“ Je deviens une autre personne ” : conversion religieuse, psychopathologie et re-création biographique dans l’Évangélisme : Autour d’une psychopathologie du fait religieux

Gabriel Inticher Binkowski

▶ **To cite this version:**

Gabriel Inticher Binkowski. “ Je deviens une autre personne ” : conversion religieuse, psychopathologie et re-création biographique dans l’Évangélisme : Autour d’une psychopathologie du fait religieux. Psychologie. Université Sorbonne Paris Cité, 2015. Français. NNT : 2015USPCD030 . tel-01528646

HAL Id: tel-01528646

https://theses.hal.science/tel-01528646

Submitted on 29 May 2017

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.

UNIVERSITÉ PARIS 13 - Sorbonne Paris Cité

UFR Lettres, Sciences de l'Homme et des Sociétés

École Doctorale ÉRASME

Unité Transversale de Recherche Psychogénèse et Psychopathologie.

Cliniques, psychopathologie et psychanalyse - UTRPP - EA 4403

N° attribué par la bibliothèque |__/__/__/__/__/__/__/__/__/__/__/

THÈSE DE DOCTORAT EN PSYCHOLOGIE

présentée et soutenue publiquement
par

Gabriel INTICHER BINKOWSKI

Le lundi 26 janvier 2015

Titre

« Je deviens une autre personne » :
Conversion religieuse, psychopathologie et re-création biographique dans l'Évangélisme.
Autour d'une psychopathologie du fait religieux.

Directeur de thèse

Monsieur le Professeur Thierry BAUBET

JURY

Pr. Yoram Mouchenik, Université Paris 13 (président)
Mme Mcf Anne Bourgain, Université Paris 13
Pr. Marion Aubrée, École des Hautes Études en Sciences Sociales
Pr. Khadija Chahraoui, Université de Bourgogne (rapporteur)
Pr. Sidi Askofaré, Université de Toulouse II – Le Mirail (rapporteur)

« Dans l'optique chinoise, un tableau trop fini est un tableau raté, un vrai tableau doit rester un espace toujours virtuel, tendu vers d'autres métamorphoses. »

François Cheng

À ma mère, et son intelligence.
À mon père, et son obstination.
À ma sœur, et son regard.
À ma femme, et sa folie.

Remerciements

Mon premier remerciement s'adresse à mon directeur de thèse, le Professeur Thierry Baubet, qui a conduit cette recherche avec inspiration et confiance. Son positionnement socratique à l'égard du savoir m'a permis d'avancer avec consistance et plaisir.

Je remercie spécialement tous les membres du jury pour avoir accepté de lire et de participer de ce moment fondamental de ma carrière. Je remercie Monsieur Yoram Mouchenik d'être le président du jury et pour tous les échanges sur le transculturel que nous avons eus en plusieurs occasions. Je remercie Madame Anne Bourgain pour son soutien en divers moments et pour la richesse de ses élaborations dans les espaces que nous avons partagés et dans les discussions autour de la psychanalyse. Je remercie Madame Marion Aubrée pour toute sa disponibilité avec moi, pour le partage de son travail et de sa riche réflexion autour du champ du fait religieux. Et je remercie aussi très chaleureusement Monsieur Sidi Askofaré et Madame Khadija Chahraoui, pour avoir accepté d'être aussi les rapporteurs et d'avoir contribué intellectuellement à mes réflexions.

Je transmets mes plus profonds remerciements aux participants de cette recherche, pour leur courage et leur désir s'ouvrir à moi de leur vie.

L'élaboration de cette thèse doit énormément à mes collègues de séminaire de thèse, chacun ayant beaucoup apporté avec leurs sensibilités et singularités. Je remercie très fortement Darius Azika-Eros, Rodrigo Drozak, Francesca Giordano, Mayssa' El Husseini, Mathias Liu, Zineb Mantrach, Michele Sawaya, Serena Tallarico, Carla De Stefano. J'adresse un mot particulier à Sophie Fierdepied, pour son travail de relecture de mon texte, et à Davide Giannica, pour toutes les bonnes et aussi les mauvaises rencontres.

Je remercie les professionnels de L'Hôpital Avicenne, auxquels je dois une grande partie du matériel et de la réflexion de ce travail. Je cite en particulier ceux avec qui j'ai partagé des situations et réflexions cliniques, comme Agathe Benoit de Coignac, André Mercadante, Benedicte Goudet-Lafont, Brigitte Leroux, Claire Peccia Galletto, Ercilia Lomba de Sousa, Fabrice Chauvet, François Giraud, Hayet Layes, Heloise Marichez, Jamila Chaib, Jean-Michel Arconte, Jeanne-Flore Rouchon, Katherine Levy, Kouakou Kouassi, Laëtitia Bouche-Florin, Marine Pouthier, Myriam Largueche, Olivier Taiëb, Pauline Lefebvre, Raphaël Jeannin, Stéphane Di Meo, Taïeb Ferradji et Tahar Abbal. Je remercie très particulièrement Stéphanie Bruneau.

Cette thèse aurait été impossible sans le contrat doctoral accordé par l'Université Paris 13, l'École Doctorale Érasme et l'Unité Transversale de Recherche Psychogénèse et Psychopathologie (UTRPP). Je suis reconnaissance d'avoir eu la possibilité et l'espace de développer mon travail avec toutes les conditions et la liberté qui m'ont été offertes. Je suis reconnaissant d'avoir eu en France une tranquillité incommensurable pour me dédier exclusivement à ma pratique de chercheur.

Je remercie chaleureusement les Professeurs Pascale Molinier et Jean-François Chiantaretto pour la confiance qu'ils m'ont accordée et aux autres doctorants et leur disposition de maintenir un espace créatif et ouvert au sein de l'UTRPP. J'adresse aussi ma reconnaissance à Aurélie Maurin, Aline Cohen de Lara et Hakima Megherbi pour les opportunités dans l'enseignement universitaire et leur souplesse dans la transmission du plaisir d'enseigner.

De l'École Doctorale Érasme, je remercie notamment Viviane Birard et Sandrine Caron pour leur travail et organisation, et aussi Carole Nisas du secrétariat de la Licence en Psychologie de l'Université Paris 13. Je remercie les étudiants de l'Université Paris 13, qui m'ont beaucoup appris à travers leurs regards et leurs questions.

Les doctorants de l'UTRPP ont aussi joué un rôle assez fondamental tant pour ma recherche comme pour mon parcours académique et existentiel au long de ces années comme doctorant. Je remercie très affectueusement Marie-Laure Abecassis, Victor-Georges Baranowski, Flora Boirin-Fargues, Michael Chocron, Noémie Durr, Morgane Fouré, Hindi Hafhouf-Lacôte, Elodie Jacques-Boussard, Fernanda Jourdan, Hélène Krieger, Juniana Ramalho et Alexandra Vasquez d'Almeida, pour tous les projets, réflexions et rêves partagés. J'adresse aussi un mot de remerciement à Dougoukolo Alpha Oumar Konaré, de l'Université Paris 5, pour les échanges autour du fait religieux en psychopathologie.

Je remercie aussi les enseignants, le personnel et les étudiants de l'Université d'Angers, pour l'accueil, leurs encouragements, leur intérêt et les riches échanges dans cette nouvelle étape de mon parcours. En spécial, je mentionne Jean-Noel Amato, Alix Bernard, Claudine Combier, Philippe Delhumeau, Emmanuel Gratton, Alexander Laurent, Annie Rolland, Aubeline Vinay et en particulier je mentionne Sharman Levinson pour son aide.

Plusieurs rencontres de ces années de doctorat m'ont proposé des discussions bien importantes pour cette recherche, alors je remercie Julie Daudet, Joris Bishop, Karan Hara Midori et Carolina Beidacki.

J'adresse ensuite un mot transatlantique de « obrigado » à des amis « du cœur », qui naviguent toujours de mon côté : Daniel Soares de Carvalho, Felipe Bücker Chittoni, Gustavo Mano, Filipe Furlan, Maurício Pinto Marques et Stéfano Johann.

Des rencontres ont marqué de façon définitive ma trajectoire. Je remercie Roséli Cabistani (et son divan), Marta D'Agord, Analice Palombini, Edson Sousa, Maria Cristina Carvalho da Silva (*in memoriam*), Rebeca Litvin, Ester Trevisan, Simone Frichembruder et Lia Gomes. Chacun a montré de la confiance en moi dans des situations fondamentales.

Je dois beaucoup de cette thèse au travail d'élaboration conjointe avec Marisa Cherubini et Clara Novaes, que je remercie pour leur soutien, les échanges et leur capacité de lecture et d'analyse. Et je suis très reconnaissant à Françoise Le Maguet pour son effort de relecture et correction.

Pour finir, je pense à mes visages les plus familiers. Je remercie mon épouse Juliana pour son amour, sa passion, son dévouement et sa patience. Chaque mot de chaque page compte avec sa

contribution émotionnelle, intellectuelle et avec sa créativité. Je remercie aussi sa famille pour leur tendresse et leur respect, et pour avoir permis que ma femme soit avec moi, si loin de chez eux.

À ma sœur Grazieli, qui m'a toujours accompagné et qui est sera éternellement là pour moi. Je la remercie pour son regard et pour sa croyance inébranlable en moi. J'ai fait mes premiers pas sous ses yeux et ils continuent encore à me servir de guide. Je remercie aussi son compagnon, Erik.

Je remercie ma mère, Janice, pour son courage, son insistance et son application, qui m'ont beaucoup appris. Je la remercie aussi pour ses efforts impressionnants pour comprendre et échanger avec moi sur les thèmes de ce travail.

Je remercie mon père, Sérgio, pour son caractère, sa confiance et son désir incessant de trouver des points fixes dans l'horizon. Sa manière de transmettre les choses m'a permis de maîtriser la folie du désir de connaître avec le besoin de rigueur.

Enfin, je dédie cette thèse à toute ma famille, principalement à mes grands-parents, Clemente (*in memoriam*) et Anna Justina, João Erni et Clara Joana, car le travail intellectuel est toujours un héritage et un retour.

TABLE DE MATIERÈS

1. **Première partie : entrées conceptuelles, le fait religieux évangélique et ses lectures et inscriptions dans la subjectivité des mondes contemporains** 17

1.1. Vers un « fait religieux » 17

1.1.1. PETIT DÉTOUR ONTO-ÉPISTÉMOLOGIQUE 18

1.1.2. DE LA RELIGION AUX PHÉNOMÈNES RELIGIEUX 20

1.1.3. PHÉNOMÈNES RELIGIEUX, MODERNITÉ ET FAIT RELIGIEUX 28

1.1.3.1. Marcel Mauss et les techniques du corps 29

1.1.3.2. Mircea Eliade et le pari dans la phénoménologie de la *technique* 34

1.1.3.3. *Fait religieux et* « l'extrêmement ordinaire » 38

1.2. Évangélisme/Pentecôtisme 43

1.2.1. BREF PARCOURS CONCEPTUEL INTRODUCTOIRE AUTOUR DU PROTESTANTISME ÉVANGÉLIQUE 43

1.2.1.1. En guise d'introduction 43

1.2.1.2. Réforme protestante : entre mouvement et attitude, les deux 44

1.2.1.3. Du cœur à la raison : envers la modernité et la domination désenchantée 47

1.2.1.4. De la domination généralisée aux phénomènes de marge 53

1.2.2. ÉVANGÉLISME : UNE PHÉNOMÉNOLOGIE VARIÉE. PENTECÔTISME, NÉOPENTECTÔTISME ET LA QUÊTE D'UNE EXPÉRIENC CHRÉTIENNE PRIMITIVE 57

1.2.2.1. Fondements et récits d'origines 58

1.2.2.2. Les charismes : des phénomènes de type-transe aux conjectures politiques 61

1.2.2.3. En Amérique, les traits de l'expérience religieuse évangélique au centre de la scène 65

1.2.2.4. La naissance du mouvement pentecôtiste comme encadrement de l'expérience évangélique 71

1.2.3. AUTOUR DE LA PLANÈTE : UNE INJONCTION ? 73

1.2.3.1. Fonds archaïques d'un fait religieux de l'extrême modernité : en quête des traits unitaires 77

1.2.3.2. Des traits unitaires dans la modernité à la fluidité postmoderne : du « protestantisme émotionnel » au « néopentecôtisme », centré sur l'identitaire 85

1.2.4. « L'EXPÉRIENCE NE NOUS INTÉRESSE GUÈRE, C'EST LE TEXTE » : LES ÉVANGÉLIQUES EN EUROPE ET EN FRANCE, LE RECOURS À UNE ESCHATOLOGIE BIOGRAPHIQUE 91

1.2.4.1. Une vague de postmodernité ? 91

1.2.4.2. Du recours à une eschatologie biographique, en région parisienne 97

1.3. Le religieux dans le contemporain 104

1.3.1. SCIENCES SOCIALES ET L'EXTRÊME CONTEMPORAIN 104

1.3.1.1. Contemporain : visions d'unité et de diversité 105

1.3.1.2. Contemporains : excès et lectures 110

1.3.2. Le corps, le discours et le texte : inscription et suppléances....121

1.3.2.1. *« Il n'y a rien de plus réel que le corps »* 124

1.3.2.2. Corps-texte, angoisse et suppléance discursive : place du religieux et religiosité incarnée....130

2. Deuxième partie : autour de la psychopathologie et de la psychanalyse dans leur rapport au religieux....136

2.1. Psychopathologie de la religiosité 136

2.1.1. Le mal : mythique, moral, structural 140

2.1.2. Volonté et psychopathologie 146

2.1.3. Le mal envahissant, la dissociation et une unité pour la psychopathologie : intimité-étrangère et hors-sens....151

2.1.4. Entre expérience religieuse, religiosité, symptôme et malaise : la route vers le religieux 155

2.2. Psychanalyse et religieux.... 162

2.2.1. Civilisation, fonds archaïques et rites obsessionnels 165

2.2.2. Quelques dérives mythiques....176

2.2.3. Du besoin de croire au sens....190

2.2.4. Du sens à son effondrement, non-sens et reste....197

3. Troisième partie : conversion, unité centrale de valeur variable (ou pourquoi la conversion)210

3.1. Mystique, conversion religieuse et place de la conversion dans l'évangélisme 213

3.2. Deux modèles narratifs et l'actualité 222

3.2.1. Le récit de conversion de Paul de Tarse 222

3.2.2. Le récit de conversion d'Augustin d'Hippone 226

3.2.3. L'actualité de la conversion : entre identité, sinthome et étrangeté intime 232

3.3. La conversion en psychanalyse : le général et deux cas d'événements religieux.... 240

3.4. Apports de l'ethnopsychiatrie et du champ transculturel : quelques hypothèses de travail 251

3.4.1. Grammaire du désir, ancestralité et les dons du Saint-Esprit : « Je devient une autre personne » 260

4. Quatrième Partie – Constructions méthodologiques 266

4.1. « Pré-texte » de la recherche.... 266

4.2. Problématiques, objectifs. Un premier temps d'hypothèses.... 270

4.3. Outils méthodologiques.... 278

4.3.1. Phénoménologie et herméneutique 278

4.3.2. Études narratives, acte narratif et l'identité narrative....285

4.4. Recherche clinique et points éthiques : recrutement, cadre et limites. Un second temps d'hypothèses 295

4.5. L'analyse qualitative 304

4.6. La question du sectarisme 306

4.7. Observations de terrain : un psychopathologue va à l'église 311

5. Cinquième partie : cas et axes narratifs d'analyse 316

5.1. Rencontres, récits, cas 316

5.1.1. Maud et Clothilde : une voix « dans mon intérieur », conversion et court-circuit 316

5.1.2. Stéphanie : « dans les églises, j'ai un corps quand j'y suis », la quête d'une autre version pour se guérir 329

5.1.3. Jeanne, la conversion comme « un pas en avant » 336

5.1.4. Martin, un Témoin [de Jéhovah] « un petit peu sceptique » 340

5.1.5. Cassandra, la religion pour « trouver la parole » 347

5.1.6. Emmanuelle, la conversion comme un « projet » 353

5.1.7. Sara, « j'ai toujours voulu être quelqu'un de nouveau » 357

5.1.8. Dora, entre exil, interdiction et refus 363

5.1.9. Nelson, un travail de limitation de soi 369

5.1.10. Jean et Léa, « mariés à la grâce » pour s'inscrire dans la rupture 372

5.1.11. Ruth, l'église pour « raccourcir des gens » 382

5.1.12. Saulo, la signature de Jésus pour ne pas s'effacer 385

5.2. Axes transversaux d'analyse 389

5.2.1. L'espace-temps : de la rencontre aux rencontres 389

5.2.2. La conversion et la subjectivité : l'origine de la souffrance 392

5.2.3. La parole et le récit : les modèles de conversion 396

5.2.4. Les symptômes et les transformations : ruptures 399

5.2.5. L'autre : devenir une autre personne 403

6. Sixième partie : Discussions 407

6.1. « Je *devient* une autre personne » : une technique biographique ? 413

6.1.1. Une personne, puis une biographie 415

6.1.2. Une biographie, puis personne 420

6.2. Entre mal et maladie, folie privée et objet religieux : est-il possible (ou utile) de penser à une psychopathologie du fait religieux ? 425

6.2.1. Une entrée métapsychologique 425

6.2.2. Une suite épistémologique 428

6.2.3. Une issue éthique 433

6.3. Chez l'ennemi : transferts 439

6.4. Positions : une conclusion de travail 443

Références bibliographiques 447

PRÉFACE

Cette thèse se forge dans une multiplicité d'événements narratifs. Nous avons tenté de répondre à des questions éveillées, avec la rencontre de la religion, comme clinicien. Ceci n'a jamais été une rencontre facile. Puisque la religion, qui apparaît dans la pratique clinique par la religiosité des patients et les mobiles et objets religieux dans leur subjectivité et psychisme, est au cœur de la culture et du refoulement qui permet l'existence du social.

Quelques expériences nous ont amené à faire face à un fait religieux spécifique, celui du protestantisme évangélique, notamment dans l'une de ses versions plus récentes, le pentecôtisme. En France et ailleurs, cette configuration religieuse s'établit à travers des églises et communautés très variées, et s'inscrit dans des appartenances religieuses qui renvoient bien évidemment au christianisme dans ses piliers culturels et symboliques. Mais, ce sont cependant les inscriptions dans la réforme protestante et de nombreux mouvements religieux, apparus au long du XXe siècle, qui répondent à la configuration comme à la figuration de cette forme d'expression religieuse. Celle-ci tient comme élément central la conversion, une nouvelle naissance du fidèle, qui « devient une autre personne » se conformant à toute une maille symbolique-imaginaire offerte dans son nouvel attachement religieux.

Les stratégies et dispositifs apparus entre les communautés et groupes évangéliques au long de ce dernier siècle ont été très variés. De telles stratégies ont énormément varié, suivant les populations d'installation, des questions géographiques, culturelles, sociales et subjectives. Ceci dit, il nous semble adéquat de formuler que l'évangélisme est une dérive fondamentalement transculturelle, puisqu'il se modifie et se transforme au gré de son époque et des besoins populationnels et subjectifs d'une période et d'une société. En revanche, cette capacité transculturelle fait que l'évangélisme, si on l'évoque au singulier, est très mondialisé et perméable au *zeitgeist*.

Notre préoccupation en tant que chercheur-clinicien, ou clinicien-chercheur en psychopathologie psychanalytique, a été celle de la rencontre de la singularité chez les personnes qui adhéraient à ce genre de pratique religieuse. Pour cela, il nous a paru central de définir que notre chantier de travail était une idée d'une psychopathologie du fait religieux. Pour la psychopathologie, nous comprenons la démarche de base du clinicien, notamment du clinicien psychanalyste – qui est toujours un chercheur, s'inclinant vers le *pathos* de l'autre singularité, dans une relation qui est celle du transfert. Cette inclination envers l'autre, notamment l'autre dans sa souffrance ou son affection, constitue une démarche éthique et aussi épistémologique. Éthique, car relevant d'une disposition à l'encontre avec les objets et le jeu sens-hors sens qui fonde toute vie psychique ; épistémologique, parce que c'est par cette inclination qu'il nous est possible de produire l'espace intersubjectif où s'articulent les événements de signification et d'absence qui sont ceux du psychisme.

Pour explorer ce qui est de la religion, en vérité, il nous semblait que cette position du psychopathologue était très adéquate, vu que la religion est un ensemble de structures symboliques et d'éléments imaginaires mis en route dans une certaine sphère sociale et dans un espace culturel. Néanmoins, ce qu'aperçoit le psychopathologue n'est pas la religion en tant qu'institution, mais la manière dont la religiosité apparaît dans une vie, dans son inscription signifiante et historique, et comment elle se manifeste dans le psychisme. D'ailleurs, la religiosité est un fait constitutif du psychisme, car elle relève d'un mouvement de croyance envers l'altérité (l'Autre) et la culture. En plus, affirmer la religiosité par ce biais nous oblige à reconnaître que dans la base du psychisme, dans le rapport objectal, l'objet psychique est toujours dérivé en quelque sorte de ce rapport à l'altérité.

La structure de notre thèse est alors organisée pour faire face à ces évocations conceptuelles comme à ces questions soulevées. Nous avons dû nous imposer toute une circulation théorique, entre philosophie, sociologie, anthropologie, histoire, politique, entre autres, afin de pouvoir discerner conceptuellement les objets que

nous étions en train de rechercher. Cette circulation constitue la première partie, et celle-ci nous a amené surtout à essayer de répondre sur la manière dont la religion, la religiosité et le religieux (d'abord comme fait culturel, après comme fait aussi psychologique) ont pu être mis en question, et comment cela appartient au cœur des sciences humaines et sociales dès leur fondation. Un aperçu historique de la réforme protestante et des variétés du protestantisme évangélique nous a fait interroger aussi l'évolution de ce dernier. Cette évolution comprend nombre de questions essentielles du XXe siècle, spécialement les bouleversements sociaux, culturels et subjectifs qui nous font questionner nos notions de temporalité, vérité, corps, entre autres.

Dans cette suite, nous avons pu introduire le rapport compliqué entre psychopathologie et religiosité : si les pratiques religieuses s'appliquent sur les corps, les comportements et la subjectivité, on était censé reconnaître et identifier le fait que la psychopathologie, dans ses pratiques, naît dans un rapport de rivalité avec le religieux. Effectivement, si la religion est dans le cœur des possibilités sémiotiques humaines, c'est le même espace qu'interroge la psychopathologie. Ensuite, introduire la psychanalyse dans ce cheminement était non seulement une nécessité théorique pour notre investigation, mais surtout un besoin logique pour parler de ce qu'est le religieux, cet aspect de la subjectivité humaine. Nous faisons de nombreux allers-retours vers la psychanalyse, dans ses diverses tentatives de compréhension de ce qu'est le religieux dans la vie psychique.

La continuité de notre recherche nous a indiqué la conversion comme le trait de l'évangélisme à privilégier afin de pouvoir formuler les bonnes questions avec notre matériel. Nous avons ainsi investigué les nombreuses acceptions de ce mot, qui intrigue beaucoup aussi en raison de sa présence et particularité en ce qui concerne la psychopathologie psychanalytique (la conversion hystérique étant l'espace libidinal dans lequel a pu naître la psychanalyse). En outre, nous avons dû interroger, et commencer à nous appuyer, sur les apports des champs de l'ethnopsychiatrie et de la pratique transculturelle. Certes, nos objets théoriques le demandaient, dès lors que la

population participant à notre étude est pour la plupart une population issue de la migration. Pour celle-ci, les discussions sur la spécificité clinique interrogent notamment les pratiques ethnopsychiatriques dans leur variabilité, sans oublier que la grande majorité des mouvements évangéliques autour de la planète ciblent aussi des populations qui migrent et pour lesquelles l'exil et la transformation sont un fait.

Méthodologiquement, nous avons traversé les mobiles théoriques qui pouvaient nous aider à formater nos questions et notre manière d'organiser nos données de recherche. À côté des compositions en psychopathologie, psychanalyse et clinique transculturelle, nous avons également fait attention à la phénoménologie, à sa version herméneutique et à toutes les études des champs des méthodes narratives et de la narrativité. La lecture des travaux de Paul Ricœur a été pour ainsi dire essentielle dans la composition et mise en place de toute notre recherche.

L'investigation allait suivre la façon dont les sujets, dans leur singularité, décrivent leurs expériences religieuses dans une forme de religiosité et d'appartenance religieuse spécifique ; et en plus, il s'agit d'une forme de religiosité qui comprend un élément très central : c'est la conversion, une technique ou pratique de soi dans laquelle le sujet vit une adhésion à un nouveau groupe et à une nouvelle façon de se penser soi-même, son passé, les événements vécus, etc. Or, il fallait prendre ce phénomène en tant qu'événement très biaisé par son aspect discursif et narratif : le sujet devient une « autre personne », et rapporte cet événement avec toute une série de récits sur son changement biographique. Il s'agissait pour nous d'un travail de soi sur le langage, quelque chose qui interroge la subjectivité dans sa base, c'est-à-dire dans son rapport fondamental avec l'altérité et l'autre en tant qu'objet.

La cinquième partie de cette thèse se compose des rencontres que nous avons eues, des récits qu'on a entendus, et des cas qu'on a pu créer, avec une analyse clinique et des axes narratifs que nous avons identifiés chez ces personnes et dans leurs compositions discursives. Pour finir, nous avons entamé une discussion où

nous avons repris les éléments théoriques et nos cas cliniques afin de répondre en gros à deux questions : cette re-création biographique opérée par la conversion est-elle une technique religieuse ? Et, après, comment pouvons-nous envisager une psychopathologie du fait religieux comme disposition clinique pour faire face aux phénomènes et à l'objet religieux en clinique ?

INTRODUCTION

« Prenez garde à ne pas être tués par une statue ! »

« Tout ce qui jusqu'à présent s'est appelé "vérité" a été démasqué comme la forme la plus nuisible, la plus perfide, la plus souterraine de mensonge ; le prétexte sacré de rendre les hommes "meilleurs" apparaît comme une ruse pour *épuiser* la vie elle-même, pour l'anémier en lui tirant le sang. »

Friedrich Nietzsche[1]

Dans la vie psychique, il est toujours question d'excès ou d'absence, et la religion en offre des outils d'encadrement. Freud, dans *L'Avenir d'une illusion*[2] (1927), pointe que les « représentations » ou « illusions » religieuses sont les pièces les plus importantes d'une *civilisation*, vu son pouvoir de consolation et de protection contre les pertes de satisfaction pulsionnelle engendrées par la vie sociale. Nous pourrions encore suivre ces pistes pour poser l'idée suivante : l'excès ou l'absence ne sont pas une question d'images, d'ailleurs, ils se prêtent à la chute ou à l'effondrement des images ; de ce fait, les techniques religieuses fonctionnent peut-être directement, opérant cette satisfaction pulsionnelle, dans des niveaux qui vont au-delà (ou en deçà) d'une expérience langagière.

Sachant toutes les discussions, contradictions et polémiques que les questions liées au religieux produisent de nos jours, il est possible d'arguer sans contestation que le religieux a des effets sur le plan identitaire, même si le mot *identitaire* est toujours pris dans des déambulations herméneutiques. Selon la sociologue Danièle Hervieu-Léger, « le patrimoine symbolique des religions historiques n'est pas seulement mis à la libre disposition des individus qui "bricolent", selon la formule actuellement consacrée, les univers de significations capables de donner un sens à leur existence. Il est aussi disponible pour les réemplois collectifs les plus divers, au

1 Nietzsche, Friedrich. « *Ecce Homo*. Comment on devient ce qu'on est » (1888). In : Nietzsche, Friedrich. *Œuvres. Volume 2*. Paris : Robert Laffont, 2009. p. 1114 et 1197.

2 Freud, Sigmund. *L'Avenir d'une illusion.* Paris : Éditions Points, 2011.

premier rang desquels on trouve la mobilisation identitaire des symboles confessionnels »[1]. Ainsi, « cette demande d'une "religion au choix", qui met en avant l'expérience personnelle et l'authenticité d'un parcours de recherche plutôt que le souci de la conformité aux vérités religieuses garanties par une institution, est cohérente avec l'avènement d'une modernité psychologique qui implique une certaine façon pour l'homme de se penser lui-même comme individualité et d'œuvrer pour conquérir son identité personnelle, au-delà de toute identité héritée ou prescrite »[2].

