avaient les habits, ils avaient le goûter… Donc on ressentait cela. Et moi, j'en suis encore pétrie…
>
> Il faut être objective aussi, il y a ce fossé entre ces différentes classes sociales, moi ça m'a marquée et ça a emmené beaucoup de violences en moi. Je suis plus sensible à l'injustice faite aux Réunionnais, parce que je trouve que c'est un peuple très marqué, qui a besoin qu'on l'élève, qui a besoin qu'on le soigne, qui a besoin qu'on lui montre qu'il y a une sortie et qu'il faut sortir de cette fatalité où je ne suis rien, je suis noire, je suis fille d'esclave[83]. »

Elle explique comment sa foi en Dieu l'a libérée de cette image dépréciée d'elle-même en lui fournissant de nouveaux référents identitaires.

> « Le Seigneur a commencé cette œuvre de libération en moi. Il m'a dit -j'ai trouvé dans la Bible : "*tu es une créature merveilleuse*". Je suis une créature merveilleuse. Nous avons tous des histoires douloureuses, familiales ou plus grandes et le Seigneur nous prend là où nous sommes, il déclare que nous sommes des créatures merveilleuses, justifiées à la croix, purifiées par ce qu'il a fait et donc nous pouvons marcher la tête haute ! Donc moi, j'ai pris ce message pour moi…

[81] Entretien F 22.
[82] Entretien F 05.
[83] Entretien *ibid.*

> Essayer d'exister, tu vois, face à cet écrasement, moi, après avoir été dans l'asservissement, je me suis relevée … Le Seigneur a tout fait pour moi, j'ai juste à entrer dans l'identité qu'il a pour moi, enfant de Dieu rachetée[84].»

Non seulement depuis qu'elle a intégré un groupe pentecôtiste, Marguerite pose un nouveau regard sur elle-même, mais elle se sent également conduite à défendre la cause réunionnaise.

> « Alors tu vois, moi, je crois qu'avec notre intégration à la France métropolitaine, depuis le départ, il y a toute une déperdition qui est là, une déperdition identitaire, une déperdition culturelle... Quand tu enlèves cela à un peuple, il est nu et vulnérable. Et tu peux faire ce que tu veux de lui. Je crois que c'est pour ça que les Réunionnais ne s'en sortent pas. Il faut les réconcilier avec leur histoire, avec leur culture et avec leur identité. Le Seigneur m'a éclairée là-dessus... Le Seigneur me demande de faire ce travail de réconciliation du Réunionnais avec lui-même, avec son histoire... Tu vois, je crois qu'on a tout jeté, quand on vient au Seigneur, je me rends compte combien dans l'Église, combien les Réunionnais ont tout jeté, ils ont jeté la langue, ils ont jeté beaucoup de côtés culturels qui sont bons, le Seigneur ne nous a pas demandé de tout jeter… Moi ça m'a beaucoup marquée et dans le Seigneur je voudrais me battre pour ça. Je suis très concernée par la cause, moi je crois que le Seigneur a mis dans mon cœur quelque chose pour mon pays, pour mon peuple[85]. »

Pour Marguerite, ce combat en faveur de la promotion d'une identité réunionnaise est subordonné à l'identité chrétienne que ses concitoyens doivent, selon elle, découvrir au préalable.

> « Je te disais que je me suis longtemps battue pour ce qui est culturel, pour l'identité réunionnaise, et au-delà, je cherche à réconcilier le Réunionnais avec le Seigneur. Je crois qu'il y a l'identité d'enfant de Dieu, donc, à partir du moment où on aura accepté qu'on est enfant de Dieu, le reste va suivre[86]. »

Au nom de cette appartenance chrétienne, notre interlocutrice condamne les pratiques cultuelles non orthodoxes. Elle distingue, les attributs d'une culture créole à revaloriser, des cultes hindous ou malgaches à rejeter fermement.

> « Je crois que si j'analyse bien l'histoire d'Israël, à chaque fois qu'il y avait trop d'idolâtrie, il y avait abomination, le Seigneur a renvoyé Israël en déportation. Et si je regarde tous les peuples qui sont venus ici en esclavage, les Malgaches, les Africains, les Indiens, ce sont des peuples idolâtres, et ils sont venus, je crois que c'est une chance pour eux, le Seigneur a fait exploser ces ethnies et les a envoyées en déportation de cette manière…
>
> Aujourd'hui, ici à La Réunion, on a amené avec nous ce qui était déjà idolâtre sur ce terrain. Qu'est-ce qu'ils font les Réunionnais ? Ils vont vers l'abomination, ils vont vers l'idolâtrie, ça c'est ma grande souffrance tu vois ! Et moi je me dis, comme militante culturelle identitaire, comme chrétienne, nous avons quelque chose à faire, nous pouvons

[84] Entretien *ibid.*
[85] Entretien *ibid.*
[86] Entretien *ibid.*

être réunionnais, nous pouvons avoir une identité, une culture, sans passer par ces travers[87]. »

Elle insiste sur une mise en valeur d'une expression typiquement réunionnaise de la foi, dégagée du modèle métropolitain :

« Le problème actuel dans l'Église, c'est qu'en entrant, en se convertissant on a tout jeté ! Du coup, le Réunionnais n'est plus Réunionnais, il est dans ce problème de calque par rapport à la France et aux Métropolitains… Notre problème : toujours on a donné la France comme référence… Donc… dans la langue, dans la culture, on colle, on colle… En fait, on est toujours dans le même problème, dans la perte d'identité. On n'est pas nous.

Or je crois que le Seigneur, en nous faisant renaître, il nous dit : "accepte-toi tel que tu es, et dans ce que tu es, garde ! " Il faut examiner et garder le meilleur ! On a besoin vraiment d'un travail de purification, redonner notre culture au Seigneur, pour qu'il nous montre ce qu'il faut garder, ce que l'on doit jeter.

Plutôt que de leur offrir… un " Dieu métropolitain ", donnons-leur Dieu tout simplement !
… Faisons l'effort de rendre ce Dieu accessible, disons-leur : " tu peux rester qui tu es ! Tu n'as pas besoin de devenir blanc, de devenir métropolitain et parler comme ça, de prier comme ça ! " Donnons-leur cette liberté d'être réunionnais et de rentrer dans cette identité d'enfant de Dieu[88]. »

Au-delà de l'image réunionnaise d'une apparente cohésion entre les différents groupes ethno-culturels que Marguerite compare au devant d'une « carte postale », notre interlocutrice relève un certain nombre de tensions qui signalent selon elle, une tendance au repli identitaire. Là encore, elle affirme que seule une foi commune serait en mesure de dépasser cette difficulté.

« *Dék nana in ti ralé-pousé, kosa i sort : Malabar la lé kom sa, Kaf la lé kom sa, a ! Lé normal sé in Kaf, A ! Sé in Shinoi*[89] *!*

En fait, nous sommes des groupes côte à côte. Nous avons besoin d'une réconciliation entre nous et il n'y a que dans l'Église qu'on peut le faire. Les intégrismes sont là. Je pense qu'ils vont s'accentuer parce qu'au niveau social, tu vois bien les fossés se creusent et je pense que dans cette quête d'identité dans laquelle nous sommes, les gens vont se focaliser vers leur groupe ethnique. Nous allons vers ça dans tous les pays et c'est l'Église qui sauvera de ce problème… Et montrer qu'à cause de Jésus-Christ, nous pouvons vivre, Cafres, Malbars, tous ensemble[90]. »

Nombreux sont les pentecôtistes qui se retrouvent dans la première partie des propos de Marguerite : de l'expression d'un sentiment de honte et d'incapacité à la prise de confiance en soi qui suit la conversion. Là où ils sont nettement moins nombreux à épouser le point de vue de Marguerite, c'est dans son militantisme en faveur de la valorisation des éléments de la

[87] Entretien *ibid.*
[88] Entretien *ibid.*
[89] « Dès qu'il y a un petit conflit, qu'est-ce qui en ressort : "cet Indien c'est dans sa nature, ce descendant d'Africain, c'est dans sa nature, ah ! Tout ceci est normal c'est un Cafre, c'est un Chinois ! »
[90] Entretien *ibid.*

culture réunionnaise. En effet, pour beaucoup de convertis, leur nouvelle appartenance religieuse surpasse leur appartenance culturelle. Ils surinvestissent leur identité chrétienne au détriment de l'identité créole ou même française. Comme le note Jean-Claude Girondin :

> « L'idée d'une communauté de chrétiens liés par une espèce similaire avec le Christ semble prévaloir sur tout autre critère d'appartenance sociale… Cette nouvelle identité permet de transcender les limites de la race et de la culture pour entrer dans une nouvelle dynamique sociale[91]. »

Pour le croyant, la conversion est d'abord rupture : rupture avec l'héritage de la période esclavagiste et colonialiste, rupture avec la composante indienne ou afro-malgache de sa culture. Aujourd'hui comme hier, la part d'africanité ou de malgachité portée en lui par le Réunionnais est le plus souvent dénigrée. Tout d'abord, parce qu'elle symbolise l'esclave malgache ou africain. L'image honteuse de l'esclave recouvre celle d'hommes méprisés pendant la période de l'esclavage et la prolonge en incluant celle d'une population avilie durant le temps de la colonisation. Ensuite, cette composante africaine ou malgache est également rejetée en raison d'une perception dévalorisante des pratiques et croyances religieuses traditionnelles importées par ces populations. L'Église, à travers ses missionnaires et ses prélats, les qualifia si rapidement de « diableries » ou « d'escroqueries » qu'elle s'évertua à civiliser ses auteurs toujours perçus comme incultes. À leur sujet, les clichés les plus extrêmes traversèrent les siècles derniers, les assimilant tantôt aux « Noirs grands enfants naïfs »[92] lorsqu'ils embrassent avec ferveur le catholicisme où il y multiplie les dévotions, tantôt au « Spectre noir »[93] menaçant et dangereux pour ses concitoyens. Parce qu'elle est tout autant synonyme de « sorcellerie », dans la conscience collective, la composante indienne lui est associée. Au XIXe siècle, lorsqu'il lança une mission permanente à l'intérieur de son diocèse, Mgrr Maupoint la destina à « tous les idolâtres en même temps, tant indiens qu'africains »[94]. Au XXe siècle, Jean Benoist constate :

> « Dans la population créole, pendant longtemps, tout ce qui était indien était considéré avec crainte et méfiance et associé au satanisme. Que de jeunes créoles ne m'ont pas dit que leurs parents leur interdisaient de regarder les processions indiennes, et que tout ce qui touchait à ces cérémonies était dangereux ! Quelque part, c'était le mal[95]. »

Les pentecôtistes ne dérogent pas à ces représentations négatives de l'indianité et de l'africanité. Mais, en les rejetant ou en les déniant, ils tentent de rompre avec leurs effets destructeurs. Leur nouvelle affiliation religieuse les conduit à l'élaboration d'une nouvelle identité, à la reconstruction d'une nouvelle personnalité, dégagée des configurations historiques et culturelles dans lesquelles elles se trouvaient emprisonnées. Aussi, avec Jean-

[91] Girondin, 2004, p. 163.
[92] Prudhomme, 1984, p. 305.
[93] *Ibid.*, p. 301.
[94] Cité par Prudhomme, *ibid.*, p. 204.
[95] Lévy, 2000, p. 213.

Claude Girondin, nous pouvons noter combien la démarche de conversion qui se présente d'une certaine manière comme « la possibilité de se définir autrement et différemment des autres » se « ferait, par un autre traitement de son héritage religieux, comme la quête d'une autre image de soi »[96].

Pour Bruno, pasteur métropolitain installé dans l'île, les effets de ce « maléfice de la couleur »[97] se prolonge aujourd'hui encore à travers la méfiance vis-à-vis du regard d'autrui et la crainte d'être jugé. Il le dit :

> « Le regard est très fort. À l'origine (de cela), il y a l'esclavage, condition terrible de jugements sur eux qu'ont connus beaucoup de réunionnais…Il y a, à La Réunion, de manière générale, un complexe d'infériorité qui habite beaucoup de gens en raison des jugements qui pèsent sur eux. Les gens ici craignent beaucoup les jugements. L'arme la plus efficace, la plus dangereuse, c'est la moquerie, le "*moucatage*". Celui qui sait l'utiliser peut faire très, très mal. Les gens sont très sensibles… la blessure ne s'est pas refermée. Je pense que cela explique aussi le fait qu'ils ne se livrent pas beaucoup. Ils ont peur de se livrer parce qu'ils ont peur d'être jugés… Mon épouse, au début, elle était déconcertée… parce qu'il n'y avait pas cet échange sans arrière-pensées[98]. »

Aux Antilles, Philippe Chanson fait également ce constat qui peut « paraître étrange aux visiteurs extérieurs », mais qui lui semble extrêmement frappant en société créole, à savoir :

> « Un climat général de peurs et de soupçons qui transforme les relations interpersonnelles et sociales tour à tour en méfiances obsessionnelles, en conduite d'évidement, en pratique d'"enfermement" (de son corps, de sa maison, de son jardin, de sa voiture, de son enfant…) et donc en stratégies défensives destinées à faire face à tout ce qui pourrait déclencher une offensive d'autrui… Aujourd'hui, comme au temps de l'esclavage où l'œil du maître constamment (et littéralement) sur-veillait, (et dans la trace de cette profonde blessure), chacun/chacune est persuadé d'être épié, non sans largement participer à son tour à la fouille systématique de cet autre qui ne cesse d'inquiéter[99]. »

Le pasteur Bruno poursuit en expliquant combien l'esclavage et la colonisation ont également produit une « hiérarchisation coloriste »[100] :

> « En plus il y a la couleur… Je me souviens d'un ami noir. Toute son enfance, il l'a vécue sur l'Étang-Salé avec les colons Blancs. Il entendait (que) lui qui était noir était rien du tout. Il y avait un jugement sur (lui), par l'intermédiaire de (ses) propres parents qui le véhiculaient… Sa maman lui disait qu'il lui fallait prendre des herbes pour les animaux mais sans se faire attraper parce qu'il devait aller les prendre (dans) le champ des Blancs. Il avait cette peur… Sa maman lui disait : "un jour ils vont t'attraper, les Blancs, et vont te tuer !" Cet homme-là a épousé une Européenne, blanche, et le couple n'a pas tenu… En fait (il) avait à la fois une haine des Blancs et une attirance ; à la fois il était attiré par son

[96] Girondin, 2004, p. 156.
[97] Chanson, 2001.
[98] Entretien P 30.
[99] Chanson, 2002 (b).
[100] Selon l'expression de Philippe Chanson, 2001, p. 6.

> épouse et à la fois (il avait) une violence venant de loin… Sa femme, s'il avait pu, il l'aurait écrasée. Elle était blanche, il était noir[101]. »

Face à ce « colorisme d'infériorisation »[102], le pentecôtisme se présente comme un recours efficace, permettant à ses membres de dépasser ces jugements de valeurs. Le pasteur Bruno l'explique :

> « Les gens ont besoin d'être délivrés profondément de certaines croyances que leurs parents leur ont transmis… Avec l'Évangile c'est plus facile. La réponse de l'Évangile c'est qu'il y a un seul juge. Donc, on peut venir vers Dieu et dire : – j'y crois encore, libère-moi ! Paul dit : "*il m'importe peu d'être jugé par vous ni par un tribunal humain, je ne me juge pas non plus moi-même*". Cette façon de remettre Dieu au-dessus dans le jugement, ça, aide. Dire au Seigneur :"c'est toi qui juges, ce n'est pas moi ! Dieu nous a créés à son image…" Paul le dit aussi :" *Il n'y a ni grec ni juif... Il n'y a ni homme ni femme…*" Ce n'est pas la couleur de la peau, ni le manger, ni le boire… ça aide beaucoup les gens à sortir de ce en quoi ils croient encore. Les Noirs croient qu'ils ne sont pas à la hauteur. Les Blancs continuent de le croire aussi, ça flatte leur orgueil. Je crois qu'on est lié par la foi. On est délivré par la foi aussi… c'est comme ça qu'on peut aider[103]. »

1.4 - Accéder directement à Dieu

Un dernier facteur apparaît de manière prégnante dans les motivations à la conversion : il s'agit de la possibilité d'établir une relation directe avec Dieu. Notons au préalable que cette éventualité, à la différence des trois autres besoins préalablement exposés (matériels, sociaux et moraux), se situe dans le domaine de la croyance et nous révèle au passage l'importance des attentes spirituelles des Réunionnais. À la différence d'une étude qui aurait pu être menée sur l'Hexagone, nous n'avons rencontré aucune personne athée ou agnostique avant sa conversion (hormis des Métropolitains résidant à La Réunion). Et même dans les convertis qui prendront, nous le verrons ultérieurement, leurs distances avec le pentecôtisme, aucun d'eux n'a renoncé à croire en l'existence divine. Qui plus est, c'est généralement la faiblesse de la proposition catholique en termes spirituels qui les conduit à s'éloigner de cette Église et non un « excès de sacré ». De même, ce n'est jamais l'insistance des prêtres sur des problématiques exclusivement religieuses qui les rebutent. Aucun de nos interlocuteurs ne dit regretter le manque d'ouverture du clergé aux questions sociales, politiques, culturelles, etc. Ce que les futurs convertis attendent, ce n'est pas moins de « sacré », mais plus de « sacré » et surtout un « sacré » mis à disposition de tous.

William, un créole blanc qui est aujourd'hui membre d'une Assemblée de Dieu, se présente comme un homme qui depuis l'enfance portait, selon ses propres termes : « une forte attente spirituelle »[104]. Ses propos l'illustrent :

---

[101] Entretien P 30.
[102] Autre expression de Philippe Chanson, 2001, p. 8.
[103] Entretien P 30.
[104] Entretien F 20.

> « Même très jeune, j'étais dans l'instruction religieuse et (après), quand je travaillais, quand moi je faisais un petit boulot pour quelqu'un (qui) me donnait 300, 400 francs, la première chose (que je faisais) : j'allais prendre deux paquets de bougies, une couronne, un bouquet de fleurs et j'allais déposer ça, à la Vierge noire. Et après, j'allais acheter du linge (mais) c'était ça en premier… (Parce que) Dieu était important... C'est ma conscience même qui me disait : " au lieu de dépenser dans l'alcool, dans la cigarette, dans un bal ou dans du linge, donne déjà ça et puis après tu verras le reste [105] ! " »

Christian, un autre créole blanc, actuellement pasteur d'une Église évangélique charismatique, se souvient également avoir été un enfant extrêmement investi dans la religion catholique : « J'étais catholique, je l'étais à fond puisque j'étais enfant de chœur. J'ai été cinq ans enfant de cœur, j'étais conducteur des enfants de chœur… »

S'il quitte à l'âge adulte l'Église de Rome, c'est parce que cette dernière ne se montre pas à la hauteur de sa quête divine : « Après, j'ai eu une recherche de Dieu un peu plus profonde… Je voulais savoir quelque chose de plus, que je n'ai pas trouvé dans le monde catholique… »[106]

Marguerite, d'origine indienne tamoule, a suivi les pratiques religieuses familiales jusqu'à son adolescence. Elle non plus n'abandonne pas la religion que ses parents lui ont transmise par refus de Dieu, bien au contraire : « J'y allais parce mes parents m'y obligeaient... eE puis après, j'ai tout arrêté, mais je crois que j'étais quelqu'un qui profondément cherchait Dieu, mais là, je ne l'avais pas trouvé »[107].

Sully n'a que douze ans lorsqu'il rejette le catholicisme pour s'engager dans un groupe pentecôtiste. Il reproche à l'Église catholique son manque d'authenticité et son incapacité à répondre à son aspiration à « s'approcher de Dieu ».

> « J'ai trouvé une religion de rites… C'était une tradition, il fallait venir parce que tout le monde le faisait… plutôt par devoir. Pour moi, en tant qu'enfant c'était faux, en tout cas, c'était de l'hypocrisie, une mascarade… Moi, j'avais soif de quelque chose de vrai … et je disais : " Dieu, je sais que tu existes, mais je n'aimerais pas te connaître comme un Dieu de loin, mais un Dieu de près, un Dieu qui parle avec moi, un ami à qui je peux vraiment me confier de manière sincère et profonde ! "
>
> Pour moi, c'était ça, la rencontre avec Dieu : un Dieu qui me parle, un Dieu qui répond, un Dieu qui m'entend… Alors que lorsque je priais à l'église, dans ma tradition humaine, il ne me répondait pas. C'était un Dieu inconnu… la représentation physique (de Dieu) au travers d'une croix ou d'une statue ave le nom d'un Saint, dans ma tête d'enfant, c'était illogique. Comment on peut le rabaisser à une croix ou à une forme humaine en disant : " ça c'est Dieu, c'est par cet intermédiaire là qu'on peut être en contact ? " C'était vraiment diminuer le Tout-puissant créateur !... ça ne collait pas du tout ! …A l'âge de douze ans, quand on m'a présentée la Bible, je voyais que David consultait l' " Eternel ". Je me

[105] Entretien *ibid.*
[106] Entretien P 33.
[107] Entretien F 05.

> disais : "Dieu, si tu parles, j'aimerais bien que tu parles à l'intérieur de moi, qu'il y ait vraiment une relation [108]! " »

Martine, d'origine afro-malgache habite dans le nord de La Réunion. À travers Maurice, son futur mari, elle a découvert une manière singulière d'entrer en contact avec le divin : plus intime, plus familière. Cette nouvelle approche rejoignait son attente préalable.

> « Lorsque Maurice m'a un petit peu indiqué de quelle façon je pouvais m'adresser à Dieu, je n'avais pas cette habitude. J'avais des prières toutes faites, je les connaissais déjà, mais une prière qui vient du cœur, pour moi c'était difficile. Je lui disais : " Je peux parler à Dieu ? " J'avais l'habitude de vouvoyer Dieu et là, j'entendais Maurice et c'était une relation de proximité avec Dieu, où il tutoyait la personne de Dieu. J'ai trouvé ça tellement vrai … Il m'a indiqué un petit peu comment prier. Je me suis mise à prier en me calquant sur ce qu'il disait. Au fur et à mesure c'est venu tout seul. J'ai vraiment demandé au Seigneur de me visiter et de me révéler qui il était… et c'est comme ça que je l'ai rencontré … Pour moi, ça a été une nouveauté, et en même temps ça correspondait à quelque chose que je recherchais. Et c'était ce Dieu que moi je voulais rencontrer. Celui qui est vrai, celui qui est juste, celui qui met les choses à notre portée[109]. »

Pour Florus, un créole blanc du Sud, c'est également cette possibilité d'approcher Dieu qui a motivé sa conversion dans un groupe de prière charismatique. Il l'explique :

> « C'est le témoignage de ma femme qui m'avait vraiment touché. Elle parlait de Dieu d'une façon que je ne connaissais pas. Pour elle c'était quelqu'un de proche, alors que pour moi c'était quelqu'un de loin, d'inaccessible, d'irréel en fait. Pour elle, c'était une relation avec son Seigneur, qui était un ami, un confident, quelqu'un à qui confier sa vie…. Le témoignage de ma femme m'avait touché, en voyant un Dieu qui est proche, avec qui on peut parler, c'était intéressant. Donc, j'ai commencé à chercher et, à ce moment-là, j'ai donné ma vie au Seigneur[110]. »

Florus oppose ce type de relation directe au divin avec celle qu'il avait expérimentée jusqu'alors : distante et imprimée de peur.

> « Ça n'avait rien à voir avec le Dieu que je connaissais, qui était loin, au fond de l'Église et dont on avait peur. Il y avait la peur et le fait que c'était quelqu'un que je ne connaissais pas. On ne s'approchait pas parce qu'on avait peur qu'il nous punisse, qu'il nous gronde. …Le catéchisme, globalement, l'idée qui me revenait, c'est celle-là : même si on nous apprenait des choses en nous disant que Dieu est bon ou des choses comme ça, on n'avait pas un vécu qui allait dans le même sens. Dieu était plutôt loin. Dans l'Église il y avait un cérémonial : les enfants d'un côté, les grands, de l'autre… Il y avait cette distance entre nous et lui[111]. »

Florus souligne le rôle du clergé dans cette représentation d'un Dieu lointain et menaçant. Il dénonce au passage le fossé qui s'est créé entre les « croyants de base » et la hiérarchie catholique :

---

[108] Entretien P 44.
[109] Entretien F 04.
[110] Entretien F 14.
[111] Entretien *ibid.*

> « On avait aussi un curé qui n'a pas arrangé les choses où j'étais avant. Le curé était assez austère et pas proche des gens. C'était MONSIEUR le Curé, quelqu'un qui avait un rang, et on était vraiment les… de base, au fond là-bas[112]. »

Plusieurs convertis expriment ce décalage entre les fidèles et les ministres du culte, à l'instar de Thérèse : « Je crois que la plupart du temps, le prêtre, à cette époque-là, il était le roi de la paroisse, que tout passait par lui… »[113]

En se convertissant, Philippe, un créole blanc résidant à l'Est du département, découvre qu'il peut entretenir une relation directe avec Dieu.

> « Tu as besoin d'avoir une relation avec Dieu, parce que c'est un ami. Jésus est un ami comme je parle avec toi tout à l'heure, je rentre dans ma chambre, je parle avec le Seigneur … Je lui parle de mes difficultés. Je les remets dans la main du Seigneur : mes projets, mes activités[114]. »

Philippe regrette que ce membre du clergé estime tout comme certains laïcs que ce type de lien au divin soit réservé aux seuls ministres du culte :

> « Quand on parle de Jésus avec beaucoup de curés, qu'on dit qu'on a rencontré Jésus Christ, ils n'arrivent pas à comprendre ça... Ils ne comprennent pas, parce que pour eux ils ont fait des études…. Mais il y a aussi des laïcs qui sont comme ça hein ! Ils pensent que seulement les prêtres ont une rencontre avec Dieu. Pour eux, le prêtre c'est un peu le remplaçant de Dieu sur la terre[115] ! »

Invariablement, dans les différentes assemblées pentecôtistes, c'est l'expérience de la conversion qui est centrale et non le fait d'avoir suivi tel ou tel cursus de formation ou d'endosser telle ou telle responsabilité. De plus, ces communautés favorisent une pratique égalitaire des dons spirituels. Le Saint-Esprit peut se révéler à chacun et tous peuvent exercer les charismes. Comme l'exprime Didier, c'est l'onction divine qui est déterminante. Elle s'exprime par des manifestations corporelles spécifiques chez le croyant qui en bénéficie :

> « Quand la présence de Dieu, l'onction de Dieu vient, ils ont besoin de vivre pleinement cette communion avec Dieu et souvent ça se manifeste de différentes façons : des pleurs, des rires ou des cris[116]. »

Selon notre interlocuteur, cette onction permet immédiatement à celui qui la reçoit d'être protégé de toute entité spirituelle néfaste :

> « J'ai vu des personnes qui jettent un sort, et là, la personne est sous l'emprise, parce qu'elle n'a pas Dieu, elle n'a pas de protection spirituelle en fait. Quand on est chrétien, quand le Saint-Esprit est en nous, ces influences-là, ça ne va pas vraiment nous toucher… En tant que chrétien, la personne va ressentir spirituellement des symptômes, (mais) le chrétien ne va pas vivre pareil les influences spirituelles. Il va par exemple avoir un

[112] Entretien *ibid.*
[113] Entretien C 01.
[114] Entretien F 27.
[115] Entretien *ibid.*
[116] Entretien P 47.

> cauchemar mais il ne va pas être atteint. Après la conversion, la personne est protégée… Dernièrement, j'ai vu un sorcier qui a menacé un chrétien, il (le sorcier) a fait un truc contre lui. En fait, il (le chrétien) me disait (qu') il n'a pas subi l'impact, mais il a fait un rêve, il a fait un cauchemar. C'était sous cette forme-là que les esprits viennent, comme ils n'arrivent pas à (avoir) une emprise totale, donc ils viennent comme ça[117] … »

Plus encore, pour Didier, la conversion permet à tout chrétien – et non seulement aux baptisés et a fortiori aux ministres ordonnés – de « prendre autorité » sur ces mauvais esprits.

> « Pour moi un chrétien doit utiliser son autorité spirituelle… J'ai eu beaucoup de cas de personnes avec des esprits, ils ont été libérés, au début je combats pour eux, après je leur enseigne comment combattre… Puis je montre aux nouveaux chrétiens leur position spirituelle : dans le niveau spirituel, ils ont une position au-dessus du diable, parce que la Bible nous parle qu'on est assis (dans les) lieux célestes en Jésus-Christ et que cette puissance spirituelle est au-dessus… Pour moi c'est au moment où la personne a accepté Jésus, (qu'elle) peut prendre cette autorité-là, parce que en fait, pour moi le baptême c'est une expression de ce qu'on a déjà vécu mais ce n'est pas le baptême en soi qui va changer, parce que j'ai vu des personnes qui parlent en langues, (qui) ont vécu la délivrance, mais ils n'ont pas été baptisés… C'est le moment où la personne est née de nouveau en fait, ce que Jésus nous dit dans Jean au chapitre 3, avec Nicodème, que si on n'est pas né de nouveau, on ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu[118]. »

L'étude de l'arrière-plan religieux créole – réunionnais mais également mauricien, antillais ou guyanais – fait apparaître une représentation traditionnelle du monde comprenant deux parties : le monde visible et le monde invisible. Le second, peuplé d'entités spirituelles fastes ou néfastes décide du premier. « Le monde est un cosmos peuplé d'esprits. C'est un monde non pas désenchanté ni dépeuplé, mais habité, saturé même »[119], souligne Danièle Palmyre. C'est au-dessus de cet univers, que le mode de pensée créole place l'existence de Dieu. Puissance supérieure et créatrice, il est source de toute existence, celui sans qui rien n'existe et rien ne perdure. Selon cette représentation, l'homme a conscience qu'il n'est pas à l'origine de sa vie en particulier et du « vivant » en général. Comme l'exprime Martine :

> « Lorsque je voyais autour de moi tellement de belles choses, je pensais que l'homme est trop stupide pour pouvoir inventer de telles choses, qu'il n'y avait qu'un Dieu qui puisse faire ça. Si les arbres pouvaient parler, si tout pouvait parler, ils pourraient dire que c'est Dieu qui les a faits[120]. »

Si l'existence du divin comme être suprême est donc admise, en revanche il n'est pas accessible à l'être humain directement. Il agit par l'intermédiaire de différents agents, de manière faste ou néfaste, dispensant bénédictions ou malédictions, véhiculant danger ou prospérité. Dieu, comme le souligne Danielle Palmyre, « ne prend pas part au destin des humains, il est en dehors du ciel cosmique, lointain et inaccessible. … Il n'entre pas en

[117] Entretien *ibid.*
[118] Entretien *ibid.*
[119] Palmyre, 2007, p. 112.
[120] Entretien F 04.

dialogue… »[121]. Dieu est « hors système », il est la « *case vide* »[122] permettant le fonctionnement du système, denier recours dans un monde de désordre et d'insécurité.

Ainsi, en présentant Dieu comme un être susceptible d'entrer directement en contact avec ses créatures humaines, le pentecôtisme vient répondre à une attente spirituelle notable dans la société réunionnaise. Ce faisant, il se présente d'emblée en terme de rupture par rapport aux représentations traditionnelles. Cette rupture sera un des effets de la conversion sur lequel nous nous attarderons par la suite. Au préalable, nous nous proposons de nous arrêter sur le moment même de la conversion, étape intermédiaire entre les mobiles amenant un croyant à fréquenter une assemblée et les changements opérés suite à sa conversion.

[121] Palmyre, 2007, p. 112.
[122] Hurbon, 1987, p. 179.

Chapitre 2 L'adhésion

« *Est-ce que tous les dix n'ont pas été purifiés ? Et les neuf autres, où sont-ils ?* »[1]. Cet épisode de l'Évangile – des lépreux libérés de leur maladie par Jésus – illustre le décalage entre la guérison obtenue et l'adhésion à la personne du thaumaturge. Le lien entre les deux n'a rien d'une évidence… Alors, comment expliquer que dans leur immense majorité, ceux qui ont obtenu une solution à leurs difficultés dans une assemblée pentecôtiste s'y engagent ensuite ? Comment ce christianisme qui situe la conversion en un instant T, et oppose sans cesse la vie d'« Avant » à la vie d'« Après », le temps des « œuvres mortes » à celui des « œuvres glorieuses », le péché à la grâce, bref comment les fervents apologistes de la rupture parviennent-ils à inscrire la démarche de leurs auditeurs dans la durée ? Comment celui ou celle qui était malade, drogué, ensorcelé, décide-t-il de maintenir sa relation au Dieu qui l'a exaucé et de se faire le frère ou la sœur des membres de l'Église dans laquelle il a reçu la réponse à sa prière ?

Dans son analyse des processus de conversion en Polynésie française, Yannick Fer met en avant trois éléments qui, lorsqu'ils se rejoignent, sont susceptibles de déclencher l'adhésion au pentecôtisme. Selon lui, les individus « découvrent dans le pentecôtisme une religion visiblement efficace. Cette certitude repose très largement sur l'adéquation entre des besoins personnels, les formes culturellement admises de l'évidence et les diverses preuves reçues par le croyant »[2]. Avant d'observer ces preuves, qui sont, selon le sociologue, reçues lors des réunions ecclésiales, nous nous pencherons sur celles que le croyant reçoit dans la sphère privée.

2.1 - Les preuves reçues « chez soi »

S'il est un niveau d'évidence qui peut paraître étrange en métropole mais familier en société créole, c'est le surgissement d'un événement insolite dont l'origine ne pourrait être que surnaturelle. Une expérience extraordinaire s'impose comme une preuve irréfutable de la manifestation divine. Comme le note Bernard Boutter, contrairement à la tendance généralisée

[1] Luc 17, 11-19.
[2] Fer, 2005, p.343.

à la rationalisation qui prévaut sur l'Hexagone « il faut tout de même souligner qu'à La Réunion, les messages d'entités transcendantes (esprits des morts, saints catholiques, divinités malbares)… ne sont pas inconnus, loin de là, en milieu traditionnel »[3]. Ces messages sont généralement transmis par le biais de visions ou de rêves, et nous verrons ultérieurement comment le rêve demeure, aux yeux des pentecôtistes, un canal privilégié d'expression du divin. Ainsi, lorsqu'ils retracent leur itinéraire, bien des croyants font état d'une expérience étrange qui ne pouvait que les conduire à s'engager dans l'assemblée qu'ils fréquentaient de loin. À l'issue de cet événement surprenant, ils acquièrent une conviction spirituelle, comme s'il n'y avait meilleure justification à leur choix que la force d'une révélation.

Rose-May, une créole blanche était âgée d'une quinzaine d'années lorsqu'elle fait la connaissance de Valère, un adepte d'une assemblée de frères. Elle raconte comment par son intermédiaire, elle en est venue, timidement, à se poser la question de Dieu.

> « Il me parlait de Jésus. Moi je me disais qu'il commençait à me fatiguer avec son Jésus, c'était lui qui m'attirait, ce n'était pas son Jésus ; ça ne m'intéressait vraiment pas ! D'ailleurs j'avais dit à une amie : " il veut sortir avec moi, je veux bien, mais c'est son côté religieux qui m'énerve un peu " … Et puis un jour comme ça, en l'écoutant vraiment sérieusement, je me rends compte que… c'est Dieu qui tente peut-être de faire quelque chose et (de) me sortir de mon impasse, de mon trou noir… Donc là, intérieurement j'ai dit : " et bien, Dieu si tu existes vraiment… viens, manifeste-toi dans ma vie[4] ! " »

L'expérience déroutante que Rose-May vécut ensuite chez elle, lui apparut comme une réponse formelle à sa question :

> « … dans ma chambre, vraiment je sens la présence de Jésus comme s'il y a quelque chose qui se manifeste et je dis : " quelqu'un s'est introduit chez mes parents ! " J'ai senti que Dieu me poussait à aller voir ce qui se passait ! Je voulais résister, (j'avais) du travail, je n'avais pas fini mes devoirs, je ne (voulais) pas y aller, mais mon stylo est sorti de ma main, et j'ai senti quelque chose, vraiment une force sur moi qui disait " vas-y ! " Et (là), j'ai vu un homme entrer. Mes parents n'ont rien vu, rien entendu, c'est moi qui ai dû leur dire, il y quelqu'un dans la cour ! Quand je suis revenue dans ma chambre, je me suis dit : " il y a quelque chose, ce n'est pas possible ! " J'ai senti une présence, vraiment quelqu'un qui me…une force en moi, et j'ai dit : " ça ne peut pas être autre chose que Dieu ! "... Moi, je (suis) convaincue que Dieu s'est servi de ça pour me montrer sa puissance, sa force, et qu'il pouvait vraiment agir dans ma vie… C'était vraiment une force profonde, quelque chose qui m'a dépassée[5]. »

Ce que Rose-May désigne en terme de force, c'est à la fois : le fait qu'elle en vienne à agir contre sa volonté propre en abandonnant son travail scolaire – « quelque chose qui te pousse vraiment, comme si Dieu m'avait parlé à ce moment là, en me disant : " tu te lèves, tu vas voir, il y a quelqu'un chez toi " – et, le fait que la visite de cet inconnu échappe à la rationalité – « quelque chose qui me dépassait à ce moment-là, qui était inexplicable… vraiment bizarre,

[3] Boutter, 2002, p. 129.
[4] Entretien F 28
[5] Entretien *ibid.*

car mes parents étaient assis en train de regarder la télé dans le salon et (ils n'entendaient pas) cet homme… »[6].

Suite à quoi, Rose-May commence à lire la Bible et à fréquenter le groupe auquel son ami Valère appartenait :

> « Donc, le lendemain, j'ai demandé à Valère une Bible et je lui ai raconté ce qui s'est passé. Il m'a dit : "oui c'est très possible que Dieu se soit manifesté comme ça … pour montrer qu'il existe[7] ! " »

Didier est un créole blanc d'origine malbare par l'un de ses parents. Durant une dizaine d'années, il fut également confié à la charge de sa grand-mère qui « pratiquait la religion malgache ». Comme il le dit : « il y avait tout un mélange. » À titre personnel, il était engagé dans différentes pratiques religieuses, allant jusqu'à peindre des décorations sur les temples hindous. C'est alors qu'il commence à fréquenter un groupe charismatique en répondant à l'invitation d'une collègue de travail. Dans un premier temps, cette fréquentation n'est pas suivie d'effets : durant les réunions de prière, « il n'y avait pas grand-chose qui se passait » dit-il, mais il commence néanmoins à lire la Bible, et surtout à s'interroger :

> « Je dessinais les idoles sur le temple pour les décorations et au fond de moi je savais qu'il y avait quelque chose qui n'était pas clair. Je me posais des questions sur l'existence de Dieu. Au fond de moi, je voulais servir Dieu, mais je me posais plein de questions. Pour moi, c'est comme si Dieu était loin. Et donc, je cherchais à connaître qui était ce Dieu là. En fait, cette personne qui travaillait avec moi a commencé à me parler de Dieu et comme elle-même (était) indienne, j'ai commencé à me poser des questions : " Je dessine sur des temples, est-ce que c'est bon ce que je fais ? " Et puis elle m'a dit : " non ce n'est pas bon ! "…et je ne savais pas trop si je devais aller (aux réunions de prière). C'est comme s'il y avait quelque chose en moi qui ne voulait pas et quelque chose qui voulait. »

Pris dans une sorte de va-et-vient entre ses pratiques traditionnelles et le christianisme que lui présente sa collègue, Didier hésite. Jusqu'à ce dimanche où, alors qu'il s'apprête à se rendre de nouveau à l'assemblée de prière, il fait une expérience surnaturelle déterminante :

> « Il y a quelque chose d'assez extraordinaire où c'est même la première fois que j'ai vécu ça ! …Là, j'ai vu vraiment une grande lumière qui traversait la porte de ma chambre et j'ai vu un personnage qui était devant la porte de ma chambre et… me souriait. Dans mon esprit je me suis dit : " c'est Jésus ! " Moi aussi, je lui ai souri et en fait, c'est comme si on se parlait. Et, puis, dans mon sourire j'ai dit : " ben oui, je t'accepte viens ! " Là, la vision s'est transformée en un vent assez violent (qui) est venu sur moi. Là, quelque chose d'assez extraordinaire s'est passé, mon corps a commencé à trembler ! Il y avait des esprits qui étaient là, qui ont commencé à parler (et) à crier. J'ai senti que le vent de Dieu m'a libéré de tous ces esprits (néfastes) ce jour même. Et tout ça, c'était chez moi, tout seul dans ma maison. Il n'y a pas eu besoin d'avoir recours à quelqu'un. Pour moi, c'était Jésus qui était là et c'est lui qui m'a libéré… »

[6]Entretien F 28
[7]Entretien *ibid.*

Lorsqu'il se rend ensuite dans l'assemblée pentecôtiste, il trouve la confirmation du lien existant entre son expérience personnelle et ce qu'elle propose :

> « L'après-midi, j'ai pu y aller et là, j'ai vu pendant que le pasteur priait, il y avait des gens qui tombaient. Je ressentais la même atmosphère, la même présence que (celle) qui était dans ma chambre. Là, je voyais les gens qui recevaient le Saint-Esprit et puis certains tombaient, certains étaient délivrés comme moi j'ai été délivré. Le pasteur imposait les mains[8]. »

Depuis ce jour, Didier milite activement dans une communauté pentecôtiste dont il est même devenu le pasteur.

Dans ces deux situations, nous venons de voir comment les fidèles prennent la décision d'adhérer au pentecôtisme suite à une expérience personnelle du surnaturel, effectuée en dehors de toute réunion d'Église. Cela dit, ils citent eux-mêmes le rôle joué par des convertis déjà engagé dans la communauté croyante : le petit ami de Rose-May et la collègue de travail de Didier. Loin d'être un détail, l'action de ces deux membres de leur entourage comme nous l'avons précédemment évoquée, fut sans doute déterminante dans le processus qui les a conduits à se convertir. D'autre part, Didier termine son récit en évoquant des pratiques d'imposition des mains et de délivrance proposées au sein des rencontres ecclésiales. Ce sont là deux autres éléments qui permettent à l'individu d'opérer un lien entre ses attentes personnelles, des formes culturellement admises de l'évidence et les différentes preuves qu'il peut recevoir. Simplement, dans cette dernière situation, c'est au sein de la communauté réunie en prière qu'il reçoit ces preuves.

2.2 - Les preuves reçues lors des réunions de prière

2.2.1 - « Il a prié pour moi »

Au sein des réunions pentecôtistes, Yannick Fer dégage trois niveaux d'évidence qui jouent un rôle déterminant dans la décision d'adhérer au nouveau groupe. Le premier niveau concerne ce qui est fait dans les célébrations, en particulier les prières pour les croyants, fréquemment accompagnées du geste d'imposition des mains. De la même manière, durant les cultes pentecôtistes ou les réunions de prière charismatiques réunionnaises, les leaders n'hésitent pas à faire des « appels » qui s'adressent le plus souvent à des personnes désireuses de demander à Dieu une bénédiction particulière, ou bien, aux nouveaux venus afin qu'ils « donnent leur cœur à Jésus ». Ces appels peuvent également mobiliser l'ensemble de l'assemblée après la prédication, demandant aux uns et aux autres de se positionner plus précisément sur l'un ou l'autre point développé lors du prêche. Les personnes sont alors

[8] Entretien P 47.

invitées à faire un geste : ce peut être simplement de lever la main sur place, baisser la tête, se tenir debout … Le plus souvent, il leur est demandé de s'avancer devant l'estrade où les différents responsables de l'Église prient pour eux en leur « imposant les mains ».

Florus, un créole blanc du sud de l'île se souvient avec précision du jour où il se leva pour « donner sa vie à Dieu »[9] :

> « C'est une date précise, un jour précis : le 4 janvier 1997. … On avait quitté la maison et j'ai ressenti pour la première fois la présence de Dieu en moi. J'ai senti qu'il y avait quelque chose en moi, que je n'avais jamais ressenti auparavant, physiquement. Le soir, j'ai donné ma vie au Seigneur.
>
> Il (le responsable du groupe) demandait de se lever, de se mettre debout. Et après on avançait devant et le gars priait pour nous. À la limite, je dirais que, bien avant même qu'il ait fait son truc, je n'étais pas avec lui, j'étais déjà avec mon Seigneur. Il était là, j'ai suivi la troupe, mais j'étais déjà convaincu à ce moment-là que Dieu était en moi. En fait, il n'a fait que confirmer ce que je vivais déjà[10]. »

Comme Florus l'explique, la proposition faite au cours d'une réunion de prière de se lever et de s'avancer pour signifier qu'il « acceptait Jésus comme Seigneur et Sauveur »[11] devant un responsable ecclésial est venu rejoindre précisément ce qu'il était déjà en train d'expérimenter personnellement. La démarche que l'institution l'amenait à effectuer venait attester la présence divine préalablement ressentie en lui.

Liliane, qui fréquentait timidement une assemblée charismatique du Sud, est devenue une adepte engagée depuis qu'un « père spirituel » d'origine sud-africaine lui a imposé les mains et que sa prière fut exaucée. À cette époque, elle tentait en vain d'avoir un second enfant. Aucun traitement médical n'était venu à bout de sa difficulté. C'est dans ce contexte qu'elle se rend à l'assemblée :

> « On a prié pour moi carrément. Un prophète d'Afrique du Sud, un père spirituel, … il avait prié pour moi … et si je vous dis que les dates concordent : 15 décembre 2001, ma fille est née le 15 septembre 2002 ! Et dans la semaine, les événements se sont enchaînés d'une manière trop bien réglée pour qu'on puisse dire que c'est le hasard ! Je suis allée chez le médecin et je lui ai dit que j'aimerais bien avoir un deuxième. Il m'a dit : " Vous savez, il faut qu'on recommence, la température… " Quand je suis arrivée chez moi, j'ai pris les papiers qu'il m'avait donnés et j'ai dit : " Seigneur, occupe-toi de ça ! " Deux jours après, on est parti à une réunion, le prophète était ici à ce moment-là, et il a dit : " Ce soir on va prier pour les femmes qui désirent avoir un enfant mais qui ont des difficultés ! " Figurez-vous, j'ai bondi de ma chaise, je suis arrivée devant, sans comprendre comment ! Il a prié pour moi, et (neuf mois plus tard) ma fille est née[12]. »

La naissance de son enfant neuf mois après qu'un prophète a prié pour elle apporta à Liliane la preuve que l'Esprit-Saint agissait en cette assemblée.

---

[9] Entretien F 14.
[10] Entretien *ibid.*
[11] Entretien *ibid.*
[12] Entretien F 15.

2.2.2 - « Le Seigneur m'a parlé »

Le second niveau d'évidence renvoie à ce qui est dit au cours des assemblées. Les versets bibliques cités, les paroles d'un cantique, une prophétie proclamée publiquement, le prêche du pasteur, ce sont là autant de paroles à travers lesquelles l'auditeur présent au culte se sent « touché », comme si par ce biais, Dieu s'adressait directement à lui.

Ce fut là un élément déterminant pour Jérôme, lors de son premier contact avec une assemblée pentecôtiste. Il l'explique :

> « La première soirée, ça m'a vraiment saisi. Le prédicateur a fait un prêche qui a dévoilé ce que nous étions. Je croyais que c'était notre cousine qui lui avait parlé de notre sort mais non, c'est le Seigneur qui a étalé notre vie là, dans une prédication. Cela nous a tellement touchés, moi, mon père, ma mère, mon frère et mes deux sœurs…. Il parlait au sujet de la sorcellerie, par exemple : "vous avez été dans plusieurs endroits pour chercher la guérison, vous avez fait des promesses, vous avez fait une neuvaine, vous avez fait le tour de l'Ile…" Il a parlé de choses auxquelles nous-mêmes, nous participions. Alors, on a dit : "là, Seigneur, c'est toi qui nous parle[13] ! " »

Le fait qu'à travers la bouche du prédicateur l'auditeur ait entendu des éléments touchant précisément sa situation particulière constitue non seulement une preuve de l'existence de Dieu – ce dont peu de personnes doutent à La Réunion – mais essentiellement une preuve que Dieu lui porte un intérêt particulier et qu'il agit en ce lieu.

Avec le temps, nous nous apercevons de la portée générale de ce type de prédications pentecôtistes comme de certaines prophéties. Le thème de la recherche de guérison et des différents recours, cités en exemple par Jérôme n'a rien d'exceptionnel. Il réapparaît de manière régulière sous une forme ou une autre durant les réunions de prière. Cela dit, il n'empêche que ce jour-là Jérôme et sa famille se sont précisément reconnus dans ces paroles du prédicateur, au point de convenir qu'à travers elles, Dieu s'adressait directement à eux.

Pierrette assistait depuis quelques semaines déjà au culte dominical d'une Église pentecôtiste, mais sans y être engagée. Ce matin-là, la prédication du pasteur fut pour elle déterminante. Lorsqu'il demanda ensuite à ceux qui n'avaient pas encore « confessé le nom du Seigneur » de s'avancer, elle fit la démarche sans hésiter.

> « Un jour où j'allais à l'Église, le pasteur avait comme message : les récompenses, les couronnes de joie. Je crois que c'est dans *Jacques* que l'on parle de la "couronne de joie". Il avait mis des enfants, et sur les enfants, il avait mis la couronne. Il disait : "Si vous voulez avoir votre récompense, il faut accepter Jésus ! " Je ne sais pas pourquoi, c'était comme un élan qui m'a fait me lever. Je ne me lève pas comme ça. Je ne me ridiculise pas. Là je me suis levée. Je me suis avancée, je tremblais, je pleurais et là d'autres personnes sont venues et se sont avancées pour que l'on prie pour elles. Moi je me suis dit : "Je veux recevoir cette

[13] Entretien P 18.

> couronne ! " J'y suis allée. Il a appelé d'autres personnes, des anciens, pour venir prier pour nous. Cela a été ma conversion. J'ai reçu Jésus dans mon cœur[14]. »

Lorsqu'elle commença à côtoyer les Assemblées de Dieu, Mithé fut immédiatement attirée par les prédications dominicales : les messages délivrés sont à ses yeux, autrement plus percutants que dans l'Église catholique.

> « Ce qui m'a frappée, c'est que, dans ces assemblées qui sont nourries de la Parole de Dieu, l'intelligence spirituelle est plus développée que chez les catholiques, qui souvent se cantonnent à dire une série de chapelets, ou à dire des nouvelles ou à dire des prières répétitives, sans vraiment se nourrir. (Le pasteur pentecôtiste), il n'a pas fait un discours très long, mais alors, c'était tranchant comme une lame ! Et je me suis dit : " ça c'est quelque chose qui remplace tous les discours de n'importe quel curé en chaire ! Parce que là, on va à l'essentiel ! " Et je crois que c'est ça qui touche le cœur, c'est ça qui convertit, c'est ça qui fait que la personne veuille changer de vie, je dirais plus que les longs discours ou les prêchi-prêcha[15] ! »

À travers cette comparaison entre les pasteurs et les prêtres, Mithé souligne la capacité des leaders pentecôtistes à prendre en charge les besoins intimes des individus et, inversement, le décalage croissant entre les attentes des croyants et la réponse apportée par l'institution romaine. Par sa prédication aussi persuasive qu'émouvante, le pasteur démontre l'aptitude de ce type de christianisme à s'adresser précisément aux personnes et sa propension à transformer leurs existences. Mieux que les paroles d'un prêche, l'exactitude des propos au sujet d'un croyant émis sous forme prophétique par quelqu'un qui *a priori* ne le connaît pas et n'a donc aucune raison objective de décrire sa situation avec autant de justesse augmente encore les preuves de l'intervention divine. Non seulement, ce n'est pas un raisonnement rationnel, une explication froide et objective qui emporte l'adhésion du croyant mais c'est le caractère totalement insolite, imprévisible, prodigieux des affirmations du pasteur qui viennent le convaincre. En effet, en exprimant des choses qu'il ne pouvait humainement parlant qu'ignorer, le prophète donne au croyant la preuve maximale que Dieu le connaît avec précision. Il lui prouve également au passage combien lui, le pasteur, s'exprime sous inspiration divine. C'est dans l'extraordinaire que le croyant acquiert la certitude de la réalité du surnaturel. Tel est le récit fait par Colette, d'origine créole blanche.

Lorsque cette ancienne adepte de la Mission Salut et Guérison arrive pour la première fois dans une Église évangélique charismatique, un prédicateur de passage procède à un appel. Il s'adresse précisément à une femme qui « souffre d'une grosse boule dans le ventre ». Il l'invite à s'approcher de l'estrade. Colette est surprise. En effet, la veille au soir, elle a justement utilisé cette expression en parlant à son mari de la douleur qui l'assaille. Cette révélation publique la bouleverse et l'encourage à s'avancer devant ce « serviteur de Dieu » qu'elle ne connaît pas encore. Sa surprise redouble lorsque le Sud-Africain poursuit en faisant

[14] Entretien F 03.
[15] Entretien C 11.

de nouveau allusion à des événements qu'il n'était pas censé connaître, mais qui correspondent en tout point à ceux que Colette a vécus auparavant et à ceux qu'elle vivra dans les jours à venir. « Il m'a dit qu'après avoir longtemps servi le Seigneur, j'avais été enlevée à lui par l'Ennemi ! » Pas de doute, pour la quadragénaire, cette affirmation correspond exactement à la période de sa vie durant laquelle elle s'était engagée au sein de la Mission Salut et Guérison, avant que des charges professionnelles ne viennent à l'éloigner de toute pratique religieuse. Le prédicateur lui annonce ensuite qu'elle va connaître de très graves conflits familiaux mais qu'elle va s'en sortir et que ses enfants seront tous amenés à servir Dieu. Le lendemain du jour où elle reçoit cette prophétie, un de ses fils est placé en garde à vue. Cet événement confirme à ses yeux les prédictions du pasteur, tout comme le fait que depuis, deux de ses enfants aient à leur tour rejoint l'Église évangélique-charismatique. « Quand il dit des choses aussi personnelles, on se dit que Dieu existe !», conclut Colette. Non seulement les prophéties lui ont apporté la preuve de l'existence divine mais le fait qu'elles s'adressent à elles personnellement lui montre la supériorité de cette assemblée sur celles de la Mission Salut et Guérison. Comme elle l'explique : « à la Mission, ils prophétisent en général et toi tu prends si tu veux, si tu te sens concerné, alors que dans cette Église, ils viennent te chercher au milieu de la foule, ils ont des paroles qui te touchent personnellement ».

2.2.3 - Une question « d'atmosphère »

Le troisième niveau d'évidence, à l'origine des décisions d'adhésion, concerne non plus le discours émis ou les actes posés lors des rencontres pentecôtistes, mais ce que les croyants désignent comme l'ambiance, l'atmosphère, autrement dit, toute une gamme d'émotions échappant à la conscience mais non moins décisive pour ceux qui les expérimentent.

C'est en ces termes que Daniel se souvient de sa première visite à la Mission :

> « Dans le premier culte, je ne comprenais rien de ce qui se faisait, ce qui se disait, mais quelque chose s'est passé là dans mon cœur. Dans mon cœur j'ai été touché. À l'époque, je ne comprenais qu'en partie, mais quelque chose s'est passée. Je n'ai rien retenu de la réunion en elle-même, la seule chose que j'aie retenue, c'est que j'ai pleuré du début à la fin de la réunion. À partir de là, et il y a eu un déclic et j'ai commencé à suivre les réunions[16]. »

Liliane fut également saisie par ce qu'elle appelle l'intensité de « l'atmosphère ». « On a débarqué un dimanche … ce que j'ai trouvé : l'atmosphère ! J'ai senti que les gens étaient joyeux, qu'ils étaient en paix, qu'ils avaient quelque chose…C'était intense »[17].

[16] Entretien P 21.
[17] Entretien F 15.

Les sensations ressenties par le nouveau venu le conduisent à reconnaître chez les autres des qualités que lui ne possède pas et qu'il leur envie : une joie, une paix, une gentillesse… Un « quelque chose » qui leur fait mesurer l'écart qui les séparent des membres de l'Église. J'avais honte, avec les autres chrétiens, je voyais bien la différence, (eux), ils aimaient bien les gens … »[18], se souvient encore René, d'origine chinoise. Même constat du côté de son épouse : « C'est vrai que je les voyais vivre, et dans leur façon de vivre, je voyais vraiment la joie de vivre… Moi je (ne) ressentais pas tout ça…Je (ne) l'avais pas »[19].

Réalisant cet écart, il est fréquent que le nouveau venu se mette à pleurer et, là encore, ces larmes sont interprétées en termes de preuve. Comme l'a répété à deux reprises Daniel, « quelque chose s'est passé »[20]. Pierrette, quant à elle, énonce toute une série d' d'impressions, ressenties lors du premier culte auquel elle assiste, qui vont la conduire à authentifier la présence de Dieu en ce lieu et son action dans sa vie.

> « Je suis rentrée dans cette Église, je me suis vraiment sentie accueillie. Y avait un monde … Et puis la louange, j'étais vraiment portée par la louange. J'avais vraiment l'impression que la louange s'était concentrée en une voix. J'étais vraiment enchantée, touchée. Je tremblais des pieds à la tête. Je n'arrivais pas à comprendre pourquoi je tremblais comme ça. J'ai écouté le témoignage de deux jeunes qui m'a énormément touché… J'ai dit : " Quoi un jeune comme ça mais c'est dingue quoi ! " J'étais vraiment époustouflée. Et puis un autre, le fils de ma copine, il a passé des moments très, très durs à être enfermé dans des placards, d'autant que son père battait sa mère et comment Dieu a changé son cœur.
>
> Le premier jour, je me suis dit : " Seigneur si tu es ce Dieu qui a changé le cœur de ces jeunes gens c'est toi ce Dieu là, et moi c'est ce Dieu là que je veux ! " Finalement c'est ce Dieu là que je recherchais depuis des années, sans m'en rendre compte. Mais quand je me suis rendu compte, je me suis dit : " Mais c'est lui que je cherchais, ce Dieu qui m'aime, qui me considère. Qui plus est, je suis son enfant ". Un père aimant, un père qui nous blottit dans ces bras, c'était… Et je me suis mise à pleurer du début jusqu'à la fin, je n'arrivais pas à me retenir. Quand je suis sortie de là pour moi c'était une flamme… Je crois que j'ai accepté Jésus à ce moment là[21]. »

L'accueil chaleureux dont elle bénéficie, les chants suscitant l'émoi, les témoignages personnels, puis les larmes qu'elle verse et les tremblements qui la secouent, ce sont là autant d'éléments à travers lesquels la jeune femme entrevoit des preuves de l'action divine en ses créatures. Cet ensemble de sensations l'incite à penser que Dieu est réellement bienveillant et peut se comporter avec elle comme un père en lui accordant l'attention et la considération qu'elle recherche.

Edmée, une créole blanche, hésitait à se rendre dans une assemblée charismatique. Dès la première rencontre : « c'était le coup de foudre » dit-elle, « j'étais captivée »[22]. « La

[18] Entretien F 22.
[19] Entretien *ibid.*
[20] Entretien P 21.
[21] Entretien F 03.
[22] Entretien F 20.

prédication, les chants, « *Mi rapèl pi kosa li la di dan son prédikasion mé sa lavé toush amoin vréman* »[23].

Émue par la prédication, elle répond ensuite à l'appel lancé par le responsable :

> « Et puis il avait demandé (que) ceux qui voulaient faire l'imposition des mains ce jour là (s'avancent). Ceux qui cherchent la guérison, s'ils sont malades, ou ceux qui ont besoin d'un changement dans leur vie. … Moi, je n'étais pas vraiment malade, mais je n'étais pas bien dans ma peau[24]. »

Lors du geste d'imposition des mains, elle dit ne pas ressentir le contact physique avec le responsable ecclésial qui posait sa main sur elle, en revanche, elle perçoit une « force » dont l'origine ne peut être que divine : « … ça a été extraordinaire. Tout de suite, là, l'imposition des mains, je n'ai pas senti la main d'une personne sur ma tête, j'ai senti une force, vraiment[25]…»

Dans le prolongement de ce niveau d'évidence qui a trait davantage aux émotions qu'à la raison, nous ajouterons les « visions » ou « images intérieures ». Là, il ne s'agit pas d'une « parole adressée à l'âme »[26], selon l'expression de Thérèse d'Avila, autrement dit, de propos émis sous forme de prêche ou de prophéties dans l'assemblée et dont le croyant se saisirait à titre personnel, mais il s'agit d'une scène visuelle. Le sujet perçoit une sorte de « tableau animé » qu'il interprète ensuite dans le sens qui lui paraît le plus à même de répondre à sa situation.

Damien, un jeune homme d'origine créole blanc, raconte comment il fit durant une même célébration cette double expérience, d'entendre Dieu s'adresser à lui à travers la bouche du pasteur puis à travers une « image intérieure ».

> « Le pasteur qui était là parlait de quelque chose qui me touchait beaucoup. Chaque fois qu'il parlait, j'avais l'impression qu'il s'adressait à moi, mais qu'à moi.
>
> J'avais qu'une envie, c'était de partir, vraiment de m'enfuir, mais justement quand il parlait d'un jeune homme qui avait envie de partir ! Pour des raisons que j'ignorais, j'avais envie de partir, et pourtant, j'étais toujours là, et j'attendais que quelque chose arrive.
>
> (Le Seigneur), il m'a parlé dans la louange : j'avais une image, je pleurais, je n'étais pas hystérique mais j'avais des larmes qui coulaient. Je maîtrisais encore ma vie. Et, sur ma gauche, j'ai vu un bras, un vêtement blanc qui m'a pris la main… Évidemment, il n'y avait rien mais je me suis dit : " C'est le Seigneur qui m'appelle ! " Tout a été comme remis à zéro et j'avais droit à une nouvelle chance dans la vie. J'étais timide mais j'avais le droit d'exister[27] ! »

[23] Je ne me souviens plus de quoi il avait parlé dans son prêche, mais cela m'avait profondément émue.
[24] Entretien *ibid.*
[25] Entretien *ibid.*
[26] Sainte Thérèse d'Avila, sixième demeure, chapitre troisième, 1997, p. 144-155.
[27] Entretien F 12.

C'est encore une image qui encourage Damien à s'engager davantage dans l'assemblée évangélique charismatique qu'il fréquente.

> « L'autre image, pour le baptême (qui m'a conduit à me faire baptiser), c'était à l'occasion d'un baptême. Il y avait du soleil et dans les nuages il y avait des rayons de soleil qui descendaient, comme après un orage. C'était vraiment joli. C'était une scène très jolie. Au milieu c'était (une croix) comme une échelle, on pouvait monter. Et donc j'ai vu des personnes monter, cinq ou six personnes… et ça m'a expliqué, en tout cas, on a mis le doigt sur la nuance entre : "voir le royaume des cieux et y entrer"… On le voit de loin, mais il faut y entrer, c'est important d'entrer pour avoir accès à d'autres choses… ça correspondait à mon attente et je savais qu'il fallait aller d'un endroit à un autre, passer d'un lieu à un autre[28]…»

Priscillia, son épouse, issue du groupe créole blanc et afro-malgache, se décide également à se faire baptiser après une vision qu'elle perçoit, quant à elle, durant son sommeil.

> «Au départ, je ne pensais pas du tout au baptême, j'en avais pas du tout l'intention, mais je n'étais pas non plus fermée. Je m'étais dit que je verrais bien. Quelques jours avant l'invitation même, j'avais fait un rêve étrange : à l'intérieur d'une montagne, il y avait des gens qui vivaient. Je suis arrivée à entrer dans cette montagne, à la gravir et arrivée à un moment donné, j'ai vu des gens vivre heureux mais je les voyais à travers une vitre. J'avais bien envie d'aller avec ces gens-là mais il y avait cette vitre-là qui m'en empêchait. J'avais raconté à Damien ce rêve. À la réunion d'information sur le baptême, ils expliquaient qu'il y avait une différence entre "voir le royaume et puis y entrer". Le baptême, c'était une façon d'y entrer. C'est ça qui m'a décidé à recevoir le baptême[29]. »

Un pasteur de la Mission nous raconte également comment le conjoint de l'une de ses fidèles avait été amené à rejoindre les Assemblées de Dieu selon un processus similaire. Chaque semaine, son épouse lui demandait de l'accompagner au culte. Chaque semaine, il lui répondait que c'était inutile.

– « Tu y vas pour deux » déclarait l'homme à sa femme.

Une nuit, ce dernier se voit en songe après sa mort. Sa femme est déjà « élevée » lorsqu'à son tour il rencontre un ange qui le retient en lui disant : « non, elle rentre pour deux ! » Le pasteur ajoute que tout comme lui, nombreux sont ceux qui suite à un rêve, firent la démarche de demander le baptême. Dans les débuts de la Mission, beaucoup de personnes ont vu en songe des hommes et des femmes, tout de blancs vêtus, se tenant derrière ce qui faisait à l'époque office de baptistère : quatre tubes emboités en forme de carré soutenant une toile pouvant contenir l'eau dans laquelle les préposés au baptême étaient immergés. Cette vision nocturne « les décidèrent à faire le pas »[30] note le pasteur.

Les rêves, que les croyants relatent, nous furent si fréquemment évoqués par les nouveaux convertis en terre réunionnaise qu'ils nous apparaissent comme un facteur déterminant dans

[28] Entretien *ibid.*
[29] Entretien *ibid.*
[30] Conversation du 6 .02. 2009.

leur choix de se faire baptiser. Il s'agit là d'un élément tout à la fois caractéristique du milieu pentecôtiste en général et de l'univers créole en particulier. Le pentecôtisme suscite et encourage la lecture des signes surnaturels comme manifestation de l'Esprit-Saint. « *Vos vieillards auront des songes, vos jeunes gens auront des visions* »[31]. Le verset du prophète Joël fait partie des passages bibliques les plus couramment cités chaque fois qu'il s'agit d'évoquer cette promesse de la venue du Saint-Esprit. De son côté, le mode de pensée créole est familiarisé avec l'idée selon laquelle le surnaturel puisse faire irruption par le biais des rêves. Françoise Dumas-Champion montre, par exemple, comment le rêve manifeste la relation affinitaire entretenue entre un esprit tutélaire – l'esprit d'un défunt ancestralité en milieu afro malgache – et le descendant qu'il a « élu ».[32]

Néanmoins, nous relèverons le fait qu'au delà de l'expérience individuelle faite par Priscillia et Damien, qui les encourage à demander le baptême, l'un et l'autre emploient les mêmes termes, utilisent les mêmes arguments que ceux de leur pasteur : « voir le royaume des cieux et puis y entrer sont deux choses différentes ». Priscillia le voit à travers une vitre, Damien le voit de loin, mais tous deux parlent du baptême comme moyen d'accès au Royaume de Dieu. En reprenant l'argument qu'ils avaient précédemment entendu lors de la réunion d'information au baptême, ils pointent un facteur explicatif décisif en matière d'adhésion ecclésiale : la socialisation des fidèles. Simultanément à ce mouvement d'appropriation personnelle d'une vision, d'un message, d'un geste, d'une ambiance, un travail institutionnel, plus ou moins apparent, a été mis en œuvre et contribue également à expliquer le fait que le croyant inscrive sa démarche religieuse dans la durée.

2.2.4 - Dispositifs institutionnels

En effet, si certaines formes d'évidence comme les expériences surnaturelles s'imposent à l'individu assez spontanément, trouvant rapidement un sens dans la culture locale, d'autres sont beaucoup moins accessibles *a priori* pour le croyant. Elles nécessitent une argumentation plus soutenue, un suivi des nouveaux convertis plus prononcé. Les fidèles eux-mêmes soulignent le rôle joué par les différents dispositifs instaurés par les Églises pentecôtistes et les groupes charismatiques afin de transformer l'attrait initial en une adhésion plus profonde. La « fidélisation » des nouveaux venus à la communauté ecclésiale s'opère à travers trois types d'activités :

– Le premier type touche les activités religieuses « routinières » ouvertes à tous, comme les réunions d'évangélisation, les cultes dominicaux, les soirées de prière, etc. C'est au cours de ces rencontres hebdomadaires que se rencontrent l'essentiel des pratiques décrites

[31] Joël 3,1-2.
[32] Dumas-Champion, 1995.

précédemment : imposition des mains, appels, prédications que le participant s'approprie, cantiques qui « touchent les cœurs », etc.

– Le second type d'activités concerne les rencontres individuelles entre le pasteur, le responsable du groupe ou un converti plus « ancien dans sa foi » et le nouveau venu. À cette occasion, le futur converti est écouté, conseillé, enseigné. Sa progression spirituelle est encadrée. Il bénéficie d'un accompagnement régulier.

– Le troisième type d'activités recouvre les animations destinées à des catégories particulières de fidèles : groupes de dames, équipes de jeunes, formation des nouveaux baptisés, etc.

C'est dans le cadre de ce dernier type de propositions mises en place par une Assemblée de Dieu que Daniel va réellement adhérer au pentecôtisme. Il se souvient :

> « Après quelque temps il y avait un service de baptême et je dois dire que là aussi, j'ai pris ce baptême bien que j'étais encore tout nouveau dans la foi mais sans réaliser la portée de cela. Bien entendu, au fil du temps, avec les enseignements j'ai compris… À l'époque, il y avait aussi au niveau de la jeunesse des programmes bien spécifiques et notamment des camps de jeunes. J'ai assisté à ces camps de jeunesse et c'est là que le Seigneur m'a vraiment visité[33]. »

Membre du Renouveau catholique, Erwan décrit le rôle joué par les « services enfants » et les « services jeunes » auquel il participa durant sa propre enfance :

> « Un lundi par mois, il y a un "service enfant" : un adulte prend un groupe de jeunes qu'il emmène dans une petite salle… Très jeune, on vous inculque les valeurs de la solidarité, du partage, de pardon. Moi je l'ai vécu. C'est totalement différent du catéchisme (où) il faut apprendre par cœur, il faut se confesser… à la limite, ça me barbait. Je n'avais plus envie. Alors qu'au Renouveau, on apprend. À partir du moment où tu as fait ta confirmation, tu es avec un groupe de jeunes. Là, c'est super ! On nous apprend à jouer de la musique… On discute vraiment de tout. Ça c'est vraiment exceptionnel. J'ai vraiment passé de super bons moments dans ce "service jeunes"[34]. »

Un des responsables des Assemblées de Dieu dans l'île explique comment son Église en est venue à mettre en place ces formations destinées aux nouveaux baptisés :

> « Pourquoi ? On a réfléchi à quelque chose, il y a quand même quelques années, ces gens qui se faisaient baptiser et intégraient l'Église, dans les deux-trois ans qui succédaient cette conversion, il y avait beaucoup de "déchets" ! Bien 30 % de gens s'arrêtaient pour telle ou telle raison. Les raisons peuvent paraître stupides comme fondées : une épreuve, on pensait que Dieu allait nous garder mais on perd notre boulot, un "ralé poussé"[35] comme on dit à La Réunion avec un autre chrétien, je ne sais pas, tout ce qui peut se passer et arrêter les gens… Il y a ça aussi, la lassitude, c'est-à-dire je viens, je m'assois, je pars… c'est frustrant.

[33] Entretien P 21.
[34] Entretien C 09.
[35] Dispute, mésentente.

> Donc on a réfléchi à ça. Et puis, une pensée nous est venue cette pensée ; c'est celle-ci : on a pris exemple sur ce qui se passe au niveau du monde avec les enfants qui naissent, et on a vu que dans les pays où la médecine pour les enfants n'était pas au top, il y avait beaucoup de morts. S'il n'y avait pas quelque chose qui était fait pour. Il y a des maladies de l'enfance qui ne se retrouvent plus à l'âge adulte. Si on ne fait pas quelque chose là, il peut y avoir beaucoup de déchets. On sait très bien, là c'est spirituellement qu'on parle, c'est que l'adversité ou l'adversaire, appelez ça comme vous voulez, s'il doit attaquer les jeunes dans la foi, il le fera. Prenez par exemple les grosses tortues qui viennent pondre, c'est jamais les prédateurs au-dessus des grosses mamans ! (*Rire*) Mais dès que les petites émergent, sortent du sable…on a considéré ça et on a dit qu'il faut absolument faire quelque chose. Donc on a pensé à ces bébés qui viennent au monde et qui dès les premiers mois ont leurs vaccins, leurs rappels, et presque tous les mois un vaccin, pendant un ou deux ans, pour qu'ils prennent un bon départ. Donc on a mis en place une certaine formation de nouveaux membres appelés « disciples de Jésus-Christ » qui permet pendant une année d'avoir ces gens avec nous et faire ces petits vaccins spirituels qui va peut-être plus les étoffer, les encourager… On aspire à trois choses après cette formation :
> 1 : que ces gens puissent en dire un peu plus,
> 2 : qu'ils puissent prier Dieu librement, qu'ils soient baptisés du Saint-Esprit,
> 3 : qu'après cette formation ils puissent servir dans l'Église[36]. »

Ce qu'exprime avec pertinence le pasteur des Assemblées de Dieu ici, c'est le rôle joué par la formation au sein de la Mission. À travers ces enseignements dispensés régulièrement aux nouveaux convertis, l'objectif est clairement établi : il s'agit de transformer ces récepteurs passifs de la grâce divine en fidèles durablement actifs au sein de l'Église. Durant ces formations les « Écritures» tiennent une place centrale. Des guides de lecture biblique sont édités à cet effet afin de conduire le nouveau venu à se familiariser avec la Parole de Dieu et à la lire quotidiennement. Le pasteur de la Mission l'explique :

> « Le culte personnel, le culte familial est vivement encouragé, où les gens vont lire leur Bible par eux-mêmes, vont prier, etc. On croit qu'il y a quand même une croissance personnelle où le chrétien peut être seul avec Dieu, où Dieu peut lui parler… Donc, on a mis en place un canevas de lecture de la Bible. Ce n'est pas académique, c'est très simple avec quelques questions de réflexion que les gens peuvent se poser quand ils lisent un texte. Après, les gens sont invités à le pratiquer seuls ou en famille, ou en petits groupes[37].»

« L'une des spécificité du discours charismatique, écrit Yannick Fer, consiste à produire des signes permettant aux croyants de vérifier par eux-mêmes ce qui a été dit en faisant pour cela appel à des formes d'évidences »[38]. Comme nous l'avons vu avec les expériences insolites vécues par les croyants dans la sphère privée ou durant les cultes, ces manifestations colorées d'émotion et de merveilleux font partie des formes d'évidences résultant de dispositions culturelles préexistantes. Comme nous venons également de le souligner, ces formes d'évidences se conjuguent avec un travail institutionnel argumentatif, moins « visible » pour reprendre le vocable de Yannick Fer, mais non moins déterminant dans l'adhésion au pentecôtisme.

[36] Entretien P 41.
[37] Entretien *ibid.*
[38] Fer, 2005, p. 363.

2.2.5 - « *Ti pas, ti pas* »[39] : l'œuvre du temps

« Moi, ma conversion, ça a été quelque chose de long, je ne me suis pas convertie d'un coup. Ça a été en plusieurs étapes ». Cette affirmation de Marguerite peut paraître surprenante dans cet univers pentecôtiste où les croyants se souviennent le plus souvent avec exactitude du jour, et même pour certains de la minute à laquelle ils se sont convertis. « J'ai deux anniversaires : celui de ma naissance et celui de ma nouvelle naissance. Mais des deux, c'est le second qui est le plus important[40].» C'est en ces termes par exemple, que le pasteur Thomas Roberts[41] avait pour habitude de commencer le récit de sa vie. Dans les faits, la conversion est souvent moins immédiate que ce qu'en disent ses protagonistes. Pour Frédéric Rousseau,

> « Il y a des stéréotypes de la conversion qu'il s'agirait d'interroger : elle est traditionnellement représentée selon un schéma opposant les longs atermoiements, les égarements précédents la transformation à la révélation reçue tout à coup[42]. »

Jacqueline Barus-Michel rajoute :

> « Le changement n'est pas toujours brutal, il peut y avoir une maturation progressive, une évolution dont on ne prend d'abord pas conscience, qui nourrit progressivement un intérêt grandissant puis installe une conviction[43]. »

Ainsi, s'il ne fait pas de doutes que certains croyants, à l'instar d'un Saul de Tarse, tombent à terre de manière aussi foudroyante qu'imprévisible sous le poids de la révélation divine, il est tout aussi certain que d'autres mettront beaucoup plus de temps avant de se désigner comme convertis. Concernant ces derniers, il serait sans doute plus juste de parler du « temps de la conversion » qui peut s'étaler sur plusieurs semaines, voir des années selon les personnes. Durant cette phase de leur vie, certains avancent à petits pas, lentement mais sûrement vers ce moment où ils se diront « prêts à donner leur vie à Christ ». D'autres procèdent par aller- retour. Au final, tous identifient un moment précis comme celui de leur « seconde naissance », même si ce jour J fut précédé d'une période de gestation, plus ou moins longue selon les individus… Tel fut le cas de René, d'origine chinoise. Il lui a fallu plus de cinq années avant de rejoindre Solange, son épouse, dans une assemblée évangélique.

---

[39] Petit à petit.

[40] *Tychique*, 1986, p. 7.

[41] Thomas Roberts (1902-1983), pasteur d'origine galloise qui influença de manière notoire le milieu pentecôtiste et charismatique français.

[42] Frédéric Rousseau, 2009, « La conversion » : Vers un cadre théorique ?», *Les Cahiers de psychologie politique* [En ligne], Sommaire, n° 15, Dossier : Conversions.
Disponible sur : http://http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=758
[Consulté le 15 août 2009].

[43] Barus-Michel, 2009, « Hypothèses sur les processus de conversion », *Les Cahiers de psychologie politique* [En ligne], Dossier : Conversions, Sommaire, n° 15.
Disponible sur : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=762 [consulté le 2 juillet 2009].

> « C'est vrai que quand Solange a trouvé une Église, la première fois, elle m'avait emmené, on est parti ensemble… mais tout cela ne m'intéressait pas du tout… Elle me parlait souvent de Dieu, mais je ne voulais pas entendre, cela a duré pendant cinq ans.
>
> Le pasteur venait à la maison pour nous voir et de temps en temps il me posait des questions pour voir où j'en étais, et, à côté de lui il y avait un responsable, c'était un malgache, et lui c'était quelqu'un qui pour moi avait beaucoup de patience. Il me suivait, il me comprenait et moi je sentais quelqu'un à qui je pouvais faire confiance. J'aimais bien cette personne et petit à petit, avec lui, on venait aux réunions de prière et petit peu à petit peu cela commençait à m'intéresser, mais pas vraiment à 100 %.
>
> Et puis un beau jour, on était invité aussi chez des amis … (Le mari), il voulait savoir qu'est ce qui m'empêchait de recevoir le Seigneur. Je ne savais pas trop… Pourtant j'ai vu le changement en Solange, j'ai vu les guérisons, il m'a fallu du temps … Et c'est là que moi et le mari de sa copine on a prié, on s'est retiré dans une salle et c'est là que j'ai dit" j'accepte le Seigneur, je vais accepter de le suivre". C'est comme cela que cela a commencé… Et deux ans après, je me suis fait baptiser … J'ai pris quelques années avant, petit à petit, doucement, doucement[44]. »

Il est saisissant de retrouver dans le récit de René le second type d'activités mises en place par les assemblées pentecôtistes afin de conduire les individus à se convertir : la relation interpersonnelle. Notre interlocuteur mentionne successivement le pasteur venant les visiter, l'ancien de l'Église qui suivait son cheminement, et enfin, cet ami qui l'a, au final, convaincu de passer à l'acte en « acceptant le Seigneur». Comme le note Jacqueline Barus-Michel,

> « Il ne s'agit pas toujours d'une conversion sous la forme d'une révélation. On peut reconnaître dans un processus plus lent, apparemment plus réfléchi, auquel le sujet peut avoir opposé de la" résistance", une opération de contamination affective de la pensée… Il s'agit peut-être moins de conversion que de persuasion, exercée souvent par une ou des personnes intermédiaires entre une pensée et le sujet, mais aussi par une lecture la fréquentation assidue d'une pensée. Une infusion affective et émotionnelle se produit, de l'ordre de l'influence : le processus de pensée obéit peu à peu à celui qui est côtoyé et en suit les méandres jusqu'à ce que l'intelligence les fasse siens, ignorant la dimension affective et émotionnelle qui l'étreint[45]. »

Pendant que son époux tardait à se convertir, Solange elle-même évolue et apporte des changements notoires dans son existence. Dans les années qui suivent sa conversion, elle harmonise progressivement ses comportements avec les préceptes de l' assemblée qu'elle fréquente. Pour ce faire, elle abandonne un certain nombre de conduites jugées irrecevables en milieu pentecôtiste. Elle se souvient :

> « Pendant les cinq années, il m'a délivré quand même de choses occultes. J'ai touché à la voyance, je dirai un peu de la sorcellerie, connaître l'avenir, vouloir aller voir un guérisseur…. Des choses comme cela, j'ai touché à cela, je croyais à l'astrologie et je me suis dit : bon…la Bible condamne l'astrologie … et j'ai été délivrée de cela, j'ai abandonné

[44] Entretien F 22.

[45] Jacqueline Barus-Michel, 2009, «Hypothèses sur les processus de conversion», *Les Cahiers de Psychologie politique* [En ligne], Dossier : Conversions, Sommaire, n° 15.
Disponible sur : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=762
[Consulté le 2 juillet 2009].

> cela pendant les cinq années Je pense que ce sont des étapes, je crois qu'au fur et à mesure Dieu nous montre les choses[46]. »

Il faudra également deux années à Géraldine, avant qu'elle ne s'engage totalement dans les Assemblées de Dieu. Douze mois lui seront tout d'abord nécessaires avant qu'elle ne se rende assidue aux réunions de prière.

> « A partir de là, j'ai commencé à y aller. Je n'y allais pas souvent… Là, on n'était pas encore "total". On avait notre petite partie où on aimait bien aller se balader, tandis qu'il y en avait d'autres à côté, eux, c'était le matin et l'après-midi du dimanche (qu'ils se rendaient à la Mission), nous ce n'était pas encore ça. Comme quoi Dieu nous laisse libres, il prend du temps pour nous, il est vraiment patient[47]. »

Six mois lui sont ensuite nécessaires avant de se faire baptiser, ce qui signifiait à ses yeux mettre un terme à son ancien mode de vie.

> « Là, j'allais écouter la Parole de Dieu plus souvent, (mais) j'ai attendu six mois avant de passer par les eaux du baptême. Au départ (il y avait eu) une conversion, mais après il me fallait encore quelque chose pour que je puisse m'engager, être obéissante à la Parole… Ma mère, qui n'était pas d'accord (avec moi) parce que pour elle c'était la honte parce que j'attendais un bébé et je n'étais pas mariée, je lui (ai) dit : maintenant je m'arrête avec cette vie qui n'est pas correcte aux yeux de Dieu[48] ! »

Il lui faudra encore six mois pour que sa démarche de conversion soit, à ses yeux, totalement accomplie.

> « J'ai commencé à rentrer dans ma chambre, à davantage écouter le Seigneur, parce que la Parole prêchée nous incitait à découvrir le Seigneur nous-mêmes, à expérimenter vraiment Jésus chez nous ... C'est là qu'on m'a incitée à lire la Parole de Dieu. On le faisait dès le départ, mais c'est là où moi j'ai commencé à réveiller mes oreilles… Un jour je suis entrée dans ma chambre et j'ai dit : " Seigneur, c'est vrai, je ne l'ai peut-être pas dit auparavant, mais là je te demande ton pardon pour tout ce que j'ai fait "… et il y a eu quelque chose qui s'est passé entre Dieu et moi. C'était après le baptême. En fait, tout s'est passé après : connaître le Seigneur, apprendre à marcher avec lui, à faire confiance en Lui, apprendre à connaître sa Parole … »

Au sein d'un groupe du Renouveau, Erwan observe combien des personnes au départ réservées, finissent par adhérer à la proposition qui leur est faite :

> « Ce qui se passe dans le Renouveau, c'est que les gens parlent, et il y en a d'autres à côté qui écoutent. Évidemment, au début, ces gens sont surpris. On reconnaît souvent ces gens comme çà : ils viennent à deux séances et ils ne parlent jamais. Puis… le sourire après ! C'est magique quand on voit ça ! …Ils changent complètement ! Dans leur vie quotidienne ce sont des gens tristes, il n'y a rien mais dès le moment où ils adhèrent à une idée, ils deviennent des gens dynamiques… Des gens de mon quartier qui ne se parlaient jamais, qui faisaient même la guerre entre eux, ils viennent deux ou trois lundis de suite au

[46] Entretien F 22.
[47] Entretien F 06.
[48] Entretien *ibid.*

> Renouveau et le lendemain ils sont en train de se serrer la main, ils se disent bonjour, et sont en train de se sourire. Ça fait plaisir de voir ça[49] ! »

Géraldine comme Solange, comme les adeptes du groupe de prière catholique sont donc progressivement passées d'une manière de vivre à une autre, traduisant ainsi leur volonté nouvelle de « suivre Jésus » dans leurs comportements quotidiens. Les changements apportés en matière éthique (pour Géraldine) et religieuse (pour Solange) illustrent un des aspects essentiels de ce christianisme. C'est sur ces effets de la démarche de conversion qu'il nous convient maintenant de nous arrêter.

[49] Entretien C 09.

Chapitre 3

Les effets de la conversion

Quels sont les changements vécus par le croyant lors de sa conversion ? Après avoir abandonné sa vie de désordre, comment se traduit l'instauration de cet « ordre nouveau » dans son existence ? Comment cette nouvelle affiliation religieuse modifie-t-elle ses relations aux autres et à lui-même ? Après de nombreuses études portant sur les mobiles pouvant expliquer la conversion, les travaux de Pierre-Joseph Laurent au Burkina Faso, Sandra Fancello au Ghana, Marion Aubrée au Brésil, et Bernard Boutter à La Réunion, soulignent également les effets qui s'ensuivent. À notre tour, nous nous proposons d'analyser le phénomène de conversion « en aval », dans les conséquences individuelles et sociales qu'il entraîne. Nous verrons comment, à la suite à cette expérience religieuse, l'individu réorganise l'ensemble de sa biographie personnelle, comment elle l'entraîne radicalement vers une autre communauté, une autre identité, une autre relation à Dieu.

Comme pour les motifs de conversion, nous classerons ces effets en quatre groupes :

- Matériel : moralisation des existences et ascension sociale.
- Social : reconfiguration des relations familiales et sociales.
- Psychologique : maîtrise des émotions et affirmation personnelle.
- Spirituel : abandon des dévotions traditionnelles et ré-enchantement du « monde ».

3.1 - Moralisation des existences et ascension sociale

Nous l'avons vu précédemment, une des raisons amenant les individus à se convertir réside dans la protection acquise à l'ombre de ce Dieu si puissant qu'il les délivre de tous leurs maux, et les sécurise en les mettant à l'abri des entités surnaturelles maléfiques. Cependant, pour continuer à bénéficier au jour le jour de cette protection divine, le croyant se doit de respecter scrupuleusement ses ordonnances. Emily l'exprime :

> « C'est des règles qui ont été fixées : tu ne manges pas ça, tu ne vas pas au cimetière, tu ne rentres pas (à) l'Église catholique, tu ne fréquentes pas ta famille ; et là il ne faut pas que tu transgresses la loi parce que c'est interdit[1]. »

3.1.1 - Valeurs morales et sphère privée

L'injonction éthique conduit les convertis à rompre avec les pratiques jugées amorales, à commencer par toutes celles qui affectent leur propre corps : les dépendances à l'alcool, au tabac et à la drogue. Plus largement que ces « vices », ce sont toutes les « passions » que les fidèles abandonnent : la danse, les comportements séducteurs, les manières de se vêtir considérées comme provocantes, etc.

Florida, d'origine afro-malgache, explique comment, depuis sa conversion, elle tente de conformer son apparence aux recommandations bibliques :

> « Dans la Parole de Dieu, il y a tout … Quand j'ai vu ça, j'avais des bracelets, des bagues, j'ai tout enlevé… Au début j'ai gardé les boucles d'oreilles. On m'a dit : "tu as encore des boucles d'oreilles ! " Alors… je les ai enlevées. En plus, j'ai lu (dans) la Parole que la chevelure de la femme c'est son voile. Si tu te coupes les cheveux… le Seigneur dit : " c'est une abomination pour ton mari ! " J'ai dit : " tu ne vas plus te couper les cheveux ma fille ! " Pas de vernis non plus et je les laisse comme ça les ongles. Mes cheveux sont gris, je les laisse comme ça !
>
> J'ai jamais été une fille coquette moi. …Mais le Seigneur m'a montré : " tu devrais t'habiller en fille ! " Donc, j'ai commencé de mettre des vêtements de femme, des robes, et le pasteur et sa femme ont remarqué ça. On m'a fait des compliments. Ça m'a encouragée. J'ai donné mes pantalons[2]. »

Erwan se souvient des exigences auxquelles le prêtre charismatique de sa paroisse le soumettait :

> « Lorsque je l'ai connu, j'étais moi-même enfant de chœur, je n'ai jamais vu quelqu'un d'aussi gentil (mais) très, très strict sur la religion. C'était quelqu'un qui voyait le mal partout. Sur un simple tee-shirt, s'il y avait un dessin, c'était forcément le démon. La marque « *Pardon* », c'était une marque démoniaque pour lui. Je me souviens qu'à l'époque il y avait « *Notre-Dame de Paris* », la comédie musicale qui venait de sortir… dans une messe du Renouveau il avait dit que ceux qui écoutaient cela étaient des gens qui n'étaient pas au courant de ce qu'était la chrétienté. Il nous avait même encouragé à ne pas écouter ces chansons ! Il nous disait (aussi) :' il ne faut pas jouer aux consoles de jeux parce que c'est démoniaque[3] ! " »

En milieu évangélique, Ange, un créole blanc, raconte comment sa conversion l'a conduit à rejeter ce que son assemblée désigne sous le terme des « pratiques charnelles ». C'est à l'intervention de Dieu lui-même qu'Ange attribue ce changement :

---

[1] Entretien C 21.
[2] Entretien F 26.
[3] Entretien C 09.

> « Il m'a donné le dégoût de certaines choses que je faisais qui n'étaient pas bien… Parce qu'avec un copain à moi, on allait toujours ensemble au bal, et on draguait toujours les filles… Et donc, à table, on prenait toujours un petit whisky pour faire monter un petit peu la pression, pour pouvoir se défouler. Avant de partir j'avais déjà prié toute la semaine, sachant que c'était ça ma faiblesse. Je dis au Seigneur : " je ne peux pas résister d'aller au bal, il faut que j'y aille, c'est ma pilule du samedi soir. Si Toi, tu es tout puissant, tu peux faire quelque chose, tu peux m'arrêter, mais moi je ne peux pas ! "
>
> Donc, je suis parti quand même en pensant que le Seigneur allait faire quelque chose. Après, on boit le premier whisky, le premier whisky ne me fait rien du tout et c'est lui qui se lève ; il est parti danser et moi je reste à table. Il revient, il dit : " alors ? Rebois un autre whisky !"
>
> Je dis : " non, non, je ne bois plus, je veux rester là ! "
> Il me dit : " qu'est-ce qui se passe ? "
> Je dis : " non, va danser, ne t'occupe pas de moi ! "
>
> … Il repart encore danser, et puis je suis parti un petit peu dehors, parce qu'à l'intérieur de la salle, ce n'était vraiment pas ma place. Je (me) dis : " qu'est-ce qu'ils sont en train de faire, en train de sauter, en train de transpirer, ça sert à rien du tout, j'ai plus envie d'être là ! Qu'est-ce que je fais là-dedans ? C'est pas ma place ! "

Il avait mis vraiment ce dégoût dans mon cœur… Depuis ce jour, je n'ai plus remis les pieds dans un bal. C'est pas que je ne danse pas, j'aimais bien la danse, mais dans cette atmosphère- là, non ! Dans cette atmosphère, on recherche le contact avec une fille, on a des pensées intérieures en fait, et puis c'est aussi l'alcool… Donc, toute cette ambiance là, c'est plus pour moi, moi il faut que je me sanctifie, (que) je m'éloigne de ces habitudes-là qui ne sont pas honorables[4]. »

Parce que le respect de ces nouvelles règles ne se limite pas aux comportements les plus visibles, le fidèle tente d'observer une conduite irréprochable jusque dans les plus petits détails de sa vie. C'est au niveau de son langage qu'Edmée indique avoir modifié sa manière de faire :

> « Par exemple, dire des gros mots, ça m'est arrivé de le dire et maintenant je sais que je ne le dis plus. Si j'en dis, je me reprends tout de suite, ça c'est un " truc " que j'ai effacé de mon vocabulaire[5]. »

Dans leur vie sentimentale et familiale, les convertis sont invités à « rechercher la pureté »[6]. En ce sens, le concubinage, l'homosexualité et les relations extra-conjugales sont proscrits. Des conseils de « fidélité, affection et loyauté » sont donnés aux époux chargés de prendre soin de leurs enfants. « Dieu donne des leçons de bon sens pour l'éducation des enfants... Veillez à leur éducation spirituelle, morale, scolaire, sentimentale, etc. »[7], recommandent les pasteurs.

---

[4] Entretien P 01.
[5] Entretien C 20.
[6] AMADR, *Le disciple des Jésus-Christ*, p. 64-65.
[7] *Ibid*., p. 36.

C'est en fréquentant une assemblée de Dieu et en prenant appui sur des versets bibliques que Géraldine s'est progressivement investie dans l'éducation de sa fille. Assez désemparée par cet enfant qu'elle élevait seule, notre interlocutrice trouva dans la Bible et dans les prédications entendues à l'église, des repères éducatifs qu'elle put ensuite appliquer avec plus d'assurance. Elle l'explique :

> « Je ne savais pas comment faire pour élever ma fille… Et le Seigneur m'a aidée pour éduquer ma fille. Je ne connaissais rien, j'étais jeune, je débutais dans la vie. La Parole m'a éclairée sur une façon de faire. Par exemple, dans les épîtres ; quand on nous parle pour avoir de l'autorité sur cet enfant : "*Enfants obéissez à vos parents*", et que moi aussi je devais l'instruire, et bien tout ça, quand je marchais avec le Seigneur, il me l'apportait au fur et à mesure[8]. »

L'éducation qu'elle n'était pas en mesure de donner à sa fille, elle n'en avait pas bénéficié elle-même durant son enfance : ses propres parents étaient enlisés dans une vie de misère faite de violence, d'alcoolisme et de pauvreté. Cependant, elle l'a reçue à travers la Bible et les ministres du culte pentecôtiste. Dans les « Écritures », la jeune femme a trouvé un élément de réconfort et de stabilité émotionnelle :

> « Quand je passais des étapes difficiles, quand je déprimais, je venais devant le Seigneur, je pleurais devant le Seigneur, et bien le Seigneur, ensuite, il me donnait une Parole. J'ouvrais la Parole de Dieu et je lisais un chapitre et je me retrouvais là… Il a fallu du temps pour que je m'équilibre et c'est au fur et à mesure que je lisais la Parole de Dieu que je me suis équilibrée. En fait, (j'y ai reçu) toute l'éducation que je n'ai pas eu de mes parents parce qu'ils n'ont pas pu me la donner[9]. »

Les conseils du pasteur l'ont aidée à adopter une attitude plus sereine dans des situations familiales conflictuelles :

> « Il y avait un pasteur qui était passé me voir aussi pour nous encourager, j'avais encore des conflits avec la maîtresse du père de ma fille, j'avais un comportement où je voulais répondre, mais lui, il m'a apporté la réponse dans le psaume 37. C'était de mettre ma confiance dans le Seigneur et c'était aussi : "*ne t'irrite pas contre le méchant, ce serait mal faire*". Ça m'a permis de grandir comme si le Seigneur m'avait enseigné directement… Puis je me suis aidée de livres, de prédications… Avec tout ça, j'ai fait mon éducation… ça nous a aidés[10]. »

Plus que des règles morales, à travers ses lectures et les propos qu'elle entend à l'église, Géraldine s'est forgée des jalons avec lesquels elle a pu se construire et équilibrer son existence.

Respecter la parole donnée à autrui, être plus conséquent dans ses actes, se projeter dans le long terme, ce sont des résolutions qu'Ange a fait siennes depuis sa conversion et qui ont contribué à stabiliser sa vie.

---

[8] Entretien F 06.
[9] Entretien *ibid.*
[10] Entretien *ibid.*

> « Avant, j'étais un gars très instable. Je prenais un travail aujourd'hui, au bout de trois mois je laissais tomber… Pour moi, la vie avant, c'était au jour le jour. Quand j'étais à tel endroit, dès que ça tournait mal, je balançais, je fermais la porte, je m'engueulais avec le patron, et je trouvais toujours une excuse pour partir. Même dans la vie de tous les jours, si quelqu'un me disait de faire quelque chose pour lui, je disais oui, mais au fond, ça me sortait de la tête. C'était vraiment l'instabilité dans tous les domaines. Là j'ai vu que Dieu m'a fait prendre conscience que les autres autour de moi ça compte, si j'ai donné ma parole, il faut la respecter … Et j'ai vu que petit à petit je suis arrivé à une stabilité dans le boulot, avec les collègues et tout ça[11]. »

3.1.2 - Valeurs morales et sphère publique

Pour le converti, tous les domaines de l'existence sont dorénavant concernés par sa foi. Le témoignage d'une vie intègre ne se limite pas à la sphère religieuse ou privée. Rémy, un créole blanc du Sud l'affirme :

> «Tout a changé. Et il y a eu une transformation à tous les niveaux de ma vie sociale, de couple, dans tous les domaines. Rechercher cette intégrité, cette justice qui n'est pas extérieure mais intérieure, qui te pousse à voir les choses différemment[12]. »

Pierrette a choisit de se comporter en citoyenne honnête et responsable en payant ses impôts, quoi qu'il lui en coûtât :

> « Cette année là, on a passé des vacances extraordinaires et puis on est rentré. On avait tous les arriérés à payer. Je disais : " Mais François, comment on va faire, on a tout dépensé ? " J'ai écrit et demandé que l'on nous échelonne parce qu'on ne pourrait pas tout payer d'un coup. Ils nous ont tout échelonné sur trois mois. On n'avait plus de sous en rentrant, on a payé nos impôts, on a payé la nourriture. Rien ne nous a manqué. Pour Norbert, ça a été un témoignage extraordinaire. Je crois à partir de là, il s'est dit " Dieu existe ! " Il a compris qu'il ne faut pas tricher avec Dieu[13].»

Le travail et la manière de l'exercer se doit également de refléter une « conscience droite ». Comme le mentionne William, un créole blanc de l'Ouest : « parce que nous, on a toujours dans notre tête, que nous on travaille pour Dieu. C'est lui notre patron ! »[14] Les adeptes pentecôtistes se distinguent de leurs collègues de travail. William reprend : « J'ai plein de collègues catholiques et le problème, c'est qu'ils (ne) voient que leur intérêt et là on peut faire plein de bêtises… »[15] C'est essentiellement par son honnêteté que William se singularise de ses confrères dans l'hôpital où il travaille. Dans le service où il est chargé de donner à manger à des personnes âgées, il n'est pas rare que le personnel ne prenne pas le temps de nourrir les patients qui mettent de la mauvaise volonté à s'alimenter ou qui sont trop lents à le faire. Non

[11] Entretien P 01.
[12] Entretien P 35.
[13] Entretien F 03.
[14] Entretien F 20.
[15] Entretien *ibid.*

seulement William dénonce ce type de pratiques mais il pallie également les méfaits de ses collègues :

> « Si je ne donne pas à manger à quelqu'un (mais que) je pointe sur sa feuille (que), la personne a bien mangé, mon chef il va passer et il va voir (que) ce monsieur, il a bien mangé, mais en fin de compte je ne lui ai pas donné. Et ça c'est un cas fréquent à l'hôpital ! Ce matin, je leur disais : " ce n'est pas la peine de faire comme ça, si le patient n'a pas mangé, ne notez pas ! … Essayez de faire comme moi. J'ai un secteur, je fais mon secteur, mais en passant, comme je vois l'autre (patient) il n'a pas eu, je (dis) : – Monsieur, vous ne mangez pas ? " Je n'attends même pas la réponse, des fois, je prends la cuillère, je lui dis : " bon écoute, goûtez quand même, vous allez voir, si ce n'est pas bon vous me direz". Et puis, il mange tout[16] ! »

C'est toujours en vertu de cette honnêteté qu'il a refusé le poste de responsable syndical qui lui était proposé :

> « On m'avait proposé de faire partie du syndicat. La première chose qu'on m'a dit : " on s'est réuni, on a vu que toi, tu ferais l'affaire, et tu auras des jours de repos, tu auras des journées syndicales… Plein d'avantages… Et puis, le plus important, tu pourras faire rentrer ta famille à l'hôpital… " Je leur ai dit non. Et ils n'ont pas compris au départ. Et puis un jour je leur ai dit :
> " je ne peux pas faire ça, le jour où quelqu'un aura un problème, si cette personne est syndiquée, elle va venir voir le syndicat, si cette personne est une personne honnête, je pourrais défendre cette personne… Mais si je connais la personne est connue pour des retards, pour voler des « trucs » à l'hôpital, pour ne pas s'occuper des patients. Comment je défends quelqu'un comme ça ? " Quand devant la direction, devant les autorités là bas, on va (me) demander : " est ce que cette personne est une personne sérieuse ? " Je ne peux pas mentir[17] ! »

Il fonde son argumentation sur les principes bibliques :

> « La Bible met en garde contre tout ça. Vous ne défendrez pas quelqu'un si la personne n'est pas honnête. Que ce soit pauvre ou riche, vous n'aurez pas égard à ces personnes là. Peut être, on peut gracier, mais en disant la vérité. Je dis : " cette personne, je veux bien la défendre, je ne veux pas qu'on la mette à la porte " Mais si on me demande : " est ce qu'elle est en retard ? " (Je réponds) Oui. Mais les autres collègues ils ne veulent pas que je réponde ça[18]. »

De même que le fait de se syndiquer pour permettre à des membres de sa famille d'obtenir un poste à l'hôpital n'est pas une raison suffisante pour William, il nous donne ensuite un exemple à travers lequel il explique qu'en cas de litige avec les forces de l'ordre il ne prendrait même pas parti pour son propre fils si cela l'obligeait à mentir. La « vérité » est devenue une valeur primordiale à ses yeux. Il ne peut la sacrifier au nom de la solidarité familiale.

> « (Si) un gendarme arrive là, il me dit que mon fils a fait une bêtise, (qu') il n'a pas d'assurance sur sa moto, moi je serai le premier à lui dire non, il n'est pas assuré, moi son père je vous le dis, c'est la vérité. Quand je dis ça, on me dit : " t'es contre ton enfant ! "

[16] Entretien F 20.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*

> Je dis : " non, je ne suis pas contre mon enfant ". (Si) aujourd'hui je lui laisse faire ça, demain il va voler plus. Et un jour on va m'appeler pour me dire qu'il a (reçu) un coup de fusil dans la cour de quelqu'un. Je pense que ma façon est la bonne. Je suis en accord avec Dieu, je suis en accord avec sa Parole, et je suis en accord avec moi-même[19]. »

Face aux affaires de corruption, de détournement de biens, de fraudes, les livrets remis aux jeunes convertis par les Assemblées de Dieu leur rappellent les devoirs du chrétien dans sa vie professionnelle : « obéissance, fidélité au travail, loyauté, honnêteté, déférence… Le chrétien doit être exemplaire dans son activité professionnelle »[20].Ange en donne un exemple :

> « Je travaillais dans une société dans laquelle il y avait un dépôt dans lequel ils avaient mis plein de choses : des cafetières, des moulins électriques, des services à eau, des services à vin… Les gars qui travaillaient avec moi, ils piquaient des choses dans ce local et personne ne disait rien parce qu'on était tous complices. Et moi en tant que chrétien je ne voulais pas faire, mais le problème j'avais besoin d'un « truc » que chez moi je n'avais pas, c'était une cafetière … Et puis, j'ai pris la cafetière, je l'ai emmenée chez moi. Le soir je n'ai pas dormi du tout, mais alors du tout. Le Seigneur me disait (*enfin moi je dis le Seigneur*), parce que mon esprit me disait : " qu'est-ce que tu as fait, va rendre cette cafetière ! "
>
> Ah là, là, je n'ai pas dormi de la nuit du tout. Le lendemain, je suis arrivé avec mon petit sac, la cafetière était dedans. Je suis arrivé crevé. Les gars me disent : " tu n'as pas dormi de la nuit… pourquoi ? "
>
> Je dis : " mais c'est ça ! "
>
> Ils me disent : " mais pourquoi c'est ça, ben tout le monde l'a pris ! "
>
> Je dis : " ben oui, mais moi je n'ai pas dormi parce que toute la nuit, ma conscience me reprochait d'avoir pris ça et comme je suis chrétien, je ne peux pas faire ça ! "
>
> Alors je dis à Raoul : " tu peux aller mettre la cafetière là-bas ? "
>
> Donc il l'a repris, il l'a ramenée là-bas et là j'étais tranquille. Là, je peux dire que c'est vraiment Dieu qui m'a travaillé toute la nuit, et si ce n'était pas ma conversion à Jésus, j'aurais fait comme les autres quoi. Une cafetière dans ce grand établissement-là, c'était rien[21]. »

3.1.3 - L'acquisition de nouvelles valeurs

Comment ces nouveaux convertis ont-ils adopté ces nouvelles règles de conduite ? Deux éléments paraissent déterminants : le premier, que les protagonistes mettent généralement en avant dans le récit qu'ils exposent, concerne l'intervention divine. C'est à l'une des trois personnes de la Trinité qu'ils attribuent leur transformation.

Comme le dit Emily :

---

[19] *Ibid.*
[20] AMADR, *Le disciple des Jésus-Christ*, p. 64.
[21] Entretien P 01.

> « de savoir que Jésus est plus fort que tout, c'est surtout ça ; que Jésus est plus fort, Jésus est puissant… Jésus m'a beaucoup aidée… C'est comme si Jésus pouvait faire barrage à la mauvaise vie, à l'alcool, à tout ! »[22]

Jean-Luc n'hésite pas à parler d'action miraculeuse qu'il impute à la prière du pasteur : « je ne sais pas si on peut dire ça : un miracle ! (…) Le jour où je suis parti devant le pasteur pour lui demander de prier pour moi, depuis ce jour, ma conception des choses a changé ! »[23]

Néanmoins, notre interlocuteur mentionne immédiatement après d'autres facteurs de changement : « …après, il y avait des séminaires… Je me rendais souvent à des réunions de prédication, à la prière… il me fallait ça ! »[24]

Aussi, dans les faits, différents acteurs et plusieurs dispositifs institutionnels jouent un rôle conséquent dans l'acquisition des valeurs pentecôtistes. Les ministres du culte et les « bergers des groupes de prière » sont fréquemment cités comme garants et promoteurs des règles éthiques.

Pour William, c'est le responsable de l'assemblée qui aide les convertis à ne pas « retomber dans l'adultère, dans l'alcool, dans la drogue, dans la violence »[25]. Il l'explique :

> « … il va vous appeler, il viendra chez vous, il discutera avec vous, il va vous dire (que) ce que vous faites, ce n'est pas bon ! Et puis, lui, quand il va dire quelque chose il va se référer à plusieurs versets de la Bible :" voilà, ce n'est pas moi qui vous demande cela, vous voulez suivre les voies de Dieu, vous voulez être bien devant Dieu, il faut être comme ça[26] !»

En plus du responsable, comme le note William, la Bible vient soutenir le croyant dans sa mise en œuvre des nouvelles règles éthiques prêchées par son assemblée. Différentes lectures : ouvrages chrétiens, livrets de formation, sites internet, assurent également cette fonction. Les autres fidèles, enfin, sont pour le nouveau converti, des figures de référence qu'il tente d'imiter.

Ange admet clairement que c'est au contact des membres de la communauté croyante qu'il a appris à respecter ses engagements :

> « J'ai vu que ceux qui étaient vraiment chrétiens, ils tenaient leur parole ! Quand ils disaient quelque chose, ils le faisaient. Alors … après ça vient, je veux dire c'est un peu normal après, tu reçois cette façon de voir la vie, de voir les choses, de voir les autres[27]. »

Sa proximité avec ces autres chrétiens », comme il les désigne, l'encourage et lui fournit une certaine émulation spirituelle :

---

[22] Entretien C 21.
[23] Entretien P 32.
[24] Entretien *ibid*.
[25] Entretien F 20.
[26] Entretien *ibid*.
[27] Entretien P 01.

> « On était plus proche, on avait la même vision des choses, on marchait dans le même but. Lorsqu'il y avait des problèmes, des difficultés, on priait les uns pour les autres. Ça aussi, c'est très important : se soutenir dans la prière, dans les visites, dans l'aide pratique si on pouvait le faire. Tout ça, ça compte. Tu te sens bien entouré et aussi tu veux donner parce que tu veux prouver, et tu veux montrer que tu les aimes aussi[28]. »

Le rôle joué par l'assemblée et par ses membres consiste également à veiller à ce que le converti ne trébuche pas et à envisager, le cas échéant, de le « corriger fraternellement ». Emily raconte par exemple comment une fidèle vivant maritalement avec un métropolitain de passage se vit contrainte de quitter l'assemblée « Y a un monsieur zorèy qui vivait avec une dame ici et on a mis cette dame dehors parce qu'elle fréquentait le monsieur. » La propre sœur de notre interlocutrice a vécu une situation assez proche :

> « Elle avait son voisin qui venait lui rendre des petits services, un vieux monsieur. Elle me dit : " tu sais il y a quelqu'un qui a vu ça, qui habite dans le lotissement, il est parti porter plainte auprès du pasteur. Et le pasteur est venu me voir ! "
>
> *In ! Li lé veni voir é la di ael : sé ki le mesie la pou el*[29] *?*
> *El la ésplik ali sé in voizin el té i koné, rienk in konésanss…*[30]
> *La domann ael dirèkteman*[31] : est-ce qu'elle couche avec ce monsieur ?
>
> Alors, du coup pour elle, ce n'est pas facile, parce que de se voir épiée comme ça, et tout de suite, au bout de deux rencontres, le pasteur était venu lui demander ça comme ça, que ce n'est pas normal et légalement il faut (qu'elle) arrête ! Et là maintenant elle réalise, elle dit que c'est strict, ils ne veulent pas (que) tu dérapes ; si par exemple tu as une relation et que tu n'écoutes pas, c'est dehors[32] ! »

Concernant le respect des règles morales, Bernard Boutter notait déjà le rôle coercitif de l'entourage des fidèles, que cette coercition soit explicite, comme pour la sœur d'Emily, ou implicite, comme pour certains adolescents en butte avec la pression psychologique de leurs parents[33].

L'abandon de conduites destructrices et marginalisantes, l'engagement dans des relations matrimoniales durables, l'attention consacrée aux enfants, l'exercice d'une profession avec sérieux, ce sont là autant d'éléments permettant une stabilisation des personnes, de leurs familles et par voie de conséquence, de leurs enfants. Cette nouvelle manière de vivre contribue inéluctablement à la réussite scolaire de ces derniers et à la réussite économique et sociale de leurs parents. Comme l'indique Bernard Boutter, « la conversion favorise ainsi l'ascension sociale en provoquant des « effets en cascade » : les convertis changeant de vie, abandonnant l'alcool, jeux et autres dépenses inutiles, peuvent désormais consacrer cet argent

[28] Entretien *ibid*.
[29] Hein ! Il est venu la voir pour lui demander : qu'est-ce que ce monsieur représente pour elle ?
[30] Elle a expliqué que c'est un voisin qu'elle a connu, une connaissance sans plus …
[31] Et là, elle lui demande directement.
[32] Entretien C 21.
[33] Boutter, 2002, p. 140.

à améliorer leurs conditions d'existence »[34]. Il est vrai, que le pentecôtisme incite à une « rationalisation » des comportements qui se traduit fréquemment en termes de bénéfices matériels et économiques.

C'est exactement ce terme de « rationalisation » qui convient pour illustrer le cheminement que connu Pierrette au sein d'une assemblée insulaire. En plus de sérieuses difficultés professionnelles, conjugales, et personnelles, Pierrette se trouvait aux prises avec un problème financier :

> « On a eu des problèmes, parce que j'avais fait un chèque (mais) ils ont envoyé un courrier comme quoi mon compte était à découvert… Mais je n'ai pas lu la lettre jusqu'à la fin... J'ai dit : "Ce n'est pas possible ! Comment ça se fait ?"
> Je n'arrêtais pas de recevoir des lettres comme quoi il fallait que je récupère le chèque… Il fallait aussi que j'aille à la poste acheter un timbre. En fait, j'avais une amende à payer et j'étais interdit bancaire[35]. »

Bouleversée et démunie face à ces courriers, Pierrette se sent incapable de faire face à la situation. Elle en vient même à songer au suicide.

> « Ça me stressait énormément… J'avais peur, j'étais stressée, je n'étais pas bien dans ma tête, je n'étais pas bien dans mon corps. C'était à une période où le moindre truc était pour moi tellement grand que j'avais envie de me suicider. Je me disais que ce n'était pas la peine de vivre dans une angoisse comme ça, ce n'était pas possible. J'étais du genre suicidaire (mais) je n'allais pas jusqu'au bout parce que j'avais peur. Je me disais que si je me suicidais Dieu ne voudrait pas de moi parce que j'aurais mis fin à ma vie moi même. Je ne voulais pas aller en enfer. C'était une crainte pour moi. Je le faisais autrement : je prenais de l'alcool. Je me servais un grand verre d'alcool ; je buvais, je buvais, je buvais et après j'allais dormir. Je me disais que j'allais oublier. »

Pierrette est totalement submergée par cet ennui pécuniaire, le subissant en se réfugiant tant bien que mal dans l'alcool ou des pensées mortifères. Et ce, jusqu'au jour où, recevant, une ultime lettre de rappel, elle finit par l'affronter en face, en envisageant pour la première fois une issue « rationnelle » à son tourment.

> « Ce jour là, j'avais encore reçu un courrier et j'étais abattue. J'ai dit : "Seigneur mais qu'est-ce qui se passe ?" Je me laissais aller comme ça. Je disais : "Seigneur, ce n'est pas possible !" J'étais en train de me mettre à terre tellement que j'étais à plat !
>
> Puis après, je ne sais pas pourquoi, mais je me suis ressaisie. J'ai tapé du poing et j'ai dit : "Non ! Bon, je lis mon courrier, qu'est ce qui se passe ? Il faut que j'aille à la poste, il faut que j'aille payer un timbre, J'y vais !"
> J'ai dit à l'Ennemi : "Tu ne m'auras plus, là, c'est fini ! Alors, là… Non !"
>
> J'ai tapé du poing sur la table, j'ai dit : "Dehors ! Mon esprit, mon âme tu ne l'auras pas. DEHORS !"
>
> C'est comme si que là, il était en train de bien m'appuyer en disant : "tu es avec Dieu mais regarde comment tu es ! Tu es abattue mais c'est ça ta vie avec Dieu ? C'est ça la joie qu'on a avec Dieu ?"

[34] Boutter, 1999, p. 146-147.
[35] Entretien F 03.

> Puis, j'ai tapé du poing sur la table et j'ai dit : "NON ! Ça suffit !"
>
> Et à partir de là… c'est comme s'il a fui. J'ai pris mon courrier, et j'ai dit : "Qu'est ce qu'ils veulent ?" J'ai lu : "Ils veulent ça, ça et ça"… Allez, hop, je vais à la poste. J'ai fait tout le nécessaire : j'ai payé mon timbre, mon amende, et tout ça. J'ai eu une paix dans mon cœur et une joie incompréhensible… Je me suis mise à chanter … C'était comme si que je revivais, comme si le Seigneur avait remis la vie en moi[36]. »

Le récit de Pierrette montre comment cette croyante en est venue, à partir d'une expérience religieuse émotionnelle, à adopter une solution clairvoyante et réfléchie. Pour quitter la position initiale dans laquelle elle se trouvait, celle d'une victime d'un malheur financier qu'elle ne faisait que subir, elle envisage cet événement en termes de combat spirituel. Elle donne une origine à ses déboires : il s'agit d'une attaque maléfique de l'Ennemi. Le diable cherche à la ravir. Cette personnalisation du mal, qui l'atteint sous les traits de l'opposant à Dieu, lui permet de l'affronter. Avec fermeté, elle fait alors taire les pensées qui la troublent et la découragent, pensées qu'elle attribue à Satan. Armée de courage, elle passe alors à l'action. Envisageant avec calme ses ennuis, elle les résout en accomplissant une à une les formalités nécessaires. Cet exemple illustre comment les croyants en arrivent à rationnaliser leurs comportements en prenant appui sur une vision « enchantée » du monde.

3.2 - Reconfiguration des relations familiales et sociales

La conversion en milieu pentecôtiste-charismatique implique un changement d'attitude vis-à-vis du « monde » et de ceux qui n'ont pas choisi de s'en distinguer. Aussi, la nouvelle affiliation religieuse des individus a-t-elle pour second effet de les confronter à leur entourage familial et social. Cette confrontation se décline tout à la fois sur le mode de la rupture et de la « réconciliation ».

3.2.1 - Autonomisation et distanciation

En choisissant de se convertir à Christ comme puissance suprême capable de le protéger efficacement des pouvoirs maléfiques inhérents à l'univers traditionnel, le fidèle s'exonère des relations qui lui fournissaient au préalable un appui nécessaires à sa protection. C'est en lui seul, ou plus précisément en Dieu qui habite en lui, qu'il trouve dorénavant les raisons le poussant à agir. Sully, d'origine franco-mauricienne l'exprime :

> « Même si maintenant le monde me rejetait, mes parents me rejetaient, mes amis me rejetaient, peu importe, je savais que maintenant j'avais une force à l'intérieur en moi, que personne ne pouvait m'atteindre. Quel que soit le mal qu'ils pouvaient me faire, que ce soit me déshériter ou me menacer… J'avais découvert Jésus, il était mon avocat auprès du Père,

[36] Entretien *ibid*.

> je savais qu'il m'avait défendu, justifié… Peu m'importe ce que les gens pensent de moi, je respecte mais ça ne va pas m'atteindre à l'intérieur de moi[37]. »

S'émancipant des contraintes collectives, le converti intègre une nouvelle communauté au sein de laquelle il tisse des liens si soutenus qu'il en vient lui-même à les qualifier de « familiaux ». L'insertion exclusive dans ces groupes de frères et sœurs en « Christ » modifie sa relation avec son entourage familial. Jeanis, un créole blanc, catholique de l'est de La Réunion, constate que le départ à la Mission Salut et Guérison de son frère l'a éloigné du reste de la famille. Cette distance est d'autant moins comprise qu'il se situe en position d'aîné et qu'il s'était toujours acquitté des obligations qui lui revenaient :

> « Je dirais (que) vis-à-vis de nous-mêmes, vis-à-vis de ses frères et sœurs, on le sentait moins proche… Aujourd'hui, il y a un fossé ! Avant, il n'était pas comme ça ! C'est notre frère aîné, donc il nous a toujours aidés, soutenus. À une certaine époque, mon père était gravement malade, donc c'est lui qui est venu, pour subvenir aux besoins de la famille. Avant, au moment des fêtes, on pouvait se retrouver, on passait un coup de fil pour voir ce qu'on faisait … s'il y avait possibilité de se rencontrer. (Depuis), on a senti beaucoup de distance[38]. »

Dans la famille de Jeanis comme dans de nombreuses familles insulaires, c'est lors de fêtes religieuses – communions, baptêmes, mariages –, que la distance des convertis se manifeste. Ils se marginalisent de ces rencontres qui rassemblaient habituellement les familles réunionnaises autour d'événements unificateurs. Notre interlocuteur l'illustre :

> « Il y a eu un exemple concret : lorsqu'un de ses enfants s'est marié, toute la famille a répondu favorablement, même si on s'est réuni dans leur Église. Inversement, on a constaté qu'il avait refusé d'être présent au mariage des enfants de ma sœur. »

Selon le type d'assemblée, les consignes en matière de présence aux réunions familiales divergent. Certains pasteurs nous ont attesté n'avoir jamais demandé à leurs ouailles de ne pas y participer. Quoi qu'il en soit, c'est pourtant en ces termes que des fidèles paraissent l'avoir compris. Selon Emily, la coupure avec l'entourage familial non converti devrait être totale :

> « Elle (ma sœur) me dit (que) là, s'ils savent qu'elle fréquente la famille, c'est non ! Ne pas venir du tout dans la famille ! Peut-être parce qu'ils voient un peu les catholiques un peu comme le diable…?
>
> Ma sœur, je lui ai expliqué : " Viens, tu es dans la voiture, je te dépose devant chez maman, qui va te voir là ? " Mais tu sens qu'il y a cette peur qui est là… Elle a peur d'aller chez maman[39].»

À entendre les convertis, la distance qui s'installe entre eux et leur famille n'est pas nécessairement de leur fait. Ils en seraient également les « victimes » . Après sa conversion, Liliane se souvient : « on a été mis à l'écart, le ménage a été fait de manière claire et nette du

[37] Entretien P 44.
[38] Entretien C 20.
[39] Entretien C 21.

jour au lendemain. C'était Robinson sur son île ! »[40] En effet, les familles des convertis récusent leur changement d'affiliation religieuse. Elles désapprouvent leur autonomisation vis-à-vis de pratiques et traditions héritées. C'est ainsi que face au refus de Didier de continuer à animer des sérviss zansèt depuis qu'il s'est converti, les parents de ce dernier le rejettent vigoureusement : « Ma famille m'avait vraiment mis dehors, donc il y avait une chambre dans l'Église et j'ai habité là, dans l'Église »[41].

Lorsque nous demandons à Priscillia comment ses parents ont réagi à son départ dans une assemblée évangélique charismatique, elle répond :

> « Mal, très, très mal. La dernière fois qu'on en a parlé, ils m'ont incendiée, incendiée ! C'est très dur. (Pour eux), on rejette ce qu'ils nous ont donnés. J'ai dit à papa : "mais tu ne m'as rien donné, ce n'est pas toi qui m'as donné ça et en plus tu n'en n'as rien à foutre !" C'est eux-mêmes qu'on rejette à travers ça. Ils me disent : " mes parents m'ont élevé dedans, on vous a élevé là-dedans, il faut garder ça[42] !"»

L'incompréhension des parents de Priscillia était tout aussi importante lorsqu'elle appartenait au Renouveau charismatique catholique. C'est l'écart par rapport à ce qui leur paraît normatif en matière de pratique religieuse qui, dans un cas comme dans l'autre, leur semble réprouvable.

> « Je pense que ce qui les a le plus déçu, c'est que pour eux, papa me l'a dit, j'étais "trop" catholique ! Et c'est pour ça que maintenant je n'y suis plus. Je l'ai trop été et ça m'a rendu folle ! (Rire) Ils me le disaient à chaque fois : "fais attention, il y en a qui deviennent fous avec ça, etc." Pour eux, j'ai toujours été dans l'excès. J'étais trop et maintenant je ne suis plus du tout, je suis vraiment une malade[43] ! »

Les membres de la famille de Flavienne ont vécu difficilement son changement d'appartenance religieuse. Avant qu'elle ne se fasse baptiser dans une Église évangélique, par différents moyens, ils ont tenté de l'en dissuader :

> « (Dans ma famille) c'était la guerre. Ils étaient très catholiques ! Pour eux, c'était très difficile. Trente ans après, une de mes sœurs est toujours braquée contre moi, "à fond la caisse". Elle va dire : "qu'est-ce que tu fais dans ta secte ?" Les autres… ont vu que c'était une folie qui n'était pas passagère mais qui durait.
>
> …À 17 ans, ma maman a voulu m'envoyer dans le Sud, dans une école qui était tenue par des bonnes sœurs. Elle a dit que comme ça on allait me dresser. Mais c'était le contraire parce que j'étais loin (de chez moi), et donc j'étais plus libre… Mes deux sœurs ont essayé de me faire être la marraine de leurs enfants. C'était une stratégie pour me ramener[44]. »

Auprès de Géraldine – qui fréquente les Assemblées de Dieu –, le prêtre catholique se joint à sa mère pour lui éviter de changer de confession chrétienne :

---

[40] Entretien F 15.
[41] Entretien P 47.
[42] Entretien F 12.
[43] Entretien *ibid*.
[44] Entretien F 24.

> « Ma famille n'était pas très d'accord avec moi car ils sentaient très bien que si j'y allais, l'engagement ne tarderait pas à se faire… Ma mère n'était pas d'accord… Je me souviens bien que le curé qu'on connaissait, il m'a appelé pour me dire que je ne l'avais pas assez entendu pour que j'aille là, dans cette… Pour eux c'était une autre religion[45]. »

Au Ghana, Sandra Fancello note que :

> « La radicalité du discours pentecôtiste et son refus de toute compromission avec la société traditionnelle amènent souvent le converti à entrer en conflit avec sa famille. Lorsque le conflit familial n'est pas surmonté, le converti, selon la nouvelle vision du monde qu'il vient d'intégrer, le traduit immédiatement par l'intervention de Satan sur la volonté des membres de sa famille. Persuadé que le conflit n'est que l'œuvre de Satan, il se résout à une rupture avec les siens[46] ».

À La Réunion, là où la distance prise par les fidèles demeure à la fois le plus manifeste et la plus incompris concerne les pratiques familiales religieuses et en particulier celles qui concernent les défunts. C'est ainsi que Robert, d'origine chinoise, refuse d'accomplir les rites dédiés aux morts que lui impose son père :

> « Auparavant pour le nouvel an chinois, il fallait aller à la chapelle à Saint-Pierre, pour le culte aux morts, il me le demandait (et) avant je pratiquais cela. J'ai tout cessé… La Bible condamne tout cela[47]. »

Pour les convertis d'origine afro-malgache, malbare ou créole Blanc, quelle que soit la cérémonie religieuse destinée au défunt : sérviss zansèt, sanblani, messe des défunts, elles sont toutes dorénavant proscrites. Dans leur ensemble, aucun compromis avec les cultes hindous, malgaches ou catholiques ne sont tolérés. Ce rejet correspond à l'établissement d'une frontière étanche entre les vivants et les morts. William l'affirme :

> « On ne doit pas avoir de contact avec les morts. Il ne faut pas invoquer ces personnes-là, il faut les laisser, ils sont morts, ils ont quitté la terre. Comme le dit la Bible, il y a un abîme entre les vivants et les morts. Il n'y a pas de contact entre nous[48]. »

Au-delà des cultes, cette absence de contact entre les vivants et les morts interdit toute action relevant d'une communication avec les défunts, que ce soit sous forme de rêve, de prière à leur intention, et même d'une visite au cimetière. À ce sujet, Emily explique que sa sœur, une fidèle de la Mission, refuse de se rendre sur la tombe de leur père :

> « Elle me disait : " Même si c'est mon papa, je n'irai pas au cimetière avec toi ! (…) Les morts ne sont pas au cimetière ! " Je ne dis pas que les morts sont au cimetière mais c'est plus pour nous que pour le mort. Pour que nous (soyons) tranquilles… Mais eux (aux Assemblées de Dieu), c'est (de ne) même pas avoir à rentrer dans le cimetière, c'est interdit. Ma sœur avait peur, elle disait : " c'est mon pasteur qui ne veut pas[49] ! " »

[45] Entretien F 06.
[46] Fancello, 2006, p. 108.
[47] Entretien F 22.
[48] Entretien F 20.
[49] Entretien C 21.

Les effets susmentionnés de la conversion sur les relations familiales, s'observent également dans les groupes catholiques charismatiques. En dépit du fait que les individus qui adhérent aux assemblées charismatiques catholiques continuent de participer aux différentes fêtes religieuses – catholiques tout du moins –, ils prennent néanmoins leurs distances vis-à-vis de leur univers familial. Comme le mentionne une fidèle des *Cellules de maison*, ce mouvement leur offre une nouvelle famille. Clarisse l'affirme : « On est une famille, quand on ne se voit pas, on peut s'appeler… Souvent on n'est plus très proches de notre famille de sang! »[50] Francette se souvient avoir été rejetée par les membres de sa famille parce qu'« ils ne partageaient pas ce qu'on vivait ! »[51] Clarisse étaye sa remarque : « C'est qu'au départ, quand on rencontre Jésus, on s'investit beaucoup et on ne voit plus trop la famille. Moi, au départ, mes nièces me reprochaient de ne pas être là le dimanche »[52]. Pour Clarisse, son appartenance aux *Cellules de maison* l'aurait conduite, dans un premier temps, à délaisser son entourage familial, ce qui aurait engendré leur incompréhension. Pour Corinne, qui a rejoint récemment les *Cellules de maison*, l'incompréhension de ses proches est encore vive :

> « Quand on commence les rencontres de prière, on commence à connaître Jésus, les autres, la famille y dit comme ça :" - *zot lé antrin de fét lipokrit*[53]! " Mais il faut pas baisser la tête quand on dit ça, parce que si on baisse la tête, la personne qui crie, qui calomnie, peut plus aller. C'est là, c'est Satan qui revient[54] ! »

Selon Corinne, la raison des ces critiques réside dans la distance qu'elle a été amenée à prendre avec les pratiques hindouistes : « La cousine qui n'a pas trouvé Jésus*« Jésus, ki amèn ankor la rolijion malbar, la pa la relijion la. I gay (gingn) pa koz ansanm zot* »[55]. De même, depuis qu'elle fréquente les *Cellules de maison*, elle ne participe plus aux sérviss zansèt organisés par sa famille :

> *« Mi regard kom sa, ou di : mi rogard koman zot i manj, lé bien fé la maniér bann zansèt té i amèn, la maniér lé zot i amèn, mi trouvé bien, mé apré, sé la ou artrouv lo bann… sé la lé pa bon, sé sa lé pa bon. Sak nou va manjé, sak nou va boir, nou va di : a ! Sé nout zansèt té i fé kom sa, té i fé la priyér kom si… »*[56]

Corinne poursuit en expliquant sa nouvelle conception des relations entre les vivants et les morts :

> « Quand tu pars prier là (au cimetière), si tu dis à quelqu'un l'est déjà mort :" donne-moi la force, le courage"… Non, ce n'est pas bon ! Tu portes un petit bouquet, tu fais un signe de

[50] Entretien C 10.
[51] Entretien *ibid*.
[52] Entretien *ibid*.
[53] -Ils sont en train de faire l'hypocrite.
[54] Les Trois Mares, conversation du 5 juin 2007.
[55] « … qui pratique encore la religion tamoule (hindoue), et non cette religion là. On ne peut pas leur parler ! »
[56] « Je regarde pour dire que je regarde, tu me dis : je regarde comment ils mangent, c'est bien de faire comme les ancêtres pratiquaient, la manière dont pratiquaient les autres personnes, je le trouvais bien, mais c'est après qu'on retrouvait des… ce n'est pas bon, c'est cela qui n'est pas bon. Ce qu'on va manger, ce qu'on va boire, on dira : c'était ainsi que faisaient nos ancêtres, qu'ils priaient ainsi… »

> la croix, et c'est tout ! (…) Tu demandes rien. Quand on ne connaît pas, on demande qu'on prie là-bas (au cimetière) mais non, c'est pas bon, cette personne est morte. C'est le vivant qui bénit, c'est après les morts. Quand on savait pas, on a un mort, on dit une messe pour cette personne, mais non, on dit c'est pas pour les morts on doit demander la messe, c'est pour l'Esprit-Saint, c'est pour nous parce que nous sommes vivants. « *Zot laba*[57], êtes retournés avec Jésus[58] ! »

La raison essentielle expliquant l'incompréhension de l'entourage de Corinne se situe sans doute du même côté que celle évoquée par les adeptes des Assemblées de Dieu lorsqu'ils rejoignent le mouvement pentecôtiste. Comme l'indique Bernard Boutter, ils sont rapidement amenés à rompre avec leur héritage traditionnel et cette remise en cause « brise aussi le lien vertical qui unissait jusque-là les générations successives. En découle une séparation absolument fondamentale et absolue celle-ci, entre les vivants et les morts[59]. »

Par ailleurs, les réactions d'incompréhensions éprouvées par les convertis ne se limitent pas à leur entourage familial. Voisins, amis, collègues sont également pour le moins désorientés et assez fréquemment hostiles aux modifications que le nouvel adepte apporte à son existence. Dans le cadre de l'exercice de sa profession, Rémy a observé des transformations depuis sa conversion. Ce sont en premier lieu ses confrères qui les lui ont fait remarquer. Il se souvient :

> « J'étais vendeur dans un grand groupe à La Réunion, au service après-vente de véhicules. Ce sont les autres qui m'ont révélé le changement opéré en moi… Ils ont regardé, observé, et au bout de trois mois ils se sont rassemblés, ils m'ont demandé de venir, et là, ils m'ont posé la question : « qu'est-ce qui se passe ? … Depuis quelque temps tu n'es plus le même, tu n'entres plus dans les conversations vulgaires. Qu'est-ce qui se passe ? Ils étaient étonnés. Avant ça, on était dans des conversations de la vie de tous les jours entre hommes, des conversations un peu déplacées… là ils ont remarqué, qu'à chaque fois qu'ils avaient des conversations, je partais, je ne restais plus. Mes réactions, face aux clients qui criaient parfois, ont changé, je ne répondais plus…Ils se posaient des questions[60]. »

Outre ce changement d'attitude au travail, ce que notre interlocuteur illustre à travers les exemples qu'il relate, c'est l'écart qui le sépare dorénavant des ses collègues. La morale pentecôtiste ne s'accommode plus des conversations masculines « vulgaires » et des rapports de forces avec la clientèle. Sa nouvelle appartenance religieuse le conduit à adopter des valeurs différentes de celles qui dominent dans son milieu professionnel et le pousse à se démarquer des règles de sociabilité en cours.

En préférant la lecture assidue de la Bible aux soirées animées qu'il passait jusqu'alors avec ses compagnons de bal, Ange enfreint les codes sociaux qui les unissaient. En changeant de valeurs, il se prépare à changer d'amis…

---

[57] « Vous, là-bas… »
[58] Entretien *ibid*.
[59] Boutter, 2002, p. 256.
[60] Entretien P 35.

> « Mon entourage m'a considéré comme un fou, parce qu'ils ont vu que ma vie a changé parce que tout ce que je faisais avant – j'allais au bal tous les samedis soir – je ne le faisais plus… Mais je lisais ma Bible … Ils ne comprenaient pas, complètement " *zinzin* " ! Après, mes copains, ils commençaient à me mettre de côté parce que j'étais marginal[61]. »

Là où le comportement social des convertis se distingue encore de celui de sa parenté et de son groupe ethnoculturel, c'est dans sa propension à épouser une personne étrangère à ce groupe. La raison en est simple : la frontière qui passe habituellement entre deux groupes ethnoculturels distincts sépare désormais les convertis des inconvertis. Elle demeure mais elle est déplacée. Elle n'est plus de nature ethnique mais confessionnelle. De plus, la mixité sociale qui caractérise ces groupes pentecôtistes, tout comme leur insertion dans des réseaux internationaux, favorise les rencontres entre coreligionnaires d'origines ethniques, voire nationales différentes. Parmi nos interlocuteurs, citons simplement quelques situations : Marguerite, d'origine malbare a épousé un Antillais. Barnabé, d'origine camerounaise s'est marié avec une Réunionnaise. Felix, d'origine ivoirienne s'est uni avec une Métropolitaine rencontrée dans un centre de formation de Jeunesse en Mission. C'est, pour sa part, dans une faculté de théologie que le pasteur suisse Martin a fait la connaissance de sa future épouse espagnole. Josée, une de ses paroissiennes réunionnaises, d'origine malabare, s'est, quant à elle, mariée avec un autre paroissien : un malgache. Cette union fut difficilement accueillie par la famille de la jeune femme. Elle se souvient :

> « En 1990, je me suis mariée avec quelqu'un de l'Église. Lorsque je l'ai rencontré, je ne m'imaginais pas avec lui... J'étais " en lutte " je dirais. Je craignais la réaction de mes parents et de ma famille. Je me disais : " ils ne vont pas accepter ". Mon père ne voulait pas venir à l'Église (mais)… je lui ai dit : " si tu ne viens pas pour la bénédiction du mariage, je ne viendrai pas à la fête que tu organises chez toi pour mon mariage ! " Il savait que je l'aurais fait. Alors, alors qu'il avait dit qu'il ne viendrait pas, il est venu[62]. »

Priscillia et Damien, actuellement membres d'une Église évangélique charismatique se considèrent tous deux comme des créoles blancs. Mais selon leur coreligionnaire et ami Alexis, il ne fait pas de doute que leur différence de niveau social ne plaisait pas aux membres de la famille du jeune homme :

> « Quand ils ont commencé à sortir ensemble, on les a pratiquement exclus. Y avait vraiment un ultimatum … On ne s'en rend pas compte, mais je pense que c'est le niveau social qui les a beaucoup gênés. Ce n'est même pas une question de sensibilité chrétienne, d'Église, quoi que ce soit mais pour eux, Damien aurait dû trouver une autre femme[63] ! »

Là encore, parce que les motifs et les effets de la conversion sont étroitement liés, Alexis postule le fait que l'attitude de l'entourage familial a renforcé l'attrait du jeune couple pour le

[61] Entretien P 01.
[62] Entretien F 10.
[63] Entretien F 11.

pentecôtisme : « Ils n'étaient pas encore (baptisés) pentecôtistes, mais je crois que à la suite de ça, ça les a forcés à se positionner quelque part »[64]

Max, membre d'une assemblée charismatique est d'origine malbare. Dans son cas, c'est la famille d'Olympe, une créole blanche, qui s'opposait vivement à son mariage. Elle raconte : « j'étais fâchée avec mon papa, il (ne) voulait pas que je (me) marie avec Max. J'ai eu ma mâchoire démontée, j'ai (reçu) des coups incroyables. Bon, *a marié* quand même et (durant) trois-quatre ans, je n'ai pas parlé avec papa » [65].

3.2.2 - Conciliations et rapprochements

L'écart qui se creuse entre le croyant et son entourage au lendemain de sa conversion est cependant à nuancer. Aussi réelle que soit la distance prise entre le fidèle et le milieu social et familial dans lequel il se meut, la situation tend à se modifier sur le long terme. C'est ainsi qu'après avoir pris conscience des effets néfastes de son éloignement vis-à-vis des membres de sa famille étendue, Clarisse, dit avoir fait l'effort de s'en rapprocher. Elle profite dorénavant de la clémence retrouvée dans le ciel de ses relations familiales pour « apporter un témoignage » : « Je demande à la maison s'ils sont d'accord de bénir le repas avec moi, car moi j'ai cette habitude. Ils disent oui. Au début, ils étaient réticents, maintenant, on lit un passage de la Parole[66]. »

Francette agit de même lorsqu'elle invite les membres de sa parenté : « Auprès de chaque couvert, je pose toujours un verset biblique. Et là, c'est émouvant »[67].

José et Marc – son époux malgache – par exemple, sont aujourd'hui largement acceptés par leur famille. Elle l'explique : « Mon mari et moi avons changé de statut dans ma famille. Au départ, nous étions ceux à qui on ne devait pas trop faire confiance, mais maintenant je crois qu'on est devenu les références de la famille. Nous sommes devenus comme des conseillers »[68].

Comme le note Jeanis, après avoir observé une prise de distance de son frère aîné lorsque celui-ci est devenu pentecôtiste : « à un certain moment, les choses ont évolué ! »[69] Une des premières raisons à ce changement réside dans le fait que les efforts d'évangélisation du converti remportent toujours un certain succès auprès d'une partie de ses proches. Aussi rare que soient les familles dont la totalité des membres de la parenté se convertissent, elles sont toutes aussi rares celles où tous les membres demeurent insensibles au prosélytisme de l'un

[64] Entretien *ibid*.
[65] Entretien F 08.
[66] Entretien C 10.
[67] Entretien *ibid*.
[68] Entretien F 10.
[69] Entretien C 02.

des leurs. Après s'être érigée contre le choix de son fils, la mère de Rémy a fini par l'accepter et par se convertir à son tour.

> « Quand je l'ai annoncé à ma mère, il y a eu une rupture qui s'est faite. On sentait qu'on n'était pas trop les bienvenus, mais on parlait de Jésus. On témoignait. Dans l'amour et la persévérance, on a rétabli les choses. Résultat, aujourd'hui elle est convertie. Et puis, elle est ici »[70].

C'est en percevant le changement chez ses enfants, et en s'interrogeant sur la source de ce comportement modèle, que la mère de Rémy a rejoint son fils au sein d'une assemblée pentecôtiste :

> « Elle était bloquée. Elle nous critiquait. De notre côté, rien ne changeait, on a continué à aller la voir. Elle a compris que malgré tout ça on l'aimait quand même. On venait la voir malgré tout. Ça l'a amenée à réfléchir. Elle a été interpelée par le fait qu'on ne l'ait pas rejetée, le fait qu'on a toujours été là quand elle en avait besoin, on a toujours continué à venir malgré les critiques qu'elle a faites, ouvertement, devant nous. On a continué à l'aimer[71]. »

L'autre élément à prendre en compte ici, c'est l'aspiration des convertis à témoigner de valeurs chrétiennes telles que l'amour à travers leur conduite. Le témoignage visant à amener leur entourage « à Christ » doit d'abord se traduire par une attitude exemplaire faite d'une extrême magnanimité. C'est en s'étonnant de cette bonté nouvelle qui les habite que les proches des croyants devraient chercher à bénéficier à leur suite des bienfaits de ce Dieu qui change les vies. Rémy poursuit :

> « Le plus important c'est le comportement. Ce que nous sommes parle plus que ce que nous disons…C'est le témoignage dans l'action. Ce n'est pas simplement de dire qu'on a rencontré Jésus. Il faut qu'il y ait un changement profond qui s'opère. Et, ainsi, la famille ne peut pas nier... On a le cas de parents qui ont rejeté totalement leur enfant mais cet enfant continuait à aller malgré le rejet verbal": si tu ne quittes pas (l'Église) je ne veux plus te voir, tu n'es plus mon enfant !" Il y a eu une rupture d'un an. Après un an, l'enfant continuait tout le temps à essayer de faire le premier pas et les choses se sont renouées. Et les parents aujourd'hui acceptent parce qu'ils voient la différence, un changement radical dans le comportement, dans le caractère, dans tout. L'enfant continue à aimer, malgré tout ce qui est dit. Le but pour nous, ce n'est pas de rejeter la famille. Au contraire, se rapprocher de sa famille pour qu'ils puissent comprendre et voir ce qui a changé. Si on se sépare, on ne fréquente plus nos familles, comment peuvent-ils voir qu'il y a eu un changement[72] ? »

Le pentecôtisme, comme le souligne Bernard Boutter, promeut un « idéal d'harmonie et de complémentarité » qui incite les fidèles à fuir les relations conflictuelles avec les non-croyants. « Même si les non-pentecôtistes"agressent" les fidèles, ceux-ci réagiront par l'évitement en essayant de détourner conflits et rivalités vers une situation de *statu quo* »[73].

---

[70] Entretien P 35.
[71] Entretien *ibid*.
[72] Entretien *ibid*.
[73] Boutter, 2002, p. 147.

Ainsi, même les individus les plus agressifs abandonnent leurs conduites violentes après leur conversion. Ce fut le cas de Jean-Luc, un habitant de l'Est d'origine afro-malgache, qui se décrit comme un « un délinquant, un bandit, un bagarreur… tout ce qu'il y a de mauvais » depuis l'âge de douze ans.

> « Il fallait que je me bagarre pour pouvoir dormir. J'allais au lit à 21 heures, si je me souvenais que je ne m'étais pas bagarré dans la journée, il fallait que je reparte, que je me bagarre, et ensuite je pouvais revenir ! Et puis cette envie de haine… Je haïssais tout le monde. Je voulais que faire du mal[74] ! »

À vingt ans, sa conversion modifie totalement son rapport aux autres :

> « Quand j'ai connu le Seigneur, tout ça a changé. Au contraire, il y a un amour, une compréhension qui sont venus dans mon cœur vis-à-vis des autres. Je comprenais ce qu'ils étaient malgré leur côté un peu mauvais. Ma relation avec les gens a changé, parce qu' (avant), les gens de la ville, quand je marchais, tous les musulmans fermaient les magasins, parce que j'avais l'habitude de venir tout renverser, tout casser. Là, je suis retourné les voir, je leur ai demandé de m'excuser[75]. »

Non seulement les actes de violences cessent, mais Jean-Luc a même entrepris une démarche de « demande de pardon » vis-à-vis de ceux qu'il tourmentait autrefois. « En tant que chrétien, il y a ce cœur de réconciliation »[76] pour reprendre une expression de Rémy. Au nom de cette posture spirituelle, les fidèles vont jusqu'à recontacter des personnes avec lesquelles ils entretenaient un contentieux. Sans chercher à déterminer qui avait tort et qui avait raison, mettant de côté leur amour propre, ils tentent de recréer des liens. Ainsi, c'est entre le moment de sa conversion et l'étape du baptême que Géraldine a choisi de demander pardon à ceux qu'elle ne côtoyait plus :

> « J'ai senti que si je devais m'engager dans le Seigneur par les eaux du baptême, il fallait que je me réconcilie avec des personnes avec qui j'étais en mauvais termes quand je ne connaissais pas le Seigneur, avec qui je n'avais plus de relations, avec qui j'étais fâchée. Il fallait que je régularise ça. (…) C'est une décision de soi mais on le fait parce que Dieu nous a aimés, on le fait pour le Seigneur… Donc, de ce pas, je suis allée voir cette cousine… Elle était contente parce qu'elle attendait ça[77]. »

Après sa cousine, c'est avec son frère avec lequel elle « était fâchée » que Géraldine recommence à dialoguer. Après son baptême, ce sera avec sa mère qu'elle nouera une relation privilégiée :

> « Un jour, je suis allée voir ma mère, je ne connaissais pas ce contact avec elle, et ça, j'en avais besoin, le contact entre mère et fille. Et là, le Seigneur a permis qu'on ait une

[74] Entretien P 32.
[75] Entretien *ibid*.
[76] Entretien P 35.
[77] Entretien F 06.

> conversation et je suis tombée dans ses bras. On a pu vraiment avoir ce contact que depuis mon enfance j'aurais aimé avoir[78]. »

C'est aussi à une démarche de pardon qu'en vient Olympe. Depuis que son père s'était opposé à son mariage, elle avait rompu toute relation avec lui.

> « Je ne disais même pas papa… Je ne pouvais pas dire le « *Notre Père* » ... Je disais :
> " je n'aime pas mon père, je le hais, je le déteste ! " Je n' (allais) jamais (lui) dire bonjour. Dans le groupe de prière quelqu'un a dit une parole « le Père est en train guérir le cœur d'un enfant ». Je me suis mis à pleurer, là j'ai compris … Et au fur et à mesure… les années passent, j'emmène maman à la boutique et voilà je lève la tête… papa arrive avec sa faucille et sa fourche et…
> J'ai bégayé : " bonjour ".
> Il m'a répondu : " *aou lé bien*? " [79]
> *Mi di :"oui"*.
> *Li di amoin : "bin rant boir in pe kafé* [80].
> Je n'avais pas envie de boire du café, (mais) j'ai dit oui.
> Depuis ce jour-là, on a eu un dialogue. »

Au fil du temps, Olympe en est venue à modifier la vision négative qu'elle avait de son père. La compassion l'a emporté sur la colère. Ce changement de relation avec son géniteur a, selon elle, rejaillit sur l'ensemble des relations intra-familiales qui s'en sont trouvées beaucoup plus harmonieuses :

> « *Moin la demand ali pardon*[81]… J'avais honte, parce que j'ai failli tuer papa … j'ai failli fendre la tête en deux. Je haïssais papa, je ne voulais plus le voir… mais maintenant, on a une relation incroyable ! Depuis ce jour-là aussi, la relation entre (ma fille) Jennifer et lui, ça a changé, on est une famille. C'est incroyable comment, *kan la guéri amoin avèk papa, la guéri mon marmay, la guéri amoin avèk Max, kom madam, parss moin, moin té i ve pa in bonom i koz pli for ke moin, sé moin té i gingn lo dess.*[82] »

Thierry, le gendre métropolitain de Géraldine, raconte comment une expérience spirituelle l'a conduit à demander pardon aux membres de sa famille et à leur manifester des sentiments d'affection.

> « J'étais arrivé à cette étape là de ma foi, (où) je disais : " Dieu je t'aime et je veux t'être agréable, je veux te respecter… " Dans cette réunion d'Église, il m'est arrivé comme une pensée : " comment peux-tu dire que tu m'aimes moi que tu ne vois pas, alors que les gens qui sont autour de toi, tu les vois et tu ne les aimes pas ? " Quand cette question a retenti dans mon cœur, je suis tombé à genoux et j'ai imploré Dieu de me pardonner et de changer mon cœur, parce que je me rendais compte que j'étais incapable de faire ce qu'il me demandait de faire. Il me demandait de pardonner le mal que ma famille m'avait fait et ça je n'arrivais pas, et il me demandait aussi de demander pardon. Avec mon orgueil et ma fierté c'était inconcevable… J'étais incapable d'exprimer mes sentiments… La première

[78] Entretien F 06.
[79] « Ça va ? »
[80] Je dis : « oui ». Il me dit : entre, tu prendras bien une tasse de café ».
[81] « Je me suis excusée ».
[82] « En me guérissant ainsi que mon père, il guérissait mon enfant et résolut mes problèmes avec Max en tant que femme ; parce que je ne voulais pas qu'un homme haussait le ton plus haut que moi, c'est moi qui remporta la victoire ».

> chose que j'ai faite en me relevant c'est que je suis allé vers ma sœur – elle était venue par curiosité – et je l'ai prise dans mes bras. Je lui ai demandé pardon en larmes et je lui ai dit « je t'aime. Je l'ai dit vraiment de tout mon cœur et ça c'est quelque chose que j'étais incapable de faire avant[83]. »

La déférence de Thierry à l'égard de sa famille, et plus particulièrement vis-à-vis de ses parents, le conduit même à renoncer à ce qui lui est particulièrement cher : recevoir le baptême dans une assemblée évangélique-charismatique. C'est, paradoxalement, par obéissance à ce qu'il pense être la volonté divine qu'il cède à l'injonction parentale.

> « Mes parents ne voulaient pas que j'aille à l'Église (évangélique) parce qu'ils pensaient que c'était une secte. J'ai suivi dans une première Église une formation au baptême qui n'a pas abouti à cause de l'opposition de mes parents. Deuxième formation, dans une autre Église qui n'a pas abouti non plus, toujours pareil, parce qu'il y avait l'opposition de mes parents. J'étais encore sous le foyer de mes parents, donc je devais me plier à leur règle. D'ailleurs, un soir c'était assez tendu, mon père m'a carrément dit : "soit c'est les *trucs* chrétiens là, soit c'est la maison ! Tu choisis !" Ce soir là, je me souviens que j'avais commencé à faire mes bagages, et je m'étais dis : "je préfère Dieu ! Je ne peux pas renoncer à Dieu, je ne peux pas avoir honte de Jésus-Christ, même si je dois en souffrir, même si ça doit être difficile !" J'ai commencé à faire ma valise, à écrire une lettre à mes parents en leur disant que je les aimais, qu'ils ne me comprenaient pas, qu'un jour ils comprendraient; Dieu les éclairera. En tout cas, moi je n'avais pas d'amertume envers eux et s'ils m'obligeaient à choisir, je faisais le choix de suivre Jésus. J'ai prié avant de partir. Dans ce temps de prière, il y a eu une forte conviction comme quoi j'étais en train de faire une bêtise. Suite à (quoi), j'ai décidé de ne pas partir et d'attendre patiemment. Pendant trois ans, mon plus grand désir, c'était de m'engager par les eaux du baptême et d'appartenir à une Église[84]. »

Il en va de même pour Robert. Dans un premier temps, sa conversion l'a marginalisé du reste de sa parenté et plus particulièrement de son père d'origine chinoise :

> « Mon papa, il n'accepte pas… Pour lui, on est des fous de s'occuper de religion comme cela… Il a l'impression que l'on ne respecte pas la famille. Pour lui, on a renié la tradition, les ancêtres »[85].

Au fur et à mesure, les relations s'améliorent. Son père paraît accepter son choix : « mon papa ne me demande plus de brûler des bougies, parce que les Chinois ils vont sur les tombes des morts ». Les conflits intra-familiaux cessent : « ma belle sœur qui a mis le désordre dans la famille, aujourd'hui cela va beaucoup mieux, moi j'ai beaucoup prié pour cela, on a appris à pardonner »[86]. Mais comme Robert le dit : « il y a cela, mais il y a autre chose… » Cette autre chose, c'est sa dévotion sans faille au commerce familial tenu par son père et ce, en dépit des nombreux renoncements que cette situation lui impose.

> « Mes deux frères savent bien quelle décision de vie on a pris. Je suis resté toujours avec mon papa. Je me suis sacrifié dans le travail car je travaille beaucoup. J'ai commencé à

[83] Entretien P 02.
[84] Entretien P 02.
[85] Entretien F 22.
[86] Entretien *ibid*.

> l'âge de seize ans et je travaille toujours avec mon papa, c'est très difficile ; je travaille tous les jours : du lundi au dimanche, de deux heures du matin jusqu'à midi, et depuis près de trente ans … Un de mes frères est en métropole et l'autre a essayé plusieurs fois de travailler avec lui mais cela n'a pas marché, il n'y avait pas d'entente. On n'a pas de vacances… et je sais que Solange et la fille souffrent de cela mais on a le soutien de Dieu. Beaucoup m'ont dit de tout laisser tomber et de partir, … mais je n'avais pas le cœur de le laisser. Je voulais quand même rester là et tenir avec lui[87]. »

De par sa volonté d'imiter le Christ dans son amour inconditionnel des hommes et dans son obéissance à son propre père, même si le fidèle s'autonomise par rapport à son milieu familial, il ne peut se satisfaire de relations fâcheuses avec les membres de son entourage. Des traces de cette tension apparaissent déjà dans la Bible qui demande aux enfants de quitter père et mère tout en les honorant[88], qui enjoint les épouses de préférer le Christ à leur propre mari tout en lui étant soumises[89], qui délivre les captifs tout en recommandant aux esclaves d'obtempérer aux désirs de leurs maîtres[90]. Bernard Boutter en conclut à juste titre que « la conversion a constitué pour les uns et les autres, un changement d'épistémologie, une modification radicale de leurs rapports aux autres et au monde »[91]. Les relations sociales et familiales du converti sont simultanément redéfinies en termes d'émancipation et de contrainte. Comme le constate Marcel Gauchet au sujet du christianisme en général :

> « Là, réside proprement l'essentielle originalité de la relation au monde établie par le christianisme : dans cette ambiguïté principielle, réfraction directe à la conjonction des deux natures en Christ, et faisant du chrétien un être indéfiniment écartelé entre devoir d'appartenance et devoir de distance, entre alliance avec le monde et étrangeté au monde… il n'a intérieurement de compte à rendre qu'à Dieu. Mais cela ne le délie aucunement de ses obligations envers César. S'il n'a que le secret de sa conscience pour ultime arbitre, il n'est nullement dégagé pour autant de son insertion contraignante dans la communauté de ses pareils et il continue de devoir soumission aux règles et aux autorités établies, qui ne peuvent qu'avoir été voulues par Dieu pour ce qu'elles sont… L'indépendance de l'individu hors le monde compose nécessairement avec l'obéissance à la loi du monde. Libre en son for interne, le chrétien demeure simultanément un assujetti en sa personne sociale[92]. »[x]

Selon le philosophe, le fidèle ne peut être qu'assujetti à une tension « inhérente à l'être au monde chrétien entre principe d'autorité et principe de liberté, entre devoir de soumission aux puissances établies et droit irréductible à l'autonomie intérieure »[93].

---

[87] Entretien *ibid*.
[88] Genèse 12,1 : « *Quitte ton* pays, ta parenté, la maison de *ton père* ». Deutéronome 5, 16 :« Tu *honoreras ton père* et ta mère ».
[89] Éphésiens 5, 22-24 : « *Femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur*».
[90] 1Timothée 6 : « *Tous ceux qui sont sous le joug de l'esclavage doivent considérer leurs maîtres comme dignes d'un entier respect* ».
[91] Boutter, 2002, p. 147.
[92] Entretien *ibid*.
[93] *Ibid.*, p. 193.

3.3 - Maîtrise des émotions et affirmation personnelle

Si la conversion au pentecôtisme modifie le rapport du croyant aux autres, elle bouleverse également son rapport à lui–même. Son expérience religieuse se répercute sur sa personnalité. Elle y gagne tout à la fois en tempérance et en assurance.

3.3.1 - Faire face à ses émotions

Dans leurs récits, nombreux sont les fidèles qui soulignent combien leur nouvelle affiliation religieuse les amène à gérer différemment leurs émotions. Les *passions* auxquelles ils renoncent ne se limitent pas aux substances toxiques telles que l'alcool, le tabac ou la drogue. Parce que « ce n'est pas de l'extérieur mais du dedans du cœur de l'homme que jaillissent les pensées impures »[94], le croyant veille à ne pas laisser se développer en lui des sentiments qualifiés de toxiques comme la colère, l'avidité, la haine. Les formations auxquelles il assiste lui apprennent à se méfier des « mauvais désirs… pouvant être décrits comme représentants les perversités, les mauvaises intentions et les désirs égoïstes »[95]. Ces modifications sont rendues nécessaires par le témoignage qu'il est censé apporter autour de lui. Le classeur de formation d'une Église évangélique-charismatique note à ce propos :

> « Nous devrions être vus comme des personnes qui méritent d'être suivies et l'un des endroits où nous devrions faire attention à notre témoignage, c'est la maison ... Les changements ont un effet puissant à la maison parce que notre famille nous connaît et peut pleinement évaluer nos progrès… Par exemple, si nous réagissons de la mauvaise manière quand quelque chose ne va pas ou si nous somme offensés, mettons-y un terme[96]. »

Ainsi, entre la volonté qu'il applique à se modifier et les effets qu'il impute à la grâce divine, le fidèle affirme avoir « changé de caractère ». Philippe raconte :

> « Il n'y avait pas longtemps de ça, un prophète qui était là a prophétisé sur ma famille, sur ma femme et sur moi–même. Moi-même, ça m'a rendu beaucoup service parce que le Seigneur a vraiment changé mon caractère parce qu'avant aussi j'étais quelqu'un qui criait beaucoup dans la maison et maintenant je suis tellement – je ne dis pas que je suis parfait –, je suis tellement doux, je suis tellement patient et même le pasteur me dit : "tu tardes trop à dire ceci, tardes trop à dire cela, fais ceci, fais cela". Je vois que le Seigneur a fait des choses, le Seigneur m'a changé… Avant de faire quelque chose spirituellement, je prends du temps et j'écoute plutôt la personne avant de parler. Quand je vais visiter quelqu'un …Aussi, ça a beaucoup changé mon caractère[97]. »

Florus se présente comme un homme d'une force rare lorsqu'il est en proie à la colère :

---

[94] Marc 7, 20 *« Il leur dit encore : " Ce qui sort de l'homme, c'est cela qui le rend impur. Car c'est du dedans, du cœur de l'homme, que sortent les pensées perverses "».*
[95] Église Hosanna, « Classeur de formation » p. 11.
[96] Entretien *ibid*.
[97] Entretien F 27.