La religiosité évangélique, dans ses techniques, conjonctures politiques et subjectives, dans sa modélisation institutionnelle et dans ses effets psychiques, nous semble extrêmement pointue pour aborder plusieurs des questions et des configurations du religieux et des religions dans le contemporain et dans l'actualité. C'est comme une forme d'entrée privilégiée, quoique avec des aspects parfois perturbateurs, pour engager une traversée dangereuse et passionnante comme celle d'Ulysse : nous nous perdons dans des références connues, nous nous perdons dans celles peu connues, nous passons expressément par les plus folles difficultés afin d'entendre le chant des sirènes pour être là, même si toute compréhension semble totalement hors de portée.

Cette recherche est née de nombreuses rencontres avec l'évangélisme, dans plusieurs de ses formes, notamment celle du pentecôtisme, rencontres avec les effets de la religion, de la religiosité et du religieux sur des vies, des êtres, des êtres de la parole, des gens qui construisent leurs biographies et qui présentent leurs psychopathologies et souffrances. Voilà en quoi prendre le cap de la psychopathologie pour entamer une étude sur le religieux nous a semblé un défi nécessaire.

---

1 Hervieu-Léger, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris : Flammarion, 1999. p. 59.

2 Ibidem. p. 65.

1. Première partie : entrées conceptuelles, le fait religieux évangélique et ses lectures et inscriptions dans la subjectivité des mondes contemporains

1.1. Vers un « fait religieux »

On parle souvent de « champ religieux » ou d'« instances religieuses » dans l'espoir de provoquer l'irruption d'une sorte de courbe de niveau, cette ligne imaginaire de la topographie qui rassemble les points de même altitude d'une région représentée. Le « champ religieux » se définit dans la modernité en parallèle, parfois en négatif, par rapport aux « champ économique », « champ politique », « champ culturel », entre autres.

Le religieux et la religiosité ont appartenu pendant très longtemps au domaine de la religion, restant non distingués de ce dernier. C'était la religion en tant qu'institution, où le seul abordage possible était celui de la théologie et du rapport au texte. Selon Paul Ricœur[1], l'exégèse d'un texte (d'un texte sacré, sa façon de le lire et d'en extraire une théorie du signe et de la signification) suscite un problème d'interprétation, de l'intelligence qui lit et de la compréhension de ces signes à l'intérieur d'une communauté. Pour cet auteur, l'interprétation est une question de filiation à une tradition, d'inscription symbolique où la parole et les manières de façonner cette parole sont transmises. Ce rapport entre exégèse (du texte) et interprétation (de la parole, laquelle peut être la parole oraculaire) configure le problème herméneutique.

---

1 Ricœur, Paul. « Existence et herméneutique ». In : Ricœur, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Éditions du Seuil, 2013. pp. 23-50.

1.1.1. Petit détour onto-épistémologique

La généalogie et la configuration des sciences humaines et sociales semblent être dans cette tension entre exégèse, interprétation et problématique soulevée par l'herméneutique. C'est le glissement entre les instances institutionnelles et leur retraite du temps de l'expérience humaine et le fait que toute expérience soit régie par la question de la temporalité. Ceci dit, dans l'instauration de la dimension de la temporalité dans les sciences humaines et sociales et par le biais d'une ouverture envers le récit et la narration, il nous semble possible d'établir que les sciences humaines et sociales ont eu des conditions épistémologiques pour trouver une ontologie et un chemin méthodologique là où l'éthique de la science a mis le récit humain dans un plan plus proéminent. Ici, nous voulons lancer l'hypothèse qu'une distinction entre religion, religiosité et religieux, par lesquels nous allons circuler dans nos démarches théoriques, a eu lieu grâce à ce tournant provoqué par l'herméneutique : les dimensions et les différences entre texte, symbolique et imaginaire ont pu commencer à être reconnues.

Partons alors d'une unanimité : très rares sont ceux qui refuseraient d'assumer que la pensée toujours mouvante de Friedrich Nietzsche fut un bouleversement dans la philosophie occidentale. Martin Heidegger verra, dans la démarche de l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra,* une coupure d'avec la tradition de la métaphysique occidentale. Un extrait de *Le crépuscule des idoles ou Comment on philosophe au marteau* nous fournit une bonne entrée à cette supposée rupture :

> « Qu'est-ce qui peut seul être *notre* doctrine ? – Que personne ne *donne* à l'homme ses qualités, ni Dieu, ni la société, ni ses parents et ses ancêtres, ni *lui-même*. […] *Personne* n'est responsable du fait qu'il existe, qu'il est conforme de telle ou de telle façon, qu'il se trouve dans telles conditions, dans tel milieu. La fatalité de son être n'est pas à séparer de la fatalité de tout ce qui fut et de tout ce qui sera. L'homme n'est *pas* la conséquence d'une intention propre, d'une volonté, d'un but […] *Mais il n'y a rien en dehors du tout !* – Personne ne peut plus être rendu responsable, les catégories de l'être ne peuvent plus être ramenées à une *causa prima*, le monde n'est pas une unité, ni comme monde sensible (*sensorium*), ni comme monde "esprit" […] L'idée de

> "Dieu" fut jusqu'à présent la plus grande *objection* contre l'existence… Nous nions Dieu, nous nions la responsabilité en Dieu : *par là* seulement nous sauvons le monde. »[1]

Une telle rupture est celle d'avec une rationalité occidentale, telle que la pointe Michel Foucault, la rupture d'avec une *épistémè* classique, où l'homme n'existait pas et où la représentation avait un statut irréprochable [2]. Dans l'ouverture herméneutique instaurée par Nietzsche, c'est une démarche de généalogie, d'interprétation et d'évaluation (des valeurs) qui aboutit à une possibilité critique d'entendement du monde comme un monde humain, plein de valeurs et régi par une mouvance symbolique attachée à une idée de multiplicité de l'homme. Quand Nietzsche enlève de l'idée d'un Dieu métaphysique la place d'être garant de la connaissance (« Nous nions Dieu, nous nions la responsabilité en Dieu »), c'est aussi dans une dénonciation de la représentation en tant que possibilité d'avenir dans ce qui fut appelé plus tard les sciences humaines et sociales.

Par contre, ne soyons pas naïfs : d'abord, les sciences humaines et sociales (y compris la psychanalyse) vont se battre très longuement avec l'idée de représentation. Ce n'est pas par hasard que des notions comme celle de *croyance* continuent encore de nos jours à alimenter une bonne partie des recherches sur le « champ religieux ».

L'avènement d'un « champ d'études du religieux » est fortement lié à ces conditions épistémologiques de penser la pluralité présente dans chaque signe. Même avec les constants glissements vers une rigidification, les sciences humaines et sociales sont nées dans et de cette rupture. D'ailleurs, c'est avec la mise en question des sociétés non européennes, c'est-à-dire des sociétés avec lesquelles un rapport

---

1 Nietzsche, Friedrich. « Le crépuscule des idoles ou Comment on philosophe au marteau » (1888). In : Nietzsche, Friedrich. *Œuvres. Volume 2*. Paris : Robert Laffont, 2009. p. 980.

2 Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966.

d'altérité plus ou moins extrême était en jeu, que ledit « champ religieux » gagna son ampleur.

Si la religion dans ses aspects institutionnels a été considérée comme la vraie première entrée aux études religieuses, ce n'est qu'à travers la rencontre des sociétés où l'écriture était absente que la pensée occidentale a pu regarder le religieux au-delà du texte et de l'institution et se pencher sur les phénomènes religieux, dans leur complexité et multiplicité. Ceci dit, c'est à partir de la reconnaissance de manifestations religieuses dans ces « sociétés primitives » (nommées ensuite « traditionnelles » par Claude Lévi-Strauss), d'abord par leurs rituels, leur division sociale et leur organisation de la vie quotidienne, que le rapport entre religion (institution) et État a pu être dénoué de façon plus explicite.

1.1.2. De la Religion aux phénomènes religieux

Nous pouvons enfin placer la religion comme relevant d'un passage où des textes écrits, considérés sacrés, sont incorporés à la formation d'un État politique, juridique et administratif. L'élément texte est ici fondamental. C'est là que Marcel Mauss peut nous éclairer, dans un parcours qui nous amènera jusqu'au *fait religieux*, avec une remarque qui reste valable de nos jours : « Il n'y a pas en fait une chose, une essence, appelée Religion ; il n'y a que des phénomènes religieux, plus ou moins agrégés en des systèmes qu'on appelle des religions et qui ont une existence historique définie, dans des groupes d'hommes et dans des temps historiques déterminés. »[1]

Cette construction d'un espace théorique dans lequel la religiosité et le religieux peuvent commencer à être explorés - au-delà de la religion en tant qu'organisation institutionnelle, ecclésiastique et exégétique - est passée par tout un ensemble de dispositions historiques, politiques, éthiques et épistémologiques.

---

1 Mauss, Marcel. *Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*. Paris : Éditions de Minuit, 1968. p. 93.

D'abord, les phénomènes de laïcisation de l'État moderne se font en parallèle avec les dispositions éthiques du libéralisme moderne et comme base pour le tournant épistémologique qui a donné suite à l'établissement des sciences humaines et sociales. Celles-ci portent un intérêt à la diversité des êtres et des sociétés humaines.

La fameuse *Épître à l'auteur du livre des Trois Imposteurs* (1768), réponse de Voltaire à un traité athéiste où l'existence d'une déité était niée, est utile dans notre cheminement. Son passage le plus connu appartient à la strophe suivante :

Si les cieux, dépouillés de son empreinte auguste,
Pouvaient cesser jamais de le manifester,
Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.
Que le sage l'annonce, et que les rois le craignent.
Rois, si vous m'opprimez, si vos grandeurs dédaignent
Les pleurs de l'innocent que vous faites couler,
Mon vengeur est au ciel : apprenez à trembler.
Tel est au moins le fruit d'une utile croyance.

Cet extrait semble indiquer, peut-être de façon pas si directe, une intuition qui serait présente dans les démarches d'Émile Durkheim plus d'un siècle plus tard : l'idée que la religion assure une certaine cohésion sociale. Même les rois et les oppresseurs doivent être soumis au crible d'une autorité, pas de la déité elle-même, mais de la société. C'est une idée qui n'est pas distante de celle des formes démocratiques d'organisation politique.

Émile Durkheim s'est affirmé à juste titre comme fondateur d'une sociologie des religions, en compagnie de Max Weber. Ces deux auteurs soutenaient déjà un prestige scientifique et une autorité théorique et méthodologique entre leurs communautés de chercheurs, ce qui leur aurait permis de mettre en question quelque chose qui est resté « inquestionnable » de façon laïque pendant très longtemps. Dans l'œuvre plus définitive de Durkheim sur ce sujet, *Les formes élémentaires de la vie*

religieuse[1], nous reconnaissons un aboutissement de ses idées à propos du social, de la société et de l'instance religieuse.

La démarche durkheimienne a prôné le glissement vers une sociologie religieuse qui traiterait des *faits religieux*, et non pas de la *religion*, comme l'entrée à une « multitude de manifestations religieuses qui ne ressortent à aucune religion proprement dite ; il y a, dans toute société, des croyances et des pratiques éparses, individuelles ou locales, qui ne sont intégrées dans aucun système déterminé »[2]. Cette résolution d'aborder les phénomènes religieux au lieu de la (ou des) religion(s) a été une issue onto-épistémologique : il n'était pas question pour les sciences sociales encore naissantes de définir les « frontières exactes qui délimitent le domaine du religieux »[3]. D'ailleurs, cette issue servit à débarrasser le champ d'études du religieux de l'idée que tout phénomène religieux aurait un rapport avec les images de divinités, que la religion aurait pour fonction de mettre en relief toujours une déité.

Dans nombre de ces textes, Durkheim apporte quelques commentaires à propos du bouddhisme (et du jaïnisme) afin d'affirmer qu'une religion n'a pas besoin d'une déité pour être considérée comme religion. Dans certains de ses travaux, comme *De la définition des phénomènes religieux* (1897-1898), *Cours sur les origines de la vie religieuse* (1907), *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine* (1913), ainsi que dans sa principale œuvre sur le religieux, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), et dans l'essai écrit avec Marcel Mauss, *De quelques formes de classification* –

---

1 Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Présenté par Michel Maffesoli. Paris : CNRS Éditions, 2007. Publiée originalement en 1912.

2 Durkheim, Émile. « De la définition des phénomènes religieux » (1897-8). In : *Année sociologique*, vol. II, 1897-1898, pp. 1-28. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/annee_sociologique/an_socio_2/phenomenes_religieux.html. p. 4. Consulté le 25.10.2014 à 14h42.

3 Ibidem. p. 5.

Contribution à l'étude des représentations collectives (1901-1902) [1], nous pouvons reconnaître que Durkheim soutient la religion comme un système solidaire de croyances et de pratiques liées aux choses sacrées. Leur fonction est d'unir une collectivité, ou mieux, de créer une communauté avec cette collectivité.

> « La notion de la divinité, loin d'être ce qu'il y a de fondamental dans la vie religieuse, n'en est, en réalité, qu'un épisode secondaire. C'est le produit d'un processus spécial en vertu duquel un ou des caractères religieux se concentrent et se concrétisent sous la forme d'une individualité plus ou moins définie. »[2]

Le rite, le rituel, est pour Durkheim l'instrument de rassemblement des individus. Ceux-ci y pourront partager des idées (« représentations », dans la terminologie durkheimienne) et surtout des sentiments ou des affects de haute intensité. Cette intensité étant le produit de l'effet du sacré sur la vie psychique humaine, le sacré ayant cet effet dans une relation d'antithèse avec le profane. Dans cette idée de penser une science sociale de la religiosité à partir des phénomènes religieux et non pas des religions, le sacré devient une notion centrale pour l'exploration de ce qui se passe à l'intérieur des dispositifs de culte[3]. Ce qui fait d'une collectivité une communauté est, pour Durkheim, le partage d'un rapport aux choses qui sont sacrées, et en parallèle à celles qui sont profanes : « La religion nous apparaît

---

1 Durkheim, Émile et Mauss, Marcel. *De quelques formes de classification – Contribution de l'étude des représentations collectives* (1901-1902). Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T7_formes_classification/formes_classification.html. Consulté le 25.10.2014 à 14h40.

2 Ibidem. p. 14.

3 Dans un rapport de complémentarité entre les apports de Max Weber et Émile Durkheim (et Marcel Mauss aussi), nous pouvons considérer que Durkheim et Mauss vont travailler ce qui appartenait à la « boîte noire » de Weber. Quelques concepts de ce dernier seront présentés par nous lors de notre introduction historique au protestantisme, vu que ses théorisations sur le religieux vont se pencher notamment sur les phénomènes du christianisme protestante et ses configurations et éléments politiques et économiques.

ainsi dès le début comme un phénomène social, et ce caractère prendra un relief de plus en plus accusé à mesure qu'on avancera notre étude. »[1]

Avec l'objectif d'explorer la supposée nature de ces choses sacrées, et des choses profanes, Durkheim est parti en quête de ce qui en serait le plus élémentaire. Il s'appuie ainsi sur une investigation des phénomènes les plus primitifs des sociétés humaines considérées comme les plus archaïques[2]. Dans celles-ci, la religion institutionnalisée est absente : Durkheim a fini par placer le thème du totémisme comme l'un des piliers des sciences humaines et sociales de cette première ère scientifique. L'autre résultat de cette démarche fut la mise en question du *sentiment religieux* comme le moyen d'accès au religieux et à la religiosité dans une anthropologie dite scientifique. La conclusion de son étude de 1912 affirme que ces sentiments religieux autour du sacré et du profane sont éternels et universaux dans la phénoménologie religieuse de l'être humain. En outre, cette dynamique entre vécu individuel et sentiments et idées collectives serait responsable de l'unité de toute société, dans toute forme de société.

Le choix du phénomène du totémisme (qui était d'ailleurs cerné par Freud à la même époque et qui a enchanté des intellectuels de la première moitié du XXe siècle)

---

1 Durkheim, Émile. «Cours sur les origines de la vie religieuse.», Extrait de la *Revue de philosophie*, 1907, vol 7, no 5, pp. 528-539. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_02/origine_vie_religieuse.html. p. 8. Consulté le 25.10.2014 à 19h35.

2 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) : dans une préface de cet œuvre, Michel Maffesoli (éditions des CNRS, 2007) souligne que l'intérêt de Durkheim de montrer l'aspect « essentiel et permanent » de la nature religieuse de l'homme a fini par découvrir que « ce qui est essentiel ou spécifique dans les associations humaines c'est bien interpénétration des consciences dont parle Durkheim. Or celle-ci, tout en étant à l'origine des divers domaines sociaux (économie, morale, culture, politique), tout en étant toujours présente dans leur évolution, ne peut être réduite d'une manière unidimensionnelle. Elle dépasse et de beaucoup les limites que le positivisme du XIX^{e} siècle a voulu lui assigner. Si on comprend d'une manière ouverte, cette interpénétration qui sert de fondement aux mythes, aux idéologies, aux représentations qui, eux, permettent la perdurance de la sociabilité. Par conséquent, s'employer à sa compréhension, c'est rentrer de plein pied dans l'aspect bizarre, bruyant, passionnel, polyphonique de la vie de tous les jours ». In : Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Op. cit. p. 32.

a permis à Durkheim de reconnaître que l'affectation d'un être face à un symbole et à une image était un événement apparemment universel. Ensuite, c'est le fait qu'un individu se reconnaisse parmi d'autres qui fait la force du phénomène religieux, ainsi que du symbole et de son image, comme l'est un totem, une croix... Durkheim affirme que le totémisme collectif est présent entre « les primitifs » (sa façon d'appeler les aborigènes australiens sur lesquels il amorce sa recherche), tandis que le totémisme plus individuel, où l'individu est dans une relation de dépendance et de filiation envers un totem, n'est qu'un phénomène dérivé. Ceci dit, il conclut que « les cultes individuels ne sont pas le ferment de la religion collective ; ils sont seulement une appropriation du culte collectif à l'individu […] par conséquent, pour comprendre le totémisme, c'est sa forme collective qu'il faut chercher à expliquer »[1].

Le totem serait un « corps visible de dieu ». Le dieu n'est rien d'autre que la société elle-même, d'après Durkheim. La force religieuse n'est pas autre chose que la force collective, force du clan : « Les dieux ne sont que des idéaux collectifs personnifiés […] il est inévitable que les peuples meurent quand les dieux meurent si les dieux ne sont que les peuples pensés symboliquement. »[2] Pour accéder à une conception du phénomène religieux dans son universalité humaine, il était capital d'ouvrir deux voies possibles : l'une, par les croyances, ce qui est plus spéculatif dans un fait religieux ; l'autre, ensuite, à travers ces rites ou rituels[3] [4].

Dans la première voie, celle des croyances, un scientiste social pourrait se pencher sur les cosmologies, y compris les plus humbles, et y reconnaître un système de classification, d'expression et de production d'une vision du monde. Pour la

---

1 Durkheim, Émile. « Cours sur les origines de la vie religieuse ». Op. cit. p. 26.

2 Durkheim, Émile. « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine ». Extrait du *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1913, 13, pp. 63-100. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_01/probleme_religieux.html. Consulté le 25.10.2014 à 19h56. p. 11.

3 Durkheim, Émile. «Cours sur les origines de la vie religieuse.». Op. cit. p. 41.

4 Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Op. cit. p. 601.

seconde, les rituels et toute forme de pratique, il s'agit d'investiguer la manière dont les idées (voire les « représentations ») et les sentiments sont vécus et transmis dans une collectivité. Un ensemble d'individus devient un collectif à travers cette ascension vers une « conscience collective » - avec tout le souci dans l'usage de cette expression.

Dans la conclusion de son travail *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim tisse une ébauche sur la genèse de la pensée logique : elle est possible dans cet entrecroisement des intelligences individuelles ; l'entrecroisement peut exister par l'expérience collective. L'expérience collective du sacré, et d'ailleurs du profane, pourrait être envisagée en tant que *missing link* où le scientiste social pourrait observer l'instauration d'une force impersonnelle et transpositrice du monde sensible, imprégnée de représentations chargées d'idées et de logiques propres. Pour la pensée durkheimienne, la religion est une illusion très bien fondée, et l'être humain vraisemblablement ne pourrait pas s'en passer : elle intègre les racines de la capacité symbolique humaine et c'est par son biais que l'être humain a pu passer du sensible au logique, de l'individu animal à l'individu qui appartient à la communauté. En somme, les pratiques religieuses sont des mécanismes où ces passages sont faits et refaits. La force des pratiques religieuses provient de cette dynamique.

La religion aurait donc un rôle, une fonction dynamique : donner à l'individu la force nécessaire pour qu'il se dépasse soi-même. D'une part, cela rattache l'expérience religieuse - telle que conçue par Durkheim - à cette action de réconfort et de stimulation vitale. D'autre part, l'expérience religieuse est aussi une sorte d'électricité qui transporte l'individu à un degré extraordinaire d'exaltation[1]. La religion, enfin, est désignée comme un système pour faire et refaire perpétuellement l'âme collective et les individus.

---

[1] Fournier, Marcel. « Durkheim, Émile (1858-1917) ». In : Gumpper, Stéphane et Rausky, Franklin. *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions*. Mountrouge : Bayard, 2013. pp. 678-682.

Émile Durkheim nous semble avoir pu sagement induire, dans son projet d'une sociologie (et d'une possible anthropologie), des pistes pour passer de l'essentiel au complexe et à l'actuel. Il n'est pas anodin que ses productions sur les phénomènes religieux soient apparues alors que sa réputation était déjà bien établie. Pourtant, des réflexions sur la religiosité et la religion (notamment la partie croyances et spéculations) étaient présentes bien avant dans ses travaux. Dans son œuvre *Le Suicide*[1], l'idée que la religion protège contre le suicide est rejetée ; de plus, le suicide étant un interdit absolu, il (notamment le *suicide égoïste*) serait provoqué par la faible intégration sociale. Celle-ci, l'intégration sociale, est affirmée par Durkheim comme un produit de la religiosité en tant que système symbolique. C'est en effet dans des conditions extraordinaires (comme une psychopathologie) ou de grands changements sociaux (une guerre ou une grave crise) que cette hypothèse devient plus commune. Il est intéressant toutefois de remarquer que Durkheim souligne que les protestants se suicidaient plus que les catholiques, peut-être à cause de l'individualisation du vécu protestant classique.

Cela nous amène à travailler sur un paradoxe et à continuer ce parcours vers une notion de fait religieux : la sacralisation de l'individu, de la forme individuelle de l'existence, apparaît-elle comme une sorte de pratique religieuse dans la modernité ? Le sociologue des religions Frédéric Lenoir est l'un de ceux qui parlent d'un « passage de la religion englobante à ce qu'on pourrait appeler "la religion personnelle", c'est-à-dire que la religiosité de l'individu qui construit son propre système de sens apparaît comme signe distinctif des sociétés occidentales modernes »[2].

Si Durkheim arpentait un domaine des phénomènes religieux suivant l'hypothèse que la religion réconcilie individu et société, jetant une passerelle entre

---

1 Durkheim, Émile. *Le Suicide*. Paris : Presses Universitaires de France, 2013. Publiée originalement en 1897.

2 Lenoir, Frédéric. *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*. Paris : Plon, 2003. p. 17.

l'âme collective et l'âme individuelle, la religiosité paradoxale de notre modernité a pour fin d'orienter vers la réalisation de chacun, et non pas de la collectivité. Cette formulation est étonnante et paradoxale, puisque l'individualité extrême amène l'individu à l'homogénéité.

Éclaircissons ici ce qu'on appelle *religiosité* : elle évoque le façonnement des pratiques dites religieuses de la subjectivité dans cette forme « individuelle ». Commençons donc à énoncer la séparation entre religion, religiosité et religieux. Par contre, ce n'est qu'en se munissant du concept de *fait religieux* que cela se fera. Pour le sociologue Jean-Paul Williame, cette mise en question de la religion et de la religiosité nous fait penser à cette notion de fait religieux : il y aurait une relation intrinsèque entre cette mise en question et la modernité. Une modernité qui, quand elle s'interroge sur le concept de religion, traite en fait d'elle-même[1].

1.1.3. Phénomènes religieux, modernité et fait religieux

Comme dans la plupart des histoires d'héritage et de filiation, il n'est pas très simple de tracer la frontière exacte entre l'œuvre d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss. Le second étant neveu et partenaire de confiance du premier, il est pourtant possible de dire que Mauss a pris le risque de mettre les phénomènes relevant du religieux au centre de ses préoccupations et de son raisonnement scientifique. On n'aurait pas tort de considérer qu'en fait, Mauss se montre dans ses écrits beaucoup plus affecté par le thème de la religion et de la religiosité que son mentor.

Nous trouvons, dans un travail commun de ces deux chercheurs, *De quelques formes de classification – Contribution à l'étude des classifications collectives*[2], l'hypothèse

---

[1] Williame, Jean-Paul. « Faits religieux ». In : Azria, Régiene et Hervieu-Léger, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux.* Paris : Presses Universitaires de France, 2010. pp. 361-367. Citation p. 361.

[2] Durkheim, Émile et Mauss, Marcel. « Des quelques formes de classification – contribution à l'étude des représentations collectives », *Année sociologique*, 6, (1901-1902), pp. 1-72. Relevé à :

que l'organisation de la mentalité humaine, de la pensée logique, tire son origine d'« un modèle qui est fourni par la société »[1], celui des systèmes de classification de la structure sociale. Il s'agit notamment de la répartition entre des clans qui font de leur différence une sorte d'unité morale où l'exogamie est la règle. Plusieurs phénomènes religieux seraient rencontrés dans cette sorte de disposition sociale, comme celui qui concerne le totem, l'interdit, le fétiche, la magie, la transe, etc. Des phénomènes dont la complexité s'amplifie lorsque la société en question se complexifie, spécialement grâce à la division du travail social[2].

Dans la démarche durkheimienne, il est possible d'identifier une sorte d'antipsychologisme, dans ses efforts d'un raisonnement pour les sciences sociales qui pourrait se tenir debout tout seul : la problématique psychopathologique de ce fait ne se trouve pas seulement dans les « profondeurs de l'âme », mais surtout dans les soubassements de la vie collective. Cette inflexion envers la vie collective a été maintenue pour Mauss, par contre, l'aspect du vécu individuel paraissait le captiver dans ses travaux.

1.1.3.1. Marcel Mauss et les techniques du corps

Suivant les traits de son oncle, Mauss va parier lui aussi sur un programme de recherches dont l'objet était les manifestations rituelles de la vie religieuse et l'élaboration d'une théorie du sacré : « un "ritualisme méthodologique" et selon lequel, avant du verbe, il y a l'action (rituelle) »[3]. Comme souligné ci-dessus, il ne s'agit pas de considérer que la partie métaphysique ou spéculative desdites

---

http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T7_formes_classification/formes_classification.html. Consulté le 25.10.2014 à 20h32.

1 Ibidem. p. 20.

2 Rappelons que Durkheim définit par sociétés *simples* ou encore *primitives* celles où la division du travail était faible.

3 Fournier, Marcel. « Mauss, Marcel (1872-1950) ». In : Gumpper, Stéphane et Rausky, Franklin. *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions*. Mountrouge : Bayard, 2013. pp. 1016-1019. Citation p. 1016.

« représentations religieuses » n'a pas de valeur, mais plutôt de parier que la voie d'étude des rituels pourrait jeter de nouvelles lumières sur les phénomènes religieux, dans leurs particularités et dans leur universalité. Et l'universalité était le but des sciences sociales de cette période.

En 1909, dans une thèse de doctorat jamais achevée, Mauss essaya d'investiguer le phénomène de *la prière.* Selon lui, la prière est « le point de convergence d'un grand nombre de phénomènes religieux. Plus que tout autre système de faits, elle participe à la fois de la nature du rite et de la nature de la croyance »[1]. Dans la démarche de Mauss, la prière devait fonctionner sur le religieux comme la pierre philosophale qui ouvrirait l'accès à tous les secrets, tous les phénomènes, faits, usages, enfin, une spirale allant du particulier et du singulier à l'universel et au général. Quelque temps auparavant, Mauss avait nié qu'un supposé « sentiment religieux » avait quelque chose de *sui generis* : « Il n'y a pas autre chose que ce que la psychologie ordinaire appelle simplement amour et haine, peur et confiance, joie et tristesse, inquiétude, audace, etc. Il n'y a pas de sentiments religieux, mais des sentiments normaux dont la religion, choses, rites, représentations comprises, est produit et objet. »[2] [3]

Selon Lévi-Strauss[4], Mauss va glorifier cette théorie du symbolique (qu'il commence à développer, accompagné de Durkheim), mais exclut d'elle le sacré et toute spécificité du phénomène religieux. Ce n'est qu'en 1923 que Marcel Mauss parlera de « fait social total » afin de souligner que certains phénomènes mettent en

---

1 Mauss, Marcel. « La prière ». In : Mauss, Marcel. *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*. Op. cit. pp. 357-477.

2 Mauss, Marcel. « Introduction à l'analyse des phénomènes religieux ». In : Mauss, Marcel. *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*. Op. cit. pp. 3-39.

3 Il s'agit aussi d'une critique de Mauss à la conception d'expérience religieuse de William James, laquelle nous évoquons dans le chapitre 2.1.4.

4 Lévi-Strauss, Claude. *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*. (1950). Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/0_introduction/intro_socio_et_anthropo.pdf. Consulté le 20.06.2014 à 19h40.

branle la totalité de la société et de ses institutions et sont de nature à la fois juridique, économique, religieuse et esthétique, etc. La notion de « fait social total », qui ensuite nous amènera à l'ouverture provoquée par une notion de « fait religieux » dans les sciences humaines et sociales, pointe cette ouverture symbolique de chaque signe, nous libérant de ce fait de penser les phénomènes religieux à partir d'une théorie de la représentation, et mettant la vie sociale comme un monde de rapports symboliques, où le don, cette forme première d'échange, serait toujours de valeur variable.

Mentionner le cheminement de Marcel Mauss sans mettre la question des *techniques du corps* dans une position centrale constituerait une erreur tragique. « J'ai fait pendant plusieurs années l'erreur fondamentale de ne considérer qu'il y a technique que quand il y a instrument. »[1] Si une science sociale dérivée de Durkheim et Mauss préfère le rituel comme forme d'exploration du champ du religieux, la béance symbolique attribuée par Mauss aux phénomènes sociaux implique que tout rite est une forme de pratique, de technique, une façon de faire quelque chose avec un instrument, et cela aurait des significations multidimensionnelles. Si, comme l'a affirmé Lévi-Strauss, les ethnologues se penchaient sur les techniques corporelles pour éclaircir les mécanismes par lesquels le groupe modèle l'individu à son image, la notion de *techniques du corps* élaborée par Mauss semblait beaucoup plus radicale : des montages physico-psycho-sociologiques de série d'actes qui sont rencontrés partout[2]. Parmi ces techniques figurent particulièrement celles de la vie quotidienne et celles qui sont considérées comme magiques ou religieuses. Entre les techniques élaborées, nous rencontrons celles de la naissance et de l'obstétrique, du sevrage, des formes d'éducation à l'adolescence, du sommeil, des soins du corps, de la reproduction, etc., bien qu'il nous semble très intéressant que les techniques de *soin*,

---

1 Mauss, Marcel. « Les techniques du corps » (1934), *Journal de Psychologie*, XXXII, ne, 3-4, 15 mars – 15 avril. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Techniques_corps.html. Consulté le 25.10.2014 à 20h57. p. 9.

2 Ibidem. p. 25.

de l'anormal, soient évoquées de façon superficielle : Mauss cite les « massages », met un point et conclut le chapitre de façon curieuse : « Mais avançons. »[1]

L'effet de cette coupure dans ce texte est intéressant ; il s'agit peut-être de l'un des textes de Marcel Mauss les plus commentés de nos jours. Plus tard, dans son article « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne et celle de "moi" »[2], il entretient de façon nuageuse une discussion sur le normal et l'anormalité. La révolution des mentalités, qui fait de chacun le détenteur (en possession) d'un « moi » - condition de la conscience (morale) et de la science (la raison pure, dans le sens kantien) - aurait toujours un rapport avec le caractère sacré de la personne humaine. Ce caractère sacré constitue la force morale qui amène à la collectivité.

Le social et le psychologique apparaissent toujours dans une tension montante dans les textes fondateurs des sciences sociales, souvent quand ils s'approchent de notions comme celles de sacré, de techniques ou de pratiques religieuses : le psychologique n'étant pour Mauss qu'une *traduction* d'une structure proprement sociologique[3]. Mauss fait aussi appel à l'inconscient comme fournisseur de caractère commun et spécifique des faits sociaux : « En magie comme en religion comme en linguistique, ce sont les idées inconscientes qui agissent. »[4] L'inconscient devient comme un médiateur entre moi et autrui, catégorie différente de celle de la pensée collective.

Malinowski définit la magie comme porteuse dans son socle de la fonction d'intervenir là où la technique échoue à maîtriser le danger. Elle aurait pour fonction latente de délivrer l'homme des angoisses suscitées par des actions dont le succès

---

1 Ibidem. p. 22.

2 Mauss, Marcel. « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne et celle d « moi » », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, 1938. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/5_Une_categorie/Une_categorie.html. Consulté le 25.10.2014 à 21h10.

3 Lévi-Strauss, Claude. *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* (1950). Op. cit.

4 Ibidem. p. 27.

serait trop aléatoire, comme par exemple dans le rapport de l'homme avec le climat dans la pratique de l'agriculture. La magie - et là, on suit une définition maussienne[1] - tend au concret, comme la religion à l'abstrait : « Elle [la magie] fait avec des mots et des gestes ce que les techniques font avec du travail. »[2] La magie tenterait de plier le monde au désir humain, de faire en sorte que le concret devienne ce qui était auparavant fantasmatique. La magie dans cette voie serait orientée vers le concret et encadrée dans le rite privé, tandis que la religion forme un culte organisé, dont le garant est l'existence d'une communauté morale, comme une église[3].

De telles notions mettent en relief le passage opéré entre la notion de phénomènes religieux et de fait religieux : la montée de la modernité comme scénario et acteur dans un jeu symbolique où le religieux, comme ensemble de phénomènes et expressions d'existence, est absorbé dans les possibilités de lectures offertes par les nombreuses sciences humaines et sociales. Les religions commencent à être des « faits historiques », produisant du sens dans des contextes spécifiques, étant des modalités spécifiques de discours et impliquant donc une valeur de vérité. Le fait que Mauss tende à insérer des concepts comme inconscient, symbolique, moi, autre, autrui, soi, système, langage, entre autres, permet que le champ du religieux et des faits religieux puisse être ciblé comme question dans toutes les formes de pensées qui s'interrogeront sur l'humain.

Il s'agit d'un phénomène de modernité, de modernité en tant que phénomène et expérience. L'une des façons de continuer notre route est d'avancer une hypothèse

---

1 Mauss, Marcel. « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année Sociologique*, 1902-1903. Disponible : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/1_esquisse_magie/esquisse_magie.html. Consulté le 26.10.2014 à 08h57.

2 Ibidem. p. 89.

3 Dans la formule de Max Weber sur le « désenchantement du monde », le déclin de la magie est marqué dans le fait qu'elle est confinée à quelques espaces, sous une forme désenchantée, comme dans les horoscopes, dans des consultations privées régies par des lois de marché et de quête du bien-être.

de Mircea Eliade, intellectuel positionné entre une phénoménologie et une histoire des religions et de la religiosité :

> « L'homme areligieux des sociétés modernes est encore nourri et aidé par l'activité de son inconscient, sans pour autant accéder à une expérience et à une vision du monde proprement religieux. L'inconscient lui offre des solutions aux difficultés de sa propre existence, et dans ce sens il remplit le rôle de la religion, car, avant de rendre une existence créatrice de valeurs, la religion assure l'intégrité [...] chez ceux des modernes qui se proclament areligieux, la religion et la mythologie sont "occultées" dans les ténèbres de leur inconscient. […] Dans une perspective judéo-chrétienne on pourrait également dire que le non-religieux équivaut à une nouvelle "chute" de l'homme […] Après la première "chute" [celle d'Adam], la religiosité était tombée au niveau de la conscience déchirée ; après la deuxième, elle est tombée plus bas encore, dans les tréfonds de l'inconscient : elle a été "oubliée". Ici s'arrêtent les considérations de l'historien des religions. Ici aussi commence la problématique propre au philosophe, au psychologue, voire au théologien. »[1]

1.1.3.2. Mircea Eliade et le pari dans la phénoménologie de la *technique*

Mircea Eliade (1907-1986), intellectuel roumain, professeur à Paris et à Chicago, suit les fils d'exploration des sciences sociales et des sciences du religieux de son époque pour faire basculer notre vision de l'*homo religiosus*. Connaisseur des principes de démarches comme de la phénoménologie et du marxisme, il reconnaît dès son œuvre de jeunesse, *Yoga, Immortalité et Liberté* (1954)[2] [3], que l'homme est essentiellement un être historique et temporel[4]. Néanmoins, si l'esprit occidental et

---

1 Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris : Éditions Gallimard, 1965. p. 180-181.

2 Eliade, Mircea. *Yoga. Immortalidad y libertad*. Buenos Aires : Ediciones Leviatan, 1957.

3 Travail fruit d'un séjour de trois ans en Inde pour s'initier et analyser le yoga comme pratique ascétique et corporelle, expérience psychique, philosophie et phénomène socio-culturel.

4 Ibidem. p. 13.

européen a, selon lui, posé la question de la détermination (historique, biologique, sociale, etc.) de l'homme assez récemment (et les sciences sociales seraient la manière de façonner l'explication pour cette détermination), l'esprit oriental aurait produit des pratiques et techniques pour déconditionner l'homme. D'ailleurs, Eliade met cette préoccupation au centre de la pensée indienne.

L'investigation et la pratique du yoga signalent à Eliade que les techniques orientales (ainsi que ces théories spéculatives) constitueraient un système visant l'abolition des dispersions et automatismes de la conscience profane - le but d'un ascète indien étant toujours une expérience de renaissance à un mode d'être non conditionné [1]. Ceci dit, cet Être non conditionné se configure comme une expérience, celle du sacré, une expérience de valeur de vérité universelle. C'est-à-dire que la vérité serait dans l'ordre de l'Être, mais pas dans une vérité de savoir ou de possession, mais une vérité d'expérience. L'hypothèse d'Eliade, constante dans le déroulement de son œuvre, est que l'expérience du sacré (et de sa dialectique avec le profane) est une expérience essentielle du psychisme humain, au-delà de toute localisation historique, culturelle ou géographique.

Après son voyage initiatique et de terrain en Inde, Mircea Eliade met la vraie connaissance (selon les prémisses métaphysiques du yoga et de l'hindouisme) au-delà de catégories phénoménologiques comme temps et espace. La « connaissance métaphysique », celle des réalités finales, se donnerait par « libération des illusions du monde des phénomènes »[2]. C'est à travers cette libération que l'homme atteint une autre réalité. Une phénoménologie de cette réalité de la vérité, du sacré, est pourtant possible : c'est l'expérience mystique fondamentale, l'abolition du monde conditionné ; enfin, la « parfaite liberté »[3].

---

1 Ibidem. p. 20.

2 Ibidem. p. 29.

3 Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane*. Op. cit.

Une « expérience mystique fondamentale » est évoquée par Eliade avec la possibilité de penser une histoire et une phénoménologie des mentalités des religiosités : celle-ci est l'histoire de la rencontre de l'être humain avec l'expérience mystique et le sacré. Eliade subvertit alors les emprunts de Durkheim et Mauss dans les sciences des religions. Le grand tournant a été d'entreprendre l'étude des religiosités (des mentalités humaines envers le sacré) toujours à partir de l'analyse des *structures de l'expérience*, n'évoquant jamais les *croyances* comme voie d'accès à l'expérience religieuse – même si, pour lui, les mythes se présentent décidément comme possibilité narrative forte et opérante dans les techniques de guérison, par exemple.

Eliade part ensuite du chamanisme [1] pour reconnaître dans la figure du chaman un spécialiste de la transe extatique, spécialiste présent non seulement dans des populations de Sibérie ou d'Orient, mais aussi en Amérique ou dans la pré-modernité européenne. L'expérience du corps et les techniques pour atteindre l'extase, voyages dans d'autres réalités, prophéties, le parler d'autres langues, etc., sont des techniques pour sortir du quotidien par le biais de la sensorialité[2]. Celle-ci s'établit comme un pont entre profane et sacré, et dans ce passage demeure la force de l'expérience religieuse. À un degré plus élevé, se trouve ladite expérience mystique fondamentale : c'est ici que s'atteignent le dépassement de la condition humaine et la manière dont la véritable réalité peut être éprouvée[3].

L'hypothèse de travail d'Eliade est que le chaman et cette expérience mystique qu'il propose peuvent être retrouvés partout dans le monde. La singularisation de cette figure se fait au fur et à mesure qu'un individu, d'une aire culturelle et d'un temps historique déterminé, éprouve une sorte de *maladie initiatique* : traversant la souffrance dans le sensible, la mort, il pourra ensuite renaître. Envisageant cette

---

1 Eliade, Mircea. Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris : Éditions Gallimard, 1951.

2 Le Breton, Davide. « Techniques du corps ». In : Azria, Régine et Hervieu-Léger, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux.* Paris : PUF, 2010. pp. 1210-1215.

3 Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane*. Op cit. p. 149.

universalité de la structure d'une expérience mystique fondamentale, et reconnaissant dans le chaman et dans ses techniques de la transe un élément assez général dans l'histoire des phénomènes religieux, Eliade insiste sur le symbolisme de la mort initiatique[1]. Celle-ci ressort, après l'analyse de mythes, contes, histoires et récits, comme une valence cosmologique de retour au ventre et comme une façon de « tuer » sa propre existence profane, historique, pour « réintégrer la page blanche » de l'existence[2]. Des images variées sont reconnues dans ce sillage : le ventre du monstre, la descente aux enfers, la maladie qui provoque une expérience de mort imminente, la survie dans le corps d'un géant…, « pour connaître les secrets de la Nature, pour déchiffrer l'énigme de la vie et pour apprendre l'avenir. […] La véritable science, celle transmise par les mythes et les symboles, n'est accessible qu'au cours ou à la suite du processus de régénération spirituelle réalisé par la mort et la résurrection initiatiques »[3].

Ainsi, comme Lévi-Strauss[4], Eliade propose aussi un parallèle entre les maladies et expériences initiatiques et l'expérience de *cure* psychanalytique. L'homme moderne vivant dans le profane, tout ce qui relève du mystique et du religieux restant *inconscientisé*, la technique freudienne apparaît comme résultat de la sécularisation et de la modernisation des pratiques initiatiques chamaniques. Dans de telles pratiques, un retour à la non-vie produisait l'effet de mort et de renaissance pour l'individu dans son expérience mystique et aussi biographique[5]. Sécularisée et moderne, la psychanalyse, sous cette hypothèse, se dirige vers les expériences les plus archaïques et infantiles – considérées dans la modernité comme le début de la vie psychique, et biographique : « La psychanalyse a surtout su utiliser comme

1 Eliade, Mircea. *Mythes, rêves, mystères*. Paris : Éditions Gallimard, 1957. p. 274 et ss.

2 Ibidem. p. 275.

3 Ibidem. p. 276-7.

4 Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris : Librairie Plon, 1958.

5 Eliade, Mircea. *Mythes, rêves, mystères*. Op. cit. p. 49-59.

principal moyen de guérison le souvenir, la remémoration des "événements primordiaux". »[1]

Comme on le voit, l'expérience religieuse dans la modernité, selon Eliade, reste enfermée dans l'historicité et dans les événements biographiques où le sens s'effondre. Alors, cette expérience religieuse dans la modernité, notamment en Occident, ne serait plus « ouverte » au Cosmos[2] ; elle est une expérience strictement privée. Dans *Le sacré et le profane*, Eliade remarque l'appauvrissement de l'expérience religieuse au sein de l'espace urbain dans la modernité. Cela ne veut pas dire que la religiosité moderne, ou contemporaine, est inférieure, mais plutôt qu'elle est privatisée – privatisation de son expérience dans la vie et rupture avec le Cosmos pour rentrer totalement dans l'ordre de l'Histoire.

Les phénomènes religieux - « l'expérience religieuse » étant, dans la pensée de Mircea Eliade, une universalité psychique humaine - deviennent des expériences qui sont classées dans la biographie et dans l'attribution (inconsciente ou non) de sens et en situations et expériences d'effondrement du sens. Si l'espace sacré commence à disparaître dans la modernité, où la ville ou la cité sont les normes de distribution de la population, ce sont les expériences religieuses, ou les *faits religieux*, qui offrent des expériences où la déterritorialisation norme qui puisse faire du sens pour des êtres en quête de biographie. Ces *faits religieux* peuvent être ciblés à travers une « phénoménologie des techniques [religieuses] ».

1.1.3.3. Fait religieux et « l'extrêmement ordinaire »

Les temples anciens recevaient du sang sacrificiel, les églises occupaient la centralité de la ville ; ces espaces sont ceux où le territoire avait une importance et était marqué, recevant des marques. Le vécu religieux moderne, en revanche, fait du

---

1 Ibidem. p. 56.

2 Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane*. Op cit. p. 151.

sens dans le profane. Peut-être que le christianisme, étant traversé par plusieurs des phénomènes religieux déjà cités, comme le sang sacrificiel ou l'expérience sacrée du centre de la communauté, est apparu dans un espace vastement urbanisé dans sa fondation. Mais, est-ce que c'est dans le seuil entre expérience sacrée et celle du profane, le seuil entre Cosmos et Histoire, que nous retrouvons cette notion « d'expérience religieuse » ?

> « Chaque fois que les anciens Hébreux vivaient une époque de paix et de prospérité économique relatives, ils s'éloignaient de Jahvé et se rapprochaient des Baals et des Astartés de leurs voisins. Seules les catastrophes historiques les forçaient de se tourner vers Jahvé. Alors, ils criaient à l'Éternel et disaient : "Nous avons péché, car nous avons abandonné l'Éternel et nous avons servi les Baals et les Astartés ; mais maintenant, délivre-nous de nos ennemis, et nous te servirons." (I Samuel, XII, 10). »[1]

Si Durkheim est l'un des intellectuels pour qui le phénomène religieux en tant que champ fertile de recherche ouvre l'accès aux représentations collectives du « fond intime de la vie sociale », du social transfiguré dans les figures de la déité, c'est Mauss qui a approfondi encore plus cette route : « À une problématique de la représentation, il entend substituer une problématique du signe, qu'il refuse de distinguer du symbole. »[2] Son entreprise d'analyse des montages physico-psycho-sociologiques des techniques du corps - pour les penser comme symboles qui produisent des effets d'échange social et sur l'individu - semble composer la passe nécessaire pour qu'il y ait dans les sciences sociales la possibilité d'interroger la singularité et l'historique et d'en faire des sources de connaissance.

---

1 Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane*. Op cit. p.109.

2 Tarot, Camille. « Mauss Marcel, 1872-1950 ». In : Azria, Régine et Hervieu-Léger, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux.* Paris : PUF, 2010. pp.695-697. Citation p. 696.

C'est là-dessus qu'allait parier ensuite Mircea Eliade, qui, au profit d'une étude des compositions de l'expérience religieuse, s'intéresserait aux techniques de pratique de chaque religiosité. Un autre commentaire de Lévi-Strauss à propos de Marcel Mauss jette des lumières dans cette démarche proposée par Eliade : « Les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié. »[1] Se pencher sur les techniques apparaît donc comme nécessaire pour penser le religieux dans une modernité où les religions et la religiosité sont cernées dans l'histoire, sont présentes dans les villes et dans une vie commune et ordinaire. Même si Eliade travaille avec une hypothèse de « l'expérience appauvrie de l'homme urbain », cela veut dire que dans la modernité, et notamment dans une modernité - qui est toujours chrétienne -, l'homme est une notion dont l'accès se fait par des catégories comme « personne » ou « moi », comme d'ailleurs Mauss le prévoyait en 1935.

Dans la modernité (et dans ce qui la suit…), nous avons besoin de penser aux *faits religieux* pour inventer des objets, les investiguer dans toute critique, critique ici dans le sens nietzschéen de la critique des valeurs morales qui structurent le regard et le raisonnement, ainsi que le vécu et l'expérience. L'expression *fait religieux* est heureuse pour éviter le piège prononcé par Yves Lambert à propos des définitions sur la religion, une « tour de Babel des définitions », chacun ayant sa propre langue. Le *fait religieux* garde l'espace pour des briques additionnelles, comme le propose Williame[2] : fait collectif (acteurs), fait matériel, fait symbolique, fait expérientiel et sensible, traces culturelles. Tout cela nous renvoie à « l'extrême variété phénoménale du religieux que la multiplicité des dimensions imbriquées »[3].

Comme le disait Paul Ricœur, la « béance herméneutique » que le religieux (en tant qu'adjectif) présente, l'étude du religieux, des religiosités, des religions, enfin du

---

1 Lévi-Strauss, Claude. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » (1950).Op. cit. p. 28.

2 Williame, Jean-Paul. « Faits religieux ». In : Azria, Régiene et Hervieu-Léger, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux.* Op. cit. p. 364-365.

3 Ibidem. p. 366.

fait religieux, peut sortir d'un extraordinaire et de l'étrangeté qui ont fait partie des pierres fondamentales de ce champ. Albert Piette[1] entame l'exploration du fait religieux toujours par les détails, « des détails, qui ont pour nous d'abord été repérés dans des activités non religieuses à proprement parler »[2]. Piette soutient une théorie de la religion ordinaire, marquée par le négatif dans les rites, dans les activités ordinaires et dans les croyances. Ce négatif est évoqué dans une posture où les sciences humaines et sociales laissent la religion de l'extraordinaire qu'elles envisageaient lors de la création de leurs champs d'études, pour une religion de l'ordinaire - même si ce sont des expressions « périphériques » de nos jours, « comme la sorcellerie, les pèlerinages ou les diverses pratiques thérapeutiques »[3], ce qui est ciblé.

Au lieu du « Mais avançons. » de Mauss lorsqu'il arrive au moment de parler des techniques de soin de l'anormal et des souffrances, notre préoccupation est d'avancer vers l'extrêmement ordinaire des faits religieux en question. Si nous avons mentionné la modernité comme toujours chrétienne, c'est avec Mircea Eliade qu'on peut compléter cela :

> « La foi chrétienne est suspendue à une révélation *historique* : c'est l'incarnation de Dieu dans les Temps historiques qui assure, aux yeux du chrétien, la validité des symboles. […] L'Histoire ajoute continuellement des significations nouvelles, mais celles-ci ne détruisent pas la structure du symbole. »[4]

Bizarrement areligieux, cet homme moderne est d'ailleurs chrétien même à son insu :

> « L'homme areligieux refuse la transcendance, accepte la relativité de la "réalité", et il lui arrive même de douter du sens de l'existence. […] L'homme

---

1 Piette, Albert. *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*. Collection Études Sociologiques. Economica. 2002.

2 Ibidem. p. 12.

3 Ibidem. p. 1.

4 Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane*. Op cit. p. 118.

> moderne areligieux assume une nouvelle situation existentielle : il se reconnaît uniquement sujet et agent de l'Histoire, et il refuse tout appel à la transcendance. Autrement dit, il n'accepte aucun modèle d'humanité en dehors de la condition humaine, telle qu'elle se laisse déchiffrer dans les diverses situations historiques. L'homme *se fait* lui-même, et il n'arrive à se faire complètement que dans la mesure où il se désacralise et désacralise le monde. **Le sacré est l'obstacle par excellence devant sa liberté.** »[1]

Maintenant avançons, en visant les phénomènes et faits religieux qui nous intéressent dans cette recherche. Partons tâtonner les éléments positifs pour ensuite penser aux négatifs.

[1] Ibidem. p. 173.

1.2. Évangélisme/Pentecôtisme

1.2.1. BREF PARCOURS CONCEPTUEL INTRODUCTOIRE AUTOUR DU PROTESTANTISME ÉVANGÉLIQUE

1.2.1.1. En guise d'introduction

Le protestantisme évangélique, dit souvent simplement « évangélisme », semble être une série de phénomènes religieux, d'appartenances et d'autodéfinitions identitaires religieuses et de faits religieux rattachés toujours au christianisme, à l'annonce de l'Évangile (la « Bonne Nouvelle ») et à une expérience du message de Jésus-Christ. Il ne s'agit pas de le (les) penser comme une religion, mais plutôt comme un vaste groupe de religiosités, avec des traits considérés communs, dans le contexte historique, théologique et philosophique du christianisme.

Notre but n'étant pas celui de faire une histoire des religions, de la sociologie ou de l'anthropologie religieuse, nous envisageons de façonner ici un objet de travail dont le contexte nous sera fourni par ces disciplines et leurs concepts. Pour notre part, nous déploierons ce contexte du protestantisme évangélique, spécialement dans ses dénominations les plus discutées aujourd'hui, celles du pentecôtisme et du néopentecôtisme, pour ensuite nous guider dans une étude qui privilégie notamment l'angle psychopathologique et psychanalytique d'abordage de ces phénomènes. D'ailleurs, lorsque nous annonçons « psychanalytique » - et la psychanalyse demeure ancrée sur le regard de psychopathologue du chercheur psychanalytique -, nous pensons à la manière dont ces phénomènes vont « fonctionner » ou « exister » dans la singularité des situations, cas et histoires. Celles-ci ont été accompagnées par nous en situation d'exploration clinique, même si parfois notre contexte de recherche a été plus proche de terrains habituellement reconnus dans d'autres disciplines, comme l'anthropologie.

Comment enfin ces faits religieux vont-ils apparaître dans des vies, dans leurs souffrances, symptômes, récits autobiographiques ? Comme le formula une fois Jacques Lacan, « le désir est échelle de langage articulé, même s'il n'est pas

articulable »[1]. Quelles réorganisations discursives vont naître chez des gens qui, dans des situations très variées, rencontrent ces discours religieux ? Qu'est-ce que cela produit dans leurs rapports à autrui ? Il faudra d'abord amortir quelques concepts pour jalonner nos espaces discursifs et pour enfin réintroduire les questions qui nous ont animé dans cette recherche. Parlons d'abord du protestantisme.

1.2.1.2. Réforme protestante : entre mouvement et attitude, les deux

« Jésus a annoncé le Royaume [de Dieu] et c'est l'Église qui est venue. »

Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 1920

L'adjectif « protestant » fut attribué à ceux qui professaient un message de critique à la forme prise par le christianisme avec l'Église catholique, surtout avec l'Église catholique apostolique romaine. L'étymologie du terme « protestant » renvoie au « témoignage (*testis* en latin), par lequel quelqu'un affirme, reconnaît, confesse ce qu'il sait ou croit, et la confession *(protestari*), par laquelle s'exprime une résistance, une critique, une protestation »[2]. Le protestantisme se configure de ce fait comme une protestation théologique et politique qui s'est avérée productrice d'une rupture de pratique, de style et de langage pratico-religieux par rapport à la manière de vivre le christianisme que soutenait l'Église catholique de Rome.

A minima, le protestantisme est issu de la Réforme du XVIe siècle, qui en vérité a affecté tout le monde chrétien, et continue à le faire. L'histoire des religions parle souvent de quatre grandes confessions qui constituent le christianisme : le catholicisme, l'orthodoxie, l'anglicanisme et le protestantisme. Chacune est traversée par plusieurs mouvements historiques, enjeux politiques, lectures herméneutiques, et

---

1 Lacan, Jacques. *Le Triomphe de la religion. Précédé de Discours aux catholiques*. Paris : Seuil, 2005. p. 42

2 Gagbebin, Laurent et Picon, Raphaël. *Le protestantisme. La foi insoumise*. Paris : Éditions Flammarion, 2005. p. 12.

porteuse de sensibilités particulières en ce qui concerne l'élément le plus important d'une religiosité : leur rapport au sacré, notamment la ou les figures de la divinité.