> « J'étais quelqu'un de très coléreux, hypercoléreux. Je me souviens d'une anecdote. J'avais beaucoup de vaches et un jour une vache m'a embêté, une vache qui faisait quand même six cent kilos : j'ai réussi à lui en coller une et à la foutre par terre ! C'est ma femme qui était revenue jaune, verte, bleue, orange et qui m'a dit : "tu as mis une vache par terre, comment as-tu fait ? " J'étais en colère[98] ! »

Après sa conversion, il constate une diminution de l'agressivité qui l'habitait auparavant :

> « À ce moment-là, j'ai pris conscience de ma colère. Je ne voulais plus de cette colère qui me coûtait cher parce que je me fâchais terriblement avec des gens que je connaissais. Pas des gens qui étaient des étrangers, mais avec qui j'avais des relations. À ce moment-là, je me suis senti vraiment libéré de ce fardeau-là[99]. »

Depuis qu'elle a adhéré à une assemblée pentecôtiste, Flavienne éprouve un nouveau goût de vivre. Elle se dit heureuse. Ses frères et sœurs l'ont, selon elle, fort bien constaté et plus particulièrement l'une d'entre eux :

> «Ma sœur jumelle qui était proche de moi avait compris que quelque chose s'était passé, que ce n'est plus pareil, que je ne grogne plus comme avant. Parce qu'avant je grognais pour un oui pour un non, et là c'était fini[100]. »

La récrimination ou la colère n'étaient pas le lot de Didier, qui au contraire se décrit, selon ses propres termes, comme « quelqu'un de non-violent », et d'un « tempérament » plutôt « renfermé sur lui-même. » : « J'étais plus timide. Je ne sortais pas beaucoup. Bon, maintenant, le Seigneur m'a libéré de tout ça » [101].

Avant « d'accepter que Jésus soit vraiment le centre de sa vie »[102], ceux qui fréquentaient Martine lui disaient : « tu es quelqu'un de strict, de fermé, tu ne donnes pas envie d'aller vers toi. » Notre interlocutrice explique comment sa motivation à présenter aux autres une image d'elle qui les incite à croire en Dieu l'a conduit à évoluer :

> « Je crois qu'il y a une chose qui est très importante dans la conversion, c'est qu'on a besoin d'être reconstitué … Lorsqu'on arrive à Christ, on est délabré... C'est comme un vieux bâtiment dans lequel arrive un nouveau propriétaire. Qu'est-ce qu'on fait en général ? On vide tout ce qui est dedans : tout ce qui est vieux, tout ce qui est sale, et puis on restaure. J'ai compris que c'était ça dont j'avais besoin, donc j'ai demandé au Seigneur : "montre-moi ce qui doit être changé dans mon cœur, dans ma personne, dans ma façon de penser, dans ma façon de réagir, dans mon comportement pour que vraiment, quand il habite en moi, ça se reflète à l'extérieur, que je donne envie aux autres de vivre autre chose". Ensuite, j'ai vu que le Seigneur avait fait des choses, beaucoup de choses… C'était évident dans mes contacts avec les autres. Je me suis rendue compte que les gens commençaient à venir vers moi … et à me demander conseil[103]. »

---

[98] Entretien F 14.
[99] Entretien *ibid.*
[100] Entretien *ibid.*
[101] Entretien P 47.
[102] Entretien F 04.
[103] Entretien *ibid.*

Comme ses coreligionnaires, Géraldine poursuit un même « idéal d'harmonie »[104]. Comme eux, elle cherche à correspondre aux normes du chrétien exemplaire : « on doit être la lumière, on doit être l'amour, comme Christ est Amour on doit l'être, mais ce n'est pas pour autant qu'on l'est… » Tout comme eux, elle mesure l'écart entre son aspiration et la réalité, écart ne pouvant être réduit sans l'intervention surnaturelle d'un Dieu capable de modifier sa personnalité, preuve en est :

> « Je me souviens, j'avais un supérieur, c'était très difficile avec lui, mais aujourd'hui on est bien, on a un bon contact et lui reconnaît que je suis sincère. Mais, tout cela, je le dois à Dieu, pas à moi, parce que nous, notre caractère ne nous permet pas d'être comme ça, mais c'est Dieu qui change notre caractère[105]. »

De nature impulsive, Géraldine a progressivement réussi à contrôler ses émotions. Elle ne réagit plus avec ses collègues ou son supérieur hiérarchique sous le coup de l'énervement, comme elle l'aurait fait auparavant. Au fur et à mesure, elle apprend à dominer son penchant naturel.

> « Comme j'avais des conflits avec les collègues, là aussi c'était la Parole qui me permettait de ne pas entrer en conflit. Comme elle dit : *Bénissez vos ennemis, ne les maudissez pas*… Quand la Parole disait : *Soyez soumis à vos supérieurs*, là j'ai appris. Il fallait que je prie le Seigneur dans mon cœur pour que je puisse faire face à mes supérieurs et apprendre à les respecter[106] ! »

La Bible et la méditation sont les outils utilisés par notre interlocutrice afin de remédier à ces accès de colère qui subsistent encore, ces « moments d'explosion » comme elle les nomme. Au contact du livre des « Écritures », c'est un véritable apprentissage qu'elle effectue. Elle le dit : « tout ça m'a permis une certaine éducation ». Elle l'explique :

> « Il y a des moments où notre caractère fait surface… parce que ceci dit, quand on est comme ça dans un bureau, il y a (des) fâcheries, on ne (se) parle plus. Quand je réagissais comme ça et quand je rentrais chez moi, le Saint-Esprit parlait à mon cœur … Rentrée chez moi, je pliais les genoux, je disais : "Seigneur, donne-moi d'être comme toi". Je lisais la « Parole de Dieu », je priais le Seigneur et le lendemain c'était fini… Je disais : "Seigneur, que je puisse trouver grâce auprès de mes supérieurs"… Et après, ça m'a permis d'avoir de meilleures relations avec les uns et avec les autres, pas seulement avec les supérieurs mais avec les autres collègues[107]. »

Les extraits bibliques lus dans le calme par Géraldine à son domicile sont un moyen pour elle de prendre de la distance par rapport aux situations conflictuelles qu'elle traverse au travail. C'est la méthode qu'elle adopte pour retrouver une certaine sérénité au lieu de se décourager. C'est également une source dans laquelle elle puise afin de trouver quelle conduite adopter. Elle en dispose comme d'un véritable étayage.

---

[104] Boutter, 2002, p. 147.
[105] Entretien F 06.
[106] Entretien *ibid.*
[107] Entretien *ibid.*

> « Il a fallu du temps pour que je m'équilibre et en fait c'est au fur et à mesure que j'ai lu la « Parole de Dieu » que je me suis équilibrée… Quand j'avais lu ce verset c'était bon, je repartais sur de bonnes bases au lieu de déprimer. Des déprimes à cause des situations dans lesquelles je suis passée, parce que là où j'allais travailler, je me butais avec des caractères et je ne savais pas comment il fallait faire. J'ouvrais la Parole de Dieu et je lisais un chapitre et je m' (y) retrouvais… Quand je passais par des étapes difficiles, quand je déprimais, je venais devant le Seigneur, je pleurais devant le Seigneur, et bien, après, il me donnait une "Parole"[108]. »

3.3.2 - Ne plus subir, mais agir

Didier s'est dit libéré de sa timidité, Florus s'est dit délivré de ses colères : les sentiments incriminés ne sont pas perçus comme des conséquences logiques d'une frustration, d'une insatisfaction, d'une offense ou de tout autre émotion ressentie par le fidèle lui-même, mais comme des maux extérieurs à sa personne dont il se défait ensuite comme il se déferait d'un objet qui l'entrave ou l'alourdit. Selon Marie-Olivette, une créole blanche du Sud, derrière chacun de nos états émotionnels négatifs se tapit un « mauvais esprit » qu'il s'agit d'identifier clairement afin de le déloger.

> « Il y a des moments où la prière d'intercession prend l'allure d'un combat spirituel parce que le Seigneur… nous donne (de connaître) quel est l'esprit mauvais qui manipule une personne… Le Seigneur peut nous donner de discerner quel est l'esprit qui est derrière. On met en pratique la parole de Dieu : Ce que vous liez sur la terre sera lié dans les cieux, on le chasse, au nom de Jésus. … Ça délivre la personne[109]. »

Sur le plan spirituel, Bernard Boutter note combien le pentecôtisme permet à ses fidèles de ne plus subir les événements négatifs comme étant le produit d'entités surnaturelles malveillantes – en particulier celles des défunts. Les morts sont désormais « neutralisés » et les signes de bénédiction ou de malédiction sont réorientés vers deux sources : divine ou diabolique. Le croyant n'est plus le jouet passif de forces qui le dépassent, il a la possibilité d'agir en entrant dans un « combat spirituel ». Il peut désormais affronter directement les démons qui le menacent, sans craindre d'y faire face. Cette personnalisation du mal, loin de l'apeurer lui permet au contraire de se libérer de ses peurs en trouvant une protection efficace en Dieu d'une part et en s'exonérant de tout devoir envers les morts d'autre part.

Par extension, au niveau psychologique, en interprétant les différents événements auxquels il est dorénavant confronté en termes de combat spirituel, le croyant bénéficie désormais d'une possibilité de recours en Dieu et, plus encore, il en vient lui-même, selon ses propres termes à « lutter, s'armer, combattre, poser des choix, se décider », bref, il agit. C'est ainsi

[108] Entretien F 06.
[109] Entretien F 17.

que Marie-Olivette affirme que sa conversion, dans une assemblée charismatique l'a amenée à « ne plus subir les choses ».

> « Pourquoi ne plus subir ? Parce que si vous voulez, autrefois, quand il arrivait quelque chose, je me disais : "Bon, c'est certainement le Seigneur qui l'a voulu. C'est comme ça". Donc, que ce soit positif ou négatif, on subit les choses. On accepte, on se résigne. C'était le positionnement que j'avais… Tandis que maintenant, quand il arrive quelque chose de positif, moi j'ai appris systématiquement à remercier et à louer le Seigneur. La reconnaissance pour le Seigneur, je ne connaissais pas. Et quand il arrive quelque chose de plus difficile, premièrement je ne le subis pas, ok ? Parce que je demande toujours au Seigneur quel est le sens qui est derrière, et je peux avoir des réponses. Et puis, il y a autre chose qui est quand même important, c'est que je suis actuellement équipée par la "Parole de Dieu" pour la confesser, pour remettre les choses à leur place, pour repositionner les choses. Ça je ne pouvais pas[110]. »

Marie-Olivette illustre son propos en donnant l'exemple du malaise physique qu'elle a subi récemment. Elle commence par décrire comment cet accident de santé fut amplifié par une accumulation d'imprévus d'ordre technique :

> « Ça fait à peu près dix jours, j'ai eu un malaise dans le cadre professionnel. Les médecins sont arrivés, il a fallu amener une ambulance, finalement l'ambulance est venue mais ils ne pouvaient pas me porter, enfin c'était un peu compliqué. Les ascenseurs sont arrivés et sont tombés en panne. Je n'arrivais pas à joindre le médecin de la médecine professionnelle. Bref, un médecin arrive, on m'emmène à l'hôpital, j'avais 24.13 de tension, et je ne suis pas une hypertendue. Donc nous, on était un peu inquiets : électrocardiogramme, etc.[111] »

Notre interlocutrice explique ensuite comme la situation se renverse :

> « Vraiment, je sentais, à un moment donné que j'allais partir carrément. Donc, j'ai eu tout de suite le réflexe de me dire : "Si c'est une attaque, elle n'aura pas le dessus sur moi ! Il est hors de question !" Donc, j'ai confessé la parole de Dieu : un verset du Psaume 103 ou 107. Ce verset dit "Je ne mourrai pas, je vivrai". J'ai dit carrément au diable : "si c'est une attaque, s'il s'imagine qu'il va m'assommer… je ne mourrai pas, je vivrai tout le temps que le plan de Dieu dans ma vie ne s'est pas réalisé !"
>
> Ça a été immédiat. Immédiatement, la grande, l'extrême fatigue est sortie. Ça a été terminé. Et là, la tension a recommencé à descendre, 12.7, et puis je suis rentrée chez moi[112]. »

Marie-Olivette ne perçoit pas sa maladie uniquement en termes médicaux. L'origine de son malaise et des incidents qui succédèrent ont selon elle une cause surnaturelle : c'est le diable qui l'attaque. « Bien sûr, c'était une attaque. On en n'est pas suffisamment conscient dans l'Église catholique »[113], dit elle.

Marie-Olivette se positionne comme « enfant de Dieu » et donc héritière d'une « autorité » semblable à celle du Christ sur les puissances démoniaques. Cette « force divine » l'autorise à

[110] Entretien F 17.
[111] Entretien *ibid.*
[112] Entretien *ibid.*
[113] Entretien *ibid.*

mener seule ce combat, sans avoir besoin de recourir à l'aide d'un technicien du sacré : un prêtre catholique, cause à ses yeux, de la passivité des croyants.

> « On se repose sur le prêtre. C'est lui qui porte tout… Un jour, je suis sortie d'une messe, je me suis dit « il y a quelque chose que je n'arrive pas à comprendre : pourquoi, quand on a besoin d'une chose, on nous renvoie au prêtre ? C'est lui qui bénit, c'est lui qui ceci, c'est lui qui cela, alors que dans la Parole, on parle d'adoption ? Est-ce qu'on est adopté de manière plénière ou c'est partiel ? Il y a un problème là ! Dieu n'est pas un Dieu à moitié Dieu, il est Tout. On est pleinement ses enfants, ce qui veut dire (que) qu'on a une autorité, on est investi d'une autorité. Christ n'est pas mort sur la croix pour des prunes, quand même[114] ! »

Dans le « combat » qu'elle mène, la Bible tient une place prépondérante.

> « La " Parole de Dieu ", c'est vraiment ce qu'il y a au-dessus de tout. C'est-à-dire qu'arriver à s'approprier les promesses de Dieu à travers sa Parole et s'en faire une épée, comme Il dit. Sa Parole est l'épée … On apprend à se battre avec ça[115]. »

Avec Marie-Olivette, la « Parole » n'est plus simplement un guide de l'agir moral lui donnant des indications sur la conduite à tenir comme ce fut le cas avec Géraldine qui tentait d'être bienveillante avec ses collègues en repensant au verset « *Aimez vos ennemis* ». Face à une difficulté, selon ses propres termes, elle « confesse la « Parole de Dieu » : « c'est-à-dire que dans des moments qui peuvent être difficiles, moi je crois que Celui qui est en moi est plus grand que celui qui est derrière moi. Ça je le confesse. Ok ? » Confesser signifie ici proclamer, à haute voix ou en pensée, un verset biblique ou une affirmation de foi qui tel un mantra accomplit ce qu'il énonce. Munie de ces déclarations scripturaires, la croyante peut tout affronter, y compris ceux qui la menacent :

> « J'ai été confrontée à des personnes qui ont cherché à me nuire…, qui m'ont dit ouvertement :
> " Vous savez, on a marché pour vous en la chapelle malabar mais on n'y arrive pas parce qu'il y a quelque chose qui empêche ".
> Moi je dis : " Ben évidemment, parce que *Celui qui est en moi est plus grand* que votre Dieu à vous ! "
> Un jour justement, ils portent plainte contre moi… Mais ils arrivent en me disant (qu') ils n'arrivent (pas) à aller jusqu'au bout. Comment ça se fait ?
> Je leur dis : " Vous savez, *Celui qui est en moi, Il est plus grand* que votre Dieu, premièrement. Et sachez que vous allez perdre votre temps parce que *mon Dieu marche devant mo*i ! C'est écrit ! " J'en reviens toujours à la confession de la « Parole de Dieu… Il n'y a pas de fatalité[116] ! »

Avec Marcel Mauss, nous soulignerons combien le phénomène psychologique constaté ici :

[114] Entretien F 17.
[115] Entretien *ibid.*
[116] Entretien *ibid.*

« la confiance, le momentum psychologique qui peut s'attacher à un acte qui est avant tout un fait de résistance biologique, (est) obtenu grâce à des mots »[117], selon un procédé similaire à celui de la magie.

Étonnamment, la confiance que le croyant place en Dieu l'amène à accorder un nouveau crédit à ses propres capacités d'action. Il se découvre plus volontaire, plus enclin à prendre des initiatives, « plus battant » comme le dit encore Marie-Olivette. La manière de procéder de Pierrette est similaire à celle de Marie-Olivette : elle personnalise ses difficultés. Elles sont l'œuvre du diable et elle s'y oppose à l'aide de versets bibliques. La croyante se perçoit toujours comme une victime, mais elle a dorénavant la possibilité d'affronter son adversaire.

> « J'ai appris à prendre position par rapport à l'ennemi. Quand il se passait quelque chose et qu'il me mettait vraiment à plat, je me lamentais sur moi–même et je me disais : "Ce n'est pas possible ! Qu'est-ce qui se passe ?" Maintenant, je tape du poing sur la table et je dis : "C'est fini ! Ma vie m'appartient. Je suis protégée, je suis dans les mains de Dieu !" Tu ne peux plus me toucher, même si tu me touches, je suis un protégé et si tu me touches, tu auras à faire à Dieu. Cela donne de l'assurance. En prenant de l'âge, avec Christ, on prend de l'assurance[118] ! »

Au final, elle explique comment cette nouvelle posture lui a permis d'acquérir de l'assurance, de s'affirmer face aux autres, de reprendre confiance en elle.

> « Faire face à l'Ennemi… Si je veux aller au-delà, c'est à moi de prendre le dessus, c'est-à-dire prendre des livres, apprendre à me mettre en valeur. Exemple, avant je n'arrivais pas à converser, j'étais toujours incertaine. Si on me posait une question, je réfléchissais mille fois avant de répondre. Maintenant on me demande quelque chose, je réponds tout de suite, ou c'est oui ou c'est non. Ce n'est pas : je vais voir, je ne sais pas, je réfléchis. J'arrive à mettre des limites. Avant, je me sentais seule. Je n'avais pas d'amis. Si quelqu'un venait me parler ou me donner un coup de poing dans le ventre, je riais, mais je riais jaune. Si quelqu'un m'agresse, je saurais quoi faire maintenant, je ne vais pas l'agresser mais je serais plus sereine[119]. »

Concrètement, cette aisance nouvelle acquise par le croyant se traduit par la prise d'initiatives inédites, dont il se trouve le premier surpris. C'est ainsi qu'Edmée, à son propre étonnement, est devenu choriste durant le culte.

> « Quand j'étais petite, je n'étais pas dans un foyer où on écoutait de la musique, je ne connaissais pas la musique, je n'entendais pas la musique… et je fais partie d'une chorale, je suis *alti. Té,* quand je vois ça, je dis ce n'est pas possible, comment j'ai pu faire ça ? … Je ne me vante pas, mais je trouve que je m'en sors pas mal pour quelqu'un qui ne savait pas. Dernièrement, le pasteur est venu me voir…
>
> Il me dit : "Edmée tu sais on a besoin d'une choriste, ça t'intéresse ?"
> J'ai dit : "moi, tu m'as bien vu là ? Je n'entends pas la musique, je ne connais rien !"

[117] Mauss, 1995, p. 371.
[118] Entretien F 03.
[119] Entretien *ibid.*

> *Jamé moin lavé vi amoin fé sa*[120]. Et là, je suis le dimanche avec un micro pour moi toute seule. Et c'est extraordinaire. Je ne suis pas une très bonne choriste, mais je me sens bien, je ne tremble même pas… *Franshman, mi trouv moin lé fé in pa devan, parss moin lé krintiv, mi tranm, moin la ont, moin nana de troi défo kom sa… Solman moin nana mon mikro, mi tranm pi, mi niabou fé*[121]. »

Le fatalisme est un sentiment dominant en société créole. Compréhension négative de soi, logique victimaire, « le mal fondamental dont souffre l'individu est la perte d'estime de soi », écrit Danielle Palmyre[122]. L'étude menée à l'île Maurice en 1995[123] allait jusqu'à parler de « désespérance créole ». Sans démanteler totalement le mode de pensée traditionnel, le pentecôtisme à La Réunion a cependant pour effet notoire de favoriser chez le converti l'amour de soi et le sens de la responsabilité.

3.4 - Abandon des dévotions traditionnelles

« Cette rencontre personnelle avec Jésus… qu'est ce que ça a changé ? Premièrement, j'ai appris que je pouvais avoir une relation avec Dieu… Et j'ai découvert que là où j'étais (dans le catholicisme), c'était des" pratiques religieuses", des rituels, où je me basais sur mes propres forces, je m'imposais des choses… Deuxièmement, (j'ai appris) à laisser tomber tout l'aspect"religion" [124]. C'est en ces termes que Marie-Olivette résume les conséquences de sa conversion en milieu évangélique-charismatique : le privilège d'une relation directe à Dieu au dépend de toute pratique rituelle jugée dorénavant incompatible avec sa nouvelle adhésion religieuse. Ce que notre interlocutrice place ici en premier dans l'ordre des effets spirituels de sa conversion l'est également pour l'essentiel de nos interlocuteurs. Interviennent ensuite : la centralité de la Bible, ainsi que leurs nouvelles conceptions de la croix et de la notion de péché.

3.4.1 - Le rejet des pratiques rituelles

Promes, karem, sérviss ce sont là autant de rites caractéristiques de l'univers religieux créole que les croyants se doivent d'exécuter correctement. C'est la situation dans laquelle Marie-Olivette se considérait auparavant :

[120] Jamais je ne m'étais vu dan cet état.
[121] « Franchement je trouve que j'ai fait un pas en avant, parce que je suis émotive, je tremble, j'ai honte, j'ai deux trois défauts comme ça… Mais j'ai mon micro, je ne tremble plus, j'arrive à le faire. » (Entretien F 20).
[122] Palmyre, 2007, p. 179.
[123] Zimmermann (coord.), 1995.
[124] Entretien F 17.

> « J'étais dans le légalisme à 150 % : Y a qu'à… Il faut faire ceci… Il faut faire cela, etc.… Il y a quelque chose que j'ai découvert, c'est qu'avec Dieu, on peut avoir une relation. Ça, je l'ignorais totalement[125]. »

Le converti, percevant qu'il peut accéder directement au divin en établissant un dialogue avec lui, en vient alors à opposer ce nouveau type de relation à Dieu aux actions ritualisées qu'il pouvait jusque là accomplir en sa faveur. C'est ainsi que Philippe l'exprime : « faire la communion, la confirmation, tout ça c'est ça la religiosité parce que Dieu ne parle pas »[126]. Il y aurait donc, selon notre interlocuteur, d'une part les actions de l'homme envers Dieu, rendues incompatibles avec, d'autre part, les messages que le divin adresse directement à l'homme. Les propos d' Olympe traduisent la même opposition :

> « …Aller prier devant une statue, je ne (le) fais plus… C'était la religion, ce n'était pas la relation. Si on recommence à faire notre petit truc, à porter un bouquet de fleurs devant une statue, *na* plus de relation avec Jésus lui-même[127]. »

Quant à Emmanuelle, elle utilise à ce sujet l'expression « sortir du religieux »[128]. Nous retrouvons ici, d'un point de vue théologique, le thème de la justification par la grâce caractéristique de la Réforme. En effet, initialement, le protestantisme se distingue du catholicisme par son insistance sur la gratuité du salut qui ne peut être subordonné aux œuvres. Par la suite, les différents Réveils évangéliques privilégieront toujours cette approche de la grâce au détriment des œuvres. Marcello effectue une comparaison similaire :

> « Quand j'étais petite ma maman m'apportait beaucoup, mais ce Dieu (dont) elle nous donnait l'image, c'était un Dieu lointain. Il fallait mériter l'amour de Dieu, il fallait être une gentille petite fille, bien sage, elle nous inculquait un peu ces bases là. Après, … j'ai vraiment compris que c'était gratuit, même si je n'étais pas parfaite, même si je n'étais pas comme Dieu voulait que je sois, mais qu'il m'aimait quand même[129]. »

En mettant l'accent sur la grâce divine au détriment des œuvres, le croyant se dégage des rites qui lui paraissaient auparavant incontournables : privations, pèlerinages, processions, prières récitées sont rendus obsolètes. En favorisant l'établissement d'un lien direct entre l'homme et Dieu, le fidèle s'exempte de tout intermédiaire, à commencer par les statues, médailles, icônes ou autre objet religieux. Pour Ange et son épouse, la conversion conduit inexorablement les adeptes à mettre de côté le recours aux « garanties ».

> Elle : « Les gens abandonnent une fois pour toutes, ils jettent et brûlent et puis c'est fini. »
>
> Lui : « Ça c'est les nouveaux convertis qui arrivent, ils veulent laisser tomber, c'est tout un travail avec eux, un cheminement, les aider à avoir confiance au Seigneur (par) des études bibliques, le témoignage des uns et des autres, … Parce que c'est la peur qui les tient en

[125] Entretien *ibid.*
[126] Entretien P 47
[127] Entretien F 08
[128] Entretien F 07
[129] Entretien P 46

> fait. Quand ils commencent avec la parole de Dieu, que Jésus est plus fort… ils sont encouragés à jeter tout ça… Ils pensent que ça a encore des forces, mais que nous, on est plus fort, que Jésus est plus fort[130] ! »

Il prend exemple sur son propre cheminement :

> « Moi aussi, je fricotais un petit peu avec… J'allais dans les chapelles, les gens invoquaient les esprits, rentraient en transe… Je pratiquais un petit peu ça et je portais même un petit bracelet, avec une garantie dessus pour trouver du boulot. Il m'a interdit de manger la viande de bœuf à cause de ça… Pour l'anecdote, j'étais invité chez un camarade et son papa avait fait cuire du bœuf. Et puis mon copain me dit : "tu vas bien manger ce midi ?"
>
> Je regarde, je dis : "ben non !"
> Il me dit : "pourquoi ?"
> – "Parce que je ne mange pas bœuf !"
> *Li di amoin : "akoz zot lé malabar zot ?"*
> *Mi dit : "non, mon famiy i suiv inn ti pe ".*
> *Li di amoin : "sa, ou mèt dan out posh épi ou manj ali !"*
> *Mi di ali : "non ! Moin lavé per, moin lavé per i ariv in afér."*[131]
>
> …Ah, ça même, avant la reconversion, j'y croyais. J'avais un petit peu de crainte de voir ce qu'ils faisaient, ils avaient quand même un certain pouvoir pour faire du mal. Après ma conversion, c'était beaucoup plus intéressant, car j'avais le Seigneur des Seigneurs, le roi des rois avec moi, ils peuvent faire ce qu'ils veulent, ça me touche plus[132]. »

L'établissement d'un lien exclusif entre le croyant et le divin le conduit également à se méfier de toutes les entités spirituelles susceptibles de concurrencer une des personnes de la Trinité. Cette approche les conduit à n'adorer que Dieu Père, Fils et Saint-Esprit.

3.4.2 - Une seule adoration

Jean Benoist l'affirme au sujet de l'île Maurice : « l'étiologie selon laquelle il y a beaucoup de prières mais il n'y a qu'un seul Dieu » est très forte »[133]. Par extension, Stéphane Nicaise démontre l'existence d'un phénomène religieux propre à la créolité qualifié par l'expression créole : *Nana un seul Bon-Dieu mais plusieurs adorations* »[134]. C'est particulièrement contre ce type de religiosité que le christianisme de conversion s'élève. Il conduit ses adeptes à rejeter, voire à diaboliser toutes les pratiques religieuses insulaires pour privilégier la seule relation de foi en la Trinité.

---

[130] Entretien P 01.
[131] « Il me dit : pourquoi êtes-vous un Indien de religion tamoule (hindoue) ?
Je luis dis : non, ma famille pratique un petit peu.
Il me dit : tiens, tu mets cela dans ta poche et tu le manges !
Je lui dis : "non ! J'avais peur, peur qu'il se passe quelque chose. »
[132] Entretien *ibid.*
[133] Levy, 2000 p. 177.
[134] Nicaise, 1999, p. 521.

Mais l'abandon des doubles pratiques – cultes dédiés aux divinités hindoues, aux ancêtres afro-malgaches ou chinois –, est-elle une cause ou une conséquence de la conversion ? Une remarque du pasteur David Cizeron à cet égard la situe clairement en aval :

> « Vous dites que la Mission demande au chrétien de renoncer à ses traditions, c'est inexact. C'est le salut qui entre en nous et nous pousse à dire non aux autres pratiques. On reçoit la vie en Christ en premier, puis, il y a ensuite des conséquences très claires dans notre vie[135]. »

Le point de vue du pasteur des Assemblées de Dieu peut être discuté. Jean-Claude Girondin par exemple, place le « rejet du climat magico-religieux antillais toléré par le catholicisme populaire »[136] en amont dans les motifs de conversion. À La Réunion, les propos de Marie-Olivette tendent à corroborer cette position :

> « Un autre élément, qui m'a vraiment poussée encore à rester dans cette Église (évangélique-charismatique) que je venais découvrir, c'est le positionnement de l'évêque (que) je trouve inadmissible ! ...Ça a toujours été pour moi une interrogation que l'on accepte, que l'on tolère dans l'Église catholique, une personne qui (va) à la messe à midi et qui (va) dans un temple afin de faire ses pratiques de sorcellerie ! Que ça soit toléré, ça je ne peux pas comprendre. Il y a une espèce d'amalgame …c'est malsain… Sous couvert de préserver un aspect culturel, on est en train de s'enferrer dans un truc où ce n'est pas du tout clair… C'est la confusion la plus totale !
>
> Deuxièmement, il y a une parole de l'évêque qui a failli me faire avaler mon stylo :
> "Oui, les musulmans sont vos frères".
> Je dis : "Attendez, il y a un problème là ! Qu'ils soient des créatures de Dieu, je veux bien; mais enfants de Dieu, ils ne le sont pas encore !... Il y a une démarche bien spécifique pour être enfant de Dieu !"
>
> On ne peut pas accepter d'un évêque, d'un responsable, des propos comme ça. Moi, je me suis dis : "maintenant, tu dégages". Je n'ai pas envie de cautionner quoi que ce soit[137] ! »

Cela dit, parce que Marie-Olivette elle-même insiste sur « tout ce qu'elle a appris » au contact des prédicateurs évangéliques qui ont notablement modifié sa perception des choses, nous suivrons le cours des récits que nous avons recueillis en présentant cette phase de renoncement à toute autre « adoration » que celle du Dieu de Jésus-Christ comme un des effets de la conversion[138]. Les propos de Philippe l'illustrent :

> « Quand quelqu'un …dit qu'il est converti, je dis : "témoigne-moi de ta foi en Jésus Christ !" C'est en témoignant de sa foi en Jésus Christ, que je vois s'il a vraiment rencontré Jésus Christ ou pas…*Parss nana in sel Jésus, in, na poin de*[139]! (…) Tout le monde prie … hindous, musulmans prient aussi …et ça c'est un piège… (Car) ils ne parlent pas à Jésus,

[135] Saint-Denis, conversation du 20. 02. 2009.
[136] Girondin, 2004, p. 157.
[137] Entretien F 17.
[138] Même si ces récits sont également le produit d'une socialisation qui induit leur présentation dans une perspective semblable à celle du pasteur Cizeron.
[139] « Parce qu'il n'y a qu'un seul Jésus, il n'y en a pas deux ».

> parce qu'ils passent par un autre chemin et la Bible nous dit que le seul chemin qui nous conduit vers Dieu : c'est Jésus-Christ[140]. »

Depuis que Philippe dit avoir « rencontré Jésus », il consacre ses prières uniquement au Fils de Dieu. Il conteste toute autre dévotion, quand bien même serait-elle destinée à une figure illustre du christianisme. C'est ainsi qu'il se refuse désormais de se plier à la demande du curé de sa paroisse l'enjoignant de prier Marie et les saints catholiques :

> « *Mi di ali* [141]: « Non ! … Je ne prie pas les saints. Les saints ne peuvent pas me sauver, l'apôtre Pierre ne peut pas me sauver ! L'apôtre Paul ne peut pas me sauver, et c'est Jésus-Christ qui est mon sauveur[142] ! »

Marie-Olivette confirme son coreligionnaire :

> « La" Parole de Dieu" vous dit :" Dieu est un Dieu jaloux. Tu ne rendras pas de culte aux idoles". T'as pas besoin de vénérer je ne sais pas qui. Je suis désolée. Quand vous (vous) tournez vers Christ, quelle valeur vous donnez à l'œuvre qu'il a faite à la croix si vous (vous) tournez après vers quelqu'un… une statue… enfin, il y a un problème là. Qui est Seigneur ? Qui est Sauveur ? Il faut savoir ! On n'a qu'un seul Seigneur. On n'a qu'un seul Sauveur… Maintenant, ou bien on croit, ou bien on ne croit pas. C'est-à-dire qu'à un moment donné, il faut être radical. Soit on fait le choix de ce qui est culturel avec toutes les divinités, soit vous choisissez Dieu comme Seigneur. Si ce n'est pas le Seigneur de Dieu, ce n'est pas le Seigneur du tout ! C'est aussi simple. C'est peut-être simpliste comme raisonnement, mais moi ça me paraît aussi limpide et aussi simple que ça[143] ! »

Comme Philippe, Marie-Olivette inclut en termes d'idolâtrie toutes les pratiques catholiques et en particulier les dévotions mariales :

> « Pareil, c'est terminé ça ! Lui vouer un culte (à Marie), moi je ne suis pas d'accord. Je ne voue un culte qu'à Dieu. Point final… Tout ce qui n'est pas un culte rendu à Dieu est de l'idolâtrie[144] ! »

Olympe et Max pratiquaient tout à la fois le catholicisme et l'hindouisme au préalable : « La religion hindoue, on était dedans nous, c'est pour ça qu'on peut en parler »[145] . Devenus membres d'un groupe de prière charismatique, ils rejettent et condamnent totalement leurs dévotions passées qu'ils qualifient en termes « d'abominations » ou de « blasphèmes ». Il le dit :

> « Signe de croix avec l'eau bénite… chapelet… statues... Dieu nous (l') interdit ! Quant vous entrez dans l'église, vous voyez quelqu'un qui se prosterne là bas devant une statue, vous voyez des gens qui allument des bougies par ici et par là–bas ; mais Dieu, c'est une abomination à ses yeux ! »

---

[140] Entretien F 27.
[141] Je lui dis.
[142] Entretien F 27.
[143] Entretien F 17.
[144] Entretien *ibid.*
[145] Entretien F 08.

Elle rajoute :

> « Je ne sais pas si eux ils comprennent vraiment ce que c'est que la religion hindoue. C'est (un culte) aux morts et aux faux Dieux, c'est des divinités incroyables. C'est donnant-donnant là–bas. La religion hindoue ce n'est pas bon… Le Saint-Esprit nous montre que ce n'est pas possible de rester dans les deux. On ne peut pas servir les deux ! Soit on sert Dieu, soit on sert les abominations à côté[146] ! »

Avant de se convertir, Didier s'adonnait à la fois à des pratiques cultuelles d'origine hindouistes et malgaches : « Il y avait tout un mélange et moi-même je dessinais sur le temple, pour les décorations de temples et j'animais carrément des cérémonies malgaches ».[147] Après une expérience spirituelle déterminante en milieu charismatique, il renonce à ces deux types d'activités. Il commence par ne plus fréquenter les temples avant de rompre avec les services aux ancêtres. Il raconte comment il fut amené à prendre cette dernière décision :

> « Pendant les cérémonies (hindoues) … Il y avait comme un voile… j'étais dans les ténèbres avec eux. Et donc là j'ai, je me suis dit : " mais c'est des esprits de mort ! " Là, je réalise… C'était la dernière fois que je suis parti. Mes yeux se sont ouverts là. Quand on rencontre Jésus la lumière, il y a vraiment la lumière qui nous éclaire[148] ! »

Le thème de la lumière et des ténèbres est fréquemment employé pour désigner l'opposition entre les pratiques chrétiennes et celles qui sont destinées à honorer les défunts. Les premières, assimilées à la clarté, au jour nouveau, à ce qui brille, contrastent avec les secondes, qualifiées d'obscures, de sombres, de nocturnes. Il s'agit toujours de quitter l'univers de l'ombre, de « *sortir dan fénoir* »[149], selon l'expression créole.

Bien évidemment, le fait que le converti soit amené à s'exonérer de tout intermédiaire entre Dieu et les hommes concerne particulièrement les défunts qui, en univers créole, tiennent une place de premier choix au rang des entremetteurs appartenant au monde des esprits. Les fidèles cessent d'entretenir tout contact avec les morts sous quelque forme que ce soit : prière, offrande de nourriture, etc. Même le fait de rêver du défunt leur paraît suspect. Ainsi, le pasteur Camille-Louis récrimine toute pratique rendant hommage aux ascendants décédés :

> « Elles sont carrément contre la doctrine de l'Évangile. Parce que (quand) quelqu'un est mort, il est mort ! … Bien sûr, on (célèbre) des funérailles mais toujours en relation avec la " Parole du Seigneur ". On ne va pas faire les bougies, et tout ça… On ne va pas mettre le crucifix … parce que tout ça c'est contraire justement à la " Parole du Seigneur ". Nous, en parlant des funérailles, notre cœur, c'est de répandre l'Évangile à la famille … que ce soit pour eux une occasion formidable pour leur parler de l'Évangile[150]. »

---

[146] Entretien *ibid*.
[147] Entretien P 47.
[148] Entretien ibid.
[149] Sortir de l'obscurantisme (obscurité).
[150] Entretien P 23.

Ainsi, en milieu pentecôtiste, les rites funéraires vont être épurés de tout geste liturgique. Pour les ministres du culte, les cérémonies doivent être centrées sur la Bible et devenir par là, des occasions d'évangéliser ceux qui s'y rendraient.

3.4.3 - Centralité de la Bible

Si toute médiation entre Dieu et ses élus semble proscrite, il est, en revanche, un élément de premier ordre dans l'existence des convertis : il s'agit de la Bible. Pour chacun, la "Parole", comme ils la nomment, acquiert très vite une place centrale dans leur existence. « J'ai commencé à lire, lire, à dévorer la Bible »[151], se souvient Thierry. Quant à Michel, il en vient à délaisser ses loisirs habituels pour se consacrer de manière exclusive aux activités proposées par le mouvement religieux en général, et à la lecture de la Bible en particulier :

> « Ce que j'avais vécu là-bas (aux Assemblées de Dieu) m'avait totalement transformé. Je n'ai plus eu envie de courir les filles, d'aller en boîte, de danser. Je n'avais qu'une envie, c'est de lire la Bible, de prier, de chercher Dieu. J'avais une faim spirituelle[152]. »

Michel utilise le mot de « faim », lorsque Thierry emploie celui de « dévorer » alors que d'autres de leurs coreligionnaires parlent de la Bible comme d'une « nourriture » à laquelle ils prennent « goût ». Autant de vocables qui placent la lecture de la Bible sur le registre des besoins essentiels, voir existentiels. Il ne s'agit plus d'un devoir de piété ou d'une activité purement intellectuelle mais d'une nécessité quasi organique selon les convertis. Pour la satisfaire, ils y consacrent une partie importante de leur temps. William le dit :

> « Moi-même, je fais des études personnelles… J'ai plein de papiers… Quand je ne travaille pas sur ma maison… je passe facilement quatre heures dans une Bible avec mes stylos, mes papiers… »

Lors des réunions de prière, chaque fidèle apporte sa Bible. Ainsi, les nouveaux convertis apprennent-ils à « manipuler » l'objet et à découvrir les textes qui y figurent. Emmanuelle dit :

> « …Ce que j'ai cherché, c'est à me rapprocher de la "Parole". Quand on va à l'Église catholique, en général à la messe, on entend la "Parole" mais sans plus… On n'arrive pas avec la Bible, on ne (la) lit jamais ... Et tandis que là bas (dans une Église évangélique charismatique) j'arrivais, on avait chacun notre Bible, on lisait la "Parole", on essayait de comprendre, on essayait de voir, de prendre ce que le Seigneur nous donnait, bien sûr, pas du jour au lendemain non plus, c'était au fur et à mesure[153]. »

Comme Emmanuelle, Edmée note combien cette familiarisation avec le texte des Écritures est spécifique au monde protestant :

---

[151] Entretien P 02.
[152] Entretien P 11.
[153] Entretien F 07.

> « La" Parole de Dieu"… c'était une découverte pour moi. Parce que quand nous allions à l'Église catholique… ça ne m'attirait pas ! Et là (aux Assemblées de Dieu), tout de suite ça m'attirait, les explications qu'on donnait sur la parole de Dieu, sur Jésus et tout ça, c'était extraordinaire... On rentrait dans le vif du sujet, on expliquait vraiment les choses, et puis, ce n'est pas pour juger… à l'Église catholique on a l'impression vraiment qu'on nous endort, tandis que là, l'explication était véridique, dynamique, agréable et on était captivé[154]. »

Edmée est enthousiasmée par les commentaires bibliques que le pasteur apporte lors des réunions pentecôtistes. Le talent d'un orateur qui use de conviction et suscite l'émotion rendent les textes bibliques attrayants. Le prêche permet non seulement de mettre la Bible à la portée du croyant, mais il lui montre combien il peut se l'approprier en s'identifiant à son message. La Parole les « touche », les « rejoint », les « bouleverse », selon les expressions habituelles des fidèles. Autrement dit, leur propre vie ou un événement de leur vécu trouve un écho dans un verset, une figure, ou encore un des livres de la Bible. C'est la partie intime d'eux-mêmes qu'elle paraît alors s'adresser. Emmanuelle le dit :

> « Quant tu as la connaissance de la parole, quand tu commences à entrer dedans, à la lire, automatiquement il y a un impact. Tu lis avec tes yeux mais c'est ton cœur qui capte tout. Ce que Dieu retient, ce n'est pas ce que tu vois ou que tu entends. Il retient ce qu'il y a sur ton cœur[155]. »

Qualifiée en termes d'appui, de réconfort, de soutien, la Bible vient répondre aux besoins courants du croyant. Olympe l'explique :

> « … quand il nous arrive des choses, on professe toujours la parole de Dieu :" *Sénier lo kanar lé noir (kaloubadia dann tant kouvért), nou gagn pi fé rien*[156]. Mais, ta Parole dit …" et on cite les versets de Bible (concernant) la situation… et puis ça te soulage[157]. »

Yvonne se souvient d'une situation délicate lors de laquelle un verset biblique lui indiqua clairement l'attitude à adopter :

> « Une fois, une personne m'a invitée, et comme il y avait des tensions avec cette personne, moi je n'admettais pas de m'asseoir à sa table et de manger. (Je me suis dit) :" si je vais chez cette personne, je lui dirais ce que je pense !" J'avais décidé de lui parler avant le repas… Et j'ai dit au Seigneur :" tu me confirmes si je dois y aller ou ne pas y aller, tu me confirmes par ta Parole !"… Le soir, dans mon lit, … j'ouvre ma Bible et qu'est-ce que je lis ?"*Je ne mangerais point ce que vous me proposez tant que je n'aurais pas dit tout ce que j'ai à dire !*" Je dis :" alors là, ça c'est une réponse !" Donc pour moi, c'était :" tu dois lui dire ce que tu as à dire et tu passes à table après, vas-y !" Donc, voilà, je suis allée à ce repas, j'ai commencé par appeler la personne en question, je lui ai dit sa vérité … Dieu avait été clair dans sa Parole, ça a été la phase qu'il fallait[158] ! »

[154] Entretien F 20.
[155] Entretien F 07.
[156] « Seigneur la situation n'est pas bonne, nous ne pouvons plus rien faire ».
[157] Entretien F 08.
[158] Entretien P 19.

La fonction que les convertis donnent à la Bible ne se limite pas à l'assistance affective qu'elle leur procure. Elle leur fournit également des éléments dogmatiques. À son contact, ils acquièrent une connaissance de plus en plus exhaustive des différents livres la composant. Beaucoup d'Églises recommandent de parcourir l'ensemble du texte biblique en une année. Des ouvrages sont réalisés à cet effet, qui le divisent de manière cohérente en 365 parties, à lire quotidiennement. Les fidèles apprennent également par cœur des versets et leurs références. Ils possèdent bien souvent plusieurs exemplaires correspondant à des traductions diverses. « Stabylosée », annotée, la Bible constitue un véritable objet d'étude pour bien des hommes et des femmes qui, avant elle, ne s'étaient que rarement attachés à compulser un quelconque ouvrage. Plusieurs ont même appris à lire à son contact. Pour beaucoup, tels que Luco, elle demeure l'ouvrage qu'ils ont le plus consulté de toute leur existence :

> « Je ne lisais rien du tout, j'étais dégoûté de la lecture depuis mon enfance… Et j'ai commencé à m'intéresser aux choses de Dieu, à la Bible, et j'ai commencé à (la) lire. Plus je lisais, ça tombait bien, toutes les questions que je me posais en fin de compte... j'avais les réponses. J'avoue que c'est le seul livre que j'ai pu lire depuis le début jusqu'à la fin[159]. »

Enfin, et surtout, la Bible est un guide moral. Elle indique aux fidèles comment ils doivent se comporter. Elle étaye les recommandations éthiques de l'Église à laquelle ils appartiennent.

A titre d'exemple, c'est systématiquement en se référant aux injonctions contenues dans les « Saintes Écritures » que les croyants en viennent à condamner les dévotions traditionnelles. Emmanuelle le dit :

> « Pendant des années et des années j'ai eu du mal à me dire que la Vierge Marie, on ne devait pas la prier. Même au début de ma conversion, j'ai eu beaucoup de mal… Puis, au fur et à mesure que je lisais la Parole et que j'assistais aux cultes et aux cellules de maison, mon leader a réussi à me montrer ce qui était vraiment écrit dans la parole par rapport à ça. Là, c'était concret. La Bible ne peut pas être menteuse[160]. »

Pour chacun de nos interlocuteurs, à travers ce contact direct avec la Bible, c'est l'égalité d'accès au divin qui est pointée. La hiérarchie ecclésiale n'a plus le monopole du savoir sacré. Tous se prévalent de pouvoir parvenir à la connaissance divine, au même titre que les prêtres catholiques. Stéphane le souligne :

> « Avant, quand j'arrivais à l'église (catholique), je pouvais partir trois ou quatre fois, mais c'était seulement le curé ! Il était en haut, il lisait, et nous on n'avait pas de Bible. Il nous disait qu'il ne fallait pas. Et quand je suis arrivé à la Mission en 1985, tout le monde avait une Bible. Quand le pasteur lisait un chapitre, on lisait comme lui, on voyait ce qui était écrit. Tandis que chez les catholiques, moi j'avais jamais vu ça, et bien que j'ai été dans l'instruction religieuse, on me disait toujours, (qu') il ne fallait pas lire la Bible[161].»

[159] Entretien P 38.
[160] Entretien F 07.
[161] Entretien P 15.

Emmanuelle l'affirme :

> « Je peux avoir ma Bible et je prends conscience que je n'ai pas besoin d'un prêtre, je n'ai pas besoin de quelqu'un pour lire la " Parole de Dieu ", je n'ai besoin que du Saint-Esprit… C'est comme si dans l'Église catholique… la Parole de Dieu est réservée à une élite. Quand j'entendais les sermons, je me demandais ce qu'il y avait dedans, je ne comprenais rien… Quand on lit la parole de Dieu, je suis désolée mais c'est écrit : " *vous êtes des saints* ". Il n'a pas été dit qu'il fallait canoniser quelqu'un pour être des saints! …Il n'a jamais été dit : " je vais donner à une élite de faire ça, faire ça, faire ça ! " … Ce n'est pas réservé à une élite[162]. »

Même si la parole du pasteur conserve son poids de légitimité, la confrontation personnelle des fidèles aux textes des « Écritures » leur permet de discuter les affirmations professées en chaire. Edmée le remarque : « on peut dire s'il dit faux, s'il dit vrai. On l'a sous les yeux. » William rajoute : « … je n'hésiterai pas, le jour où le pasteur va dire quelque chose qui est contraire à ce qui est écrit dans la Bible, je (le) lui dirais »[163]. Emmanuelle exprime un point de vue identique : « Si le pasteur dit quelque chose contre la « Parole de Dieu », automatiquement, on ne l'écoutera pas »[164].Néanmoins, simultanément à cette valorisation d'un rapport direct à la Bible favorisé dans ce type d'assemblées, notons que nos interlocuteurs évoquent chacun à leur manière le rôle joué par le pasteur et l'institution ecclésiale dans leur approche des « Écritures ». Depuis les commentaires entendus lors des cultes jusqu'aux cours bibliques, en passant par les différents guides de lecture, non seulement l'Église propose la Bible à ses fidèles, mais elle leur transmet une herméneutique singulière. La relation à la Bible est certes individuelle mais elle n'a rien de spontanée. Elle s'apprend. Edmée le dit : « En fait, c'est un peu une étude on va dire... Après il y a des gens qui disent comme ça, on vous bourre le crâne, mais je ne suis pas d'accord moi, parce que… à l'armée aussi, on apprend, à l'école aussi on apprend ! … Si on n'apprend pas, on ne sait pas[165]. »

3.4.4 - Une nouvelle perception de la croix et du péché

3.4.4.1 Une croix glorieuse et victorieuse

À son arrivée en terre réunionnaise, un pasteur de l'Église du Nazaréen d'origine métropolitaine nous partage sa surprise : comment se fait-il que les adeptes de son assemblée aient été attirés par le crucicentrisme prôné par les pentecôtistes[166] alors que le catholicisme insulaire mettait déjà tellement l'accent sur la croix ?[167] En effet, La Réunion a développé un christianisme insistant particulièrement sur la souffrance du Christ en croix. Cette sensibilité

[162] Entretien F 07.
[163] Entretien F 20.
[164] Entretien F 07.
[165] Entretien F 20.
[166] Et, de manière plus large l'ensemble des assemblées appartenant à la mouvance évangélique.
[167] Saint Denis, conversation du 11 juin 2009.

religieuse particulière s'exprime aujourd'hui encore à travers la présence massive des catholiques aux trois célébrations que sont le mercredi des Cendres, le dimanche des Rameaux et le Vendredi saint. Les fidèles sont plus nombreux lors de ces trois rencontres liturgiques qu'aux autres veillées du triduum pascal (Jeudi et Samedi saint) ou qu'aux autres fêtes chrétiennes, y compris celle de Noël. Durant tout le temps du carême, les paroisses organisent un chemin de croix chaque vendredi soir : il attire une grande partie des paroissiens. Le Vendredi saint n'est officiellement pas un jour chômé dans l'île mais les cités insulaires prennent néanmoins l'allure de villes mortes dès 15 h, pour l'ultime chemin de Croix du carême. Ce jour-là, l'immense majorité des catholiques, toutes générations confondues, rejoignent les églises pour commémorer la passion du Christ. Seul le premier novembre rassemble autant de croyants que les célébrations du temps pascal ; mais en cette occasion, la Croix tient encore une place spécifique et notamment la croix du jubilé au pied de laquelle s'amoncellent des fleurs par milliers dans chaque cimetière. L'objet en lui-même, croix ou crucifix, représente beaucoup aux yeux des catholiques qui prient au pied de la croix dans les églises, la placent en leurs demeures ou la portent au cou.

Cette dévotion populaire, beaucoup plus développée que dans les chrétientés européennes, n'est pas récente. Elle remonte aux premiers temps de l'évangélisation insulaire. Claude Prudhomme évoque « la fascination exercée sur les esclaves affranchis par la contemplation de la crucifixion et le rite du chemin de croix »[168] dont le « succès persistant » du Vendredi saint témoigne aujourd'hui. Il cite alors des textes de 1840 dans lequel « les missionnaires insistent sur le choc des cérémonies du Vendredi saint provoqué sur des esclaves en pleurs lors des processions religieuses »[169]. Selon Prosper Ève :

> « Pour beaucoup (d'esclaves), le fait de leur parler d'un homme mort, Jésus, ne pouvait pas les laisser indifférents. Ils se retrouvaient un peu en lui, son sort était égal au leur. Et par ce biais, ils arrivaient à repenser au monde de leurs Ancêtres[170]. »

Dans son ouvrage traitant de la religion populaire à La Réunion, Prosper Ève cite les propos du père Collin en 1844 :

> « C'est qu'il faut savoir que l'Adoration de la croix n'est pas une petite affaire. Ce jour-là tout le monde sort de terre. Vous voyez des figures extraordinaires que l'on ne voit plus le reste de l'année. Presque tout le monde se croirait perdu s'il manquait de venir adorer la croix. C'est la seule dévotion que beaucoup de ce pauvre monde observe encore et les Noirs, eux, ils veulent embrasser deux ou trois fois pout eux, pour leurs amis qui ne sont pas venus et après cela, ils sont fiers, ils disent : "*Moi la gagné, embrasser trois fois la croix*[171]." »

[168] Prudhomme, 2009.
[169] *Ibid.*
[170] Ève, 1985, p. 91.
[171] Ève, 1985, vol. II, p. 129.

Une telle valorisation de la croix prédispose les croyants à recevoir un discours pentecôtiste mettant l'emphase sur la mort de Jésus, le sacrifice expiatoire du Fils de Dieu. Là où les convertis se séparent ensuite de la piété traditionnelle, c'est dans leur insistance sur sa résurrection. Le Jésus auquel ils s'adressent est d'abord le Jésus vivant du jardin du sépulcre.

Auparavant, Marcello était particulièrement sensible à la figure du Christ souffrant :

> « Je croyais que Jésus était sur la croix et je voyais que Jésus est vraiment désespéré sur cette croix. Ah, comment il fait ! Ah, il a été vraiment frappé, humilié, regarde comment il est ! A chaque fois que je regardais une croix dans l'Église, je disais : *li fé pitié*[172] ! »

L'identification à ce Jésus brisé n'est pas sans lien avec les conditions de vie de ce Réunionnais en prise avec ses propres douleurs, ses propres peines. Il le dit :

> « Par rapport à toutes les blessures que j'ai eues, je me suis tourné vers les hommes et à chaque fois j'étais en fin de compte au même endroit, toujours avec mes blessures, toujours avec mes fardeaux, toujours avec mes soucis, mes problèmes, et je ne pouvais plus vivre avec ça[173]. »

En trouvant un recours en Dieu, Marcello se libère de ses difficultés existentielles. Sa conversion le conduit à reconsidérer sa vision de Jésus et de la croix.

> « J'ai dit : " Seigneur il n'y a que toi qui pourras m'écouter, parce que les hommes ne pourront pas m'écouter ". À ce moment là, on ne voit plus Jésus sur cette croix. Là, on a vu que Jésus était vraiment vivant[174]. »

Contempler Jésus ressuscité signifie pour les adeptes, reconnaître dans leur existence des signes tangibles de sa présence aujourd'hui. Marie-Olivette le dit :

> « Vous savez, quand on me dit que Jésus est vivant, moi je veux qu'il soit vivant, quoi. Je veux le voir vivre dans ma vie ! Et c'est vrai que, là où j'ai été (dans une Église évangélique charismatique), j'ai vu[175] ! »

Ce qui importe pour le converti, c'est non seulement le fait que le Jésus de l'histoire ait pu ressusciter, mais surtout que cette expérience puisse les concerner à leur tour par la résolution immédiate d'une de leurs difficultés, la réponse actuelle à l'une de leurs aspirations. S'ils ne peuvent passer de la mort à la vie au sens propre, des changements assez conséquents peuvent se produire dans leur existence qu'ils désigneront en termes métaphoriques comme des passages de la mort à la vie. Marie-Olivette poursuit : « Cette rencontre personnelle avec Jésus, ça a été pour moi… Quand j'ai entendu la première fois prêcher… C'était comme une véritable résurrection… Mes veines étaient irriguées »[176].

---

[172] Il inspire de la pitié. (Entretien P 46).
[173] Entretien *ibid.*
[174] Entretien *ibid.*
[175] Entretien F 17.
[176] Entretien *ibid.*

Comme le note avec justesse Philippe Chanson, dans des sociétés créoles où les défunts communiquent constamment avec les vivants, ce n'est pas la résurrection des morts après leur décès qui importe. La croyance en une vie post-mortem n'a rien de préoccupant. « Ce qu'on demande au christianisme c'est de s'en sortir ici et maintenant, et pas plus tard »[177] affirme le pasteur et ethnologue suisse avant de citer Roger Bastide dans les « *Amériques noires* » : « Le nègre n'a pas une religion de crédit (accumuler les bonnes actions sur la terre pour être récompensé dans le ciel), il veut obtenir satisfaction *hic et nunc* »[178].

> « C'est donc la théologie de la Croix – et partant des deux natures – dont n'ont cessé d'abuser les prélats (souvent en toute bonne foi !) pour la moralisation des esclaves en vue de leur soumission –, qui fait ici problème. Parce que cette théologie de la Croix, non seulement révèle un Christ humanisé, aliéné, soumis, fataliste, impuissant, à tout dire réductible, mais parce qu'elle réveille pareillement la mémoire inaliénable, lancinante, irréductible des traitements serviles [179] », poursuit Philippe Chanson.

On comprend alors la facilité avec laquelle les nouveaux convertis se démarquent de cette présentation d'un Christ en sa faiblesse, abandonné de tous, abaissé en sa passion, s'identifiant au péché dont il se fait lui même porteur, avant de plier sur le bois mortel d'une croix. Selon cette conception, la croix symbolise l'aveu de l'échec du fils de Dieu à sauver le monde par une sorte de surpuissance divine qui mettrait les croyants à l'abri des dangers qui les menacent.

> « Figure de souffrance de l'humanité, figure de l'être humain exploité, injustement condamné, maltraité et mis à mort, (Jésus) est la figure de l'être humain malheureux mais non Dieu… La croix de Jésus vénérée avec ferveur le Vendredi saint n'est pas mise en lien avec la Résurrection. La divinité de Jésus et son rôle de sauveur ne sont pas pris en compte dans la religion des créoles» »[180], écrit Danielle Palmyre.

Après leur conversion, les fidèles épousent au contraire une vision « glorieuse » de la croix. Le Christ prêché, loué et proclamé est un Christ fort, vainqueur de la mort, capable de manifester aujourd'hui encore sa puissance aux yeux de tous et de les protéger irrémédiablement. « Cette croix, elle est gloire et victoire pour moi »[181], chantent en chœur les fidèles lors des assemblées dominicales.

Plus largement que le catholicisme, c'est du christianisme tel qu'il est présenté par les Églises historiques (luthéro-réformées comprises) que les adeptes de ces nouveaux mouvements religieux se distinguent. En effet, le pasteur de la communauté protestante insulaire entend bien se démarquer du discours pentecôtiste concernant la croix qui, selon lui, est envisagée :

---

[177] Chanson, 2002 (b), p. 21.
[178] Bastide, 1973, p. 170.
[179] Chanson, 2002 (b), p. 21.
[180] Palmyre, 2007, p. 117.
[181] Version française d'un chant du groupe australien Hill Song.

> « Dans le sens le plus matériel de la chose… (Elle) les sauve de leurs problèmes quoi ! (Mais) la croix dans ce sens-là ne sauve personne, personne ne peut nous épargner la souffrance et les conditions biologiques et matérielles de notre vie ; c'est une donnée de la réalité qu'il nous faut vivre. Cela n'empêche pas que nous prêchions, que nous prions pour la guérison des malades (mais) nous ne pouvons (en) faire notre fonds de commerce. Ce sont des gens qui s'approchent de ces Églises par rapport au message de la croix parce qu'ils cherchent (la) guérison, parce qu'ils cherchent (la) prospérité, parce qu'ils cherchent la réussite[182] ! »

3.4.4.2 Pécheur mais non coupable…

Dans le discours des convertis, comme dans les messages des pasteurs, au thème de la croix, se superpose celui du péché. Habituellement la « rencontre personnelle » avec Dieu, que le converti affirme avoir vécue, est associée au fait qu'il réalise que Jésus est mort en croix pour « le rachat de ses fautes ». En milieu évangélique-charismatique et pentecôtiste, la conversion est rapidement suivie de la « conviction de pécher » – selon la formule consacrée. Comme le dit Didier, « le fait d'être né de nouveau et la révélation que Jésus est mort sur la croix pour nos péchés »[183] s'est produit en même temps. C'est l'expérience que relate Thierry :

> « J'avais compris que … s'il (Jésus) avait accepté de passer par ces souffrances atroces qu'on retrouvait dans les Évangiles, c'était par amour pour ses contemporains mais aussi par amour pour moi qui est né deux mille ans après… Je me suis dit : "quand même… Je ne peux pas rester indifférent à quelqu'un qui a fait un aussi grand sacrifice!... Est arrivé en moi, petit à petit, quelque chose que je n'avais jamais vraiment trop eu : ce sentiment de culpabilité vis-à-vis du mal qu'on a fait... Inconsciemment, au fond, on se reproche des choses, mais j'étais assez orgueilleux... Je voulais jamais reconnaître que j'avais fait du mal et que c'était peut-être ça qui me tourmentait... J'ai senti que j'avais offensé des gens autour de moi et que j'avais offensé cette divinité dont j'étais en train de prendre conscience. Vraiment les deux en même temps : la conviction d'avoir fait du mal autour de moi et la conviction d'avoir offensé Dieu. Pourtant, j'avais jamais volé, jamais tué personne. Je n'avais jamais fait des choses très graves, mais j'avais compris en fait que le mal se déclinait de plusieurs façons très sournoises. Personnellement, c'est surtout vis-à-vis de ma relation avec ma famille… que j'avais des problèmes…
>
> Le point culminant, c'est un moment donné, je me suis retrouvé dans une réunion d'Église (évangélique-charismatique) que je fréquentais… et j'étais arrivé à cette étape-là de ma foi (où) je croyais en Dieu et j'avais compris que Jésus en fait était mort pour moi pour mes fautes, et je disais : "Voilà, Dieu je t'aime, et je veux être avec toi, je veux t'obéir, je veux t'être agréable, je veux te respecter"…
> Il m'est arrivé comme une pensée : "comment peux-tu dire que tu m'aimes, moi, que tu ne vois pas alors que les gens qui sont autour de toi, tu les vois et tu ne les aimes pas ?" Quand cette question a retenti dans mon cœur, je suis tombé à genoux et j'ai imploré Dieu de me pardonner déjà et de changer mon cœur[184]. »

Maurice est un converti zélé. Lorsqu'il tient à Martine, sa future épouse, un discours similaire au sujet du péché et de la croix, ses propos la surprennent : « mais c'est quoi ce

[182] Entretien P 50.
[183] Entretien P 47.
[184] Entretien P 02.

langage ? Je ne savais même pas que ce langage existait ! », se souvient la jeune femme. Elle poursuit :

> « Moi je n'avais jamais entendu ça : "reconnaître qu'on a besoin de Christ dans notre vie et qu'on est pécheur et perdu sans Jésus. Jésus par sa mort et sa résurrection à la croix, il nous a rendus libres, il nous a rachetés, il nous a redonné la vie"[185]. »

La surprise de Martine face à la nouveauté d'un tel discours traduit l'écart entre le mode de pensée traditionnel créole d'une part et le mode de pensée pentecôtiste d'autre part. Concernant le premier, Claude Prudhomme fait remarquer que « l'individualisation de la faute reste une difficulté insurmontable pour des hommes dont la culture privilégie le sens de la responsabilité collective »[186]. Bernard Boutter, pour sa part, constate que la notion de responsabilité personnelle n'y est pas inexistante mais qu'elle concerne essentiellement le fait d'observer ou non les rites requis envers les morts. Le sentiment de culpabilité ne peut alors disparaître qu'à partir du moment où celui qui a manqué à son devoir s'acquitte de sa dette envers son ancêtre en lui rendant le culte approprié. Concernant plus précisément le monde hindou, Jean Benoist précise « les fautes, sont elles aussi, présentes, mais pas dans le sens de péché ; il s'agit de transgressions d'interdits, surtout alimentaires ou d'obligations non tenues envers un ancêtre ou au cours de la construction d'une maison »[187]. Dans son article « péché et innocence en culture créole », à partir du terrain antillais, Philippe Chanson qualifie la notion de péché d'« emplâtre exogène posé à faux sur des esprits créoles ».[188] Une fois encore, c'est à l'omniprésence de forces surnaturelles s'immisçant dans l'ordre ou le désordre de « la terre et de ses habitants » qu'une telle conception renvoie. L'individu, jouet de ces influences exogènes, se situe en tant que victime. L'origine de la faute est constamment « déviée ». « C'est l'axe de persécution qui est l'axe interprétatif du vécu relationnel », écrit Philippe Chanson pour qui ce processus d'explication élimine littéralement les notions de péché, de mal, de faute, de culpabilité et de responsabilité. Cette approche se nourrit selon l'expression perspicace d'Hélène Migerel d'« une philosophie de l'innocence »[189] où « tout ce qui arrive, comme ce par quoi on participe à faire "arriver ce qui arrive" échappe aux classifications de péchés, parce que le processus, pris dans les ornières du fatalisme, conduit inévitablement à l'appréhension individuelle d'un profond sentiment d'innocence »[190]. Le terme même de faute se trouve « déconnecté » de son acceptation profane en termes d'effraction des prescriptions morales soustendant les relations interpersonnelles, ainsi que de l'appréhension chrétienne classique du péché, « c'est-à-dire de l'idée d'une transgression

[185] Entretien F 04.
[186] Prudhomme, 1984, p. 304.
[187] Levy, 2000, p. 175.
[188] Chanson, 2002 (b), p. 22.
[189] Migerel, 1987, *La Sorcellerie des autres. Une pathologie de l'envoûtement*, Paris, Éditions Caribéennes, p. 201. Citée par P. Chanson, 2002 (b), p. 18.
[190] Chanson, 2002 (b), p. 16.

consciente de la loi divine ou, si l'on préfère encore et théologiquement dit, de l'aveu de sa faillibilité permanente comme d'un manquement de sa cible de conduite devant Dieu»[191].

Dans le pentecôtisme en revanche, la notion de péché concerne l'adéquation ou l'inadéquation entre l'agir du croyant et la morale prêchée par l'assemblée. Autrement dit, non seulement le croyant réalise au moment de sa conversion que le Christ le dédouane de ses erreurs passées, mais pour bénéficier en permanence de la suprématie de cette force invisible, l'individu doit renoncer à Satan et continuellement se préserver du péché. Aujourd'hui encore, il se doit d'observer une attitude conforme à celle que prône son Église et, le cas échéant, faire aveu de ses manquements. Ce faisant, le fidèle endosse la responsabilité de son comportement.

> « Par conséquent, le croyant devient responsable de ses actes dans le cadre de la définition du bien et du mal, donc en fonction d'une morale imposée par l'Église… Il sait désormais que s'il veut échapper aux infortunes qu'il subit, il dispose d'un mode opératoire qui passe par une morale, certes rigoureuse, mais qui prend en compte la conséquence du mal « perpétré » dans le tissage de son propre malheur et de celui des autres[192]. »

Comme le souligne Jean-Paul Willaime « l'externalisation de la source du mal par réhabilitation de Satan couplée avec l'insistance sur la responsabilité individuelle et la capacité réelle de pouvoir s'en sortir en se mettant sous le regard de Dieu libère les énergies et a un effet de défatalisation »[193].

Selyan soutient que cet aveu de péché l'a libéré de la culpabilité qu'il portait :

> « … Après le culte cet ami et… d'autres ont prié pour moi, j'avais besoin d'aide… On prie et je me mets à parler et je dis : "Seigneur j'ai besoin de toi, aide-moi, j'en ai marre de mon orgueil, j'en ai marre qu'on me fasse du mal, j'en ai marre de faire du mal aux autres". Je me mets à pleurer et je vide mon corps… J'ai pleuré trois-quarts d'heure. Enlevé du fardeau de tout ce que j'avais fait, de toute ma souffrance... lavé, allégé... Je n'étais plus dans la confusion, la lumière a brillé… (Cela) a eu beaucoup de conséquence parce que beaucoup de ma souffrance est partie ce jour-là, beaucoup de culpabilité... J'ai découvert ce verset dans Isaïe : "*Je purifierai votre péché comme un épais brouillard*". C'est ça que j'ai vécu. Il y a eu une expérience spirituelle où j'ai été lavé d'un épais brouillard glauque[194]. »

Ange s'appuie également sur la Bible et sur la prière des autres membres de l'Église pour implorer régulièrement le pardon divin.

> « Lorsqu'il y a des problèmes, des difficultés, on prie les uns pour les autres, ça aussi, c'est très important, se soutenir dans la prière … Dès que tu fanes, tu tombes, … tu es attristé parce que tu n'as pas fait ce que Dieu veut, la parole de Dieu te dit : "*Si tu as péché, tu*

[191] *Ibid.*
[192] Boutter, 2002, p. 210.
[193] Willaime, 2004, p. 175.
[194] Entretien F 18.

> *confesses tes péchés juste pour te faire pardonner*". On s'appuie sur le pardon de Dieu en confessant ses péchés et à nouveau on peut toujours recommencer[195] ! »

Ange note ensuite la différence avec le catholicisme où ce pardon est octroyé par l'intermédiaire du sacrement de réconciliation, alors que sa foi évangélique exonère le croyant de tout intermédiaire :

> « Ce qui est intéressant, alors qu'avant il fallait attendre que le prêtre te confesse, alors que maintenant tu vas directement, parce que tu sais que c'est ta conscience, c'est Dieu, c'est ta foi qui donne les possibilités, les moyens. Il est vivant, il te voit, il est capable de te relever[196]. »

3.5 - « Remagification » du monde

Par delà ces quatre effets spirituels indéniables de la conversion dans la vie des fidèles, nos observations se doivent d'être nuancées. Si les effets présentés ci-dessus attestent tous d'une rupture effective des adeptes vis-à-vis des pratiques et croyances religieuses traditionnelles, plusieurs limites nous paraissent néanmoins être apportées. Elles concernent le retour du légalisme, la sacralisation de la communauté croyante, l'émergence de nouvelles culpabilités et de nouvelles idoles, la permanence d'un certain fatalisme, et l'omniprésence du surnaturel. L'ensemble de ces éléments n'en font finalement qu'un puisqu'ils participent ensemble d'un « ré-enchantement du monde »[197].

3.5.1 - Retour du légalisme

S'il est un terme qui révulse les convertis, c'est bien celui de religion. À les entendre, leurs croyances et pratiques y échappent. Ils ne sont les détenteurs que d'une seule « Foi » et proclament à tout va être « sortis du religieux »[198]. Ils se situent résolument du côté des *signa* versus *sacra*. Ils s'approprient à la lettre le verset biblique *: « Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande… Alors j'ai dit :* "*Voici, je viens* "».[199] Olympe l'affirme :

> *« Nou minm, nou na pi sakrifiss po fé. Bann Malabar, si na poin in sakrifiss, zot i konpran pa, pars (dapré zot) i fo zot i fé sa. Mèm bann katolik, sak i fé nevèn, zot i manj pa sa*[200]*…*

---

[195] Entretien P 01.
[196] Entretien *ibid.*
[197] L'expression allemande *Entzauberung der Welt* employée par Weber (2003, p. 106, 132, 187, 190), habituellement traduite par « le désenchantement du monde », désigne un processus de refoulement et d'élimination de la magie. Jean-Pierre Grossein lui préfère le terme de « démagification » (Grossein, « Glossaire », in : Weber 2003, p. LX). À cette « démagification » succède un processus désigné en termes de « réenchantement » ou de « remagification ».
[198] Entretien F 07.
[199] Psaume 40, 6 repris en Hébreux 10, 5-7.
[200] « Nous-mêmes nous n'avons plus de sacrifice à faire... Les tamouls, s'il n'y a pas un sacrifice expiatoire, ils ne comprennent pas parce que (selon eux) il faut faire cela. Même les catholiques, ceux qui font des neuvaines, ne mangent pas de cette nourriture là ».

> C'est donnant-donnant. Avec Jésus il n'y a pas de donnant-donnant. Tu viens tel quel, comme tu es…[201] »

C'est la gratuité d'un salut qui dispense l'homme de tout œuvre que notre interlocutrice met en exergue avant de préciser :

> « *Lo mo sakrifiss lé dévié si in ot zafér… Mi koné pa dann kel kozman Jésus i di kan nou koz, Jésus la bezoin de nou*[202]. (L'apôtre) Paul dit : " *Offrez-vous comme un sacrifice vivant à Dieu ce qui sera de votre part un culte raisonnable* ". Chaque jour on doit s'offrir sur l'autel des holocaustes, quand on loue, quand on prie. Moi, c'est ça, tous les jours[203]. »

Comme elle le souligne, la notion de sacrifice n'est pas obsolète, elle est simplement « déviée ». Concrètement, le « sacrifice » qu'Olympe apporte aujourd'hui, ce sont ses prières et ses louanges quotidiennes. Autrement dit, en dehors d'un discours valorisant l'absence d'actions particulières à réaliser pour accéder au divin, les exigences auxquelles se plient les fidèles sont réelles. Elles recouvrent tout à la fois les interdits concernant la vie privée et les obligations touchant la vie ecclésiale. Au sujet des premiers, Bob, un créole blanc qui a épousé une adepte d'une assemblée évangélique charismatique, l'indique :

> « Elle m'a fait jeter les CD ! Dès qui y a un clip à la télé, elle zappe parce que tout est diabolique, tout ce qui n'est pas chrétien est diabolique pour elle... Il fallait arrêter la guitare. J'aimais bien faire les accords de " *L'aigle noir* " elle est arrivée, elle m'a dit : " pas de musique du monde dans ma maison[204] ! " »

Au sujet des impératifs religieux, Paul donne l'exemple des injonctions qu'un pasteur d'une assemblée évangélique charismatique lui a faites :

> « On m'a dit : Paul, si tu ne viens pas à toutes les réunions : le mardi, le jeudi, le culte le dimanche… Et puis, si tu ne renonces pas aux autres… Si tu ne viens pas, tu ne dois pas aller ailleurs ! C'est dur[205]. »

L'exigence de l'Église vis-à-vis des fidèles est double : participer régulièrement et exclusivement aux différentes réunions hebdomadaires, sous peine d'exclusion. C'est ainsi que ceux qui adhérent à l'une ou l'autre de ces assemblées consacrent l'essentiel de leur temps libre à leur communauté ecclésiale.

L'importance des devoirs imposés aux croyants, le répertoire de règles auxquelles ils doivent se plier, interrogent un des fondements majeurs de la Réforme : la « prévenance de la grâce » divine. Paul l'affirme : « Je pense que… le chrétien qui a « fait » sa conversion... il

---

[201] Entretien F 08.
[202] « Le mot sacrifice est dévié sur autre chose… Je ne sais plus dans quelle parole Jésus dit à travers nous, Jésus a besoin de nous ».
[203] Entretien *ibid.*
[204] Entretien *ibid.*
[205] Entretien F 16.

écoute les enseignements : touche pas ci, fait pas ci, attention ! Ce qui … l'amène à être sévère…. ça l'amène à un légalisme ! »[206]

Liliane le dit : (les Assemblées de Dieu), eux c'est radical, tu dois faire ça, c'est comme ça »[207]. Bob en convient : « On reste dans le domaine de "parent-enfant", c'est-à-dire : si tu ne fais pas ça, je te punirais ! Donc, je trouve des attitudes d'un regard de Dieu de l'Ancien Testament et pas du Nouveau »[208]. Un prêtre confirme son point de vue en reprenant la même analogie entre le comportement pentecôtiste et le mode de pensée dominant l'Ancien Testament. Selon lui, cette mouvance « insiste toujours sur les œuvres de l'homme – il faut une rectitude morale –, là où les catholiques ne comptent pas être sauvés par leurs œuvres mais par le pardon de Dieu »[209]. Cette orthopraxie rigoureuse a pour lui « la saveur de l'ancienne alliance»[210]. Bob poursuit :

> « On arrive à l'effet inverse, c'est-à-dire qu'on ne laisse plus Dieu être en nous puisqu'on a réussi à être ce que Dieu veut. Je n'écoute plus telle musique, je ne fréquente plus telles personnes parce qu'elles sont impures… ça y est, j'ai mon salut ! Les gens se coiffent là-dedans…Y a un côté "désir de pureté" … Les musiques du monde, elle (mon épouse) s'en protège pour rester pure. Si quelqu'un ne veut pas changer, il va rester dans ces règles, dans ces lois, et ça peut durer toute une vie… Souvent, on ne veut pas changer parce qu'on a peur de ce qu'on peut devenir… C'est plus une recherche de protection, se protéger de l'inconnu, chercher une assurance : Je suis sauvé parce que je fais bien[211] ! »

Ici, la qualité des adeptes se mesure à l'aune de leur respect des règles divines. Au Burkina Faso, Pierre-Joseph Laurent a bien mis en évidence l'impact de cette orthopraxie rigoureuse. Il montre combien ces prescriptions sévères ont pour fonction de protéger le croyant :

> « Plus l'abstinence et le strict respect des interdits sont considérés comme une contrainte exigeante, plus forte en retour s'expriment la protection et l'efficacité de la puissance divine sur laquelle peut compter le fidèle[212]. »

La fonction protectrice de ces interdits fait ici écho aux conceptions religieuses traditionnelles où « comme dans le cercle magico-religieux, de rigoureuses clôtures marquent la protection conditionnelle » note Philippe Chanson. Pour ce dernier, ces interdits « sécuritaires et purificateurs », comme il les qualifie, aboutissent à une situation ambiguë : non seulement ils éloignent ces nouvelles Églises de leur matrice protestante, mais ils les rapprochent étonnamment du carcan colonial :

> « …on découvre que les chrétientés rigides et finalement très sectaires doivent avant tout leurs "succès" apparents au fait, qu'effectivement, elles maintiennent les croyants sous pression, soit toujours et encore à l'intérieur de lois cadres sévères et contraignantes de

[206] Entretien *ibid.*
[207] Entretien C 21.
[208] Entretien F 11.
[209] Entretien C 28.
[210] Entretien *ibid.*
[211] Entretien F 11.
[212] Laurent, 2003, p. 235.

> type colonial. Or ce sont ces lois cadres qui, imprimant en retour un légalisme aussi ambigu qu'effarant ont la particularité de déjanter la notion même de péché. Car qu'est-ce donc que le péché si ce n'est comme dans l'ordre colonial … avant tout et toujours un manquement aux "tu dois" et le dépassement des interdits protecteurs fixés par les classes dirigeantes de ces communautés ecclésiales[213] ? »[x]

3.5.2 - Sacralisation de la communauté croyante

La sécurité, dont les fidèles vertueux bénéficient, prend néanmoins fin à la frontière de la communauté croyante. Car, si le respect d'un code moral commun affermit les liens tissés entre les membres du groupe et nourrit le sentiment d'appartenance de chacun, il pose aussi une limite claire entre les « chrétiens », les orthodoxes, les purs et ceux qui n'en sont pas. L'idéal de pureté poursuivi rend impossible une quelconque conciliation avec la différence que représente un comportement dissemblable ou une conception religieuse alternative. Cette aspiration à la pureté conduit les croyants à se fermer radicalement sur les vérités qu'ils détiennent et à professer des jugements sévères sur ceux qui ne partagent pas des convictions identiques. Bob l'exprime au sujet de son épouse pentecôtiste :

> « Je ne pouvais pas partager mon vécu, ce que je pensais. Parce qu'il fallait que je pense comme elle. On avait discuté de quelque chose où je n'étais pas d'accord. Ben, elle a utilisé (un) temps de prière pour prendre le texte (biblique), pour me montrer que j'avais tort, à sa manière. Une fois, je me souviens, y a eu un vol à l'Église. Le pasteur (avait) lancé une malédiction sur celui qui a volé. Je lui raconte l'événement. (Je lui dis) : "On me dit de bénir mon ennemi et non de le maudire". Et là, elle me dit : "tu es encore un bébé spirituel, tu ne peux pas comprendre !" Ça m'a frustré, je me suis dit : "je ne peux plus lui partager quoi que se soit, je suis jugé et condamné constamment par elle. Je ferme ma porte à la communication sur tout sujet parce que je ne suis pas libre de penser[214] !" »

Dès lors, les différentes règles imposées au croyant ont également pour fonction de départager les purs des impurs. Comme le note Pierre-Joseph Laurent :

> « A travers les interdits, il ne s'agit pas d'autre chose que de produire de la différence, de créer une hiérarchie et donc de faire naître l'altérité par la séparation de l'ordre et du désordre et la distinction entre les bons et les mauvais[215]. »

L'anthropologue reprend ici les travaux de Mary Douglas au sujet de la souillure :

> « Être saint, c'est distinguer soigneusement les différentes catégories de la création, c'est élaborer des définitions justes, c'est être capable de discrimination et d'ordre. C'est ainsi que toutes les règles relatives à la morale sexuelle sont des exemples de sainteté. L'inceste et l'adultère (Lev., 28, 6-20) sont contraires à la sainteté puisqu'elles vont à l'encontre de l'ordre. La morale n'entre pas en conflit avec la sainteté, mais celle-ci consiste davantage à séparer ce qui doit être séparé qu'à protéger les droits des maris et des frères[216]. »

---

[213] Laurent, 2003, p. 235.
[214] Entretien F 11.
[215] Laurent, 2003, p. 236.
[216] Douglas, 2001, p. 73.

À l'île de La Réunion, Jacqueline Andoche parle de la contagion lorsqu'elle évoque les causes – dites naturelles – des troubles mentaux

> « La contagion renvoie à l'idée d'une souillure ou d'une contamination résultant du contact avec un élément ou un objet polluant : par exemple la bave d'une malade au moment de la crise d'épilepsie. On pense encore que cette souillure est parfois due au mimétisme induit par la fréquentation de personnes atteintes de troubles mentaux, ou par l'influence néfaste d'une de ces personnes utilisées comme agent intermédiaire dans la propagation d'un mal occasionné par la sorcellerie[217]. »

Cette interprétation étiologique permet de comprendre la réaction des fidèles pentecôtistes lorsqu'ils condamnent avec force tout ce qui a trait au mélange, à la confusion, à l'accommodement. Fréquenter une personne ne respectant pas les mêmes codes moraux c'est déjà, pour le converti, un signe de compromission. Marc l'exprime :

> « Par exemple, si tu es d'accord avec quelqu'un qui (est) adultère, si tu ne dénonces pas son problème, tu ne peux pas ensuite tenir (dans) un groupe de prières qui est contre l'adultère. Parce que toi–même, tu permets à un compromis de venir avec toi. Tu ne mets pas à la lumière son péché. Et si tu permets ça … attention ! C'est que toi tu le vis aussi si tu ne le dis pas[218] ! »

Ne pas dénoncer un comportement et côtoyer une personne dont l'attitude ne correspond pas à celle que prône l'Église ne peut laisser le croyant indemne. Telle une maladie contagieuse, tout manquement à la règle est susceptible de le contaminer. Cette notion de contamination comprend la relation à toute personne qui par ses engagements religieux ou civils se démarque de l'idéal pentecôtiste.

Concernant ses rapports avec des catholiques charismatiques, les responsables de l'Église évangélique à laquelle Paul appartient l'ont mis en garde :

> « Tu vas avec un groupe catholique, tu te prostitues !… Tu as une mauvaise odeur, Paul attention ! Si tu fréquentes des catholiques, tu ouvres les portes et la pourriture va passer ! » Notre interlocuteur en déduit que « c'est comme si …il n'y (avait) pas de puissance là (dans le groupe) parce qu'il y (aurait) une porte ouverte à travers moi, à cause de ma relation avec les catholiques… Il y a un compromis qui fait que tu n'as pas cette puissance que tu voudrais emmener »[219].

Mary Douglas avait déjà mis en évidence combien les zones marginales comme la sorcellerie étaient redoutées parce que contagieuses. « Baignant en effet dans l'immondice, de la souillure et de la transgression »[220], ils deviennent menaçants pour l'ordre et dangereux pour les membres du groupe. « Le souillé se charge de sacralité dangereuse », écrit Luc de Heusch. Comme le souligne Pierre-Joseph Laurent : « toute suspicion d'hybridation cultuelle pose la question d'une perte de puissance et d'une diminution d'efficacité de la protection vis-

[217] Andoche, 1993, p. 162.
[218] Entretien F 16.
[219] Entretien *ibid.*
[220] De Heusch, 2001, p. 17.

à-vis des autres qui ne cessent de vous en vouloir et vous persécuter»[221]. Paul confirme : « On est brisé quand on s'entend avec des catholiques, on est brisé par notre propre Église »[222].

Selon ce mode de pensée dualiste, il n'existe que deux cercles : celui du monde profane conçu comme le lieu du péché, de la souillure, de la tentation, qui s'oppose au monde apaisé et sécurisé des « saints ». Aucun espace commun ne peut être distingué entre les deux cercles, aucune nuance n'a place entre le pur et l'impur. À l'homme de choisir résolument son camp. Toute dérogation, même minime à la loi divine, toute conciliation avec ceux qui ne la respectent pas, est appréhendée comme une fissure dans la cloison séparant les deux mondes. Elle expose dangereusement le converti aux « ruses de l'Ennemi. » et comme dit l'adage « on ne pactise pas avec le diable ». Paul l'indique :

> « Le problème qu'il y a, c'est le retour. L'ennemi a un droit sur toi. Là où on craint le plus, c'est : qu'est-ce qui va arriver après le combat ? L'ennemi va se défendre, jeter ses flammes… et si tu as une faille, il (te) pique ! Le diable a un pouvoir sur toi si tu as une faille[223]. »

Ce qui frappe François Laplantine au sujet de ces « projections imaginaires de la conscience collective en effervescence » comme il les qualifie,

> « c'est leur intolérance absolue, leur fanatisme … L'objectif visé y est toujours grandiose et fastueux et est par conséquent l'objet d'une approbation sans réserve… Nous nous déplaçons dans l'univers du sublime, du passionnel, de l'irrationnel et immanquablement ces mouvements divisent à chaque fois l'humanité en deux groupes antagonistes : les croyants et les autres. D'un côté les « élus » qui ne sont déjà plus les citoyens du monde, tant ils sont tournés par leurs rites et leurs comportements vers la nouvelle Jérusalem et de l'autre tous les pécheurs qu'il faut convaincre ou détruire. »

L'anthropologue en déduit que « c'est finalement le sacré lui même qui est visé à travers ces stratégies ». Il l'explique :

> « Toute remise en question, toute interrogation tant soit peu critique sur le caractère nécessairement mythique de ces croyances vous transforme immanquablement en abominable hérétique et ennemi du genre humain. Parce qu'il s'agit précisément de mythes fondamentaux dont découle le salut du monde et qui sont vécus par leurs fidèles comme la clé absolue seule capable de vous ouvrir les arcanes et les mystères de votre existence, aucun doute, aucune contestation n'est permise. Vous atteignez le cœur de ce qui pour lui relève de l'inconditionné, de l'absolu. Ce qui est tenu pour principe explicatif ultime n'aurait pas besoin à son tour d'être expliqué. Vous venez d'atteindre le sacré de votre interlocuteur et vous avez commis l'irrémédiable profanation[224.] »

Pour Jean-Paul Willaime, ce mode de pensée, excluant Dieu du monde, de la culture, de la société – tous trois appréhendés comme radicalement profanes – « représente une

[221] Laurent 2003, p. 236.
[222] Entretien F 16.
[223] Entretien *ibid.*
[224] Laplantine, 1974, p.33.

sécularisation encore plus poussée du christianisme » [225]. D'un autre point de vue, à considérer ces discours pentecôtistes et leur tendance à la diabolisation de l'univers extra-ecclésial, nous pouvons cependant nous demander s'il ne s'agirait pas plutôt d'une « sacralisation à l'envers » ?

Nous remarquerons enfin que toutes les assemblées pentecôtistes n'atteignent pas ce degré d'ostracisme à l'égard des personnes et groupes étrangers au leur. Certains responsables sont même fortement enclins à entrer en dialogue avec d'autres communautés chrétiennes. De l'avis d'anciens membres de ces Églises, ce que toutes partagent en revanche, c'est une même attitude de méfiance ou d'indifférence à l'égard de celui qui quitte l'assemblée. L'un d'eux nous dit regretter l'absence de contacts avec ses ex-coreligionnaires qui paraissent l'avoir oublié pour les uns, et l'éviter pour les autres. Il dénonce une sorte « d'hypocrisie » selon laquelle « à être frère avec tous, en fin de compte je n'étais le frère de personne » [226]. Même constat du côté de Priscillia et Damien qui se disent choqués parce que les anciens responsables de la « cellule » à laquelle ils appartenaient ne se sont jamais manifestés depuis qu'ils ont quitté le mouvement, et ne sont jamais venus voir leur petite fille depuis sa naissance.

> « En fait, les gens nous fréquentent quand on est dans leur cellule (de maison), c'est leur mission… Mais une fois qu'on s'en va, on n'est plus dans (le cadre de) leur mission, donc ils ne nous fréquentent plus… »[227]

Pour leur ami Alexis, cette attitude est le signe « du manque d'un amour vrai … » :

> « lls n'aiment pas l'autre parce que c'est l'autre mais pour plaire à Dieu. Pour moi ce n'est pas le véritable amour, c'est obéir à un ordre… Comme dans un jeu. Il y a telle personne qui m'est confiée, je vais l'aider. Si elle s'en va, on m'en donnera une autre à aider[228] ! »

Alexis donne alors l'exemple d'un couple qui les avait particulièrement suivis et soutenus lorsque lui et son épouse étaient membres de leur assemblée mais qui s'est totalement éloigné d'eux depuis qu'ils n'en font plus partie :

> « C'est le couple que l'on a le plus fréquenté Corinne et moi, puisqu'ils étaient nos voisins et ensuite nos accompagnateurs… après quand il y a eu séparation, ils m'ont (uniquement) appelé pour me demander si je pouvais prêter un bouquin à un couple de leur cellule ! Il n'y a plus cette relation (qu'il y avait) avant[229]. »

Depuis qu'ils ne sont plus membres du groupe auxquels ils appartenaient, Gladys et Florus expriment leur désappointement face à l'indifférence de leurs anciens coreligionnaires :

---

[225] Willaime, 2004, p.176.
[226] «Vœux » [courrier électronique]. Destinataire : Valérie Aubourg. 28 janvier 2007. Communication personnelle.
[227] Entretien F 12
[228] Entretien F 11.
[229] Entretien F 12.

> Elle le dit : « fraternellement c'est zéro ! Il n'y a pas de fraternité, pas plus que dans l'Église catholique. On pense trouver mieux ailleurs, mais rien ! »
>
> Il confirme : « dans les assemblées, le plus souvent, les gens te disent : « je t'aime mon frère » ou « je t'aime ma sœur ». (Mais) on se rend compte que quand on quitte l'assemblée, il n'y a pas un mec qui passe à côté et qui te dit : « en fait, où est-ce que vous en êtes ? » Ça veut dire que ce n'est pas sincère. On est vraiment seuls[230]. »

Le désenchantement de ces croyants qui espéraient qu'après avoir quitté l'assemblée, ses membres continueraient à les considérer comme des frères, est compréhensible : ils pensaient avoir tissé des liens interpersonnels durables. En réalité, les relations entre les fidèles reposent nettement plus sur une logique d'espace de relations possible où le cercle des relations prime sur les liens individuels. Pour Yannick Fer, c'est là une des caractéristiques générales du pentecôtisme comme

> « construction d'une expérience individuelle mais qui repose en fait sur des dispositifs institutionnels et collectifs. Et c'est lorsque ça ne fonctionne plus que se produit le désenchantement, on voit tout d'un coup, non plus des relations individuelles, mais un groupe entre-soi qui "fait semblant" que tout va bien (ce qui est une condition de l'efficacité parce que c'est un des signes du salut), non une relation directe avec Dieu mais des pasteurs et une Église plus ou moins fiables, voire défaillants[231]. »

3.5.3 - Nouvelles culpabilités et nouvelles idoles

Nous l'avons vu, l'insistance sur la notion de péché dans l'univers pentecôtiste, loin d'écraser le converti sous une chape de culpabilité lui permet, *a contrario*, d'y échapper. En se reconnaissant à la fois responsable de la faute commise mais influencé par celui qui est à l'origine de tout mal, Satan, le croyant se place à nouveau sous la protection suprême de Dieu, esquivant tout sentiment de culpabilité vis-à-vis de ses ascendants défunts auxquels sont habituellement attribués les malheurs des vivants. Néanmoins, le converti ne s'exonère pas définitivement de tout sentiment de culpabilité. Celui-ci n'a pas la même racine mais il surgit encore sur le terreau de l'infortune. Puisque le Dieu prêché est un Dieu puissant qui « fait grâce » à ses enfants, l'adhésion à « Christ » se doit d'être suivie d'effets bénéfiques et manifestes dans l'existence du croyant. Ces bénédictions sont à la fois la preuve tangible de l'existence divine et de la conversion réelle du fidèle. Dans ce régime du croire, le sujet atteste de la sincérité de son adhésion religieuse et de la réalité de son Dieu en sortant de l'infortune dans laquelle il se débattait. Qu'en est-il alors des situations où, en dépit de leur « rencontre personnelle avec Dieu », les fidèles demeurent aux prises avec leurs difficultés existentielles ? Qu'en est-il de celui qui ne peut se plier aux règles morales de sa nouvelle communauté ecclésiale, qui n'a pas vécu la guérison qu'il attendait ou expérimenté la

[230] Entretien F 14.
[231] Yannick Fer, « biblio » [courrier électronique]. Destinataire : Valérie Aubourg. 5 février 2007. Communication personnelle.

délivrance à laquelle il aspirait ? C'est au cœur de ce type de problématiques que le sentiment de culpabilité est prompt à réapparaître. Certes, la cause de ces « échecs » n'est plus imputée à un quelconque ancêtre envers lequel le croyant n'aurait pas honoré sa dette, mais « l'authenticité de sa conversion » ne manquera pas d'être mise en doute par ses coreligionnaires. Le sentiment de culpabilité n'est plus lié à la notion de faute mais à l'absence d'un changement notoire dans son existence, à la permanence d'une épreuve, à la persistance d'un doute. Charles l'affirme :

> « …ce que je n'aimais pas avec (le pasteur), c'est que quand on venait parler avec lui d'un problème, ou d'un truc qu'on n'avait pas bien compris, il nous écoutait, et après il nous disait : "ne vous en faites pas, je vais prier pour vous, vous êtes dans l'erreur[232] ! " »

Ce que Charles précise ensuite, c'est l'événement qui l'avait, au départ, amené à se rapprocher d'une Église évangélique de Pentecôte : la découverte que son fils était malentendant :

> « Quand on a su que Raphael avait son handicap, j'étais ébranlé parce que tout d'un coup je m'y attendais pas, c'était quelque chose de difficile ; j'ai l'habitude d'avoir un tempérament plutôt joyeux et tout d'un coup je voyais la vie toute noire. Je me disais que ce n'était pas possible, je ne peux pas rester comme ça. …Dans cette période-là, je me disais qu'il fallait au moins je me raccroche à quelque chose. J'ai essayé de me rapprocher de l'Église catholique mais j'étais tellement éloigné que j'avais l'impression de (ne) plus être… accueilli. »

Dans un premier temps, la fréquentation des Assemblées de Dieu lui avait apporté le soutien et le réconfort qu'il attendait : « je trouvais que c'était accessible… j'ai senti comme si j'étais mieux ». Mais, au fil du temps, la difficulté liée au handicap de leur enfant ressurgit. Guylaine, son épouse, raconte :

> « Comme on allait pour (pratiquer) des examens (en métropole) pour Raphaël, je ne venais plus au culte ou aux réunions. Un jour la femme du pasteur m'a accostée à la fin de la réunion (et m'a) demandée : "pourquoi ça fait un bon bout temps que je (ne) te vois plus venir au culte ? " J'ai dit que c'était les vacances et (j'étais) partie en métropole pour des examens. Et elle m'a demandé : " il est guéri ? Il est guéri ! " Je lui ai dit que j'étais partie pour un bilan, qu'ils m'ont dit que c'était bien, qu'il y avait une bonne évolution. Elle m'a répondu : "il ne sera jamais guéri car tu ne sais pas prier ! " … J'étais en larmes. Je ne savais pas prier ! »

Son mari précise alors que cette situation s'est reproduite plusieurs fois. Par la suite il y eut d'autres moments où le couple s'est entendu dire que leur fils ne guérissait pas de son handicap parce que ses parents ne priaient pas convenablement. Charles reprend :

> « …c'est ce qu'ils disaient régulièrement. Et, chaque fois, on se posait la question : "est-ce qu'on prie bien, est-ce qu'on fait bien tout ce qu'ils demandent ? " Puisqu'apparemment tout ce qu'on demande n'est pas exaucé, c'est qu'il y a quelque chose qui ne va pas chez nous ! »

[232] Entretien F 25.

Guylaine conclut :

> « Pour moi, Dieu l'a créé comme ça et Dieu fera tout pour qu'il soit heureux. Eux, à l'assemblée, ils ont cru que je venais à cet endroit pour obtenir la guérison de Raphaël, mais ce n'était pas ça du tout… J'étais très blessée à ce niveau-là et j'ai répondu que pour moi, le miracle, c'est tous les jours, chaque petit instant, chaque petit mot que (Raphaël) me donne, son évolution, c'était un miracle pour moi[233]. »

Lors de son séjour à La Réunion, Marie-Odile Miquel, actuellement pasteur de l'Église Réformée de France, pointait déjà la différence entre le protestantisme historique et le pentecôtisme. Pour le premier, « point n'est besoin de chercher à s'attirer la bienveillance de Dieu par des pratiques rituelles répétitives et superstitieuses qui entraînent, en cas de résultat négatifs un sentiment de culpabilité intense… ou un sentiment de ne jamais être à la hauteur des exigences de Dieu »[234]. Pour les Églises pentecôtistes au contraire, elle note :

> « En prêchant que l'obtention du salut se manifeste par des signes qui sont de mener une vie entièrement agréable à Dieu, ou par les manifestations du baptême de l'Esprit, on peut imaginer combien un fidèle peut se trouver désespéré à chaque fois que quelque chose dans sa vie ne reflète pas son adhésion entière au Christ, et s'il ne reçoit pas les manifestations de l'Esprit-Saint[235]. »

Au sujet des Évangéliques en général, Marie-Odile Miquel cite les propos du pasteur Massias selon lequel ces Églises « jouent beaucoup de la culpabilisation : " si tu n'es pas guéri c'est que tu n'es pas encore assez purifié " »[236].

« Une des grandeurs de la croyance populaire : c'est qu'elle ne connaît pas et n'accepte pas l'échec »[237], affirme Danielle Palmyre. Comme dans le cadre de la religiosité populaire, ce que la mentalité pentecôtiste est incapable de penser, c'est le hasard. L'absurde, le non sens, l'échec n'ont pas de place dans ce type de christianisme. Tout est explicable, même l'inexpliqué. Toute affliction provient soit de Dieu qui éprouve ainsi sa créature comme « *l'or s'éprouve au creuset* », soit de l'homme qui par son manque – de foi, d'honnêteté, de piété – fait obstacle à la toute puissance divine. « L'épreuve est bénéfique affirme Fanny-Laure… l'épreuve va toujours nous donner une leçon. Chaque chose dans la vie a un rôle »[238].

Le pasteur Bruno donne l'exemple d'une jeune femme appartenant à son assemblée, aux prises avec des tendances suicidaires et meurtrières : « Elle voulait se tuer, tuer son mari... »[239]. Face à de tels penchants, la médecine est impuissante : « Les psychiatres ne peuvent plus rien faire parce qu'ils constatent l'enfermement, ne savent pas comment on pourrait en sortir. Il y a des médicaments pour soulager mais c'est un véritable enfermement,

[233] Entretien F 25.
[234] Miquel, 2000, p. 64-65.
[235] *Ibid.*
[236] *Ibid.*, p. 40.
[237] Palmyre, 2007, p. 119.
[238] Entretien F 23.
[239] Entretien P 30.

c'est une prison, » explique le ministre du culte. Selon lui, en Dieu seul réside l'explication et la solution[240].

> « Comme c'est Dieu qui enferme, il n'y a rien à craindre, c'est Dieu qui ouvre aussi… Comment il ouvre ? Il ouvre par la vérité. … Tu t'en sortiras que le jour où tu voudras reconnaître que tu t'es bien trompé, il n'y a qu'un Dieu et un seul… Toute l'histoire humaine dans l'Écriture c'est ça. Dieu les livre à leurs passions, il les enferme. Cet enfermement explique tous les esclavages et la sortie est possible par la vérité, par la grâce de Dieu. C'est Dieu qui délivre, ce n'est pas le bonhomme[241]. »

Le pasteur échafaude toute une théorie pour en venir à attribuer à Dieu l'origine et l'issue de cette situation extrême.

> « J'ai beaucoup appris le jour où j'ai compris le principe de "la loi de la foi". On ne comprend pas pourquoi on est pris, on est esclave…. Ce n'est pas le péché qui est fort. Ce ne sont pas les gens. C'est Dieu qui dans sa pédagogie m'enferme dans ce que je crois pour que je comprenne que ce que je crois n'est pas bon. Il n'empêche pas : "si tu veux, vas-y ! Je te donne les moyens et tu seras obligé de le faire… Quand tu seras allé jusqu'au bout, tu seras devant le mur et là tu vas réfléchir !..." C'est (Dieu) qui donne du pouvoir à celui qui te domine. Ce n'est pas qu'il a du pouvoir mais c'est (Dieu) qui lui donne du pouvoir[242]. »

Selon ce point de vue, tout pouvoir, y compris celui de faire le mal, vient de ce Dieu souverain. Ni l'homme sur terre ne pourrait commettre le mal, ni Satan dans les cieux ne pourrait tenter la créature divine, si le divin lui-même s'y était opposé. Envisager la possibilité d'une cause échappant au divin reviendrait à envisager un Dieu faible, vulnérable, lointain, à qui échapperait une partie de la maîtrise de l'univers[243]. Une telle conception équivaudrait peu ou prou à accréditer la possibilité d'une non-puissance divine, autant dire à se délégitimer – puisque l'idée que Dieu agit efficacement dans la vie du croyant prouve rien de moins que son existence. Aussi, le pentecôtisme se situe-t-il résolument aux antipodes d'un christianisme acceptant l'idée du « tâtonnement »[244] d'une nature ne sachant pas à l'avance se diriger, et de l'effacement d'un Dieu laissant place à l'expression d'une liberté humaine. Dieu, détenteur de la force suprême, planificateur du cosmos et de l'histoire, ne peut que manifester son infaillibilité en répondant aux prières de celui qui s'en remet à lui.

L'acte d'abandon du croyant entre les mains de Dieu trouve du reste un écho particulier dans l'expression courante en société créole : « *Mèt dan la min Bon-Die* »[245], que l'on retrouve à l'île Maurice dans la formule : « *Tou dans la min Bondie* » (tout est entre les mains de Dieu). Le fidèle signifie par là combien il s'en remet à celui qui détient le pouvoir sur terre

[240] Entretien *ibid.*
[241] Entretien *ibid.*
[242] Entretien *ibid.*
[243] C'est en vertu de ce même principe que certains évangéliques fondamentalistes rejettent la théorie de l'évolution biologique. La difficulté essentielle ne réside pas dans la notion d'évolution en soi mais dans le fait qu'un élément vienne s'opposer aux plans conçus par Dieu tels que la Bible les consigne à la lettre. Et cet élément, venant contrarier la direction donnée par l'*Intelligent Designer,* c'est précisément le hasard.
[244] Selon l'expression de Pierre Teilhard de Chardin (1956, p. 116).
[245] « S'en remettre à Dieu ».

et dans les cieux d'intervenir résolument en sa faveur. Mais justement, de quel pouvoir est-il ici question ? De celui d'un Dieu devant lequel l'homme s'efface comme le prétendent les fidèles, ou de celui d'un homme contenant Dieu dans la réalisation de son désir immédiat, aussi légitime soit-il ? Le providentialisme ne dépossède-il pas l'homme de l'acceptation raisonnable de son existence fragile et contingente ? En brandissant l'étendard de la toute puissance divine, le croyant n'est-il pas enclin à célébrer sa propre puissance ? Dans son ouvrage « L'idole et la distance », Jean-Luc Marion évoque cette instrumentalisation de Dieu, où, sous couvert de reconnaître une intention divine jusque dans les moindres détails de sa vie, le sujet utilise le divin comme un prolongement de lui-même. Seul le « retrait du divin constituerait peut-être la figure ultime de la révélation. Ce que nous tentons de cerner sous le nom de *distance* »[246], écrit le philosophe. Sans cet écart, l'Absolu ne peut advenir, il devient la « proie » d'un homme qui se l'approprie en en faisant une idole. L'idole, n'en déplaise aux pentecôtistes, n'est pas celle que ces néo-protestants s'évertuent à combattre en terre réunionnaise : statues, images ou médailles à l'effigie d'un saint. Jean-Luc Marion l'affirme :

> « L'idole ne personnifie pas le dieu, et par conséquent ne trompe l'adorateur qui n'y voit pas le dieu en personne. Bien au contraire, l'adorateur se sait l'artisan qui, de métal, de bois ou de pierre, a travaillé jusqu'à offrir au dieu une image à voir pour qu'il consente à y prendre visage. … L'adorateur a parfaitement conscience que le dieu ne coïncide pas avec l'idole… Religieux, l'homme le devient en ménageant un visage au divin : il prend sur lui de façonner le visage, puis demande au divin de l'investir, aussi radicalement que possible, pour y devenir son dieu… L'idole doit fixer le divin distant et diffus, et nous assurer de sa présence, de sa puissance, de sa disponibilité…. Le propre de l'idole tient donc en ceci : le divin s'y fixe, à partir de l'expérience qu'en fait l'homme qui, prenant appui sur sa méditation, tente d'attirer la bienveillance et la protection de ce qui y paraît comme dieu… L'idole se caractérise seulement par la soumission du dieu aux conditions humaines de l'expérience du divin, dont rien ne prouve qu'elle ne soit pas authentique… Ce que l'idole travaille en effet à résorber c'est précisément l'écart et le retrait du divin … L'idole manque la distance qui identifie et authentifie le divin comme tel, comme celui ne nous appartenait pas, mais nous advient[247]. »

Le paradoxe avec le croyant qui prétend tout attendre de Dieu, c'est qu'il pourrait en venir sournoisement à enserrer le divin de part et d'autre, à le conformer à ses attentes, au final, à mettre la main sur lui.

3.5.4 - Mèt dan la min Bon-Die

Ainsi, la formule amplement usitée : « *Mèt dan' la min Bon-Die* »[248] cacherait, selon l'expression de Lacfadio Hearn, un véritable « pouvoir caméléon »[249]. Par exemple, indique Philippe Chanson :

[246] Marion, 1977, p. 114.
[247] *Ibid*., p. 23-25.
[248] S'en remettre à Dieu.

> « Elle peut se révéler fort commode, hypocrite et pleine de sous-entendus, sous couvert de s'en remettre à la volonté de Dieu : "*A demen si Dyé vlé*" (à demain si Dieu veut)… bien que je sache parfaitement que demain je ne viendrai pas ou que je reviendrai" manier ton compte". Formule donc de convention, formule superstitieuse, mais principalement formule excuse, formule échappatoire, formule bouche-trou adressée finalement autant à soi qu'au Bon Dieu. À l'évidence l'expression permet donc plus souvent qu'elle n'y paraît de masquer la volonté de l'homme[250]. »

Pour Danielle Palmyre, cette expression exprime bien le sentiment général à l'égard de Dieu :

> « Dieu n'est pas celui en qui on a confiance, dont on accepte de dépendre avec amour et à qui on s'abandonne, il tient tout dans sa main qui représente son pouvoir discrétionnaire mais cette reconnaissance peut tourner en une sorte de fatalisme… c'est-à-dire que ce qui nous arrive de bien est programmé par lui sous forme d'un destin[251]. »

La permanence de la formule dans la bouche des croyants après leur conversion traduit-elle, en fin de compte, la permanence du fatalisme créole ? Ou bien, dissimule-t-elle un véritable changement malgré le fait que les croyants continuent à s'exprimer dans les termes qui leur sont familiers ? La réalité s'apparente bien souvent à un mélange des deux propositions. Pierrette, membre d'un groupe évangélique-charismatique, en apporte l'illustration. Au cours du récit qu'elle entreprend de son parcours, elle utilise à plusieurs reprises l'expression précitée. La première fois, elle l'évoque à propos d'un problème de contravention pour infraction au code de la route.

> « J'ai reçu un PV de 250 euros. (Mon mari) me disait : "Je connais quelqu'un qui va le faire sauter !"… Il ne faisait pas encore confiance à Dieu. Deux mois après, on reçoit un rappel de 270 euros à payer. Je dis à (mon mari) : "Mais le PV n'a pas sauté !". Il a demandé à son chef qui lui a dit que le PV (aurait dû) sauter. Nous, on a vu la main du Seigneur : Il nous a dit de ne pas tricher ! "Tu es avec moi, fais-moi confiance". On a payé, on n'a pas eu de problème pour payer et pourtant on était en pleine construction (de notre villa). C'est fini, on a un PV, on le paye. Même si on n'a pas de sous, le Seigneur pourvoira. Et puis, un PV, c'est quelque chose qu'on n'a pas respecté, donc si on n'a pas respecté, tu payes ! Dans des petits événements comme ça, le Seigneur, moi, me parle[252]. »

L'exemple de Pierrette fait apparaître sa croyance en une intervention divine bienfaisante jusque dans les moindres détails de son quotidien : alors que d'un point de vue strictement cartésien, elle et son mari auraient dû éprouver des difficultés à payer cette amende, ils ont pu le faire sans manquer d'argent, et, alors que le chef de son époux avait tout mis en œuvre pour supprimer la contravention, celle-ci ne l'a pas été. Seule, une action « extra-ordinaire » de Dieu est, aux yeux de Pierrette, susceptible de l'expliquer. Mais simultanément, l'événement relaté par la jeune femme fait également apparaître le changement d'attitude de la convertie :

---

[249] Lacfadio Hearn, « *Gombo Zhèbes. Petit dictionnaire des proverbes créoles* », Le Gosier-Guadeloupe, Caret, p. XIX. Cité par P. Chanson, 2005, p. 9.
[250] Chanson, 2005, p. 9.
[251] Palmyre, 2007, p. 113.
[252] Entretien F 03.

dorénavant elle règle ses dettes, trouve légitime de payer les infractions au code de la route, bref, elle se conduit comme une citoyenne honnête qui assume l'entière responsabilité de ses actes. Autrement dit, les propos de Pierrette manifestent tout à la fois l'irrationalité des causes attribuées aux événements qu'elle affronte et la rationalisation de son comportement depuis sa conversion.

Dans la suite de l'entretien, Pierrette explique combien elle a toujours souffert d'un manque de confiance en elle. Mais aujourd'hui, au lieu de se laisser dominer par ceux qui l'entourent et de se plier à leurs exigences, elle parvient à leur poser des limites. Deux éléments l'aident dans cette démarche : attribuer à Satan les attitudes conflictuelles dont elle se perçoit la victime et s'en remettre à Dieu comme à son protecteur.

> « En grandissant, j'ai pris un peu plus d'assurance mais on a encore cette fragilité de se laisser un petit peu faire par les autres et aussi se laisser mener à droite ou à gauche comme ils le veulent. Mais maintenant, j'ai appris à prendre position par rapport à l'Ennemi. Quand il se passe quelque chose et qu'il me met vraiment à plat… Je tape du poing sur la table et je dis : « C'est fini ! Ma vie m'appartient. Je suis protégée, je suis dans les mains de Dieu[253] ! »

De même, les difficultés qui l'opposent aujourd'hui à ses enfants n'ont pas l'effet annihilant qu'elle redoutait à la vue de ses expériences passées :

> « Là, je commence quand même à avoir quelques petits trucs (soucis) mais il n'y a pas cette inquiétude, ce stress de (me) dire (qu') il se passe quelque chose. Je me ressaisis très vite et je me dis : "je mets dans la main de Dieu" parce que le Seigneur a dit : " Ne vous inquiétez de rien je me charge de tout[254]. " »

Certes, cette façon qu'a Pierrette de placer entre les mains du divin ses différents déboires relationnels sous-entend combien elle compte sur Dieu pour intervenir directement auprès des personnes concernées et pour influencer le cours des choses en sa faveur. Néanmoins, cette manière de s'exprimer ne signifie pas pour autant qu'elle se désengage de la situation. Ce procédé lui donne peut-être simplement la distance requise pour faire face au conflit sereinement, le courage lorsque le doute l'assaille, et l'assurance nécessaire pour oser s'affirmer en face de l'autre. C'est exactement à ce mélange de « laisser faire » et de contrainte, de liberté et de fermeté que Pierrette est parvenue, lors d'un moment difficile entre elle et sa fille.

> « Ma fille, j'ai appris qu'elle fumait… Il s'est passé pleins de trucs graves…
> Un soir, on est allé lui parler et on lui a dit : " Écoute, on sent qu'il y a quelque chose qui ne va pas, mais qu'est-ce qui se passe ? Dis-nous, confie-toi à nous ! "
> On a prié Dieu. Elle nous dit : " Je ne peux pas me confier ! "
> Elle me regardait droit dans les yeux.
> Je dis : " Mais dis au moins pourquoi tu agis comme ça, pourquoi tu es triste comme ça ? "

[253] Entretien *ibid.*
[254] Entretien *ibid.*

> Elle me dit : " De toute façon, je ne peux pas parler…" en voulant dire : " vous êtes en train de m'embêter ! "
> Ce soir-là, j'ai eu mon cœur qui a été saisi, j'ai dit : " Seigneur mais qu'est-ce qui s'est passé ? "
> Je me suis ressaisie et j'ai dit : " Seigneur, je ne peux rien faire, je ne peux que l'aimer, continuer de l'aimer et lui parler… Toute chose est dans ta main et c'est toi qui gères ! "
> Le lendemain, revirement de situation, elle (ma fille) vient nous voir et nous dit : " J'ai à vous parler. Je sais que vous savez que j'ai fumé pendant deux semaines " !
> Quand on a su ça, on l'a interdite de sortie. Elle attendait à ce qu'on retire cette punition… On lui a dit non... Il faut leur laisser une certaine liberté mais ne pas laisser tout faire. (Autre) exemple : Après les cours, elle ne veut pas rentrer parce qu'elle veut discuter avec son ami, là, on lui fait confiance… On dit quand même : " Seigneur, veille (sur elle) [255] ! " »

Au fond, la permanence de ces adages populaires dans le discours des fidèles pose la question beaucoup plus large de la rupture et de la continuité après la conversion. Le converti change-t-il de cadre d'interprétation « sans pour autant que ce cadre change l'essence de sa croyance »[256], comme le pense Philippe Chanson ? Les récits recueillis montrent cependant que si le converti enveloppe son expérience religieuse d'un tissu de formules courantes en milieu créole, il use de « mots anciens » pour dire du nouveau. Certes, l'expression du croyant dans ses catégories habituelles de pensée demeure, mais cette constance n'évacue pas pour autant une différence tangible.

3.5.5 - Omniprésence du surnaturel

Un dernier point de continuité par rapport au mode de pensée traditionnel concerne la perception des signes tangibles de l'agir divin. Si les pentecôtistes n'attribuent plus l'origine des événements positifs survenant dans leur existence à des entités surnaturelles bénéfiques telles que des ancêtres, des saints ou des divinités hindoues, ils considèrent néanmoins encore qu'une extériorité gouverne leur vie. Ils tiennent Dieu pour responsable. Son intervention se propage jusque dans les moindres détails de leur existence. Pierre et Yvonne affirment qu'à travers des mini-événements du quotidien, Dieu leur parle. La jeune femme d'origine malbare donne un premier exemple au sujet d'une banale histoire d'omelette :

> « Une fois, je voulais des œufs. J'avais des poules qui pondaient mais je ne savais pas exactement où il y avait des œufs, donc je dis : " Seigneur montre-moi où il y a les œufs ! " Dieu me montre un nid, je récolte les œufs, et dans un autre endroit je vois une poule avec des œufs. Dieu me dit : " tu n'y touches pas ! " (Mais) je ramasse tous ces œufs… Et je rentre la maison faire mon omelette. Je casse les premiers œufs que j'avais récoltés, et quand je me mets à casser les autres, je me rends compte qu'il y a des poussins dedans ! Donc voilà, j'ai tout jeté mes œufs ! Plus tard, quand j'y ai réfléchi je me suis dit : " zut alors, Dieu m'avait dit de ne pas toucher à ces œufs ! Non seulement j'ai gâché mon omelette, mais j'ai tué les poussins[257] ! " »

[255] Entretien *ibid.*
[256] Chanson, 2007 (a), p. 183.
[257] Entretien P 19.

« Je me rends compte que Dieu parle dans les détails de la vie », telle est la conclusion qu'Yvonne tire de cet incident avant de poursuivre avec un autre épisode culinaire :

> « J'étais en train de cuisiner. J'avais non seulement pas de sous mais plus de gaz… Je dis : " Seigneur, j'ai plus de gaz, je n'ai pas d'argent, il faut que ça tienne jusqu'à (ce que) j'aie les sous". L'histoire de la veuve de Sarepta me vient à l'esprit – qui avec un fond d'huile, Dieu a rempli des quantités de jarres. Je me dis que je suis comme cette veuve, j'aurai du gaz dans ma bouteille. Effectivement, je cuisine, je cuisine… C'était assez étrange… et le jour où ma bouteille de gaz s'est arrêtée, ce jour-là j'ai eu des sous, ce jour là j'ai pu acheter une bouteille de gaz[258] ! »

À son tour, Pierre se souvient d'un autre moment où la providence divine est selon lui, venue palier leurs besoins :

> « Une fois, on devait aller au culte, on n'avait pas d'essence. Je dis au Seigneur : " comment je fais? " J'ouvre la Bible, je vois une phrase : " *Tu seras béni à ton départ et à ton arrivée !* "
>
> (Je dis) : " je crois Seigneur en cette parole". Au culte, ils ont décidé comme ça, de me donner 1 000 francs. J'ai dit : " Seigneur tu es formidable ! " Il faut dire à Dieu ce dont on a besoin. Dieu fera le reste ! »

Yvonne enchaîne avec un dernier exemple:

> « Matthias avait sept mois, j'ai une copine qui arrive, elle apporte des vêtements de nourrissons, que des " trucs " de marques, mignons, des petites brassières… Elle me dit : " si jamais tu connais quelqu'un dans le besoin… tu donnes ! " Deux mois après, j'apprends que je suis enceinte ! J'étais gênée, j'avais honte, mon bébé avait sept mois et j'étais déjà enceinte d'un autre ! Dieu avait pourvu à tous les vêtements pour la naissance de Déborah ! On ne s'y attend pas mais Dieu pourvoit à des moments… »

En défiant les lois de la nature, ces « signes » qui surgissent au cœur des préoccupations courantes d'une mère de famille comme de ses tourments les plus intimes lui apportent un réconfort moral et un soutien matériel. Ils manifestent à ses yeux la bienveillance d'un Dieu qui agit inévitablement en faveur du converti. Yvonne l'explique :

> « Parce qu'en fait, c'est notre Père, on lui appartient à partir du moment où on accepté son fils comme étant notre sauveur personnel… On a une relation avec Dieu qu'on n'avait pas avant… Dieu qui est notre Père ne va pas nous donner des choses mauvaises si on lui demande des choses bonnes. »

Pierre ajoute que c'est une question contractuelle : « à la croix, Dieu a fait un contrat avec nous. »

Ainsi, l'événement le plus courant, le plus habituel, le plus insignifiant, est susceptible de recevoir une interprétation surnaturelle le faisant basculer dans l'inhabituel, l'insolite, le surprenant. À tout instant et en toute chose, l'ordinaire peut se changer en extra-ordinaire. Cette persistance d'un monde enchanté interroge au regard de la Réforme. Un pasteur de

[258] Entretien *ibid.*

l'Église protestante à La Réunion[259] réprouve cette immixtion constante du surnaturel dans la vie des fidèles pentecôtistes : « c'est encore (et) toujours vivre dans un système religieux, où il y a des puissances extérieures qui gouvernent la réalité, et que tu dois chercher à connaître, à soulager »[260]. Il distingue clairement cette manière de faire de celle qui prévaut dans le protestantisme historique :

> « Ce que nous faisons dans la prière c'est parler avec Dieu, lui raconter nos soucis, de manière (à ce) qu'il intercède pour nous, mais ce n'est pas du tout chercher une puissance extérieure qui nous aide à résoudre nos problèmes…. Vivre la vie en tentant de suivre le Christ, mais pas chercher à maitriser la réalité, parce que la réalité n'est pas maîtrisable par nous…. Les évènements de la vie sont des évènements où je ne vois pas (à) chaque fois d'intervention permanente, quotidienne de Dieu… Si je prends ma voiture et que j'ai un accident, je ne crois pas que c'est la volonté de Dieu de m'avoir là, pour m'apprendre quoi que ce soit ! De la même façon, si je dois choisir ce que je vais faire à manger à midi, je ne pense pas que je dois prier pour (que) le Seigneur me dise si je dois manger des pâtes[261] ! »

Même si le protestant, à l'instar du puritain décrit par Weber dans « L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme » développe un « éthos » qui, non seulement n'exclut pas sa foi en Dieu de son activité économique, mais la favorise, sa démarche diverge totalement de celle des pentecôtistes telle que nous venons de la décrire :

> « Pour vivre dans le" monde", pour que son activité économique puisse avoir une certaine rentabilité, il faut comprendre cette activité économique, avec une certaine autonomie. Si tu te fies à la puissance du Saint-Esprit pour la production des œufs, tu auras du mal…Tu peux toujours attendre que tes poules te donnent des œufs en or… En réalité non, il s'agit de comprendre comment produire de l'or en augmentant la production des poules… Je pense qu'il y a une rationalité, une certaine autonomie des activités humaines, par rapport à la puissance de Dieu. Quand nous disons que Dieu gouverne le monde, ça ne veut pas dire que Dieu choisit d'écraser cinquante-cinq personnes dans un accident … Je ne crois pas, tu vois, à ces visions de Dieu comme une espèce d'idole toute puissante[262] ! »

Certes, la thèse de Weber a fait l'objet d'âpres discussions. Il n'en demeure pas moins que, l'influence de la Réforme protestante sur le processus de rationalisation qu'a connu à sa suite l'Occident, est réelle. Ce que ce pasteur pointe ici, c'est l'ambiguïté du pentecôtisme lorsque l'existence de ses adeptes devient littéralement saturée de sacré. Plus qu'à une abolition d'un monde enchanté, il s'agirait alors davantage de sa requalification, sa transposition, sa migration. L'histoire des missions chrétiennes nous montre comment le catholicisme a généralement opéré : en remplaçant les cultes et pratiques païennes sans les supprimer totalement. Ce que l'histoire du néo-protestantisme réunionnais nous montre, c'est qu'en dépit de sa condamnation farouche de ce système religieux créole, il ne l'a pas ni supprimé, ni remplacé, mais il l'a déplacé.

---

[259] Église luthéro-réformée.
[260] Entretien P 50.
[261] Entretien *ibid.*
[262] Entretien *ibid.*

3.5.6 - Réappropriation de l'Histoire

Si la totalité des conséquences spirituelles de la conversion qui viennent d'être présentées – le rejet des pratiques rituelles, une seule adoration, la centralité de la Bible, une nouvelle conception de la croix et du péché – peuvent être observées dans l'ensemble du monde protestant (pentecôtistes « classiques » type Assemblées de Dieu et évangéliques-charismatiques), elles ne concernent que partiellement les adeptes de la mouvance catholique-charismatique. En effet, si ces derniers en viennent majoritairement à rejeter rites et pratiques dédiés aux divinités hindoues ou aux ancêtres – africains, malgaches ou chinois –, ils n'abandonnent pas les dévotions catholiques. Certes, les propos susmentionnés d'Olympe, Max, Philippe, Marcello[263] nous montrent comment une partie des charismatiques catholiques peuvent prendre leur distance par rapport aux objets et figures médiatrices entre Dieu et les croyants – statues, médailles, cultes des saints, récitations du chapelet –, il paraît néanmoins essentiel de souligner combien d'autres charismatiques catholiques perpétuent ce type de pratiques traditionnelles. De la même manière, si la Bible prend une place importante dans la vie des charismatiques catholiques, l'Église continue à jouer un rôle très fort. Le fidèle n'est pas uniquement en relation à Dieu à travers l' « Écriture sainte », il l'est aussi en conformité au dogme et en soumission aux autorités ecclésiales. Enfin, si une nouvelle conception de la croix et du péché tend à rendre le charismatique catholique responsable de ses actes, sa pratique des sacrements – et en particulier du sacrement de réconciliation – le place encore dans la position passive de celui qui reçoit le pardon de Dieu indépendamment de sa conduite.

Une autre différence notoire sépare les pentecôtistes en milieu protestant des charismatiques évoluant en milieu catholique, c'est leur manière de considérer l'histoire – celle de leur existence et celle de l'île. C'est ce qu'illustre l'itinéraire de Laurence.

Cette jeune trentenaire fréquente un groupe issu du Renouveau. Ce faisant, elle a entrepris une recherche généalogique « pour avoir la matière pour mon identité »[264], confie-t-elle. Sa démarche n'est absolument pas comprise par son père, un membre de la Mission Salut et Guérison :

> « Papa est contre la recherche généalogique. Il rejette les origines de maman et les siennes en fait … Il est blanc de peau et sa famille aussi, mais mon grand-père paternel, quand je l'ai vu sur son lit de mort, il n'était pas blanc de peau ! Ce métissage-là, sans doute est quelque chose qui n'est pas assumé. Ses origines malgaches, il ne veut pas (les) voir. Comme il n'arrive pas à assumer les siennes, il n'arrive pas à assumer celles de maman, parce que maman est le métissage d'une mère malgache chrétienne catholique et d'un père indien hindou à l'origine et chrétien à la fin de sa vie. Donc des pratiques tamoules réelles, pas seulement soupçonnées. J'ai vérifié... J'ai fait cette démarche-là toute l'année dernière. J'ai toujours été en quête. .. Et puis à un moment j'ai eu la réponse. J'ai mis du temps à l'avoir. J'ai mis aussi beaucoup de temps à assumer. Ça m'a fait beaucoup de mal. C'était

[263] *Cf.* 3.4. Abandon des dévotions traditionnelles.
[264] Entretien C 22.

> difficile parce que je ne soupçonnais pas que j'étais la petite issue de ces personnes qui avaient eu des pratiques différentes de celles que j'avais vu faire. (C'était difficile aussi) parce que ces pratiques ne sont pas acceptées par papa, donc j'ai le sentiment qu'il crachait sur une partie de moi, de mon identité alors que moi au contraire j'essayais de l'assumer, de me l'approprier. Il avait ce déni, ce mépris… Toute sa vie passée est une vie d'erreur, c'est son être ancien. Son être nouveau est avec le Christ à la Mission Salut et Guérison. »

L'attitude du père de Laurence illustre le désintérêt que manifestent les adeptes des Assemblées de Dieu à l'égard de leurs origines ethno-culturelles, et, inversement, le surinvestissement de leur identité chrétienne. Dans l'univers catholique, si toute communication avec les morts est désormais proscrite, la rupture avec le passé est loin d'être aussi franche. Certes, tous les membres du Renouveau ne procèdent pas à des recherches généalogiques, mais de même que la découverte du mouvement charismatique les amène à se réapproprier les éléments de la foi catholique, ils sont aussi nombreux à se réapproprier les éléments de leur histoire humaine après leur conversion. En milieu évangélique, la frontière entre le temps qui précède la conversion et celui qui la suit est étanche. Les récits de vie des fidèles s'attachent toujours à distinguer nettement ces deux périodes, la première comme synonyme de désordre opposée de manière absolue à la seconde, associée quant à elle à la remise en ordre de leur existence. Les *born again* tournent définitivement le dos au passé : le leur et celui de ceux qui les ont précédés. Hier, Dieu était absent. C'est dans l'*ici et maintenant* qu'il se manifeste. Alors que les récits des pentecôtistes en milieu évangélique insistent sur l'aspect négatif des années précédant leur conversion, les récits des charismatiques catholiques sont nettement plus révérencieux à l'égard de cette tranche de vie.

À Montpellier, Franck La Barbe fait un constat identique. Il explique cette différence par deux raisons :

> « La première est liée à la fonction sociale de la conversion. Pour les pentecôtistes, la conversion implique d'abord un changement d'attitude vis-à-vis du "monde". Pour les charismatiques, elle représente en premier lieu un accomplissement personnel. En outre les pentecôtistes insistent sur l'instrumentalisation de la conversion comme modèle de vie pour autrui. Les charismatiques instrumentalisent la conversion en tant qu'accomplissement du processus de transformation de la personnalité[265].»

Dans l'île, cet épanouissement personnel, pour nombre de charismatiques, passe par ce qu'ils nomment « anamnèses », « relecture de son histoire », « évangélisation des profondeurs »[266], autant de démarches les amenant à se remémorer leur histoire personnelle et plus largement l'histoire de la société réunionnaise, dans un but quasi thérapeutique. C'est ainsi, qu'à l'occasion du cinquantenaire de la départementalisation, les membres de la communauté du Chemin Neuf profitèrent d'un week-end pour inviter un historien enseignant à l'Université de La Réunion. Avec lui, ils élaborent une synthèse des différentes étapes de l'histoire de l'île avant d'en tirer différentes réflexions quant à son avenir. À travers cette

[265] La Barbe, 2003, p. 86.
[266] Inspirées du livre éponyme et des sessions *Bethasda* mises en place en métropole par Simone Pacot.

approche de La Réunion d'hier à aujourd'hui, plusieurs participants se disent renvoyés à leurs origines personnelles. « Cela a réveillé en moi la question : d'où je viens ? » écrit l'une d'entre eux[267]. À titre individuel, certains prennent alors le temps d'écrire leur propre histoire à la lumière de cette question identitaire, alors que d'autres se sentent encouragés à faire leur arbre généalogique. Une participante écrit :

> « Lors du week-end communautaire sur l'histoire de La Réunion, le samedi, je recevais l'histoire comme s'il s'agissait de l'histoire d'un autre pays… J'étais passionnée… Le dimanche matin, j'ai eu la révélation que c'était bien mon histoire qui se disait dans ce week-end et qu'il fallait que je la regarde (…) Là, dans un flash j'ai vu mon comportement à la maison : Pourquoi je n'aime pas la saleté ? La saleté pour moi est un signe de descente sociale ? Pourquoi je n'aime pas le riz ? Pourquoi je n'aime pas les cheveux frisés ? Pourquoi je disais que lorsqu'il pleut mes cheveux reprennent leur place ? Pourquoi on est bloqué dans la parole ? (...)
>
> Il y a dix ans, si on demandait aux enfants : c'est quoi Noël ? Ils répondaient : c'est la neige et les sapins, alors qu'ils n'avaient jamais vus de neige et de sapins. Maintenant, on commence à dire :" c'est les letchis, les flamboyant, les odeurs de fruits…" On apprend maintenant à être nous-mêmes.
>
> Cette unité de tout mon être qui se fait jusque dans mes racines, ce n'est pas uniquement un débat *Zorèy* /Créole. Aujourd'hui je nettoie autant la maison mais quand je fais le ménage, j'offre au Seigneur ce que je suis. J'aime toujours autant le pain et le beurre mais quand il y a du riz, je ne fais plus de réflexion… Je ne crois pas que la nourriture créole est moins bonne que la nourriture *zorèy*[268]. »

Celle qui est alors responsable de la communauté dans l'île se livre également à l'exercice. À travers la question de ses origines ethniques, c'est rapidement celle des caractères phénotypiques qui voit le jour. Au moment d'écrire son propre témoignage, deux phrases traversent son esprit : « *Nou lé blancs, nou lé noirs, nou lé tout'couleur* »[269] et « *Banne gaulois la pas nout papa* »[270]. Elle hésite longtemps avant de prendre sa plume. « Qu'est-ce qui est si difficile à dire ? Qu'y a-t-il de si inavouable. Que faut-il cacher ? », se demande la jeune femme. Au moment de se remémorer son enfance, elle se voit comme « emportée par une vague de tristesse » d'autant plus incompréhensible qu'elle avait eu « des parents les plus attentionnés du monde… qui ont fait tout leur possible pour nous aider ». Une image s'impose alors à elle : « L'image d'une petite fille qui a du mal à se situer dans sa famille ; ils étaient tous plus blancs que moi ! J'étais trop petite pour remarquer que ma petite sœur est aussi brune que moi, j'ai l'impression que je ne suis plus aimable (…) » Lui revient alors en mémoire un autre événement : « un jour, je devais avoir vingt ans, une cousine me dit en me regardant bien :" tu sais, je crois qu'un de nos arrière-grand-pères a épousé une esclave indienne et cela a donné toi aujourd'hui !" » Depuis ce jour, le souhait de vérifier ce qui lui

[267] Communauté du Chemin Neuf, 1995, « Des frères et sœurs du Chemin Neuf témoignent ».
[268] *Ibid.*
[269] De Mgr Gilbert Aubry.
[270] De la chanteuse Jacqueline Farreyol.

avait été dit l'habite et après un week-end organisé au sujet de l'histoire de La Réunion, elle se donne le droit de satisfaire enfin sa curiosité :

> « Pendant des mois je me précipite aux archives départementales à la recherche de la trace de mes ancêtres. Je prends le temps de déchiffrer acte de mariage, baptêmes et décès. C'est ainsi que je m'aperçois que certains d'entre eux viennent de plusieurs coins de métropole, je découvre enfin cette fameuse grand-mère indienne – esclave affranchie par son maître qui l'épouse, mais aussi une autre ancêtre venant probablement de Madagascar, affranchie en 1848. C'est un peu le choc ! Je ne pensais pas que l'esclavage pouvait me concerner de si prés[271]. »

C'est alors qu'elle traduit ses découvertes au sujet de ses origines familiales sur un plan spirituel.

> « *Ne crains pas car tu ne trouveras plus de honte, ne te sens plus outragé car tu n'auras plus à rougir, tu oublieras la honte de ton adolescence* (Isaïe 54, 4). Aujourd'hui, il me semble que le Seigneur m'appelle à rendre grâce d'être ce que je suis. Lui m'aime telle que je suis et me demande de m'aimer avec toutes mes racines. Il m'a permis de découvrir que de lointaines racines indiennes voire malgaches ne sont pas moins honorables que mes racines métropolitaines[272]. »

Plusieurs membres de la communauté du Chemin Neuf expriment combien cette quête de leurs origines les a amenés à revaloriser les attributs de leur culture créole, à commencer par la langue. Agnès le dit :

> « La communauté m'a permis de prendre la parole librement. J'avais l'impression de toujours devoir parler français. *Kan nou gay di la priyér épi koz kréol*[273]...ça nous aide… Moi aujourd'hui, j'encourage mes frères créoles à ne pas avoir honte de notre créolité Soyons fiers de nos origines (…) C'est bon de rappeler aux gens qu'ils peuvent s'exprimer dans leur langue… Le Seigneur comprend le créole ! »

En conclusion, après avoir noté combien la majoration de l'identité chrétienne au détriment de ses origines ethno-culturelles chez les adeptes pentecôtistes, amenait Bernard Boutter à considérer « l'assemblée pentecôtiste comme un espace de réconciliation entre les communautés »[274], nous pouvons à sa suite nous demander, si d'une manière différente, la prise en considération de leur histoire et de celle de leurs ascendants chez les charismatiques catholiques n'amène pas à considérer ces groupes catholiques comme « un espace de réconciliation » entre les générations ?

Ceci étant, avec cette prise en compte de l'histoire et de la culture insulaire propre à l'univers charismatique, nous retrouvons un des éléments majeurs de distinction entre catholiques charismatiques et protestants évangéliques : le rapport à la médiation. Avec la revitalisation de la tradition et la soumission aux instances ecclésiales évoquées dans les

[271] Communauté du Chemin Neuf, 1995, « Des frères et sœurs du Chemin Neuf témoignent ».
[272] *Ibid.*
[273] « Quand on peut prier et parler créole ».
[274] *Boutter, 2001, p. 53.*

chapitres précédents, il s'agissait de la médiation des rites et des autorités. Là, avec cette réappropriation du passé, il s'agit de la médiation de l'histoire et du temps. Mac Brien l'écrit :

> « La vision catholique voit Dieu dans et à travers toutes les choses : les autres personnes, les communautés, les mouvements, les événements, les lieux, les objets, le monde entier, le cosmos, le visible, le tangible, le fini, l'historique sont tous porteurs effectifs ou potentiels de la présence de Dieu[275]. »

Le catholicisme développe « un étonnant pouvoir d'intégration », note encore Bruno Chenu : « le phénomène typique est que l'Église catholique ne dit jamais « ou/ou » mais toujours « et », toujours « à la fois »[276]. À l'opposé, dans sa volonté de réformer, le protestantisme procède généralement de manière exclusive, mettant en œuvre « sa volonté d'épurer le sacré »[277], selon l'expression de Jean Baubérot. De Réveil en Réveil, le monde protestant n'a de cesse d'expurger, de purifier, de décanter, de distinguer. Alors que le catholicisme – même lorsqu'il se « revitalise » à la manière protestante en privilégiant une expérience immédiate et intime de Dieu comme dans le Renouveau charismatique – cherche constamment à intégrer, transformer, assimiler, incorporer, réunir. Le premier privilégie le champ des *signa* alors que le second majore le domaine des *sacra* en finissant encore par médiatiser cette expérience : d'où son sens de l'histoire et le rôle qu'il accorde à la culture. Cette différence – entre un protestantisme exclusif et un catholicisme inclusif – rejoint la distinction opérée par Paul Tillich entre « principe protestant » et « substance catholique »[278]. En effet, selon lui, les deux grandes confessions chrétiennes produisent deux attitudes spirituelles opposées – mais complémentaires. L'attitude protestante insiste sur la transcendance de Dieu dépassant toutes les réalités qui la signifient et la concrétisent. Elle souligne le « principe » religieux de l'altérité de Dieu ne pouvant être identifié à un élément de la réalité humaine, culturelle ou historique, ni lié ou enfermé – y compris par ce qui le manifeste. À l'inverse, l'attitude catholique insiste sur l'incarnation de Dieu. Elle met l'accent sur la « substance » religieuse, c'est-à-dire sur la présence de Dieu dans tout ce qui existe.

Concernant le rapport à l'histoire et à la culture, selon Jean-François Zorn, le modèle tillichien explique la différence observée entre catholiques et protestants dans le champ de la missiologie puisque le « principe protestant » se traduit par le fait que l'entreprise théologique « ne cherche pas seulement à conserver et interpréter l'ancien mais tend vers une réalisation nouvelle » alors que l'approche relevant de la « substance catholique » « postule un lien, voire une continuité, entre Dieu, l'homme, la nature et la culture »[279]

.

[275] *Mac Brien, « Être catholique », T. 2, p. 639. Cité par* B. Chenu, 2004, p. *33.*
[276] Chenu, 2004, p. 34.
[277] Baubérot, p. 122.
[278] Tillich, 1996.
[279] Zorn, 2001, p. 69.

Chapitre 4

La conversion à l'épreuve du temps

Les récits que les croyants font de leur de conversion insistent de manière notoire sur le moment même de cette expérience intense, en le structurant autour d'un « Avant » et d'un « Après » afin de montrer combien leur existence se réorganise autour de cet événement fondateur. Leur modèle héroïque est celui de Saul de Tarse, dont l'expérience sur le chemin de Damas est devenue, comme le note Marc Spindler : « un paradigme, sinon le paradigme par excellence de la conversion proposé en exemple aux premiers curieux du modèle chrétien parmi les populations non-chrétiennes »[1]. À sa suite, en parlant de nouvelle naissance, les convertis d'aujourd'hui insistent sur la métamorphose venant couronner la démarche de conversion. En ce sens, la conception pentecôtiste rejoint la signification étymologique du terme conversion, en latin *conversio*, supposant un retournement, un changement de conduite.

Dans le dictionnaire du *Petit Larousse*, les différents sens du mot proposés soulignent chacun à leur manière cette idée de changement[2]. En grec, comme le note Frédéric Rousseau, ce sont deux mots de sens différents auxquels correspond le terme latin de *conversio*. Le premier, μετανοϊα (*metanoïa*), signifie « changement de pensée, repentir et implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance »[3]. Il rejoint la ligne de sens privilégiée dans l'usage quotidien du français : la conversion religieuse implique une transformation totale de la personnalité. Le second, επιστροπη (*épistrophê*) signifie « changement d'orientation et implique l'idée d'un

[1] Spindler, 2001, p. 70.

[2] Le premier sens du mot conversion désigne le passage d'une chose à l'autre : abandonner une religion pour en embrasser une autre, se tourner en effectuant un demi-tour à ski ou encore opter pour une autre direction dans le domaine militaire. Le second sens du mot conversion recouvre l'idée d'une transformation, voire d'un changement de nature : c'est le cas, par exemple, des degrés Celsius convertis en degrés Fahrenheit, d'un procès civil converti en un procès criminel ou encore des métaux convertis en or. Enfin, le terme de conversion est employé dans le sens de transposition, telle la conversion hystérique, un mécanisme consistant à transposer un conflit psychique dans des symptômes somatiques.

[3] Rousseau, 2009, « La conversion » : Vers un cadre théorique ?», *Les Cahiers de psychologie politique* [En ligne], Sommaire, n° 15, Dossier : Conversions. Disponible sur : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=758 [Consulté le 15 août 2009].

retour (retour à l'origine, retour à soi) ». Il diverge du sens admis par le langage contemporain, venant contrebalancer l'idée d'un renouveau par celle d'un retour.

Dans cette perspective la notion de conversion se trouve au confluent de deux mouvements inverses, fait de « renaissance » et de « retour à l'origine ». L'emploi biblique du terme traduit cette opposition puisque la conversion y est tout à la fois une exhortation des prophètes (jusqu'au dernier, Jean-Baptiste) à revenir vers un Dieu délaissé par son peuple – qui lui a préféré les idoles et les dieux étrangers – et une invitation à renaître d'en haut, « *sans quoi personne ne peut voir le royaume de Dieu* »[4], affirme Jésus à Nicodème. « F*aites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau (…) Convertissez vous et vous vivrez !* » clame le prophète Ézéchiel[5].

Du point de vue des sciences humaines et sociales, l'analyse des phénomènes de conversion place le processus de conversion dans une perspective dynamique. L'ensemble de la réflexion de Max Weber est traversé par cette question de la temporalité des cultures religieuses et la notion de « compromis religieux » qui lui est associée. En découle sa fameuse thèse concernant la « routinisation du charisme ». À sa suite, tout un courant de l'anthropologie et de la sociologie religieuse observent que les convertis ne stagnent pas de manière immuable dans leur nouvel univers religieux. Ils évoluent selon différents scénarios possibles qui vont de la persévérance à la rétractation, du militantisme fervent au désengagement radical, de l'affiliation permanente à une Église à la circulation continue de groupe en groupe.

Ainsi, il nous paraît opportun de nous interroger maintenant sur la dimension temporelle de cette expérience, nous demander comment les sujets poursuivent leur « marche » au fil des ans, comment la conversion se décline sur le long terme ? L'idée d'un cheminement, d'étapes successives ou encore « d'une grâce qui se déploierait dans la durée », peut, *a priori*, du point de vue théologique, s'éloigner de la doctrine calviniste. Elle traverse cependant, d'une manière ou d'une autre, bien des Réveils évangéliques. Le Mouvement de sanctification parle par exemple d'une « vie plus haute », établissant ainsi deux échelons : le premier, celui de la justification par la foi et de la délivrance du péché précéderait un second, celui de la libération de la puissance du péché et du « baptême de l'Esprit ». Le pentecôtisme, issu du Mouvement de sanctification, reprend cette distinction entre conversion et baptême dans l'Esprit, en donnant encore plus d'importance à cette dernière étape[6]. D'autre part, les pasteurs que nous avons rencontrés nous ont dit leur préoccupation pour la période suivant la conversion, qu'ils désignent en terme de « croissance ». Autrement dit, la conversion, loin d'être en elle-même un aboutissement, ne serait que le point de départ d'un parcours semé d'obstacles au cours

[4] Jean 3,3.
[5] Ézéchiel. 18, 31.
[6] Même si certaines assemblées pentecôtistes admettent que le temps de la conversion et celui du baptême dans l'Esprit peuvent, dans les faits, s'inverser.

duquel le croyant est encouragé à se mobiliser, à se surpasser, à « *courir de manière à remporter le prix* »[7].

4.1 - La période de l'enthousiasme fervent : du plus vers le moins…

Dans les temps qui suivent leur conversion, les croyants manifestent généralement une vive ardeur pour les « choses de Dieu ». Lecture de la Bible, « évangélisation », participation aux réunions de prière, l'exaltation de nos interlocuteurs les conduit très rapidement à pratiquer les activités caractéristiques du pentecôtisme et à le faire avec zèle. Thierry raconte :

> « À la suite de cette expérience-là, j'étais vraiment enflammé pour parler de Dieu autour de moi. Dieu m'avait fait tellement de bien, m'avait tellement changé… J'avais tellement expérimenté quelque chose d'extraordinaire et de merveilleux que j'avais envie de le communiquer autour de moi, de parler de ce Dieu qui avait changé ma vie, et c'est ce que j'ai commencé à faire. J'ai (aussi) commencé à vouloir fréquenter l'Église[8]. »

Bob se souvient :

> « Donc, ça m'a littéralement changé… Ensuite, pendant six mois, j'ai été très fervent : j'étais le premier pendant les réunions, j'étais assoiffé d'entendre cette parole, de prier. J'ai reçu le baptême dans le Saint- Esprit, alors automatiquement, c'était une manière de prier plus fervente et plus dynamique et miraculeuse avec le miracle du parler en d'autres langues. Ce côté miraculeux m'attirait énormément. Je me suis consacré, j'en ai "*fait mes délices*". Si bien que six mois après que j'ai commencé à fréquenter les Assemblées de Dieu, le pasteur a commencé à s'intéresser à moi, à me faire dire mon témoignage pendant les réunions[9]. »

Stéphane, un de ses coreligionnaires s'enthousiasme : « J'étais animé d'un zèle et d'un amour pour Dieu, c'était une lune de miel incroyable ! »[10]

Durant cette période, les convertis sont littéralement fascinés par les manifestations extraordinaires de Dieu. Subjugués par les signes et prodiges divins qu'ils décèlent dans tous les domaines de leur vie, leur motivation est grande à se conformer aux us et coutumes de l'assemblée dans laquelle ils viennent de vivre cette expérience religieuse bouleversante.

Mais après cette phase euphorique, durant laquelle les sujets demeurent persuadés que plus rien ne sera comme avant, survient une seconde période durant laquelle les réalités de l'existence humaine les rattrapent et, avec elles, leur lot de frustrations, de routines et d'insatisfactions. Au-delà de deux mois, deux ans, vingt ans, l'extraordinaire prend place dans

[7] 1 Corinthiens 9, 24.
[8] Entretien P 02.
[9] Entretien P 40.
[10] Entretien P 15.

l'ordinaire des jours. Comment le fidèle vit-il alors la répétition des cultes, l'accoutumance à ses frères et sœurs en Christ, la monotonie du quotidien ? L'expérience d'une intervention directe de Dieu en faveur des hommes apparaissant souvent comme constitutive du moment de la conversion, quelle attitude adoptent les convertis lorsque surgissent de nouvelles épreuves : maladie, échec, décès ? « Dieu guérit », est un des piliers centraux du pentecôtisme. « Dieu répond », est un de ses messages clé. Mais lorsque Dieu ne guérit plus, lorsqu'il paraît ne plus répondre aux prières, comment les adeptes réagissent-ils ?

De l'affiliation durable à son Église à la « désappartenance », en passant par des engagements ponctuels dans l'une ou l'autre assemblée, plusieurs attitudes sont observables. Nous commencerons par celle qui consiste à rester fidèle quasi exclusivement au lieu dans lequel le croyant a vécu sa conversion.

4.2 - Les fidèles

Selon le pasteur Cizeron, les deux tiers de ceux qui ont reçu le baptême dans une assemblée de Dieu poursuivent leur engagement leur vie durant. De culte en culte, semaine après semaine, ils se conforment aux prescriptions morales pentecôtistes, réaffirment leur foi en ce christianisme de certitudes, convaincus que Dieu continue ainsi à les bénir et à les protéger. Leur persévérance s'explique par l'efficacité du pentecôtisme, constitutive des phénomènes de conversion. Prédications et témoignages, appels adressés à ceux qui souhaitent recevoir des bénédictions divines, chaleur émotionnelle à travers ce qui est dit, fait ou ressenti lors des réunions de prière, le sujet reçoit constamment des preuves de l'existence divine. Ainsi, le fidèle trouve-t-il dans l'assemblée des motifs constants de « remobilisation » fervente. Néanmoins, ces dispositifs institutionnels n'expliquent pas à eux seuls le fait que l'adhésion des baptisés se prolonge sur le long terme. Sans minimiser leur importance, nous posons l'hypothèse qu'ils seraient insuffisants si le croyant ne modifiait pas sensiblement la nature du lien qui l'unissait à son Église et à son rapport au divin. L'expérience des signes tangibles de Dieu, le contact émotionnel avec le sacré demeurent essentiels pour le croyant ; mais qu'ils viennent à manquer et ce dernier ne quittera pas son Église pour autant. Comme l'exprime Edmée :

> « Je connais quelqu'un qui (est venu) parce que sa maman avait un cancer. Elle a été guérie, et puis elle est repartie-*Nana sak i vien, zot i gagn, é zot i voi pa la min Bon Die, zot i koi pa… mé nana i rèss, li gagn rien.. Li èm vréman Bondie*.[11] … Parce que le Seigneur ne donne pas la guérison à tout le monde, c'est pas qu'il est méchant, c'est que c'est lui qui décide[12]. »

[11] « Il y en a qui viennent et reçoivent, mais ils ne voient pas l'intervention divine, ils ne croient pas… mais il y en a qui restent et ne reçoivent rien. Et ils aiment vraiment Dieu ».
[12] Entretien F 20.

Autrement dit, ce qui motive l'affiliation ecclésiale ne peut plus être compris en termes de réponse aux besoins personnels. La quête d'une solution face à l'infortune, le désir d'éprouver un contact direct avec Dieu de manière sensible, le souhait de bénéficier d'une chaleur fraternelle sont autant de motifs ayant mené le croyant dans une assemblée pentecôtiste. La réponse positive à son besoin l'avait conduit à y adhérer. Comment expliquer alors qu'il ne la quitte pas lorsqu'elle n'est plus en mesure d'y répondre favorablement ? Les croyants justifient leur choix de rester malgré tout en prenant appui sur la vie du Christ auquel ils prétendent s'identifier. Marie-Olivette l'affirme :

> « Ça n'exclut pas la souffrance, pas du tout. Il a souffert. S'Il est le chemin, on passera aussi par là. Il le dit bien : "*Le disciple n'est pas plus grand que le maître*". Donc, on va souffrir. Dans l'Église, il y a des gens qui sont passés par des moments difficiles. Moi, j'ai souffert : après un divorce, après un procès dans le cadre professionnel qui était quelque chose... une injustice monumentale pour pouvoir couvrir un président de Conseil général… J'ai vécu des choses… très, très, très, douloureuses. Mais c'est vrai que quand je vois la manière dont le Seigneur m'a aidée à le vivre[13]. »

Ainsi, les individus trouvent une signification à ces nouvelles infortunes. Dieu ne les a pas abandonnés. « Au contraire, comme le dit Philippe, ça m'a fait mûrir et ça ne m'a pas éloigné du tout »[14]. Pour Edmée, l'attitude des croyants qui s'éloignent de l'Église lorsque leurs besoins ne sont plus comblés montre combien leurs motivations étaient avant tout matérielles : « (Ils ne) viennent que pour les bénédictions. *Nana i* recherche que des trucs de la terre ». Son époux ajoute : « Tous disent en arrivant (à la Mission) : " maintenant, on a une famille, tout le monde nous comprend, c'est solidaire". Mais selon ce dernier, ce ne sont ni ces bienfaits matériels ou relationnels qui permettent au converti de durer dans l'Église. Ceux qui restent fidèles le font, tout comme lui, pour des raisons plus spirituelles : « Moi, je n'ai pas cherché … Si je continue à partir (venir à la Mission), ce n'est pas pour les autres. Je ne pars pas pour le pasteur. Je pars pour Dieu, parce que j'aime mon Dieu »[15].

Lorsque les pasteurs des Assemblées de Dieu réfléchissent aux raisons amenant un converti à prolonger son engagement dans l'Église, ils posent comme principe le fait que celui-ci doit progressivement accorder moins d'importance aux faveurs de Dieu afin de privilégier une relation plus désintéressée au divin.

> « On ne s'attache pas à Dieu simplement par rapport à telle ou telle bénédiction. Je pense que l'amour n'est pas conditionné par rapport à une bénédiction ou une grâce. Ces grâces et ces bénédictions, ces guérisons, c'est surtout pour montrer que Dieu est vrai, qu'il nous aime, et qu'il est vivant. Dans la conversion, il y a quand même un élément beaucoup plus profond. C'est un peu comme le mariage, on ne va pas se marier parce que l'autre nous a

[13] Entretien F 17.
[14] Entretien F 27.
[15] Entretien F 20.

> donné des fleurs, ou nous a payé une glace ! Il y a quand même dans le cœur quelque chose qui a été interpellé[16]. »

Pour Florus et son épouse, ce sont là précisément le rôle joué par les « épreuves » que le converti rencontre inéluctablement un jour ou l'autre. Elles apprennent au croyant à ne plus confondre les auspices divins et leur source. Florus note au préalable comment son rapport à Dieu s'est modifié depuis sa conversion :

> « Ce qui a changé, c'est notre relation avec le Seigneur. Elle a évolué. Avant, au départ, je vérifiais les choses. C'était une relation de confiance à construire. En fait, ça a duré de 1997 à 2000… on a senti bénédiction sur bénédiction[17]. »

Florus explique ensuite comment la providence se manifestait alors dans tous les domaines de sa vie. Professionnellement, son exploitation agricole prospérait :

> « Au départ, j'avais quarante vaches, après j'en ai eu cinquante, après soixante-dix. J'avais mille poulets et à la fin j'en ai eu quinze-mille. Et, à chaque fois que je demandais au Seigneur, il me répondait. C'était impressionnant[18] ! »

Matériellement, il avait fini par obtenir la maison qu'il espérait :

> « Et puis on a cherché une maison. On a prié le matin, et j'ai vu l'image d'une femme. Je suis allé voir cette femme qui m'a dit : "Untel loue une maison à tel endroit, va le voir, il va te louer sa maison ! "Je suis allé parler à la personne, elle m'a loué sa maison[19]. »

Familialement, après trois années de mariage sans que sa femme puisse lui donner un enfant, cette dernière accoucha d'un garçon, puis de deux jumelles dans la même année !

> « J'avais reçu une parole un an avant, le Seigneur m'avait dit : "dans un an tu auras une fille ! "Et, au même moment où je reçois la phrase, ma sœur frappe à la porte de la maison. Je lui dis :" dans un an, j'aurais une fille ! " Elle me dit : "tu vas devenir fou mon pauvre, tu es vraiment fou ! " Quand on a eu les jumelles un an après, ma sœur m'a dit : "sûrement que Dieu existe ! "En fait, elle s'est convertie à ce moment-là[20]. »

Conclusion, comme Florus le dit : « Les bénédictions ne s'arrêtaient pas … » Durant toutes ces années, il remarque que Dieu a répondu à toutes ses prières en lui octroyant de manière quasi miraculeuse ce qu'il lui demandait. En revanche, dans les trois années suivantes, la tendance paraît s'inverser :

> « Après il y a vraiment eu une espèce de creux. C'était un peu comme le désert. Je me disais : "j'ai tout perdu ! " Effectivement, j'étais dépouillé de ce qui m'était cher. On n'avait plus la ferme. On est parti et on s'est retrouvé avec rien, trois enfants, à la rue. Elle était enceinte, on n'avait pas de maison et on ne savait pas comment faire. Pendant trois ans ça a

[16] Entretien P 41.
[17] Entretien F 14.
[18] Entretien *ibid.*
[19] Entretien *ibid.*
[20] Entretien *ibid.*

> été, goutte après goutte. C'était terrible parce qu'on était habitué à voir de grandes choses[21] ! »

Dans un premier temps, les difficultés rencontrées sèment le doute en lui : « … j'ai eu ces passages-là à me dire : " en fin de compte Dieu n'existe pas ou s'il existe pourquoi nous laisse-t-il comme ça ? " » [22]

Dans un second temps, Florus donne un sens aux épreuves qu'il traverse et à la surdité apparente de Dieu à ses prières : elles sont pour lui l'occasion de s'attacher à Dieu indépendamment des grâces reçues.

> « Ça a duré… et puis à un moment donné j'ai eu la conviction que maintenant ça suffisait ! Ce temps-là était révolu et ma relation ne dépendait pas des problèmes que j'avais… Très vite, on était d'accord là-dessus : on se disait qu'il y a eu un temps où le Seigneur nous a montré sa générosité, et ensuite, c'était de savoir, si notre relation avec lui dépendait du fait qu'il nous donnait des choses. Et puis, on s'est dit qu'on aimait le Seigneur parce qu'on aime le Seigneur. Il nous donne des choses, gloire à Dieu ! (Mais) si aujourd'hui il nous dit de vivre comme ça c'est qu'il a prévu que nous puissions vivre[23]. »

Au final, le couple en arrive à percevoir positivement ces moments où « Dieu se tait » : ils renforcent la foi du croyant en un Dieu toujours présent dans leur vie, même lorsqu'il ne s'y manifeste pas.