Si, dans l'histoire institutionnelle du christianisme, il est courant de parler des réformateurs à partir du XVIe siècle, avec les figures de Martin Luther (1483-1546), Ulrich Zwingli (1484-1531), Jean Calvin (1509-1564), Martin Bucer (1491-1551), entre autres, la *réforme* est « un phénomène permanent ou, au moins récurrent dans le christianisme et dans d'autres religions »[1]. À part des politiques qui mobilisent encore et qui ont scindé, depuis ses débuts, l'institution du christianisme, il y a toujours eu des politiques subjectives opérant dans le rapport au sacré, dans le vécu communautaire, dans les sens éthiques, exégétiques et les visions du monde que composent les religions dans leurs configurations groupales et organisationnelles. Cette politique subjective dont on fait mention peut être repérée à partir d'un sillage ouvert par le philosophe Ludwig Wittgenstein, précisément le second Wittgenstein, celui des *Investigations philosophiques* (1953). Les religions sont placées au même rang que les autres activités humaines comme « jeu de langage » : une grammaire spécifique productrice de sens, d'une vision du monde et d'une forme de vie spécifique dans les rapports humains, y compris aussi la supposée expérience humaine.

Ce qui a été nommé plus tard « esprit protestant » semble avoir introduit une coupure dans l'ensemble lexical qui servait au christianisme jusqu'à un moment précis de l'histoire. L'*élan* réformiste protesta contre la vente d'indulgences, la configuration ecclésiastique de l'Église romaine, l'interdiction de la traduction de la Bible, entre autres, mais il semble être profondément marqué aussi d'une sorte de *culture de la subjectivité, du sujet* dans son rapport au monde, à soi et à son salut.

---

1 Remarque de François-André Isambert, cité par Jean Paul Williame. In : Azria, Régiene et Hervieu-Léger, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux.* Paris : PUF, 2010. p 1004.

De nombreux mouvements ont semé un certain « désir de réforme »[1], comme les renouveaux monastiques du XIIe et du XIIIe siècle (Cluny, Cîteaux, ordres des franciscains et des dominicains) et l'accroissement du nombre de demandes des laïques avides de connaître la Bible et la parole divine. Néanmoins, les réformes qui ont gagné cette qualification étaient des mouvements plus radicaux, dont les leaders quittaient ou étaient obligés de quitter l'Église catholique romaine. Plusieurs germes du protestantisme évangélique peuvent être reconnus ensuite, comme les idées des anabaptistes (contre l'idée d'un baptême infantile), l'antitrinitarisme (rejetant le dogme de la Trinité), entre autres. Par contre, l'idée d'une réforme radicale et qui englobe ce qui a été reconnu par le nom de *protestantisme* est un invariant, attestant d'un salut offert par Dieu dans le chemin de vie de chacun des êtres humains, le « salut par la grâce seule ».

Comme cela est devenu une pratique dominante entre les protestants ultérieurs, principalement entre les protestants évangéliques, Martin Luther se jeta, lors de ses études universitaires, dans une quête de la vérité présente particulièrement dans les Psaumes et dans les Épîtres de saint Paul. C'est dans ce parcours exégétique qu'il découvre que « contrairement à ce qu'affirmait le christianisme d'alors, l'homme pécheur ne peut rien faire pour obtenir le pardon de Dieu »[2]. Les pratiques ascétiques et monastiques, reconnues jusque-là comme l'une des sorties les plus salutaires à la vie de la chair et du péché, seraient en fait vaines, puisque le pardon de Dieu était une sorte d'amnistie divine donnée comme grâce à l'homme. Avec quelques différences interprétatives, d'autres réformateurs, tels que Calvin et Zwingli, vont suivre la thèse luthérienne de la justification par la grâce seule comme un article *principe* de la religiosité chrétienne. Il faut aussi attirer l'attention sur le fait que le rôle du Saint-Esprit a été déjà souligné par ces réformateurs, le Saint-Esprit comme un témoignage nécessaire pour l'intériorité humaine dans l'expérience privée de chaque âme de sa propre foi.

---

1 Gagbebin, Laurent et Picon, Raphaël. *Le protestantisme. La foi insoumise*. Op. cit. p.22 et ss.

2 Ibidem. p. 26.

Entre attitude et mouvement, l'esprit réformateur qui anima le protestantisme dans ses formations classiques apparaîtra entre réformateurs plus intellectuels et subversifs de la politique du christianisme ainsi que dans plusieurs petits mouvements qui sont nés parmi les couches les plus opprimées des sociétés européennes postféodales et modernes. Ces mouvements populaires conduiront quelques traits théologiques jusqu'à l'extrême : par exemple, un réformateur allemand contemporain de Luther, Thomas Münzer, fut exécuté par les princes allemands en 1525, après avoir rejoint des paysans dans leur révolte contre l'organisation feudale de l'usage de la terre. Ce mouvement est l'un de ceux qui ont annoncé, entre autres objectifs *politiques*, une « croisade apocalyptique d'instauration du Royaume de Dieu sur terre »[1].

Cette tension, entre un mouvement qui peut s'organiser et s'institutionnaliser et une attitude qui doit changer une vie dans sa singularité, semble avoir appartenu à tout le champ ouvert par la réforme protestante dans l'époque moderne et dans nos temps contemporains. Une tension qui traverse ce qui plus tard sera appelé identité religieuse.

1.2.1.3. Du cœur à la raison : envers la modernité et la domination désenchantée

Il est monnaie courante de relier quelques-uns des traits fondateurs de la Réforme et du protestantisme avec les forces politiques, économiques, sociales et, pourquoi pas, psychologiques, qui ont poussé plus tard la civilisation occidentale à la modernité, au libéralisme, aux idées comme celle du progrès, etc. Certes, le protestantisme dans ses modalités classiques contient l'idée de « libre examen de l'individu » comme l'un de ses points d'appui fondamentaux. Toutefois, ce sceau de l'individualisme moderne ne doit pas être intégralement débité sur le compte du protestantisme en tant que rationalité discursive.

---

1 Lenoir, Frédéric. *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*. Op. cit. p. 199.

Déjà Max Weber (1864-1920), dans son œuvre *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905)[1], assertait clairement : « Le vieux protestantisme des Luther, des Calvin, des Knox, des Voet n'avait franchement rien à voir avec ce qu'aujourd'hui l'on appelle "progrès". » Luther[2] jugeait que la parole divine ne pouvait être correctement reçue que quand elle était prêchée par des pasteurs intellectuellement préparés pour une telle tâche. Il considérait que les cérémonies et traditions ne pouvaient pas être brisées par des gens qui se mettaient à prêcher avec effusion émotionnelle. Cela n'a pas été qu'après Luther que l'eucharistie a été bannie de la cérémonie protestante, dans un effort d'intellectualisation encore plus forte de l'expérience religieuse protestante. L'idée de la présence du corps réel du Christ serait elle-même un blasphème.

Suivant ce sillage, le protestantisme dit classique s'est dirigé politiquement vers une forme d'expérience du sacré très peu émotionnelle, « plus froide », comme il est habituel de le dire. L'idée d'un « Dieu de papier »[3] pouvait aussi s'avérer peu convaincante pour les masses qui adhéraient au protestantisme dans la quête d'une expérience autre avec les Écritures. C'est à Zurich que certains disciples d'un des réformateurs, Zwingli, auraient été appelés, dans les années 1520, « anabaptistes ». Celle-ci a été considérée comme la première secte du protestantisme, traitée comme secte par toutes les autorités publiques et religieuses, même les protestants[4]. Ils prônaient le baptême comme « acte public » du converti, une décision et une expérience qui touchaient la responsabilité morale envers une communauté de « frères » dans une démocratie de la foi. Ceci dit, une cérémonie de baptisme d'un enfant, d'un bébé, ne pouvait avoir aucun sens. Chacun devrait expérimenter le baptême, tel Jésus-Christ qui s'est fait baptiser par Jean-Baptiste, et vivre son

---

1 Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*. Paris : Plon, 1964.

2 Traité de la liberté chrétienne.

3 Expression de Blaise Pascal.

4 Plunkett, Patrice. *Les évangéliques à la conquête du monde*. Paris : Perrin, 2009. p. 21.

illumination intérieure, dans le contact à Dieu par la médiation du Saint-Esprit. Ce n'était pas les Écritures toutes seules qui pouvaient illuminer l'âme de l'homme croyant, il fallait cette expérience intérieure, ouverte aux visions, signes, prophéties apocalyptiques. Tous vont être contre les anabaptistes et leur démocratie intense, où chaque « frère » pouvait se lever et témoigner dans le culte.

Ces dérives s'adressant à l'essor émotionnel et au vécu du sacré par le biais du corps et du changement personnel ont toujours été présentes dans le christianisme, et réapparaissent avec force dans ces premiers temps du protestantisme. Nous en reparlerons bientôt, pourtant, il faudra encore dessiner ce plan d'idées par lequel on voit comment le protestantisme, même dans ses formes politiques, ecclésiastiques et exégétiques plus ou moins orthodoxes, est apparu comme le sommet d'un processus de *désenchantement du monde* [*Entzauberung*].

Pour Weber [1], le *désenchantement du monde* consistait dans l'abolition progressive de toute magie ou cérémonie comme technique de salut. Cette abolition avait initié les prophéties judaïques, lesquelles, de concert avec la pensée scientifique grecque, rejetaient toute technique ou moyen magique d'atteindre le salut. Cette « démagification » n'était pas cependant la caractéristique du *désenchantement* : comme le dira plus tard Marcel Gauchet, s'appuyant sur Weber, le *désenchantement* comprend aussi la sécularisation de la société.

Le divin, tel que conçu dans ce premier protestantisme, notamment dans la thèse de la « prédestination » de Calvin, serait trop puissant pour que le mérite ou la culpabilité des humains puissent le mobiliser. L'obligation morale humaine était de vivre sa vocation sur la Terre, de la façon la plus correcte. Cela représente le tournant de la notion de *Beruf* (vocation) chez Luther, comme le souligne Weber : « L'unique

---

1 Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*. Op. cit. p. 17 et 34.

manière de vivre d'une manière agréable à Dieu n'est pas de dépasser la morale de la vie séculière par l'ascèse monastique, mais exclusivement d'accomplir dans le monde les devoirs correspondant à la place que l'existence assigne à l'individu dans la société [*Lebensstellung*], devoirs qui deviennent ainsi sa "vocation" [*Beruf*]. »[1]

« Accomplir dans le monde les devoirs » fut une conception critique de Luther contre l'idée de la vie monastique et ascétique préconisée dans le christianisme. Dans le protestantisme, comme l'a fait de son vivant ce protestant allemand, un prêtre doit connaître la vie de la chair, avoir une famille, des enfants. Une vie ascétique de contemplation apparaît à Luther comme un égoïsme et une sécheresse de cœur.

Dans sa lecture de l'*Épître de Paul aux Romains*, Luther découvre la notion de salut par la foi seule : l'homme vivant du don de Dieu, qui est la grâce, sur la Terre, est sauvé par une justice divine qui n'est jamais une punition. À ce moment-là, Luther se sent « guéri » de sa rage, « un homme né de nouveau et entré, les portes grandes ouvertes, dans le paradis même », selon les mots écrits par lui-même[2]. Il s'agit d'une conviction de liberté de l'homme par rapport à un état de péché dont il n'est pas culpabilisé. Il s'agit d'une valorisation de la notion d'individu qui est tributaire de ces tournants du protestantisme, ou mieux, de l'esprit de réforme et de sa culture du sujet.

L'idée-question de la fameuse investigation de Max Weber sur l'esprit du capitalisme et le protestantisme posait son « problème » dès le début : pourquoi semble-t-il que les couches sociales les plus élevées, les élites, soient protestantes ? Peut-être parce que les protestants avaient montré « une disposition toute spéciale pour le rationalisme économique »[3], et que cela est intrinsèque à leurs croyances religieuses. En fait, le supposé « esprit du capitalisme », auquel Weber fait appel, aurait existé selon lui avant le développement de l'ordre capitaliste, étant repérable

1 Ibidem. p. 90.

2 Ibidem. p. 44.

3 Ibidem. p. 35.

déjà aux États-Unis de Benjamin Franklin. L'enrichissement comme un devoir, le gain, la conquête, la domination, tout cela appartiendrait à ce supposé esprit capitaliste ; quant au protestantisme, sa morale était plutôt de la dévotion à la vocation comme manière éthique de vivre la grâce divine.

Cela étant dit, Weber est d'accord sur le fait que le tout premier résultat de la Réforme a été « d'accroître considérablement les récompenses d'ordre religieux que procurait au fidèle son travail quotidien, accompli dans le cadre d'une profession, et d'en faire un objet de la morale »[1]. Toutefois, il serait hors de question d'imputer au protestantisme le mobile historique pour le développement du capitalisme. Cette « impulsion irrationnelle » modérée rationnellement pour la « domination » [*Bändingung*], comme essaya de le contourner Weber[2], s'est appuyée à un moment donné sur l'éthique protestante, mais elle est devenue depuis longtemps mécanique, inhérente au système capitaliste. Alors, cet « esprit du capitalisme » ne peut pas se réclamer luthérien ou protestant, bien qu'il soit nécessaire de souligner que l'idée de vocation [*Beruf*] a pu justifier théologiquement pour un moment la pulsion de domination dans la modernité capitaliste.

La Réforme protestante n'a pas été la cause des développements de l'histoire de l'ordre capitaliste. C'est « l'esprit du capitalisme » que Weber traite dans la conclusion de son investigation pour une *attitude*. Il y avait « précisément ceux [éléments essentiels] que nous avons trouvés entre le contenu de l'ascétisme puritain du métier »[3]. Cet ascétisme protestant concevait le gaspillage du temps comme une faute morale assez grave, le travail constituant le *but même de la vie*. Et, saint Paul est utilisé pour donner la clé écrite de ce besoin éthique : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus. » (Deuxième lettre de saint Paul aux Thessaloniciens 3 : 10).

---

1 Ibidem. p. 94.

2 Ibidem. p. 11.

3 Ibidem. p. 223.

L'ascétisme protestant, s'opposant à une jouissance de la richesse, freina la consommation, mais « en revanche, il eut pour effet psychologique de débarrasser des inhibitions de l'éthique traditionaliste le désir d'acquérir »[1]. L'analyse de Weber se prononce tournée envers la rationalité instrumentale, les moyens par lesquels se coordonnent la vie individuelle et la vie sociale humaine autour de phénomènes précis, dans ce cas, des phénomènes d'ordre religieux. La quête systématisée du salut devient très rationnelle dans l'encadrement protestant de l'éthique et de la morale, ainsi que sa visée du destin et de la sorte.

Le protestantisme dans ses formes classiques a avancé vers l'ouest, gagnant de l'espace en Europe et retrouvant aux États-Unis sa friche (ou même jachère) de prolifération et pluralisation. Une vie orientée vers la vocation *[Beruf]* et justifiant un ascétisme puritain du métier[2]. Si l'une des critiques faites à Weber, bien façonnée par Fernand Braudel[3], est que ce supposé « esprit du capitalisme » n'est pas une création de l'*ethos protestant*, qu'il était déjà présent au Moyen Âge et surtout à la Renaissance, en Italie, en Europe du Nord, il faut reconnaître que Weber n'a jamais conçu un rapport de cause-effet entre protestantisme et capitalisme, bien au contraire. En fait, il a envisagé les caractères politiques du protestantisme sur lequel s'est appuyé l'esprit de domination présent dans le capitalisme. Expansion et essor : si la protestation réformiste qui fortifie le protestantisme est le déni des instances de médiation entre Dieu et le fidèle, c'est que le fidèle est tourné vers le monde dans une soif de se mettre au service d'une reconquête constante de ce monde. C'est son essor.

Le protestantisme a abouti à une laïcisation assez forte, gérant plusieurs phénomènes puristes ou conservateurs, notamment en Amérique du Nord. Le protestant classique finit, dans l'absence de médiation, par vitaliser l'aspect religieux du social et du travail, tous les deux comme pratiques. L'essor protestant a

1 Ibidem. p. 209.

2 Ibidem. p. 63 et p. 223.

3 Dans l'œuvre *Dynamique du capitalisme*, 1985.

cependant semblé toujours un peu ambigu : l'individu moderne pour lequel il existe peut aussi aller aux confins de plusieurs phénomènes de sa subjectivité dans le rapport à la divinité.

La divinité était comme exilée au ciel, sans rapport avec la vie humaine. C'est Calvin qui l'expose très clairement, dans une théologie de répulsion à toute réalité charnière dans le rapport au divin : « Pourquoi est-ce qu'il n'est point licite de représenter Dieu visiblement ? Parce qu'il n'y a aucune convenance entre Lui, qui est Esprit éternel et incompréhensible, et une matière corporelle morte, corruptible et visible. »[1] Si Dieu ne revient jamais à nouveau transfiguré dans la société, dans des images, dans des expressions théologiques variées, que reste-t-il à tout ce qui est marge ou excès dans la subjectivité ?

Le sacré chassé de la vie terrestre, loin du culte religieux, devient un « Tout Autre ». Ce problème suivra le protestantisme au fil de ses cinq siècles d'existence.

1.2.1.4. De la domination généralisée aux phénomènes de marge

> « Il me semble désormais admis que le christianisme a rendu accessible à la figuration et à la littérature le vaste champ du sacré : de cette *expérience intérieure*, qui va de la quête de communion convulsive à la nécessité que j'éprouve de mettre tout en question – depuis les abîmes de l'enfance jusqu'à l'inconnu. Ce serait la conséquence – *sublime ou destructrice* ? - d'une *"disjonction"*, dit Georges Bataille, que la chrétienté a consacrée : d'une part, la mise à mort de Dieu qui représentait et représente encore la seule limite opposable à l'irrésistible désir ; et, de l'autre, la résurrection du divin dans les "instants parfaits", les "situations privilégiées", les "communions

[1] Calvin, Jean. « Le Catéchisme, c'est-à-dire le formulaire d'instruire les enfants en la chrétienté (1541) ». Cité par Punklet, Patrice. *Les évangéliques à la conquête du monde*. Op. cit. p. 30.

> brûlantes". Peignez, musiquez, *racontez* : si votre possession du Graal ne peut être confondue avec Dieu, elle en est l'héritage, le retour – un certain retour -, même si elle s'enivre de le profaner. »
>
> Julia Kristeva. *Cet incroyable besoin de croire*[1].

Le phénomène de la sécularisation, à l'ordre du jour dans la visée sur le religieux dans le contemporain, fonctionne comme une sorte de toile de fond : il nous permet de trouver le creuset entre les transformations dans les sociétés, la culture occidentale-capitaliste, le politique et plusieurs des couches de la subjectivité contemporaine. D'ailleurs, la sécularisation rend compte de la rationalisation extrême de la pensée et de toute logique symbolique de l'Occident. Une rationalisation entretenue par l'abandon de tout compromis émotionnel en ce qui concerne les réponses que le religieux pourrait offrir pour l'organisation des sociétés.

D'après la thèse qui a fait la fortune de Marcel Gauchet[2], le christianisme est « la religion de sortie de la religion », octroyant à l'individu le rôle de jouer à sa guise avec des images, valeurs symboliques et constructions identitaires. Suivant l'idée ébauchée dans la section précédente, si la tension entre sacré et profane se dépouille d'habiter des endroits sociaux plus ou moins fortement localisés, il s'ensuit alors que des anciens éléments religieux symboliques fortement chargés puissent revenir comme des phénomènes d'une puissance toute autre. Soit comme des images, soit comme des formations désirantes qui vont s'emparer des singularités dans leur limite.

Depuis quelques décennies, le problème de la sécularisation habite les débats sur la société, le politique et les états généraux de la culture et de la subjectivité. La donne indique d'une part des possibilités d'organisation collective dont les modélisations soient plus en accord avec des phénomènes de petits groupes ; d'autre

---

1 Kristeva, Julia. *Cet incroyable besoin de croire*. Paris : Bayard, 2007. p. 8.

2 Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris : Gallimard, 1995.

part, qu'une certaine homogénéisation peut être très souvent envisagée ou au moins courante.

L'analyse de Weber sur les possibles liens de contacts entre l'esprit du capitalisme et l'éthique du protestantisme pointe en fait que ce dernier, le protestantisme, peut être lu comme une synthèse critique de l'organisation du *socius* en Occident, suivant un modèle catholique. Comme le souligne Schlegel[1], la chute du catholicisme et la sécularisation de l'indifférence ne signalent pas une époque non religieuse, puisque les religions « passionnent encore les foules, suscitent des quêtes spirituelles, provoquent des adhésions »[2]. Le plus frappant est d'abord la réduction statistique des catholiques, ensuite l'affaiblissement de leurs pratiques, bien que l'anémie et le recul des pratiques cachent la difficulté d'établir des parallèles entre « pratique » et « foi ». Il s'agit du déplacement de toute une machinerie morale et affective du catholicisme envers la morale et d'autres champs de la subjectivité et de la culture.

Ce qui étonne pourtant dans cette chute du catholicisme, c'est l'affluence de certains de ces phénomènes de marge : la redécouverte des pèlerinages (imprégnés d'une discursivité *new age* ou du besoin de l'expérience), la visite d'endroits sacrés ou miraculeux (tourisme en Israël, séjour à Lourdes, affluence massive des groupes de jeunesses catholiques). Ces pratiques intenses, quoique ponctuelles[3], relèvent de cette « ex-culturation » (Danièle Hervieu-Léger) d'une forme de catholicisme rattachée à l'Église catholique romaine. Celle-ci étant chaque fois plus absente des grandes décisions et discussions publiques.

Néanmoins, les phénomènes de marge sont puissants, et en atteste également l'intérêt toujours renouvelé pour les hagiographies des saints et les écrits des papes (devenus des *superstars*). La performance des *santos padres* dans le rôle d'entité

1 Schlegel, Jean-Louis. « Adieu au catholicisme en France et en Europe ? », *Esprit*. 2010/2 – Février. pp. 78-93.

2 Ibidem. p. 78.

3 Ibidem, p. 79.

affective de l'Église catholique se fortifie par l'effusion de leur foi et de leurs convictions personnelles[1]. C'est alors de leur figure que ressort une sorte de statut de garant d'une expérience mystique possible par la voie du catholicisme.

Sans pour l'instant trop avancer dans le support psychanalytique de notre recherche, il est important de souligner maintenant la richesse sémantique et heuristique de la *chose mystique* pour la psychanalyse, tout d'abord chez Freud[2]. Si les sujets abordés avec Romain Rolland hanteront Freud jusqu'à la fin de son existence, le petit fragment du 22 août 1938, « Mystique, l'obscure auto-perception du royaume extérieur au moi, du ça »[3], se présente comme précieux pour situer de quelle notion de mystique il s'agit.

Dans la deuxième topique freudienne[4], le *moi* est présenté comme instance de gouvernance (ou tentative impossible d'une *profession* de gouvernance) entre le *ça*, le pôle pulsionnel, et le *surmoi*, instance généralement inconsciente et héritée (éducation, « imagos » parentales, culture) d'une fixation de la loi, des limites et de l'intériorisation des interdits. Pour Freud, dans ce fragment ébauché dans le mois de la parution de *L'homme Moïse et le monothéisme*[5], il est question d'une *auto-perception* : le sujet se reconnaissant sujet de désir décentré dans quelque chose qui l'affecte, qui le fait.

Comme nous le verrons plus tard dans ce texte, l'effort du raisonnement freudien a été celui d'identifier, dans son névrosé obsessionnel, le rite religieux comme fruit d'une répétition d'évitement de l'angoisse et d'un appel à un père faible

---

1 Ibidem. p. 84.

2 Nous verrons plus tard que la mystique a été élevée à une toute autre catégorie avec Jacques Lacan.

3 Freud, Sigmund. « Résultats, idées, problèmes » (1938). In : Freud, Sigmund. *Résultats, idées, problèmes, II*. Paris : PUF, 1985. pp. 287-288.

4 Freud, Sigmund. « Le moi et le ça » (1923). In : Freud, Sigmund. *Essais de psychanalyse*. Paris : Éditions Payot, 1981. pp. 219-275.

5 Août 1937, d'après la chronologie de Sigmund Freud publié par les Presses Universitaires Françaises, Relevé à : http://www.puf.com/Espace_Freud/Sigmund_Freud.

ou absent. Dans le psychisme, toujours pris dans un travail actif, il s'agit d'un appel à la chose religieuse et à la religiosité comme une domination envers le pulsionnel contre tous les phénomènes de l'ordre de l'inattendu. Dans un projet de subjectivité capitaliste, la procédure de la domination [*Bändingung*] analysée par Weber allait à la rencontre d'un effacement, pour l'individu protestant, de tout trait de mystère, de magique ou de non-contrôle. C'est pourquoi, une supposée éthique protestante a bien servi aux intérêts de l'expansion de ce supposé « esprit du capitalisme ».

C'est parmi les phénomènes de marge (marge sociale et politique, marge religieuse et marge subjective) qu'une certaine expérience mystique habitait et parfois hantait le christianisme – et aussi le catholicisme et le protestantisme. Une expérience mystique du sacré, revenant sous forme d'un Tout Autre. C'est un événement ancien du christianisme, mais toujours éblouissant et garant d'un signe du désir, qualité excessive qui débranche d'avec la routine quotidienne[1]. Il s'agit de la Pentecôte, un événement d'expérience immédiate (sans médiation, sans intermédiaire dans l'espace ou le temps) de rencontre avec le sacré[2].

1.2.2. Évangélisme : une phénoménologie variée. pentecôtisme, néopentecôtisme et la quête d'une expérience chrétienne primitive

Si le nombre de fidèles formant le kaléidoscope protestant est estimé à 500 millions[3] en ce début de XXIe siècle, la variabilité de leurs toiles théologiques et enseignes liturgiques n'est pas moins importante. La scissiparité (tendance à la segmentation et séparation des groupes) semble être une disposition inhérente à l'esprit de la réforme :

---

1 Žižek, Slavoj. *De la croyance*. Arles : Éditions Jacqueline Chambon, 2011. p. 235.

2 Cox, Harvey. *Fire from Heaven: the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the Twenty-first century*. Cambridge (Massachussets): Da Capo Press, 2001.

3 Mercier, Jean. L'identité protestante. In : *L'Atlas des Religions*. Le Monde. 2001.

> « Parce qu'il considère l'institution "Église" comme fonctionnelle et non pas comme sacrée, le protestantisme a une propension à la scissiparité […] lorsqu'une institution ne convient pas, on la quitte et on en crée une autre. Cette orientation est très nette dans les milieux évangéliques, parce que ces derniers font primer l'assemblée locale sur les régulations supra-locales. »[1]

Le religieux (la chose religieuse), notamment dans les monothéismes, semble s'articuler toujours dans un embate entre religion qui s'institutionnalise et religiosité qui se renouvelle dans la pratique singulière de chacun. Dans l'idéologie du protestantisme et peut-être de la chrétienté en général, la religiosité s'appuie sur des tensions telles qu'entre dehors et dedans, institutionnel et marge, raison et cœur, parole instituée et parole interprétée.

1.2.2.1. Fondements et récits d'origines

Dans l'histoire du christianisme, nous reconnaissons un événement dont la figuration mythologique sert de repère constant pour les protestants évangéliques et pour divers groupes et traditions qui reprennent le versant *charismatique* du christianisme. Il s'agit de la Pentecôte, l'un des événements majeurs racontés dans le Nouveau Testament, plus précisément dans le livre des *Actes des apôtres*. Cet écrit prend la suite des événements consécutifs à la mort du Christ, tels que présentés dans l'Évangile de Luc. À la suite de son calvaire et de sa mort, Jésus se présenta aux apôtres et disciples, ressuscité,

> « et leur donna de nombreuses preuves : pendant 40 jours, il se montra à eux et parla de ce qui concerne le royaume de Dieu. Alors qu'il se trouvait en leur compagnie, il leur recommanda de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'attendre ce que le Père avait promis, "ce que je vous ai annoncé, leur dit-il, car Jean a baptisé d'eau, mais vous, dans peu de jours, vous serez baptisés du Saint-Esprit". Alors que les apôtres étaient réunis, ils

[1] Fath, Sébastien. *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*. Genève : Labor et Fides, 2005. p. 379.

> lui demandèrent : "Seigneur, est-ce à ce moment-là que tu rétabliras le royaume pour Israël ? " Il leur répondit : "Ce n'est pas à vous de connaître le temps ou les moments que le Père a fixés de sa propre autorité. Mais vous recevrez une puissance lorsque le Saint-Esprit viendra sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre." » (*Actes des apôtres*, 1 : 4-8, p. 706)[1].