> Il le dit : « A la limite, je ressors fortifié. C'est une occasion. Pendant ce temps–là, on s'est construit elle et moi. On a été démoli de l'extérieur mais on s'est reconstruit de l'intérieur, ce qui fait que ce qu'on avait perdu d'un côté, on l'a retrouvé en nous. On s'est dit que, même si un jour les difficultés vont s'abattre sur elle et moi, je pense que le Dieu auquel on croit, le Dieu sur lequel on a posé notre vie, va nous ramener par tous les chemins. On est vraiment convaincu que peu importe le chemin qu'on prend, on sait que si on le prend avec le Seigneur, on arrivera un jour à lui. Ça, pour nous c'est vraiment important. »
>
> Elle poursuit : « …mais on ne s'arrête pas là. C'est peut–être un passage aussi. Dieu nous parle aussi. Parfois il parle, parfois il ne parle pas, mais après, on trouve toujours comment sont les choses[24]. »

Une fidélité qui sort renforcée par les épreuves, tel est également l'itinéraire de Marc. Durant les cinquante premières années de son existence, il mène une vie de baptiste exemplaire. À l'âge de dix-sept ans, ce fils de pasteur fait une expérience de conversion qui sera déterminante : « Ça a fait un changement qui continue jusqu'à ce jour »[25], dit il. Répondant ensuite à « un appel missionnaire très spécifique », il consacre alors trente années « à servir Dieu ». Ministre du culte et docteur en théologie, il anime des Églises dans plusieurs pays, avant de diriger un centre de formation théologique en Centre Afrique. À La Réunion où il fonde une Église, il forme avec son épouse un couple modèle. « S'il y a bien un couple,

[21] Entretien *ibid.*
[22] Entretien *ibid.*
[23] Entretien *ibid.*
[24] Entretien *ibid.*
[25] Entretien P 07.

pour lequel on pensait, qu'il durerait jusqu'au bout, c'était bien eux », rapportera une fidèle de leur assemblée. Alors, lorsque le « train quitte les rails » selon l'expression de Marc, sa déconvenue est grande : après trente ans de mariage, son épouse le quitte, « quelque chose était cassé » dit-il avant de poursuivre : « Pendant un temps, je n'ai pas fréquenté d'Église. Je me sentais mal compris. Pendant cette période, je ne sais pas si j'avais quelque chose contre Dieu… » Marc abandonne provisoirement son travail de missionnaire et déménage outre Atlantique. Famille, foi, travail, tous les domaines de sa vie sont bouleversés. « Il y a eu un basculement » se souvient notre interlocuteur. Comme sa conversion au sortir de l'adolescence avait modifié le cours de son existence, cette expérience de l'échec est à nouveau décisive : non seulement elle le conduit à réorienter sa vie mais elle change également son regard sur les autres, sur Dieu et sur lui–même. Il attribue cette modification à l'action divine :

> « Ce que Dieu a fait, ce que j'ai ressenti, c'était un travail à l'intérieur, où il était en train de démanteler une sorte de confiance en moi-même. Ma vie spirituelle (était) sur pilote-automatique et j'ai dérapé. … Aussi curieux que cela puisse paraître, je me suis même réjoui d'avoir dérapé. Ça m'a appris que nous n'arriverons jamais au plafond, nous n'arrivons jamais (au point) où l'on puisse dire : " Maintenant je plane ! Le reste du chemin c'est du gâteau ! Je suis arrivé ! "… ça nous pousse à l'humilité[26]. »

Marc abandonne un certain légalisme au profit d'une attitude plus tolérante à l'égard de ceux qui ne respectent pas à la lettre les prescriptions morales de son Église :

> « … cela va au-delà des divorcés, c'est une tolérance, c'est une compassion pour toutes les dérives humaines qu'on peut rencontrer. Je suis en train de lire l'Évangile de Jean, et je suis constamment frappé par le fait que les disciples de Jésus étaient durs. … Jésus dit : « *non, mes amis !* » Il a montré de la compassion[27] ! »

Lui, qui considérait auparavant Dieu comme celui qui se manifeste à travers les réussites humaines et assure de sa présence l'homme qui se conforme à ses prescriptions, perçoit alors les choses sous un autre jour :

> « Quand on est sorti du tunnel et qu'on regarde en arrière, on se dit que finalement on n'était pas seul, que Jésus était là….C'est la leçon la plus précieuse que j'ai apprise. J'étais arrivé à des situations où je me rendais compte que je désobéissais au Seigneur, consciemment. Mais il ne m'a jamais abandonné, jamais[28]. »

Aujourd'hui, Marc a épousé en secondes noces une Réunionnaise de seize ans sa cadette. Discret et disponible, le couple soutient à sa mesure les Églises issues du réseau que Marc avait initié au début des années 70 dans l'île. Ils ont également établi de nombreux liens avec des croyants n'appartenant pas à la même dénomination chrétienne que la leur et en particulier les baptistes charismatiques. Pour l'épouse de Marc, cette nouvelle manière de

[26] Entretien *ibid.*
[27] Entretien *ibid.*
[28] Entretien *ibid.*

vivre s'enracine dans cette période de « désert » que Marc a vécue et qui l'a conduit à plus de « compassion » :

> « Dans la marche avec Dieu, on a des moments de solitude comme ça… son désert à traverser…. Ce sont des moments pénibles …Ça dépasse notre logique, on ne comprend pas les choses… (Mais) sorti de là, on est plus… Une chose que j'aime dans le Nouveau Testament, c'est ce mot de compassion. …. Jésus a dérangé l'Église à son époque, parce qu'il allait vers les prostituées, les collecteurs d'impôts, vers les gens que personne... C'est pour ça que la dernière parole de Jésus a été : "*Allez-vous-en vers les autres et tendez-leur la main !*"[29] »

Prolonger son parcours religieux dans une même institution ecclésiale en donnant sens aux difficultés rencontrées, c'est la démarche par laquelle semble passer la majorité de ceux qui restent fidèles à leur Église. Mais ce que montre l'exemple de Marc, c'est qu'aux côté des « ultrafidèles » pour lesquels cette adhésion s'est poursuivie sur le mode de l'ascension continue depuis les « bassesses du monde » vers les « choses célestes », il existe une catégorie de croyants qui ont pris des chemins de traverses. Leur itinéraire s'apparente davantage à une descente, une « kénose » en termes bibliques, qui ne les laisse pas indemnes. Ce mouvement ascendant, qui peut aller jusqu'à transformer une nouvelle fois l'individu de manière aussi déterminante que sa conversion initiale, la mystique catholique le qualifie de « seconde conversion », là où le protestantisme évangélique le désigne sous les vocables de « purification » ou de « sanctification ». Ces expériences de variations au sein même de leur engagement religieux sont nettement moins mises en valeur par leurs auteurs qui préfèrent témoigner du moment fort et glorieux de leur première « rencontre avec le Seigneur ». Il n'empêche que ces étapes successives, faites de doutes vis-à-vis de Dieu et de remise en cause personnelle n'en sont pas moins significatives. Les parcours des convertis ne suivent pas nécessairement une courbe simple et linéaire.

Pour d'autres croyants, les désillusions, les lassitudes et les déboires rencontrés au cours des ans ont des répercussions plus radicales sur leur appartenance ecclésiale. Ils en viennent à prendre ouvertement leurs distances.

4.3 - Les « rétrogrades »

Refroidis, intermittents, rétrogrades, c'est sous ces vocables que sont désignés les croyants qui s'éloignent de l'assemblée dans laquelle ils ont été baptisés, que ce soit durablement ou temporairement. Les pasteurs pentecôtistes ont constaté que le nombre d'adeptes se retirant de leur communauté était particulièrement important dans les deux années consécutives à leur engagement. La période qui suit le baptême s'avère particulièrement sensible. « On sait très bien, là c'est spirituellement qu'on parle, que l'adversaire… s'il doit attaquer les jeunes dans

[29] Entretien P 07.

la foi, il le fera »[30], note l'un des ministres du culte. C'est d'ailleurs, cette notion de combat qui est utilisée pour interpréter les décrochages des fidèles après leur baptême. La fragilisation de la foi du converti, son penchant en faveur des « choses du monde » sont autant de tentations attribuées à Satan. À ce moment-là, selon Didier, « le diable sait qu'il peut toucher le chrétien. (Alors), il va créer des circonstances pour que le chrétien tombe dans un péché qu'il avait l'habitude de faire avant et puis comme ça il (le diable) a accès (au chrétien) … qui va se sentir comme absorbé par un tourbillon »[31].

Dans les mois qui ont suivi sa conversion, Philippe raconte comment il a vécu sa « première attaque ». La scène se déroule au retour d'une formation dans son assemblée :

> « Je me souviens, un samedi soir… y a eu un moment de persécution très, très, dur parce que ma femme … a pris un couteau et elle s'est piquée au ventre et tout ça…On dirait qu'elle m'attendait pour sauter par la fenêtre… Je sais que derrière ça, il y a les œuvres du diable… la puissance du Diable[32] ! »

Au final, « ça m'a fait mûrir », déclare Philippe qui n'en est pas moins satisfait d'avoir mené son « premier combat » :

> « On parlait de persécution, moi, je me posais des questions. Je me disais : " les gens ils disent si tu es avec Jésus Christ, tôt ou tard, tu seras persécuté " … Tout ce que je recevais venait de Jésus mais moi je n'étais pas persécuté. Ça me posait un problème. *Mi di : akoz*[33] ? »

Ces « attaques » viennent paradoxalement authentifier la qualité de foi du sujet croyant. Les discours pentecôtistes sont émaillés de références aux différents textes bibliques annonçant les tribulations de ceux qui se déclarent pour le « Fils de l'homme »[34]. Mais, si ces « assauts diaboliques » renforcent les convictions des uns, ils conduisent beaucoup d'autres à s'éloigner de leurs Églises. Ce que les pratiquants désignent en termes de tentation désigne le plus souvent la remise en cause de l'une des exigences imposées par sa communauté croyante. Les devoirs moraux, la marginalisation des convertis par rapport aux valeurs du monde, la rupture avec leurs réseaux familiaux et sociaux, la fréquence et la longueur des réunions de prière hebdomadaires, ce sont là autant d'éléments qui, au fil des mois, deviennent difficiles à vivre.

Ainsi, Lionel, à l'aube de ses vingt ans : « Un an après mon baptême, j'ai abandonné Dieu et les voies de (la) Mission Salut et Guérison pour découvrir ce que le monde m'offrait »[35].

---

[30] Entretien P 41.
[31] Entretien P 47.
[32] Entretien F 27.
[33] «Je dis : pourquoi ? » (Entretien *ibid.).*
[34] Ainsi l'apôtre Paul, par exemple, de déclarer : *« Il vous a fait la grâce à l'égard du Christ, non seulement de croire en lui mais encore de souffrir pour lui en livrant le même combat que vous l'avez vu mener et que, vous le savez, je mène encore »*. Philippiens 1, 27-30.
[35] Entretien P 42.

Auparavant, Lionel avait grandi auprès d'une mère et d'une grand-mère fortement investies dans les Assemblées de Dieu. Il se souvient :

> « Ma grand-mère était très "réglo". Il fallait que ses petits-enfants suivent les réunions du mardi, comme du samedi. Le dimanche on était à l'Église et même le vendredi avec les réunions d'évangélisation. Ma grand-mère acceptait très peu nos absences. On avait vraiment une vie de prière assez intense avec elle... »

Arrivé à l'âge adulte, Lionel remet en cause cette adhésion religieuse exclusive. Un militantisme exigeant, des contraintes morales astreignantes, son engagement lui paraît pesant, tout comme la marginalisation au sein de sa classe d'âge que ces prescriptions entrainent.

> « …là avec l'influence des camarades, je cherchais plutôt l'influence des discothèques… À la Mission, normalement, on ne va pas en discothèque, on ne se livre pas à l'alcool. Mais là je me livrais à la bière et on pourrait dire sans mentir que moi j'(y) ai trouvé un peu de satisfaction. »

Comme l'affirme Olivier Roy : « il est difficile d'être évangélique toute sa vie : l'obligation de vivre selon des standards moraux très stricts finit par "refroidir" certains »[36].

Pour d'autres convertis, l'abandon des rites et coutumes catholiques et l'éloignement du groupe familial que leur nouvelle adhésion religieuse entraîne devient pénible. William l'affirme :

> « Moi je connais des créoles… ils repartent catholiques, c'est pour une question de fêtes, d'ambiance, parce qu'ils vont (se) dire (que) s'ils ont d'autres enfants, c'est bien (qu'ils reçoivent) le baptême[37]. »

Un prêtre catholique le confirme :

> « Je crois qu'il y a un problème de sacrement qui joue. Ils le vivent comme un manque à un moment donné, de ne pas pouvoir vivre les sacrements de l'Église catholique. Que ce soit la Confirmation, l'Eucharistie… Il y a quand même un aspect social qui n'existe plus, du fait, qu'ils ont marqué une rupture avec l'Église catholique[38]. »

Pour d'autres encore, la répétition fréquente des cultes en vient à les décourager. Guylaine le dit :

> « Et puis c'est vrai que quand j'étais là-bas (à la Mission) je trouvais que c'était long. Ils priaient, ils priaient. Moi, c'était ma petite prière, mon petit cœur à cœur, je disais deux

[36] Coquet Marion, 2009, « Les religions en libre service. Entretien avec Olivier Roy », *La Vie* [en ligne], n°3337-38 du 21.08.09. Disponible sur : http://www.lavie.fr/l–hebdo/un article/1477–olivier–roy–les–religions–en–libre–service/retour/11/hash/56445687d9.html, [consulté le 24 août 2009].
[37] Entretien F 20.
[38] Entretien C 24.

> phrases et c'était terminé pour moi… mais eux c'était des rengaines. Cela ne s'arrêtait pas[39]. »

Pendant plusieurs années, la jeune femme a suivi son époux à la Mission Salut et Guérison sans trop de conviction. Ce qu'elle accepte au départ uniquement pour « sauver son couple » se révèle de plus en plus inconciliable avec leur vie familiale et en particulier avec l'arrivée d'un second enfant :

> « En plus, comme j'avais un petit (enfant), après j'en ai eu un deuxième (enfant) Et c'est toujours la maman (qui doit garder l'enfant durant le culte). C'est vrai que Charles m'aidait, on se relayait, on sortait dehors… mais lui quand il sortait je trouvais que c'était long là dedans, donc je ressortais[40]. »

Alors, lorsqu'après Guylaine, son époux souffre à son tour de ces contraintes religieuses excessives, le couple s'en retourne dans sa paroisse catholique. Leur itinéraire pointe au passage le rôle du conjoint non-converti dans l'abandon des fidèles, que Bernard Boutter observait déjà de manière identique[41].

Après avoir pris leurs distances vis-à-vis de la communauté croyante, les rétrogrades adoptent différentes attitudes. Il y a tout d'abord ceux qui, comme Guylaine et Charles, retournent dans l'Église catholique. Jusqu'à aujourd'hui, ces retours s'effectuent discrètement, sans protocole prévu à cet effet. Mais, devant la multiplication de ces situations, un prêtre et un diacre du sud de l'île en sont venus à proposer une démarche spécifique. Le premier l'explique :

> « Sur le doyenné, ici, nous avons réfléchi à un petit rituel de réconciliation avec l'Église (catholique) pour des gens qui ont abandonné l'Église, qui étaient à la Mission ou dans un autre groupe, et qui reviennent. Sans quoi, on part de l'Église, on y revient et sans tambour ni trompette, on reprend sa place comme si de rien n'était[42]. »

Viennent ensuite, à l'opposé, ceux qui se rapprochent de l'Église protestante dans laquelle ils se sont convertis. Ainsi, dans l'assemblée à laquelle elle participe, Edmée va même jusqu'à affirmer que « 80 % (de) ceux qui partent reviennent… Il leur manque un truc… Ce qu'ils ont appris, ce qu'on leur a prêché, la" Parole de Dieu" et tout ça, ça leur manque. Et quand ils reviennent, ils reviennent avec les pleurs ! »[43] Le retour des fils et filles « prodigues » fait le plus souvent l'objet d'une démarche publique. En général, au cours d'un culte dominical ou d'une cérémonie de baptême, celui qui s'était éloigné signifie son désir de réintégrer les bancs de l'Église en apportant son témoignage devant l'assemblée : de sa conversion à son retour en passant par sa « chute ». Leur prise de parole est une occasion pour le pasteur d'exhorter les nouveaux venus à la vigilance – afin qu'ils ne « tombent » pas à leur tour – et de remobiliser

[39] Entretien F 25.
[40] Entretien *ibid.*
[41] Boutter, 1999, p. 244. Yannick Fer note le même phénomène en Polynésie française : Fer, 2005, p. 454.
[42] Entretien C 24.
[43] Entretien F 20.

les plus anciens – afin qu'ils « gardent constamment leur lampe allumée ». Bref, le retour des égarés contribue à la vitalité de ces mouvements pentecôtistes dans lesquels nul ne saurait demeurer statique.

Parmi ceux qui quittent une assemblée pentecôtiste pour y revenir ensuite, il en est qui multiplient les allers-retours à l'infini. Telle est la situation du père de Lionel :

> « Mon père, (qui) était baptisé à la Mission… pouvait suivre la Mission pendant un an, puis repartir pendant deux ans, puis revenir aussitôt… Parfois il pouvait croire à 100 % en Dieu, parfois il pouvait croire à 100 % en son jeu de loto, son PMU, et sa bière[44] ! »

La position de cet homme oscille en permanence entre deux extrêmes. Des phases d'absolu respect des prescriptions morales alternent avec des phases de transgression totale des interdits posés par son Église. Cette succession de va-et-vient peut, à la suite d'Edgar Morin, être qualifiée de « croyance clignotante »[45]. Initialement, la formule est employée au sujet de l'astrologie. Elle se définit comme la prise en compte de « l'ambiguïté des conduites réelles, de l'oscillation entre le jeu et la conjuration superstitieuse, entre la croyance et le scepticisme, entre le rire et le sérieux. C'est indistinctement tout cela qui entre dans cette formule et c'est précisément cela que nous avons appelé la croyance clignotante. C'est une croyance mi-sérieuse mi-ludique, une croyance qui alterne avec l'incroyance, une croyance qui s'adresse des clins d'œil à elle-même[46]. »

Actuellement, l'idée de « croyance clignotante » recouvre plus largement toute une gamme d'expériences religieuses faite d'alternances, d'oscillations, de fluctuations[47].

Concernant Lionel, sa position lui parait différente de celle de son père. À propos de ce dernier, il porte un jugement sévère, estimant que « son engagement, ce n'était pas profond… Il a fait les choses comme ça, sans réfléchir, ce n'était pas avec le cœur... Lui, il n'était pas vraiment converti…. »[48] Dans ces Églises où il s'agit de dire résolument « oui » à Jésus et « non » au péché, le père de notre interlocuteur représente la figure même du chrétien « tiède » que ces assemblées honnissent. Comme à toute difficulté, Lionel apporte une explication : « il y a des choses qu'il n'a pas comprises, qu'il n'a pas captées pendant son séjour à la Mission. C'est vrai que l'Église est grande et qu'ils n'ont pas le temps de s'occuper des cas particuliers, ce qui est un peu dommage »[49].

---

[44] Entretien P 42.
[45] Morin (dir.), 1981, p. 9. (La première édition est parue sous le titre « Le Retour des Astrologues », 4e trimestre 1971. Club de l'Obs. Supplément au n° 367 du Nouvel Observateur).
[46] *Ibid.*
[47] Edgar Morin parle de « son extraordinaire diffusion dans toutes les couches de la société, dans les divers secteurs de la culture » en raison du fait qu'elle « concerne quelque chose qui est au profond et au vif du Sujet. » Edgar Morin, *ibid.*, « Conclusion : De l'ancienne à la nouvelle Babylone ».
[48] Entretien P 42.
[49] Entretien *ibid.*

En ce qui le concerne, Lionel nous explique qu'en réalité, ce n'est pas un « excès de religieux » qui l'aurait poussé à s'écarter des Assemblées de Dieu, mais plutôt un manque. C'est parce qu'il aspirait à plus de responsabilités dans son Église, plus de ferveur et de dynamisme lors des cultes qu'il a pris ses distances :

> « C'était de ma faute, mais il y a 50 % aussi de la faute de la Mission. À un moment donné, je me sentais un peu inutile sur les bancs de la Mission… Je voulais m'identifier, être reconnu, être au service de quelque chose, mais à la Mission, ils n'ouvrent pas les portes facilement. Peut-être que j'avais soif aussi de quelque chose de plus grand avec Dieu. Quand cette soif n'est pas rassasiée, on va souvent chercher ailleurs … Voilà, j'étais fatigué : prier, chanter quelques chants, les enseignements… J'étais fatigué de cette routine. Je voulais passer à autre chose avec Dieu…mais je n'avais pas compris qu'il fallait plus chercher dans l'intimité de la prière avec Dieu, et j'étais plus tenté d'aller voir ce qui se passait dans le monde[50]. »

Son engouement soudain pour les « choses du monde » prohibées par son Église n'aurait été, aux yeux de Lionel, que le résultat d'une aspiration spirituelle contrariée. Et là encore, le divin ne serait pas resté passif, il aurait même directement influencé sa conduite :

> « Il m'a offert des choses. Tu veux, je t'offre ! Pendant un temps tu va renier ta foi … Je pense que c'était un peu prévu par Dieu, même si ça peut paraître un peu paradoxal. C'était prévu par Dieu parce que j'avais une soif de passer à une autre étape, de sortir de la routine. J'étais entré avec les enseignements, avec la manière de suivre la Mission, sans être méchant contre eux, mais j'étais un peu fatigué et piégé par la religiosité[51]. »

Au passage, notons que Lionel et son père n'ont jamais mis en doute l'existence de Dieu malgré les vicissitudes de leur engagement ecclésial. Il le dit : « J'avais vraiment abandonné les voies de Dieu tout en ayant Dieu dans mon cœur. Je pensais à lui et je savais qu'il existait ».[52] Que ce soit pour chercher davantage d'enthousiasme religieux ou, à l'inverse, pour s'en éloigner ouvertement, quitter l'Église ne signifie pas abandonner la foi. C'est là du reste, une caractéristique commune à l'ensemble des personnes rencontrées lors de nos recherches en terre réunionnaise : nous n'avons encore jamais identifié une personne native de l'île qui soit devenue athée après avoir été baptisée dans une assemblée pentecôtiste. Nombreux sont ceux et celles, et nous le verrons ultérieurement, qui changent d'affiliation religieuse ou se désengagent même de toute communauté croyante, mais tous affirment toujours croire en Dieu. Une de nos interlocutrices confirmera notre observation. À la question : avez-vous rencontré des personnes qui sont passées d'assemblée en assemblée et ont tout rejeté, y compris Dieu ? Flavienne répond :

[50] Entretien *ibid.*
[51] Entretien *ibid.*
[52] Entretien *ibid.*

> « Non, on croit toujours, on croit toujours ! On ne va pas rejeter. À un moment, ils veulent peut-être vivre leur vie différemment mais Dieu est toujours là. Ils ne vont pas délibérément abandonner Dieu, je n'ai jamais trouvé quelqu'un qui ait fait ça[53]. »

Après avoir quitté les Assemblées de Dieu, Lionel passera successivement par quatre Églises : l'assemblée de Frères, le mouvement évangélique charismatique « Souffle Nouveau », l'Église baptiste charismatique de Saint-Pierre et l'Arche de l'Esperance, avant de fonder son propre groupe. Son cursus correspond à un dernier type d'itinéraires, celui des convertis qui après s'être éloignés de leur assemblée passent de groupe en groupe.

4.4 - Les pèlerins

4.4.1 - La pratique pèlerine

Entre la fidélité pure et simple et l'éloignement radical, il est une voie médiane empruntée par de nombreux croyants, qui consiste à se déplacer d'un groupe à l'autre. Ainsi, plus de la moitié des convertis que nous avons rencontrés vivent actuellement leur engagement religieux dans une assemblée différente de celle dans laquelle ils ont été baptisés. Si Vivianne[54], par exemple, milite activement au sein d'une Assemblée de Frères, c'est dans une assemblée de Dieu qu'elle s'est convertie dix ans plus tôt. Certes, Thierry[55] se prépare à devenir pasteur de la Mission Salut et Guérison, mais c'est dans une assemblée évangélique charismatique qu'il a vécu une expérience spirituelle déterminante lorsqu'il était adolescent. Quant à Sully[56], qui dirige une Église pentecôtiste, il a commencé son itinéraire religieux dans une assemblée évangélique dite de « piété orthodoxe ». Max[57], pour sa part, est actuellement fortement engagé dans une assemblée évangélique charismatique après avoir « fait une rencontre de Dieu » dans un groupe du Renouveau charismatique catholique. Ce phénomène de circulation de groupe en groupe dépasse largement le strict cadre du christianisme. Ainsi, en ce qui concerne Selyan[58], membre d'une Assemblée de Frères, il est né de parents musulmans et a suivi les enseignements des témoins de Jehovah durant plusieurs années. Quant à l'épouse de Jean-Patrick[59], elle fut adventiste avant d'intégrer l'Église des saints des derniers jours. Lorsque nous l'avions rencontrée, elle avait rejoint son époux à l'Église protestante de La Réunion. Quelques mois après, ce dernier nous confia qu'elle était depuis « retournée définitivement chez les mormons. »

[53] Entretien F 24.
[54] Entretien P 06.
[55] Entretien P 02.
[56] Entretien P 44.
[57] Entretien F 08.
[58] Entretien F 18.
[59] Entretien F 21.

Indéniablement, le fait d'avoir rompu une première fois avec sa lignée croyante en se convertissant prédispose ensuite le sujet à la mobilité. Ainsi détaché de son héritage religieux, il hésite d'autant moins à se mettre en quête d'un nouveau groupe qui serait susceptible de lui convenir davantage. Cette autonomisation des croyants se traduit sur le terrain par deux types de parcours. Premièrement, il y a ceux qui se stabilisent. À l'exemple des convertis que nous venons de citer, ces individus vivent des expériences diverses avant de trouver l'assemblée répondant le mieux à leurs attentes et d'y demeurer fidèles. En second, viennent les itinéraires mouvants : ceux des individus pour lesquels la circulation entre les assemblées paraît sans fin. Tel se présente le cursus de Flavienne, une Créole d'origine afro-malgache.

C'est auprès de l'épouse d'un pasteur baptiste du nord de l'île que Flavienne commence son parcours au sein du protestantisme évangélique. Elle est alors mineure et lorsque ses parents l'envoient dans le Sud pour continuer ses études, elle prend contact avec l'assemblée de Frères de Saint-Pierre. « Après quelques années à rester là, tranquille »[60], selon ses propres termes, elle rejoint une Assemblée de Dieu. Son changement est motivé par son aspiration à recevoir le baptême dans le Saint-Esprit que ce dernier type d'Église pratique : « j'avais lu beaucoup de choses concernant le baptême dans le Saint-Esprit et je voulais le recevoir ». Une rencontre avec un adepte de la Mission Salut et Guérison s'avère décisive : « Parce qu'un jour, on avait reçu un jeune (de cette Église). J'avais l'impression que lui, (il) était plus fort que nous ! » Durant plusieurs mois, elle fréquente alors cette assemblée « mais sans appartenir vraiment, sans donner mon nom, mon adresse, ni rien. J'étais visiteuse, comme on dit ». Simultanément, elle voyage fréquemment sur les îles alentour où elle côtoie un prédicateur Sud-Africain issu de la mouvance évangélique charismatique :

> « À Rodrigues et à Maurice… il y avait un missionnaire qui était là et qui priait pour les gens. Il faisait ses réunions sur la plage. J'étais curieuse comme d'habitude. C'était la première fois que je voyais des gens tomber (dans le repos dans l'Esprit). Alors on allait voir de près ! Plusieurs fois, j'y suis allée, j'étais logée dans une famille là-bas[61]. »

À La Réunion, elle continue à fréquenter les Assemblées de Dieu jusqu'au schisme de 1983 où elle se rallie à l'un des pasteurs dissidents : « ça s'est divisé, tout le monde a eu son petit truc. Moi je suis restée avec quelqu'un à Basse-Terre qui, à l'époque, avait son groupe… Après j'ai quitté parce que ce n'était plus comme je voulais »[62]. De La Réunion à la France métropolitaine en passant par Israël et l'Afrique du Sud, d'exaltations en désillusions, pendant une vingtaine d'années, Flavienne va encore connaître une succession de groupes :

> « Après avoir quitté, j'ai dû partir en métropole quelques années, faire ce qui me passait par la tête. De 1989 à 1991, je suis allée dans une assemblée et j'ai même fait une école biblique à la Courneuve. L'Église s'appelait " La Parole de Foi ". Après, je suis revenue et en arrivant je ne voulais plus me laisser prendre par un groupe ou par un autre. J'ai attendu,

[60] Entretien F 24.
[61] Entretien *ibid.*
[62] Entretien *ibid.*

> jusqu'au moment où j'ai été à une assemblée qui se trouve à la Plaine des Cafres. Au départ j'aimais bien parce que c'était un peu plus proche de ce que je voulais, c'est-à-dire au niveau spirituel, au niveau de cette vie de l'Esprit qu'on pouvait vivre là-bas. C'était un peu moins cadré que chez les autres… (Mais) Il y a des choses qui n'allaient pas. J'ai commencé à lui dire mais ça n'a pas marché. Elle (la responsable) n'a pas accepté. Donc, je ne pouvais pas continuer. Après, je suis restée un petit moment toute seule à regarder autour de moi, et (puis) je suis allée chez le pasteur Payet. C'était bien au début, et après je n'ai plus compris. Ce n'était pas tout à fait net… Là-bas aussi, je ne suis pas restée… Après, pour aider une fille qui voulait se faire baptiser, j'ai été avec elle au CEP (Centre Évangélique Protestant)… (Là), il y avait (des) choses qui m'embêtaient, alors je suis partie. Après, je suis restée un peu seule. Après, je suis allée avec mon amie à Johannesburg et c'est la première fois que ça nous arrivait de voir autant de choses comme ça ! On a été dans une Église dirigée par une femme. (Puis), on a quitté Johannesburg pour partir à Durban. Là-bas on a rencontré (une) Église, c'était bien, dans l'Esprit. Peut-être que c'est parce qu'on était de passage que c'était bien ? Au moins, pendant le temps qu'on était là, c'était bien ! Après l'Afrique du Sud, en arrivant ici, on a essayé de trouver un groupe mais il n'y avait pas de groupe. Alors on a été accueillies chez des cathos, chez Arlette. On a été là-bas. C'était bien, j'aimais bien. Après ça, je n'y suis plus allée parce qu'il y avait trop d'incompréhensions. C'était au mois de septembre, l'an dernier… C'est alors qu'on a fait le choix de partir dans la nouvelle assemblée qui commençait juste[63]. »

À l'heure où nous l'avons rencontrée, Flavienne est devenue un membre actif au sein de cette dernière assemblée, une Église charismatique implantée à La Réunion par des missionnaires d'origine africaine. Qu'avait-elle trouvé en ce lieu de plus que dans ceux qu'elle avait jusqu'alors fréquentés ? Elle répond à notre interrogation :

> « Quelque chose de plus fort ! Par exemple, le deuxième pasteur qui est venu ici… avec lui j'ai passé beaucoup de temps forts. Beaucoup. Tout était fort, dans la mesure où c'était le Saint- Esprit qui agissait…. Lui, il était très manifestation… et on voyait vraiment qu'il y avait quelque chose. Ça se passait réellement…Plein de choses intéressantes… C'était fort, c'était fort[64] ! »

Mais depuis notre entretien, nous avons appris que Flavienne avait finalement quitté l'Église évangélique charismatique qu'elle venait d'intégrer lorsque nous nous étions rencontrées.

À l'instar de Flavienne, invariablement, la recherche d'un groupe « plus fort » demeure le premier motif évoqué par ceux qui changent d'assemblée. Qu'est-ce que ces croyants entendent par le mot force ? Des manifestations charismatiques surprenantes et particulièrement extraordinaire lors des réunions de prière, des guérisons spectaculaires, des libérations démoniaques, des prédications vibrantes, des pasteurs endurants usant de fermeté, des témoignages convaincants, des conversions exemplaires, des chants dynamiques, des musiques intenses, des fidèles aussi énergiques qu'intègres, des assemblées enthousiastes, bref de l'émotion, du merveilleux, de la vigueur, de la fougue, en un mot : de la puissance.

[63] Entretien *ibid.*
[64] Entretien *ibid.*

Qu'est-ce qui conduit ensuite ces croyants à quitter leur communauté ? Un légalisme exagéré, un excès d'autorité ou, à l'inverse, une libéralité jugée abusive, le poids des habitudes, l'apathie des fidèles, la défaillance du pasteur, la mollesse des prédicateurs, l'inertie de l'assemblée, la rareté des miracles, les conflits intra-ecclésiaux, le manque d'ardeur, la répétition, la froideur, l'imperfection, bref, tout ce qui les laisse mécontents, frustrés, insatisfaits, en un mot : déçus. Ce type d'itinéraires témoigne de la progression constante, dans la modernité occidentale, de l'individualisation du religieux[65]. Abondamment décrite par la sociologie des religions, ce processus prend les traits, sous la plume de Danièle Hervieu-Léger, du « nomade spirituel », du « pèlerin » :

> « Le pèlerin émerge comme figure typique du religieux en mouvement, en un double sens. Il renvoie d'abord, de façon métaphorique, à la fluidité des parcours spirituels, individuels, parcours qui peuvent, sous certaines conditions, s'organiser comme des trajectoires d'identification religieuse. Elle correspond ensuite à une forme de sociabilité religieuse en pleine expansion qui s'établit elle-même sous le signe de la mobilité et de l'association temporaire[66]. »

En Polynésie française, Yannick Fer note que les parcours des croyants qui évoluent de groupe en groupe ne recoupent pas totalement les deux dimensions inhérentes à ce nomadisme moderne, « car l'autonomisation des parcours individuels ne s'accompagne pas toujours d'une mise à distance radicale du cadre institutionnel, de sorte qu'une partie de ces croyants pèlerins sont en fait des "pratiquants pèlerins" »[67]. Ils adhérent certes successivement à différents groupes avant de s'intégrer dans celui qui leur paraît le plus susceptible de répondre à leurs aspirations, mais ils ne cherchent pas à s'affranchir de toute institution ecclésiale. De manière identique, nous pouvons observer à La Réunion combien, une première catégorie de pèlerins sont également mobiles, mais non moins attachés à une Église. Leur curiosité les pousse à chercher un autre groupe en dehors de celui où ils sont engagés, mais, une fois trouvé celui qui leur convenait, ils y adhérent avec toutes les conséquences que cela comporte : pratique religieuse régulière et soutenue, respect des prescriptions morales, adhésion aux articles de foi, soumission aux autorités humaines, etc. Même lorsque l'adhésion ne se prolonge pas dans le temps, durant toute la période où ils fréquentent ce groupe, ils tentent au mieux de se conformer à ses prescriptions et d'obéir à ses leaders. Ils sont infidèles au groupe dont ils sont partis mais fidèles à celui qu'ils côtoient « ici et maintenant ». En ce sens, ils se distinguent d'une seconde catégorie de pèlerins que Yannick Fer désigne comme les « pèlerins modernes »[68], qui, eux, n'appartiennent jamais réellement à quelque institution que ce soit « combinant ainsi pleinement les deux dimensions du pèlerinage décrit par Danièle

[65] Si cette individualisation du religieux est particulièrement visible depuis la seconde moitié du XXe siècle, ce processus est néanmoins à l'œuvre depuis cinq siècles.
[66] Hervieu-Léger, 1999, p. 98.
[67] Fer, 2005, p. 441
[68] Fer, 2005, p. 447.

Hervieu-Léger : fluidité des parcours personnels et modulation des formes de sociabilité religieuses, des contenus de croyance »[69].

4.4.2 - « La croyance sans appartenance »

« Les gens qui butinent d'une assemblée à une autre, on dit qu'ils papillonnent ! »[70] C'est en ces termes ou encore sous celui de « papillons » que ce pasteur des Assemblées de Dieu désigne les individus qui échappent au cadre institutionnel. Pour illustrer cette attitude selon laquelle le sujet dissocie la croyance de l'appartenance, la sociologue anglaise Grace Davie forge l'expression « *believing without belonging* »[71]. Au gré de leurs besoins, ceux qui « croient sans appartenir » prennent dans un groupe ce qui leur convient et laissent le reste. Ils « bricolent » de manière individuelle tout en demeurant attachés au christianisme.

Fanny-Laure, une créole blanche, ne fréquente plus les adventistes : « trop rigide, je veux rester un esprit libre dans un corps libre. Quand on parle de moralité, ça me convient, dès qu'on parle de morale, on part sur un principe de jugement et sur des valeurs qu'on doit accepter et là je ne suis pas pour ! »[72] Cette jeune mère célibataire, séparée depuis peu du père de son enfant l'affirme : « ce qui est bien aussi, c'est que justement l'Église protestante ne nous met pas la pression. C'est vraiment une découverte de notre moralité à travers l'amour du Christ.[73] À travers plusieurs exemples, elle explique ensuite combien la relation à Dieu prime à ses yeux sur le respect des prescriptions morales. Vis-à-vis des pentecôtistes, ce sont leurs pratiques cultuelles auxquelles elle ne souscrit plus. Si elle dit encore apprécier les émissions radio-diffusées par les Assemblées de Dieu, en revanche, elle ne participe plus à leurs réunions de prière : « le culte… ne me convient pas. » De temps à autre cependant, elle se rend dans une assemblée évangélique charismatique. Ce qu'elle apprécie dans cette dernière, c'est qu'il ne lui a jamais été fait de reproche au sujet de ses longues absences : « c'est une des choses que j'aime bien. Au contraire, si demain il y a une occasion où je peux venir, ils vont m'appeler, et si je ne peux pas, ils me diront : tant pis, ce sera pour la prochaine fois ! » Mais davantage que cette Église, c'est sa confrontation régulière avec la Bible qui lui paraît essentielle : « C'est la Parole qui nous façonne, plus que l'Église d'ailleurs… Pour moi, vraiment, la Parole nous enseigne comment pratiquer notre foi jour après jour…. Finalement, en lisant la Bible, on se met toujours en condition pour raisonner d'une façon chrétienne ! » Aussi, trouve-t-elle dans une prière personnelle le recours qu'elle attend. Lors d'oraisons quotidiennes, elle observe un rituel bien précis :

[69] Fer, 2005, 442.
[70] Entretien P 41.
[71] Davie, 1996.
[72] Entretien F 23.
[73] Entretien *ibid.*

> « Déjà, toujours demander pardon, cela nous permet de voir où est-ce que l'on a mal agi… Remercier, aussi, parce que c'est une grâce d'être pardonné. Ensuite, je dis toujours que je donne mon cœur au Seigneur. Puis, je parle. Ça, pour parler, je parle[74] ! »

Au bout du compte, elle utilise ces moments de méditation pour demander à Dieu ce dont elle a besoin :

> « Parfois on est découragés… Dans les Évangiles on lit : "*Tout ce que vous demandez avec foi dans la prière vous le recevrez*", et bien, on se dit : " de toute façon… si j'ai besoin de quelque chose, je sais que je l'aurai "[75]. »

Fanny-Laure s'est inspirée des conseils donnés par les assemblées pentecôtistes pour structurer ces temps de recueillement, mais son engagement à l'égard de ces assemblées ne va pas plus loin. Elle subit leur influence dans les limites qu'elle s'est fixée et entend bien rester en « condition de choix » comme elle le dit. « Donc, à partir du moment où il y a choix, j'ai toujours ma liberté… je sais que je suis toujours libre. C'est pour moi important »[76], conclut Fanny-Laure.

La liberté est également une valeur clé pour Pierre et Yvonne. Mariés depuis dix ans, ils habitent dans les hauts de Saint-Paul. Il est créole blanc, elle est d'origine indienne tamoule. Ils ont découvert le protestantisme évangélique au sein d'une Assemblée de Frères avant de s'engager dans une Église évangélique charismatique. Ils l'ont quittée ensuite en raison de « problèmes internes … et de questions de pouvoir », affirme Pierre. Depuis plusieurs années, le couple vit sa foi sans appartenir à une communauté en particulier. Ils célèbrent un culte hebdomadaire à leur domicile avec leurs enfants, ou se rallient, de temps à autre, à une réunion de prière dans une assemblée insulaire. Pierre l'explique : « On prie en famille bien sûr, on a le culte du dimanche et comme on ne va pas trop à l'Église, nous, le dimanche on enseigne la Bible, on chante, je prends la guitare …et puis on prie »[77]. Yvonne raconte ce qui l'a amenée à se rendre ponctuellement dans une Assemblée de Dieu :

> « Des fois on a envie d'entendre parler de Dieu, on a envie d'entendre le pasteur… et dernièrement, je passe à la Possession et Dieu nous montre la Mission (Salut et Guérison)… Après, j'en ai parlé à Pierre … il n'est pas très machin (enthousiaste), je (lui) dis que ça ne coûte rien ! Effectivement on est parti là-bas et Dieu avait une bénédiction pour nous à ce moment là ! Donc on est resté quelque temps et puis voilà, on n'y est plus allé. C'était tout simplement Dieu qui nous appelait à ce moment là parce qu'il avait, à travers cette assemblée, à travers ce pasteur là, à travers ces gens de Dieu, quelque chose à nous donner, on a reçu et voilà. On est reparti[78]. »

[74] Entretien *ibid.*
[75] Entretien *ibid.*
[76] Entretien F 23.
[77] Entretien P 19.
[78] Entretien *ibid.*

« De la doctrine religieuse sous forme de menu unique, on est véritablement passé à la religion à la carte, au self service religieux »[79], note Frédéric Lenoir. Selon ce dernier,

> « L'une des caractéristiques fondamentales de l'individualisme religieux moderne, c'est le refus d'entrer dans une logique d'obéissance… Toute autorité de type dogmatique ou normative est disqualifiée[80]. »

Ainsi, ces sujets croyants n'observent plus la totalité des prescriptions éthiques préconisées par la communauté croyante, n'adhérent pas à l'ensemble de sa doctrine. Ils adoptent les règles morales et les articles de foi dans la mesure où ceux-ci leur correspondent, sans hésiter à rejeter les autres. À la différence des « pèlerins pratiquants », les « pèlerins modernes » refusent de se plier aux exigences d'un groupe en particulier, tout comme ils perdent tout sentiment d'appartenance à une Église. Néanmoins, la notion d'obéissance n'a pas disparu pour autant. Elle s'est déplacée de l'Église au divin. Il s'agit pour ces croyants, d'obéir à Dieu avant d'obéir aux hommes. « Bien avant le catholicisme, remarque Frédéric Lenoir, le protestantisme a naturellement évolué vers cette logique en insistant sur la nécessité d'un discernement religieux personnel. Pour les Réformateurs, la grandeur de l'homme, ce n'est pas d'obéir aux clercs, mais d'acquiescer aux commandements et à la grâce de Dieu »[81]. Plus que l'obéissance à l'institution, c'est la liberté de l'individu à agir comme Dieu paraît l'exiger de lui qui est valorisée par ces « pèlerins modernes ». D'où la volonté d'Yvonne de montrer en quoi elle avait répondu à la volonté divine en se rendant à la Mission Salut et Guérison ce jour là. D'où également, les critiques de son conjoint au sujet de cette même Mission Salut et Guérison :

> « Je n'aime pas Mission Salut Guérison ! Quand tu vois aujourd'hui (à) la Mission, mais ils sont fermés : "Nous sommes l'Église de Dieu !"… Ils ne veulent pas avoir de relation avec personne. Qu'est-ce que c'est que ça ? Je suis désolée ce n'est pas le Seigneur ! Ils sont très fermés, en fait ils se gargarisent un petit peu avec leur don spirituel[82] ! »

Selon Pierre, aucun groupe ne peut prétendre détenir l'exclusivité du salut. C'est là une des caractéristiques de ces pèlerins modernes, ils se situent au-delà des dénominations confessionnelles. Yvonne l'explique :

> « Je pense que l'Église de Dieu, la véritable Église de Dieu, elle n'est pas « Mission Salut Guérison », elle n'est pas catholique, elle n'est pas évangélique, c'est une Église en esprit avec Dieu. Ce sont des gens qui, peu importe leur confession, adorent Dieu avec ferveur ! Je crois que c'est ça la véritable Église de Dieu, il n'y a pas de dénomination ! »

[79] Lenoir, 2003, p. 46.
[80] *Ibid.*, p. 45.
[81] *Ibid.*, p. 46.
[82] Entretien P 19.

Pierre confirme : « Il n'y aura pas écrit au Ciel, je viens de l'Église de … Ce n'est pas une question d'Église ! »[83]

Pour ces croyants, la « foi véritable » ne s'inscrit plus dans le cadre strict d'une communauté religieuse, ce qui se traduit par leur facilité désarmante à passer d'une assemblée à l'autre.

Cependant, toute autorité n'en est pas nécessairement rejetée. Certaines tournées de prédicateurs extra-départementaux remportent même un fort succès et les assemblées pentecôtistes qui attirent aujourd'hui une masse de croyants sont bien souvent dirigées par des pasteurs dont l'autorité est des plus vigoureuses. Seulement cette dernière repose essentiellement sur le charisme du ministre du culte, et c'est à la personne même du leader que ces auditeurs sont le plus attachés, aux dons qu'il est supposé exercer, à l'intensité émotionnelle à laquelle il les fait ensemble communier. Comme le dit un pasteur insulaire :

> « Au niveau des gens, quand ils savent que dans telle Église, dans telle communauté, il y a des prières pour la guérison, l'imposition des mains et tout ça, il y a tel pasteur c'est sûr que ils y vont … A la limite je dirais que le problème, c'est qu'ils mettent plus leur confiance dans les hommes qu'en Dieu ou en Jésus lui-même[84]. »

Au delà du temps de rassemblement, les « pèlerins » ne mettent en œuvre qu'une partie des recommandations morales entendues, n'adhérèrent que partiellement au credo proclamé par les chefs religieux.

4.4.3 - Le « virtuose hors normes »

Pour clore cette typologie, il nous reste à présenter un dernier profil de croyant, moins courant mais de plus en plus fréquent dans l'île : celui du « virtuose hors normes ». Le vocable de virtuose emprunte à Weber l'idée que ces individus, loin d'être noyés dans une masse de croyants vaguement convertis, se distinguent par leur radicalité religieuse et l'intensité de leurs aspirations spirituelles. Concrètement, plusieurs d'entre eux sont devenus pasteurs. Le terme de « hors normes » indique immédiatement que les itinéraires de ces sujets les distinguent de ceux que mentionne le sociologue allemand. En effet, si pour ce dernier la dévaluation du monde apparaît comme une constante des religiosités virtuoses, tel n'est plus la situation de ceux qui nous allons présenter. L'itinéraire de Jean-Luc nous apporte un exemple.

C'est dans une assemblée évangélique charismatique que le jeune Réunionnais d'origine afro-malgache se convertit vingt ans plus tôt. Il se souvient :

[83] Entretien *ibid.*
[84] Entretien P 11.

> « J'entends de loin quelqu'un qui disait : " si quelqu'un est malheureux, qu'il veut que quelque chose d'autre se passe, qu'il approche ! " J'ai traversé la cour, je suis passé devant le pasteur et j'ai dit : " je veux qu'on prie pour moi ! " Depuis ce jour là, j'ai donné mon cœur au Seigneur, je me suis mis à l'œuvre. J'ai œuvré jusqu'à aujourd'hui[85]. »

Sa vie est alors totalement transformée : il abandonne ses conduites déviantes et en particulier les bagarres auxquelles il se livrait quotidiennement. « Et puis, dit il, j'avais envie de vivre une belle vie et d'aider les autres à découvrir la vie ! » Dix ans après, son investissement auprès des leaders de l'Église et vis-à-vis des autres fidèles le conduit à devenir pasteur. Il raconte :

> « Justement, c'est cet " intéressement " aux gens, (le) fait que je me sentais concerné par la vie de tout le monde dans l'Église, et surtout concerné par les jeunes, pour les aider… En fin de compte, cela m'a amené à les " *pasteuriser* " sans être pasteur. Après, j'ai commencé à beaucoup approcher les pasteurs. C'est ce qui a fait que ça a créé cet appel (au ministère pastoral) en moi[86]. »

Quelques années plus tard, il commence à exercer sa fonction pastorale dans un centre de détention insulaire. Mais cette expérience n'est pas du goût des autres ministres du culte de son Église :

> « Au moment où j'ai commencé à travailler en prison, ils ne voulaient pas parce que je passais moins de temps à l'Église. Je ne sentais pas ça, je sentais que maintenant ma vie était pour les démunis, les prisonniers, ceux qui ont besoin[87]. »

Devant l'incompréhension de ses coreligionnaires, Jean-Luc quitte l'assemblées dans laquelle il fut converti avant d'y être nommé pasteur. Depuis, il poursuit son ministère auprès des détenus mais il s'est totalement désinscrit de toute institution ecclésiale. Il le dit : « Aujourd'hui, je n'appartiens à aucune Église ».

S'il continue par ailleurs à se rendre au culte dominical, sa participation n'est plus régulière et le groupe qu'il rejoint n'est pas toujours le même :

> « … ça change. Il y a des dimanches où je ne pars pas, j'ai envie de rester avec mes enfants, ma famille, d'aller chez mon papa, d'aller chez ma sœur… Je n'ai pas de programme où il faut que je parte le dimanche… Je me sens à l'aise partout. Pour moi, si je suis à l'aise dans mon cœur je suis à l'aise partout[88]. »

Sur le plan des relations interconfessionnelles, il se démarque actuellement de ses anciens collègues en entretenant des relations étroites avec d'autres chrétiens, catholiques y compris.

> « Je suis souvent en contact avec l'aumônier catholique. Et, comme je vous dis, je rencontre plein de gens qui me téléphonent : " Est-ce que je pourrais discuter avec toi, je suis catholique très accro, est-ce que ça ne te dérange pas ? " (Je réponds) : " Non ! " (Pour)

[85] Entretien P 32.
[86] Entretien *ibid.*
[87] Entretien *ibid.*
[88] Entretien *ibid.*

> moi, ce sont des humains. Il m'arrive aussi que je parte avec des personnes qui veulent aller à l'église (catholique) mais qui n'ont pas de moyens de transport. Je les accompagne dedans… les gens sont assez en prison dans la société, dans l'Église on va encore le mettre là-dedans ? Non, les gens sont libres ! J'entends un groupe de gens qui chantent les louanges, je dois me sentir libre d'aller m'associer à eux... Ils chantent les louanges pour mon Dieu, c'est tout ! Avec quelle attitude de cœur ? Ça c'est leur problème, ce que je vois moi c'est qu'ils sont en train d'adorer mon Dieu… peu importe de quel endroit ils sont[89]. »

En nouant ainsi des contacts avec d'autres chrétiens, en nourrissant un œcuménisme si large qu'il en vient à relativiser les affiliations religieuses, Jean-Luc s'apparente aux pèlerins modernes décrits par Danièle Hervieu-Léger. Sa démarche croyante s'inscrit dans un processus de dé-légitimation de l'autorité institutionnelle au profit d'une une privatisation de l'identification religieuse :

> « … un mouvement plus profond de déplacement de la référence à l'autorité, dont le pivot passe des instances religieuses garantes de la vérité du croire à l'individu lui-même, en charge de l'authenticité de sa propre démarche spirituelle… Cette tendance… travaille aussi l'espace des religions institutionnelles, en remettant radicalement en question les dispositifs d'autorité à travers lesquels celles–ci assurent concrètement leur compétence en matière de vérité[90]. »

La démarche de Jean-Luc évoque encore la figure du « saint, du mystique de l'artiste ou du héros » chez Bergson, celui qui permet d'effectuer le passage entre une religion statique ou close et une religion dynamique ouverte. Pour le philosophe, ces personnalités hors du commun sont celles qui inventent des voies nouvelles menant de « l'action confinée dans un cercle à l'action action se déployant dans l'espace libre »[91].

Plusieurs événements expliquent l'évolution vécue par Jean-Luc, et notamment deux situations d'échec et d'infortune : un accident du travail qui lui a ôté un membre suivi d'une rupture conjugale. À la lumière de sa foi, il donne un sens particulier à ces événements malheureux. Il admet tout d'abord que toute souffrance ne trouve pas nécessairement une explication : « Ils veulent tout expliquer. Mais, il y a des choses inexplicables.» [92].

Si son échec matrimonial ne peut être expliqué, il fut en revanche à ses yeux un événement qui l'a rapproché des autres :

> « Je suis passé, après mon divorce, par un moment (où) j'avais envie de me suicider… Aujourd'hui, je peux comprendre celui dont la femme le quitte, celle dont le mari le quitte, parce que je suis passé par là. Je peux dire : « je te comprends ! » Je peux lui dire aussi : « tu peux remonter la pente ! » Jésus lui-même a montré dans des versets bibliques qu'à certains moments il était faible… qu'il a été tenté. Devant Lazare qui est mort, Jésus a pleuré[93]. »

---

[89] Entretien *ibid.*
[90] Hervieu-Léger, 2001, p. 124.
[91] Bergson 1982, p. 63.
[92] Entretien P 32.
[93] Entretien *ibid.*

Depuis cette rupture conjugale, il envisage différemment son statut de pasteur : comme tout un chacun, il est un être fragile.

> « Un pasteur peut être tenté. Je ne mens pas en disant que je ne peux pas être tenté. Je peux parler des femmes, du pouvoir, de l'argent, de plein de choses comme ça. Le pasteur … est celui qui est plus faillible que les autres[94] ! »

Ses infortunes ne se sont peut être pas soldées par une guérison miraculeuse et une réconciliation avec son épouse, mais elles l'ont rendu plus compatissant envers les autres et plus dépendant à l'égard de Dieu.

> « … c'est depuis mon accident que ma vie a vraiment commencé. C'est là que j'ai commencé à avoir un esprit ouvert, que je suis vraiment entré dans ma conversion… Peut-être que c'est à partir de ce jour-là que je me suis retrouvé dans la peau des autres : n'ayant plus de boulot, n'ayant plus de possibilité dans ce que je pouvais faire… J'ai dit, comme la parole de Dieu : "je n'ai plus de moyens maintenant, je ne peux compter que sur toi ! »"
>
> Un truc que je dis souvent à l'église : il y a le croyant et le disciple, il y a celui qui croit que Dieu existe mais qui ne dépend pas de Dieu, il croit, ça tranquillise sa conscience, c'est un truc à part dans sa vie… Mais, le disciple, c'est celui qui se donne, c'est celui dont la vie ne dépend que de Dieu ! Après cet accident, je suis passé du croyant au disciple et c'est là où tout est devenu différent. C'est là que j'ai vu que ça ne peut marcher que par lui, dans tous les domaines de ma vie[95]. »

Le fait qu'il s'en remette aujourd'hui totalement à Dieu l'a paradoxalement rendu beaucoup plus indifférent aux signes tangibles de l'action divine : peu importe au fond s'il obtient une réponse à ses prières, inutile d'insister, inutile de marchander :

> « J'ai plein de projets… mais si ce n'est pas la volonté de Dieu, ça ne se fera pas ! Je fais tout ce qui est à ma portée, mais le dernier mot reste à lui. On ne peut pas l'obliger à faire quelque chose qu'il ne veut pas. C'est pareil (pour la) guérison. Je peux aller prier, insister, une heure de temps, prier sur quelqu'un pour qu'il soit guéri, si ce n'est pas la volonté de Dieu, ça ne va pas se faire, je vais me fatiguer, je vais m'épuiser, je vais fatiguer la personne… C'est pour ça que je n'insiste jamais pour prier pour la personne parce que je me dis que si c'est la volonté de Dieu, il n'a même pas besoin de moi pour que la personne soit guérie ! Ça se fera… pendant la prédication, pendant un chant, ça se fera. … On n'oblige pas Dieu, on ne force pas Dieu. Souvent on veut quelque chose, par exemple que notre enfant obtienne son bac, et bien là, pendant un mois, on va aller à l'église plus souvent que d'habitude, on met plus de bougies que d'habitude, pour forcer la main de Dieu. Si c'est sa volonté, si c'est son plan, si on est dans sa lignée, ça va se faire. Sinon ça ne se fera pas[96]. »

Ainsi, au fil du temps, les conceptions religieuses de Jean-Luc ont évolué. L'idée qu'il se fait de l'évangélisation par exemple, s'éloigne de plus en plus de celle que défendent habituellement les pentecôtistes. Le prosélytisme du militant s'est progressivement effacé au

---

[94] Entretien *ibid.*
[95] Entretien *ibid.*
[96] Entretien *ibid.*

profit d'une « écoute tolérante et bienveillante » au risque de passer sous silence l'annonce explicite du Christ :

> « Mon travail, ce n'est pas simplement d'être un pasteur mais (d') être à l'écoute : entendre, comprendre, discerner… Quand telle personne ne va pas bien, mon travail c'est de s'approcher d'elle. Ce n'est pas le travail qu'ils me donnent, parce que pour eux, au début, mon travail c'était : tu viens faire ta prédication. Mais moi je suis allé plus loin. Je vois aujourd'hui que je suis plus dans le "monde social" que dans le "monde aumônerie[97]" ».

Sa nouvelle perception de sa fonction pastorale l'a également conduit à s'occuper de personnes porteuses d'un handicap. Avec ces dernières, il est loin d'appliquer les strictes recommandations morales des assemblées pentecôtistes.

> « Après, mon cœur a été poussé vers le public handicapé. J'ai voulu aider ces gens là, les comprendre. Je mets en place des projets, des actions : je vais les emmener en boîte de nuit, je vais (les) emmener en week-end à la Plaine, je dois les amener en métropole… Je suis hors normes. On m'a toujours dit que j'étais un pasteur hors normes. On ne peut pas me mettre un "mors" dans la bouche pour me conduire. Je ne reste pas sur ces principes qu'il peut y avoir dans le monde évangélique ! Moi, mon principe est en mon cœur, dans cette connaissance que j'ai de Dieu… Jésus, c'était un homme ouvert à tout le monde. Il était aux aguets de (leurs) problèmes pour les aider.
>
> (Alors) en boîte de nuit ?… pour moi je peux aller n'importe où, ça dépend pourquoi je m'y rends.
>
> Qu'est-ce que je vais chercher ? Je pars déjà pour m'amuser, et faire amuser les gens. C'est un monde qui a toujours été fermé pour eux. Là, ce sera la troisième fois que je vais les emmener. En les emmenant là-bas, j'ai vu des gens exprimer leur joie, incroyable ! Sentir qu'ils sont comme les autres[98]! »

Lorsqu'il se remémore son itinéraire, Jean-Luc constate les changements qui sont intervenus dans sa manière de croire et de pratiquer. Depuis sa conversion, il est passé par différentes « étapes », comme il les nomme.

> « J'ai vu cette image-là, au bassin truite de Hell-Bourg. Quand les truites naissent, elles sont dans un bassin, ensuite elles descendent dans un bassin, ensuite dans un autre bassin jusqu'à ce qu'elles soient dans un gros bassin en bas. Pour moi, les étapes de notre vie, c'est pareil… Comme un cheval, quand il arrive, il sort du monde sauvage, on l'enferme pour l'habituer, le dresser… Le truc c'est ça, est-ce qu'ils arrivent à trouver confiance en eux pour changer ! Il y a des moments, ça devient tellement ta raison de vivre, ton seul lieu de vie, ta famille, que là, tu ne passes plus d'étapes, et ta foi ne progresse pas, elle n'avance pas. C'est là qu'on voit ces gens-là devenir tristes[99]. »

Ainsi, pour Jean-Luc, l'affiliation stricte dans une assemblée aux règles morales contraignantes ne serait à ses yeux qu'une étape sur la route du converti, un temps de « dressage » nécessaire mais voué à prendre fin.

---

[97] Entretien *ibid.*
[98] Entretien *ibid.*
[99] Entretien *ibid.*

Pour finir, nous aimerions évoquer le fait que cette évolution, qui va d'un activisme militant exclusif vers une pratique religieuse plus ouverte sur les valeurs du monde et plus tolérante aux autres confessions religieuses, s'observe également dans d'autres puritanismes religieux. Ainsi, Moussa Khedimellah met en lumière différentes étapes concernant l'itinéraire des prédicateurs du mouvement Tabligh[100].

– Après une conversion à l'islam, ces hommes menant auparavant une vie désordonnée, se muent en véritables « chevaliers de la conversion et du piétisme » selon l'expression du sociologue marocain Mohamed Tozy. Les nouveaux adeptes de cet islam éclairé et puritain rompent catégoriquement avec l'islam traditionnel et routinier de leurs parents. Après un temps de « progressivité religieuse » commence une phase d' « engagement inconditionnel où le militant est dans une période de « forcing religieux ». Il ne parle que d'Allah… son investissement dans la prédication est maximale. Il enchaîne les missions… et les oppositions inquiètes et régulières des familles pour réduire son engagement missionnaire n'y font rien »[101]. Cette période de l'engagement inconditionnel aboutit alors à ce que Donegani appelle « l'intransigeantisme » du converti…. À ce stade, c'est la métamorphose : le croyant zélé se coupe du monde » et se met à pratiquer régulièrement le jeûne et la méditation. Il consacre une partie importante de son temps au profit de l'étude et à la prière.

– Dans la phase ultime de son itinéraire religieux, « le militant Tabligh, se réinvestit dans la société où il adopte un comportement médian. Il désigne volontiers cette étape comme celle de *la voie du juste milieu* ». Son « engagement avec la congrégation de Tabligh peut alors se distendre au point de devenir critique voire nulle »[102], conclut Moussa Khedimellah.

Au niveau du pentecôtisme, la période « euphorique » qui suit la conversion du croyant, dite « phase charismatique » (Weber) se traduit par l'adhésion exclusive à une Église, la mise en œuvre de règles morales strictes, une rupture radicale avec le monde et la croyance en un Dieu puissant dont les bénédictions viennent confirmer l'état de grâce du croyant.

Dans la phase suivante, plusieurs comportements peuvent être observés :

---

[100] Mouvement islamique missionnaire initié par Muhammad Ismail (1835–1898), de tradition mystique et soufie, qui existe en France sous la forme d'une association à but non lucratif : « Foi et Pratique » (1972). À l'Ile de La Réunion, le mouvement apparaît dans les années 70. Il rassemble des fidèles sunnites d'origine indo–pakistanaise essentiellement. Il organise une ou deux fois par an des rassemblements consacrés à la prière et à la prédication d'imams étrangers. Ces réunions, qui comptent un millier de personnes environ sont généralement suivies de l'envoi en mission d'une dizaine de petits groupes de volontaires. Durant une période allant de quatre jours à trois mois, ces derniers s'en vont alors propager le message de l'islam à La Réunion, sur les îles voisines (Madagascar, Mayotte, Maurice), en Afrique du Sud et en Inde.

[101] Moussa Khedimellah, 2001, « Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh. La dignité identitaire retrouvée par le puritanisme religieux ? » In Socio-Anthropologie, N° 10. http://socio–anthropologie.revues.org/document 155.html, consulté le 26.06.2007

[102] *Ibid.*

– Les « ultras » ou les « fidèles »» prolongent leur adhésion exclusive à l'assemblée dans laquelle ils se sont convertis, continuent à observer ses préceptes moraux, se gardent de toute relation compromettante avec d'autres groupes ecclésiaux et plus largement avec la société en général. Ils continuent à considérer les grâces surnaturelles comme des manifestations privilégiées du divin même si, pour nombre d'entre eux, la providence divine n'est plus le motif principal de leur affiliation religieuse.

– Les rétrogrades ensuite, se désengagent ponctuellement ou durablement de l'institution ecclésiale, ne respectent plus les injonctions morales, entrent en compromis avec la sphère du « monde », le tout, en continuant à « croire en Dieu ».

– Les individus mobiles enfin, se répartissent en deux catégories : la première concerne ceux qui s'engagent successivement dans différents groupes, respectant au fur et à mesure ses recommandations éthiques et son refus de toute compromission avec « le monde », alors que la seconde concerne ceux qui puisent dans diverses assemblées la réponse à leurs besoins individuels sans se conformer à la totalité de leurs préconisations dans le domaine moral et dans le rapport au monde. Outre la fluidité de leurs parcours, ces deux dernières catégories de croyants ont également en commun leur conception similaire de Dieu, manifestant dans la vie de ses élus, son omniprésence et sa puissance par des prodiges.

Au final, la mobilité des itinéraires de conversion manifeste une des transformations du fait religieux contemporain. Comme le souligne Frédéric Lenoir, nous assistons donc à « une quintuple dislocation entre la croyance, la morale, l'appartenance, la pratique et la conformité »[103].

[103] Lenoir, 2003, p. 42.

CONCLUSION

L'expérience religieuse est généralement envisagée comme malléable, fluctuante, instable. Cette représentation prend appui sur une approche de l'émotion religieuse conçue comme une donnée brute, extra-sociale, universelle, étrangère à la raison, à l'institution, à la tradition. De ce point de vue, le domaine des *sacra* est considéré par opposition à celui des *signa*. Or, ces deux mouvements : celui « des hommes vers les dieux » et celui « des dieux vers l'homme » (Dumézil) peuvent aussi être appréhendés ensemble, comme complémentaires et non comme contraires. Médiation et relation personnelle directe, institution et expérience subjective, émotion et rationalisation des conduites, sont autant de notions généralement jugées inconciliables mais pouvant néanmoins être articulées. Telle est *in fine* notre propos.

L'expérience religieuse en question…

Pour parvenir à cette conclusion, nous sommes partie de l'expérience religieuse. Dans un premier temps, nous avons vu comment l'approche classique de l'émotion en religion prenait appui sur la dichotomie raison-affect, pouvant se décliner en un dualisme religiosité populaire-religion dogmatique, corps-esprit, primitif-civilisé, nature-culture, charisme-institution et nous avons noté combien cette opposition était asymétrique. En revanche, depuis une période récente, un nouveau traitement des émotions est apparu. Il cherche à dépasser la séparation entre l'émotion et la raison tout en questionnant la dévalorisation du premier terme par rapport au second. Cette « requalification » des émotions en religion donne lieu à des approches plus attentives à leurs contenus, à leurs effets stabilisants dans l'existence quotidienne des croyants, à leurs variations en fonction des traditions religieuses et des contextes socio-historiques dans lesquelles elles surgissent. C'est dans cette perspective que le terrain pentecôtiste est abordé par une nouvelle génération de chercheurs qui montrent combien les manifestations émotionnelles favorisées par cette mouvance religieuse sont certes de nature expansive mais n'en sont pas moins liées aux traditions religieuses des groupes qui les produisent. Autrement dit, ces nouvelles analyses ne cherchent plus à opposer raison et émotion, travail institutionnel et expérience religieuse mais elles tentent de rendre compte

d'une articulation complexe entre l'encadrement ecclésial et la personnalisation des croyances.

Outre le nouveau statut accordé à l'émotion en religion, ce que ce cadrage liminaire souligna, c'est la fonction protestataire des émotions en religion. En situation de monopolisation du pouvoir, les formes religieuses émotionnelles s'apparentent à une double révolte – horizontale et verticale : contre la société ambiante et contre la religion dominante. C'est dans le domaine alternatif des *signa* que se réfugient ceux qui tentent d'échapper aux déterminations sociales, y compris lorsqu'il s'agit d'une société de type religieuse.

Cette synthèse théorique nous aida à préciser notre questionnement à propos du pentecôtisme à l'île de La Réunion : s'il devenait admis que l'expérience religieuse puisse faire l'objet d'une construction, quels seraient alors les facteurs venant la construire ? Nous avons alors posé l'hypothèse selon laquelle il existait trois grandes catégories de facteurs susceptibles d'influencer l'expérience de type pentecôtiste-charismatique : le contexte socio-politique, des dynamiques religieuses propres aux Églises et des dispositifs institutionnels d'enculturation et de socialisation.

Le contexte socio-politique

Dans une seconde partie, nous avons abordé le terrain réunionnais en montrant comment l'expérience religieuse de type pentecôtiste était inséparable du contexte social de sa production. Là, nous avons pu tout d'abord mettre en évidence combien la situation socio-historique de La Réunion était corrélée à la naissance et au développement du pentecôtisme insulaire. Nos recherches nous conduisirent à pointer deux « moments » dans l'implantation du pentecôtisme : de 1966 à 1982 puis de 1983 à nos jours.

Dans une première phase (celle des années 60/70), la société réunionnaise connaît un bouleversement profond. En trois décennies, ses habitants passent d'une situation extrêmement précaire à une amélioration considérable de leurs conditions matérielles d'existence. Mais le train de la modernité laisse également une partie de la population au bord du chemin et les dérives consécutives aux effets produits par la départementalisation sont le terreau propice au développement de la Mission Salut et Guérison puis du Renouveau catholique. En effet, ces deux mouvements, qui rencontrent un succès important parmi les laissés-pour-compte de cette évolution, apparaissent comme une réponse aux mutations rapides enregistrées par la société insulaire et à ses conséquences sur le tissu social traditionnel.

D'autre part, alors qu'une vision rationalisante du monde tendant à délégitimer les références religieuses populaires s'impose de plus en plus, les groupes pentecôtistes et charismatiques n'évacuent pas les structures magico-religieuses locales. Au contraire, ils les « reconvoquent » en les requalifiant : les entités invisibles fastes en Saint-Esprit, les néfastes

en démons. En ce sens, ils résistent au processus ayant conduit les Églises historiques à proposer une explication du monde davantage en phase avec les progrès scientifiques et plus crédible aux yeux des élites locales. En continuant à subordonner la connaissance à l'action immanente de forces invisibles, ces deux « Réveils » renouent avec des traits spécifiques à la religiosité populaire et offrent de ce fait un refuge aux croyants qui ne veulent ou ne peuvent emprunter ce chemin de métaphorisation des contenus religieux. Ce faisant, ils octroient à leurs fidèles la possibilité de donner un sens à l'infortune, de maîtriser symboliquement leur existence et de rationaliser leurs comportements. Ils leur permettent ainsi de prendre une place dans la société, autrement dit, le pentecôtisme apparaît tout à la fois comme une forme de résistance et d'adaptation à la modernité.

Dans une seconde phase (celle des années 80), l'application outre-mer des lois de décentralisation libère l'expression des identités – Malbar, Kaf, Malgash, Shinoi. Ce mouvement en faveur d'une reprise culturelle encourage les créoles à rechercher leurs racines. Il se traduit également par un « renouveau » religieux qui, dans chaque milieu ethno-culturel donne lieu à des cumuls – des éléments chrétiens, malgaches, africains, tamouls, chinois, voire musulmans peuvent être agrégés – ou à des retours aux matrices cultuelles originelles. Simultanément, dans les marges du pentecôtisme, une autre forme de réponse est apportée à la question de l'identité réunionnaise à travers la diffusion d'un pentecôtiste « nouvelle vague ». En effet, à partir de 1983, les Assemblées de Dieu comme les groupes du Renouveau catholique sont traversées par une même dynamique de scissiparité : d'anciens adeptes de ces deux mouvements créent leurs propres formations religieuses. De division en division, ce sont au total plus d'une cinquantaine d'assemblées et de mouvements qui voient le jour. La majorité d'entre eux se concentrent dans la zone sud de l'île et à leur tête, élèvent au rang de leaders des hommes en majorité issus d'un milieu socioculturel identique : d'origine créole blanc. Pour beaucoup, le succès de cette mouvance tient dans son indépendance affichée vis-à-vis de toute communauté extérieure au département. Ces nouveaux groupes sont totalement indigènes : ce sont des « groupes *pei* ». La résurgence de ce que Maurier appelle la « religion spontanée » nous apparaît ici non seulement à travers la création de ces entités religieuses « adventives »[1] mais également à la vue des éléments propres à la culture et à la sensibilité religieuse créole que ces entités ont remobilisés. Ces derniers s'observent notablement à travers deux traits caractéristiques : leur insistance sur la démonologie et leur « absolutisation » de l'expérience sensible. La multiplication des assemblées pentecôtistes « nouvelle vague » se présente comme autant de réactions de la part d'une société se sentant tout à la fois agressée par une culture exogène, et menacée par ses propres transformations socio-économiques. Leur réintégration d'éléments culturels propres à

[1] L'analogie avec les cônes adventifs (cônes volcaniques annexes édifiés par une nouvelle éruption) nous paraît intéressante sur cette terre volcanique….

la société créole au détriment des acteurs et des pratiques marqués du sceau de la métropole manifeste une riposte contre-acculturative : une « revanche du Sud ».

Des dynamiques religieuses propres aux Églises

Dans cette seconde partie, nous nous sommes aussi attachée à mettre en évidence les dynamiques religieuses expliquant la naissance des différents mouvements pentecôtistes-charismatiques. Nos recherches permirent de pointer trois dynamiques de concurrence en mission, de globalisation du religieux et de régulation.

La « concurrence en mission »[2] entre protestants et catholiques permet tout d'abord de comprendre l'attitude bienveillante de l'Église catholique vis-à-vis du Renouveau charismatique. *C*omme les Assemblées de Dieu, les groupes de prière du Renouveau privilégient les signes tangibles de l'agir divin. À leur tour, ils se présentent comme des groupes « chaleureux », favorisant l'expression de prières « inspirées » par le Saint-Esprit et de manifestations charismatiques telles que les délivrances et les guérisons divines. De plus, sans épouser totalement les contours d'une vision traditionnelle d'un monde habité par des entités invisibles dotées de pouvoirs fastes et néfastes agissant sur l'existence des vivants, ils ne déconsidèrent pas pour autant les représentations socioreligieuses préexistantes. Cependant une différence notoire sépare le Renouveau charismatique des Assemblées de Dieu : il ne conduit pas ses membres à rompre avec leur confession d'origine (le catholicisme). Au contraire, le Renouveau se réapproprie la tradition catholique et tend à réintroduire ses membres dans cette matrice confessionnelle. De plus, il manifeste une soumission constante à l'égard des autorités diocésaines. Ainsi, en apportant aux Réunionnais une expression du christianisme qu'ils recherchaient confusément, le Renouveau fait figure de « contre-feu » au développement du pentecôtisme. Il se révèle un moyen efficace de reprise en main des fidèles attirés par le pentecôtisme et de neutralisation de courants progressistes et politisés traversant le clergé. Le Renouveau est en quelque sorte au pentecôtisme ce que la Contre-réforme fut à la Réforme protestante.

La globalisation, ensuite, met en lumière les reconfigurations des pratiques et croyances religieuses locales au sein d'un monde devenu transnational. Des missionnaires pentecôtistes viennent fonder de nouvelles communautés dans l'île. Des leaders locaux intègrent des réseaux internationaux ramifiés qui leur font parvenir des enseignements audio et vidéo de prédicateurs prêchant à l'autre bout du monde. Les fidèles circulent d'île en île et de site internet en site internet en quête de nouvelles expériences charismatiques. Ainsi, par le biais des voyages, des outils informatiques et des moyens multimédias, de nouvelles tendances

[2] « Concurrence en mission » : tel était l'axe du colloque organisé par le CREDIC en aout 2010 lors duquel la mission chrétienne outre-mer fut étudiée sous l'ange de la propagande, du conflit et de la coexistence. Colloque de Brive-la-Gaillarde (Corrèze), 30 août-3 septembre 2010.

théologiques sont introduites dans l'île, de nouvelles pratiques charismatiques se diffusent et de nouvelles communautés pentecôtistes et charismatiques se créent.

La régulation du pentecôtisme première et seconde « vague » enfin, qui montre tout d'abord comment la normalisation de la Mission Salut et Guérison et du Renouveau diocésain s'accompagne d'une différenciation interne (à la mouvance pento-charismatique) plus marquée qu'elle ne l'était initialement. En effet, plus ils ont évolué dans le temps et plus ces deux mouvements se sont institutionnalisés en se réappropriant les traits caractéristiques de l'univers confessionnel dans lequel ils sont nés : la « Mission » relève d'un protestantisme exclusiviste alors que le Renouveau relève d'un catholicisme inclusif. Dès lors, la Mission et le Renouveau ne peuvent plus être associés dans un même champ religieux.

D'autre part, ce processus de régulation enregistré par les deux premiers mouvements pentecôtistes (Assemblées de Dieu et le Renouveau charismatique) explique l'attrait exercé par les nouveaux groupes qui se sont implantés à partir des années 80. En réponse à l'institutionnalisation de la Mission et du Renouveau, le pentecôtisme « troisième vague » défend une logique de différenciation et insiste prioritairement sur la liberté : liberté d'expression laissée aux fidèles durant les réunions de prière mais également liberté pour celui qui s'estime « appelé » de créer sa propre assemblée et de l'affilier ensuite à un réseau d'Églises. La métaphore économique peut être ici avancée car une analyse en termes d'un « marché des biens de salut » montre que le marché charismatique est nettement plus ouvert et concurrentiel que celui du pentecôtisme initial.

Des dispositifs institutionnels d'enculturation et de socialisation

Dans une troisième partie, nous nous sommes immergée au cœur des groupes pentecôtistes afin de constater le rôle joué par les communautés ecclésiales et familiales dans le cadrage des expériences religieuses individuelles. Cette hypothèse nous l'avons vérifiée à travers trois types de comportements : la glossolalie, l'éducation des enfants et la vocation au ministère pastoral.

Étudiant le « parler en langues » dans trois assemblées distinctes : à la Mission Salut et Guérison, dans le Renouveau diocésain et dans un groupe néo-pentecôtiste, nous sommes partie du constat selon lequel cette expression vocale différait totalement d'un groupe à l'autre. L'analyse du contexte dans lequel ces glossolalies advenaient nous montra combien cette pratique subissait l'influence de l'ensemble du style oral de l'Église où elles jaillissaient. Puis, l'analyse de la musicalité des glossolalies nous permit de montrer comment, au-delà du caractère apparemment anarchique de ce phénomène, des normes et des codes lui étaient associés, comment la tradition partagée par les différents groupes dictait au glossolale la manière dont il devait se comporter. Enfin, l'étude du discours des croyants montra l'influence du sens que les fidèles accordaient à la glossolalie sur leur pratique.

En portant notre regard sur les enfants des convertis, nous avons questionné la dévalorisation du rôle des apprentissages religieux dont se prévalent les assemblées évangéliques. En premier, l'étude des comportements parentaux à l'intérieur du cercle familial mit en évidence des processus d'enculturation. Prescriptions morales, implications dans la prière, imitation parentale, ce sont là trois mécanismes par lesquels procède la transmission des pratiques et croyances au sein de la cellule familiale en milieu évangélique. En second, nous avons vu comment la transmission religieuse pouvait s'opérer en dehors du cadre familial, par le biais de la communauté chrétienne : à travers la participation des enfants et des adolescents aux activités ecclésiales communes ou leur étant spécifiques. Concernant les premières – telles que le culte par exemple – il est à souligner combien leur présence et leur implication sont favorisées. Cette association pleine et totale des enfants de fidèles évangéliques à la vie ecclésiale apparaît comme un élément caractéristique de ce type d'assemblée et un facteur explicatif de l'adhésion de nombre d'entre eux à la communauté croyante de leurs parents lorsqu'ils atteignent l'âge adulte. En ce qui concerne les processus formels de transmission, nous avons vu le rôle que pouvaient jouer des instances de socialisation telles que les clubs bibliques. C'est donc principalement par ces deux éléments : la créativité d'agents institutionnels influents et le style « proximal » de parentalité que procède la transmission des croyances évangéliques aux enfants.

En nous intéressant à « l'appel au ministère » des responsables d'Églises néo-pentecôtistes indépendantes, nous avons dépassé un *a priori* selon lequel ce type de vocation s'émancipait de toute institution, échappait à tout apprentissage, ne relevait d'aucune doctrine. Le recueil de nombreux récits nous montra comment ce milieu religieux en venait à sélectionner ses « porteurs de charismes » et le rôle particulier que pouvait jouer le travail de construction biographique opéré par les pasteurs auto-mandatés. Ainsi, nous avons pu mettre en lumière une « fabrication sociale » du « virtuose » religieux.

Itinéraires

Dans une quatrième partie, l'analyse des itinéraires de convertis souligna les différents facteurs construisant l'expérience religieuse pointée précédemment :

– les évolutions d'une société insulaire où modernité et tradition se télescopent, qui expliquent la motivation de ces réunionnais pour un christianisme répondant à leurs besoins de protection, de soutien communautaire, de revalorisation identitaire, d'accès direct au Divin ;

– les dynamiques proprement religieuses – se traduisant par une différence notoire entre un protestantisme « exclusif » et un catholicisme « inclusif » –, qui expliquent les différences majeures observées entre les fidèles pentecôtistes et les fidèles catholiques charismatiques. En vertu du « principe protestant » – qui s'oppose à la « substance catholique » (Tillich) – les

premiers favorisent une rupture franche avec l'histoire et la culture insulaire alors que les seconds cherchent à les intégrer ;

– l'efficacité des dispositifs institutionnels mis en place par les assemblées pentecôtistes, qui explique le fait que les convertis réorganisent leur existence de manière radicale et qu'ils inscrivent leur expérience de conversion dans la durée au sein d'une communauté ecclésiale.

Cependant, tout en demeurant largement influencés par des éléments extérieurs au sujet, ces parcours de conversion tendent également à se singulariser les uns par rapport aux autres. C'est ainsi que leur étude fait apparaître des dynamiques inverses d'autonomisation du croire et de détermination sociale des itinéraires personnels.

L'Église à l'épreuve…

Pour parvenir à conclure avec cette articulation entre émotion religieuse et institution, nous avons fait le choix de partir de l'expérience individuelle. Nous parvenons à la même conclusion en examinant la situation de l'Église.

En effet, ce que l'approche théorique nous montre (partie A), c'est l'attitude ambiguë de l'institution ecclésiale vis-à-vis de l'expérience du croyant. D'une part, elle se méfie d'un contact direct avec la divinité qui encourage l'insoumission et s'exonère de la tradition. D'autre part, elle se montre réfractaire aux expériences du surnaturel qui « échappent à la raison » et dédouanent le sujet de sa capacité critique (dans le sens kantien). Cependant, l'Église reconnaît l'utilité de ces « interventions charismatiques de l'Esprit » qui assurent son renouvellement en l'empêchant de se scléroser.

Sur le terrain réunionnais (parties B, C, D), cette tension entre institution et émotion est particulièrement palpable. En raison du melting pot initié par l'histoire de cette société créole, le christianisme insulaire s'est tout à la fois imposé à tous les sujets de la colonie – puis du département français – tout en occasionnant des formes de religiosité inédites. Ces réappropriations originales – à travers des pratiques religieuses et des ressources essentiellement corporelles et émotionnelles – remet en question la conception moderne du sujet qui est aussi celle d'une Église qui s'est faite en Europe. À l'affût des signes tangibles de l'agir divin, saturée de sacré, la religion populaire n'entretient pas la vision d'un homme aux prises avec sa liberté mais, au contraire, elle place l'individu au cœur d'une constellation de forces qui le détermine à son insu. De plus, en se « glissant » sous le catholicisme, les croyances et pratiques « magico-religieuses » qu'elle nourrit échappent au contrôle de l'Église et résistent aux dogmes.

L'implantation du pentecôtisme dans l'île n'a pas diminué la tension entre l'institution ecclésiale et l'émotion religieuse. Au contraire, tout au long de ce mémoire nous avons

montré comment ce « christianisme émotionnel » mettait l'Église à l'épreuve. En effet, cette mouvance prend largement appui sur le mode de pensée créole et sur l'importance qu'il octroie aux expériences du surnaturel. De plus, le pentecôtisme fragilise l'Église catholique en :

– mettant fin à la situation monopolistique du catholicisme ;

– mettant à distance l'héritage religieux des convertis, les extrayant de leur communauté d'origine, les libérant du contrôle des institutions du croire ;

– participant à la fluidification et à la précarité des appartenances religieuses.

Simultanément, nous avons vu combien l'Église catholique s'appropriait cette effervescence charismatique :

– en favorisant un Renouveau diocésain qui lui permettait de contrer le Pentecôtisme classique ;

– pour redynamiser une société en voie de sécularisation ;

– mais également, dans le cadre d'une réaffirmation identitaire, afin de soutenir une forme de christianisme plus proche de la réalité locale, moins tributaire de la tradition théologique et philosophique.

Cette double attitude de l'Église catholique – qui accepte les expériences émotionnelles tout en cherchant à les maîtriser – s'observe également du point de vue des Assemblées de Dieu. En effet, nous avons montré combien le succès de la Mission Salut et Guérison tenait tout à la fois à sa double capacité : à favoriser des manifestations charismatiques intenses et à les réguler. Si cette formation religieuse continue à compter deux fois plus de membres que toutes les autres branches protestantes réunies, c'est précisément en raison du « savant dosage » qu'elle a su opérer entre effervescence émotionnelle et cadrage institutionnel, entre individualisation des croyances et re-socialisation communautaire.

Le traitement des émotions religieuses du point de vue des institutions du croire montre comment ces dernières ne s'y opposent pas purement et simplement mais prennent le risque de les favoriser tout en cherchant à les « canaliser ».

Ouvertures

En commençant notre étude, nous avions choisi d'élargir notre champ de recherche à l'ensemble de la mouvance pentecôtiste-charismatique à La Réunion. Nous aspirions alors à fournir une présentation approfondie des différentes dénominations chrétiennes au sein de ce champ, ainsi que des relations entre elles. Ce faisant, sous souhaitions également mettre en lumière la mobilité des parcours individuels qui débordent les frontières institutionnelles.

Au terme de cette analyse, deux objets d'études évoqués rapidement mériteraient à notre sens d'être approfondis : les missionnaires des Sud et les « chambres de guérison ».

Les missionnaires des Sud ou l'évangélisation « à l'envers »

Depuis une dizaine d'années, les nouvelles mobilités dans les Sud se traduisent à La Réunion par l'arrivée de missionnaires en provenance des Antilles, de la Polynésie Française, de Madagascar, de l'Ile Maurice, du Brésil et du continent africain[3].

En milieu évangélique et pentecôtiste, les missionnaires en provenance des Sud développent des Églises indépendantes caractérisées par des cultes effervescents qui valorisent les miracles et les délivrances démoniaques. Ces hommes, dotés d'une forte autorité charismatique, entretiennent des relations concurrentielles avec leurs homologues locaux.

Au sein de l'Église protestante, la venue de ministres du culte d'origine malgache n'est pas sans lien avec les tensions et les scissions internes au monde luthéro-réformé. Les antinomies couvrent de nombreux domaines : ecclésiologique, dogmatique, éthique, liturgique... Les divergences concernent la place accordée au pasteur, la manière de prier, les croyances au sujet des défunts, la conception de la Providence et de l'intervention divine dans l'existence du croyant, la formation biblique, les sacrements.

Dans l'Église catholique, le nombre de prêtres diocésains en provenance de la Grande Ile est sans cesse en augmentation. Il avoisine actuellement celui des prêtres d'origine métropolitaine. De la même manière, les supérieurs des congrégations religieuses viennent à pallier le manque de recrues locales en faisant venir des religieux malgaches et africains. Si l'arrivée de ces missionnaires remédie au problème des « vocations », elle bouscule cependant les laïcs et le clergé. Quel modèle ecclésial et quels enjeux socio-politiques sous-tendent ces stratégies missionnaires ? Quelles relations ces jeunes prêtres et religieuses entretiennent-ils avec les acteurs locaux ? Quel type de christianisme se trouve – de par leur intermédiaire – ainsi promu ?

Que ces acteurs de la mission soient évangéliques, pentecôtistes, réformés ou catholiques, le phénomène met en lumière le développement d'une « évangélisation à l'envers », d'une « mondialisation venue d'en bas » (Freston)[4]. De plus, ces christianismes du Sud imposent une véritable « évolution copernicienne »[5] Car, non seulement cette migration des mouvements missionnaires des « anciens pays pourvoyeurs » vers les « nouveaux pays pourvoyeurs » témoigne d'un déplacement de la centralité du christianisme, mais elle interroge également les frontières habituellement admises entre les confessions chrétiennes.

[3] Si ces nouvelles Églises ont pour certaines été fondées par des pasteurs d'origine africaine, ces missionnaires d'Afrique n'arrivent pas directement à La Réunion depuis leur village.... Ceux qui ont, par exemple, fondé l'assemblée des Semeurs du Christ, ont préalablement exercé leur ministère en région parisienne au sein de l'ANJC.

[4] Freston, 2004

[5] Selon l'expression d'André Mary, 2008, p. 10.

En effet, à la vue des pratiques et des discours diffusés par ces nouveaux « messagers de Dieu », nous pourrions nous demander si la différence entre un christianisme du Nord et un christianisme des Sud – une *« southern religion »* (Jenkins)[6] – ne serait pas devenue plus opérante que la distinction habituellement effectuée entre les grandes traditions chrétiennes (catholique, protestante et orthodoxe).

Figure75 Clergé de La Réunion par pays d'origine

Afrique	9
France métropolitaine	30
Inde	2
Italie	4
Madagascar	28
Maurice	6
La Réunion	47
Suisse	2
Nombre total	128

En novembre 2010, 45 membres du clergé insulaire étaient originaires des Sud (Madagascar, île Maurice, Inde, Afrique), 36 d'Europe (France métropolitaine, Suisse, Italie) et 47 de La Réunion.

Les « chambres de guérison »

Au cours de notre recherche, nous avons évoqué la naissance du groupe de prière catholique le *Buisson ardent* fondé dans le sud de l'île. Après avoir découvert l'existence des « chambres de guérison » en Europe, les responsables de ce groupe ont mis en place des *Healing Rooms* à La Réunion. L'Association Internationale des Chambres de Guérison (AICG)[7] – qui a établi son siège à Spokane (Washington) – comporte une vingtaine de lieux de prière en France, en Suisse et en Belgique. Les contacts entre le groupe réunionnais et les groupes européens sont soutenus : transmission d'enseignements audio, participation à des séminaires en Europe, invitation de prédicateurs à La Réunion.

Le premier axe de recherche, pourrait, à travers la diffusion de ces « chambres de guérison », s'attacher au phénomène de transnationalisation du religieux. Comment, à l'instar des biens de consommation, les objets, les pratiques et les discours religieux circulent-ils? Comment, ce réseau mis en place par l'AICG, s'émancipe-t-il des cultures et des territoires originels ? Comment favorise-t-il de nouvelles communautarisations en octroyant aux initiés un réel sentiment d'appartenance à la grande famille planétaire des « frères et sœurs en Christ » ?

[6] Jenkins, 2002.
[7] Association fondée aux États-Unis par le méthodiste G. Lake (1870-1935) En Europe, les chambres de guérison travaillent en partenariat avec l'A.I.M.G. (Association internationale des ministères de guérison).

Néanmoins, tout en développant un réseau qui dépasse les frontières étatiques (et confessionnelles), l'AICG trouve localement un ancrage particulier et participe au mouvement inverse de « reterritorialisation ». Aussi, le second axe pourrait développer une réflexion sur la façon dont des croyances et des pratiques originellement évangéliques et nord- américaines se sont « indigénisées » pour s'ancrer dans un groupe catholique réunionnais. Selon quelles modalités l'AICG se « relocalise »-t-elle ? Quelles sont les logiques du bricolage qui travaillent cette forme contemporaine de religiosité populaire?

La question ici posée est celle de l'articulation entre identité religieuse locale et appartenance à des réseaux transnationaux et plus largement, celle « des processus de recomposition à l'échelle locale de dynamiques mondiales »[8] – processus que certains désignent par le terme de « glocalisation ».

Pour répondre à cette interrogation, une approche comparée de l'AICG pourrait être envisagée. Une ethnographie des groupes de Saint-Pierre (Réunion), Oron (Suisse) et Lyon (France métropolitaine), permettrait de voir comment cette méthode est mise en place dans trois milieux distincts : catholique réunionnais, évangélique suisse et œcuménique lyonnais.

Enfin, le troisième axe concernerait, à partir des « chambres de guérison », les processus d'adhésion au *Buisson ardent* par le biais du corps et de la guérison. En effet, à La Réunion comme dans les « sociétés créoles », le domaine de la santé est consubstantiel à celui de la religion. « Les faits de maladie sont des faits de religion »[9] affirme Jean Benoist. Qu'elle résulte du destin, d'un châtiment ou d'une épreuve, la maladie est toujours connectée au divin. Cet aspect occupe une place centrale dans les différentes affiliations religieuses. C'est par son aptitude à soulager la souffrance du corps et plus largement les « maux » de l'existence qu'Aimé Cizeron fonda le succès de son mouvement : la Mission Salut et Guérison. De la même manière, c'est par sa dimension thérapeutique et par sa capacité à offrir un recours efficace à ceux qui sont en situation de « malheur » que le *Buisson ardent* attire de nouveaux adeptes. Comment se déroulent les séances de consultation dans les « chambres de guérison » ? En quoi ces pratiques de soin et de prière nouent-elles des interférences entres les différentes héritages religieux en présence (hindou, malgache, catholique, pentecôtiste) ? Quel rôle jouent-elles dans la construction d'un univers créole partagé par tous ? Comment les officiants du *Buisson ardent* exercent-ils leur fonction ? Comment leurs activités religieuses prennent-elles place dans la trame quotidienne de leur existence ? Ce sont là autant de

[8] C'est en ces termes que Frédéric Dejean Dejean questionne la déterritorialisation des appartenances religieuses à laquelle le protestantisme évangélique est généralement associé. Selon lui, certains auteurs « ont sans doute été trop loin dans l'idée d'un abolissement de l'espace »[8].
Dejean, 2008 « Religion et géographie ». Intervention au séminaire du GSRL « Religions et religiosités minoritaires en ultramodernité » le jeudi 14 février 2008. *Blog géographie du fait religieux* [en ligne]. Disponible sur : http://geographie-religions.com/blog/wp-content/uploads/2008/02/espace-et-religion.pdf [consulté le 15 septembre 2010].
[9] Benoist, 1998, p. 213.

question auxquelles une approche comparée du mouvement religieux transnational et transconfessionnel des « chambres de guérison » permettrait de répondre.

.

BIBLIOGRAPHIE

– 1. Ouvrages, chapitres d'ouvrages collectifs, articles de revues, thèses, actes.

- ABU-LUGHOD Lila, 1986, *Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

- AFFERGAN Francis, 1997, *La pluralité des mondes, vers une autre anthropologie*, Paris, Albin Michel

- AMIOTTE-SUCHET Laurent, 2000, *La matrice du plausible ou les frontières de l'irruption du sacré. Apprendre à ressentir et à exprimer la présence du divin*, mémoire de DEA, université de Franche-Comté.

- AMIOTTE-SUCHET Laurent, 2003, « Des pèlerins et des convertis. Les frontières de l'irruption du sacré », *La diversité évangélique*, S. Fath (éd.), Cléon d'Andran, Excelcis, p. 10-27.

- AMIOTTE-SUCHET Laurent, 2004 (a), « Mettre Dieu dans sa vie », *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, S. Fath (éd.), Turnhout, Brepols, p. 191-203.

- AMIOTTE-SUCHET Laurent & WILLAIME Jean-Paul, 2004 (b), *La pluie de l'Esprit. Étude sociologique d'une assemblée pentecôtiste mulhousienne. Mission du Plein Évangile. La Porte Ouverte Chrétienne*, Paris, GSRL (CNRS, EPHE).

- AMIOTTE-SUCHET Laurent, 2006, *Pratiques pentecôtistes et dévotion mariale : Analyse comparée des modes de mise en présence du divin*, thèse de doctorat : Sociologie des religions, École Pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses.

- ANDOCHE Jacqueline, 1993, « La sorcellerie dans l'explication du malheur psychique à la Réunion. Histoire de Rose-Marie », *Psychologie africaine*, vol VVV, 2 : *Santé mentale à la Réunion*, p. 161-174.

- ANDOCHE Jacqueline, 1994, « Une désenvouteuse réunionnaise : Mamie Louisa », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, p. 261-272.

- ANDOCHE Jacqueline, 2002, *Le regard réciproque : ethnographie des désordres psychologiques à l'île de La Réunion*, thèse de doctorat : Anthropologie, université d'Aix-Marseille.

- ANDOCHE Jacqueline, 2009, « La fabrication créole des saints : christianisme ou paganisme ? » *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Colloque de Saint-Denis (14-15 mai 2009), (en cours de parution).

- *Anthropologie et société*, 2003, « Le religieux en mouvement », n° 1.

- *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, « Le pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion », n°105.

- *Archives de sciences sociales des religions*, 2009, « Des expériences du surnaturel », n°145.

- ARMAND Alain, 1987, *Dictionnaire kréol rénioné-français*, Saint-André, Océan Éditions.

- AUBOURG Valérie, 2008 (a), « Gens de mer et hommes de Dieu », *Ports et Littoraux, espaces de métamorphoses territoriales : du désir au devenir*, Colloque international de Québec, organisé par l'APERAU (Association pour la Promotion de l'Enseignement et de la Recherche en Aménagement et Urbanisme), l'AUF (Agence Universitaire de la Francophonie) et l'ESAD (École Supérieure d'Aménagement du territoire et de Développement régional), (3-6 juin 2008).

- AUBOURG Valérie, 2008 (b), « La religion populaire à l'île de La Réunion : « résistance » à l'acculturation, « *Mutations, obstacles et tremplins de la critique sociale* », contribution écrite au colloque international de Montréal, organisé par l'ACSALF (Association Canadienne des Sociologues et Anthropologues de Langue Française), (22-24 octobre 2008), (publication en cours).

- AUBOURG Valérie, 2009 (a), Le Renouveau charismatique à l'île de La Réunion, entre rupture et continuité », *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Colloque international de Saint-Denis (14-15 mai 2009), (en cours de parution).

- AUBOURG Valérie, 2009 (b), « Les héritiers de Calvin dans l'île d'Éden », *Calvin et son influence, 1509-2009* », Congrès international de Genève organisé par l'Institut d'Histoire de la Réformation et la Faculté Autonome de Théologie Protestante Université de Genève (24-27 mai 2009).

- AUBOURG Valérie, 2009 (c), «Comment être *born* d'un *born again* ? La transmission du protestantisme évangélique au sein des clubs d'enfants à l'île de La Réunion », *Genre et dynamiques transculturelles : la transmission*, Colloque international de Saint-Denis (9-12 décembre 2009), (en cours de parution).

- AUBOURG Valérie, 2010, « Aimez-vous les uns les autres… ? Empathie et protestantisme évangélique à l'Ile de la Réunion », *Empathie et Autisme, des neurosciences aux sciences sociales*, Colloque international de Saint-Denis (27-28 mai 2010), (en cours de parution).

- AUBOURG Valérie, 2010, « Pentecôtismes à l'île de La Réunion : de l'affrontement au décloisonnement », *Concurrences en mission : propagandes, conflits coexistences (XVIe-XXe siècles)*, Colloque international de Brive organisé par le CREDIC (Centre de Recherche Européen sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme), (30 août-3 septembre 2010) (en cours de parution).

- AUBOURG Valérie, 2011, « La glossolalie, un nouveau rite de passage en milieu pentecôtiste réunionnais » *Regards pluridisciplinaires sur les rites de passage et les constructions identitaires créoles*, L. Pourchez, I. Hidair (éds.) (en cours de parution).

- AUBRÉE Marion, 1986, « Travail et identités dans les villes du Tiers-Monde », *Cahiers des Sciences Humaines* 23 (2), p. 261-272.

- AUBRÉE Marion, 1991 (a), « La pénétration du protestantisme évangélisateur en Amérique Latine », *Tiers-Monde*, tome XXXII, Paris, n° 126, p. 439-449.

- AUBRÉE Marion, 1991 (b), « Les mouvements pentecôtistes au Brésil, de l'entraide à la fragmentation », *Modernisation et mobilisation sociale* Égypte/Brésil/Le Caire, Dossier du CEDEJ, p. 157-166.

- AUBRÉE Marion, 1996, « Transe : entre libération de l'inconscient et contraintes soicioculturelle », *Meurtre du Père. Sacrifice de la sexualité. Approches anthropologique et psychanalytiques*, M. Godelier & J. Hassoun, (dir), Les cahiers d'Arcanes, p. 173-191.

- AUBRÉE Marion, 2000, « La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe : le cas de L'IURD », *Les mutations transatlantique des religions*, Bordeaux, P.U.B., p. 149-157.

- AUBRÉE Marion, 2001, « Dynamiques comparées de l'Église universelle du Royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger », *La globalisation du religieux*, J.P Bastian, F. Champion, R. Rousselet (éds.), Paris, L'Harmattan, p. 113-124.

- AUBRY Gilbert (Mgr), 1988 (a), *Pour Dieu et pour l'Homme… réunionnais,* île de La Réunion, Océan Éditions.

- AUBRY Gilbert (Mgr), 1988 (b), « Le mal réunionnais et l'espoir transculturel », Congrès de psychiatrie de Saint-Gilles les Bains (9 juillet 1988).

- AUBRY Gilbert (Mgr), 1989, « Pour un « mieux-être réunionnais : savoir penser et savoir faire », *Culture-Identité et développement*, Colloque de Saint-Denis, (6 au 8 juillet 1989).

- AUBRY Gilbert (Mgr), 2000, *Cœur brûlant*, Sainte-Marie, Azalées Éditions

- AUBRY Gilbert (Mgr), 2010, *Lumière sur Rivière Noire*, Sainte-Marie, Azalées Éditions.

- AUGÉ Marc, 1988, « Les " syncrétismes ", *Le grand atlas des religions*, Paris, Encyclopaedia Universalis, p. 130.

- BAGGIONI Daniel, 1987, *Petit dictionnaire créole réunionnais-français*, Saint-Denis, Université de La Réunion.

BAGGIONI Daniel, 1990, *Dictionnaire kréol rénioné-français*, Saint-André, Océan Éditions.

- BALANDIER Georges, 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Fayard.

- BALANDIER Georges, 1977, *Histoire d'Autres*, Paris, Stock.

- BALANDIER Georges, 1977, « Comment peut-on être socio-anthropologue ? Libre propos », *Comment peut-on être socio-anthropologue ? Autour de Georges Balandier, Actes des VIe Rencontres Sociologiques de Besançon*. J-M. Bessette & B. Péquignot (dir.), Paris, L'Harmattan.

- BARASSIN Jean, 1953, *Naissance d'une chrétienté, Bourbon des origines jusqu'en 1714*, Saint-Denis/Paris, Imp. Cazal/ Maison Provinciale du Saint-Esprit.

- BARAT Christian, 1980, « Rites et croyances », *À la découverte de la Réunion/8*, Cape Town, Édition Favory.

- BARAT Christian, 1989, *Nargoulan. Culture et rites malbar à La Réunion*, Saint-Denis, Éditions du Tramail.

- BARETT David B., 1982, *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World* (2 volumes), New York, Oxford University Press.

- BARNA George, 2003, *Transforming Children into Spiritual Champions*, Ventura (California), Regal.

- BARRERA Paulo, 2004, « Le pentecôtisme au Brésil : une contre sécularisation ? », *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, S. Fath (éd.), Turnhout, Brepols, p. 243-258.

- BASTIAN Jean-Pierre, (éd.), 1994, *Protestantisme en Amérique Latine. Une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides.

- BASTIAN Jean-Pierre, 2001, « Pentecôtismes latino-américain, logiques de marché et transnationalisation religieuse », *La globalisation du religieux*, J.P Bastian, F. Champion, R. Rousselet (éds.), Paris, L'Harmattan, p. 99-111.

- BASTIAN Jean-Pierre, 2004, « Le déploiement concurrentiel des évangélismes ibériques et ses effets sur leur rapport à l'espace public », *La recomposition des protestantismes en Europe Latine. Entre émotion et tradition*, J.P Bastian (éd.), Genève, Labor et Fides, p. 40-57.

- BASTIAN Jean-Pierre, 2005, « Amérique Latine : la vague pentecôtiste », *La religion. Unité et diversité*, L. Testot & J.F Dortier (éds.), Éditions Sciences Humaines, p. 183-188.

- BASTIDE Roger, 1973 (1967), *Les Amériques noires*, Paris Payot.

- BASTIDE Roger, 1974, « Le besoin religieux », *Rencontres Internationales de Genève* (n°24, 1973) L. Kolakowski, S.Singh Dhami, R. Bastide, R. Mehl, Neuchâtel, Les Éditions de la Baconnière.

- BASTIDE Roger, 1997 (1935), *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, Stock.

- BASTIDE Roger, 2001 (1970), *Le prochain et le lointain*, Paris, L'Harmattan.

- BASTIDE Roger, 2003 (1972), *Le Rêve, La transe et la folie*, Paris, Le Seuil.

- BAUBEROT, Jean, 1996, *Histoire du protestantisme*, Paris, PUF.

- BAUER Olivier, 2003, *Les Rites protestants en Polynésie française. « Quand faire, c'est dire »*, Paris, L'Harmattan.

- BEBBINGTON David, 1989, *Evangelicalism in modern Britain: A History from the 170s to the 1980s*, London, Unwin Hylan.

- BENOÎT Catherine, 2000, « *Corps, jardins, mémoire, Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe* », Paris, Ed. CNRS/ Fondation Maison des Sciences de l'Homme.

- BENOIST Jean, 1973, « Structure et changement de la société rurale réunionnaise », 1ère édition, Fonds St-Jacques/Sainte-Marie/Martinique, Centre de recherches caraïbes.

- BENOIST Jean, 1979, « L'organisation sociale des Antilles », *Études Créoles*, Montréal, Comité international des études créoles, p. 11-35.

- BENOIST Jean, 1983, *Un développement ambigu, structure et changement de la société réunionnaise. Nouvelle édition revue et augmentée*, Saint-Denis de La Réunion, Fondation pour la Recherche et le développement dans l'Océan Indien, documents et recherches 10.

- BENOIST Jean, 1984, *Paysans de la Réunion*, Aix en Provence/Saint-Denis, Presses Universitaires d'Aix-Marseille/Fondation pour la Recherche et le Développement dans l'Océan Indien.

- BENOIST Jean, 1989 (a), *Religion hindoue et dynamique de la société réunionnaise*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille/Fondation pour la Recherche et le Développement dans l'Océan Indien.

- BENOIST Jean, 1989 (b), « La Réunion, après la plantation : quelques pistes pour l'interprétation d'un changement », *Fragments pour une histoire des économies et sociétés de plantation à La Réunion*, C. Wanquet (éd), Saint-Denis, université de La Réunion, p. 337-350.

- BENOIST Jean, 1993, *Anthropologie médicale en société créole*, Paris, PUF.

- BENOIST Jean, 1998, *Hindouismes créoles*. Mascareignes/ Antilles /Paris, Éditions du CTHS.

- BENOIST Jean, 1999, « Anthropologie à La Réunion. Quelques acquis et nouvelles questions », *La Recherche anthropologique à La Réunion. Vingt années de travaux et de coopération régionale*, B. Cherubini (dir.), Paris, Saint-Denis, L'Harmattan/ université de La Réunion, p. 19-33.

- BERDIAEFF Nicolas, 1953, « Esprit et réalité », Paris, Aubier.

- BERGER Peter & LUCKMANN Thomas, 2006 (1966), *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin.

- BERGER Peter, 1971, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Le Centurion.

- BERGER Peter, 2001, Le ré *enchantement du monde*, Paris, Bayard.

- BERGSON Henri, 1982 (1932), *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF.

- BERNABÉ Jean, CHAMOISEAU Patrick & CONFIANT Raphaël, 1989, *Éloge de la Créolité*, Paris, Gallimard.

- BERTRAND Yves, 1998, Théories contemporaines de l'éducation, Montréal/Lyon, Éditions Nouvelles, Chronique Sociale.

- BLAQUIÈRE Georgette, 2007, *Une culture de Pentecôte. Libres propos sur le Renouveau charismatique*, Nouan-le-Fuzelier, Éditions des Béatitudes.

- BLOUGH Neal, 1992, (a), *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*, Paris, Desclée.

- BLOUGH Neal, 1992, (b) « Églises de professants en recherche de racines. Réforme radicale », *La Réforme radicale*, Fac- réflexion n° 19, p. 19-33.

- BLOUGH Neal, 1994, « Qui sont les évangéliques ? Une perspective historique », *Unité des chrétiens* n°94, p. 4-7.

- BOILEAU Nicolas, 1985 (1711), *Satires, épîtres, art poétique*, Paris, Gallimard.

- BONNIOL Jean-Luc, 2001, « Introduction » Paradoxes du métissage, J.L Bonniol (dir.), Paris, Éditions du CTHS, p. 7-23.

- BONNIOL Jean-Luc, 2006, « Situations créoles, entre culture et identité », Situations créoles. Pratiques et représentations, Carlo A. Célius (dir.), Québec, Éditions Nota bene, p. 49-59.

- BOURQUIN Alexandre, 2005, *Histoire des Petits-Blancs de La Réunion, XIXe- début XXe siècle*, Paris, Karthala.

- BOUTTER Bernard, 1999, *La Mission Salut et Guérison a l'île de La Réunion. Contribution à une anthropologie du pentecôtisme dans des sociétés en mutation*, thèse de doctorat : Ethnologie, université Marc Bloch, Strasbourg.

- BOUTTER Bernard, 2001 (a), « Le pentecôtisme à l'île de La Réunion : « Protestantisme émotionnel » ou nouvelle « religion populaire ? » *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, (81/1), pp. 45-61.

- BOUTTER Bernard, 2001 (b), « Églises indépendantes, pentecôtismes et charismatismes en Afrique noire : similitudes et divergences », *Histoire et Anthropologie - Afriques*, (2), p. 145-158.

- BOUTTER Bernard, 2002, *Le pentecôtisme à l'île de la Réunion. Refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?*, Paris, L'Harmattan.

- BOUTTER Bernard, 2007, « Le pentecôtisme dans le sud-ouest de l'océan Indien », *Tsingy. Revue de l'Association des Professeurs d'Histoire et de Géographie de Madagascar* (7) : *Religions et sociétés dans l'océan Indien, p.* 91-109.

- BOYER Véronique, 2008, *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne*, Paris, Karthala.

- BUCK Pearl, 1971 (1936), *L'ange combattant*, Paris, Le Livre de Poche.

- BRADMETZ Joël 2001, « Désir, croyance, émotion : nœud borroméen ou nœud gordien ? » *Enfance* n°3, volume 53, p. 270-280.

- BRIGGS Jean, 1970, *Never in anger*, Cambridge, M.A, Harvard University Press

- BUHLER *Frédéric*, 1990, *Retour de Christ et millenium. Schémas des principaux systèmes prophétiques*, Mulhouse, Centre de Culture Chrétienne.

- BUHLMANN Walbert, 1976, *The coming of the third Church*, Slough, Angleterre, Publications St Paul.

- BYDLOWKI Monique, 1991, « La transparence psychique de la grossesse », *Études freudiennes* n°32, p. 2-9.

- CALVIN Jean, 1978 (1541), *L'Institution Chrétienne*, Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée, Kerygma/ Farel.

- CALVIN Jean, 2008 (1541), *Institution de la Religion chrétienne*, édition critique en 2 volumes par Olivier Millet, Tome I, Genève, Droz.

- CAMARA Aïsata, 2000, *La Mission Salut et Guérison : un recours thérapeutique à l'île de La Réunion*, mémoire de maîtrise : Ethnologie, université de La Réunion.

- CAMILLERI Carmel, 1991, « Culture », *Dictionnaire de Psychologie*, R. Doron & F. Parot (Éd.), Paris, PUF, p. 168-169.

- CANTALAMESSA Raniero, 2005, « Le Baptême dans l'Esprit Saint », *F.O.I.* Hors-Série n°4, p. 62-65.

- CRAPANZANO Vincent, 1994, « Réflexions sur une anthropologie des émotions », *Terrain*, n° 22, p. 109-117.

- CASTEL Pierre-Henri, 2004, « La jument du baron s'extirpera-t-elle jamais du marais ? L'ethnopsychiatrie de la dépression et ses impasses », *La recherche*, Hors-série n° 16, p. 95-96.

- CASTORIADIS Cornélius, 1997, *Fait et à faire*, Paris, Seuil.

- CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, 1992, Paris, Mame/ Plon.

- CHAMPION Bernard, 2008, « Techniques sarcophages et devenir de l'âme dans les sociétés traditionnelles », *Bulletin et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris,* n.s., t 20, p. 26-27.

- CHAMPION Bernard, 2009, « Introduction », *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Colloque international de Saint-Denis (14-15 mai 2009), (en cours de parution).

- CHAMPION Françoise & HERVIEU-LÉGER Danièle (éds), 1986, *Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf.

- CHAMPION Françoise & HERVIEU-LÉGER Danièle (éds), 1990, *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, le Centurion.

- CHANE-KUNE Sonia, 1996, *La Réunion n'est plus une île*, Paris, L'Harmattan.

- CHANSON Philippe, 1996, « *Kourag di kré lo nou kréol (l'audace de croire en culture créole)* », Cayenne, Atelier Guyanais de Théologie.

- CHANSON, 2001, « Corps et mémoire : le maléfice de la couleur », *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, n° 1-2, p. 5-48.

- CHANSON Philippe 2002 (a), « L'émergence de la Créolité. Une nouvelle donne d'appréhension religieuse, ecclésiale, œcuménique et missiologique pour les Églises antillaises contemporaines », *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Actes du colloque de Québec, Canada, 23-27 août 2001, Paris/ Sainte-Foy, Karthala/ Presses de l'université de Laval, p. 411-434.

- CHANSON Philippe, 2002 (b), « Péché et innocence en culture créole », *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, n°1-2, p. 3-40.

- CHANSON Philippe, 2005, « Le crayon de Dieu n'a pas de gomme. Le destin dans les proverbes d'Haïti. *Bulletin du Centre Protestant d'Études* n°2-3, p. 3-31.

- CHANSON Philippe, 2007 (a), « Les néo-protestantismes créoles des Antilles et de la Guyane françaises : entre paradoxes et interrogations », *Histoire et Missions Chrétiennes*, n°2, p. 177-188.

- CHANSON Philippe, 2007 (b), « Du" séancier au pasteur". Itinéraires thérapeutiques et recours religieux en terrain créole », *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, n°7-8, p. 5-48.

- CHANSON Philippe, 2010, « Le magico-religieux créole comme expression du métissage thérapeutique et culturel aux Antilles françaises » *Histoire et Missions Chrétiennes*, Religion et créolité : Antilles françaises, Haïti, Mascareignes, n° 12, p. 27-51.

- CHARUTY Giordana, 1987, « Guérir la mémoire. L'invention rituelle du catholicisme pentecôtiste français et italien », *Social Compass*, XXXIV/4, p. 437-463.

- CHARUTY Giordana, 1990, « Les liturgies du malheur. Le souci thérapeutique des chrétiens charismatiques », *Le Débat*, n° 59, p. 68-89.

- CHARUTY Giordana, 1992, « Le vœu de vivre », *Terrain*, n° 18, p. 46-60.

- CHAUDENSON Robert, 1974, *Lexique du parlé créole de La Réunion*, Paris, Éditions H. Champion.

- CHAUDENSON Robert, 1992, *Des Iles, Des Hommes, Des Langues*, Paris, L'Harmattan.

- CHENU Bruno, 2004, *L'Église sera-t-elle catholique ?*, Paris, Bayard.

- CIBOIS Philippe, 2009, « La construction sociale de la vocation sacerdotale », *Le travail militant*, S. Nicourd (dir.), Presses Universitaires de Rennes, p. 37-46.

- CIZERON Aimé (avec LE PERRU P. & LEBEL A.), 1992, *Aimé Cizeron, pionnier de l'Océan Indien*, Deerfield, Vida.

- CICÉRON, 1955 (45 av J.C), *Des termes extrêmes des biens et des maux*, Paris, Les Belles lettres, vol. II.

- *Civilisations*, 2004, « Religions transnationales », n° 51.

- CLAVERIE Élisabeth, 1990, « La Vierge, le désordre, la critique », *Terrain*, n°14, p. 60-75.

- COHEN Martine, 1986, « Renouveaux religieux au sein du judaïsme et du catholicisme en France : premières observations », *Pardès, n°3*, p. 132-148.

- COHEN Martine, 1990, « Les Renouveau catholique et juif en France. L'individu et ses émotions », *De l'émotion en religion : renouveau et tradition*, F. Champion et D. Hervieu-Léger (éd.), Paris, le Centurion., p. 121-167.

- COHEN Martine & Françoise Champion, 1993 (b), « Recompositions, décomposition. Le renouveau charismatique et la nébuleuse mystique-érotique depuis les années 70 », *Débat*, n° 73, p. 81- 90.

- COHEN Martine, 1995**,** « Les charismatiques et la santé : offres religieuses de salut ou médecines parallèles ? », *Gestions religieuses de la santé*, J. Maître et F. Lautman (éds.), Paris, l'Harmattan, p. 61-87.

- COHEN Martine, 1998, « Revitalisation, décomposition ou redéfinition du catholicisme. Le Renouveau charismatique français entre salut religieux et psychothérapie », *Recherches sociologiques*, 1998/2, p. 19-36.

- COHEN Martine, 1999, « Dérives sectaires au sein du Renouveau charismatique catholique », *Sectes et démocratie*, M. Cohen et F. Champion (dir.), Paris, le Seuil, p. 144-181.

- COHEN Martine, 2002, « Le renouveau charismatique catholique : des hippies, mais aussi des traditionnels », *Le renouveau religieux, de la quête de soi au fanatisme*, A. Houziaux (dir.), Paris, p. 69-74.

- COMEAU Geneviève & ZORN Jean-François, 2004, *Appel à témoins. Mutations sociales et avenir de la mission* (dir.), Paris, Cerf.

- CONCILE Vatican II, 1967 (1962-1965), *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, P.A. Martin (dir), Montréal/ Paris, FIDES.

- CONDRINGTON Robert H., 1891, *The Melanesians. Studies in their anthropology and folklore*, Oxford, The Clarendon Press.

- CONGRÉGATION DE LA DOCTRINE DE LA FOI, 1975, « Foi chrétienne et démonologie », *Documentation catholique*, août 1975, p. 708-718.

- CORNILLET Alain, 2005, « Discours de l'émotion, du contrôle au management. Contribution à une sociolinguistique de l'efficace », thèse de doctorat des universités de Rennes 2 Haute Bretagne et de Louvain-la-Neuve,

- CORTEN André, 1995, *Le pentecôtisme au Brésil : émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala.

- CORTEN André, 1998, « La construction du lien social: pentecôtisme et théologie de la libération », *Des protestantismes en « lusophonie catholique », Lusotopie : Enjeux contemporains dans les espaces lusophones*, J-P. Bastian (dir), Paris, Karthala, p. 257-266.

- CORTEN André, 1999, *Alchimie politique du miracle: Discours de la guérison divine et langue politique en Amérique latine*, Montréal, Balzac, Collection Univers des discours.

- CORTEN André & MARY André, 2001, *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala.

- CORTEN André & MARSHALL FRATANI Ruth, 2001, *Between Babel and Pentecost Transnational Pentecostalism in Africa and America Latina*, London, Hurst & Company.

- CORTEN André, DOZON Jean-Pierre & ORO Ari Pedro (éds.), 2003, *Nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala.

- COULON Paul, 2008, « Sur un "gros mot" qui ne figure pas sur la couverture : inculturation », *Histoire et Missions Chrétiennes*, n° 5, p. 3-8.

- COURTINE Jean-Jacques, 1988, « Les silences de la voix. Histoire et structure des glossolalies », *Langages* n° 91, p. 7-25.

- COX Harvey, 1968, *La cité séculière*, Paris, Casterman.

- COX Harvey, 1995, *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer.

- COX Harvey, 2003, « Préface » *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église Universelle du Royaume de Dieu (Brésil)*, A. Corten, J.P. Dozon, & A.P. Oron (éds.), Paris, Karthala

- COX Harvey, 1995, *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer.

- COYAULT Bernard, 2004, « Un voyage inattendu au cœur de l'Église universelle : panorama de l'immigration en région parisienne et en France », *Information et Évangélisation*, n°5, p.51-56.

- DALAMA Marie-Gisèle, 2005, « L'île de la Réunion et le tourisme : d'une île de la désunion à la Réunion des hauts et Bas », *L'Espace Géographique*, n°4, p. 342-349.

- DAMASIO Antonio R., 1995, *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob.

- DARWIN Charles, 2001 (1872), *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux*, Paris, Rivages poche.

- DAVIE Grace, 1996, *La religion des Britanniques de 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fides.

- DE BOLLIVIER Patricia, 2005, « Spécificité de l'art contemporain à La Réunion : une question de regards », *Identité et société réunionnaise. Nouvelles perspectives et nouvelles approches*, L. Labache, L. Médéa, F. Verges (dir.), Paris, Karthala, p. 43-66.

- DE HEUSCH Luc, 1971, *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris, Gallimard.

- DE HEUSCH Luc, 2001, « Préface à l'édition de 1971 », *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, M. Douglas, Paris, La Découverte, p. 7-20.

- DE HEUSCH Luc, 2006, *La transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, Saint Jean de la Croix, etc.*, Bruxelles, Éditions Complexe.

- DE HEUSCH Luc, 2001, « Préface à l'édition de 1971 », *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, M. Douglas, Paris, La Découverte, p. 7-20.

- DE TURCKHEIM Geoffroy, 2006, *Comprendre le protestantisme*, Paris, Éditions Eyrolles.

- DECONCHY Jean-Pierre, 1969, « La définition de la religion chez William James. Dans quelle mesure peut-on l'opérationnaliser ? » *Archives de Sociologie des Religions*, n°27, p. 51-70.

- DEFOS DU RAU Jean, 1960, *L'île de la Réunion-Étude de géographie humaine*, thèse de Doctorat : Géographie, Faculté des Lettres de Bordeaux.

- DEMART Sarah, 2010, *Le territoires de la délivrance. Mise en perspectives historique et plurilocalisée du Réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse)*, thèse de doctorat : sociologie, université de Toulouse - Le Mirail.

- DERICQUEBOURG Régis, 2000, « Les groupes religieux minoritaires : protestation, refus du monde et action humanitaire », *Religion et action dans l'espace public*, P. Bréchon & B. Duriez, Paris, L'Harmattan, p. 75-87.

- DESCARTES René, 2000 (1637), *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion.

- DESPRET Vinciane, 2009, « D'un dualisme bien utile », *Revue d'Anthropologie des Connaissances*, n° 3, p. 386-405.

- DESROCHES Henri, 1955, *Les Shakers américains. D'un néo-christianisme à un pré-socialisme*, Paris, Minuit.

- DESROCHES Henri, 1967, « Sociologie religieuse et sociologie fonctionnelle », *Archives des sciences sociales des religions*, n°23, p. 3-17.

- DESROCHES Henri, 1968, *Sociologies religieuses*, Paris, PUF.

- DESROCHES Henri, 1969, « Retour à Durkheim ? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues », *Archives de Sociologie des Religions*, n°27, p. 79-88.

- DESROCHES Henri, 1973, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy

- DEVEREUX Georges, 1980 (1967), *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion.

- DONNADIEU Gérard, 2001, «Vers un marché du religieux ? Le nouveau paysage du croire», *Futuribes*, n° 260, p. 5-21.

- DOUGLAS Mary, 2001 (1971), *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte.

- DREYFUS François-Georges, 2009, « Religion et Politique en Afrique subsaharienne », *Géostratégiques*, n° 25.

- DREYFUS François-Georges, 2010, « Jalons pour une géopolitique des protestantismes », *Géostratégiques*, n°28.

- DUBLEUMORTIER Nathalie, 1997, *Glossolalie. Discours de la croyance dans un culte pentecôtiste*, Paris, L'Harmattan.

- DUMAS-CHAMPION Françoise, 1995, « L'interprétation de la maladie en milieu malgache réunionnais », *Tèt'vid, un nouveau regard sur la dépression*, vol.1, J. F. Reverzy (dir.), Saint-Denis, Grand Océan/ L'Harmattan, p. 157–162.

- DUMAS-CHAMPION Françoise, 2003, « Pratiques religieuses plurielles à l'île de la Réunion », *Modernités transversales : Citoyenneté, politique et religion*, A. Kouvouama & Cochart, Paris, Éditions Paari, p. 75-90.

- DUMAS-CHAMPION Françoise, 2004, « De la possession à la pacification des esprits » (île de la Réunion », *Le mythe : pratiques, récits, théori*es, vol.1, Economica Anthropos, p. 217-250.

- DUMAS-CHAMPION Françoise, 2008, « *Le mariage des cultures à l'île de la Réunio*n », Karthala, Paris.

- DUMÉZIL Georges, 1966, *La religion archaïque romaine*, Paris, Payot.

- DUQUESNE Henri, 1984 (1684), « Recueil de quelques mémoires servant d'instruction pour l'établissement de l'Isle d'Éden », Annexe, *Aventures aux Mascareignes*, F. Leguat, Paris, La Découverte, p. 221-244.

- DURKHEIM Émile, 1963 (1925), *L'Éducation morale*, Paris, PUF.

- DURKHEIM Émile, 1969 (1914) Le sentiment religieux à l'heure actuelle, *Archives de Sociologie des Religions*, n°27, p. 73-77.

- DURKHEIM Émile, 1975 (1913), « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », *Bulletin de la Société française de philosophie*, n°13, Paris, A. Colin, p. 63-113.

- DURKHEIM Émile, 2008 (1960/1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, introduction de J.P. Willaime, Paris, PUF.

- ECHES Raymond, 1995, *Franck Dijoux. Journal d'un exorciste*, Saint-Denis, Océan Éditions.

- EICHER Peter (dir.), 1988, *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf

- EKMAN Paul, 1973, Darwin and facial expression: a century of research in review, New York, Academic Press.

- ENGELS Friedrich, 1972 (1894), « Contribution à l'histoire du christianisme », *Sur la religion*, F. Engels & K. Marx Paris, Éditions sociales, p. 310-338.

- EPHRAÏM, 1985, *Les pluies de l'arrière saison*, Paris, Sarment / Fayard.

- *Ethnologie française*, 2000, « Les nouveaux mouvements religieux » XXX, 4.

- EVE Prosper, 1983, *La Mort à La Réunion de la période moderne à la période contemporaine*, Aix-Marseille, thèse de Doctorat : Histoire, université de Provence.

- EVE Prosper, 1985, *La religion populaire à la Réunion*, Saint-Leu, imprimés sur les Presses de Développement, Institut de Linguistique et d'Anthropologique de la Réunion, 2 Volumes.

- EVE Prosper, 1992, *Ile à peur* : *la peur redoutée ou récupérée à la Réunion des origines à nos jours*, Saint-André, Éditions Océan.

- EVE Prosper, 1994, *Le jeu politique à la Réunion de 1900 à 1939*, Paris/Saint-Denis, L'Harmattan/ université de La Réunion.

- EVE Prosper, 2000, *L'Église en terre réunionnaise (1830-1960)*, Saint-Denis, G.R.A.T.H.E.R.

- EVE Prosper, 2008, *Ile de La Réunion, société et religion*, Saint-Denis/Saint-André, université de La Réunion / Éditions Océan.

- FANCELLO Sandra, 2004, « Un ethnologue chez les pentecôtistes du pays mossi », *Civilisations*, n° 51, p. 183-192.

- FANCELLO Sandra, 2006, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen*, Paris, Karthala.

- FATH Sébastien, 2001, *Une autre manière d'être chrétien en France. Socio-historique de l'implantation baptiste (1810-1950)*, Genève, Labor et Fides.

- FATH Sébastien 2003, « Le principe protestant à l'épreuve ou en exemple : entre précarité et prospérité au seuil du Troisième Millénaire », *Géopolitique du christianism*e, B. Chélini-Pont & R. Liogier (eds.), Paris, Ellipses, p.45-66.

- FATH Sébastien, 2004, « Historiographie du protestantisme évangélique, une mise en perspective », *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, actes du colloque de Paris (2002), S. Fath (éd.), Turnhout, Brepols, p. 3-19.

- FATH Sébastien, 2005, « Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France, 1800-2005 », Genève, *Labor et Fides*.

- FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les mots, la morts, les sorts*, Paris, Gallimard.

- FAVRET-SAADA Jeanne, 1990, « *Être affecté* », *Gradhiva*, Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie, n° 8, p. 3-10.

- FAVRET-SAADA Jeanne, 1994, « Weber, les émotions et la religion », *Terrain*, n°22, p. 93-108.

- FRAZER James Georges (Sir), 1963 (1922), « Préface », *Les Argonautes du Pacifique occidental*, B. MALINOWSKI, Paris, Gallimard, p. 45-73.

- FER Yannick, 2005, *Pentecôtisme en Polynésie française. L'Évangile relationnel,* Genève, Labor et Fides.

- FER Yannick, 2007, « Pentecôtisme et modernité urbaine : entre déterritorialisation des identités et réinvestissement symbolique de l'espace urbain », *Social Compass* 54 (2), p. 201-210.

- FER Yannick, 2009, « Peut-on danser pour Dieu? Le pentecôtisme polynésien entre rigorisme et réveil culturel », *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Colloque de Saint-Denis (14-15 mai 2009), (en cours de parution).

- FER Yannick, 2010, *L'offensive évangélique. Voyage au cœur des réseaux militants de Jeunesse en mission*, Genève, Labor et Fides.

- FER Yannick, 2010, Article « Émotion », *Dictionnaire des faits religieux*, R. Azria & D. Hervieu-Léger (dir.), Paris, PUF (en cours de parution).

- FORTIN Marie-Josée, 1997, *L'Église catholique et la sorcellerie à la Réunion. À propos d'un groupe d'accompagnement psychospirituel intervenant dans les situations d'interprétation sorcellaire*, mémoire de maîtrise : Ethnologie, université de la Réunion.

- FOUCAULT Michel, 1990, « Qu'est-ce que la critique ? ». Compte rendu d'une séance tenue à la Sorbonne le 27 mai 1978, « Critique et Aufklärung », *Bulletin de la société française de philosophie*, 84ème année, n°2, p. 35-63.

- FOULON Alain, 1989, *Les religions à La Réunion- Le Renouveau*, Paris, Orphie, Co-édition Médias-Créations/ Gérard Doyen.

- FRESTON Paul, 1995, « Pentecotalism in Brazil: a brief history », *Religion*, n°25, p. 119-133.

- FRESTON Paul, 2004, « Les dynamiques missionnaires internationales du pentecôtisme brésilien », *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, actes du colloque de Paris (2002), S. Fath (éd.), Turnhout, Brepols, p. 123-143.

- FUMA Sudel, 1989, *Une Colonie Ile à sucre, l'économie de La Réunion au XIXe siècle*, Saint-André, Éditions Océan.

- FUMA Sudel, POIRIER Jean, 1993, « La mémoire créole réunionnaise », *Les monuments de la mémoire* J. Peyras (éd), Saint-Denis/ Paris, université de La Réunion/L'Harmattan, p. 207-215.

- FUMA Sudel, 1999, *De L'Inde du Sud à l'Ile de La Réunion. Les Réunionnais d'origine indienne d'après le rapport Mackenzie*, Saint-Denis, université de La Réunion & G.R.A.T.H.E.R.

- GAUCHET Marcel, 1985, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

- GÉLINAS Yvon-D. (o.p) 1999, « Thomas Müntzer, un cas d'espèce », *Religiologique*, n° 20, p. 113-130.

- GHASARIAN Christian, 1991, *Honneur, chance et destin. La culture indienne à la Réunion*, collection connaissance des hommes, Paris, L'Harmattan.

- GHASARIAN Christian, 1996, *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Seuil.

- GELLNER Ernest, 1974, *Legitimation of Belief*, Cambridge, Cambridge University Press.

- GERBEAUX Hubert, 1985, «La Réunion et le temps : une respiration insulaire », *La Réunion dans l'Océan Indien*, Paris, CHEAM, p. 19-41.

- GIGNAC Alain, 2009, « Charismes pauliniens et charisme wébérien, des "faux-amis" ? », *Théologiques* 17, n°1, p. 139-162.

- GIRONDIN Jean-Claude, 2004, « Conversion et ethnicité parmi les protestants antillais en région parisienne », *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, actes du colloque de Paris (2002), S. Fath (éd.), Turnhout, Brepols, p. 147-166.

- GLISSANT Édouard, 1990, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard.

- GLISSANT Édouard, 1997, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard.

- GOLEMAN Daniel, 1997, *L'intelligence émotionnelle. Comment transformer ses émotions en intelligence*, Paris, Robert Laffont.

- GOSSELIN Lynda & *UMBRIACO* Michel, 2002, *« Émotion, cognition et formation à distance », Revue du conseil québécois de la formation à distance*, p. 113-122.

- HATZAKORTZIAN Samuel & Dorothée, 2001, *Résister aux vagues d'hérésies dans l'Église*, Saint-Baldoph, Éditions Compassion.

- HERRENSCHMIDT Olivier, 1991, « Religion », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, P. Bonte & M. Izard, Paris, PUF.

- HERSKOVITS Melville J., 1967, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot.

- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1990, « Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion ? », *De l'émotion en religion, Renouveaux et traditions*, Champion F. & Hervieu-Léger D. (dir.), Paris, Centurion, p. 216-248.

- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf.

- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion/ Champs.

- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2001, *La Religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.

- HINN Benny, 1999, *Le sang de l'alliance. Puissance dans le sang de Jésus*, Nîmes, Éditions Vida.

- HOLLENWEGER Walter J., 2004, « Le Pentecôtisme, avenir planétaire du christianisme », *Unité des chrétiens*, n°134, p. 8-11.

- HOUSSAYE Jean, 1988, *Le triangle pédagogique*, Berne, Peter Lang.

- HURBON Laënnec, 2009, « Esclavage, mémoire et religions (Vodou et résistance culturelle) », *Société Suisse des Américanistes*, Bulletin Hors-Série, p. 23-28.

- HURBON Laënnec, 1987, *Dieu dans le vaudou haïtien*, Port-au-Prince.

- INSEE-Réunion, 2008, *Tableau Économique de La Réunion*, Saint-Denis.

- JAMES William, 1902 (1982), *The varieties of religious experience*, New-York, Penguin books.

- JAMES William, 1908, *L'expérience religieuse, Essai de psychologie descriptive*, Paris Alcan, Genève Kündig, 2e éd.

- JEAN-PAUL II, 2004, *Levez-vous ! Allons !*, Paris, Plon/Mame.

- JENKINS Philipp, 2002, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, New York, Oxford University Press.

- JENKINS Philipp, 2007, *God's Continent*, New York, Oxford University Press.

- KANT Emmanuel, 1994 (1798), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, livre III.

- KARDINER Abraham, 1969 (1939), *L'Individu dans la société*, Paris, Gallimard.

- KEPEL Gilles, 1991, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil.

- KICHENPANAÏDOU Marc, 2000, « Le fait religieux à La Réunion, un phénomène original ? », *Prêtres réunionnais, entre tradition et modernité*, S. Nicaise, Saint-Denis de La Réunion, Édité par le G.R.A.H.T.E.R, 4ème de couverture.

- LA BARBE Franck, 2003, « Ultramodernité religieuse et milieux pentecôtisants. Une approche anthropologique de trios communautés montpelliéraines », *La diversité évangélique*, S. Fath (éd.), Cléon d'Andran, Excelcis, p. 79-100.

- LABACHE Lucette, 2005, « De la communauté réunionnaise en migration », *Identité et société réunionnaise. Nouvelles perspectives et nouvelles approches*, L. Labache, L. Médéa, F. Verges (dir.), Paris, Karthala, p. 89-107.

- LABURTHE-TOLRA Philippe 2001, « Mission catholique au Cameroun et altérité culturelle » « *L'altérite religieuse. Un défi pour la mission chrétienne* », F. Jacquin et J.F Zorn (éds), Karthala, p. 265-272.

- LABURTHE-TOLRA Philippe & WARNIER Jean-Pierre, 2003, *Ethnologie-Anthropologie*, Paris, PUF.

- LAËRCE Diogène, 1999, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Le livre de poche, livre VII.

- LAGARDE Benjamin, 2009, « Maloya et religions populaires : un nouveau syncrétisme » *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Colloque de Saint-Denis (14-15 mai 2009), (en cours de parution).

- LAJOIE Gilles, 2003, « Densité de population », *Atlas de La Réunion*, Saint-Denis, INSEE, CREGUR, La laboratoire de cartographies de l'université de La Réunion, p. 46-47.

- LALLEMENT Suzanne, JOURNET Odile, EWOMBE-MOUNDO Élisabeth, 1992, *Grossesse et petite enfance en Afrique Noire et à Madagascar*, Paris, L'Harmattan.

- LANDRON Olivier, 2004, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Paris, Cerf.

- LAPLANTINE François, 1974, *Les trois voix de l'imaginaire*, Paris, Éditions universitaires.

- LAPLANTINE François, 1996, *La description ethnographique*, Paris, Nathan.

- LAPLANTINE François, 1999, « Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains », *Anthropologie et Sociétés*, n° 23,2, p. 101-115.

- LAPLANTINE François, 2003, « Penser anthropologiquement la religion », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n°1, p.11-33.

- LAPLANTINE François, 2005, *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre.

- LAURENT Pierre-Joseph, 2003, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala.

- LEBLOND, Marius et Ary, 1931, *L'île enchantée. La Réunion*, Paris, Librairie de la Revue française, Alexis Redier, Éditeur.

- LEGUAT François, 1995 (a) (1707), *Le voyage et les aventures de François Leguat gentilhomme bressan*, Paris, Éditions de Paris, commentée par Jean-Michel Racault.

- LEGUAT François, 1995 (b), *Les naufragés de Dieu. Aventure d'un protestant et de ses compagnons exilés en deux îles désertes de l'Océan Indien (1690-1698)*, Paris, Phébus.

- LE GOFF Jacques, 1972, « Le christianisme médiéval en Occident du Concile de Nicée (325) à la Réforme (début du 16es,) », *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des religions*, vol. II, Paris, Gallimard.

- LENOIR Frédéric, 2003, *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*, Paris, Plon.

- LENOIR Frédéric, 2007, « Vers un catholicisme minoritaire », *Le Monde des religions*, n°21, p. 22-43.

- LESNE Marcel, 1977, *Travail pédagogique et formation d'adultes : éléments d'analyse*, Paris, PUF.

- LEVY Joseph Josy, 2000, *Entretiens avec Jean Benoist. Entre les corps et les dieux. Itinéraires anthropologiques*, Montréal, Éditions Liber.

- LEVY Joseph Josy, 2002, *Entretiens avec François Laplantine. Anthropologies latérales*, Montréal, Éditions Liber.

- LEVY Robert, 1973, *The Tahitians : Mind and Experience in the Society Islands*, Chicago, Chicago University Press.

- LÉZÉ Samuel, 2006, « Catherine Lutz, La Dépressions est-elle universelle? », *L'Homme* n° 180, p. 253-254.

- LIENHARD Marc, 1983, *Marin Luther. Un temps, une vie, un message*, Paris, Le Centurion, Genève, Labor et Fides.

- LIECHTI Daniel, 2004, *Les Églises protestantes évangéliques en France, étude statistique et cartographique, situation*, Dozule (14), Éditions Barnabas.

- LINTON Ralph, 1969 (1939), « Préface à Abraham Kardiner », *L'Individu dans la société*, A. KARDINER Paris, Gallimard.

- LIVE Yu-Sion, 2009, « Le servis zanset : de la quête de spécificité à l'universalité » *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Colloque de Saint-Denis (14-15 mai 2009), (en cours de parution).

- LOSTRA Françoise, 2002, « Le cerveau émotionnel ou la neuroanatomie des émotions », *Cahiers critique de thérapie familiale et de pratiques de réseau*, n°29, p. 73-86.

- LUCA Nathalie, 1999, « Pentecôtismes en Corée », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 105, p. 99-123.

- LUTHER Martin, 1999 (1520), « À la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'état chrétien », *Œuvres*, M. Lienhard & M. Arnold (éds), Paris 1999.

- LUTZ Catherine, 1985, « Depression and Translation of Emotional Worlds », *Culture and Depression,* A. Kleiman and B. Good (éds), Berkeley, University of California Press.

- LUTZ Catherine, 1988, *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenges to Western Theory*, Chicago, The University of Chicago.

- LUTZ Catherine, 2004, *La Dépressions est-elle universelle ?*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond.

- MALEWSKA-PEYRE Hanna & TAP Pierre, 1991, « Les enjeux de la socialisation », *La socialisation de l'enfance à l'adolescence,* Hanna Malewska-Peyre et Pierre Tap (dir.), Paris, PUF, p. 7-17.

-MALBERT Thierry, 2005, « Hérédité, enjeux identitaires à La Réunion », *Identité et société réunionnaise. Nouvelles perspectives et nouvelles approches*, L. Labache, L. Médéa, F. Verges (dir.), Paris, Karthala, p. 109-125.

- MALINOWSKI Bronislaw, 1963 (1922), *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.

- MALOGNE-FER Gwendoline, 2009, « Migrations, affiliations religieuses et égalité des sexes en Nouvelle-Zélande. Le cas des paroisses polynésiennes de l'église presbytérienne », *Anthropologie du christianisme en Océanie*, Paris, L'Harmattan, p. 103-124.

- MARIMOUTOU Jean-Claude Carpanin, 2005, « Littérature, imaginaire, créolisation : textes et intertextes », *Identité et société réunionnaise. Nouvelles perspectives et nouvelles approches*, L. Labache, L. Médéa, F. Verges (dir.), Paris, Karthala, p. 127-144.

- MARIMOUTOU Jean-Claude Carpanin, VERGÈS Françoise, 2003, *Amarres. Créolisations india-océanes*, Le Tampon, Éditions K'A.

- MARIMOUTOU Jean-Claude Carpanin, VERGÈS Françoise 2006, *Pour un musée du temps présent. La Maison des Civilisations et de l'Unité Réunionnaise, Projet Scientifique et Culturel.* Saint-Denis, MCUR.

- MARIANO Ricardo, 1998, « Église Universelle du Royaume de Dieu – de la banlieue de Rio de Janeiro à la conquête du monde », *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 35-36, p. 209-229.

- MARION Jean-Luc, 1977, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset.

- MARQUET Claudette, 1998, *Les protestants*, Toulouse, Milan.

- MARTIN David, 2002, *Pentecotalism : The World their Parish*, Oxsford, Blackwell.

- MARSHALL Segall H., BERRY John W., PORTINGA Ype H, DASEN Pierre R., 1992, *Cross cultural Psychology. Research and applications*, Cambridge, Cambridge University Press.

- MARY André, 1999, « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Église indépendante africaine », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n° 105, p. 29-49.

- MARY André, 2000 (a), *Le Bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf.

- MARY André, 2000 (b), « Conversion et conversation. Les paradoxes de l'entreprise missionnaire », Cahiers d'Études Africaines, n° 160, p. 779-800.

- MARY André, 2001, « Globalisation des pentecôtismes et hybridité du christianisme africain », *La globalisation du religieux*, J.P Bastian, F. Champion, R. Rousselet (éds.), Paris, L'Harmattan, p.153-168.

- MARY André, 2003, « Préface », *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, P-J. Laurent, Paris, Karthala.

- MARY André, 2008 (a), « Introduction. Africanité et christianité : une interaction première », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°143, p. 9-27.

- MASSÉ Raymond & POULIN Véronique, 2000, « La place des Églises fondamentalistes dans la société et la culture martiniquaise », *Au visiteur lumineux des îles créoles aux sociétés plurielles : mélanges offerts à Jean Benoist*, J. Bernabé, R. Confiant, J-L Bonniol, G. L'Étang, (dir.), Petit-Bourg (Guadeloupe), Éditions Ibis rouge, p. 403-418.

- MAURIER Henri, 1993, *Les Missions. Religions et civilisations confrontées à l'universalisme, contribution à une histoire en cours*, Paris, Cerf.

- MAURIER Henri, 1997, *La Religion spontanée, Philosophie des religions traditionnelles d'Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan.

- MAUSS Marcel, 1968 (1909), « La *Prière* », *Œuvres, t.1*. Paris, Éditions de Minuit, p. 357-477.

- MAUSS Marcel, 1995, (1950), » Les techniques du corps », *Sociologie et anthropologie*, M. Mauss, Paris, PUF, p. 365-386.

- MAYRARGUE Cédric, 2008, *Les dynamiques paradoxales du pentecôtisme en Afrique subsaharienne*, Paris, IFRI.

- MEAD Margaret, 1973 (1930), *Une éducation en Nouvelle-Guinée*, Paris, Payot.

- MEDEA Laurent, 2005, « Hégémonie et Hétéronomie : les conséquences du processus d'occidentalisation à travers la Départementalisation. Repenser l'identité dans une situation pluriculturelle, *Identité et société réunionnaise. Nouvelles perspectives et nouvelles approches*, L. Labache, L. Médéa, F. Verges (dir.), Paris, Karthala, p. 169-203.

- MIQUEL Marie-Odile, 2000, *Église protestante « de » la Réunion, ou « à » la Réunion*, mémoire de maîtrise, Faculté libre de Théologie Protestante de Paris et Faculté libre de Théologie Protestante de Montpellier.

- MONTANDON Cléopatre, 1997, *L'éducation du point de vue des enfants*, Paris, L'Harmattan.

- MORIN Edgar 1981 (1971), *La croyance astrologique moderne, diagnostic sociologique*, E. Morin & al. (dir), Lausanne, l'Age d'Homme.

- MORO Marie-Rose, 1998, *Psychothérapie transculturelle des enfants de migrants*, Paris, Dunod.

- MORO Marie-Rose, 2009, « Périnatalité : des mères et des bébés en exil », *Psychopathologie transculturelle*, T. Baudet & M.R. Moro (dir), Paris, Masson.

- MOSSIERE Géraldine, 2004, *Expressivité rituelle : Corps et discours dans le culte dominical d'une église d'immigrants à Montréal*, mémoire de maîtrise : Anthropologie, université de Montréal.

- MOURRÉGOT Marie-France, 2010, *L'islam à l'île de La Réunion*, L'Harmattan, Paris.

- MOUTOUSSAMY-MARTIN Stéphanie, 2010, « Le culte du dimanche à l'Assemblée de Dieu à La Réunion », dossier de Master 2 : anthropologie visuelle du religieux, université de La Réunion.

- MÜNTZER Thomas, 1982 (1490-1525), *Écrits théologiques et politiques, lettres choisies*, introduction et notes par Joël Lefebvre, Lyon, Presses universitaires de Lyon.

- NATHAN Tobie, 1994, *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob.

- NAYAGOM Mickaël, 2004, *L'évolution du pentecôtisme sur l'île de la Réunion*, mémoire de maîtrise : Géographie, Université de La Réunion.

- NICAISE Stéphane (s.j), 1999, *Le continuum religieux créole, une matrice du catholicisme de la Réunion ?*, thèse de Doctorat : Anthropologie, uiversité d'Aix-Marseille.

- NICAISE Stéphane, 2000, *Prêtres réunionnais, entre tradition et modernité*, Saint-Denis de La Réunion, Édité par le GRAHTER.

- NICAISE Stéphane (s.j), 2008, « Le substrat malgache de la culture réunionnaise », AHIOI (Publication en cours).

- NICAISE Stéphane, 2010 (s.j), « Aux frontières de notre temps : un jésuite anthropologue parmi les Malbars à La Réunion », *Histoire et Mission Chrétienne* n°12, p. 73-91.

- NORMAN Edward R., 1979, *Christianity and the World Order*, New York, Oxford University Press.

- NOT Louis, 1988, *Les pédagogies de la connaissance*, Privat, Toulouse.

- NOT Louis & GABAUDE Jean-Marc, 1988, *La pédagogie contemporaine*, EUS, Toulouse.

- OBADIA Lionel, 2004, *La religion*, Paris, Le cavalier Bleu.

- OBADIA Lionel, 2007, *L'anthropologie des religions*, Paris, La découverte.

- OLIVIER DE SARDAN, Jean Pierre, 2003, « L'enquête socio-anthropologique de terrain : synthèse méthodologique et recommandations à usage des étudiants », *Études et Travaux* n°13, Niamey (Niger), Laboratoire d'études et recherches sur les dynamiques sociales et le développement local (LASDEL).

- OTTINO Paul, 1999, « Quelques réflexions sur les milieux créoles réunionnais », *La recherche anthropologique à La Réunion. Vingt années de travaux et de coopération régionale*, B. Cherubini (éd.), L'Harmattan/université de La Réunion, Paris/ Saint-Denis, p. 65- 93.

- PALMYRE Danielle, 2007, *Culture créole et foi chrétienne*, Bruxelles, Lumen vitae.

- PARASIE Sylvain, 2005, « Rendre présent l'" Esprit-Saint". Ethnographie d'une prière charismatique », *Ethnologie française*, XXXV, n° 2, p. 347-354.

- PÉDRON-COLOMBANI Sylvie, 2004, « Entre "local" et" global". Les conversions au pentecôtisme au Guatemala », *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, actes du colloque de Paris (2002), S. Fath (éd.), Turnhout, Brepols, p. 107- 121.

- PENELLE Phanélie, 2008, *Jésus, désend'enparmi nou ! Petites et grandes histoires du catholicisme à la Réunion : exemples d'implantation, d'appropriation et d'utilisation d'une religion importée,* mémoire de Master 2 recherche : Anthropologie, université Lumière Lyon II.

- PÉROTIN Yves, 1959, « Le prolétariat blanc à Bourbon avant l'émancipation des esclaves » *Recueil de documents inédits pour servir à l'histoire de La Réunion*, nouvelle série, n° 3, Archives Départementales de La Réunion, p. 195-209.

- PHILIPPE Marie-Dominique (o.p.), 1977, « La finalité de l'éducation pour des parents chrétiens » conférence donnée aux AFC de Paris, parue dans *Tâches familiales*, n°138.

- PIERRE-LOUIS LAVIGNE Thibaud, 2003, « Essai de typologie des pentecôtismes français », *Bulletin de la société de l'Histoire du Protestantisme français*, Tome 149, p. 99-126.

- PIERRE-LOUIS LAVIGNE 2004, « Diversité du pentecôtisme français », *Unité des chrétiens*, n° 134, p. 18-21.

- PIETTE Albert 1999, *La religion de près : l'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.

- PINGAULT Pascal & Marie-Annick, 2005, *À la rencontre des communautés nouvelles*, Nouan le Fuzelier, Édition des Béatitudes.

- PLIYA Jean, 1991, *Prier comme un enfant de roi*, Paris, Éditions O.E.I.L.

- POIRIER Jean, CLAPIER-VALLADON Simone, RAYBAUT Paul, 1983, *Les récits de vie. Théories et pratique*, Paris, PUF.

- PONTUS Arnaud, 1995, *Le phénomène Free Dom à l'île de La Réunion : médias et politiques*, Les Brassières (07), Édité par S. Sudre.

- POURCHEZ Laurence, 2002, *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole*, Paris, Karthala.

- POURCHEZ Laurence & TABUTEAU Jacques, 2004, « Infanticide et représentation de la vie à La Réunion : une approche croisée », *Ethnologie française*, n° 4, Paris, PUF, p. 689-697.

- PRUDHOMME Claude, 1984, *Histoire religieuse de la Réunion*, Paris, Karthala.

- PRUDHOMME Claude, 2007, " L'expérience spiritaine à La Réunion » *Missiologie dans l'Océan Indien (XVIe-XXe siècles)*», Colloque de Saint-Denis (9-11 mai 2007).

- PRUDHOMME Claude, 2009, « Quand l'Histoire des religions populaires se tourne vers l'Anthropologie » *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Colloque de Saint-Denis (14-15 mai 2009), (en cours de parution).

- PRUDHOMME Claude, 2010, « Les religions dans les mondes créoles : entre Histoire et Anthropologie », *Histoire et Missions Chrétiennes*, n°12, p. 11- 26.

- RACAULT Jean-Michel & CARILE Paolo, 1995, « Présentation », *Le voyage et les aventures de François Leguat gentilhomme bressan*, F. Leguat, Paris, Éditions de Paris, p. 5-40.

- RIVIERE François, 2005, « L'économie réunionnaise à l'heure de la mondialisation. Une économie atypique », *Identité et société réunionnaise. Nouvelles perspectives et nouvelles approches*, L. Labache, L. Médéa, F. Vergès (dir.), Paris, Karthala, p. 259-284.

- REVERZY Jean François, 1990, « L'éternel jamais. Problématiques du mourir et de la mort », *L'espoir transculturel III. L'éternel jamais. Entre le monde et l'exil : anthropologie*, Indianocéaniques, Paris, INSERM/L'Harmattan, p. 65-77.

- REVERZY Jean François, 1991, « " Les métisseurs " du guérir et du souffrir dans l'île de la Réunion dans leurs métissages symboliques », *Métissages. Linguistiques et Anthropologie*, Vol 2, Publications de l'URA 1041 du CNRS, L'Harmattan/université de La Réunion, p. 303-319.

- REY Bernard (o.p.), 1997, *La discrétion de Dieu*, Paris, Cerf.

- ROCKEL Enis, 2007, *Petite histoire du diocèse de la Réunion*, Strasbourg, Éditions du Signe.

- ROSALDO Michelle, 1980, *Knowledge and Passion: Ilogot Nations of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press.

- ROUGET Gilbert, 1990 (1980), *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard.

- SAGNE Jean-Claude, 1979, « Le Renouveau charismatique dans l'Église », *Présence du Renouveau charismatique*, J.C. Sagne (éd.), Paris, Pneumathèque-Chalet, p. 7-14.

- SAGNE Jean-Claude, 1994, « Le ministère d'exorciste », « Le Défi magique, vol. 2, Satanisme et sorcellerie », J-B. Martin, F. Laplantine, M. Introvigne (éds), Lyon, CREA, p. 121-123.

- SAINT IGNACE DE LOYOLA, 2006 (1522-1548), *Exercices spirituels*, Paris, Desclée de Brouwer.

- SAINT JEAN DE LA CROIX, 1984 (1577), *La nuit obscure*, Paris, Seuil.

- SAINTE MARGUERITE MARIE ALACOQUE, 1867, « Récit de la vision reçue en 1673, Vie écrite par elle-même », *Vie et Œuvres*, Paris, Poussielgue.

- SAINTE THÉRÈSE D'AVILA, 1997 (1577), *Le château intérieur ou Livre des demeures*, Paris, Seuil.

- SALENÇON Christian, 2004, « Le pluralisme religieux et la mission des Églises », Appel à témoins, mutations sociales et avenir de la mission chrétienne, G. Comeau & J-F. Zorn (dir) Paris, Cerf.

- SAMSON Guillaume, LAGARDE Benjamin & MARIMOUTOU Jean-Claude Carpanin, 2008, *L'univers du maloya. Histoire, ethnographie, littérature*, Saint-Denis, Saint-André, DREOI/ Éditions Océan.

- *Sciences Humaines*, 2009, *Changer de vie*, juin 2009, n° 205.

- SÉGUY Jean, 1975, « Situation socio-historique du pentecôtisme », *Lumière et Vie*, n° 125, p. 33-58.

- SÉGUY Jean, 1977, *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*, Paris/ La Haye, Mouton.

- SÉGUY Jean, 1980, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf.

- SÉGUY Jean, 1988 « Chrétiens évangéliques et spiritualités : quelques réflexions sociologiques », *La spiritualité et les chrétiens évangéliques*, Vol II, J. Buchhold (éd.), Cléon d'Antran/Meulan, Excelsis/ Edifac, p. 133-158.

- SÉGUY Jean**,** 2006, « Intensité-Extension », *Médiations et compromis. Institutions religieuses et symboliques sociales. Contribution à une relecture des classiques de la sociologie*, P. Turcotte &. Rémy (éds), Paris, L'Harmattan, p. 47-62.

- SESBOÜE Bernard, 1999, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle*, Paris, Droguet & Ardant

- SESBOÜE Bernard, 2004, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer.

- SCHAPPACHER Rémi & KENDRICK Déborah, 2007, *Le ciel a visité la terre*, Paris, Cerf.

- SHERRIL John, 1965, *They speak with other tongues*, Pyramid, New York,

- SPERBER Dan, 2007, « Rudiments d'un programme naturaliste », *Les science Sociales en Mutation*, M. Wievorka (éd.), Éditions Sciences humaines, p. 257-264.

- SPINDLER Marc, 2001, « Conversion », *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, I. Bria, P. Chanson, J. Gadille & M. Spindler (dir.) Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/ Labor et fides/ CLE, p. 70-72.

- STORK Hélène, 1986, *Enfances indiennes. Étude de psychologie transculturelle et comparée du jeune enfant*, Paris, Païdos-Bayard.

- STORK Hélène, 1995, « Geste du maternage en situation d'immigration. Enculturation, transmission, acculturation », *Bulletin de psychologique*, Tome XLVIII, n° 419, p. 278-287.

- STORK Hélène 1999, *Introduction à la psychologie anthropologique*, Paris, Armand Colin.

- STOTTS Georges, 1978, *Le pentecôtisme au Pays de Voltaire*, Lyon, Viens et Vois.

- TAP Pierre, 1991, « Socialisation et construction de l'identité personnelle », *La socialisation de l'enfance à l'adolescence*, H. Malewska-Peyre & P. Tap (dir.), Paris, PUF, p. 49-73.

- TESTOT Laurent 2008, « Qu'est ce que la missiométrie ? » *Sciences Humaines*, n° 198, p. 21.

- THEILHARD DE CHARDIN Pierre, 1956, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil.

- TILLICH Paul, 1996, *Substance catholique et principe protestant*, Paris/ Genève/ Laval, Cerf/ Labor et Fides/ Presses de l'université Laval.

- TRUONG Bernard, 1980, *La Mission Salut et Guérison, région de Saint-Paul*, mémoire de maîtrise : Ethnologie, université de La Réunion.

- TRUONG Bernard, 1992, *Deux formations religieuses à la Réunion : l'Église adventiste du septième jour et la Mission Salut et Guérison*, mémoire de D.E.A : Ethnologie, université de La Réunion.

- TUAL Jacques, 1986, *Les Quakers en Angleterre, 1649-1700, Naissance et Origines d'un Mouvement, Illuminisme et Révolution* », doctorat d'État, université Paris III.

- SULLIVAN Francis A. (s.j.), 1988, *Charismes et Renouveau Charismatique. Une étude biblique et théologique*, Nouan-Le Fuzelier, Éditions du Lion de Juda.

- *Théo. Nouvelle encyclopédie catholique*, 1989, Paris, Droguet-Ardant/ Fayard.

- *Tychique*, 1986, « Thomas Roberts », supplément au n° 59.

- ULANOV Ann & Barry, 1982, *Primary speach. A psychology of prayer*, Atlanta, J. Knox.

- VAILLANT Roger, 1964, *La Réunion*, Lausanne, Éditions Rencontre.

- VAILLANT Zoé, 2008, *La Réunion koman i lé. Territoire, santé, société,* Paris, PUF.

- VAXELAIRE Daniel, 1999, *L'histoire de la Réunion de 1848 à 2000*, La Réunion, Éditions Orphie.

- VERGÈS Françoise, 2003, « Koup panou ! Démocratie et différence culturelle à la lumière du débat sur le" statut" depuis 1946 », *La décentralisation, Histoire, bilans, évolutions,* E. Maestri (éd.), Paris, L'Harmattan, p. 119-132.

- VILAIN Alain, 2009, « Les interruptions volontaires de grossesse en 2007 », *Études et Résultats*. DRESS, n° 713.

- VAN GENNEP, Arnold (1909), *Les rites de passage, étude systématique des rites*, Paris, Librairie critique Emile Nourry.

- VERGES Paul, 1993, *D'une île au monde : entretiens avec Brigitte Croisier*, Paris, L'Harmattan.

- WACHS Joachim, 1955 (1931), *Sociologie de la religion*, Paris, Payot.

- WAGNER Peter, 1992, « Conduire votre Église vers la croissance », Rouen, Menor.

- WALLS Andrew & FYFE Christopher (éds), 1996, *Christianity in Africa in the 1990s*, Edinburgh, University of Edinburgh, Center of African Studies.

- WANQUET Claude, 1980, *Histoire d'une Révolution, La Réunion (1789-1803*), Marseille, Éditions Jeanne Lafitte, tome 1 ; 1981, tome 2 ; 1984, tome 3.

- WEBER Max, 1992 (1920) « Introduction à l'Éthique Économique des Religions universelles », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 77, p. 139-167.

- WEBER Max, 1995 (a), (1921), *Économie et Société / 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon.

- WEBER Max, 1995 (b), (1921), *Économie et Société / 2. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie.* Paris, Plon.

- WEBER Max, 2003 (1920), *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

- WEIK Claire Lise, 2005, *Les enfants du presbytère*, Paris, Reconnaissances.

- WILKERSON David, 1963, *La Croix et le Poignard*, Deerfield, Vida.

- WILLAIME Jean-Paul, *1992, La Précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève Labor et Fides.

- WILLAIME Jean-Paul, 1993, « Les métamorphoses contemporaines du croire à la lumière d'enquêtes récentes », *Archives de Sciences sociales des Religions*, n°82, p. 239-245.

- WILLAIME Jean-Paul, 1999, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°105, p. 5-28.