Puis Jésus s'éleva aux cieux, et :

> « Quand le jour de Pentecôte arriva, ils [les apôtres] étaient tous ensemble au même endroit. Tout à coup il vint du ciel un bruit comme celui d'un vent violent, qui remplit toute la maison où ils étaient assis. Des langues qui semblaient de feu leur apparurent, séparées l'unes des autres, et elles se posèrent sur chacun d'eux. Ils furent tous remplis du Saint-Esprit et se mirent à parler en d'autres langues, comme l'Esprit leur donnait de s'exprimer. » (*Actes des apôtres* 2 : 1-4, p. 707).

Cet événement, celui de la Pentecôte (du grec *pentecosti*, période de cinquante jours, les quarante dans le désert plus dix d'attente), semble de nos jours être plus privilégié dans les cultes évangéliques au profit de la résurrection du Christ, événement majeur dans le catholicisme par exemple. Si, auparavant, les pasteurs se référaient très souvent au moment eschatologique où Jésus-Christ allait revenir pour instaurer son royaume, les changements de posture éthique semblent plutôt pointer vers le fidèle, avec sa force et son implication, dans cette façon d'explorer le christianisme qui est le protestantisme évangélique.

La scène de la Pentecôte est très souvent interprétée par les pasteurs, qui profitent de sa structure cinématographique. L'un des pasteurs, qu'on a entendu pendant nos déambulations en région parisienne, mettait l'emphase sur la réduction du nombre de fidèles qui suivent Christ entre la période d'enseignement dans le désert (40 jours) et les dix jours d'attente pour l'événement promis : « S'ils étaient des

---

[1] Toutes nos citations de la Bible sont extraites de l'édition Segond21, publiée par la Société Biblique de Génève, huitième édition, 2011. Cette version s'inspire dans la version de Louis Segond, pasteur genevois qui publia à la fin du XIX^{e} siècle la traduction qui a été la plus diffusée dans le monde francophone.

centaines dans la présence du Christ, quelques dizaines se sont rencontrés à Jérusalem. »

De cette reprise incessante de l'événement de la Pentecôte entre les groupes protestants évangéliques et d'autres charismatiques ressort l'importance des *charismes* (« charismas », don en grec) pour ce versant du christianisme. Ces dons réapparaissent dans d'autres endroits du Nouveau Testament, comme chez *Matthieu* 3 : 11 :

> Jean-Baptiste : « Moi, je vous baptise d'eau en vue de la *repentance* (mot grec pour changement d'attitude, de pensée, renvoyant à une transformation radicale de la personne), mais celui qui vient après moi est plus puissant que moi et je ne suis pas digne de porter ses sandales. Lui, il vous baptisera du Saint-Esprit et de feu. »

Chez Marc 1 : 8 (la même scène que Jean-Baptiste) et notamment chez *I Corinthiens* 1 : 12-14, 12 : 28 et 14 : 3, nous voyons la diversité des dons qui peuvent se manifester : parole de sagesse, parole de connaissance, dons de guérison, possibilité d'opérer des miracles, discernement des esprits, habilité de « parler en langues » et d'interpréter les langues parlées par autrui.

L'événement de la Pentecôte et l'existence des dons du Saint-Esprit (comme ils sont souvent appelés entre les protestants évangéliques) semblent être restés un peu à l'ombre dans les versants les plus dominants du christianisme - le catholicisme et le protestantisme classique. Néanmoins, ces phénomènes, étant présents dans le tissu symbolique du christianisme, se sont toujours manifestés.

Il nous paraît valable ici de mentionner le *Deuxième Concile de Constantinople*, concile œcuménique convoqué en 553 par l'empereur byzantin Justinien (en charge de l'Église d'Orient, avant le grand schisme des Églises d'Orient et d'Occident en 1054). Dans ce concile, il était question d'affirmer la doctrine du *monophysisme* (qui affirme que la nature divine du Christ aurait absorbé sa nature humaine) en réaction au *nestorianisme* (où s'affirmait la coexistence de deux personnes en Jésus-Christ, l'une divine, l'autre humaine). Le concile propose ainsi quatorze anathématismes :

chez ceux-ci, on remarque la standardisation de la doctrine catholique autour d'une unité entre Christ-Dieu-Verbe. D'après la théologie chrétienne[1], le Verbe est la deuxième personne de la Sainte-Trinité, et les chrétiens reconnaissent le Verbe comme Jésus-Christ venu parmi les hommes : « Il est la Parole de Dieu fait chair », ce qui renvoie à l'Évangile de saint Jean, « Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu » (1 : 1).

Les phénomènes autour des charismes mettent en relief l'effet du Verbe parmi les hommes, effet qui souligne une réalité du Verbe et de ses impacts sur les hommes. C'est là qu'on reconnaît plusieurs phénomènes marginaux dans le christianisme, touchant très souvent le corps, les états physiologiques et des états altérés de la conscience. Il est possible de dire que les politiques chrétiennes, surtout les politiques catholiques, auraient travaillé dans la capture de ces phénomènes de marge. Pourtant, ils y échappent. L'un de ces événements, celui des camisards, comporte même une organisation institutionnelle dont les effets nous semblent, encore de nos jours, sous-estimés dans l'historiographie du protestantisme évangélique, comme nous le verrons.

1.2.2.2. Les charismes : des phénomènes de type-transe aux conjectures politiques

« Rien de semblable à l'affaire des Cévennes dans toute l'histoire du Monde. »

Michelet

Une thèse assez répandue dans la sociologie des religions contemporaine présume que des phénomènes religieux gagnent en importance lorsque le politique fléchit (Michel de Certeau)[2]. Nous pourrions rajouter : lorsque le politique fléchit, les

1 Lexique de l'Église Catholique, http://www.eglise.catholique.fr/ressources-annuaires/lexique/definition.html?lexiqueID=564.

2 Garcia-Ruiz, Jesús et Michel, Patrick. « Religion, politique et monde(s) en mouvement », *Socio-anthropologie*, 25-26, 2010.

phénomènes religieux marginaux montent en importance, et deviennent assez souvent très spectaculaires.

Une hypothèse surprenante, quoique peu explorée dans l'historiographie du protestantisme évangélique [1], est celle d'une filiation entre les évangéliques contemporains et les camisards qui se sont insurgés contre Louis XIV et ses troupes au début du XVIIIe siècle. Cette insurrection est connue dans l'histoire comme *la guerre des Cévennes ou des camisards*. Tandis que le protestantisme s'affirmait en Suisse, dans les États germaniques et aux Pays-Bas, les églises issues de la réforme n'attiraient pas en France autant d'attention, permettant de former une « masse critique » comparable à celle de ses voisins[2]. À part le succès des huguenots en France comme un mouvement religieux inspiré de Jean Calvin au milieu du XVIe siècle, la forte centralité de l'absolutisme, ancré sur le pouvoir divin et catholique, semblait empêcher toute affirmation institutionnelle de ce mouvement protestant. La culture démocratique des huguenots [3] a aussi joué un rôle important pour un durcissement des critiques contre le protestantisme et la réforme en France : les huguenots défendaient un modèle assez décentralisé d'organisation religieuse, chaque église locale détenant le pouvoir pastoral et liturgique envers ses communautés.

Parce qu'ils sont vus comme radicaux et même dissociatifs par rapport à l'État, la répression royale perce au XVIIe siècle jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes (1685)[4], ce qui atteste des efforts politiques et militaires pour une éradication du

---

1 Fath, Sébastien. *Fiche de lecture* « Les évangéliques à la conquête du monde », de Patrice de Plunkett. 2009. Disponible : http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/media/01/02/3225452643.pdf. Consulté le 26.10.2014 à 13h25.

2 Fath, Sébastien. *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*. Op. cit. p. 72.

3 Ibidem. p. 73.

4 L'édit de Nantes avait été instauré le 30 avril 1598 par Henri IV, accordant aux protestants la liberté de culte et mettant fin aux guerres de religion. En 1629 la répression de Louis XIV commença à gagner force, avec la suppression des places fortes protestants, en 1660 le roi exige que les protestants deviennent catholique, dans un affaire plutôt politique que religieux, les sujets devaient avoir la même religion que leur prince. Quelques mois

protestantisme en France. Ils sont environ 300 000 huguenots à quitter la France, et l'affaire semble résolue avec l'éradication de la « religion prétendue réformée » de France. La liberté de culte n'avait pas de raison d'exister : il n'y en avait qu'un seul[1].

Convertis de façade, les fidèles de la région des Cévennes, du Languedoc et du Dauphiné (jadis la demeure du calvinisme en France) continuent à se rassembler le soir, prédicant, prêchant, chantant. Ces rassemblements ont lieu dans des endroits connus comme « déserts », rappelant la réunion du Christ avec ses fidèles après la résurrection. Le parallèle mythique avec la Pentecôte et la persécution ne pouvait pas être moins intéressant : en 1688, dans le Dauphiné, Isabeau Vincent, bergère analphabète, prophétisa devant des assemblées cachées. Cela n'est pas vécu par ces huguenots comme une transe, mais comme la présence du Saint-Esprit chez elle. « Je te dis, mon enfant… »[2], est la phrase clé pour annoncer que la parole inspirée allait être lancée. Le plus étonnant étant qu'elle parlait en français, langue que la jeune fille ne maîtrisait pas. Plusieurs autres jeunes Dauphinois se mettront à exhorter et attirer les foules. Ils seront connus comme les *petits prophètes*.

Dans le texte *De la foi imaginaire* (1524), le réformateur Thomas Münzer a lancé : « Quand on te persécutera, nu et souffrant, tu sentiras l'Esprit en ton cœur sur lequel Dieu inscrit, non avec de l'encre mais avec Son doigt vivant, la véritable Écriture sainte dont la Bible extérieure est le vrai témoignage. » [3] Ces résistants du protestantisme français, démunis de pasteurs et aux marges du politique, ont expérimenté dans la transgression les phénomènes de la Pentecôte - le « parler en langues », les exhortations, la parole de sagesse, les prophéties, les guérisons. Durement réprimés par les forces royales, les huguenots des Cévennes se défendaient avec des groupes organisés de militants inspirés par le Saint-Esprit, au

---

avant la révocation de l'édit les premières dragonnades commencent à avoir lieu en France : « dragons missionnaires » qui devaient convertir à force des protestants en catholiques.

1 Punklett, Patrice. *Les évangéliques à la conquête du monde*. Op. cit. p. 38.

2 Ibidem, p. 39.

3 Cité par Punklet, Patrice. *Les évangéliques à la conquête du monde*. Op. cit. 38.

cours d'actions de guérilla[1]. L'épisode est connu comme la *guerre des Cévennes*, avec ces histoires des *petits prophètes* qui prêchaient, prophétisaient, et exhortaient les gens tout en dormant, et l'horreur des catholiques et même des protestants à l'étranger, qui n'y voyaient que des fraudeurs et des agitateurs.

Dans les discours de ces prophètes, dans leur Parole inspirée, l'*Apocalypse* avait une place importante - tout comme les exhortations sur la fin des temps et sur toute forme d'eschatologie, personnelle ou non[2]. D'autres phénomènes étaient aussi reportés, tels que des « étranges sons dans l'air, des trompettes et une harmonie de voix »[3]. Les combats furent féroces entre 1702 et 1704, avec d'autres troubles jusqu'en 1710-1711. Vers 1706, quelques-uns des Cévenols réfugiés en Angleterre participent à la fondation d'une fraternité religieuse d'inspirés, avec des Anglais et des Écossais. Leurs rencontres compteraient des manifestations de transe, exhortations millénaristes, accentuations des miracles, voire même des résurrections. Bien que n'ayant jamais dépassé 600 membres, l'historien Richard Quebedeaux[4] soutient que les *French Prophets* auraient probablement influencé Mother Ann Lee et les Wardleys, membres principaux des *Shakers* (*United Society of Believers in Christ's Second Appearing*), une secte religieuse. Cette communauté charismatique, institutionnalisée en 1780, prônait une expérience chrétienne communautaire, d'égalité entre les sexes, et ancrait le vécu religieux de ses participants autour de la mystique et des phénomènes des charismes. Celui de la *glossolalie* a gagné la centralité, pourtant, des visions, révélations, prophéties et guérisons par les mains avaient leur espace dans le spectacle d'Ann Lee (elle a commencé à participer au groupe en 1758) et ses fidèles.

---

1 *Camisard* dans l'occitan languedocien est une chemise blanche que les paysans portaient au lieu de tout autre uniforme. Dans la nomenclature militaire, une *camisade* est devenu la tactique d'attaque nocturne par des guérillas.

2 En 1707 la publication *Le Théâtre sacré des Cévennes*, par Maximilien Misson, à Londres, fait frisson.

3 Quebedeaux, Richard. *The New Charismatics. The origins, development, and signicance of neo-pentecostalism*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1976. p. 21.

4 Ibidem.

Les *Shakers* ont émigré aux États-Unis, à New York, entre autres, Ann Lee et huit fidèles en 1774. Ils cherchaient dans la colonie de la Nouvelle Angleterre un endroit pour leur expérience de communauté minimaliste chrétienne. Dans ces communautés, toute propriété est commune et le célibat est obligatoire. Les dimanches, les cultes étaient ouverts aux intéressés. C'est de l'expérience des *Shakers* qu'Engels a tiré sa conclusion que le communisme n'était point antisocial[1].

Les *Shakers* s'éparpillent de part et d'autre des États-Unis, construisant d'autres communautés et se faisant connaître par la fabrication de mobiliers et leur perfection minimaliste. Toutefois, il nous semble que c'est grâce à leur ouverture envers le social que leur influence se fit sentir, saisissant d'autres enjeux politiques et subjectifs de l'époque.

1.2.2.3. En Amérique, les traits de l'expérience religieuse évangélique au centre de la scène

On tend à associer les phénomènes de foule avec le catholicisme, laissant le protestant dans une vision plus individualiste et silencieuse dans son exercice de foi. Plusieurs réveils du protestantisme ont fait en sorte qu'il change de dimension outre-Atlantique[2]. Quelques traits culturels furent vraisemblablement les principaux responsables du fait que les États-Unis, à l'époque coloniale et juste après leur indépendance, soient devenus une terre suffisamment fertile pour l'éveil de l'évangélisme et de la centralité de ce dernier dans le paysage religieux[3].

Il s'agit de la configuration des vagues d'immigration, de la tolérance religieuse et de la variabilité des dénominations chrétiennes implantées en Amérique du Nord, mais aussi d'une forme d'association volontaire dans la vie civile

---

1 Desroche, Henri. *Les Shakers américains. D'un néo-christianisme à un présocialisme*. Paris : Éditions du Minuit, 1955.

2 Fath, Sébastien. *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. Éditions Autrement, Paris, 2008, p. 11.

3 Bloch-Hoel, Nils. *The Pentecostal Mouvement: it's origin, development, and distinctive character*. New York: Humanity Press, 1964.

américaine. Ces traits culturels ont joué un rôle essentiel pour que de multiples formes de réveils évangéliques aient pu naître[1]. Bloch-Hoell diagnostique aussi un individualisme toujours montant au sein de la société américaine, l'optimisme et les tensions entre une société qui s'industrialisait et qui se fondait sur un vécu communautaire fort et démocratique.

Trois grandes vagues socioculturelles semblent pouvoir être décrites comme phénomènes de relevance pour la configuration de la nébuleuse évangélique en Amérique du Nord. Elles sont appelées *Great Awakenings*, la première ayant lieu avant l'arrivée des *Shakers* d'Angleterre. Plus précisément entre 1730 et 1740, période coloniale, de grands rassemblements émergent et sont considérés comme la vague initiale d'un premier « Grand Réveil ». Ces rassemblements forment l'image iconique de base de la culture religieuse américaine, avec « son goût pour la ferveur de masse »[2] - genre de mouvement qui contribua à catalyser la formation d'une identité nationale propre.

Dans cette première vague, des prédicateurs comme Jonathan Edwards (1703-1758) et George Whitefield (1714-1770) lançaient des appels massifs à la conversion dans des *field preaching*. La repentance et l'acceptation d'une vie dans les traces de Jésus-Christ se faisaient modèles et étaient prêchées comme la clé pour un recentrage de la foi sur l'expérience individuelle. Cette galvanisation des foules aurait été le premier événement national « américain », en prélude aux organisations de masse qui ont amené à l'indépendance un demi-siècle plus tard. La méthode du *field preaching* s'appuyait sur des dramatisations spectaculaires où les gens étaient bousculés émotionnellement afin d'être convaincus de la nécessité d'être *born again*. L'apparat médiatique et publicitaire a commencé à jouer son rôle déjà dans cette vague, avec des impressions, brochures, *flyers*, journaux, etc., dans une démarche

---

1 Quebedeaux, Richard. *The New Charismatics. The origins, development, and signicance of neo-pentecostalism*. Op. cit. Voir Chapitre 2.

2 Fath, Sébastien. *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. Op. cit. p. 12.

connue de nos jours par les sociologues comme « glocalisation »[1] - articulation médiatique entre le local (les *field preaching*) et le global (standardisation d'une méthode d'échanges et de l'être chrétien dans un niveau qui transcende les frontières géographiques et les limites de la communication).

Les *Camp meetings* sont le scénario du deuxième « Grand Réveil » (1800-1830) : le goût de la religion de masse retrouvé après l'indépendance est spécial. Le recours à la religion s'institue comme stratégie culturelle pour la survie : « Dans le *no man's land* juridique et politique de la frontière, les colons sont invités à se soumettre à la loi divine, seule garantie de salut dans un monde mal cartographié où tout peut arriver. »[2] La différence par rapport au premier « Grand Réveil » est que celui-ci touchait des personnes qui n'étaient pas attachées à une église ou foi. Dans cette Amérique encore sauvage et vide de constructions, il n'y avait pas de lieux physiques de cultes, contrairement à une Europe pleine d'églises. La solution résidait dans ces grands rassemblements qui duraient des semaines entières. Les pasteurs étaient des vedettes, partant aux rassemblements dans des champs ou bois, avec des fidèles qui étaient eux aussi des nomades.

C'est à la suite de la guerre de Sécession, ou guerre civile américaine (1861-1865), que nous rencontrons le troisième « Grand Réveil » américain. Le paysage socio-économique se transformant, l'investissement évangélique se centre sur les villes qui commencent à se former. Le prédicateur Dwight Lyman Moddy (1837-1899) a conçu son onzième commandement pour cette époque : *Let there be advertising*[3] ! La mobilisation dans l'évangélisme populaire visait les sensibilités protestantes déjà présentes aux États-Unis, comme les presbytériens, baptistes, méthodistes,

1 Ibidem, p. 15.

2 Ibidem, p. 15.

3 « Que la propagande soit », émulant le *Fiat lux* (« Que la lumière soit ») du livre de la *Genèse*.

épiscopaliens et congrégationalistes. Se créaient des formules populaires, simples, avec une théologie rudimentaire, et qui captivaient le prolétariat urbain[1].

Si trente-cinq protestants anglais étaient arrivés en Amérique le 21 novembre 1620 à Mayflower (qui devint terre d'accueil de puritains et calvinistes qui envisageaient de vivre une expérience religieuse pleine et primitive), ce n'est que cent ans plus tard que ces grands réveils commenceront. Le christianisme qui y fut prêché est « sans révélation, sans le drame du péché originel et de la rédemption, c'est-à-dire sans les piliers de la théologie chrétienne »[2]. L'expérience prônée d'une « nouvelle naissance » (*born again*) semblait parfaite dans un endroit où les gens, des migrants, voulaient naître de nouveau, devenir une autre personne : américains, c'est tout, sans passé.

En Europe et en Amérique, la philosophie romantique et sensualiste est à l'ordre du jour. Les prêcheurs des réveils employaient, dans leurs constructions de récits de conversions, des explications provenant des domaines de la philosophie sensualiste et de la psychologie de l'affectivité. Le prêcheur Jonathan Edwards parle ainsi du réveil religieux : « C'est une crise, un choc, un séisme ; cela passe par des étapes, des sensations, des *feelings*, des états de conscience extrêmes. »[3]

La solidification de la nation américaine est accompagnée d'une multiplication d'unions, églises, associations et fédérations de chrétiens. Ce sont parfois des branches d'églises avec des traits extrémistes. Par exemple, les *Free Methodists*, ayant rompu avec le méthodisme officiel en 1860[4], lançaient des campagnes pour « réveiller les morts ». Pourtant, la caractéristique principale de cet assemblage était une expérience émotionnelle centrale pour le chrétien « né de nouveau » : la « rencontre

1 Ibidem, p. 20-1.

2 Punklet, Patrice. *Les évangéliques à la conquête du monde*. Op. cit. p. 61.

3 Cité par Punklet, Patrice. *Les évangéliques à la conquête du monde*. Op. cit. p. 67.

4 Ibidem. p. 75.

personnelle avec le Christ ». À partir de la conversion, d'autres étages pouvaient être montés dans l'édifice du vécu chrétien : la sanctification, la bénédiction, celle-ci dans le « feu », dans la « puissance », etc., avec des surenchères qui relevaient à l'époque des méfiances de toutes les parties.

C'est le pasteur Benjamin H. Irwin qui fonda la *Fire Baptized Holiness Association* en 1895, devenant une église en 1902. L'un des personnages influencés par cette démarche est Charles F. Parham, nomade entre plusieurs associations et églises américaines : tout d'abord méthodiste, ensuite baptiste, il cherchait « toujours plus »[1] en matière de don spirituel, en puissance dans les *charismes*. Il établit une école biblique au Kansas et mit l'emphase sur les *charisma*, à l'instar des premiers chrétiens se convertissant par foules entières grâce à la puissance et l'effusion des dons du Saint-Esprit.

La *glossolalie*, le don de « parler en langues », occupait la centralité de la scène évangélique américaine. Elle fonctionne comme un signe de preuve de véracité de la conversion, du baptême par le Saint-Esprit et de la puissance de l'attachement religieux. Le 1er janvier 1901, un de ses élèves « parle en langues » ; le 3 janvier, douze reçoivent ce don et se mettent à parler dans des langues incompréhensibles.

À Houston, Texas, une autre école biblique est ouverte par Parham. L'un de ses disciples est William Seymour, un Noir qui s'est fait expulser de salles d'études bibliques – à l'époque réservées aux Blancs dans la loi texane. Charles Fox Parham était militant du Ku Klux Klan et ne questionnait pas la prohibition, cependant, il n'interdit pas à Seymour d'écouter les enseignements du dehors, par la porte entrouverte[2].

L'expérience de l'exclusion ainsi que la puissance du baptême dans le feu par le Saint-Esprit étaient très chères à Seymour. Il ouvre une église dans un ghetto à Los

---

1 Ibidem, p. 77.

2 Aubrée, Marion. « Jésus, l'Esprit-Saint et la couleur des fidèles », *Cahier du Brésil Contemporain*, 2002, nº 49/50, p. 127.

Angeles en 1906, au 312 Azusa Street : il s'agit de l'Église Évangélique de la Foi Apostolique, qui comprenait Seymour et une petite congrégation noire, rassemblant ensuite des gens de toutes couleurs et de plusieurs nationalités. Le but était le partage du vécu de l'expression émotionnelle charismatique et l'appartenance à une communauté chrétienne.

L'église commence ses activités le 12 avril ; le 17, un journaliste du *Los Angeles Times* y est envoyé pour connaître cette « *Weird Babel of tongues* » : « Une nouvelle secte de fanatiques fait son apparition. Scènes sauvages la nuit dernière dans Azusa Street. Gargouillis de langage sans mots. »[1]

Le jour de la publication de l'article, le *Great 1906 San Francisco Earthquake* (grand tremblement de terre de 1906) eut lieu à 5 h 12 du matin, le 18 avril ; toute la côte de Californie est atteinte. Des incendies ont consumé la ville pendant plusieurs jours ; trois mille personnes sont mortes et 80% de la ville est détruite, dans un des plus grands désastres de l'histoire des États-Unis. L'église de Seymour à Los Angeles demeure intacte et ses prophéties apocalyptiques remportent de nouveaux participants. La destruction de la ville de San Francisco a transformé aussi la démographie de la région, puisque la population et l'industrie de la zone se sont installées dans le sud, à Los Angeles.

Dans l'église de Seymour, et comme dans d'autres associations de réveil qui étaient éparpillées dans la région, la parole était ouverte à tous et les réunions dirigées par les manifestations du Saint-Esprit. Noirs et femmes participaient à la scène. Jusqu'en 1913, il y avait une majorité d'afro-américains dans sa congrégation[2]. Elle tend à s'élargir et ses rituels se complexifient, en particulier avec la présence intense de la glossolalie, des séances de guérisons (*healings*), témoignages, danses et

1 Ibidem, p. 80.

2 Plusieurs Blancs l'avaient quittée en 1909 quand Seymour s'était marié à une femme Blanche.

d'autres manifestations enthousiastes. Cette église devient l'*Apostolic Faith Gospel Mission*, une sorte de Mecque de ce mouvement appelé plus tard pentecôtisme[1].

1.2.2.4. La naissance du mouvement pentecôtiste comme encadrement de l'expérience évangélique

John Wesley (1738-1791), « fondateur du méthodisme et promoteur de l'introspection, estimait que "renoncer à la raison" c'est renoncer à la religion, que la religion et la raison marchent main dans la main »[2]. Le mouvement méthodiste avait mis en avant la conversion, la pitié personnelle et l'évangélisation, s'opposant à la doctrine de la double prédestination de Calvin. Wesley soutenait que tous devraient vivre l'expérience de la « nouvelle naissance », d'une conversion qui se traduisait par une vie de sanctification, de bonnes œuvres et de discipline méthodique.

Wesley était un prêtre anglican britannique qui se rendit en Amérique afin d'être ministre dans la colonie de la Géorgie et plus tard des Américains natifs. Son séjour se montre un échec, pourtant, quelques événements comme un dangereux voyage en bateau pendant une tempête, à côté de quelques piétistes, semblent l'avoir marqué fortement[3]. Ce n'est qu'en 1738, alors que son ordination remonte à déjà dix ans, qu'une nouvelle expérience s'offre à lui : au cours d'une rencontre piétiste à Londres, dans Aldergate Street, pendant la lecture de la préface écrite par Luther de l'*Épître aux Romains*, il éprouve ce qui a été raconté dans son journal (24 mai 1738) comme « I felt my heart strangely warmed » (« J'ai senti mon cœur se réchauffer »).

La description de Wesley fait part de ce ressenti d'une rencontre avec Jésus-Christ, et d'une transformation qui s'opère en lui à partir du moment où il place sa confiance dans le Christ qui a effacé ses péchés. Ce réveil arrive en France au XVIIIe

---

1 Quebedeaux, Richard. *The New Charismatics. The origins, development, and signicance of neo-pentecostalism*. Op. cit. p. 29-30.

2 Fath, Sébastien. *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*. Op. cit. p. 82.

3 En panique, il s'étonne de la tranquillité des piétistes qui chantaient sûrs d'être protégés par Dieu.

siècle par l'action de quelques missionnaires, ainsi que le piétisme, qui finit par être réintroduit dans le protestantisme luthérien et s'avère très influent dans sa façon d'évangéliser[1]. De l'autre côté de l'Atlantique, le parcours ultérieur de Wesley est reçu comme une puissante source théologique et éthique par les trois vagues de réveil.

Les éléments structurants des réveils catholiques et protestants, tout au long de la modernité, avec une offre symbolique chaude et puissante comme celle du méthodisme de Wesley, seraient les piliers pour l'encadrement d'une sorte de mouvement ou expérience évangélique. Avec Seymour, ce mouvement ou expérience se caractérisa comme pentecôtiste. Pour Quebedeaux[2], le pentecôtisme a été un mouvement hautement démocratique dans son commencement, fruit d'une sorte de « culture des rejetés ». Bien que pasteur, ministre ou d'autres dénominations (aussi ancrées sur le Nouveau Testament) soient présents, la plupart des congrégations auront un dessein organisationnel très horizontal, la plupart des gens se considérant comme « frère » et « sœur ». La présence et le pouvoir accordés aux femmes sont aussi remarquables.

Produit d'un mélange de l'optimisme du XIXe siècle, du vécu de l'exclusion et d'une transition vers le capitalisme du XXe siècle, le pentecôtisme se glissa entre des populations qui participaient aux grandes migrations internationales ou culturelles. Sa démarche prônait une réviviscence, pour ne pas employer ici le mot, déjà saturé de sens, de *réveil*, d'un christianisme primitif dont le vécu communautaire serait la base d'une expérience du sacré du fidèle dans son intimité. Il est paradoxal, comme le remarqua Richard Quebedeaux, que la « possibilité d'une perfection éthique » soit enracinée dans un vécu privé et que cette quête, pourtant garantie par une expérience groupale ou communautaire, ne puisse viser la perfection de ce *socius*.

---

1 Fath, Sébastien. *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*. Op. cit. p. 93-94.

2 Quebedeaux, Richard. *The New Charismatics. The origins, development, and signicance of neo-pentecostalism*. Op. cit. p. 31.

D'ores et déjà, cet encadrement de l'expérience évangélique vectorisée par le pentecôtisme ne se séparera jamais d'un renversement de la fonction religieuse telle que travaillée par Durkheim : du social qui incarne la centralité et qui est *in fine* la divinité, cette opération pentecôtiste dévoile un revirement du social envers l'intimité la plus foisonnante. C'était une possibilité probablement inhérente au christianisme, comme nous le verrons plus tard, un discours sur la *santé intérieure*[1] qui, par le biais d'une construction d'identité collective, opère dans la limite de la subjectivité et du psychisme, rencontrant là-bas la mystique. Mystique, ici, étant comme une position féminine de réceptivité d'une altérité extrême, voire vide[2], qui envahit la subjectivité, ou mieux, le sujet parlant dans son ancrage dans le langage.

1.2.3. Autour de la planète : une injonction ?

Plusieurs réveils sont contemporains à celui entamé par Seymour à Azusa Street. Nous reconnaissons entre eux une unité du phénomène religieux pentecôtiste. L'un des plus fameux, en effet antérieur au réveil à Los Angeles, est connu comme le *Welsh Revival*, le réveil du pays de Galles. Ayant eu lieu entre 1904 et 1905, il s'est constitué à partir d'une bulle religieuse, sous l'impulsion d'Evan Roberts (1878-1951), jeune prêcheur qui s'est mis à gérer un groupe religieux non dénominationnel et non sectaire. Cent mille convertis se sont engagés, en une année, dans des séances fortement marquées par les phénomènes du Saint-Esprit, où les miracles, guérisons et langues mystérieuses s'accompagnaient de musique. Maintes missions sont nées dans ce réveil, de même entre le réveil de Seymour et tant d'autres qui faisaient du bruit aux États-Unis, au Royaume-Uni ou même en Afrique du Sud.

---

1 Algrandí, Joaquin. De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma – estúdio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino, *Religião & Sociedade*, v. 28, n. 2, Rio de Janeiro, 2008.

2 Pour cela nous allons reprendre les considérations du mystique dans la psychanalyse, en spécial les développements de Jacques Lacan dans son *Séminaire* de 1972-1973, publié sous de titre d'*Encore*, Editions du Seuil, 1975.

À rebours de cette confusion sémantique engendrée par le mot « mission » ou même « missionnaire », les missions protestantes évangéliques, voire pentecôtistes – vu que cette expression gagne du poids avec ces missions entamées à partir des années 1910 – étaient très peu préparées, dans le sens institutionnel du terme. Les chercheurs du fait religieux pentecôtiste semblent pour la plupart être d'accord sur le fait que le réveil de Seymour et de sa congrégation à Azusa Street fut le premier groupe à avoir « hissé le drapeau ». Son trait distinctif était l'insistance sur la présence du Saint-Esprit (et des dons que sa « présence » provoquait) comme entité de médiation. Comme l'observa Marion Aubrée [1], dans les régions où le protestantisme dominait au long du XIXe siècle, des vagues de révélations (mormons, adventistes, Témoins de Jéhovah) et de renouveaux (*revivals*) ont eu lieu. Nonobstant, une vraie « explosion de l'effet pentecôte » aurait eu lieu plus tard, notamment à partir des années 1950, avec des missions dans des endroits plus défavorisés de la planète. Cet « effet pentecôte » se caractérisait alors comme une forme de christianisme émotionnel où l'effusion du Saint-Esprit était la marque de « l'immédiateté du sacré ».

Bien entendu, des sociétés se rassemblant comme pentecôtistes ou bien évangéliques, revivalistes, etc., jouaient leur rôle de matrice organisationnelle, toutefois, il est probable d'envisager une posture plus individualiste de la part de ces missionnaires dans leur effort d'évangélisation. Le missionnaire calqué sur le revivalisme, dans sa désarticulation, mettait en relief des « réveillés/convertis » qui voyageaient imprégnés d'un imaginaire, celui d'être comme un chrétien primitif, touché par le Saint-Esprit, s'arrimant à son don spirituel comme socle dans cet agir missionnaire. Là-dessus, André Corten est incisif :

> « Durant de nombreuses décennies, le pentecôtisme occupe la place de la "secte" tentant de se démarquer des autres courants religieux par sa

[1] Aubrée, Marion. « La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe : le cas de l'I.U.R. », *Les mutations transatlantiques des religions* (colloque international). Communication présentée eu publiée sous le titre du colloque par C. Lerat et B. Rigal-Cellard (dir.). Presses Universitaires de Bordeaux, 2000, pp. 149-157.

> pureté d'interprétation des textes sacrés et par son refus de compromission avec le "monde". Dans des sociétés en mutation, il est le refuge des masses. »[1]

Ces premiers noyaux pentecôtistes (avec d'autres mouvements qui se placent plutôt comme protestants évangéliques ou revivalistes, comme les Témoins de Jéhovah) vont rencontrer leur espace au sein non seulement des pays protestants, mais aussi dans plusieurs pays où des populations entières restaient sans abri à cause des bouleversements géopolitiques. Les cas les plus connus sont ceux du Brésil et du Guatemala en Amérique latine, de la Corée du Sud en Asie et de plusieurs pays et régions d'Afrique subsaharienne.

Comme souligné plus haut, les vagues missionnaires qui éparpillaient cet *ethos* pentecôtiste autour de la planète n'avaient pas au départ un grand noyau commun. Au contraire de ce qui peut parfois être conclu par un aperçu sur l'historiographie pentecôtiste, les évidences suggèrent qu'un « vrai réseau global pentecôtiste » n'a pas existé avant les années 1970 ou 80[2]. C'est pourquoi, nous essayons de lire dans les réveils et dans les démarches fondatrices du pentecôtisme une multipolarité de mouvements qui se sont déclenchés comme une possibilité inhérente du christianisme, ou mieux, de la chrétienté.

Par exemple, dans le cas du Brésil, les premières missions évangéliques des années 1950 envisageaient une relation avec la divinité plutôt basée sur la « chrétienté classique », « dans laquelle les fidèles se représentaient leur Dieu comme une entité toute-puissante et inaccessible qui distribuait des grâces, selon son bon vouloir, à ceux qui suivaient à la lettre l'ascétisme rigide enseigné par la hiérarchie ecclésiale »[3]. Ce qui est indéniable, pourtant, c'est le caractère transnational[1] de la

---

1 Corten, André. « Un religieux immanent et transnational », *Archive des sciences sociales des religions*. Numéro 133 (janvier-mars 2006), "Catholicismes". p. 137.

2 Bergunder, Michael. « The Cultural Turn ». In : Anderson, Allan et al. *Studying Global Pentecostalism*. Theories + Methods. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 2010. pp. 51-73. Citation p. 60.

3 Aubrée, Marion. « La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe : le cas de l'I.U.R », *Les mutations transatlantiques des religions* (colloque international). Op. cit. p. 155.

démarche évangélique et pentecôtiste, ainsi que la pulvérisation et la pluralisation des instances de médiation avec le divin ou le sacré.

Un autre point sur lequel nous allons encore nous pencher est l'importance – ou le besoin logique dans le cadre symbolique de l'évangélisme pentecôtiste – de l'expérience émotionnelle de la présence divine et de son efficacité. Celle-ci se donnant à travers la glossolalie, la guérison, la prophétie (ou d'autres encore), la référence privilégiée à la Bible et le caractère professant du groupement religieux (chacun est évangélisateur)[2]. Ce christianisme charismatique est donc polycentrique, transnational et transculturel. Mais, ces éléments plongent le pentecôtisme dans une « certaine identité symbolique » qui « doit bien ranger le pentecôtisme dans le champ diversifié et sémantiquement ample des protestantismes »[3].

Fath[4] met en avant que même si l'axe structurant majeur de ces phénomènes semble être le mouvement des réveils qui traverse les pays allemands, l'Angleterre et les colonies américaines entre la fin du XVIIe et le milieu du XVIIIe siècle en Amérique, il est nécessaire de relativiser la domination états-unienne dans l'aperçu historique contemporain. Plusieurs « dynamiques endogènes significatives » sont significatives, notamment en Amérique latine – et, pourquoi ne pas le dire, en Europe dans le contemporain.

Ce qui est indéniable à notre avis, c'est que si la « plasticité de la vague pentecôtiste transcende les frontières culturelles »[5], cette plasticité est un effet

---

1 Corten, André. « Un religieux immanent et transnational ». Op. cit.

2 Williame, Jean-Paul. « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives des sciences sociales des religions*. n. 105, 1999, pp. 5-28.

3 Ibidem, p. 10.

4 Fath, Sébastien. Conclusion. In: Fath, Sébastien (sous la direction de). *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion. Entre ruptures et filiations.* Turnhout. Brépols, 2004. pp. 291-298.

5 Amiotte-Suchett, Laurent. Mettre Dieu dans sa vie. L'apprentissage de la confiance en soi en milieu pentecôtiste français. In : Fath, Sébastien (sous la direction de). *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion. Entre ruptures et filiations.* Turnhout. Brépols, 2004. pp. 191-204.

d'injonction d'une ambivalence envers la société et ladite culture. Aller toujours à l'extrême, toujours aux marges, dans un jeu incessant qui cherche à annihiler les limites entre intérieur et extérieur. Les sources mystiques de l'évangélisme se décalquent nettement dans le rapport de ce fait religieux avec la modernité.

1.2.3.1. Fonds archaïques d'un fait religieux de l'extrême modernité : en quête des traits unitaires

Pour le philosophe slovène Slavoj Žižek, la « modernité est l'ordre social dans lequel la religion n'est plus complétement intégrée et identifiée avec une forme particulière de vie culturelle, mais elle acquiert autonomie, de sorte qu'elle peut survivre comme la même religion dans différentes cultures »[1]. Les religions ont pu se globaliser, mais le prix payé a été cependant celui d'être devenues des épiphénomènes secondaires dans le fonctionnement de la totalité sociale. Alors, pour ce philosophe, dans ce nouvel ordre mondial, deux issues sont possibles au religieux : thérapeutique ou critique. Dans la première possibilité, thérapeutique, les religions comme systèmes commencent à fonctionner comme outil thérapeutique pour que les individus fonctionnent dans ce nouvel ordre mondial, c'est-à-dire que le religieux commence à devenir une stratégie adaptative. Pour la deuxième, critique, les religions deviennent instrument critique du fonctionnement de l'ordre social dominant.

Le pentecôtiste est investigué sous plusieurs aspects, entre autres ses rapports aux phénomènes de la globalisation et de la modernité. Sujet polémique, une des thèses est que le pentecôtisme dans le contemporain crée une sorte de vortex entre modernité et tradition : vecteur de la modernité d'une part, comme l'explique

1 Žižek, Slavoj. *The puppet and the dwarf: the perverse core of Christianity*. Cambridge (Mass.); London : MIT PRESS, 2003. p. 3. Dans l'original: « Modernity is the social order in which religion is no longer fully integrated into and identified with a particular cultural life-form, but acquires autonomy, so that it can survive as the same religion in different cultures ».

Laurent[1] dans une ethnographie en milieu rural au Burkina Faso. L'implantation progressive d'Assemblées de Dieu[2] dans ce pays, à partir de 1921, offre, par une série de médiations (rôles comme le « pasteur-paysan », les « croyants-guérisseurs »), une entrée pour que des individus issus de milieux ruraux accèdent à un *ethos* de la modernité de subjectivité individualisante. D'autre part, le rapport du pentecôtisme avec la modernité est toujours ambigu[3], comme on le remarque avec les anciennes expressions comme les Témoins de Jéhovah ou des groupes pentecôtistes, qui incitaient le fidèle-adhérent à s'extraire d'une vie de péchés ou de comportements mondains.

Cette image du pentecôtiste/évangélique, dans une sorte de secte fermée aux changements sociaux, technologies ou découvertes scientifiques, illustre l'imaginaire-type sur le protestantisme évangélique. Pendant notre recherche, en interrogeant plusieurs professionnels sociaux et de l'univers psy, nous avons été très souvent confronté à cela. Certes, les médias produisent des stéréotypes assez concrets et prégnants, néanmoins, cette image-type de l'évangélique (pratiquement toujours appelé *évangéliste*) peut fonctionner comme une sorte d'image-écran, protégeant la subjectivité de ces professionnels des contenus mobilisés dans cette expression religieuse.

Ces images-types ne sont pas circonscrites aux thèmes médiatiques ou de la santé mentale. Face à la pluralité des réveils et des formations groupales, institutionnelles et culturelles, et à la pluralité sémantique dans tous ces termes (protestantisme, protestant évangélique, évangélisme, pentecôtiste, réveil,

---

1 Laurent, Pierre-Joseph. *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*. Paris : IRD-Karthala, 2003.

2 Une des plus anciennes dénominations.

3 Williame, Jean-Paul. « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel ». Op. cit. p. 23.

charismatique, etc.), une des tâches des sciences humaines et sociales est de trouver une unité à ces phénomènes[1].

Les réveils et les germes du pentecôtisme ont été polycentriques au XIXe et au début du XXe siècle. Le phénomène du pentecôtisme commence à intéresser les chercheurs en sciences humaines et sociales à partir des années 1960 et 1970. Dans une hypothèse issue des *cultural studies*, l'histoire et le parcours académique des recherches portant sur le pentecôtisme appartiennent à la propre histoire de ce phénomène religieux[2]. Dans cet effort intellectuel de reconnaître (ou d'établir) une unité phénoménologique au protestantisme évangélique (aux réveils, au pentecôtisme, et à la pluralité sémantique qui va avec), la thèse de l'historien britannique David Bebbington[3] est encore aujourd'hui dominante pour définir ce qu'est l'évangélisme.

Dans une étude assez fameuse de 1989[4], Bebbginton reconnaît l'évangélisme comme un mouvement religieux qualifié par certaines attitudes et convictions. L'évangélisme, dans l'approche historique de Bebbington, est un mouvement protestant qui existait en Grande-Bretagne depuis 1730, étant, au cours de son développement, considéré comme une dénomination à part dans le christianisme.

Bebbington emphatisa que l'évangélisme fut négligé en Grande-Bretagne en tant que fait historique influent et important. Au XVIIIe siècle, le mot *évangélique* (qui serait apparu grâce à Thomas Morus en 1531, se référant aux Réformateurs comme « Evaungelicalles »)[5] a supplanté les autres expressions qui indiquaient les *réveils*

---

1 À présent, la discussion plus au jour sur les modalités du pentecôtisme/néopentecôtisme dans le contemporain porte sur l'approche identitaire de ce phénomène, spécialement entre les populations issues de la migration.

2 Bergunder, Michael. « The Cultural Turn ». In : Anderson, Allan et al. *Studying Global Pentecostalism*. Theories + Methods. Op cit. p. 66.

3 Bebbington est membre actif de l'Église Baptiste de Stirling.

4 Bebbington, David. *Evangelicalism in Modern Britain : A History from the 1730s to the 1980s*. London : Routeledge, 1989.

5 Ibidem. Voir Introduction.

dans le protestantisme. Il n'y aurait pas d'unification sémantique pour l'évangélisme. Ainsi, à partir du XIXe siècle, il est devenu une dimension à part entière du protestantisme : un *holyness teaching* très chargé par les inclinations romantiques de ce temps, s'accommodant à quelque héritage théologique calviniste de l'anglicanisme[1]. Enfin, une expression protestante pour les masses, où l'expression émotionnelle de soi-même était encouragée.

La contribution la plus reconnue de Bebbington est probablement le « Bebbington quadrilateral », les quatre éléments constitutifs/distinctifs de la foi évangélique[2]. Néanmoins, il est important de souligner que ce sont les chercheurs ultérieurs de ce champ qui les envisagent comme éléments constitutifs ou distinctifs, puisque la visée de Bebbington pointe un quadrilatère de *priorités* qui transcende toute ère ou tout contexte particulier dans l'expression évangélique[3].

1) Conversion personnelle : pour introduire cette *priorité*, Bebbington [4] rapporte un récit de conversion d'un ancien soldat devenu l'un des premiers prêcheurs de John Wesley (fondateur du méthodisme), Sampson Staniforth. Dans un moment d'agonie et de désespoir, Staniforth regarde les cieux et voit les nuages s'ouvrant avec une grande clarté, puis l'image de Jésus sur la croix. Un message vient à son cœur : « Vos péchés sont désormais pardonnés. » Soudain, la paix et la liberté l'envahissent, comme dans un récit de conversion standard. Le propos de Bebbington, et de nombreux chercheurs, est que l'évangélisme garde en perspective prioritaire le besoin d'une conversion personnelle comme élément central de la vie du fidèle. Cette foi ne serait jamais héritée familialement ou culturellement, s'agissant toujours d'un tournant dans la vie personnelle

1 Ibidem, p. 271.

2 Ibidem. p. 86 et ss.

3 Harris, Brian. Beyond Bebbington : « The Quest for Evangelical Identity in Postmodern Era », In: *Churchman*, v. 122, Issue 3, 2008. pp. 201-219.

4 Bebbington, David. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. Op. cit. p. 5.

de chacun, dans le moment d'accepter une forme particulière de salut. De cette expérience, un témoignage systématiquement raconté et restitué devient l'autobiographie du nouveau-né, *born again* : réinterprétant sa vie, des événements et sentiments à la lumière des nouvelles convictions évangéliques. Il est récurrent, dans les témoignages d'évangéliques, d'entendre des « miracles » dans des situations de grandes difficultés personnelles, catastrophes, deuils et maladies physiques, voire psychopathologies et addictions, tout comme l'apparition de dons du Saint-Esprit.

2) Biblicisme : c'est la conviction que toutes les vérités spirituelles sont présentes dans les pages de la Bible ; que la centralité de la Bible est la source unique, *Back to the Bible*. La relation est « plus totémique qu'intellectuelle » [1] . C'est la particularité du rapport immédiat de l'évangélique avec le texte, évitant non seulement toute médiation exégétique ou heuristique, mais aussi le recours à la métaphore. Les événements racontés doivent être perçus comme historiques. La Bible a un rôle culturel normatif : le texte biblique est compris comme un aliment spirituel qui nourrit le quotidien du fidèle, ouvrant un *continuum* entre l'histoire du salut et l'itinéraire de chaque individu [2] . Toutefois, cette prétention du « tout biblique » ne se passerait pas d'un mythe, « même si une majorité d'évangéliques français répugnent, dans leur discours, à effectuer un tri entre ce qui serait "Parole de Dieu" et ce qui le serait moins, ils n'y échappent pas dans la pratique. Le texte est filtré au travers des traditions confessionnelles particulières. Les confessions de foi, les réinterprétations prophétiques, les styles de piété induisent de multiples biais, sélections, préférences. Mais une constante demeure :

---

1 Noll, Mark. *The Scandal of the Evangelical Mind*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eardmans, 1994. p. 250.

2 Fath, Sébastien. *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*. Op cit. p. 29.

l'incontournable référent biblique, sans lequel les protestants évangéliques ne reconnaîtront pas l'un des leurs »[1].

3) Engagement personnel : ce trait est appelé activisme par Bebbington, et d'autres études rajoutent militantisme ou prosélytisme. Si la conversion est la « clé de voûte » de la vie du nouveau chrétien, son engagement personnel rend nécessaires et en même temps contingents un désir et un travail ardu de répandre l'Évangile, la parole de Dieu, l'arrivée annoncée du sauveur, ou d'autres points doctrinaux, théologiques ou symboliques. Mais, c'est en effet dans une transmission constante de son témoignage, de son histoire de chrétien, du balisement existentiel et spirituel de sa conversion, que l'activité prosélyte paraît gagner sa force. Pour quelques groupes évangéliques, cela ressort naturellement à la suite de l'adhésion des fidèles ; pour d'autres, comme les Témoins de Jéhovah par exemple, cette pratique est assez ordonnée et codifiée dans le substrat culturel du groupe : un certain nombre de personnes sont chargées d'une certaine région géographique de la ville, les jours de prosélytisme sont fixés : parfois, cela se fait à plusieurs, à la sortie des gares, à côté des parcs, d'autres fois par paires, faisant du porte-à-porte. C'est un exemple plus extrême de l'engagement personnel, par contre, son effet semble être celui de renforcer la pratique et les convictions que le fidèle est en bonne voie[2].
4) Centralité de l'image de la croix : la crucifixion de Jésus-Christ est le moment charnière dans l'histoire de l'humanité et de la conception du

---

1 Ibidem, p. 31

2 Dans un reportage à Rue89, un Témoin de Jéhovah en parle : « La majeure partie du temps, lorsque je suivais mes parents dans leur démarchage, nous essuyions un refus. Les claquages de portes peuvent sembler décourageants, mais ils étaient quand même vécus positivement. Les Témoins de Jéhovah nous enseignaient que nous devions nous attendre à connaître la persécution et la réticence du monde extérieur. Le fait d'être mal accueillis ne faisait que confirmer cette croyance qu'on nous avait inculqués. », « Pourquoi les Témoins de Jéhovah s'obstinent à sonner aux portes », In : Rue89, 19/12/2010, par Maryne Cervero. Relevé à : http://www.rue89.com/2010/12/19/pourquoi-les-temoins-de-jehovah-sobstinent-a-faire-du-porte-a-porte-181453.Consulté le 03.11.2012 à 16h53.

> salut protestant évangélique. C'est alors dans la fascination pour l'image du Christ crucifié que se nourrissent des exhortations, des prières et des paroles des prédicateurs. L'image du sang versé, les descriptions de guerres spirituelles et l'engagement du fidèle en vue du salut du monde ont un poids discursif. Si les protestants évangéliques et la pluralité du champ pentecôtiste gardent encore l'objet de la croix nue, sans statue de Jésus crucifié, cela est d'autant plus puissant pour que les descriptions et la fascination du corps blessé et en souffrance prennent le relais imaginaire sur le symbole de la croix[1].

Les thèses déployées par Bebbington ont agglutiné une grande variabilité de vues théoriques sur le protestantisme évangélique et le pentecôtisme, donnant un visage plus ou moins autonome et unitaire à ce fait religieux. Au-delà du quadrilatère, c'est l'ancienneté de l'évangélisme, notamment en Grande-Bretagne, qui a rempli une sorte de « désir d'identité » par des protestants et des théoriciens des réveils.

Dans une réévaluation plus récente des thèses de Bebbington, Stewart[2] relança l'idée que le « christianisme évangélique », dont Bebbington avait essayé de faire la généalogie, était biblique, doctrinaire et expérientiel, alors un christianisme dans sa forme la plus serrée[3]. Le terme « évangélique », déjà présent en 1531 selon une expression de Thomas Morus, devrait être réservé pour cette forme populaire de réveil protestant, déclenchée dans les années 1730 en Angleterre. Selon Bebbington, le XVIIIe siècle a témoigné d'une confluence de plusieurs convictions chrétiennes

---

1 Ce n'est pas par hasard que le film *Passion de Christ*, de Mel Gibson, a eu une réussite formidable entre les populations évangéliques états-uniennes.

2 Stewart, Kenneth J., « Did evangelicalism predate the eighteenth century? An examination of David Bebbington's thesis », *Evangelical Quarterly*, 77.2, 135-153. Paternoster Publishing: 2005.

3 Ibidem. p. 136.

déjà existantes dans la matrice qu'aujourd'hui on appelle évangélisme. Les traits du *conversionnisme*, du *biblicisme* et du *crucicentrisme* préexistaient, par contre, le militantisme s'avérait une conséquence des réveils du XVIIIe siècle. Pour Bebbington, c'est le passage d'une époque religieuse baroque à l'illuminisme qui permet au christianisme de se redessiner avec des idéaux illuministes – ceux-ci prônant une expérience de liberté de l'individu dans sa sphère privée, y compris l'expérience religieuse. Les réveils du pays de Galles sont moins importants dans l'historiographie habituelle du pentecôtisme, pourtant, ils datent du XVIIIe siècle et ses manifestations du Saint-Esprit de 1904, deux ans avant le début des activités de Seymour à Azusa Street. D'après l'analyse de Stewart[1], quand le mot « évangélique » était employé aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, il faisait référence au conversionnisme, au biblicisme et au « christocentrisme » (la figure du Christ), et, de façon moins évidente, à la militance. L'évangélisme ne serait donc pas un mouvement dérivé de l'illuminisme qui aurait croisé l'Atlantique, mais il a été une hybridation de dérives puritaines et piétistes déjà existantes[2].

La mystique, cette « virtualité », condition du christianisme, se loge dans ces traits plus résonants du protestantisme évangélique pentecôtiste.

1 Ibidem. p.150.

2 Ibidem. p.153.

1.2.3.2. Des traits unitaires dans la modernité à la fluidité postmoderne : du « protestantisme émotionnel » au « néopentecôtisme », centré sur l'identitaire

« Le portrait-robot de l'évangélique moyen du XXe siècle ne s'apparente plus aux traits d'un Caucasien de classe moyenne, mais à ceux d'une femme pauvre et basanée d'une mégalopole du Sud. »[1]

Philip Jenkins, historien

C'est dans les années 1960 que les vagues pentecôtistes ont commencé à intéresser les chercheurs, principalement les vagues de l'Amérique latine[2]. Les dons du Saint-Esprit se démarquaient comme la dimension principale de ce phénomène, dans des formes rituelles « venant faire contrepoids aux situations économiques difficiles » qu'ont connues ces pays[3]. Un autre sujet de valeur scientifique dans les études anthropologiques a été l'acte individuel de la conversion, une certitude d'avoir été accepté par la divinité. Cela engendre une nouvelle estime de soi[4] pour des individus issus de populations souvent misérables et même auparavant exclues du marché religieux chrétien.

Dans ce contexte, l'expression « néopentecôtisme » a commencé à être appliquée, par des anthropologues travaillant en Amérique latine, « aux transformations doctrinales, rituelles et organisationnelles que certaines branches de la mouvance pentecôtiste ont mises en œuvre dans les trente dernières années en abandonnant l'iconoclasme au profit d'un prosélytisme télévisuel intensif[5], en

---

1 Cité par Fath, Sebastien. « Protestantisme évangélique ». In : Azria, Régine et Hervieu-Léger, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux.* Paris : PUF, 2010. p. 976.

2 Aubrée, Marion. « La « force du Saint-Esprit » à service de la mondialisation », *Revue Tiers Monde*, t. XLIV, nº 173, janvier-mars 2003, pp. 65-80.

3 Ibidem. p. 67.

4 Aubrée, Marion. « Pentecôtisme / Néo-pentecôtisme ». In : Azria, Régiene et Hervieu-Léger, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux.* Paris : PUF, 2010. pp .875-882.

5 Usage des moyens modernes de télécommunication dans l'exercice de l'évangélisation et du prosélytisme. D'abord le premier instrument a été la radio, à cause de l'interdiction de la télévision et des images. Dans la suite, l'usage de la télévision est devenu monnaie-courante entre les évangélistes. L'expression *télévangéliste* est aujourd'hui répandue dans les médias et entre chercheurs.

acceptant, sur le plan éthique, les divers moyens contraceptifs, et en renonçant à un ensemble de restrictions vestimentaires et esthétiques »[1]. On voit alors la transformation du rapport au divin, écartant l'idée de prédestination, et la quasi-disparition de la glossolalie au profit des exorcismes dans les cultes de délivrance. C'était l'époque de l'avènement de la théologie dite de la Prospérité[2], dans laquelle le salut est associé à la réussite financière, à la santé physique et émotionnelle. Le récit de conversion traverse forcément la conquête de meilleures conditions de vie comme signe de son authenticité.

Cette nomenclature, néopentecôtisme, est souvent contestée par des chercheurs européens, qui insistent sur un « catholicisme de substitution » ou un « protestantisme émotionnel ». Pasteurs et fidèles vont continuer à employer le terme de pentecôtisme, parfois lui appliquant le libellé d'une branche du christianisme à part.