- WILLAIME Jean-Paul, 2001, « Les recompositions internes au monde protestant : protestantisme" établi", protestantisme" évangélique", *La globalisation du religieux*, J.P Bastian, F. Champion, R. Rousselet (éds.), Paris, L'Harmattan, p. 171-182.

- WILLAIME Jean-Paul, 2004, « Le statut et les effets de la conversion dans le protestantisme évangélique », *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion*, S. Fath (éd.), Turnhout, Brepols, p. 167-178.

- WILLAIME Jean-Paul 2005, *Sociologie du protestantisme*, Paris, PUF.

-WOLFF Éliane, 1989, *Quartier de vie, approche ethnologique des populations défavorisées à la Réunion*, Saint-Denis, UDIR.

- YONNET Paul, 2006, *Le recul de la mort, l'avènement de l'individualisme contemporain,* Paris, Gallimard.

- ZORN Jean-François, 1996, « Un mouvement catéchétique contemporain : la Société des Ecoles du dimanche », *Études Théologiques et Religieuses*, n°3, p. 379-400.

- ZORN Jean-François, 1997 (a), « Mission et évangélisation », *Introduction à la théologie pratique*, B. Kaempf (éd.), Strasbourg, PUS, p. 315-338.

- ZORN Jean-François, 1997 (b), « La contextualisation un concept théologique », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses,* p.171-189

- ZORN Jean-François, 1999, « Évangéliser et guérir, positions protestantes aux XIXe et XXe siècles », *Perspectives Missionnaires*, n°38, p. 25-47.

- ZORN Jean-François, 2000, « Chronique Catéchétique I. Le matériel pédagogique pour enfants produit par la Société des Écoles du Dimanche de 1989 à nos jours », *Études Théologiques et Religieuses*, 75, n°1, p. 103-119.

- ZORN Jean-François, 2001, « Contextualisation », *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, I. Bria, P. Chanson, J. Gadille & M. Spindler (dir.) Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/ Labor et fides/ CLE, p. 67-69.

- ZORN Jean-François, 2007, « De la mission conquête à la mission requête », *Lumière et Vie*, n° 276, p. 77-85.

2 Périodiques

Périodiques régionaux

- *Cascavelle* (mai-juin 2003).

- *Journal de l'île de la Réunion* (03.04.2001; 22.11.2002; 29.08.2007 ; 24.08.2008 ; 15.03.2009).

- *Le Quotidien de La Réunion et de l'Océan Indien* (15.04.2001; 15. 11.2002; 01. 02. 2003; 28.06.2003; 07.09.2007; 02.11.2007; 08.08.2006 ; 04.08.2010).

- *Week End* (hebdomadaire mauricien), 14.02.1988.

Périodiques nationaux

- LESEGRETAIN Claire, 2003, « L'étonnant succès des Églises évangéliques », *La Croix*, jeudi 6 mars 2003, p. 14.

- PAYOT Marianne, 2007, « Un vrai bastion du catholicisme », *l'Express,* n°2909, p. 5.

- PAYOT Marianne, 2007, « Un dialogue interreligieux exemplaire», *l'Express,* n° 2909, p. 3.

- VAXELAIRE Daniel, 2007, «Comment la géographie a imposé le métissage », *Géo*, n°345, p. 96-100.

- « La Réunion. La fierté d'une île », *Geo*, novembre 2007, n° 345.

- « La France est-elle encore catholique ? », *Le Monde des religions*, janvier-février 2007, n ° 21, p. 22- 43.

3 Documents internes aux Églises locales : notices historiques, rapports, catalogues, journaux d'information, plaquettes de présentation, bulletins paroissiaux, annuaires.

- ASSOCIATION D'ÉVANGÉLISATION DES ENFANTS, 2009, *Catalogue général A.E. E*, Wissous (91), Édité par l'ACBNF.

- ASSOCIATION D'ÉVANGÉLISATION DES ENFANTS, « La Parole de Dieu pour moi. Manuel de six leçons sur la Bible et son contenu », Wissous, ACBNF (Association pour l'Évangélisation des Enfants de France).

- AUBRY Gilbert (Mgr), 1999 « Réguler la vie des groupes » in *Jalons pour les groupes de prière de l'assemblée de l'Emmanuel*, Renouveau catholique à l'île de la Réunion.

- AMADR, « Le disciple des Jésus-Christ », p. 64-65.

- CAHIERS DES FLAMBEAUX, 2007, « Sortir de la peur. Le danger des pratiques occultes ».

- ÉGLISE ANGLICANE, ÉGLISE CATHOLIQUE, ÉGLISE PRESBYTÉRIENNE, ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE, ASSEMBLÉES DE DIEU, 2010, *Charte en vue d'une bonne entente entre les différentes Églises*, (24 janvier 2010), île Maurice.

- CIZERON David, 2008, « Le phénomène extra biblique de faire tomber les gens à terre ».

- CIZERON Yolande, 2006, « Quarante ans… déjà ! », *Mission O.I.* n° 40, p. 18-19.

- COMMUNAUTÉ DU CHEMIN NEUF, 2002, *Constitutions*. Quatrième rédaction.

- DELCOURT Sonia, 2005, « Douze jeunes dans la chambre haute », 2005, *Église à la Réunion*, n°306, p. 27-28.

- EFFATA, Bulletin paroissial de l'Église protestante de la Réunion, 1992, Spécial inauguration, n° Hors-Série.

- ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE PROTESTANTE, *Confession de foi et statuts*. Saint-Denis.

- ÉGLISE HOSANNA, *Classeur de Formation*.

- EGLISE PROTESTANTE DE LA RÉUNION : *Ensemble partageons notre foi*, Plaquette de présentation de l'EPR.

- LASLANDE Pierre (père), 2009, *À propos de l'Église Chrétienne de Curepipe*, Souillac (île Maurice).

- LURTON Laurent, Secrétaire Général de l'A.C.E, 2006, « Des cœurs vaillants… à l'ACEE », lettre d'appel aux dons (4 décembre 2006), Montrouge.

- MUSSARD Roselyne, RIVIÈRE Josée, 1988, *Les débuts du Renouveau avec Sœur Marie Lise Corson F.MFM*.

- PERRINE Yannick, 2007, « Identité, culture et adoration », *Faire croître*, n°1.

- VAN DE PUTTE Laurent, 2006, *Pentecôte*, p. 25.

- ZIMMERMANN Raymond (coord.), 1995, « *Mo pa kroir dans sa bann zafer la ; me Lemal exkzis » (Je crois pas à ces choses-là, mais le Mal existe), Études de comportements religieux en monde populaire créol*e, Rapport final, Diocèse de Port Louis.

4 Filmographie/Discographie

- AUBRY Gilbert, 1979, *Créolie, une âme pour mon île*, 33t orchestré par François Rauber, Saint-Denis, Auvidis.

- AMADR, 2006, *Le Réveil spirituel de l'île Maurice (18 octobre-30 novembre 1967). Aimé Cizeron, missionnaire des Assemblées de Dieu en France*, 30 mn, film réalisé à l'occasion du 40ème anniversaire de la Mission Salut et Guérison, support : DVD-Vidéo, Saint-Denis de La Réunion.

- BARRET Dominique, 1997, « À l'Ombre des Palmiers », *Maloyamour*, CD, auteur-compositeur : Christian Lauret, île de La Réunion, Oasistudio.

- EWING Heidi & GRADY Rachel, 2006, *Jesus Camp*, durée : 85 mn, Etats-Unis, Distribution : Haut et Court

- LIVE Yu-Sion, 2004-2005, *Servis Zansèt*, durée 1 h 18mn, support : DVD-Vidéo, Saint-Denis, production Association Mémoire Collective/université de la Réunion.

- NICAISE Stéphane, 2008, *Réunionnais mon religion. Daniel Tévanin Singaïny. Chapelle La misère et religion populaire mabare à Villèle*, 13 mn 49, support : DVD-vidéo, production ARRAV.

- SYKES Peter & KIRSH John, 2007, *Jésus an kréol*, 127 mn, support : DVD-Vidéo. Orlando production «Inspirational Film ».

- VIVA NETWORK; 2006, *Together for children - Les enfants : la grande omission ?* 10 mn, DVD-Vidéo, Suisse, Decourroux production.

- WARO Danyèl, 1994, *Batarsité*, CD, Piros

5 Webographie

- AEE (Association pour l'évangélisation des enfants), « Qui sommes nous ? », *aee-media.co*m [en ligne]. Disponible sur http://www.aee-media.com/spip.php?page=sommaire [consulté le 6 novembre 2009].

- AIRIEAU Paul, 2003, « Aspects psychologiques et historiques. Position des historiens », contribution au colloque de la *MIVILUDES* « *Sectes et laïcité* » [en ligne]. Disponible sur : http://www.miviludes.gouv.fr/.../Intervention_de_Airiau_seminaire_Sectes_et_laicite.pdf [consulté le 7 avril 2009].

- ANDOCHE Jacqueline, 2007, « Jeux d'ombre et de lumière : l'inversion sorcière dans la pratique de deux désenvouteuses réunionnaises », *Ethnographiques.org* [en ligne], n° 14, Disponible sur : http://www.ethnographiques.org:2007/Andoche.html [consulté le 3 novembre 2007].

- AUBRÉE Marion, 2007, « Le Renouveau charismatique a été une sorte de contre-feu face à l'explosion du courant pentecôtiste », *la croix* [en ligne], propos recueillis par C. Hoyeau Disponible sur : http://www.la-croix.com/article/index.jsp?docId=2302557&rubId=31741 [consulté le 4 septembre 2008].

- AUBOURG Valérie, 2010, « Les débuts du Renouveau charismatique », *blog de B. Boutter* [en ligne], 17 février 2010.Disponible sur : http://bboutter.over-blog.com/article-les-debuts-du-renouveau-charismatique-catholique-a-l-ile-maurice-45102638.html [consulté le 2 mars 2010].

- BARETT David B., 2008, «Statut of Global Mission in the Context of 20th and 21st Centuries», *Center for the Study of Global Christianity*, [en ligne], Gordan-Conwell Theological Seminary, Disponible sur: http://www.gordonconwell.edu/ockenga/globalchristianity/ressources.php [consulté le 2 janvier 2009].

- BARTH Maurice, 2006, « Conférence de Lyon », [en ligne], *alterinfos.org*, (18 mars), Disponible sur : http:// www.alterinfos.org/article.php3idarticle=424 [consulté le 15 avril 2007]

- BARUS-MICHEL Jacqueline, 2009, «Hypothèses sur les Processus de conversion», *Les Cahiers de Psychologie politique* [En ligne], Dossier : Conversions, Sommaire, n° 15. Disponible sur : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=762 [consulté le 2 juillet 2009].

- BASTIAN Jean-Pierre, 2006, « Corps, émotion et enthousiasmes religieux », *aup-strasbourg* [en ligne], conférence du 22 novembre à Aumônerie Universitaire Protestante Strasbourg. Disponible sur : http://www.aup-strasbourg.fr/Corps-emotion-et-enthousiasmes-religieux-Jean-Pierre-Bastian_a62.html, [consulté le 10 avril 2010].

- BENOÎT XVI, 2009, « Constitution apostolique *anglicanorum coetibus* », *vatican.va* [en ligne], Disponible sur : http://www.vatican.va/.../hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus_fr.html [consulté le 15 octobre 2010].

- CANTALAMESSA, Raniero 2000, « Rappelez-vous les premiers temps », *Selon Sa Parole* [en ligne], Disponible sur :

http://members.tripod.com/SelonSaParole/can005.htm [consulté le 5 février 2006].

- CARBONNIER-BURCKARD Marianne, 2000, « La Réforme et les ministères », *Église-réformée* [en ligne], Paris, ERF, p. 53-59, Disponible sur : http://www.eglise-reformee-fr.org/dossiers/pointdoc.Doc02- [consulté le 15 mars 2010].

- CASSIAU-HAURIE Christophe, 2006, « Le long chemin de l'édition en créole », *Africultures.com* [en ligne]. Disponible sur : http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=6636 [consulté le 13 octobre 2009]

- CELAM (Conférence Episcopale Latino-américaine), 2007, « Les Mouvements évangéliques et pentecôtistes. Une épidémie de populisme religieux », *infocatho* [en ligne]. Disponible sur : http://infocatho.cef.fr/fichiers_html/pays/amercelam/celamenjeuxe.html [consulté le 11 février 2008].

- CHAMPION Bernard, 1995, « Communication au colloque "Vingt ans d'anthropologie à la Réunion" », *anthropologieenligne* [en ligne], 11-12 mai 1995, Saint-Denis de la Réunion, Disponible sur : http://www.anthropologieenligne.com/pages/vingtansR.html [consulté le 10 octobre 2008].

- CHANSON Philippe, 2005, « Identité et Altérité chez Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, scripteurs visionnaires de la Parole créole », *Potomitan* [en ligne]. Disponible sur : http://www.potomitan.info/chamoiseau/identite.php [consulté le 16 octobre 2010].

- CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE, 2009, « Statistiques » *Église catholique française* [en ligne]. Disponible sur : http://www.Église.catholique.fr/ressources-annuaires/guide-de-l-Église/statistiques-de-l-Église/lÉglise-catholique-en-france-et-en-chiffres.html, [consulté le 15 août 2010].

- COQUET Marion, 2009, « Les religions en libre service. Entretien avec Olivier Roy », *La Vie* [en ligne], n°3337-38 du 21.08.09. Disponible sur : http://www.lavie.fr/l–hebdo/unarticle/1477–olivier–roy–les–religions–en–libre–service/retour/11/hash/56445687d9.html, [consulté le 24 août 2009].

- CSA-*La Croix-Réforme*, 2006, « Sondage sur les protestants français », publié le mercredi 12 avril 2006, *La-croix* [En ligne] Disponible sur : http://www.la-croix.com/documents/doc.jsp?docId=2266324&rubId=1306 [consulté le 2 novembre 2007].

- CUIN Charles-Henry, 2001, « Émotions et rationalité dans la sociologie classique : les cas de Weber et Durkheim », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XXXIX-120 [14 décembre 2009] Disponible sur : http://ress.revues.org/658 [consulté le 12 mai 2010].

- DE CLERMONT Jean-Arnold, 2004, « Message du président de la Fédération Protestante de France prononcé à Lourdes le 6 novembre, à l'occasion de l'Assemblée plénière de la conférence des évêques ». *protestants.org* [en ligne]. Disponible sur : http://www.protestants.org/docpro/doc/1536.htm [consulté le 12 février 2008].

- DEJEAN Frédéric, 2008, « Religion et géographie ». Intervention au séminaire du GSRL « Religions et religiosités minoritaires en ultramodernité » le jeudi 14 février 2008. *Blog géographie du fait religieux* [en ligne]. Disponible sur : http://geographie-religions.com/blog/wp-content/uploads/2008/02/espace-et-religion.pdf

[consulté le 15 septembre 2010].

- DELMAS Emmanuel (Mgr), 2010, « Confirmation dans le diocèse d'Angers », *catholique-angers* [en ligne]. Disponible sur : http://catholique-angers.cef.fr/site/021.html [consulté le 23 juillet 2010].

- DENIAU Alain, «La conversion mystique : L'irruption d'une certitude», *Les Cahiers de Psychologie politique* [En ligne] Sommaire, n°15, Dossier : Conversions. Disponible sur : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=768 [consulté le 15 août 2009].

- DIOCÈSE DE PORT LOUIS, « Éducation », dioceseportlouis.org [En ligne] Disponible sur : http://www.dioceseportlouis.org/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=44 [consulté le 18 novembre 2009].

- DUBRUELH Camille, 2010, « La montée en puissance des pentecôtistes », *Le monde des Religions* [en ligne]. Disponible sur : http://www.lemondedesreligions.fr/actualite/la-montee-en-puissance-des-pentecotistes-25-10-2010-912_118.php [consulté le 25 octobre 2010].

- ÉGLISE ADVENTISTE DE LA REUNION, 2010, *Adventiste-reunion* [en ligne]. Disponible sur : http://www.adventiste-union.org/index.php?option=com_content&task=view&id=62&Itemid=66 [consulté le 11 février 2010].

- ÉGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE, « Déclaration de foi (1938)», *eglise-reformee.org* [en ligne], Disponible sur : http://www.eglise-reformee-fr.org/rubrique.php3?id_rubrique=7 [consulté le 10 septembre 2010].

- ÉGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE, 2003, « Discipline et règlement général d'application d'article de la Discipline » *eglise-reformee.org* [en ligne], Disponible sur : http://www.eglise-reformee-fr.org/IMG/pdf/Discipline2003.pdf [consulté le 10 août 2010].

- ÉGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE, 2003, « Reconnaissance des ministères », *eglise-reformee.org* [en ligne], Disponible sur : http://www.eglise-reformee-fr.org/IMG/pdf/Reconnaissance_minist.pdf [consulté le 4 janvier 2010].

- EMBRASE NOS CŒURS, 1998, « Vision pour la France », *Embrase nos cœurs.org* [en ligne]. Disponible sur : http://www.embrasenoscoeurs.org/vision.php [consulté le 18 novembre 2008].

- FATH Sébastien, 2003, « Les "évangéliques", Définition et mise en perspective », contribution au colloque de la *MIVILUDES* « *Sectes et laïcité* » [en ligne]. Disponible sur : http://www.miviludes.gouv.fr/IMG/pdf/Fath.pdf [consulté le 15 décembre 2004].

- FATH Sébastien, 2006, « Encadrement religieux des enfants et débat sectaire: deux exemples » *blog de S. Fath* [en ligne]. Disponible sur : http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2006/10/23/encadrement-religieux-des-enfants-et-debat-sectaire-deux-exe.html#more [consulté le 10 mai 2010].

- FATH Sébastien, 2006, « « Chercheur, citoyen et chrétien dans la cité, Sébastien Fath s'explique », *Aleloo magazine* [en ligne], Disponible sur : http://www.aleloo.com/journal/index.php/2006/03/17/95-chercheur-citoyen-et-chretien-dans-la-cite-entretien-avec-sebastien-fath [consulté le 14 octobre 2010].

- FATH Sébastien, 2007« Les charismatiques troisième vague, c'est quoi ? » *blog de S. Fath* [en ligne], Disponible sur : http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2007/05/03/les-charismatiques-troisieme-vague-c-est-quoi2.html#more [consulté le 4 mai 2007].

- FER Yannick, 2005, « Genèse des émotions au sein des Assemblées de Dieu polynésiennes », *Archives des sciences sociales de religions* [En ligne], n°131-132, p. 143-163.Disponible sur : http://assr.revues.org/index3265.html [consulté le 23 février 2010].

- FER Yannick, 2008, « A quelle église appartient vraiment Sarah Palin ? » *rue 89* [en ligne], Disponible sur : http://www.rue89.com/explicateur/2008/09/29/a-quelle-eglise-appartient-vraiment-sarah-palin?page=1#commentaires [consulté le 2 octobre 2008].

- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2002, « De plus en plus de Français affirment croire, mais sans savoir en quoi », *ESJ-Lille* [en ligne]. Propos recueillis par Chloé Leprince et Christine Monin. Disponible sur : http://www.esj-lille.fr/atelier/magan2/teo/hervieu3.html [consulté le 13 novembre 2008].

- KHEDIMELLAH Moussa, 2001, « Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh. La dignité identitaire retrouvée par le puritanisme religieux ? » *Socio-Anthropologie* [en ligne], n° 10. Disponible sur : http://socio–anthropologie.revues.org/document 155.html [consulté le 26 juin 2007].

- LAPOINTE Eugène (OMI), « Dictionnaire des valeurs oblates », oblats [en ligne]. Disponible sur : http://www.oblats.qc.ca/OMI/valeurs_oblates/inculturation.php [consulté le 27 octobre 2006]

- LAUZET Stéphane, 2007, « Paysage évangélique en France » alliance-evangélique.org [en ligne]. Disponible sur : http:// www.alliance –evangélique.org/accueil/index17.html [consulté le 20 janvier 2008].

- LÉVY-BRUHL Lucien, 1923, « La mentalité primitive », *Philosophie des Sciences* [en ligne]. Conférence de la Société Française de Philosophie du 15 février 1923, p. 631-662, Disponible sur : http://www.sofrphilo.fr/telecharger.php?id=79 [consulté le 2 juillet 2010].

- LHERMENAULT Étienne, 2004, « À Saint-Pierre, première Église outre-mer de la FEEBF », *Construire ensemble* [en ligne], n° 65. Disponible sur : http://www.publicroire.com/construireensemble/articles.php [consulté le 2 octobre 2008].

- LIVE Yu-Sion, 2003, « Illusion identitaire et métissage culturel chez les "Sinoi" de la Réunion », *Perspectives chinoises* [En ligne], n°78, mis en ligne le 02 août 2006, Disponible sur : http://perspectiveschinoises.revues.org/160 [consulté le 13 octobre 2010].

- MANOËL Marcel, 2003, « Les ministères de l'Union », [en ligne], *eglise reformee de france* Disponible sur : htpp://www.eglise-reforme-fr.org/rubrique.php3?id_rubrique=47 [consulté le 24 novembre 2009]

- MARIER Gérard, 2003, « Le Renouveau charismatique », *agora* [en ligne]. Disponible sur : http://agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/ Spiritualité - Le_Renouveau charismatique_par_Gerard_Marier [consulté le 15 septembre 2008].

- MARY André, 2004, « Les pentecôtismes : culture globale et christianismes du Sud », *DAFIP* [en ligne]. Disponible sur : http://dafip.ac-aix-marseille.fr/actes_colloques/actes_2004_11.htm, [consulté le 14 février 2007].

- MERCIER Jean, « Les protestants de France », *La Vie* [en ligne], n° 3347. Disponible sur : http://www.lavie.fr/l-hebdo/une/article/1642-protestants-de-france/retour/11/hash/e72586c1f3.html [consulté le 22 octobre 2009].

- MEIRIEU Philippe, « Méthode pédagogique », *meirieu.com* [en ligne], Disponible sur : http://www.meirieu.com/DICTIONNAIRE/methodepedagogique.htm [consulté le 8 novembre 2009].

- MEIRIEU Philippe, « Penser l'éducation et la formation », *meirieu.com* [en ligne], Disponible sur : http://www.meirieu.com/COURS/PENSEREDUCFOR.pdf, [consulté le 10 novembre 2009].

- MONNOT Christophe, 2000, « L'Église va-t-elle vraiment au devant d'une restauration ?» *ekklesia* [en ligne], Disponible sur : http://www.ekklesia.ch/eegl/debats/theo4.html [consulté le 15 avril 2006].

- MOURRÉGOT Marie-France, 2010 « les Indo-musulmans sont devenus incontournables dans la société réunionnaise », *indereunion.net* [en ligne], Disponible sur : http://www.indereunion.net/actu/mourregot/interMFM.htm [consulté le 15 août 2010].

- OHLOTT Paul, 2009, « Les évangéliques prennent les rênes du Protestantisme » *actu-chretienne* [en ligne]. Disponible sur: http:/actu-chretienne.blogdirigeant.com/2009/10/26/les-evangeliques [consulté le 27.10. 2009]

- RAMOUDOU Jismy, 2009, « Mgr Aubry : Ce n'est pas une apparition du Christ, c'est un signe », *zinfos974.com*[en ligne]. Disponible sur : http://www.zinfos974.com/Mgr-Aubry-Ce-n-est-pas-une-apparition-du-Christ-c-est-un-signe_a4710.html [consulté le 24.12.2009]

- RENCK Didier, 2003-2004, « Une visions de l'Église : les cellules de maison. » *levangelisation.com* [en ligne]. Disponible sur : http://www.levangelisation.com/Cellules_de_maison/Les_cellules_de_maison.doc [consulté le 11 octobre 2008].

- ROUSSEAU Frédéric, 2009, « La conversion » : Vers un cadre théorique ?», *Les Cahiers de Psychologie politique* [En ligne], Sommaire, n° 15, Dossier : Conversions. Disponible sur : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=758 [consulté le 15 août 2009].

- ROY Olivier, 2008, Les religions à l'épreuve de la mondialisation, *le Monde* [en ligne], Disponible sur : http://abonnes.lemonde.fr/web/imprimer_element/0,40-0@2-3220,50 [consulté le 21 décembre 2008].

- SERVAIS Olivier « Inculturation et alter mondialisation. Différences historiques et proximités logiques de deux concepts de résistance » *centre Avec* [en ligne] Disponible sur : http://www.centreavec.be/synopsis%20inculturation%20et%20altermondialisation.htm [consulté le 2 novembre 2006].

- SLABBEKOORN Martin, 2002, « Compte rendu du colloque de théologiens évangéliques francophones des 11 et 12 septembre 2002 à l'institut biblique de Nogent-sur-Marne »,

revue réformée [en ligne], n° 223, Tome LIV. Disponible sur :
http://www.unpoissondansle.net/rr/0306/index.php?i=6 [consulté le 15. 12. 2008].

- TAOUFIQI Ilhame, 2006, « Un réseau d'entraides, entretien avec Bernard Coyault », *Regard* [en ligne]. Disponible sur :
http://www.regards.fr/article/?id=2274 [consulté le 8 juin 2009].

- WANEGFFELEN Thierry, 2004, « Un cléricalisme réformé. Le protestantisme français entre principe du sacerdoce universel et théologie de la vocation au ministère (XVIe-XVIIe siècles) », *Reformation Sudies Colloquium* [en ligne], Birminhgham, United Kingdom, p. 1-26 Disponible sur :
http://http://hal.archives- ouvertes.fr/docs/00/28/50/83/PDF/Clericalism_of_French_Protestantism_Clericalisme_des_Reformes_-_French.pdf [consulté le 20 novembre 2009].

- WOILLEZ Daniel, 2009, « L'au-delà.....en route vers l'avenir », *Sedifop* [en ligne]. Disponible sur :
http://www.sedifop.com/spip.php?article262 [consulté le 2 juillet 2010].

- WOLGA Jean Igor, 2006, « L'avortement », *Servir en l'attendant* [en ligne] n° 3. Disponible sur :
http://www.koina.org/K [consulté le 11 octobre 2009].

INDEX

A

AEE. 255, 258, 484, 489, 490, 753, 774
Adventiste 26, 33, 146, 147, 252, 260, 262, 267, 277, 347, 392, 703, 749, 767, 768, 769, 795, 796
Appel 17, 20, 25, 26, 29, 157, 163, 167, 168, 185, 187, 193, 205, 239, 242, 284, 331, 340, 352, 354, 378, 381, 389, 437, 454, 465, 470, 471, 488, 491, 494, 495, 496, 499, 505, 507, 509, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 519, 520, 521, 522, 523, 525, 526, 527, 530, 532, 533, 535, 537, 538, 543, 545, 547, 552, 566, 609, 612, 616, 695, 711, 736, 748, 753
Ascension sociale 151, 180, 181, 212, 272, 545, 621, 629
Assemblée de Dieu.....17, 268, 276, 418, 567, 596, 615, 746, 793, 794, 795, 797, 798, 800, 803
Autonomisation ...19, 256, 403, 493, 567, 631, 633, 704, 706

B

Babef Eric ...319, 321, 323, 325, 326, 328, 329, 330, 355
Baptiste .. 7, 30, 33, 42, 43, 101, 104, 155, 157, 158, 179, 252, 257, 258, 277, 295, 330, 331, 332, 334, 347, 381, 410, 506, 578, 695, 703, 704, 739, 774, 775, 777, 792, 793, 796, 800, 801
Bible 9, 29, 43, 95, 97, 98, 101, 107, 110, 148, 156, 157, 159, 181, 256, 258, 261, 272, 274, 277, 281, 296, 301, 303, 305, 307, 322, 324, 326, 339, 340, 342, 343, 352, 366, 370, 374, 375, 376, 378, 381, 383, 388, 405, 407, 423, 425, 427, 435, 451, 456, 457, 458, 464, 465, 467, 468, 470, 471, 472, 473, 474, 476, 478, 479, 480, 482, 483, 484, 486, 489, 492, 494, 499, 501, 508, 518, 553, 554, 555, 556, 573, 576, 581, 591, 597, 600, 605, 616, 618, 624, 626, 628, 634, 636, 637, 643, 646, 649, 651, 655, 657, 658, 659, 660, 666, 677, 682, 684, 691, 707, 708, 753, 772, 774, 777, 778

C

Catholicisme... 19, 31, 41, 44, 45, 76, 83, 85, 87, 91, 93, 96, 103, 104, 107, 115, 116, 120, 121, 123, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 141, 143, 147, 148, 162, 166, 168, 175, 176, 178, 182, 185, 186, 188, 191, 208, 215, 217, 218, 219, 223, 224, 225, 239, 243, 244, 247, 252, 286, 288, 291, 313, 317, 338, 375, 377, 392, 397, 493, 495, 501, 502, 507, 510, 512, 514, 530, 543, 559, 561, 578, 581, 587, 594, 597, 651, 652, 654, 655, 660, 663, 667, 683, 688, 709, 735, 736, 742, 743, 746, 752
Cellule de maison 292, 368, 373, 526, 659, 759, 795, 797, 802, 803
Charismatique 7, 14, 18, 21, 24, 28, 32, 33, 34, 35, 41, 42, 44, 45, 72, 73, 77, 87, 105, 106, 107, 108, 109, 115, 116, 159, 180, 195, 197, 200, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 211, 212, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 263, 267, 268, 280, 281, 282,黨283, 284, 285, 286, 287, 288, 293, 295, 296, 298, 299, 302, 303, 305, 307, 308, 309, 311, 312, 315, 317, 318, 320, 322, 328, 330, 331, 333, 335, 336, 339, 341, 342, 345, 346, 348, 349, 350, 357, 358, 361, 363, 364, 366, 367, 372, 377, 379, 380, 381, 382, 389, 391, 403, 411, 413, 414, 418, 420, 427, 429, 430, 431, 432, 433, 435, 439, 442, 454, 461, 463, 494, 495, 509, 510, 511, 512, 513, 524, 525, 526, 527, 530, 532, 534, 538, 539, 540, 542, 557, 558, 559, 567, 571, 573, 582, 586, 589, 597, 598, 605, 607, 609, 611, 613, 617, 622, 633, 637, 638, 648, 656, 657, 662, 668, 684, 685, 687, 688, 703, 704, 705, 707, 708, 710, 715, 730, 733, 736, 746, 748, 749, 755, 758, 779, 784, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 818
Charisme 15, 55, 56, 60, 66, 67, 273, 283, 304, 335, 354, 362, 363, 372, 377, 404, 412, 431, 434, 494, 495, 509, 510, 511, 516, 539, 552, 557, 558, 690, 710, 741, 744

Cizeron Aimé, Cizeron David.....7, 9, 115, 117, 148, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 185, 186, 187, 191, 256, 268, 273, 274, 275, 276, 294, 319, 320, 321, 329, 330, 346, 347, 575, 654, 692, 735, 754
Colonisation ...84, 92, 163, 167, 175, 181, 291, 348, 391, 585, 588, 594, 595
Corson Marie-Lise.....195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 204, 213, 216, 220, 299, 317, 753
Croix 14, 73, 74, 91, 96, 105, 122, 136, 137, 139, 178, 216, 222, 223, 249, 264, 279, 309, 316, 338, 381, 411, 415, 484, 488, 529, 539, 554, 591, 597, 613, 636, 649, 651, 655, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 682, 684, 737, 750, 752, 755, 756

D

Décentralisation .116, 227, 231, 233, 236, 237, 238, 241, 243, 254, 750
Délivrance 22, 41, 135, 185, 186, 189, 248, 265, 294, 297, 314, 315, 320, 321, 323, 328, 333, 340, 363, 370, 378, 521, 528, 571, 575, 600, 606, 675, 690, 781
Départementalisation 20, 116, 119, 124, 144, 149, 150, 151, 153, 154, 189, 230, 236, 237, 238, 685, 745
Désenchantement.....15, 56, 667, 674, 740
Diable .133, 147, 177, 188, 189, 209, 320, 432, 454, 573, 600, 631, 632, 648, 650, 672, 698

E

Emotion.... 14, 15, 16, 20, 21, 22, 31, 32, 34, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 86, 87, 109, 140, 273, 291, 405, 406, 411, 412, 447, 448, 493, 566, 610, 612, 616, 621, 644, 646, 647, 658,黨705, 729, 732, 734, 736, 737, 740, 741, 743, 755, 758, 818
Enculturation.....403, 441, 442, 443, 449, 458, 722, 749
Esclavage 83, 84, 118, 121, 122, 124, 128, 130, 138, 152, 180, 230, 231, 232, 238, 455, 585, 586, 587, 588, 589, 592, 594, 595, 643, 687, 741
Evangélique 7, 18, 21, 26, 27, 28, 33, 35, 40, 42, 43, 76, 77, 86, 89, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 103, 104, 107, 108, 110, 133, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 178, 179, 183, 184, 220, 224, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 262, 270, 275, 276, 277, 288, 291, 292, 315, 316, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 338, 339, 342, 344, 349, 355, 358, 361, 366, 367, 376, 377, 378, 381, 383, 385, 392, 397, 418, 420, 423, 429, 435, 441, 443, 444, 445, 446, 450, 451, 453, 454, 459, 460, 461, 462, 463, 465, 467, 468, 470, 478, 481, 483, 484, 485, 490, 491, 494, 495, 502, 503, 505, 512, 513, 515, 519, 520, 524, 526, 527, 530, 534, 538, 539, 540, 542, 544, 547, 554, 555, 558, 559, 561, 567, 571, 586, 597, 609, 613, 617, 622, 633, 637, 642, 657, 660, 662, 667, 668, 671, 675, 685, 697, 699, 703, 704, 705, 707, 708, 709, 710, 714, 722, 729, 730, 731, 734, 739, 740, 741, 742, 746, 750, 758, 774, 775, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 818
Évangélisation 23, 24, 32, 89, 99, 103, 121, 136, 158, 170, 173, 174, 179, 182, 185, 214, 223, 271, 280, 291, 294, 301, 306, 307, 345, 356, 367, 368, 384, 391, 460, 466, 474, 484, 489, 490, 492, 516, 525, 542, 551, 552, 560, 614, 638, 661, 685, 691, 699, 713, 737, 751, 755
Exorcisme 140, 315, 338, 573
Expérience religieuse1, 3, 14, 16, 18, 19, 22, 23, 47, 57, 58, 59, 60, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 83, 96, 100, 184, 268, 289, 319, 397, 404, 406, 413, 567, 621, 631, 644, 681, 691, 742, 818

F

Fédération Protestante de France .92, 93, 161, 162, 222, 262, 329, 478, 539, 756

G

Gaud Roger 7, 9, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 386, 388
Glossolalie 13, 103, 104, 111, 322, 403, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 424, 425, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 458, 721, 730, 738, 772
Groupe de prière.....17, 18, 24, 106, 195, 196, 197, 198, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 213, 216, 217, 221, 224, 281, 283, 284, 285, 303, 311, 366, 371, 374, 380, 382, 384, 430, 527, 573, 581, 598, 620, 641, 655, 671, 793, 794, 802, 803
Guérison..... 13, 17, 18, 27, 104, 107, 108, 185, 186, 192, 198, 205, 221, 223, 224, 269, 277, 297, 310, 312, 313, 314, 315, 340, 360, 362, 388, 389, 397, 405, 450, 451, 452, 529, 570, 571, 603, 608, 610, 612, 664, 674, 676, 692, 708, 709, 710, 713, 736, 742, 743, 745,黨772

H

Hardy Michel.....322, 323, 324, 325, 326, 350, 351, 352, 778
*Hoareau François*204, 319, 321, 322, 323, 325, 326, 328, 329, 354, 355

I

Ile Maurice 176, 651, 677, 778, 779, 798, 802
Institution 14, 23, 27, 28, 53, 55, 60, 66, 69, 72, 73, 77, 78, 85, 87, 97, 107, 118, 139, 144, 154, 166, 167, 177, 220, 225, 273, 286, 287, 304, 316, 322, 334, 335, 350, 366, 375, 378, 386, 406, 413, 439, 496, 499, 509, 510, 523, 526,

538, 539, 547, 552, 607, 609, 660, 697, 706, 709, 711, 716, 734

L

Langue créole ... 7, 37, 154, 227, 228, 237, 238, 256, 259, 586
Luthéro-réformé 16, 92, 265, 482

M

Madagascar 117, 120, 124, 128, 138, 143, 144, 145, 146, 149, 161, 175, 230, 240, 241, 246, 247, 258, 264, 265, 266, 270, 291, 292, 293, 368, 490, 491, 556, 687, 715, 734, 742, 768, 774, 778, 781, 782, 792, 793, 794, 796, 798, 799, 801
Malédiciton 190, 647, 670
Métropolitain 151, 168, 199, 214, 233, 236, 292, 293, 299, 346, 364, 393, 506, 533, 572, 581, 593, 595, 629, 641, 775
Millénarisme 60, 356, 504
Mission Salut et Guérison 17, 18, 26, 27, 28, 43, 115, 171, 174, 175, 178, 179, 180, 182, 186, 188, 190, 193, 200, 208, 214, 215, 223, 252, 256, 262, 268, 269, 275, 276, 277, 288, 289, 291, 294, 319, 321, 322, 324, 329, 330, 332, 335, 336, 339, 346, 348, 378, 413, 420, 422, 431, 433, 454, 460, 465, 507, 508, 512, 513, 518, 531, 534, 577, 581, 586, 609, 632, 684, 685, 698, 700, 703, 704, 709, 733, 734, 749, 754, 770, 772
Monseigneur Gilbert Aubry 7, 15, 39, 121, 168, 198, 216, 220, 221, 224, 237, 238, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 250, 267, 276, 280, 282, 284, 285, 287, 299, 301, 303, 307, 309, 311, 314, 316, 361, 362, 363, 364, 374, 382, 384, 531, 587, 686

N

Néo-pentecôstisme 72, 87, 106, 108, 109, 110, 111, 273, 296, 336, 344, 378
Normalisation..... 223, 288, 289

O

Œcuménisme . 26, 39, 101, 106, 223, 282, 293, 382, 712

P

Parler en langues 101, 102, 103, 104, 192, 221, 405, 406, 409, 410, 411, 412, 417, 419, 423, 425, 431, 432, 435, 436, 438, 458
Péché..... 50, 75, 76, 95, 96, 99, 176, 180, 211, 212, 313, 348, 458, 473, 486, 488, 545, 603, 651, 660, 663, 664, 665, 666, 670, 671, 672, 674, 677, 684, 690, 698, 701, 735
Picard Emmanuel 7, 9, 306, 307, 326, 352, 498
Possession 51, 68, 69, 83, 85, 120, 131, 136, 138, 140, 187, 190, 209, 268, 271, 414, 415, 439, 465, 469, 536, 572, 708, 738, 748, 770, 771
Protection 84, 138, 180, 190, 191, 241, 260, 270, 359, 566, 573, 576, 584, 599, 621, 631, 647, 669, 671, 674, 678
Protestantisme évangélique .. 27, 42, 76, 77, 89, 98, 108, 157, 184, 263, 315, 338, 355, 377, 378, 392, 397, 441, 443, 453, 459, 462, 467, 481, 484, 491, 502, 503, 530, 538, 542, 544, 561, 586, 704, 708, 729, 730, 731, 739, 740, 741, 746, 750
Protestantisme historique 44, 45, 461, 462, 481, 482, 497, 512, 676, 683, 782

R

Régionalisation.....20, 227, 258
Renouveau Charismatique 24, 45, 87, 116, 200, 223, 224, 268, 283, 288, 299, 305, 361, 736, 749, 755
Rêves..... 190, 210, 409, 504, 523, 537, 604, 613
Robert Patrick 9, 328, 364, 365, 366, 367, 368, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 378, 385, 386

S

Salut 14, 17, 18, 27, 44, 57, 73, 76, 96, 102, 107, 115, 129, 136, 137, 147, 163, 164, 165, 176, 177, 179, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 192, 193, 223, 269, 313, 329, 332, 335, 337, 340, 383, 397, 467, 470, 473, 475, 509, 510, 556, 557, 558, 569, 578, 579, 610,黨652, 654, 668, 669, 672, 674, 676, 708, 709, 736, 749, 801
Socialisation 16, 23, 71, 77, 122, 132, 214, 403, 405, 435, 442, 443, 510, 559, 614, 654, 722, 744, 749, 818
Société de plantation 118, 121, 131, 152
Sorcellerie 41, 133, 178, 208, 285, 314, 364, 369, 415, 528, 572, 573, 594, 608, 618, 654, 665, 671, 729, 737, 740, 748
Sud 7, 41, 45, 65, 91, 92, 93, 116, 117, 125, 129, 130, 155, 158, 159, 161, 171, 173, 187, 202, 204, 205, 230, 252, 253, 271, 272, 279, 283, 292, 294, 296, 299, 300, 308, 313, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 331, 333, 334, 337, 342, 352, 355, 358, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 368, 370, 371, 374, 376, 377, 384, 390, 391, 392, 393, 396, 397, 429, 491, 495, 532, 534, 556, 578, 580, 581, 598, 607, 625, 633, 647, 700, 704, 705, 715, 740, 759, 768, 775, 778, 779, 784, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804

T

Techer Fred 8, 242, 319, 321, 323, 324, 325, 329, 330, 331, 332, 355

Transe..... 15, 68, 69, 140, 210, 224, 346, 348, 409, 411, 414, 415, 416, 424, 431, 439, 528, 653, 730, 732, 737, 748, 779
Troisième vague 16, 43, 108, 109, 110, 111, 293, 311, 319, 322, 328, 335, 336, 339, 341, 342, 346, 348, 350, 357, 358, 378, 384, 389, 392, 411, 432, 442, 458, 758

V

Vatican II 77, 106, 107, 164, 165, 167, 176, 177, 182, 185, 203, 216, 217, 220, 243, 246, 318, 377, 470, 549, 736
Vocation 14, 23, 25, 26, 165, 170, 195, 198, 291, 302, 403, 489, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 503, 504, 505, 507, 508, 509, 513, 515, 516, 517, 519, 520, 523, 530, 531, 532, 533, 537, 539, 540, 544, 545, 552, 561, 721, 735, 760

W

White Paul..... 7, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 179, 252, 277

ANNEXES

Annexe 1

État des lieux

Les assemblées protestantes

Le protestantisme à La Réunion compte 37 500 fidèles répartis entre cinq types d'Églises : adventistes, pentecôtistes (Assemblées de Dieu), évangéliques, évangéliques-charismatiques, luthéro-réformées.

L'Église Adventiste

Date de création : 1936

Nombre de membres : 1 500

Nombre de lieux de culte : 19

L'Église Adventiste est propriétaires de la quasi-totalité de ses lieux de culte (18/19).

Localisation des lieux de culte :

Cilaos

Petite Ile,

Entre-Deux

Ravine des Cabris

Saint-André, Philadelphie

Saint-André, rue Lacaussade

Saint-Denis, centre

Saint-Denis, Sainte-Clotilde

Saint-Louis

Saint-Paul

Plaine des Cafres

Saint-Pierre, Grands-Bois

Saint-Pierre, Le Port

Saint-Pierre, Ravine des Cabris

Le Tampon, Berrive

Le Tampon, Les 400

Le Port

Saint-Benoît

Saint-Joseph

Sainte-Rose

Infrastructures :

Cinq associations (loi 1901) sont rattachées à l'Église (association loi 1905) :

1. La Ligue Vie et Santé
2. La FMVR : Fédération des Mouvements Volontaires de la Réunion (jeunesse).
3. Le Secours Adventiste (entraide)
4. L'ADEAR : Association des Étudiants Adventistes de la Réunion
5. L'ADPEAR : Associations Des Parents Adventistes de la Réunion.

Site : www.adventiste-reunion.org

Statut associatif :

L'Église Adventiste est déclarée en tant qu'association cultuelle (loi 1905) et les cinq associations qui en dépendent le sont sous le régime de la loi de 1901.

Affiliations :

Si l'Église Adventiste en France métropolitaine adhère à la FPF, ce n'est pas le cas de l'Église Adventiste à la Réunion car la fédération insulaire dépend de l'Union « Sud Afrique-Océan Indien »[1].

Provenance, origine et formation des pasteurs :

L'obtention d'une licence est au minimum requise et celle d'un master est favorisée. Ces diplômes s'obtiennent dans l'une des universités adventistes du monde. La majorité des pasteurs réunionnais ont été formé à Madagascar ou aux Philippines. Certains le furent en Angleterre, en Afrique du Sud ou en métropole.

Aucun pasteur femme n'est actuellement en poste.

Sociographie des membres :

[1] Sur le plan ecclésiologique, l'Église Adventiste est structurée en Églises locales (42 220) en Fédération (474 de dans le monde et deux en France, Nord et Sud), puis en Unions (90 dans le monde dont l'Union franco-belge) et conférence générale, dont le siège mondial est situé à Silver Spring (États-Unis) et qui tient son assemblée tous les cinq ans.

Classes moyennes et populaires. Toutes les origines ethno-culturelles.

Pratiques et croyances :

Issue du baptisme, l'Église Adventiste du Septième Jour insiste sur le respect scrupuleux du sabbat (le samedi), les prophéties et le retour du Christ. Recommandant la pratique d'une vie saine et sans excès (abstinence d'alcool et du tabac), un des objectifs de l'Église Adventiste consiste à promouvoir la santé en privilégiant les médecines naturelles et la prévention.

Relations inter-églises :

Participation ponctuelle aux réunions avec les autres Églises protestantes insulaires.

Relation de « bonne entente » avec les responsables catholiques.

Ne participent pas au groupe de dialogue interreligieux mais sont engagés en faveur de la liberté religieuse.

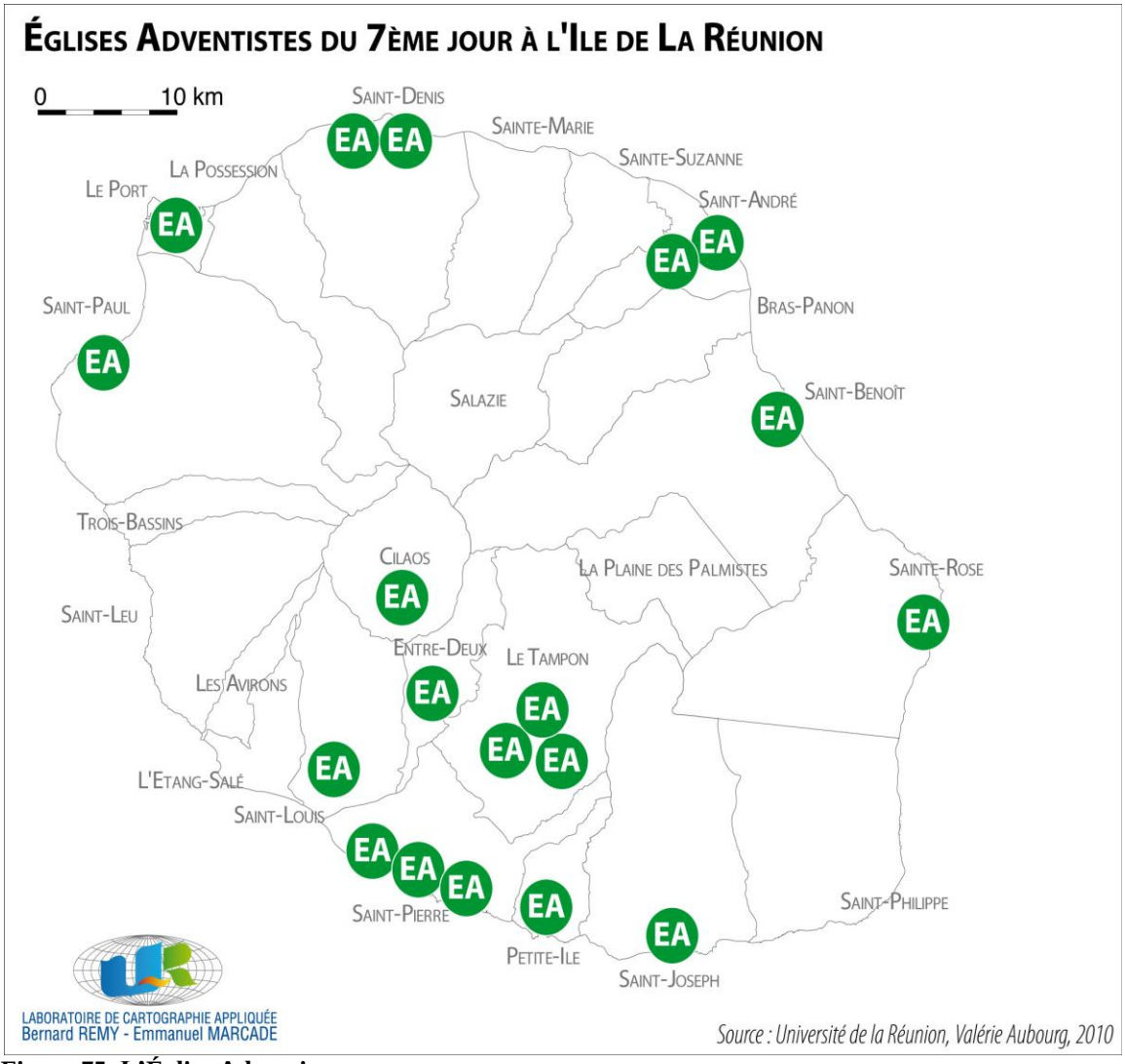


Figure 75 L'Église Adventiste

Les Assemblées de Dieu

À La Réunion, elles ont pris le nom de la « Mission Salut et Guérison ».

Date de création : 1966

Nombre de membres : 22 000

Nombre de lieux de culte : 47

Les ADD sont propriétaires de la quasi-totalité des lieux de culte (45/47).

Localisation des lieux de culte :

Saint-Denis, centre

Saint-Denis, La Montagne

Saint-Denis, Sainte-Clotilde

La Possession, centre

La Possession, Dos d'âne

Le Port, centre

Le Port, Rivière des Galets

Saint-Paul, centre

Saint-Paul, Lataniers

Saint-Paul, Mafate

Saint-Paul, Tan Rouge

Saint-Paul, La Saline

Saint-Paul, La Plaine Saint-Paul

Saint-Paul, Saint-Gilles

Saint-Paul, L'Hermitage

Trois Bassins

Saint-Leu

Les Avirons

Cilaos

L'Etang Salé

L'Entre Deux

Saint-Louis, centre

Saint-Louis, Rivière Saint-Louis

Saint-Pierre, centre

Saint-Pierre, Mont-Vert les Hauts

Saint-Pierre, Grand Bois

Saint-Pierre, Basse Terre

Saint-Pierre, Terre Sainte

Saint-Pierre, Bois d'Olives

Saint-Pierre, Ravine des Cabris

Petite Ile

Le Tampon, Ville

Le Tampon, Concession

Le Tampon, Trois-Mares

Le Tampon, 14e km

Le Tampon, 12e km

Saint-Joseph

Saint-Philippe

La Plaine des Palmistes

Sainte-Rose

Saint- Benoît

Bras Panon

Salazie

Saint-André, ville

Saint-André, Cambuston

Sainte-Suzanne

Sainte-Marie

Infrastructures :

Le Port, Radio mixte 9 (RM9)

Saint-Denis, Radio Vie

La Possession, centre de vacances

Revue : « Mission océan Indien »

Le Tampon : aumônerie universitaire

Site : www.jesuslaporte.fr

Statut associatif :

L'AMADR (Action Missionnaire des Assemblées de Dieu de la Réunion) s'est transformée depuis le 5 mai 2000 en une union fédérale : la FAMR, une association régie par la loi du 1er juillet 1900 ainsi que par le décret du 16 août 1901.

Elle compte actuellement cinq structures associatives :

1. L'AMADR – culte, « association cultuelle Action Missionnaire des Assemblées de Dieu de la Réunion », de loi 1905,

2. AMADR – culturelle, « association culturelle Action Missionnaire des Assemblées de Dieu de la Réunion », de loi 1901

3. RADIO VIE, de loi 1901

4. L'ARJEF, Association Réunionnaise pour la Jeunesse, l'Enfance et la Famille, de loi 1901

5. L' AEUR, Action Evangélique Universitaire de la Réunion, de loi 1901

Affiliations :

Les ADD de France sont affiliées au CNEF.

Provenance, origine et formation des pasteurs :

Les pasteurs sont très majoritairement originaires de l'île de La Réunion (90 %).

Ils sont formés par les assemblées de Dieu sur l'Ile durant six années (stages à temps plein dans une Église et formation théorique à raison d'un samedi par mois).

Aucune femme pasteur.

Sociographie des membres :

Toutes les origines ethno-culturelles (Malbars, Créoles blancs, Cafres, Chinois).

Recrutement majoritairement populaire.

À noter que progressivement, le niveau social des membres des ADD s'est élevé. La Mission Salut et Guérison compte de plus en plus, parmi ses membres (et ses pasteurs) des fidèles issus des couches moyennes de la population : enseignants, infirmiers, cadres commerciaux, etc.

Pratiques et croyances :

Pratique très « encadrée » des charismes en conformité exclusive avec la Bible : glossolalie, prophétie, guérison, délivrances.

Relations inter-églises

Non participation au groupe de dialogue interreligieux.

Non-participation aux groupes de pastorale commune (entre les différents pasteurs évangéliques et réformés).

Participation d'un pasteur à l'un des groupes œcuméniques (rassemblant des responsables de communautés catholiques, évangéliques et réformées).

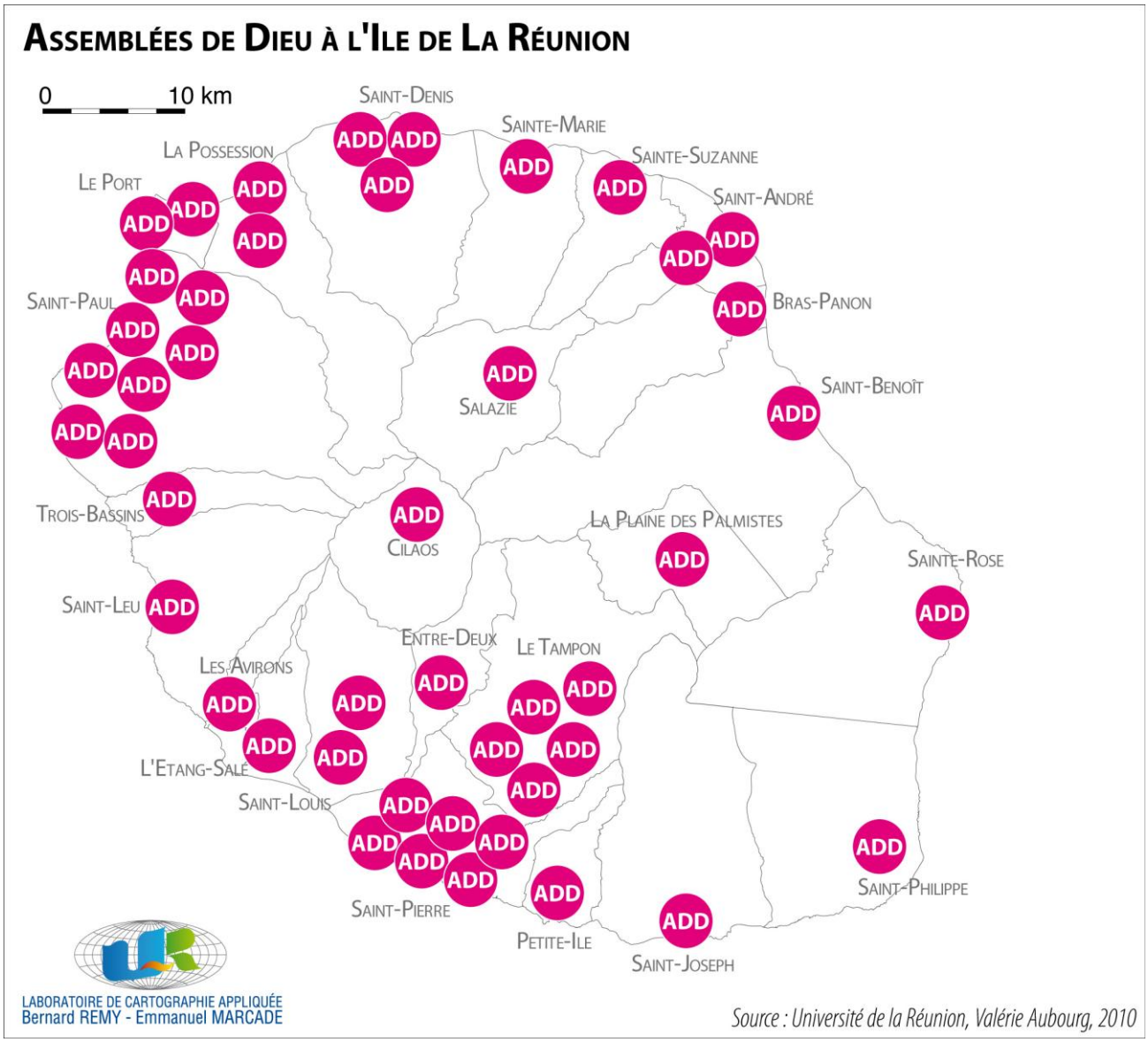


Figure 76 Assemblées de Dieu

Les Églises Évangéliques (et l'Église du Nazaréen)

Date de création : 1971

Nombre de lieux de culte : 11

Les Églises sont majoritairement propriétaires de leurs lieux de culte

Nombre de membres : 2 000

Localisation des lieux de culte :

Saint-André (Église évangélique) CAEF[2]

Bras Panon (Église évangélique) CAEF

Saint-Benoît (Église Baptiste)

Saint-Denis (Église évangélique) CAEF

Le Port (Église évangélique) CAEF

Saint-Paul, ville (Église chinoise)

Saint-Paul, Saline les Bains (Église baptiste)

Saint-Pierre (assemblée de frères) CAEF

Tampon (lieu de culte uniquement, Église de maison)

Saint-Louis (Assemblée de frères) CAEF

Saint-Denis, Église du Nazaréen. FPF

Infrastructures :

Saint-Pierre, librairie « Livre services »

Le Tampon, « Les Semailles » (jeunesse)

Saint-Denis, AER (Association pour l'Évangélisation des Enfants de la Réunion)

« Faire croître » : centre de formation international au ministère

Milekla : association loi 1901 à visée culturelle et sociale (chorale, activités pour les enfants et les jeunes, distribution de repas aux sans abris)

Site : Églisemilekla.free.fr

Partenariats :

Fédération évangélique de France (FEF)

Communautés et assemblées évangéliques de France (CAEF)

La ligue pour la lecture de la Bible

La Communauté évangélique indépendante de Madagascar (CEIM)

Les églises baptistes bibliques de Madagascar (EBBM)

[2] En 2010, l'assemblée évangélique de Saint-André a quitté le mouvement évangélique pour se rattacher à la mouvance évangélique-charismatique.

Statut associatif :

En 1974, une association cultuelle du nom de « Église évangélique de La Réunion » avait été constituée. Depuis 1989, les Églises locales se sont constituées en associations cultuelles dans leur ville respective, unies au sein de la FEF (Fédération évangélique de France) et des CAEF (Communautés et assemblées évangéliques de France)

Affiliations :

Les Églises de Saint-Pierre et de Saint-Louis sont affiliées aux CAEF.

Celles de Saint-Denis et Bras Panon ne sont pas affiliées juridiquement parlant mais restent membres de cette famille spirituelle. Elles sont du reste dotées du signe des CAEF dans l'annuaire évangélique.

L'Église du Nazaréen est adhérente de l'UEPN (Union de l'Église protestante du Nazaréen), et donc, par ce biais, affiliée à la plateforme du CNEF et membre de la FPF.

Provenance, origine et formation des pasteurs :

La majorité des pasteurs (8/11) viennent de l'extérieur du département. Ils sont actuellement originaires de Hong Kong, de Suisse, de France métropolitaine, des États-Unis. Par le passé, ce sont également des Anglais, des Australiens et des Canadiens qui vinrent en mission à la Réunion.

Les huit pasteurs en provenance de l'extérieur du département ont tous reçu une formation sur plusieurs années, dans une école biblique, un centre de formation évangélique ou dans une université.

Les trois responsables de communauté autochtones n'ont pas reçu de formation en dehors du département. Ils ont néanmoins la possibilité de suivre un cursus de formation dans le centre « faire croître », une « école de formation internationale au ministère » proposant un enseignement de cinq mois à temps plein.

Aucune femme pasteur.

Sociographie des membres :

Toutes les origines ethno-culturelles.

Recrutement majoritairement populaire et classes moyennes.

À noter, la présence de plusieurs fidèles d'origine sud-africaine dans l'Église du Nazaréen (dont les pasteurs successifs sont d'origine nord-américaine) et la volonté de l'Église baptiste de la Salines de toucher un milieu plus favorisé, métropolitain notamment.

Pratiques et croyances :

Héritières des mouvements de Réveil, ces assemblées correspondent au type « piétiste orthodoxe ».

Relations inter-églises :

Forte collaboration inter-Églises évangéliques : participation au groupe de pastorale commune (protestants réformés et évangéliques).

Ouverture œcuménique avec une volonté de créer des liens avec les autres assemblées chrétiennes insulaires (catholiques y compris). Participation de l'un des pasteurs à l'un des

groupes œcuméniques (rassemblant des responsables de communautés catholiques et protestantes).

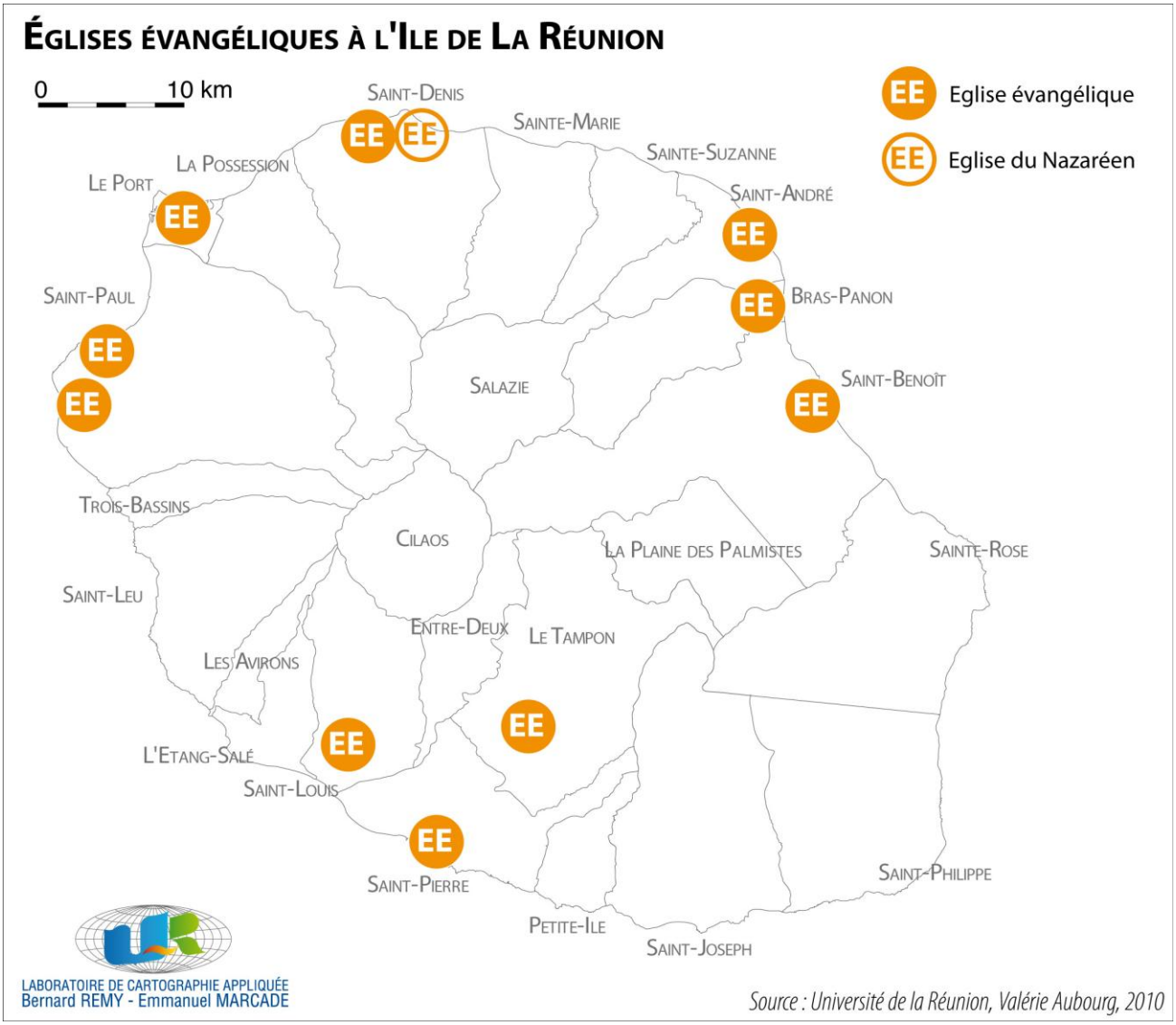


Figure 77 Les Églises évangéliques

Les Églises évangéliques charismatiques indépendantes

Date de création : à partir de 1983

Nombre de membres : 10 000

Nombre de lieux de culte : 31

Progressivement, la plupart des assemblées deviennent propriétaires de leur lieu de culte (le tiers des lieux de culte sont loués par les Églises)

Localisation des lieux de culte

Assemblées dirigées par des pasteurs d'origine réunionnaise

Saint-Louis (Réseau ISAAC)

Saint-Pierre, Ravine des Cabris, (Église évangélique baptiste (FEEBF) (FPF)

Saint-Pierre, zone industrielle (UAPM) (FPF)

Saint-Pierre, Ravine des Cabris

Saint-Pierre, Basse Terre

Saint-Pierre, Bois d'Olive

Tampon, la Chatoire (Église de Dieu en France) (FPF)

Saint-Pierre, Ravine blanche (CTMI)

Le Tampon, 14e km (Rhema Bible Church)

Le Tampon, 17e km

Le Tampon, Plaine des Cafres (Succursale de l'Église du Tampon, Trois Mares)

Le Tampon, 19e km

Saint-Pierre, Ligne des bambous

Le Tampon, Trois Mares

Saint-Joseph, (Église de Dieu en France) (FPF)

Saint-Joseph, Manapany (Église de maison)

Saint-Joseph, (Plaine des Grègues)

Saint-André, (Succursale de l'Église du Tampon, Trois Mares)

Sainte-Rose (Église de maison)

Saint-André (Réseau ISAAC)

Saint-Denis, Sainte-Clotilde, (Réseau ISAAC)

Saint-Denis, Sainte-Clotilde, (FEEBF) (FPF)

Saint-Denis, La Bretagne (SNOI)

Sainte-Marie (CTMI)

Saint-Paul (Assembly of God, Maurice)

Saint-Paul (La Salines les Hauts)

Les assemblées crées et dirigées par des missionnaires

Saint-Denis (Église Pentecôtiste Unie, Madagascar-USA)

Saint-Denis (Merci Seigneur, Martinique)

Saint-Denis (EURD, Brésil-Paris)

Saint-Paul (L'Arche de l'Espérance, Martinique)

Saint-Louis, Bel Air (ANJC, Congo-Paris)

Infrastructures :

Saint-Pierre et Saint-Denis, deux « écoles pour demain » : établissements primaire et secondaire pratiquant la méthode ACE (*Accelerating christian education*).

Le Tampon, Boutique solidaire.

Saint-Joseph, Radio « Fréquence Oasis ».

Plusieurs associations culturelles, déclarées par les Églises respectives (production musicale, entraide, activités pour les enfants et les jeunes, diffusion de bible, etc.).

Site : www.Églisehosanna.fr/

www.lbne.re

Statut associatif :

La majorité de ces assemblées évangéliques indépendantes sont déclarées comme associations sous la loi de 1905. Quelques unes sont des « associations de fait » (se désignant comme « Églises de maison ») et quelques autres sont des associations sous la loi de 1901.

Au fil du temps, la plupart des assemblées se sont constituées en associations cultuelles tout en créant, en parallèle, une association culturelle portant un autre nom et leur permettant d'organiser des manifestations à caractère culturel et social : spectacles, camps de jeunesse, actions caritatives.

Affiliations

Parmi ces Églises réunionnaises indépendantes :

– 5 Églises sont en lien avec *All Nations Sanctuary* (préalablement *Full gospel center*) et l'Alliance ISAAC (*International strategic alliance of apostolic churches)* fondés par Jonathan-David Biodata, Malaisie,

– 1 Église est rattachée à la *Rhema Bible church* d'Afrique du Sud

– 1 Église est adhérente de l'UAPM (Union d'assemblées protestante en mission). Par le biais de ce regroupement d'Églises françaises et belges, l'Église réunionnaise est donc affiliée à la plateforme du CNEF et membre de la FPF.

– 1 Église, comprenant 2 lieux de culte et 6 pasteurs, est rattachée au CTMI (*Church team ministries international*) fondé par Miki Hardy à l'Ile Maurice.

– 2 Églises sont affiliées à la FEEBF (Fédération des Églises évangéliques baptistes de France) et sont de ce fait, par ce biais, affiliées à la plateforme du CNEF et membre de la FPF.

– 1 Église est en lien avec l'œuvre Souffle nouveau (Toulon) de Claude Payan

– 1 Église en lien avec les *Assembly of God*, une formation dissidente des ADD à l'Ile Maurice.

1 Église est en lien avec l'ANJC (l'Alliance des nations pour Jésus-Christ), en France métropolitaine.

Provenance, origine et formation des pasteurs :

Les pasteurs sont très majoritairement originaires de la zone sud de La Réunion et sont nombreux à appartenir à la catégorie sociale des « Blancs moyens ».

Ils se sont formé de manière informelle, en assistant à quelques rencontres et séminaires à l'extérieur de l'Ile, par le bais de cours bibliques par correspondance et surtout au contact de pasteurs exerçant déjà leur ministère.

Plusieurs furent préalablement pasteurs ou membres des Assemblées de Dieu avant 1983.

Aucune femme n'est actuellement pasteur mais deux épouses de pasteurs reçoivent le titre de « pasteur » par les fidèles de l'assemblée que leur mari dirige.

Sociographie des membres :

Les membres de ces communautés sont majoritairement issus des catégories populaires et toutes les origines ethno-culturelles se retrouvent dans les diverses Églises. Cela dit, certaines assemblées concentrent plus particulièrement dés fidèles appartenant à l'une de ces catégories ethno-culturelles : deux assemblées au Tampon, par exemple, rassemblent davantage de Créoles blancs de classe moyenne et supérieure, alors que deux assemblées à Saint-Pierre rassemblent plutôt des personnes issues des couches défavorisées de la population et d'origine afro-malgache.

Pratiques et croyances :

Ces nouvelles structures ecclésiales sont fortement influencées par le courant qualifié de « néo charismatique » ou « néo-pentecôtiste ». Ces groupes font porter l'accent sur les délivrances d'esprits démoniaques et les manifestations miraculeuses du divin. À la différence du pentecôtisme historique, une palette plus large de charismes y est validée. Elles tendent par ailleurs à favoriser des attributs de la créolité : la danse, la transe, le rêve.

Relations inter-Églises :

L'attitude des pasteurs varie d'un extrême à l'autre selon les assemblées et leurs dirigeants.

Deux pasteurs sont fortement impliqués dans le dialogue entre évangéliques d'une part et entre protestants et catholiques, d'autre part. Un pasteur participe au groupe œcuménique (rassemblant des responsables de communautés catholiques et protestantes), et est membre du groupe de dialogue inter-religieux.

Plusieurs pasteurs développent des liens entre Églises évangéliques indépendantes.

À noter que le groupe de pastoral commune rassemblant les pasteurs protestants (toutes tendances évangéliques confondues) du nord et de l'est de l'île a non seulement perduré mais qu'il a érigé une association de type loi 1901, alors que le groupe similaire dans le sud de l'île, rassemblant une forte proportion d'Églises évangéliques indépendantes a été dissout.

Plusieurs pasteurs sont totalement réfractaires à l'établissement de relations inter-évangéliques et condamnent toute possibilité de dialogue avec les catholiques.

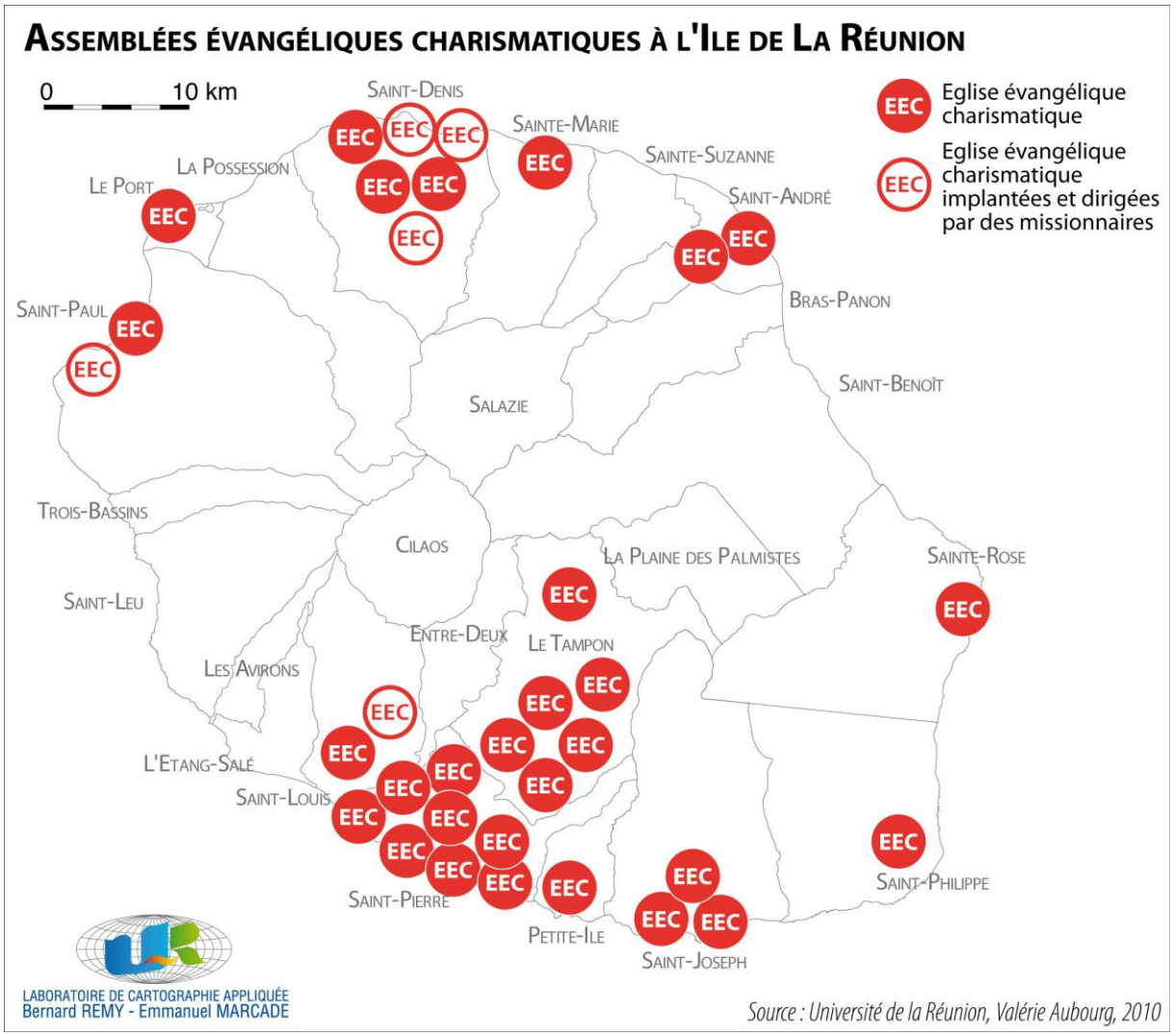


Figure 78 Les Églises évangéliques charismatiques

Les Églises luthéro-réformées (et les Églises malgaches)

Date de création : 1976

Nombre de membres : 2 000

Nombre de lieux de culte : 10

En dehors de l'EPR (Église protestante de la Réunion) qui est propriétaire du temple de Saint-Denis, toutes les autres Églises se réunissent dans une salle mise à leur disposition par des paroisses catholiques.

Localisation des lieux de culte

Saint-Denis, allée des Saphirs, EPR : Église protestante de la Réunion (FPF)

Saint-Pierre, (L'eau Vive), EPR : Église protestante de la Réunion (FPF)

Saint-Denis, (Notre Dame de l'Assomption) FJKM-Fit. Réunion : *Fiangonan'I Jesoa Kristy ao Madagasikara-Fitandremana La Réunion* (Église de Jésus-Christ de Madagascar-Paroisse de La Réunion)

Saint-Pierre, (L'eau Vive), FJKM-Fit. Réunion

Saint-Denis, (N.D de la Délivrance), FJKM Saint- Denis

Saint-Denis, Sainte-Clotilde, FPVM : *Fiangonana Protestanta Vaovao eto La Reunion* (Nouvelle Église protestante à La Réunion).

Saint-Denis, Sainte-Clotilde, FLMR : Église luthérienne malgache de La Réunion)

Saint-Denis, (Immaculée), FPMA : *Fiangonana Protestanta Malagasy aty Andafy* (Église protestante malgache à l'étranger), (FPF).

Le Port, FPMA, (FPF).

Saint-Denis, Sainte-Clotilde, Communauté anglicane.

Saint-Denis, en cours de création, une Église luthérienne européenne (en lien avec la Fédération protestante Malgache)

Infrastructures :

Saint-Denis, l'EPR est à l'initiative de deux associations caritatives et culturelles (loi 1901) :

1. Les Dorcas (groupe de dames)
2. Le CMLK (Centre Marin Luther King)

Site : www.Église protestante.re

Statut associatif :

Associations cultuelles, de loi 1905 pour l'EPR, la FJKM, la FPVM

La FPMA à La Réunion est rattachée à la région sud-ouest de la France[3].

L'Église anglicane est pour l'heure une association de fait.

[3] La FPMA est divisée en 6 régions et compte 37 paroisses.

Affiliations :

L'EPR et la FPMA sont membres de la FPF.

L'Église Luthérienne Européenne serait membre de la Fédération Protestante Malgache

Provenance, origine et formation des pasteurs :

Les pasteurs de l'EPR proviennent actuellement de France métropolitaine et possèdent un master professionnel en théologie.

Les pasteurs de la FJKM proviennent de Madagascar et ont suivi un cursus de formation au « grand séminaire » de Madagascar de sept années.

Le pasteur de la FPMA détient un master professionnel d'un institut protestant de théologie français.

Aucune femme pasteur.

Pratiques et croyances :

Les différentes assemblées sont issues du protestantisme historique (luthérien et réformé).

Les cultes de l'EPR sont en langue française et incluent quelques cantiques en malgaches.

Les cultes des autres Églises sont en langue malgaches.

Sociographie des membres :

L'EPR compte quasi exclusivement des fidèles non-originaires de La Réunion : métropolitains, allemands, africains, et pour l'essentiel malgaches. Ces derniers (les fidèles d'origine malgache) appartiennent à des milieux sociaux supérieurs à ceux qui fréquentent les autres Églises protestantes malgaches. Ils ont pour la plupart effectués leurs études en France métropolitaine et sont installés depuis plusieurs années à la Réunion

Les différents Églises malgaches (FPMA, FJKM, FPVM, communauté anglicane) sont exclusivement composées de membres malgaches, d'immigration plus récente à La Réunion et appartenant à des catégories sociales inférieures à celles des membres de l'EPR.

Relations inter-Églises :

Pour l'EPR : forte collaboration inter-Églises luthéro-réformées.

Participation au groupe de pastorale commune (protestants).

Ouverture œcuménique avec une volonté de créer des liens avec les autres assemblées chrétiennes insulaires (catholiques y compris).

Participation au groupe de dialogue interreligieux.