Cette expansion pose aux sciences sociales de nombreuses questions d'interprétation : les traits observés par Bebbington pour l'évangélisme au long de l'histoire semblent encore se présenter, en quelque sorte, comme des *priorités* valables[3]. En revanche, on reconnaît dans le fonctionnement de ce « néopentecôtisme » que la Bible occupe « une place centrale honorifique, mais est davantage utilisée de manière symbolique/magique qu'en tant que livre de référence pour un pasteur-exégète. Le biblicisme disparaît au profit de l'expertise prophétique ou charismatique »[4]. Le crucicentrisme, naguère jalon de fierté protestante contre l'adoration d'images dans le catholicisme, est dépourvu d'investissement : les groupes sont plus préoccupés par l'efficacité miraculeuse du Saint-Esprit que par

1 Ibidem, p. 877.

2 Mariano, Ricardo. *Neopentecostais : sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

3 Une recherche quantitative sur auto-proclamation des évangéliques l'a récemment montré.

4 Fath, Sébastien. « Protestantisme évangélique ». Op. cit. p. 977.

l'expiation des péchés. Reste encore la fascination pour le corps tourmenté du Christ sur la croix[1].

Les cultes pentecôtistes semblent investis d'une dimension magique répudiée par les protestants classiques. La percée n'est plus de christianiser la société, mais d'expérimenter l'efficacité opératoire du christianisme. L'entretien du raccrochage du converti n'est pas abstrait, théorique ou théologique. Le sceau du travail personnel dans la nouvelle conviction religieuse est la conversion à un nouveau type de lien social, qui induit une reconfiguration des rapports aux autres (et à soi-même)[2].

J.-P. Williame qualifie cette forme de lien « d'individualisme communautaire », assignation qui place le christianisme pentecôtiste parmi les religions éthiques[3]. L'expression de l'émotion dans son efficacité, l'insistance sur l'oralité et l'immédiateté de l'action divine marquent le cap du continent pentecôtiste dans cet océan des religions qui se réenchantent dans la contemporanéité. Cet auteur, Williame, est l'un des critiques de la dénomination « néopentecôtisme », puisqu'il ne s'agirait pas d'une refonte : « Dès ses débuts, le pentecôtisme est un phénomène polycentrique et pluriel qui a eu différents foyers d'émergence et de diffusion. »[4] Cette expression rappelle aussi les « renouveaux charismatiques » du catholicisme des années 1960, qui ont fini par être accueillis officiellement par Rome[5].

Outre ces discussions terminologiques et d'interprétation typologique, ces débats se bornent à sillonner le large éventail de modalisations de l'évangélisme dans l'esprit du temps, dans ces versants catholique charismatique, de réveil, pentecôtiste, néopentecôtiste, etc. Pour lors, le caractère extrêmement malléable de cette

---

1 Comme nous rencontrons dans un de nos cas.

2 Fath, Sébastien. *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005.* Op cit. p.132.

3 Williame, Jean-Paul. « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel ». Op. cit. p.11.

4 Ibidem, p. 9.

5 De ce fait, il n'est pas incorrect d'affirmer qu'il y ait des pentecôtistes catholiques, les charismatiques. En Amérique Latine, des prêtes au profil artiste-chanteur sont à bon escient des armes de la guerre contre la perte de fidèles pour les églises évangéliques pentecôtistes.

expression du christianisme (si on prend le risque d'en parler au singulier) est indéniable. En plus, les syncrétismes prennent d'autant plus de portée pour entamer le paradoxe d'être « à la fois traditionnel, moderne et ultra-moderne »[1].

Certes, les réveils et les premières congrégations pentecôtistes tenaient le coup d'une certaine croisade contre la modernité et exprimaient, dans un fatras magico-religieux, un millénarisme eschatologique en pâture. Tout au long du XXe siècle, cet aspect critique envers la modernité fut dans sa quasi-totalité gardé. D'ailleurs, le revirement au rapport au monde est pointé aussi comme un marqueur du passage entre pentecôtisme et néopentecôtisme : ce rapport peut de façon convoitée être appelé « Théologie de la prospérité », le salut étant interprété comme la prospérité physique et financière. Or, cela subvertirait la posture éthique de l'évangélique dans son rapport au monde : la seconde venue de Jésus-Christ n'éveillera pas un nouveau monde avec la destruction de celui-ci, bien au contraire, le Royaume de Dieu aura lieu dans ce monde actuel.

Cette conception apparaît comme ressort pour une posture de conquête et de domination de l'évangélique. Alors, cette tournure comprend un changement de la logique de la dimension eschatologique évangélique dans son interaction dans le social et dans le politique : d'« émotion du pauvre » à « prospérité-pouvoir du riche »[2].

Ce tournant de la logique est à ce jour le vecteur privilégié pour tâtonner les différences des pentecôtismes autour de la planète. Toutefois, l'appel à la prospérité matérielle et cette « Théologie de la prospérité » abîment l'image de cette façon d'être chrétien, notamment en Europe.

---

1 Williame, Jean-Paul. « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel ». Op. cit. p. 25.

2 García-Ruiz, Jesús. « La conception de personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala. Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir », *Socio-anthropologie* [En ligne], N° 17-18. 2006, mis en ligne le 16 janvier 2007. Relevé à : http://socio-anthropologie.revues.org/index462.html. Consulté le 6 juin 2011 à14h03.

Si l'image d'un *born again* aux États-Unis est celle d'un Blanc aux convictions conservatrices, électeur républicain et qui a grandi dans un milieu souvent protestant évangélique, en Amérique latine, l'évangélique est statistiquement un catholique non pratiquant, de classe défavorisée, qui rencontre dans la « machine narrative »[1] d'une entité comme l'Église Universelle du Royaume de Dieu (IURD) la possibilité de la « victoire contre le vide de l'âme, la maladie et les démons »[2]. En Afrique, le « vent de la pentecôte » a soufflé d'abord avec des missionnaires du XIXe siècle, mais c'est de l'apprivoisement des expressions et ressources des cultures indigènes [3] que les nombreuses églises semblent drainer leurs forces.

Dans le cas de l'Europe, la confluence de ces forces, entre la tradition religieuse catholique et protestante classique des sociétés fortement sécularisées et la réintroduction de ce christianisme qui a fait le tour de la planète avant de se réimplanter, pousse les chercheurs à se pencher autrement sur ce phénomène. D'abord, on reconnaît aux réveils antérieurs au XXe siècle et aux missionnaires nord-américains des années 1950 et 1960 une place importante pour élucider les dynamiques initiales. Par contre, pour ce qui est du pentecôtisme (ou des néopentecôtistes) de nos jours, il a fallu la prise en compte de la question de l'identité. À celle-ci s'ajoute encore la relativisation de l'institution au profit de l'individu, phénomène qui nous semble assez propre au christianisme évangélique européen.

En effet, il y a un déplacement de la dimension communautaire vers une perception plus individuelle des faits[4]. À la discussion européenne sur la migration de nos jours, le pentecôtisme répond avec les églises issues de la migration, où la question de l'identité des convertis à l'évangélisme s'impose. De ce fait, la conversion

---

1 Corten, André. « Pentêcotisme et « Néo-pentecôtisme » au Brésil », *Archive des Sciences Sociales des Religions*. Nº 105, 1999. pp. 163-183.

2 Ibidem. p. 178.

3 Kalu, Ogbu. *African Pentecostalism. An Introduction*. New York: Oxford University Press, 2008.

4 Aubrée, Marion. « Un néo-pentecôtisme brésilien parmi les populations immigrées en Europe de l'Ouest », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, nº 1, 2003, pp. 65-84.

serait devenue le centre du vécu pentecôtiste/néopentecôtiste, ayant pris le relais par rapport aux autres « priorités » ou « traits distinctifs ». Elle joue, pour tous les faits religieux dans le contemporain, une place prédominante, probablement en raison de la question de l'identité, elle s'est hissée à une place plus prononcée dans les manifestations de la religiosité dans le contemporain. Les dynamiques du « protestantisme de conversion » relevant des enjeux sur le phénomène de la conversion, ou de la reconversion, dans l'islamisme, le catholicisme, voire le bouddhisme, des traditions qui se transforment aussi avec le communautarisme de choix, d'adhésion[1].

Si, à un moment donné de l'histoire, un évangélique a pu être vu comme un aliéné dans des « croyances » millénaristes qui l'amèneraient à faire l'autruche, les démarches évangéliques sont pourtant toujours allées à la rencontre des grandes questions de leur temps. Le questionnement sur l'identité dans la postmodernité est devenu l'état de détresse contemporain. Et l'évangélisme essaye de combler un déficit de sens provoqué par des bouleversements sociaux avec une relation individuelle au sacré, immédiate et compensatoire[2]. Un peu de critique sociale, mais surtout une religiosité qui fait « fonction de prompt secours spirituel »[3].

---

1 Fath, Sébastien. « Protestantisme évangélique ». In : In : Azria, Régine et Hervieu-Léger, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux.* Op. cit.

2 Aubrée, Marion. « Pentecôtisme / Néo-pentecôtisme ». In : Azria, Régine et Hervieu-Léger, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux.* Paris : PUF, 2010. pp. 875-882.

3 Ibidem. p. 881.

1.2.4. « L'expérience ne nous intéresse guère, c'est le texte » : les évangéliques en Europe et en France, le recours à une eschatologie biographique

1.2.4.1. Une vague de postmodernité ?

H. Cox[1] opère une distinction fondamentale entre protestants classiques et pentecôtistes : les premiers font appel aux systèmes théologiques formalisés pour s'exprimer, tandis que les autres se posent davantage sur des mouvements corporels, des paroles d'extase et des témoignages.

Le pentecôtisme apparaît à la suite de trois « Grands Réveils » en Amérique du Nord, auxquels s'y ajoutent plusieurs autres qui recouvrent l'histoire antérieure du protestantisme en Europe. Pour un tableau classique du pentecôtisme, il est courant de parler aussi de trois vagues [2] : le pentecôtisme classique, qui correspondrait au début du XXe siècle (miracles de la Pentecôte et action du Saint-Esprit) ; une deuxième vague « charismatique-œcuménique », dans les années 1960-70, où les dons-charismes reçus étaient l'élément transconfessionnel qui rassemblait les différentes églises ; et enfin une troisième vague, surgie dans les années 1980, marquée par la survalorisation de la guerre spirituelle entre Dieu et le Démon et par un réinvestissement symbolique des territoires.

Cette troisième vague est celle où la dénomination *néopentecôtisme* commença à être appliquée par quelques chercheurs et où nous voyons apparaître les *megachurches*, basées en modèles d'expansion et d'organisation états-unien et brésilien. La dimension du récit de conversion semble fonctionner comme médiation dans l'adhésion subjective d'un sujet à cette forme d'expression religieuse. On y remarque la conversion à « Jésus-Christ » comme une guérison, une victoire contre le manque de volonté, la défaillance, la déchéance sociale, la marginalité, la drogue.

---

1 Cox, Harvey. *Fire from Heaven: the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the Twenty-first century*. Op cit.

2 Fath, Sébastien. « La gestion du stigmate, entre local et global : trois megachurches afro-caribeennes à Paris ». In : Endelstein, Lucine ; Fath, Sébastien et Mathieu, Séverine (direction). *Dieu change en ville. Religion, espace, migration*. Paris : L'Harmattan, 2010. pp. 115-135.

L'accent principal de la logique discursive est mis sur l'inversion du stigmate (Goffman) du déterminisme social : les églises

> « proposent, outre l'offre du salut évangélique, une relecture identitaire où le trajet symbolique de l'immigré se recharge en positivité, retournant les stigmates renvoyés par la société d'accueil. […] il s'agit de refuser ces "habits" de victimes pour enfiler ceux de guerrier victorieux et "conquérant" du monde moderne. On perçoit ces migrants évangéliques comme "en retard" ou "en trop", ils s'affichent comme l'avant-garde indispensable du Royaume de Dieu »[1].

C'est précisément l'élément « migrant » qui acquiert une légitimité apparente au phénomène contemporain du pentecôtisme (ou néopentecôtisme) en Europe. Le pentecôtisme (moderne) apparaît dans le vieux monde avec l'étonnante histoire de Thomas Ball Barrat. Né en Angleterre et ayant grandi en Norvège, cet homme connaît dans le nord de l'Afrique des missionnaires afro-américains de Azusa Street (la congrégation de Seymour). Déconcerté par la puissance de cette rencontre et de leur passage, il part à New York et y éprouve le baptême par le Saint-Esprit avec la glossolalie. En revenant, il fonde une église à Oslo en 1907[2].

Ces trois vagues pentecôtistes opèrent des effets sur l'Europe, soit sous la forme de missions d'évangélistes des pays anglo-saxons, soit avec des conversions de populations assez minoritaires, comme les Tsiganes en France. Ce n'est pourtant que vers la fin du XXe siècle que ces nouvelles compositions du protestantisme évangélique poseront des problèmes sociodémographiques, avec des conversions de catholiques en Europe de l'Est et dans les pays ibériques, et de protestants classiques en Angleterre et en Allemagne. Le pentecôtisme peut, en ce début de XXIe siècle, être divisé en plus de soixante sous-groupes et de nombreuses dénominations, églises, réseaux, etc. La constante est pourtant l'idée d'un baptême « dans » le Saint-Esprit,

---

1 Ibidem. p.135.

2 Dyer, Anne E. « Introduction ». In: Kay, Wiliam K. & Dyer, Anne E. (eds.) *European Pentecostalism*. Leinden-Boston: Brill, 2011. pp. 1-18.

gardant toute l'ouverture sémantique nécessaire pour en parler. Par exemple, la glossolalie, élément très cher parmi les charismes tout au long du XXe siècle, n'est plus un signe d'évidence de baptême par le Saint-Esprit pour l'Assemblée de Dieu en Angleterre – en 2006, cette congrégation a changé ses 12 bases fondamentales afin d'être explicite sur ce point[1].

C'est John Fletcher (1729-1885), théologien suivant John Wesley, qui a employé pour la première fois l'expression « baptism of the Holy Spirit » (baptême du/par le/dans le Saint-Esprit »), mais son usage était dans le sens de la quête de sanctification de la vie du chrétien. L'ampleur sémantique de cette expression, comme pour d'autres dans l'univers des nouveaux mouvements religieux, est sans mesure possible. Si la question du religieux a pu, dans des périodes historiques, être analysée sous le regard de la production (partage, interprétation, transmission, filiation, etc.) du sens dans des espaces communautaires en fusion avec l'aspect géographique, cela n'est plus le cas. Fath tient, dans le passage du ghetto[2] au réseau, la dynamique d'une analyse sociologique de l'évangélisme, notamment à l'échelle européenne et surtout française. Le rapport à l'espace s'est modifié profondément, l'image de l'assemblée géographique est dépassée et supplantée par une logique de réseaux d'affinités et sur le choix individuel[3].

En avançant, l'idée d'un sacré lié au centre géographique, comme l'a conçu Mircea Eliade, est bouleversée par une expérience religieuse – ou demande d'expérience religieuse – qui ne se fait pas sans rupture. Pour Lyotard[4], le problème de l'authenticité et de la légitimité de la connaissance et du savoir est le marqueur

---

1 Ibidem. p. 6.

2 Fath, Sébastien. *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005.* Op. cit. p. 15. : « ce développement du typo réseau supplante désormais largement les héritages de type « ghetto », dans un contexte où les régulations institutionnelles autoritaires se trouvent plus que jamais discréditées ».

3 Fath, Sébastien. *Protestantisme français et territoire*. Texte disponible sur la Plateforme HAL. Relevé à : http://hal.inria.fr/docs/00/10/36/64/PDF/Protestantisme_et_territoire_.pdf. Consulté le 01.06.2014 à 16h56.

4 Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne*. *Rapport sur le savoir*. Paris : Éditions de Minuit, 1979.

décisif de la culture contemporaine. La crise est aussi celle de la science et des grandes histoires, toutes soumises à la notion de « jeu de langage » et de vérité. Le concept de postmodernité - autrefois employé à tort et actuellement mis à l'écart au profit d'autres termes - peut être compris comme désignant l'ère historique de l'annulation de la lutte des classes, de la fin d'un imaginaire révolutionnaire et de l'installation de la culture hédoniste de la société du spectacle qui renvoie à la capture narcissique par l'image.

Il reste cependant obligatoire de faire la distinction entre postmodernisme et postmodernité. Le premier renvoie à un mouvement qui naît dans l'architecture et qui, ensuite, est galvanisé dans les arts plastiques, avec la critique de toutes les notions et concepts artistiques attachés au modernisme. En conséquence, ce sont les sciences sociales et humaines, d'abord avec la philosophie, qui vont s'armer avec cette critique dans un effort d'accoucher de savoirs critiques et capables de se voir libres d'une idéologie positiviste de science et de vérité. Quant à la postmodernité, il s'agit d'une caractérisation d'une époque suivant la modernité, néanmoins, certains courants de pensée parleront plutôt d'hypermodernité (les traits de la modernité plus accélérés et fluides) ou encore d'ultra-modernité.

Ce n'est pas sans raison que les études académiques ou journalistiques sur les nouveaux faits religieux, spécialement le protestantisme évangélique, ont pour prédilection de les aborder par ce biais de phénomène de l'époque. Ainsi peut-il être reconnu chez Weber : il analyse le *charisme*[1] comme *qualité extraordinaire*, *vocation tâche ou transformation de l'intérieur*[2] qui s'éveille là où adhère une personne. Weber fait mention du *charisme* comme capacité de quelqu'un à évangéliser ou causer des transformations sur l'autre, sur une communauté. Toutefois, la préoccupation de l'étude de Weber semble montrer que le charisme fonctionne comme force révolutionnaire pendant des époques de grand attachement à la tradition.

---

1 Weber, Max. *Economie et Societé. Vols 1 et 2*. Paris : Plon, 1995.

2 Ibidem. Vol 1, chapitre 4.

Dans ce sillage, les faits religieux laissent leur rôle de normalisateur ou d'unificateur de sociétés ou communautés, voire d'une nation, et se composent comme réponse singulière aux questions d'une époque. Pour le pentecôtisme en Europe, et principalement en Europe francophone, il n'a jamais été question d'une peinture uniforme[1] ; sa définition est en effet le mouvement et le changement d'orientation.

Dans l'Hexagone, des organes fédérateurs ont déjà été créés dans l'espoir de parvenir à maîtriser un peu une orientation générale de l'évangélisme. La première tentative date de 1847 (Alliance évangélique française), après l'établissement, en 1969, de la Fédération évangélique de France, et plus récemment, en 2010, avec l'apparition du Conseil national des évangéliques de France (Cnef)[2]. Cet interlocuteur regroupe environ 70% des églises locales, et tient pour objectif la médiation avec l'État et d'autres groupes religieux, comme la Fédération protestante de France, représentante du protestantisme luthérien. Cela semble une tâche complexe, puisque les statistiques parlent d'au moins une nouvelle église tous les dix jours en France, sans compter celles qui sont à l'ombre de la légalité. Cette avancée impressionnante préoccupe ces autorités évangéliques autant que le pouvoir public : la question des dérives sectaires, quoique minoritaires ou marginales, flambe dans l'imaginaire sur l'évangélisme. Et les dons du Saint-Esprit, notamment ceux de la guérison ou de l'exorcisme, occupent très souvent des pages de la presse et arrivent jusqu'aux travailleurs sociaux, de la santé, tout comme à l'éducation nationale. Si poser la question comme une dispute entre laïcité et réenchantement du monde serait trop simplifié, il n'est pas inintéressant de dire que la rencontre de ces formations

---

1 Pfister, Raymond. « The Development of Pentecostalism in francophone Europe". In: Kay, William K. & Dyer, Anne E. (ed.). *European Pentecostalism*. Op. cit. pp. 113-164.

2 Autres groupements pentecôtismes francophones aussi dialoguent avec cet effort de donner un visage plus ou moins unifié à cette expression religieuse : Autres groupes : Fédération des Eglises Chrétiennes Evangéliques (FECE, Belgique, France, Suisse), Union d'Eglises Missionnaires (UDEM, France), Eglises Nouvelle Frontières (France), entre autres.

religieuses avec des individus en situation plus ou moins marginalisée, ou en période de détresse psychique, nous apprend énormément.

Ce sont ces individus en situation de marginalisation – sociale, politique, psychique, économique – qui maintes fois apparaissent comme les nouveaux convertis. Il faudra encore rappeler que l'exercice de style de la construction de l'expérience de conversion évangélique se penche sur un récit de crise ou de difficultés. En France, les églises de cette troisième vague pentecôtiste, celles qui font le plus de bruit de nos jours, fournissent beaucoup plus d'aide spirituelle et psychologique que caritative ou économique[1]. C'est cet aspect de la modernité qui reste à la religion, pour Slavoj Žižek : critique ou thérapeutique.

Le panorama du protestantisme évangélique en Europe et en France, dans le temps présent, paraît impliquer cette esthétique à double visage, de critique et de thérapeutique, simultanément. Thérapeutique, comme mentionné plus haut, surtout sur le plan psychologique, mais critique aussi, puisque l'une des questions sociales qui tourmentent les esprits de nos jours est celle de l'identité. Il s'agit en effet d'une supposée catégorie de « l'identitaire », laquelle apparaît dans les plans culturel, national, politique, etc., arrivant jusqu'à la singularité de chaque sujet. À cela, les nouveaux faits religieux répondent à la hauteur.

À propos des renouveaux religieux (ou « nouvelles formations religieuses »), Fredric Jameson, dans son œuvre sur le postmodernisme[2], les place comme une réponse définitive de ce postmodernisme : ils ne peuvent pas être définis ou justifiés comme une aspiration humaine vers le spirituel, parce que « l'une des suprêmes réussites du postmodernisme est la totale éradication de toutes formes de ce qu'on

---

1 Aubrée, Marion. « Un néo-pentecôtisme Brésilien parmi les populations émigrées en Europe de l'Est », *Anthropologie et Sociétés*, Volume 27, numéro 1, 2003, pp 65-84.

2 Jameson, Fredric. *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*. Paris : Beaux-Arts de Paris, 2011. p. 530-531.

appelait jadis l'idéalisme dans les sociétés bourgeoises ou même précapitalistes »[1]. Dans sa lecture de Weber sur les religions dans la modernité, Jameson pressentit que l'un des aspects par lequel la modernité s'est différenciée comme logique est de se distinguer par son absence de religion. Cela aurait été possible via une sorte de « déhistoricisation », ou « un manque notoire d'historicité ».

Bref, Jameson met en chantier l'idée suivante : la modernité en tant que logique subjective s'est faite par un déni de toute historicisation, au contraire de la religion, qui appelait la tradition comme substrat de son existence. Alors, le plus paradoxal, et le plus fascinant, dans ces « nouvelles formations religieuses », c'est qu'elles effacent aussi toute historicité. C'est pourquoi, ce qu'il y aurait de dérive fondamentaliste dans ces « nouveaux fondamentalistes » est « la façon dont les nouvelles religions compensent leur irremplaçable manque [d'historicité] dans l'absence de profondeur du nouvel ordre social »[2].

1.2.4.2. Du recours à une eschatologie biographique, en région parisienne

Dans un de nos périples dans une église évangélique, c'est avec étonnement qu'on a entendu un prêcheur dire : « L'expérience ne nous intéresse guère, c'est le texte ! » Il parlait d'une jeune fille qui venait de célébrer son baptême par immersion sous l'eau. Comme c'est le cas dans la plupart des églises pentecôtistes, le nouveau converti doit faire un « témoignage de foi », qui n'est rien d'autre qu'un récit de son processus de conversion, de ses rencontres avec la parole divine, parfois même d'événements ardus ou expériences douloureuses et régulièrement chargées d'un air mystique.

Pour un instant, un automatisme de pensée nous a presque fait oublier notre étonnement, en associant « le texte » avec les Écritures, la Bible, la parole de Dieu.

---

1 Ibidem. p. 531.

2 Ibidem. p. 531.

Néanmoins, au fur et à mesure que le prêcheur avançait, nous nous sommes rendu compte que son injonction était une demande pour que la nouvelle convertie fût une « née de nouveau » : l'écriture de son texte de conversion, non pas le texte physique de sa conversion, mais d'une inscription biographique de la mort symbolique par laquelle il fallait passer. Sa naissance symbolique dans un texte, c'est sa conversion en tant que nouvelle biographie.

Cette église ne peut pas être considérée comme une de celles qui font peur, entre les médias français et les organisations évangéliques. Bien au contraire, il s'agit d'une église assez respectée et d'une histoire déjà longue de militance et de prédication en région parisienne. Mais quand même, il est remarquable d'y reconnaître une logique qui serait semblable à celle du néopentecôtiste.

Dans le risque de parler du général, il est toutefois possible d'arguer que c'est par des « logiques » apparues dans les dernières vagues mondiales du pentecôtisme que le protestantisme évangélique se répand de façon élargie en France à présent – on pourrait dire pareil de l'Europe. Une logique de *self-religion*, avec « l'accent sur l'épanouissement personnel, la dimension thérapeutique et l'expression émotionnelle »[1]. En termes numériques, déjà, la majorité des évangéliques français se réclament d'une « culture pentecôtiste-charismatique », alimentée par une hymnologie variée et expressive (créée dès le début du XXe siècle), avec une « centralité du "vécu" et de "l'émotionnel", en consonance profonde avec la culture contemporaine où l'expérience subjective tend à être valorisée sans cesse davantage »[2].

En compagnie d'églises plus établies mais qui très rarement ont l'air de *megachurches* (cela paraît n'être pas très bien perçu en France), s'observe aussi une forte croissance d'entrepreneurs charismatiques indépendants. L'immigration de

---

1 Fath, Sébastien. « Les Protestants Évangéliques Français. La corde de raide d'un militantisme sans frontière », *Études*, octobre 2005, pp. 351-361.

2 Ibidem. p. 352.

l'Afrique francophone et des Antilles a joué un rôle très important, ainsi que des églises issues de communautés asiatiques et de missions d'Amérique latine. Il est déjà consensuellement pratique de mentionner les « églises d'expression africaine » ou d'« expression antillaise », ou les « églises ethniques » et les « églises issues de la migration ». C'est notamment dans le département de la Seine-Saint-Denis qu'une pluralité de petites et moyennes églises, et quelques grandes aussi, peuvent être reconnues, tout comme dans certains quartiers de Paris. Une déambulation le week-end révèle assez facilement des gens endimanchés et des groupes qui distribuent des *flyers*, des brochures, ou même encore des « croisades d'évangélisation ».

Dans une recherche sur la recomposition géographique du fait religieux évangélique dans les villes en banlieue parisienne et sur l'Île-de-Montréal, Frédéric Dejean[1] montre le paradoxe du fait religieux dans l'espace public. Si le christianisme a été dans son commencement un fait urbain et migrant - comme l'attestent les voyages des premiers chrétiens et les lettres de Paul s'adressant aux résidents des villes -, c'est avec la géographie des lieux de culte qu'on observe que religieux, géographie urbaine et visibilité sociale sont intimement connectés. Comme le présenta Dejean, les difficultés de trouver un lieu de culte sont fortement enracinées dans la culture évangélique et pentecôtiste. Celle-ci remontant, comme on l'a vu, à l'apparition du religieux loin de l'espace social centralisé, toujours dans des marges sociales, économiques, géographiques et même politiques, les groupes religieux évangéliques et pentecôtistes doivent élaborer d'autres modes de visibilité dans l'espace urbain contemporain.

On en observe non seulement avec la présence d'évangéliques dans des endroits de flux urbain (l'exemple des Témoins de Jéhovah est le plus récurrent), mais aussi avec des temples résonnant de chansons toujours très bruyantes et la

---

[1] Dejean, Frédéric. *Les dimensions spatiales et sociales des Eglises évangéliques et pentecôtistes en banlieue parisienne et sur l'Île-de-Montréal*. Thèse de doctorat en géographie. Dirigée par A. Germain et H. Viellard-Baron. Université du Quebec et Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense. Novembre 2010.

transformation de locaux souvent industriels ou abandonnés en lieux de culte[1]. C'est cependant lors d'une de nos visites à une église évangélique qu'on a entendu un pasteur commenter le désir des églises évangéliques de « faire la conquête de Paris, comme le christianisme a une fois pris d'assaut Rome ». Désir ou projet anticipé, la visibilité des évangéliques sur Paris n'est pas réfutable, dès les campagnes d'évangélisation à Bercy dans les années 1990 ou avec la présence d'évangéliques de tous les traits phénotypiques dans des endroits de forte circulation[2].