Les Églises malgaches paraissent plus réticentes à la création de liens avec les autres Églises protestantes insulaires et limitent leurs relations aux contacts avec les autres assemblées luthéro-réformées (EPR et diverses assemblées malgaches).

Le pasteur de l'Église luthérienne fait partie du groupe de dialogue interreligieux.

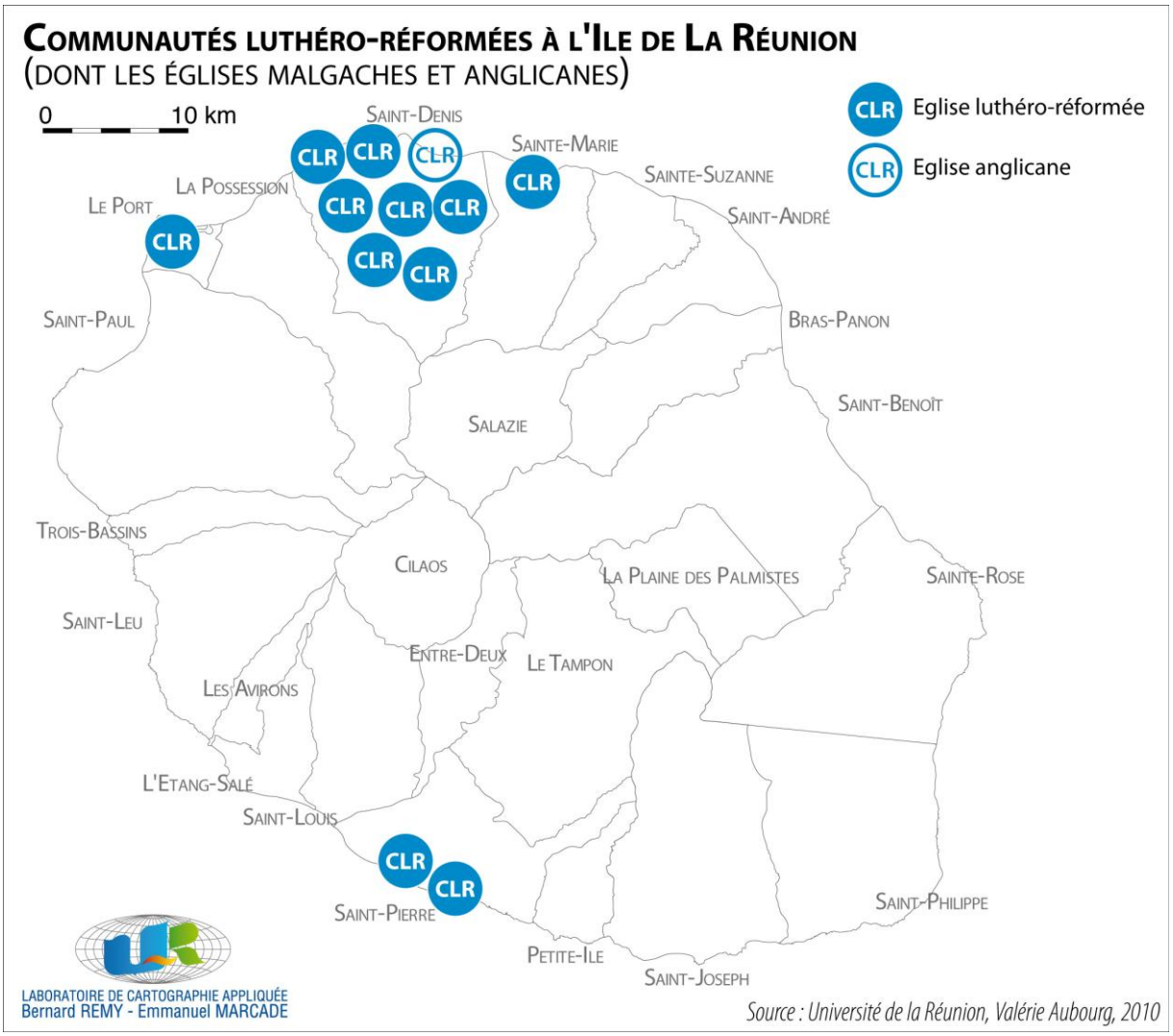


Figure 79 Les communautés luthéro-réformées

Aumôneries

– Maisons d'arrêt de la ville du Port, de Saint-Denis et de Saint-Pierre : fondées et animées depuis trente ans par des missionnaires évangéliques. Actuellement animées par un pasteur réunionnais baptiste-charismatique.

– Aux armées : un aumônier de l'EPR (réformé)

– Des gens de mer : un aumônier de Jeunesse en Mission au titre de l'EPR

– De l'université du Nord : un aumônier des ADD

– De l'université du Sud : un aumônier des ADD et un aumônier évangélique au titre de l'association *Arpège*.

Autres

– Saint-Denis, association Pastorale évangélique protestante du nord et de l'est de la Réunion : groupe de rencontre et de travail rassemblant les différents pasteurs issus des divers courants protestants insulaire, constitué en association loi 1901 depuis 2009.

– Saint-Denis, Association Jeunesse en Mission : un missionnaire et plusieurs bénévoles.

– Saint-Pierre, FGBMFI : Communauté Internationale des Hommes d'Affaire du Plein Évangile : une dizaine de membres

– Saint-Denis, Les « Gédéons », association internationale des hommes d'affaire chrétiens : distribution gratuite de Bibles.

– Le Tampon, association Agapè-Campus pour Christ : traduction et diffusion du film « Jésus » en créole.

– Les parcours *Alpha* et *Elle et Lui*, conçus et diffusés par la paroisse de Londres de Holy Trinity Brompton sont mis en place à La Réunion dans le cadre d'une paroisse catholique et d'une communauté charismatique catholique.

– Les « chambres de guérison » (*Healing Rooms*) initiées par deux associations évangéliques basées en Suisse et en Belgique : l'AIMG (l'Association internationale des ministères de guérison) et l'IIAG (l'Institut international et apostolique de la guérison) ont été mises en place au sien d'un groupe charismatique catholique.

Les groupes catholiques charismatiques

Le Renouveau charismatique insulaire compte environ 32 000 catholiques membres (ou sympathisants) se répartissant dans trois types de groupes : les groupes de prière de l'assemblée de l'Emmanuel, les Cellules de maison, les communautés et groupes charismatiques.

Les groupes de prière de l'assemblée de l'Emmanuel

Date de création : 1975

Nombre de membres : 2 000 membres, 18 000 sympathisants.

Nombre de groupes : 48

Chaque groupe se retrouve dans une salle mise à sa disposition par une paroisse ou une communauté religieuse.

Localisation

Saint-Denis, Trinité

Saint-Denis, La Source

Saint-Denis, Saint-Jacques

Saint-Denis, La Délivrance

Saint-Denis, Saint Joseph Ouvrier

Saint-Denis, Sainte Clotilde

Saint-Denis, Chaudron

Saint-Denis, La Bretagne

Sainte-Marie, Rivière des Pluies

Saint-André

Bras Panon

Saint-Benoît

Plaine des Palmistes

Sainte-Anne

Salazie

Cambuston

Saint-Leu, La Plate

Piton Saint-Leu

Saint-Paul, centre

Saint-Paul, Plateau Caillou

Saint-Paul, Guillaume

Le Port

Trois Bassin

Saint-Gilles, Hermitage

Sainte Thérèse

Le Tampon, 14e km

Le Tampon, 12e km

Le Tampon, centre

Le Tampon, Trois Mares

Ravine Blanche

Saint Joseph, Butor

Saint Joseph, Vincendo

Saint-Philippe

Petite Ile

Entre-Deux

Saint-Louis, centre

Saint-Louis, Roche Maigre

Saint-Louis, les Makes

Saint-Louis, chapelle ND du Rosaire

Etang Salé les Hauts

Cilaos

Palmiste Rouge

Avirons

Rivière Saint-Louis

Saint-Pierre, Ligne Paradis

Saint-Pierre, Terre Sainte

Les Lianes

Infrastructures :

Groupes de prières hebdomadaires

Les « foyers de lumière » : groupe d'échanges d'une dizaine de personnes. Rencontres mensuelles.

Site : www.diocese-reunion.org

Affiliations :

Ce Renouveau « diocésain » est placé sous l'autorité de l'évêque de La Réunion. Il a une organisation qui lui est propre et n'est rattaché à aucune communauté nouvelle.

Provenance, origine et formation des responsables :

Le responsable de chaque groupe, désigné sous l'appellation de « berger », est nommé par la responsable diocésaine du Renouveau. L'assemblée de l'Emmanuel met en place des rencontres de formation pour les responsables de groupes de prière.

Les leaders de l'assemblée de l'Emmanuel étaient au départ en majorité des femmes issues des classes moyennes et supérieures de la population (enseignantes pour la plupart).

Pratiques et croyances :

Groupes de prière hebdomadaires proposant l'effusion du Saint-Esprit et la pratique des charismes.

Sociographie des membres :

Toutes les origines ethno-culturelles. Recrutement majoritairement populaire et classes moyennes.

Relations inter-Églises :

Aucune relation avec les assemblées évangéliques ou pentecôtistes.

Relations avec les autres groupes catholiques charismatiques dans le cadre de leur participation mensuelle commune à la CDP (Commission diocésain de pastorale).

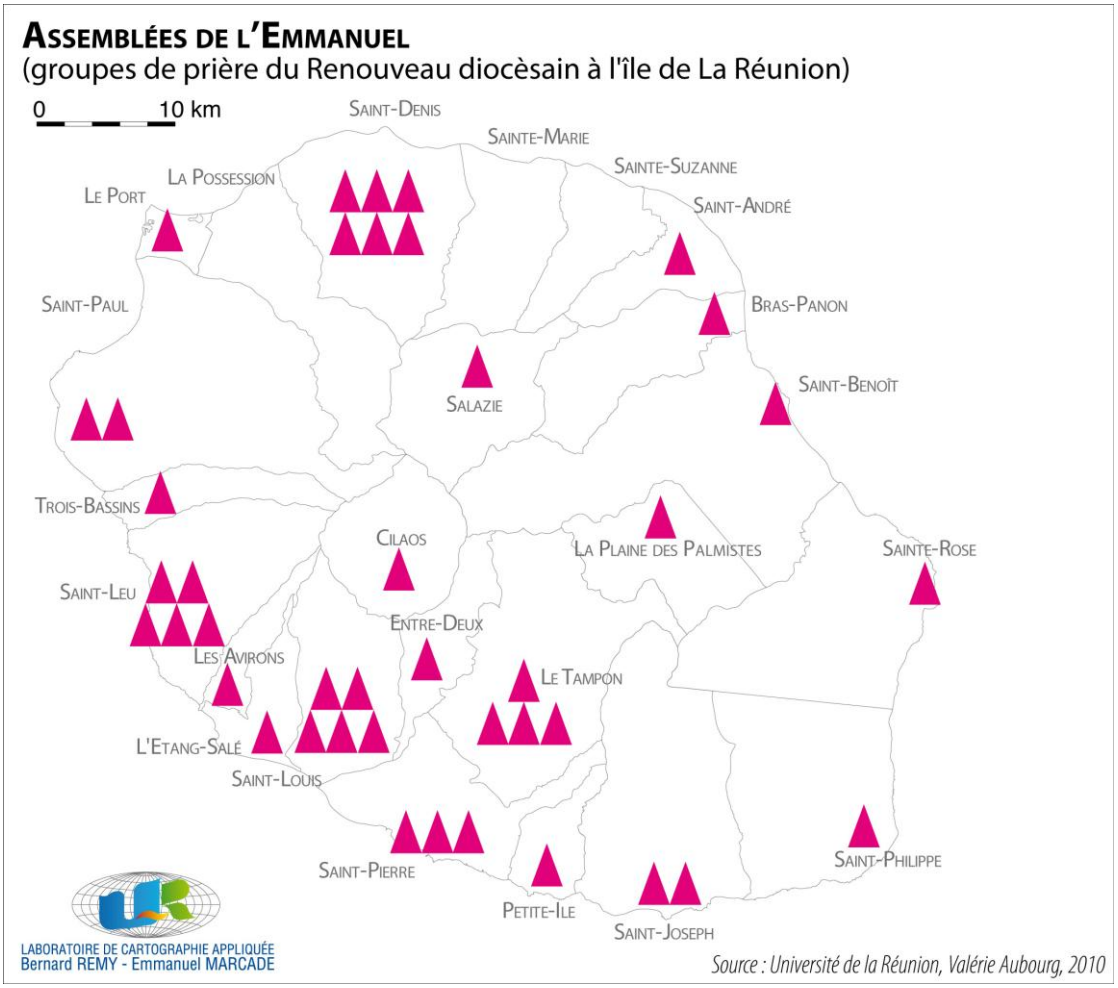


Figure 80 Groupes de l'Emmanuel

Les Cellules de maison

Date de création : 1994

Nombre de membres : 4 000 membres, 4 000 sympathisants

Nombre de Cellules : 76

Localisation

Rencontres au domicile des membres des Cellules

Nombre de Cellules par secteur

Sainte-Suzanne : 5

Saint-Denis : 5

Le Port : 7

La Saline les Hauts : 4

Les Avirons-Piton Saint-Leu : 5

Saint-Gilles les Hauts : 2

Ravine des Cabris : 5

Rivière Saint-Louis : 5

Saint-Louis/Étang Salé : 7

Le Tampon : 5

Plaine des Cafres : 4

Saint-Pierre : 15

Cilaos : 2

Saint-Joseph : 5

Statut associatif :

L' « association des amis des Cellules de maison » est une association culturelle (loi 1901).

Site : www.diocese-reunion.org

Affiliations :

Le diocèse a nommé deux « accompagnateurs » des Cellules de maison : le diacre Michel André et Jeanne son épouse, assistés des pères Henri Canden (Foyer de Charité) et Arnaud Calonne (Fraternité Marie Reine Immaculée).

En lien avec l'École internationale d'évangélisation « Kekako-Saint André » de l'archidiocèse de Guadalajara au Mexique.

Provenance, origine et formation des responsables :

Les responsables des cellules sont nommés (par le responsable du mouvement). Ils reçoivent une formation hebdomadaire assurée par les Cellules de maison d'une part et le diocèse d'autre part.

Pratiques et croyances :

Mouvement charismatique constitué de « cellules », fondé sur le modèle de celui de Dom Piggi à Milan. Chaque cellule est un groupe de prière familial favorisant l'expression des charismes et l'évangélisation.

Sociographie des membres :

Toutes les origines ethno-culturelles.

Recrutement majoritairement populaire et classes moyennes. Plus de la moitié des membres habitent le sud de l'île.

Relations inter-Églises :

Peu de contacts avec les groupes charismatiques catholiques.

Absence de relations avec les assemblées évangéliques ou pentecôtistes insulaires.

Invitation ponctuelle de prédicateurs charismatiques (évangéliques et catholiques) extérieurs au département.

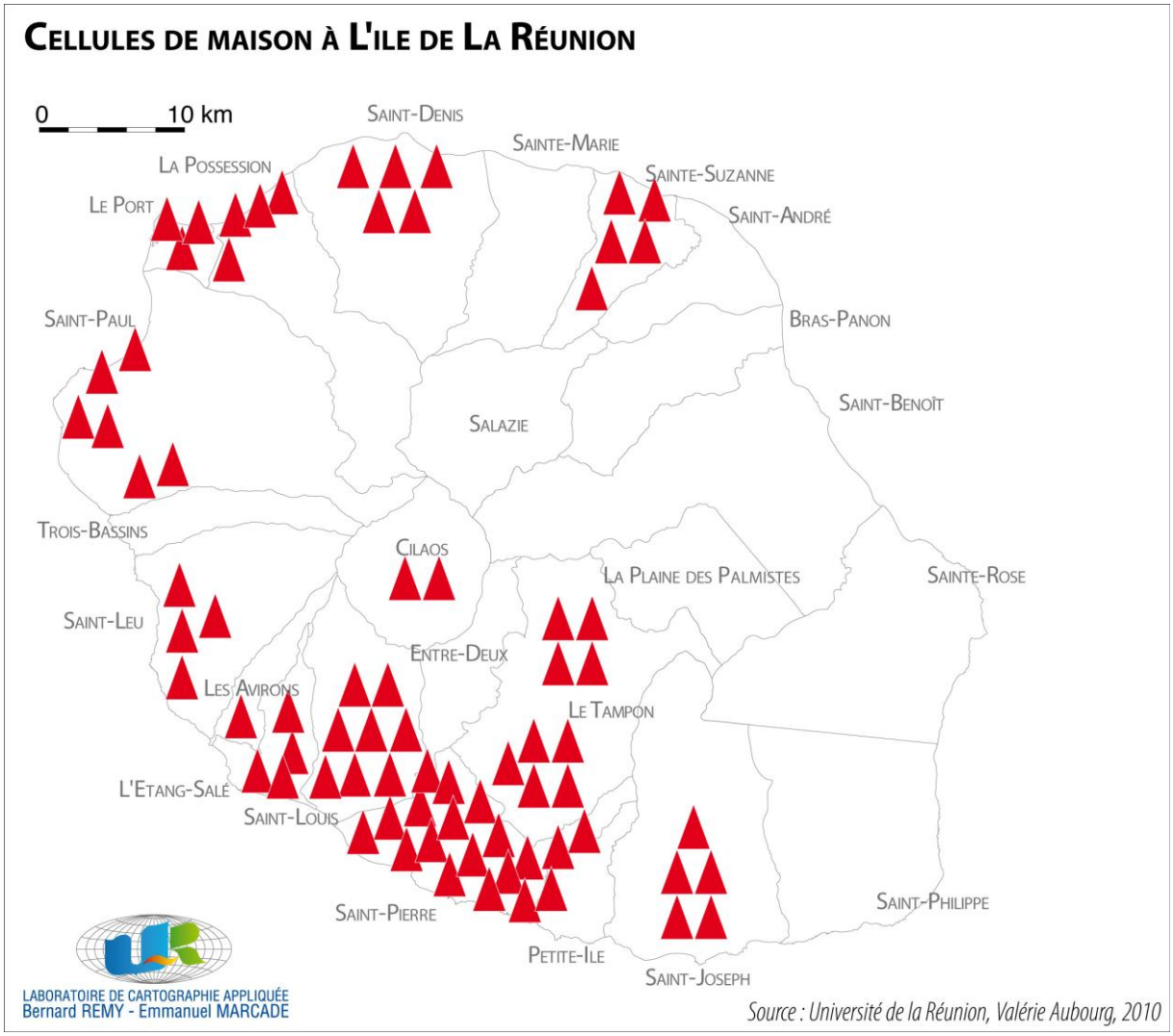


Figure 81 Les Cellules de maison

Groupes de prière charismatiques catholiques

Date de création : à partir de 1984

Nombre de membres : 2 000 membres, 2 000 sympathisants

Nombre de groupes : 10

Localisation des groupes

Saint-Denis (Communauté du Chemin Neuf)

Saint-Denis, Chaudron (Les Flambeaux)

Saint-Paul (Communauté du Chemin Neuf)

Saint-Leu (Maranatha)

Saint-Pierre, centre (Communauté du Chemin Neuf)

Saint-Pierre, Bois d'Olive (Le Buisson Ardent)

Saint-Pierre, Terre Sainte (Nathanaël)

Le Tampon, centre (Marie Jeunesse)

Le Tampon, 12e km (Communauté des Béatitudes)[4]

Le Tampon, Plaine des Cafres (Marie Mère de Tendresse-Solitude Myriam)

Infrastructures :

– Mère de miséricorde (association fondée au sein de la communauté des Béatitudes)

– Sichem (association culturelle mise en place par les Flambeaux)

– « Jean 17 » (groupe de prière œcuménique à l'initiative du responsable des Flambeaux)

– Fraternité Saint Camille de Lellis (fondée en lien avec la communauté des Béatitudes)

– Aumôneries des lycées (Marie Jeunesse et Chemin neuf)

– Fraternité Cana et Cana-Espérance (communauté du Chemin Neuf)

Statut associatif :

– La Famille Marie-Jeunesse, les groupes des Flambeaux et du Buisson Ardent sont déclarés en préfecture en tant qu'associations.

– La communauté du Chemin Neuf est reconnue par l'État français en tant que congrégation

Du point de vue canonique :

– La Famille Marie-Jeunesse et la Famille Mère de Tendresse sont des associations privées de fidèles de droit diocésain (diocèse de Sherbrooke et diocèse Saint Jérôme).

– La communauté des Béatitudes est une association privée de fidèles de droit pontifical.

– La communauté du Chemin Neuf est une association publique de fidèles de droit diocésain, (laïcs) au sein duquel est érigé un institut religieux clérical de droit pontifical (prêtres et célibataires consacrés).

[4] La communauté des Béatitudes a quitté La Réunion en octobre 2010.

Affiliations :

– 6 groupes affiliés à des communautés nouvelles (Chemin Neuf, Béatitudes, Marie Jeunesse, Solitude Myriam).

– 4 groupes indépendants (qui ne sont rattachés ni à l'assemblée de l'Emmanuel ni à une communauté nouvelle) mais qui sont en lien avec le diocèse de La Réunion.

Provenance, origine et formation des responsables :

Réunionnais principalement issus des classes moyennes et supérieures de la population (la moitié d'entre eux sont enseignants).

Les responsables des groupes affiliés à des communautés nouvelles (Chemin Neuf, Béatitudes, Marie Jeunesse, Solitude Myriam) sont nommés par les responsables internationaux de ces communautés.

Pratiques et croyances :

Groupes de sensibilité charismatique favorisant pour la plupart d'entre eux le baptême dans le Saint-Esprit, la lecture de la Bible et la prière spontanée lors de rencontres hebdomadaires.

Sociographie des membres :

Majoritairement issus des catégories populaires. Toutes les origines ethno-culturelles se retrouvent dans les diverses assemblées. Cela dit, certaines concentrent plus particulièrement dés fidèles issus des classes moyennes et supérieures de la population.

Relations inter-Églises :

À l'exception des deux groupes affiliés aux communautés canadiennes (Marie Jeunesse et Solitude Myriam), les huit autres groupes développent des relations soutenues avec les assemblées évangéliques, pentecôtistes et réformées.

Tous ces groupes sont conviés à la CDP (Commission Diocésain de Pastorale).

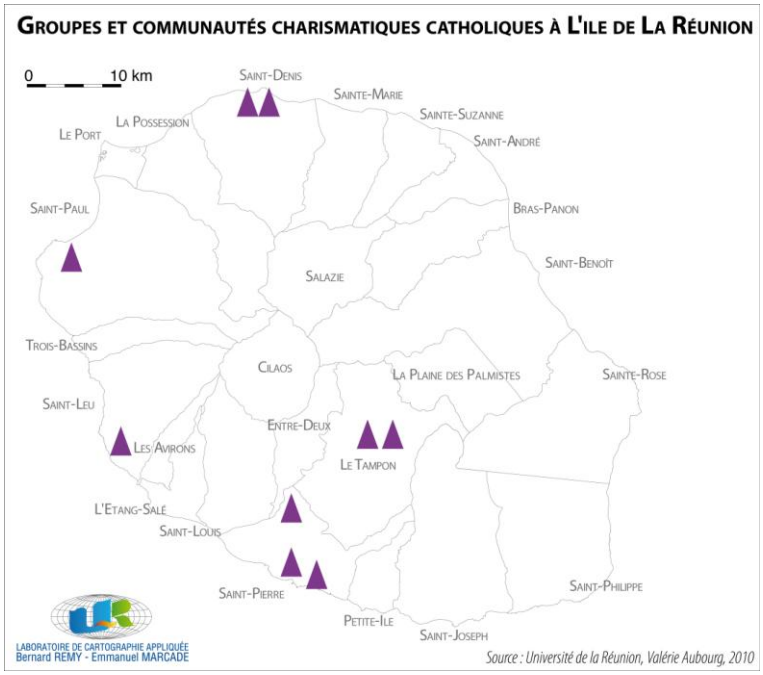


Figure 82 Groupes charismatiques catholiques

Annexe 2

Entretiens

Récapitulatif des entretiens : référence, date et lieu de la rencontre, situation matrimoniale, classe d'âge, origine géographique, appartenance ecclésiale de la personne interviewée.

Entretiens de fidèles évangéliques-pentecôtistes

F 01, Saint-Denis, le 13.03.2006
Femme d'une trentaine d'années, mère de quatre enfants, originaire d'Espagne, épouse d'un pasteur d'une Église évangélique non-charismatique dans le Nord.

F 02, Saint-Denis, le 11.02.2006
Une femme et un homme mariés d'une cinquantaine d'années, originaires de Madagascar, ayant grandi dans des familles protestantes. Aujourd'hui, ils sont très investis dans une Église évangélique non-charismatique située dans le Nord.

F 03, Sainte-Marie, le 10.03.2006
Femme mariée, d'une quarantaine d'années, originaire de La Réunion. Baptisée catholique étant enfant, elle s'est convertie dans une assemblée évangélique en métropole à l'âge adulte. Aujourd'hui, elle est membre d'une assemblée évangélique non-charismatique dans le Nord.

F 04, Saint-Denis le 25.02.2006
Femme mariée, d'une cinquantaine d'années, originaire de La Réunion. Baptisée catholique étant enfant, elle s'est convertie dans une assemblée évangélique lors de ses études supérieures en métropole. Aujourd'hui, elle est membre d'une Église baptiste charismatique dans le Nord dont le mari est responsable.

F 05, Saint-Denis le 24.03.2006
Femme mariée, d'une quarantaine d'années, originaire de La Réunion. Baptisée catholique étant enfant, elle pratiquait également l'hindouisme avec sa famille. Elle s'est convertie dans

une assemblée évangélique à l'âge de dix-huit ans. Aujourd'hui, elle est membre d'une assemblée évangélique dans le Nord.

F 06, Saint-Denis le 30.03.2006
Femme célibataire d'une cinquantaine d'années, originaire de La Réunion. Baptisée catholique étant enfant, elle s'est convertie dans une Assemblée de Dieu à l'âge de vingt ans. Aujourd'hui, elle est membre d'une Assemblée de Dieu dans le Nord.

F 07, le Tampon, le 02.08.2006
Couple marié, originaire du sud de La Réunion, âgé d'une trentaine d'années. Tous deux baptisés catholiques étant enfant, ils ont fait partie d'un groupe de prière et d'une communauté catholique charismatique avant de se convertir dans une assemblée évangélique charismatique où ils sont aujourd'hui engagés dans le sud de La Réunion.

F 08, le Tampon, le 08 09.2006
Couple marié, originaire du sud de La Réunion, âgé d'une cinquantaine d'années. Tous deux baptisés catholiques étant enfant, ils ont fait partie d'un groupe de prière et d'une communauté catholique charismatique avant de se convertir dans une assemblée évangélique charismatique où ils sont aujourd'hui engagés dans le sud de La Réunion.

F 09, Saint-Pierre, le 09.02.2007
Homme marié à une protestante, d'une soixantaine d'années, originaire de métropole. Baptisé catholique étant enfant, il s'est converti adulte dans une assemblée protestante à Madagascar. Aujourd'hui, il est membre d'une assemblée évangélique non-charismatique dans le Sud.

F 10, Saint-André, le 15. 04. 2006
Femme d'une quarantaine d'années, mariée, résidant dans le nord-est de La Réunion. Baptisée catholique étant enfant, elle pratiquait également l'hindouisme avec sa famille. Jeune adulte, elle s'est convertie dans une assemblée évangélique non-charismatique. Elle est actuellement membre d'une assemblée évangélique à Saint-Denis.

F 11, Saint-Denis, le 18.05.2006
Homme séparé, d'une trentaine d'années, originaire du sud de La Réunion, baptisé catholique étant enfant, il est membre du Renouveau catholique adolescent avant de se convertir dans une assemblée évangélique charismatique à la suite de son mariage avec une évangélique.

F 12, le Tampon, le 08.07.2006
Couple marié, d'une trentaine d'années, originaire du sud de La Réunion. Tous deux baptisés catholiques étant enfants, membres du Renouveau catholique adolescents, ils se sont convertis dans une assemblée évangélique charismatique à l'âge adulte. Aujourd'hui, ils fréquentent une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

F. 13, Saint-Louis, le 22.02.2007
Une femme d'un « ex- pasteur » et un ami du couple, tous deux mariés et originaires du sud de La Réunion. Baptisés catholiques étant enfant, ils se sont convertis adultes dans une assemblée évangélique charismatique. Aujourd'hui, après la dissolution de l'assemblée charismatique qu'ils avaient contribué à créer, elle est membre d'une assemblée baptiste alors que lui se dit « en recherche » d'une nouvelle Église.

F 14, le Tampon, le 22. 02.2007
Couple marié, d'une quarantaine d'années, originaire du sud de La Réunion. Baptisés catholiques étant enfant, ils sont membres du Renouveau catholique avant de se convertir dans une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

F 15, le Tampon, le 22.02.2007
Femme mariée et mère de famille d'une quarantaine d'années, originaire du sud de La Réunion, baptisée catholique étant enfant. Depuis une dizaine d'années, elle est membre d'une assemblée évangélique charismatique au Tampon dans laquelle elle s'est convertie.

F 16, le Tampon, le 23.02.2007
Homme d'une cinquantaine d'années, originaire de métropole, baptisé dans une Église réformée étant enfant, il s'est converti lors d'un rassemblement œcuménique charismatique à l'âge adulte. Aujourd'hui séparé de son épouse, il est à la fois membre d'un groupe de prière charismatique œcuménique et d'une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

F 17, le Tampon, le 26.02.2007
Femme divorcée, originaire du nord de La Réunion, baptisée catholique étant enfant, elle fréquente le Renouveau charismatique avant de se convertir dans une assemblée évangélique charismatique dans le Sud dont elle est aujourd'hui membre.

F 18, Saint-Denis, le 25.02.2006
Homme célibataire, d'une trentaine d'années, d'origine algérienne. Il s'est converti à La Réunion, dans une assemblée évangélique non-charismatique lorsqu'il a une vingtaine d'années.

F 19, Saint-Denis, le 17.04.2007
Étudiant originaire de l'est de La Réunion, qui a grandi dans les Assemblées de Dieu. Aujourd'hui, il est membre d'une Assemblée de Dieu dans le Nord.

F 20, Saint-Paul, le 27.03.2007
Couple marié, d'une quarantaine d'années, originaire du sud-ouest de La Réunion. Baptisés catholiques étant enfant, ils sont âgés d'une vingtaine d'années lorsqu'ils se convertissent dans une Assemblée de Dieu. Aujourd'hui, ils sont membres d'une Assemblée de Dieu à l'Ouest.

F 21, Sainte-Marie, le 26.04.2007
Couple sans enfants, d'une soixantaine d'années. Elle est originaire de La Réunion et lui de Madagascar. Ils sont membres de l'Église protestante de La Réunion. Au préalable, elle fut membre d'une Assemblée de Dieu, de l'Église de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours et des Témoins de Jéhovah.

F 22, le Port, le 22.03.2006
Couple marié, originaire de La Réunion, d'une quarantaine d'années, tous deux furent baptisés catholiques étant enfant. Elle s'est convertie dans une assemblée évangélique à l'âge de vingt ans en métropole, il s'est converti dans une assemblée évangélique à La Réunion. Aujourd'hui, ils sont membres d'une assemblée évangélique non-charismatique dans le Nord.

F 23, Saint-Denis, le 22.05.2007
Jeune femme célibataire de moins de 30 ans, mère d'un enfant, d'origine catholique et réunionnaise née en Allemagne. Aujourd'hui, elle habite dans le nord de l'île et elle est membre d'une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

F 24, Saint-Pierre, le 13.04.2007
Femme célibataire d'une cinquantaine d'années originaire du nord de La Réunion, baptisée catholique étant enfant, elle s'est convertie dans une assemblée évangélique à l'adolescence. Aujourd'hui, elle est membre d'une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

F 25, le Tampon, le 13.04.2007
Couple marié, d'une cinquantaine d'années, originaire du sud de La Réunion. Tous deux furent baptisés catholiques étant enfant, ils se sont convertis dans une Assemblée de Dieu à l'âge adultes.

F 26, Saint-Denis, le 24.04.2007
Femme divorcée, d'une quarantaine d'années, mère de trois enfants, originaire du Nord. Baptisée catholique, elle s'est convertie dans l'Église Adventiste avant d'intégrer une Église évangélique non-charismatique. Elle est actuellement membre d'une Église évangélique charismatique dans le Nord.

F 27, Saint-Benoît, le 27.04. 2007
Homme marié, d'une quarantaine d'années, originaire de l'est de La Réunion, baptisé catholique étant enfant, il est membre des cellules de maison avant de devenir membre d'une assemblée évangélique charismatique dans le Nord.

F 28, le Tampon, le 07.08.2007
Couple marié, d'une quarantaine d'années, originaire du sud de La Réunion. Tous deux furent baptisés catholiques étant enfant avant de rejoindre une assemblée évangélique non-charismatique dans le Sud à l'adolescence.

Entretiens de pasteurs et de missionnaires

P 1, Saint-Benoît, le 21.02.2007
Couple d'une quarantaine d'années, originaire du nord-est de La Réunion. Tous deux baptisés catholiques étant enfant, ils se sont convertis dans une assemblée évangélique non-charismatique il y a une vingtaine d'années. Aujourd'hui, il concilie sa responsabilité d'une petite assemblée évangélique avec son activité professionnelle dans le nord-est.

P 02, Saint-Denis, le 22.02.2006
Homme marié, originaire de métropole. Baptisé catholique étant enfant, à l'adolescence, il se converti dans une assemblée évangélique charismatique dans le Sud. Aujourd'hui, il se prépare à devenir pasteur au sein des Assemblées de Dieu.

P 03, Saint-Denis, le 30.04.2007
Homme marié, originaire de Madagascar, envoyé à La Réunion par le bureau national de la FJKM pour une durée de neuf mois suite à la dissidence du pasteur précédent.

P 04, Saint-Denis, le 24.02.2006
Homme marié, approchant la quarantaine, originaire d'une famille protestante en Suisse exerçant à temps plein, la charge de pasteur d'une assemblée évangélique non-charismatique dans le Nord.

P 05, Saint-Denis, le 17. 03. 2006
Homme marié, approchant la soixantaine, originaire de La Réunion. Baptisé catholique étant enfant, il se convertit dans une assemblée méthodiste métropolitaine à l'âge de vingt-quatre ans. Aujourd'hui, il exerce à temps plein, la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans le Nord.

P 06, Saint-Denis, le 16.02.2006
Femme mariée, d'une vingtaine d'années originaire de Madagascar, baptisée catholique étant enfant, elle se convertit dans une église pentecôtiste malgache à l'adolescence. Aujourd'hui, elle exerce à temps plein la charge de missionnaire au sein d'une association évangélique non-charismatique à La Réunion.

P 07, Saint-Denis, le 16. 03. 2006
Septuagénaire, originaire des États Unis, fils de pasteur baptiste, il est aujourd'hui à la retraite après avoir a exercé à temps plein, la charge de pasteur à La Réunion et à l'étranger, dans différentes assemblée évangélique non-charismatiques.
Son épouse, de vingt ans sa cadette, est originaire du sud de La Réunion. Baptisée catholique elle s'est convertie à l'adolescence dans une assemblée évangélique non-charismatique.

P 08, Saint-Denis, le 15. 02. 2006
Homme d'une trentaine d'années, marié, originaire du sud de La Réunion, issu d'une famille membre des Assemblées de Dieu, aumônier auprès des étudiants à l'université.

P 09, Saint-Denis, le 13.03.2006
Homme marié, d'une trentaine d'années, originaire du sud de La Réunion, né dans une famille adventiste. Aujourd'hui, il exerce à temps plein la charge de pasteur d'une assemblée adventiste dans le Sud.

P 10, le Tampon, le 05.06.2007
Homme marié, d'une trentaine d'années, originaire du sud de La Réunion, baptisé catholique étant enfant, il s'est convertit dans une assemblée évangélique charismatique. Aujourd'hui, il exerce à temps plein, la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

P 11, Saint-Denis, le 19.05.2006
Homme célibataire approchant la quarantaine, originaire du sud de La Réunion, baptisé catholique étant enfant, convertit dans une assemblée baptiste depuis une dizaine d'années dont il deviendra pasteur tout en continuant à exercer son activité professionnelle.

P 12 Saint-Denis, le 03.07.2006
Couple marié, originaire de métropole pour l'un et du nord de La Réunion pour l'autre. Issus d'une famille pentecôtiste pour le premier et catholique pour le second. Elle s'est convertie enfant au sein des Assemblées de Dieu où il exerce à temps plein, la charge de pasteur.

P 13, le Tampon, le 02.08.2006
Homme marié approchant la soixantaine, né au Maroc, il s'est converti dans une assemblée évangélique grenobloise à l'issue de l'adolescence. Aujourd'hui, il exerce à temps plein la charge de pasteur d'une « église de maison », assemblée évangélique non-charismatique dans le sud de La Réunion.

P 14, le Tampon, le 02.08.2006
Homme marié, originaire du sud de La Réunion, d'une soixantaine d'années. Baptisé catholique étant enfant, il se convertit dans une Assemblée de Dieu à l'âge adulte. Aujourd'hui retraité, il exerce à temps plein, la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

P 15, Saint-Pierre, le 06.08.2006
Homme marié, originaire du sud de La Réunion. Baptisé catholique étant enfant, il se convertit dans une Assemblée de Dieu à l'adolescence. Il en partira en 1983 pour fonder différentes assemblées évangéliques charismatiques successives. Aujourd'hui, il n'exerce plus la charge de pasteur et n'est membre d'aucune assemblée.

P 16, Saint-Pierre, le 08.09.2006
Homme marié, originaire du sud de La Réunion, baptisé catholique étant enfant, il se convertit dans une Assemblée de Dieu à l'âge de 19 ans. Aujourd'hui, il exerce à temps plein la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

P 17, le Tampon, le 08.09.2006
Femme mariée, d'une quarantaine d'années, originaire du sud de La Réunion, baptisée catholique étant enfant, elle est membre des cellules de maison avant de se convertit dans une assemblée évangélique charismatique à l'âge adulte. Aujourd'hui, tout en poursuivant une activité professionnelle, elle exerce la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

P 18, Saint-Pierre, le 09.09.2006
Homme marié et père de famille, originaire du sud de La Réunion, baptisé catholique étant enfant, il pratiquait également l'hindouisme avant de se convertit à l'âge de 19 ans dans une Assemblée de Dieu. Aujourd'hui, il exerce à temps plein, la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

P 19, Saint-Paul, le 11.09.2006
Couple marié, d'une quarantaine d'années, originaire du nord de La Réunion. Tous deux furent baptisés catholiques étant enfant, avant de se convertir dans une assemblée évangélique non-charismatique à l'âge adulte. Aujourd'hui, après avoir assuré la responsabilité d'une assemblée évangélique charismatique, ils n'appartiennent à aucune Église.

P 20, Saint-Denis, le 24.05.2007
Couple missionnaire, originaire du continent nord-américain (Canada et U.S.A).Membres de l'Église du Nazaréen depuis leur enfance, ils ont été pasteurs au Canada, puis au Rwanda avant de venir implanter l'Église du Nazaréen dans le nord de La Réunion.

P 21, le Tampon, le 17.11.2006
Homme marié, d'une cinquantaine d'années, originaire du sud de La Réunion. Baptisé catholique étant enfant, il s'est converti dans une Assemblée de Dieu à l'adolescence. Aujourd'hui, il exerce à temps plein la charge de pasteur d'une assemblée pentecôtiste dans le Sud.

P 22, Saint-Louis, le 23.11.2006
Veuf d'une soixantaine d'années, originaire du sud de La Réunion, baptisé catholique étant enfant, il s'est converti dans une Assemblée de Dieu à l'âge adulte. Aujourd'hui, il exerce à temps plein, la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

P 23, Saint-Denis, le 27.11.2006
Homme d'une cinquantaine d'années, marié et père de famille, originaire du nord de La Réunion. Baptisé catholique étant enfant, il s'est converti dans une Assemblée de Dieu juste avant son mariage. Il quitte les assemblées au moment de la scission de 1983. Aujourd'hui, il exerce à temps plein la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans le Nord.

P 24, Saint-Denis, le 02.02.2007
Homme marié d'une quarantaine d'années, originaire de Martinique. Baptisé catholique étant enfant, il s'est converti dans une assemblée pentecôtiste à l'âge de vingt-cinq ans. Aujourd'hui, il exerce à temps plein la charge de pasteur d'une assemblée pentecôtiste dans le Nord.

P 25, Saint-André, le 13.03.2007
Homme marié, d'une quarantaine d'années, originaire du nord-est de La Réunion. Baptisé catholique étant enfant, il s'est converti dans une assemblée évangélique non-charismatique à l'adolescence. Aujourd'hui, il exerce à temps plein la charge de pasteur d'une assemblée évangélique non-charismatique dans le Nord.

P 26, Saint-Denis, le 6. 03. 2007
Homme marié et père de famille, originaire de l'île Maurice. Baptisé catholique étant enfant, il s'est converti dans une assemblée évangélique charismatique réunionnaise à l'âge adulte. Aujourd'hui, il exerce à temps plein la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans le Nord.

P 27, Saint-Denis le 03.03.2007
Homme marié, approchant la quarantaine, originaire de Madagascar. Baptisé catholique étant enfant, il s'est converti dans une assemblée pentecôtiste à l'aube de sa vie d'adulte. Aujourd'hui, il exerce à temps plein la charge de pasteur d'une assemblée pentecôtiste dans le nord de La Réunion.

P 28, Saint-Paul, le 31. 03.2007
Couple missionnaire originaire de Martinique, d'une soixantaine d'années, baptisés catholiques étant enfants, ils se convertissent dans une assemblée évangélique en région parisienne. Ils sont les fondateurs d'une Église évangélique de tendance charismatique à l'ouest de La Réunion.

P 29, Saint-Louis, le 30. 03. 2007
Couple missionnaire originaire de métropole d'une cinquantaine d'années. Elle est originaire d'une famille évangélique et lui catholique. Il s'est converti à l'âge de dix-sept ans dans une assemblée évangélique dite « traditionnelle » avant d'entreprendre des études pour devenir pasteur. Ils ont tous les deux fondé une Église évangélique non-charismatique dans le nord.

P 30, Saint-Leu le 30. 03. 2007
Couple missionnaire originaire d'Afrique du Nord, d'une soixantaine d'années, fondateur d'une Église évangélique non-charismatique dans le Sud.

P 31, Saint-Denis, le 03.01. 2008
Prêtre marié, d'origine mauricienne, évêque anglican en poste à Madagascar, de passage à l'île de La Réunion.

P 32, Saint-André, le 12.04.2007
Homme séparé, originaire du nord de La Réunion, d'une quarantaine d'années. Baptisé catholique étant enfant, il s'est converti dans une assemblée évangélique charismatique à l'âge de vingt-deux ans. Aujourd'hui, il exerce à mi-temps plein, la charge de pasteur auprès des personnes incarcérées.

P 33, Saint-Denis le 12. 04.2007
Homme âgé d'une quarantaine d'années, marié, originaire du sud de La Réunion. Baptisé catholique étant enfant, il est âgé d'une vingtaine d'années au moment de sa conversion qui le conduit à fréquenter les Assemblées de Dieu. Il quitte le mouvement lors de la scission de 1983. Aujourd'hui, il exerce à temps plein la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

P 34, Saint-André, le 18.04.2007
Homme originaire de métropole, marié à une Réunionnaise, avoisinant la cinquantaine d'années. Baptisé catholique étant enfant, il s'est converti adulte dans une assemblée évangélique charismatique, dans le sud de La Réunion. Aujourd'hui, il exerce la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique à l'Est, tout en poursuivant son activité professionnelle.

P 35, Saint-Pierre, le 13.04.2007
Homme marié, d'une quarantaine d'années, originaire du sud de La Réunion. Baptisé catholique étant enfant, il s'est convertit dans une assemblée évangélique charismatique à l'âge de 24 ans. Aujourd'hui, il exerce à temps plein, la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

P 36, Saint-André, le 17.04.2007
Couple approchant de la quarantaine. Elle est d'origine française et lui ivoirienne. Il est né dans une famille animiste alors qu'elle a grandit en milieu évangélique. Il s'est converti à l'âge de 12 ans dans une assemblée évangélique animée par des missionnaires américains. Aujourd'hui, il est missionnaire à temps plein dans le nord de La Réunion.

P 37, Saint Leu, le 14.04.2007
Septuagénaire d'origine métropolitaine, divorcé. Baptisé catholique étant enfant, il s'est converti en milieu pentecôtiste à l'âge de trente ans. Il vit actuellement dans le Sud où il œuvre comme missionnaire en milieu carcéral.

P 38, Saint-Louis, le 22.02.2007
Homme marié, originaire du sud de La Réunion. Baptisé catholique étant enfant, il s'est converti dans une assemblée évangélique charismatique, à l'âge adulte. Après avoir exercé la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique, dans le Sud dissoute récemment, lui et son épouse ont intégrée une assemblée baptiste.

P 39, Saint-Denis, le 03.04.2007
Homme marié d'une trentaine d'années, originaire du Cameroun. Baptisé catholique étant enfant, il s'est converti à l'adolescence dans une assemblée pentecôtiste. Aujourd'hui, il exerce à temps plein la charge de pasteur d'une aumônerie dans le nord de l'île.

P 40, Saint-Louis, le 17.11.2006
Homme marié d'une cinquantaine d'années, originaire du sud de La Réunion. Baptisé catholique étant enfant, il s'est converti dans une Assemblée de Dieu à l'âge de dox-neuf ans. Il quitte la Mission en 1983 pour fonder sa propre assemblée. Aujourd'hui, tout en poursuivant une activité professionnelle, il exerce la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

P 41, Saint-Denis, le 18.01.2008
Homme marié, approchant la cinquantaine, originaire de métropole. Il a grandi au sein des Assemblées de Dieu dans laquelle il exerce à temps plein la charge de pasteur dans le Nord.

P 42, le Port, le 21.04.2007
Homme célibataire d'une trentaine d'années, originaire du nord de La Réunion, qui a grandit au sein des Assemblées de Dieu. Aujourd'hui, il exerce la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans le Nord tout en poursuivant une activité professionnelle.

P 43, Saint-Denis, le 24.04.2007
Homme marié d'une cinquantaine d'années, originaire de métropole. Baptisé catholique étant enfant, il s'est converti dans une assemblée évangélique à l'âge de vingt ans, il devient pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans l'Est de la France.

P 44, Saint-Denis, le 26.07.2007
Homme d'une cinquantaine d'années, originaire de La Réunion, baptisé catholique étant enfant, converti dans une assemblée évangélique « traditionnelle » à l'âge de douze ans. Aujourd'hui, il est pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

P 45, Saint-Pierre, le 04.05.2007
Couple marié, d'une cinquantaine d'années. Originaires du sud de La Réunion, tous deux furent baptisés catholiques étant enfant. Lui, se convertit à l'Armée du Salut à Lyon, à l'âge de 19 ans, au cours de son service militaire. Membre des Assemblées de Dieu à son retour à La Réunion, il les quitte en 1983 et fondera sa propre assemblée. Aujourd'hui, il exerce à temps plein la charge de pasteur d'une assemblée évangélique charismatique dans le Sud.

P.46, Saint-Pierre, le 15.10.2007
Couple marié d'une quarantaine d'années. Originaires du Sud et baptisés catholiques étant enfants, ils intègrent le Renouveau charismatique, puis les Cellules de maison avant de fonder leur propre assemblée évangélique charismatique dans le Sud. Aujourd'hui, lui, exerce à temps plein la charge de pasteur.

P.47, Saint-Denis, le 06.04.2007
Homme marié, originaire du nord de l'île, âgé d'une trentaine d'années. Baptisé catholique étant enfant, il se convertit dans une assemblée évangélique charismatique située dans le Nord dont il est devenu le pasteur.

P 48, Saint-Denis, le 07.12.2007
Homme marié, père de famille, d'une cinquantaine d'années, originaire de Madagascar. Il exerce la charge de pasteur au sein de la FPMA (Église protestante malgache à l'étranger).

P 49, Saint-Denis, le 18.11.2007
Couple marié approchant la soixantaine d'années, originaire des États-Unis. Baptisés catholiques étant enfant, ils se sont convertis dans une assemblée baptiste à l'âge de 19 ans. Aujourd'hui, ils lui travaillent comme missionnaires baptistes dans le sud de La Réunion.

P 50, Saint-Denis, le 17.01.2008
Homme de quarante ans, vivant maritalement, originaire d'Uruguay, pasteur de l'Église Protestante de La Réunion.

Entretiens de fidèles et de prêtres catholiques

C 01, Saint-Denis, le 14.02 2007
Femme divorcée d'une soixantaine d'années, originaire du sud de La Réunion membre du Renouveau catholique puis d'une communauté nouvelle dans le Sud.

C 02, le 29.04.2006.
Couple d'une cinquantaine d'années. Elle est d'origine métropolitaine et lui franco-mauricien. Anciens membres des Cellules de maison, ils sont actuellement responsables du groupe catholique charismatique « les Flambeaux » dans le nord de l'île.

C 03, le Tampon, le 03.08.2006
Couple marié approchant la soixantaine, originaire du sud de La Réunion. Membres d'une communauté catholique charismatique dans le Sud.

C 04, Saint-Denis, le12.03.2007
Femme mariée d'une cinquantaine d'années, originaire de l'Ouest. Elle a participé au lancement du Renouveau charismatique insulaire avant de prendre la responsabilité d'une communauté nouvelle.

C 05, Saint-Leu, le 30.03.2007
Homme célibataire d'une quarantaine d'années, originaire du sud de La Réunion, fondateur d'un groupe de prière du Renouveau Catholique dans le Sud dont il est aujourd'hui encore un des participants.

C 06, le Tampon, le 04.05.2007
Couple marié d'une soixantaine d'années. Elle est originaire de l'île Maurice et lui de métropole. Ils sont les premiers à avoir fondé un groupe de prière du Renouveau dans le Sud, puis une communauté charismatique. Ils animent aujourd'hui un groupe de prière charismatique sur Saint-Pierre.

C 07, Saint-Denis, le 03. 04. 2007
Femme célibataire d'une soixantaine d'années, originaire du nord de La Réunion, parmi les premières à avoir démarré le Renouveau catholique dans l'île.

C 08, Saint-Denis, le 02.03.2007
Veuve d'une quarantaine d'années, originaire du nord de La Réunion, parmi les premières membres du Renouveau catholique et d'une communauté charismatique.

C 09, Saint-Denis, le 23.04.2007
Homme célibataire d'une vingtaine d'années, originaire du sud de La Réunion, baptisé catholique étant enfant puis membre du Renouveau charismatique.

C 10, le Tampon, le 05.06.2006
Deux femmes, l'une avoisinant la soixantaine et l'autre la quarantaine, vivant dans le sud de La Réunion, assurant des permanences d'accueil et de prière au sein des Cellules de maison dont elles sont membres.

C 11, le Tampon, le 26.02.2007
Femme divorcée d'une cinquantaine d'années, originaire du sud de La Réunion, membre d'une assemblée catholique charismatique dans le Sud.

C 12, Saint-Pierre, le 23.02.2007
Femme mariée, d'une cinquantaine d'années originaire du sud de La Réunion, qui fut des Cellules de maison avant de fonder son propre groupe charismatique catholique.

C 13, le Tampon, le 15.10.2007
Homme marié d'une cinquantaine d'années, originaire du sud de l'île. Membre d'un groupe de prière du Renouveau charismatique avant de fonder les Cellules de maison dont il est le responsable actuel.

C 14, le Tampon, le 05. 11. 2007
Homme marié, originaire du sud de La Réunion, baptisé catholique étant enfant, membre d'un groupe de prière charismatique catholique à l'adolescence, aujourd'hui responsable d'une communauté nouvelle dans le sud de l'île.

C 15, le Tampon, le 05.11.2007
Femme célibataire, d'une quarantaine d'années, originaire de métropole, engagée dans une communauté charismatique catholique présente dans le sud de La Réunion.

C 16, Saint-Denis, le 01.04.2008
Femme, « célibataire consacrée » dans la Communauté du Chemin Neuf, d'une quarantaine d'années, originaire du sud de l'île. Participa à la fondation du groupe catholique charismatique « Maranatha ».

C 17, Saint-Denis, le 25.04.2008
Homme marié, d'une quarantaine d'années, originaire de métropole. Fut l'un des responsables de la communauté du Chemin Neuf dans le sud de l'île.

C 18, Saint-Pierre, le 17.11.2006
Couple septuagénaire, originaire de métropole, vis-à-vis des cellules de maison pour le diocèse. Il est diacre permanent dans l'Église catholique dans le sud de La Réunion où ils résident.

C 19, Saint-Paul, le 27.03.2007
Octogénaire originaire de l'Ouest où elle réside, catholique. Mère d'une fille convertie à l'âge adulte dans les Assemblées de Dieu.

C 20, Saint-Denis, le 14.02.2007
Homme, marié, originaire de l'est de La Réunion, baptisé catholique étant enfant, il est membre du Renouveau catholique et témoin de la conversion de deux de ses frères dans une Assemblée de Dieu réunionnaise.

C 21, le Tampon, le 16.08.07
Femme mariée d'une quarantaine d'années, originaire du Sud. Membre du Renouveau catholique, puis de la communauté du Chemin Neuf.

C 22, Saint-Denis, le 07.05.2007
Femme célibataire d'une trentaine d'années, originaire de l'est de La Réunion, baptisée catholique elle fréquente épisodiquement une assemblée de prière charismatique catholique. Elle a été témoin de la conversion de son père dans une Assemblée de Dieu réunionnaise.

C 23, Saint-Denis, le 24.04.2007
Femme célibataire d'une vingtaine d'années, originaire de l'Ouest de La Réunion, catholique, membre du groupe de prière dirigé par Juliano Verbard.

C 24, le Tampon, le 06.11.2007
Prêtre catholique diocésain, d'originaire réunionnaise, âgé d'une soixantaine d'années, en charge d'une paroisse dans le sud de La Réunion après avoir occupé d'importantes responsabilités au niveau du diocèse

C 25, le Tampon, le 06.11.2007
Prêtre catholique diocésain, d'originaire réunionnaise, responsable du foyer de Charité au Tampon, ayant favorisé le développement de groupes de prières charismatiques catholiques dans le Sud.

C 26, Saint-Denis, le 08.07.2006
Prêtre catholique diocésain, originaire du sud de La Réunion, d'une soixantaine d'années, évêque de l'Ile.

C 27, Lyon, le 26.03.2008
Dominicain, septuagénaire, originaire de métropole, ayant contribué à l'implantation du Renouveau catholique et d'une communauté nouvelle à La Réunion.

C 28, le Port, le 17.05.2007
Prêtre catholique spiritain, septuagénaire, originaire de Suisse, animant l'aumônerie des gens de la mer.

Annexe 3 Généalogie des assemblées évangéliques charismatiques

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 13

Partie A Émotion et religion 47

Chapitre 1 Statut et fonction de l'émotion en religion 49

1.1 - Au commencement était l'émotion 49

1.1.1 - Les philosophes face à la passion 50

1.1.2 - L'approche classique de l'émotion en religion 53

1.2 - L'émotion religieuse reconsidérée 60

1.2.1 - De nouvelles approches de l'émotion 61

1.2.2 - La « réhabilitation » de l'émotion en religion 66

1.3 - La fonction de contestation de l'émotion religieuse 72

1.3.1 - Les émotions dans l'Église : un sujet discuté 73

1.3.2 - La théorie de la protestation socioreligieuse 81

Chapitre 2 Présentation de l'univers pentecôtiste-charismatique 89

2.1 - Vers une « pentecôtisation globale du christianisme » 89

2.2 - L'appellation évangélique 93

2.3 - L'enracinement historique 95

2.3.1 - La Réforme 96

2.3.2 - La Réforme radicale 97

2.3.3 - Les mouvements de Réveil 98

2.4 - Le Pentecôtisme 100

2.4.1 - La première vague pentecôtiste : « le pentecôtisme classique » 100

2.4.2 - La seconde vague pentecôtiste : le Renouveau charismatique 105

2.4.3 - La troisième vague Pentecôtiste : le néo-pentecôtisme 108

Partie B La situation socio-historique : implantation et diversification des mouvements pentecôtistes-charismatiques insulaires 113

Chapitre 1 Le christianisme sur l'ile d'Éden 117

1.1 - Esquisse d'une île : la situation géographique de La Réunion 117

1.2 - Catholicisme : religion dominante et religion vécue 120

1.2.1 - Un catholicisme omniprésent 120

1.2.2 - Une expression religieuse populaire 124

1.3 - Protestantisme : les héritiers de Calvin dans l'île d'Éden 142

1.3.1 - Sur les traces des premiers huguenots 142

1.3.2 - Le temps des précurseurs : l'Église adventiste 146

Chapitre 2 Émergence de la mouvance pentecôtiste-charismatique : feu et contre-feu (1966-1982) 149

2.1 - Église en crise et société en mutation 149

2.1.1 - Départementalisation et mutations socio-économiques 149

2.1.2 - Pluralisation du christianisme 155

2.1.3 - Remous dans l'Église 162

2.2 - Les Assemblées de Dieu, la mission « décomplexée » 170

2.2.1 - Aimé Cizeron, « pionnier de l'océan Indien » 170

2.2.2 - La mission 172

2.2.3 - Le salut 176

2.2.4 - La guérison 185

2.3 - Le Renouveau charismatique, le contre-feu catholique 195

2.3.1 - La naissance des groupes de prière 195

2.3.2 - La formation des communautés nouvelles 203

2.3.3 - Convergences avec l'univers pentecôtiste 208

2.3.4 - Héritage catholique 216
Chapitre 3 Régulation du pentecôtisme classique et naissance d'un pentecôtisme nouvelle vague le temps de l'indigénisation (1983-2009) 227
3.1 - Quête identitaire et Renouveau religieux 227
3.1.1 - Entre fierté *pei* et prestige *zorèy* 227
3.1.2 - Le « bastion français de l'Église » 239
3.1.3 - Les reconfigurations du protestantisme 252
3.2 - Les Assemblées de Dieu et le Renouveau catholique vingt-ans après : régulation et compromis. 268
3.2.1 - L'institutionnalisation de la Mission Salut et Guérison 268
3.2.2 - La remise en ordre du Renouveau catholique 279
3.3 - L'implantation de mouvements exogènes 291
3.3.1 - De nouvelles missions évangéliques de type pentecôtiste 291
3.3.2 - De nouvelles communautés catholiques de type charismatiques 299
3.4 - La naissance d'assemblées « endémiques » 319
3.4.1 - Des Églises évangéliques-charismatiques endogènes 319
3.4.2 - Des groupes catholiques charismatiques « adventifs » 361
3.4.3 - La revanche du Sud 390

Partie C Le rôle des institutions : transmettre 401
Chapitre 1 Socialisation : la glossolalie, « langue des anges » ? 405
1.1 - Trois approches de la glossolalie 407
1.1.1 - L'approche théologique 407
1.1.2 - L'approche sociologique 411
1.1.3 - L'approche linguistique 415
1.2 - La glossolalie « en train de se faire » 417
1.2.1 - Dans une Assemblée de Dieu 418
1.2.2 - Dans une Église évangélique charismatique 420
1.2.3 - Dans un groupe du Renouveau catholique 425
1.3 - La glossolalie « en train de se dire » 429
1.3.1 - Selon les Assemblées de Dieu 431
1.3.2 - Selon les assemblées évangéliques charismatiques 432
1.3.3 - Selon le Renouveau catholique 433
1.4 - L'initiation à la glossolalie 434
1.4.1 - L'exemple d'un culte dans une Église pentecôtiste 436
Chapitre 2 Enculturation : « être *born* d'un *born again* » 441
2.1 - Le premier stade : conception, naissance et petite enfance 443
2.1.1 - La grossesse 445
2.1.2 - La naissance 446
2.1.3 - L'adoption 448
2.1.4 - La petite enfance 449
2.2 - L'apprentissage au cours de l'enfance 452
2.2.1 - Les pratiques domestiques 453
2.2.2 - Les pratiques institutionnelles 460
2.3 - Les clubs d'enfants 466
2.3.1 - « Le catéchisme en kit » ou un modèle pédagogique centré sur les outils 467
2.3.2 - « Enseigner Dieu par questions/réponses » : un modèle pédagogique traditionnel 475
2.3.3 - Des missionnaires en sandales perlées 484
Chapitre 3 Vocation : la fabrication sociale du virtuose religieux 493
3.1 - Les différentes approches de la vocation au ministère pastoral 495
3.1.1 - Catholicisme et vocation 495
3.1.2 - Protestantisme historique et vocation 497
3.1.3 - Protestantisme évangélique et vocation 503
3.1.4 - Organisation religieuse et vocation 509
3.2 - Les pasteurs charismatiques auto-mandatés 513

3.2.1 - Les conditions d'émergence de la vocation 513
3.2.2 - La conviction personnelle 519
3.2.3 - L'hésitation 520
3.2.4 - La confirmation 523
3.2.5 - La consécration 531
3.2.6 - Rupture et continuité avec l'élection religieuse en société créole 535
3.3 - Saul et Barnabé, deux figures de missionnaires 540
3.3.1 - Deux hommes de Dieu 541
3.3.2 - Deux types de vocations missionnaires 543
3.3.3 - Deux formes de pratiques missionnaires 547
3.3.4 - Le centre d'accueil des gens de mer 553

Partie D Itinéraires de convertis : entre permanences et variations 563
Chapitre 1 Les motifs de conversion 569
1.1 - Échapper au malheur 570
1.1.1 - Le rôle de l'entourage 576
1.2 - Trouver un soutien 578
1.3 - Se reconnaître capable 585
1.4 - Accéder directement à Dieu 596
Chapitre 2 L'adhésion 603
2.1 - Les preuves reçues « chez soi » 603
2.2 - Les preuves reçues lors des réunions de prière 606
2.2.1 - « Il a prié pour moi » 606
2.2.2 - « Le Seigneur m'a parlé » 608
2.2.3 - Une question « d'atmosphère » 610
2.2.4 - Dispositifs institutionnels 614
2.2.5 - « *Ti pas, ti pas* » : l'œuvre du temps 617
Chapitre 3 Les effets de la conversion 621
3.1 - Moralisation des existences et ascension sociale 621
3.1.1 - Valeurs morales et sphère privée 622
3.1.2 - Valeurs morales et sphère publique 625
3.1.3 - L'acquisition de nouvelles valeurs 627
3.2 - Reconfiguration des relations familiales et sociales 631
3.2.1 - Autonomisation et distanciation 631
3.2.2 - Conciliations et rapprochements 638
3.3 - Maitrise des émotions et affirmation personnelle 644
3.3.1 - Faire face à ses émotions 644
3.3.2 - Ne plus subir mais agir 647
3.4 - Abandon des dévotions traditionnelles 651
3.4.1 - Le rejet des pratiques rituelles 651
3.4.2 - Une seule adoration 653
3.4.3 - Centralité de la Bible 657
3.4.4 - Une nouvelle perception de la croix et du péché 660
3.5 - « Remagification » du monde 667
3.5.1 - Retour du légalisme 667
3.5.2 - Sacralisation de la communauté croyante 670
3.5.3 - Nouvelles culpabilités et nouvelles idoles 674
3.5.4 - Mèt dan la min Bon-Die 678
3.5.5 - Omniprésence du surnaturel 681
3.5.6 - Réappropriation de l'Histoire 684
Chapitre 4 La conversion à l'épreuve du temps 689
4.1 - La période de l'enthousiasme fervent : du plus vers le moins… 691
4.2 - Les fidèles 692
4.3 - Les « rétrogrades » 697
4.4 - Les pèlerins 703

4.4.1 - La pratique pèlerine 703
4.4.2 - « La croyance sans appartenance » 707
4.4.3 - Le « virtuose hors normes » 710

CONCLUSION 717

BIBLIOGRAPHIE 733

INDEX 761

ANNEXES 765

Annexe 1 État des lieux 767
Annexe 2 Entretiens 792
Annexe 3 Généalogie des assemblées évangéliques charismatiques 805

TABLE DES FIGURES

Figure 1 (p. 3) Rassemblement des Assemblées de Dieu, Stade de l'Est, Saint-Denis, 3-5 avril 2010. (Photo : *Mission océan Indien* n° 56, mai 2010, p. 19.

Figure 2 (p. 79) Le coussin sur le fauteuil de présidence, église de Cambuston, Saint-André, mars 2009. (Photo : S. Delcourt, Église à La Réunion).

Figure 3 (p. 80) La foule emplit l'église de Cambuston, Saint-André, mars 2009. (Photo : S. Delcourt, Église à La Réunion)

Figure 8 (p. 80) Catholiques devant le coussin posé sur le fauteuil de présidence, église de Cambuston, Saint-André, mars 2009 (Photo : S. Delcourt, Église à La Réunion)

Figure 5 (p. 119) Densité de population par ilot en 1999. (Carte : B. Remy & E. Marcadé, Laboratoire de cartographie appliquée, Université de La Réunion)

Figure 6 (p. 127) Banyan, parc de Champ-Fleuri, Saint-Denis, 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 7 (p. 134) Gros plan sur les pieds de saint Michel terrassant le dragon (Photo : V. Aubourg)

Figure 8 (p. 134) Statues de saint Michel et de saint Expédit, chapelle Sainte Rita, ville de Sainte-Rose, novembre 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 9 (p. 138) Cimetière de Prima, Saint-Denis, 1er novembre 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 10 (p. 139) Croix du Jubilé, cimetière de Prima, Saint-Denis, 1er novembre 2010. (Photo : Aubourg)

Figure 11 (p. 143) Stèles de Leguat (Image : François Leguat, 1984 (1707) *Aventures aux Mascareignes : voyages et aventures de François Leguat et de ses compagnons en deux îles désertes des Indes orientales*. Introduction et notes de J.M. Racault, Paris, La Découverte, p. 13

Figure 12 (p. 148) Temple adventiste, Saint-Denis, 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 13 (p. 155) Paul White, Saint-Denis, 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 14 (p. 160) Rencontre des membres de l'Église évangélique sous les filaos (plage de l'ouest), novembre 1974. (Photo : Marie-Anne White)

Figure 15 (p. 160) Nouveaux baptisés, Sainte-Suzanne, 1976. (Photo : Marie-Anne White)

Figure 16 (p. 160) Baptême dans la piscine municipale de Sainte-Suzanne, 1976. (Photo : Marie-Anne White)

Figure 17 (p. 160) Premier camps d'enfants de l'église Évangélique, 1974. (Photo : Marie-Anne White)

Figure 18 (p. 160) Paul White baptisant dans l'océan Indien, 1973. (Photo : Marie-Anne White)

Figure 19 (p. 170) Aimé et Yolande Cizeron, Saint-Denis. (Photo : David Cizeron)

Figure 20 (p. 172) Carte de vœux, Yolande et Aimé Cizeron. (Photo : *Mission océan Indien* n°40, mars 2006, p. 12)

Figure 21 (p. 194) Premières réunions des Assemblées de Dieu, local des anciens combattants, Saint-Denis, août 1966. (Photo : *Mission océan Indien* n°40, mars 2006, p. 13)

Figure 22 (p. 194) Yolande Cizeron devant le local des anciens combattants, Saint-Denis, août 1966. (Photo : *Mission océan Indien* n°40, mars 2006, p. 12)

Figure 23 (p. 194) Aimé Cizeron s'adressant aux foules à Maurice, 1967. (Photo : Mission Salut et Guérison)

Figure 24 (p. 194) Convention pastorale des Mascareignes, 1975. (Photo : *Mission océan Indien* n°40, mars 2006, p. 16)

Figure 25 (p. 195) Marie Lise Corson, jardin de l'hospice Saint François d'Assise, janvier 1982. (Photo : J. Rivière & R. Mussard)

Figure 26 (p. 206) Église Notre-Dame de la Salette, Ligne des Bambous, Saint-Pierre, 2010 (Photo : V. Aubourg)

Figure 27 (p. 232) Défilé de chars, fête de la liberté, Saint-Denis, 20 décembre 2007. (Photo : V. Aubourg)

Figure 28 (p. 233) Affiche « le monde est réunionnais », 1998. (Image : *rfi.fr* [en ligne] Disponible sur : www.rfi.fr/lffr/articles/085/article_1353.asp)

Figure 29 (p. 251) Voyage du pape Jean Paul II à La Réunion, parvis de l'église Notre Dame de la Trinité, mai 1989. (Photo : S. Gelabert et R. Benard, 1989, *Jean Paul II à La Réunion*. Saint-Denis, éditeur : AROD, p. 41)

Figure 30 (p. 251) Marche pour la paix, Saint-Denis, 7 octobre 2001. (Photo : Fr. Pierre Arz)

Figure 31 (p. 253) Culte de l'Église évangélique protestante, rue Babet, Saint-Pierre, 17 octobre 2010. (Photo : S. Moutoussamy-Martin)

Figure 32 (p. 254) Projection des cantiques sur le mur de la salle de culte, Église évangélique protestante, 17 octobre 2010, Saint-Pierre. (Photo : S. Moutoussamy-Martin)

Figure 33 (p. 253) Église évangélique, rue Monthyon, Saint-Denis, 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 34 (p. 254) Église évangélique chinoise, Saint-Paul, 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 35 (p. 260) DVD Jésus an Kréol, 2007. (Photo : V. Aubourg)

Figure 36 (p. 260) Entrée de la salle de culte de l'Église protestante de La Réunion, rue des Saphirs, Saint-Denis, 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 37 (p. 260) Centre paroissial de l'EPR, rue des Saphirs, Saint-Denis, 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 38 (p. 261) Bible posée sur la table de la sainte Cène, EPR, Saint-Denis, 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 39 (p. 264) Prière des jeunes durant le culte, EPR, Saint-Denis, 5 décembre 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 40 (p. 266) La Chorale, rassemblement protestant, la Rivière Saint-Louis, 25 octobre 2009. (Photo : EPR)

Figure 41 (p. 266) Pasteurs Thibaut Delaruelle, Masitera Rakoyo et William Rakotobe, la Rivière Saint-Louis, 25 octobre 2009. (Photo : EPR)

Figure 42 (p. 266) Membre du comité d'accueil tenant le drapeau sur lequel est peinte une croix huguenote, la Rivière Saint-Louis, 25 octobre 2009. (Photo : EPR)

Figure 43 (p. 267) Les protestants à l'île de La Réunion en 2010. (Graphique : V. Aubourg)

Figure 44 (p. 269) Salle de la Mission Salut et Guérison, Sainte-Clotilde (Saint-Denis), 2010 (Photo : V. Aubourg)

Figure 45 (p. 269) Culte dans l'assemblée de Dieu de la Ravine des Cabris (Saint-Pierre), 3 octobre 2010. (Photo : S. Moutoussamy-Martin)

Figure 46 (p. 271) Rassemblement des Assemblées de Dieu, Stade de l'Est, Saint-Denis, 24 mai 2009 (Photo : V. Aubourg)

Figure 47 (p. 275) David Cizeron, Saint-Denis, 2010 (Photo : David Cizeron)

Figure 48 (p. 275) Jean Cizeron, Saint-Denis, 2010 (Photo : Jean Cizeron)

Figure 49 (p. 278) Participants au rassemblement « Il faut le vivre », organisé par les Assemblées de Dieu au stade de l'Est, Saint-Denis, 3-5 avril 2010. (Photo : *Mission océan Indien*, n° 56, mai 2010, p. 23)

Figure 50 (p. 278) Chorale « Couleur Gospel », stade de l'Est, Saint-Denis, 3-5 avril 2010. (Photo : *Mission océan Indien*, n° 56, mai 2010, p. 23)

Figure 51 (p. 289) Participante levant les mains lors des cantiques de la messe du Renouveau, Saint-Denis, 1er juin 2008. (Photo : S. Delcourt, Église à La Réunion)

Figure 52 (p. 289) Enfants dansant autour du Saint-Sacrement. Rassemblement du Renouveau, Saint-Denis, 1er juin 2008. (Photo : S. Delcourt, Église à La Réunion)

Figure 53 (p. 290) Les participants s'abritent du soleil sous les parapluies. Rassemblement du Renouveau, Saint-Denis, 24 mai 2008. (Photo : S. Delcourt, Église à La Réunion)

Figure 54 (p. 290) Participante en prière lors du passage du Saint-Sacrement. Rassemblement du Renouveau, Saint-Denis, 24 mai 2009. (Photo : V. Aubourg)

Figure 55 (p. 288) Le père Glenac, curé du Chaudron, portant l'ostensoir, rassemblement du Renouveau, Saint-Denis, 24 mai 2009. (Photo : V. Aubourg)

Figure 56 (p. 295) L'arche de l'Espérance, Plateau Caillou (Saint-Paul), 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 57 (p. 297) Le centre d'accueil universel, quartier du Moufia (Saint-Denis), 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 58 (p. 300) Couple participant à la session Cana organisée par la communauté du Chemin Neuf, Saint-Denis, juillet 2010 (Photo : F. Auguste)

Figure 59 (p. 302) Groupe interconfessionnel de la Trinité, Saint-Denis, 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 60 (p. 308) Mgr Aubry lors du Concile des jeunes organisé par Marie Jeunesse, janvier 2008. (Photo : Marie Jeunesse)

Figure 61 (p. 308) Couple participant à la montée pascale, Saint-Benoît, avril 2009. (Photo : Marie Jeunesse)

Figure 62 (p. 312) Soirée « pétales de roses » organisée par la communauté des Béatitudes, 2006. (Photo : S. Delcourt, Église à La Réunion)

Figure 63 (p. 327) Église Hosanna, Le Tampon (14e km), 2010, (Photo : V. Aubourg)

Figure 64 (p. 329) Église de Dieu en France, Le Tampon, 2010, (Photo : V. Aubourg)

Figure 65 (p. 333) Église victorieuse de Jésus-Christ, Saint-Denis, 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 66 (p. 364) Père Michel Rochefeuille, foyer de Charité du Tampon. (Photo : F. Auguste)

Figure 67 (p. 371) Cellules de maison, lieu d'accueil et de prière, Plaine des Cafres, 2010. (Photo : V. Aubourg)

Figure 68 (p. 399) Évolution du pentecôtisme à l'île La Réunion (1966-2010). (Cartes V. Aubourg & E. Marcadé**,** laboratoire de cartographie appliquée, Université de La Réunion)

Figure 69 (p. 470) Images doublées de substance pelucheuse. (Image : AEE Belgique)

Figure 70 (p. 471) Livret à spirales. (Image : AEE Belgique)

Figure 71 (p. 472) Cartes imagées. (Image : AEE Belgique)

Figure 72 (p. 472) Kit de Pâques. (Image : AEE Belgique)

Figure 73 (p. 473) Magazine Trampoline (Photo : V Aubourg)

Figure 74 (p. 724) Clergé de La Réunion par pays d'origine, novembre 2010 (Tableau : évêché de La Réunion)

Figure 75 (p. 769) Église adventiste, île de La Réunion, 2010 (carte : V. Aubourg & E. Marcadé, laboratoire de cartographie appliquée, Université de La Réunion)

Figure 76 (p. 773) Assemblées de Dieu (carte : V. Aubourg & E. Marcadé, laboratoire de cartographie appliquée, Université de La Réunion)

Figure 77 (p. 776) Églises évangéliques (carte : V. Aubourg & E. Marcadé, laboratoire de cartographie appliquée, Université de La Réunion)

Figure 78 (p. 780) Églises évangéliques charismatiques (carte : V. Aubourg & E. Marcadé, laboratoire de cartographie appliquée, Université de La Réunion)

Figure 79 (p. 783) Communautés luthéro-réformées (carte : V. Aubourg & E. Marcadé, laboratoire de cartographie appliquée, Université de La Réunion)

Figure 80 (p. 787) Groupes de prière de l'assemblée de l'Emmanuel (carte : V. Aubourg & E. Marcadé, laboratoire de cartographie appliquée, Université de La Réunion)

Figure 81 (p. 789) Cellules de maison (carte : V. Aubourg & E. Marcadé, laboratoire de cartographie appliquée, Université de La Réunion)

Figure 82 (p. 791) Groupes de prière charismatiques catholiques (carte : V. Aubourg & E. Marcadé, laboratoire de cartographie appliquée, Université de La Réunion)

.

RESUMÉ EN ANGLAIS

PENTECOTALISM PUTS THE CHUCH TO THE TEST
A religious experience in Reunion Island.

Summary

In Reunion Island, pentecostal and charismatic movements have been developing for forty years and their emotional aspect plays a pivotal role in their power of attraction. Encouraging tangible evidence of God's actions at the expense of dogmas, they contribute to the imprecision of beliefs and the dispersion of religious itineraries, lead to an increase in individualism and encourage a tendency to scission in the Church. Because of all this, they put the church to the test.

Nevertheless, an in-depth analysis of these movements in Creole society leads us to question the erosion of institutions, traditions and mediations it relies on. Organising a field survey and conducting interviews has made it possible to highlight several factors which seem to inspire religious experience of an emotional kind.

- First, the socio-historical situation of the island, and the religious dynamics that have contributed to the formation of competing pentecostal and charismatic groups which are too different to be treated as part of the same environment.
- Then, the groups joined by the faithful, which codify their practices and create their religious « virtuosity »
- Finally time, because of which individuals itineraries show different phases of varying intensity.

So, religious experience is far from being synonymous exclusively with excitement, immediacy and malleability. Control, socialization and transmission are also important part of it. This study conducted in Reunion Island is at the very heart of this dialectic.

Keys-words

Chruch, religion experience, emotion, conversion, religious experience, community, holy spirit, pentecostalism, charismatic movement, evangelical, Reunion Island.

Laboratoire où la thèse a été préparée

CRLHOI, Centre de recherches littéraires et historiques de l'océan Indien

Université de La Réunion, 15 avenue René Cassin,

BP 7151, 97 715 Saint-Denis Messag Cedex 9

Valérie Aubourg

L'ÉGLISE À L'ÉPREUVE DU PENTECÔTISME
Une expérience religieuse à l'île de La Réunion

Résumé

À l'île de La Réunion, les mouvements pentecôtistes-charismatiques se développent depuis une quarantaine d'années. L'importance particulière qu'ils accordent à l'émotion religieuse exerce un rôle pivot dans leur capacité d'attraction. Favorisant les preuves tangibles de l'agir divin au détriment des dogmes, ils concourent à l'imprécision des croyances et à la fluidification des itinéraires religieux, ils contribuent à la poussée des individualismes religieux, ils encouragent la scissiparité ecclésiale. En ces différents éléments, ils mettent l'Église à l'épreuve.

Néanmoins, une analyse fouillée de cette mouvance en société créole conduit à interroger cette relativisation des institutions, de la tradition, des médiations, dont elle se prévaut. Une enquête de terrain et le recueil d'entretiens mettent en lumière plusieurs facteurs paraissant construire l'expérience religieuse de type émotionnel :

- la situation socio-historique insulaire tout d'abord, ainsi que les dynamiques religieuses qui ont contribué à la formation de groupements pentecôtistes et charismatiques concurrents suffisamment distincts pour ne pas être assimilés à un même milieu ;

- les groupes auxquels les fidèles adhèrent ensuite qui codifient leurs pratiques et fabriquent leur « virtuosité » religieuse ;

- le temps enfin, en vertu duquel l'itinéraire des individus enregistre différentes phases d'intensité variable.

De ce fait, l'expérience religieuse est loin de rimer exclusivement avec effervescence, immédiateté, malléabilité. Elle comporte aussi sa part de régulation, de socialisation, de transmission. C'est au cœur de cette dialectique que s'inscrit cette étude en terre réunionnaise.

Mots-clés

Église, expérience religieuse, émotion, conversion, communauté, Saint-Esprit, pentecôtisme, Renouveau charismatique, évangélique, île de La Réunion.