C'est avec un public issu de la migration que le pentecôtisme a eu son tournant en France. Même si les « églises ethniques » existent, elles sont beaucoup moins fréquentes que celles qui accueillent une grande pluralité d'origines, d'âges et de conditions sociales variées. Elles fonctionnent avec la création d'un « lieu symbolique qui permet d'accueillir la diversité des origines de personnes qui partagent les mêmes difficultés de vie et qui souffrent, par déracinement, d'une certaine anémie »[3]. Il est vrai que la visibilité produite est d'une communauté, mais c'est cependant l'identification à une communauté chrétienne, avec toute la charge symbolique et imaginaire qu'on peut y mettre, qui en est le plus opératoire. On y rencontre donc un déplacement de la dimension communautaire vers une perception plus individuelle des faits : *self-made men, self made-saint*[4].

---

1 Dernièrement, ce sujet est apparu fortement dans les médias avec l'effondrement du plancher d'une église évangélique à Stains, dans le dimanche de pâques en avril 2010. 150 fidèles étaient rassemblés quand une partie du premier étage s'est effondrée sur l'étage du dessous. Une jeune fille et une femme de 47 ans sont mortes, plus de 32 autres personnes se sont blessés. L'endroit n'était pas en conformité avec les conditions minimales de sécurité, ce qui semble être le cas de plusieurs églises évangéliques dans la banlieue parisienne.

2 Pendant notre recherche, nous avons reconnu à maintes reprises le même groupe d'évangéliques en face de l'église catholique Saint-Augustin, au 8ème arrondissement de Paris : un blond aux yeux bleus, une femme noire, une autre à traits asiatiques et un jeune métis.

3 Aubrée, Marion. « Un néo-pentecôtisme Brésilien parmi les populations émigrées en Europe de l'Est ». Op. cit. p. 17.

4 Ibidem. p. 13.

Cette identification à une image de communauté chrétienne globale est assez forte, permettant aussi des rencontres et échanges transnationaux. D'après les chiffres de David Barret et Todd Johnson [1], ces pentecôtistes-charismatiques-néopentecôtistes seraient plus de 523 millions autour de la planète, parlant 8 000 langues et couvrant 95% de la population mondiale.

Relevant la discussion sur le poids sociodémographique ou encore politique de cette donne, ces chiffres ont certainement un impact sur l'expérience singulière d'un évangélique. Ou mieux, sur le « texte » qu'il fait et qu'il vivra à la suite de cette conversion. Mark Galli[2], éditeur de la revue *Christian History*, se permet de poser la question : quand les pentecôtistes sont accusés d'agir d'une façon étrange, il faut se dire que si Dieu vraiment vient sur terre et fait de ces gens son réceptacle de pouvoir, cela devrait causer une sorte de folie – comme Moïse, qui allait mourir en cas de rencontre visuelle avec Dieu. Alors, pour Galli, le plus dangereux (dans un double sens) du baptême dans le Saint-Esprit, c'est qu'il est comme *live electrical wire*, il produit de l'excès.

Entre les pentecôtistes assumés fondamentalistes du début du XXe siècle, attendant la fin du monde et la venue de Jésus-Christ et du Royaume de Dieu, et les pentecôtistes de nos jours, une grande différence est remarquée : un passage d'une eschatologie (en grec, *eschatos* : dernier ; *logos* : parole, étude) du monde à une eschatologie biographique. Le christianisme se vit avec son nouveau texte, c'est pourquoi le rôle de l'émotion est encore si proéminent dans les formes variées du

---

1 Cela en 2001. Cité par Dyer, Anne. Introduction. In : In: Kay, William K. & Dyer, Anne E. (ed.). *European Pentecostalism*. Op cit.

2 Mark, Galli. « From de Editor – One Dangerous Religion », Revue *Christianity Today/Christianity History Magazine*, 1998, Issue 58 "The Rise of Pentecostalism". Relevé à: http://www.christianitytoday.com/ch/1998/issue58/58h008.html. Consulté le 23.11.2013 à 12h34.

protestantisme évangélique : « Du désordre émotionnel émerge l'ordre dans les vies. »[1]

Par rapport à une eschatologie où la fin de la temporalité allait séparer définitivement le sacré du profane, l'opération symbolique effectuée par l'évangélisme contemporain semble toute autre : une tendance à éliminer la dimension profane et à sacraliser la vie quotidienne de ses adeptes[2]. Un autre caractère curieux de ces formations actuelles est la « théologie messianique migratoire », où l'étranger (normalement l'Africain) vient évangéliser l'Européen.

Ce point semble intéressant pour mobiliser la discussion sur la dimension ethnique. En France, un processus de territorialisation des appartenances religieuses a produit du décalage dans l'implantation du pentecôtisme[3]. Dans l'histoire du christianisme, la globalisation fonctionne comme une injonction, soit tableau de domination sur l'intimité, soit sur les instances sociales – c'est ce qui s'est manifesté dans la domination de la part de l'esprit du capitalisme. Il y a un contexte de l'universel de la chrétienté qui apparaît, dans un processus de triangulation de ce qui serait une « méta-ethnicité » qui s'achève subjectivement avec des migrants convertis.

Girondin[4], dans une recherche sur cette composition « méta-ethnique » entre Antillais convertis à l'évangélisme en métropole, remarque que cette composition implique « une conversion par opposition plus qu'une conversion par composition,

---

1 Fer, Yannick. « Genèse des émotions au sein des Assemblés de Dieu polynésiennes ». In : *Archive des sciences sociales des religions*, nº 131-132 (juillet-décembre 2005), pp. 143-163.

2 Aubrée, Marion. « Dynamiques comparées de l'Église universelle du royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger ». In : Endelstein, Lucine ; Fath, Sébastien et Mathieu, Séverine (direction). *Dieu change en ville. Religion, espace, migration*. Paris : L'Harmattan, 2010. pp. 113-123.

3 Fath, Sébastien. « Baptistes et Pentecôtistes en France, une histoire parallèle ? Le baptisme, une « culture d'accueil » du pentecôtisme (1820-1950) », *Bulletin de l'Histoire du Protestantisme Français* (BSHPF), juillet-sept. 2000, pp. 523-567.

4 Girondin, Jean-Claude. « Conversion et ethnicité parmi les protestants antillais en région parisienne ». In : Fath, Sébestaion (éd.), *Le Protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion*. Turnhout, Brépols, 2004. pp. 147-165

en vue d'une construction de soi »[1]. Alors, il y a une rupture avec les divers héritages traditionnels d'un passé esclavagiste et colonial, l'élément chrétien en tant que concept universel qui arrive enfin à faire une triangulation mettant une identité au-delà de la religieuse : chrétienne, française et créole, d'où le « méta-ethnique ». Des lieux communs comme « race » et « culture » pourraient peut-être être dépassés en vue d'une intégration en métropole.

Néanmoins, la religion opère aussi comme facteur de renforcement du racisme[2]. La religion ne crée pas le racisme, elle le colore et peut en déterminer les formes, l'intensité et la qualité dominante[3]. C'est quand les éléments d'une religion passent du phénomène, d'expérience vécue, à l'idéologie, que se forme le racisme.

Il est opportun de dire que l'intérêt porté aux nouveaux faits religieux, et spécialement au protestantisme évangélique comme on l'a défini, est lié à son apparition dans tous les débats et phénomènes qui relèvent de l'extrême dans le contemporain. On le rencontre dans les débats sur la géographie, l'urbain, la laïcité, la santé mentale, les migrations, l'éducation. Ceci dit, si c'est la conversion qui attire notre attention et celle de plusieurs chercheurs dans d'autres domaines, ce n'est pas par hasard. Cet élément s'avère une sorte de *missing link* de rencontre entre le singulier et les grandes machines subjectives ou idéologies. C'est exactement en épilant les poils de cette bête qu'on reconnaît les nœuds problématiques de ces formations religieuses ; où nous nous confrontons avec les différences entre religion, religiosité et religieux et d'où jaillissent les côtés plus extrêmes de ce phénomène. Et on rencontrera par la suite les extrêmes du contemporain.

---

1 Ibidem. p. 164.

2 Bastide, Roger. « La dimension religieuse (Calvinisme et racisme) ». In : Bastide, Roger. *Le prochain et le lointain*. Paris : L'Harmattan, 2000.

3 Ibidem. p. 121.

1.3. Le religieux dans le contemporain

1.3.1. Sciences sociales et l'extrême contemporain

Le christianisme, depuis sa fondation au premier siècle, a toujours changé en tant qu'institution sociale, dans sa forme, sa mission, et dans ses moyens d'expression d'adoration[1]. Des migrations entre Orient et Occident, Nord et Sud, n'ont jamais cessé de se faire. Le pentecôtisme, comme on l'a vu, est un encadrement d'une expérience mystique chrétienne, celle du vécu du baptisme par le Saint-Esprit, mise en avant par rapport aux autres possibles piliers institutionnels et culturels de la chrétienté.

Dans la perspective des *cultural studies* (ou *cultural turn*)[2], se basant sur une approche méthodologique poststructuraliste où les phénomènes sont *lus* selon une logique d'orientation tant synchronique que diachronique - focus dirigé sur l'analyse historique mais gardant une place aussi pour l'évolution linguistique d'un certain objet au long du temps et dans le développement des sciences et champs de rationalité -, il faudrait retourner à une question-dilemme : y a-t-il un pentecôtisme global comme phénomène religieux singulier et unique ?

Peut-être que, comme le lança Michael Bergunder, les réseaux internationaux des pentecôtistes et à présent des néopentecôtistes se sont développés en rétro-alimentation avec des études académiques sur ce supposé phénomène. Le pentecôtisme n'est enfin qu'un *discursive network*[3] dont la diversité se nourrit de cet effort intellectuel de créer un objet singulier. Des chercheurs, explorant les bases des réveils et des églises du *holyness* à partir des chaînes sémantiques propres à l'évangélisme, du protestantisme, des thématiques sociologiques, anthropologiques

---

1 Miller, Donald E. & Yamamori, Tetsunao. *Global pentecostalism. The new face of Christian social engagement.* Los Angeles: University of California Press, 2007. p.28.

2 Bergunder, Michael. « *The Cultural Turn* ». In : Anderson, Allan et al. *Studying Global Pentecostalism*. Theories + Methods. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 2010. pp. 51-73.

3 Ibidem, p.54.

et des sciences politiques touchant les religions et la religiosité, auraient standardisé des phénomènes évangéliques d'origines multiples et d'expressions diverses.

1.3.1.1. Contemporain : visions d'unité et de diversité

Le foisonnement des regards sur le religieux dans le temps présent est fortement imprégné des remises en question conceptuelles à propos des notions d'individu et de sujet autonome. Les abordages des humanités et des sciences sociales sur le religieux ont su séparer une humanité prémoderne, variée et où les différentes sociétés s'ancraient sur une organisation théologico-politique, d'une civilisation qui apparaît avec les *Lumières* en Europe, et ses conséquences en Amérique du Nord et ailleurs. L'illuminisme concevait et défendait une notion d'Homme où le sujet était pensant plutôt que pensé : dans des extraits philosophiques, c'est le chemin qui avait été tracé de Descartes à Hegel et qui s'achevait avec Nietzsche ; d'un *cogito* dont la seule certitude est le fait de se douter du sujet de l'Histoire hégélien jusqu'à un Surhomme nietzschéen qui aurait voulu se débarrasser de toutes les valeurs qui émanaient du christianisme.

Les sciences sociales apparaissent comme des outils méthodologiques et scientifiques dans ce tournant de la philosophie moderne : le sujet de la pensée et de l'éthique est enchaîné avec des concepts théologiques, mais il n'est pas obligatoirement attaché à ces concepts. C'était une *sortie théorique de la religion*, comme le traita Dufour :

> « Depuis Machiavel, puis Hobbes, ils n'ont plus besoin de Dieu pour faire fonctionner leurs sociétés. Depuis Newton, ils n'ont plus besoin de postuler Dieu pour que l'univers physique tienne. Depuis Kant, ils n'ont plus besoin de poser Dieu pour disposer d'une métaphysique. Depuis Darwin, ils n'ont plus besoin de Dieu pour expliquer l'apparition de l'homme. Depuis Freud, ils n'ont plus besoin de Dieu pour rendre compte de leurs rêves et leurs

> passions. Depuis Nietzsche, ils n'ont plus besoin de Dieu, tout court […] Dieu est peut-être mort, mais il bande encore… »[1]

Quand les sciences humaines et sociales, notamment la sociologie et l'anthropologie déjà plus définies comme telles, commencent à traiter des sociétés occidentales et modernes, un paradoxe peut se reconnaître : une légitimité du champ des études du religieux était en corrélation avec la disparition de la religion, « de la religion perdue à la religion partout, intégrée aux rapports sociaux et pratiques sociales »[2], cela, dans les années 1960-70. Une construction de regard sur toutes les instances du religieux comme une entité à part visait à répondre aux idéaux d'une société moderne laïque : plus une société se modernise, plus ses individus sont autonomes et plus les institutions religieuses sont mises de côté dans le développement historique de l'humanité.

Cette conception du fait religieux a nourri la théorie de la sécularisation, reconnue accompagnée du nom du sociologue Peter Berger. C'était le projet moderne d'une société laïque : le pouvoir politique se sépare des institutions ecclésiastiques, les représentations collectives se voient libres de tout symbolisme et de l'influence religieuse. Un nombre toujours plus important de personnes allaient voir le monde et leurs propres existences sans la médiation de la religion.

Cette théorie a gagné le débat pendant un bon moment, en revanche, même Berger a dû la remettre en cause. Selon lui[3], la théorie de la sécularisation s'est montrée « fausse » (ce qui peut-être s'avère pour nous un adjectif un peu trop fort) puisque de vieilles et de nouvelles croyances et pratiques ont opéré une sorte de contre-sécularisation, voire même une *desécularisation*. Le retrait de la religion-théologie-institution ecclésiastique de l'organisation politique-juridique des sociétés

---

1 Dufour, Dany-Robert. *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*. Paris : Denoël, 2005. p. 9-10.

2 Hervieu-Léger, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Op.cit. p.16.

3 Berger, Peter. Secularism in retreat. In : *The National Interest* 46 (Winter 1996), p. 3. Relevé à: http://csrs.nd.edu/assets/50014/secularism_in_retreat.html. Consulté le 3.12.2013 à 21h.

occidentales aurait produit un glissement vers la zone d'action du *religieux* dans la vie des individus.

La modernité s'est définie par des processus pluriels et même infinis d'individualisation et de globalisation. Dans ce relais, la religion a pu réapparaître plus reléguée d'abord à la sphère privée. Pour Hervieu-Léger, la caractéristique majeure de la « modernité religieuse » est une tendance générale à l'individualisation et à la subjectivation des croyances religieuses[1], avec la dérégulation des institutions religieuses au profit d'une montée exponentielle de la variété formelle de l'action du religieux dans le sens de l'expérience subjective.

Si, d'une part, les institutions religieuses entrent en crise avec l'opération subjective de la modernité et la remise en cause de leur monopole du sens social, d'autre part, la religion comme instance productrice de sens s'est occupée du besoin de pluralité de sens[2]. Dans cette opération, il a été assez commun pour les sciences sociales de s'approprier le concept de Lévi-Strauss de *bricolage*, cette pratique à laquelle l'auteur de *La Pensée sauvage* rapproche le raisonnement mythique : « élaborer des ensembles structurés, non pas directement avec d'autres ensembles structurés, mais en utilisant des résidus et des débris d'événements »[3]. Ceci rejoint une inversion de l'ordre entre synchronie et diachronie : au lieu d'une production de sens dans l'expérience subjective qui serait dépendante des grandes mailles symboliques institutionnelles, le supposé individu moderne doit bricoler avec les débris symboliques et imaginaires des grandes institutions quasi pulvérisées afin de trouver des possibles sens pour ses expériences subjectives. Il est acteur et non plus agissant.

Danièle Hervieu-Léger considère que le modèle du pratiquant a souffert d'un grand renversement dans la modernité et sa suite : la fin des identités religieuses

---

1 Hervieu-Léger, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Op. cit. p. 43 et 45.

2 Lenoir, Richard. *Les Métamorphoses de Dieu*. Op. cit. p. 38 et ss.

3 Lévi-Strauss, Claude. *La Pensée Sauvage.* Paris : Agora, 1962. Cf. Chapitre I, La Science du concret, p. 26 et ss.

héritées et la rupture comme seule condition ouvrant l'espace à une « modernité psychologique » de la pratique religieuse, où la légitimité est en corrélation avec « l'intimité d'expression »[1]. Cette sociologue suggère donc deux figures pour penser cette religiosité dans la modernité, toujours en mouvement : le pèlerin et le converti.

La première figure, le pèlerin, renvoie à une image ancienne des religions, notamment du christianisme et du catholicisme, où la pratique de la marche vers une terre, région ou endroit sacré correspondrait à une technique d'ascèse et de salut. Dans le contemporain, une « religiosité pèlerine »[2] individuelle se relie à la fluidité des contenus de croyance et à l'incertitude des appartenances communautaires. Les pratiques sont alors provisoires, leurs sens singuliers mais personnalisés, c'est-à-dire rencontrant l'historicité dans une vie plus ou moins « biographicisée ». La notion de choix personnel est ici obligatoire.

Par la suite, le converti assigne une expérience très intime et distincte d'autres supposées appartenances identitaires – ethnie, nationalité, sociale. Le converti contemporain, un « chercheur spirituel »[3], se montre comme la figure idéale du croyant, régénéré à la suite d'un événement traumatique de la vie personnelle, des situations sociales d'exclusion et de marginalisation, ou de désordres individuels[4]. Ce qui étonne dans cette figure, telle que Hervieu-Léger l'a peinte, c'est la façon dont elle se montre non pas comme un « recours à la religion » en tant qu'outil de gestion de soi, mais comme un « retour du religieux » en vue d'une métamorphose biographique.

Pourtant, cette visée relève d'une stratégie de regard envers le religieux et tout ce qui dénote la modernité plus ou moins uniformisée et globalisée. Pour

---

1 Hervieu-Léger, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Op. cit. p. 59-61.

2 Ibidem. p. 102.

3 Ibidem. p. 124.

4 Ibidem. p. 130 et ss.

l'anthropologue Marc Augé[1], l'état du monde où s'observent des champs et des objets de recherche très variés a un impact sur la notion actuelle de théorie et de la place de l'observateur. Pour cet auteur, il y a deux phénomènes qui reçoivent plus d'attention dans ce qui habituellement est appelé modernité[2] : l'un d'ordre temporel, avec l'accélération de l'histoire, l'autre d'ordre spatial, d'où le rétrécissement de la planète, la mondialisation… Augé questionne la pluralité d'expressions et de théories pour rendre présente une unité du temps présent. Avançant vers la « condition postmoderne » de Lyotard, il la considère moins comme une époque et plus comme un « thème » qui contrepousse l'homogénéité de ladite « théorie du consensus » sur le temps présent[3].

Cette postmodernité de Lyotard reprise par Augé est un artifice discursif pour rendre visible cette extrême diversité où les grands récits unificateurs ont été implosés. Ce passage postmoderne (se configurant donc moins comme temps et période historique et plus comme modalité d'épanouissement discursif des sciences sociales et humaines sur la subjectivité dans le contemporain) dénonce une modalité du social où les individus, dans leurs singularités, se voient pris directement dans des relations plus complexes et mobiles que jamais. La science et la raison, bastions d'une modernité surenchérie, n'ont pas pu rendre des récits moraux et des effets discursifs de vérité subjective. Ceci dit, ce passage postmoderne est la chute des nombreuses tentatives de la technique et de la raison contemporaine pour opérer une suppléance du manque de l'expérience du manque de sens.

Pour la place de la religion dans ce désordre spatio-temporel, c'est la dimension de la religiosité qui prend le relais. Puisque la religion se démarquait en tant que discours et appareil institutionnel, la religiosité apparaît comme une série de dispositifs pratiques qui proposent des rapports entre des individus et des groupes.

---

1 Augé, Marc. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Aubier, 2004.

2 Ibidem. p. 28.

3 Ibidem. Voir Chapitre 2.

Les dispositifs permettent à chacun de s'y reconnaître[1], dans un « univers de reconnaissance » sociétal. Par contre, si ces dispositifs, dans une époque prémoderne, ont servi à l'être humain pour qu'il contrôle une nature puissante et méconnue, le passage postmoderne lui a donné une toute autre dimension : contrôler et essayer de diriger les autres hommes – et peut-être aussi la dimension altéritaire de soi. Un passage envers la diversité et l'autre qui subsistent dans toutes les dimensions interprétatives du religieux.

1.3.1.2. Contemporains : excès et lectures

Plusieurs expressions fleurissent pour traiter de la prétendue réapparition de la dimension religieuse dans le contemporain, de sorte que Peter Berger, révisant sa théorie de la sécularisation, dit que « le monde aujourd'hui est aussi *furieusement* religieux qu'il a toujours été ». On entend parler de « religion à la carte », « *self-service* religieux », « marché du sens religieux », « kit religieux », « croyances flottantes » et « réenchantement du monde ». C'est ici que la notion de *bricolage* a regagné de l'importance ces derniers temps : « La matière symbolique qu'utilise le bricoleur doit être travaillée par son contraire, en vue d'une nouvelle synthèse. »[2] Une autre variété est le *bris-collage*[3], où s'entraînent des syncrétismes et mélanges, de dimension kaléidoscopique et de sens variés.

Certes, le concept de *bricolage*, avec ses dérivations, fonctionne comme grille de lecture élargie, mais en revanche, elle affiche un *élan* contradictoire : apparaissant dans l'œuvre *La Pensée sauvage*, de Claude Lévi-Strauss, elle enchevêtre une chute de l'importance du sens et de l'événement par rapport à la structure et à la forme. Cette

---

1 Ibidem. p. 44.

2 Lenoir, Richard. *Les Métamorphoses de Dieu*. Op. cit. p. 93.

3 Mary, André. « Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne », in *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Colloque de Cerisy-La-Salle. Paris : L'Harmattan, 1994. pp. 85-98.

œuvre de Lévi-Strauss se prête à un processus de généralisation de la pensée structuraliste, une « généralisation hardie »[1], comme l'énonçait Paul Ricœur, des « généralisations au début prudentes et entourées de précautions avec l'analogie structurale entre les autres phénomènes sociaux et le langage considéré dans sa structure phonologique », puis se compliquant avec l'art et la religion qui ne sont plus seulement « une sorte de langage », comme dans le cas des règles du mariage et des systèmes de parenté, « mais bien un discours signifiant édifié sur la base du langage, considéré comme instrument de communication »[2].

La critique opérée par Ricœur envers la démarche structuraliste de Lévi-Strauss, notamment celle du procédé du *bricolage*, concerne l'évanouissement de tout espace à la dimension du sens, de l'interprétation et de l'historicité. Ce sont les dimensions qui chargeraient les phénomènes humains (et sociaux) de l'art et de la religion d'une puissance symbolique toute autre en comparaison aux autres modalités sémiotiques. Ricœur rappelle de façon assez sévère que la « philosophie » structuraliste, telle que lancée par Lévi-Strauss, avait, dans la perspective de l'anthropologue français, le projet suivant : « Le but des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre… [de] réintégrer la culture dans la nature, et finalement, la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques. »[3]

Alors, le plus étrange dans cet usage du *bricolage* pour penser les faits religieux de l'époque présente, suivant ici les critiques de Ricœur, est que l'idée de *bricolage* conçue et ébauchée par Lévi-Strauss ne laisse pas de place pour le *sens*, ou au moins une place de relevance. Cette pensée sauvage mythique, dont la forme de raisonnement trouverait, dans la métaphore du *bricoleur*, son approche structuralement la plus parlante, ne serait pas antérieure à la logique, prélogique,

---

1 Ricœur, Paul. « Structure et herméneutique », In : Ricœur, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Seuil, 1969/2013. p. 69.

2 Ibidem. p. 66.

3 Lévi-Strauss, Claude. *La Pensée Sauvage*. Op. cit. p. 36-7.

mais homologue à la pensée logique, «la pensée de l'ordre de ce qui ne se pense pas »[1], opérant sur des gravats de sens. Ricœur avance :

> « Le bricoleur, à la différence de l'ingénieur, opère avec un matériau qu'il n'a pas produit en vue de l'usage actuel, mais avec un répertoire limité et hétéroclite qui le contraint à travailler, comme on dit, avec les moyens du bord ; ce répertoire est fait de résidus de constructions et de déconstructions antérieures ; il représente l'état contingent de l'instrumentalité à un moment donné ; le bricoleur opère avec des signes déjà usés, qui jouent le rôle de précontrainte à l'égard des réorganisations nouvelles. »[2]

Or, le propos est qu'il y aurait un glissement entre forme et usage, toujours de façon contingente, sans travail interprétatif ou herméneutique de la part de ceux qui bricolent. Ceci dit, l'événement, l'histoire et l'actuel n'y sont pas inclus, au moins de façon contingente, jamais nécessaires.

D'après Ricœur, on oublie dans ce procédé que des systèmes symboliques comme l'art et la religion sont dépendants, y compris mythiquement, d'événements fondateurs et de traditions interprétatives. L'article « Comment digérer le structuralisme ? », de Dany-Robert Dufour[3], évalue le structuralisme dans la scène intellectuelle française comme proche du tournant des *Lumières* : le structuralisme avait pour projet de renverser les valeurs se procurant pour l'humanité un homme de conditions contingentes, apolitique, et où l'histoire et le sens n'auraient plus une part primordiale. Pour Dufour, le structuralisme fut conçu sous une image d'idéal de science qui évoquait la théâtralité de la scène spiritiste parisienne du commencement du siècle. Des noms comme Foucault, Althusser, Lévi-Strauss, Lacan et Barthes, cherchant à renoncer ou abolir tout ce qu'il y avait de romanesque ou de littéraire dans les sciences « sociales ou humaines », n'ont jamais cessé d'énoncer ces

---

1 Ricœur, Paul. « Structure et herméneutique », In : Ricœur, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Op. cit. p. 70.

2 Ibidem. p. 73.

3 Dufour, Dany-Robert. « Comment digérer le structuralisme ? », In : *Le Débat « Le structuralisme a-t-il une histoire ? »*, n. 73, (janvier-février) 1993, pp. 4-9.

constructions par une « théorie des corps habités, visités, possédés par des structures mythématiques, des réseaux discursifs de pouvoir, une *épistémè*, des signifiants… »[1].

Les grands auteurs structuralistes ont composé des œuvres habitées surtout par le style, le romanesque, et qui dialoguaient tout le temps avec l'autre courant du vingtième siècle, la phénoménologie. Comme l'atteste Dufour, une historicisation du structuralisme, remontant aux intérêts des pionniers, inclut la fixation

> « pour toutes les formes de *parlers en langue* – qu'ils ressortent de la poésie sonore, de la jaculation enthousiaste, du délire supposé receler un très haut niveau de rationalité ou des versions de récits qu'un peuple innocent agence instantanément selon des règles complexes (Saussure et la glossolalie ; la théorie de l'automatisme mental du "seul maître en psychiatre" que se reconnaissait Lacan, Clérambault ; l'intérêt de Lévi-Strauss pour les théories de Boas sur la nature inconsciente des phénomènes culturels…) »[2].

Il n'est pas anodin que la théorie des (quatre) discours de Jacques Lacan (formalisée dans *le Séminaire* de 1969-1970)[3] puisse avoir été suggérée par les « pratiques discursives » de Michel Foucault. Ce dernier, aussi absorbé par l'idée de la disparition de l'homme, va, dans ses avancements théoriques sur la disciplinarisation imposée par les pouvoirs et les savoirs, chercher dans les « pratiques » ou « cultures » du « souci de soi »[4] de l'Antiquité des sorties pour que la singularité subvertisse les dispositifs disciplinaires - trouvés notamment à partir de la modernité. Dans le cas de Lacan, si les quatre éléments constitutifs de la chaîne signifiante ($, S1, S2, *a*) ont une dimension fondamentalement arbitraire[5], ce qu'il est

---

1 Ibidem. p. 5.

2 Ibidem. p. 5-6.

3 Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil, 1991.

4 Foucault, Michel. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*, *1981-1982*. Paris : Seuil/Gallimard, 2001.

5 Mary, Arthur. *Approche psychanalytique du discours sectaire*. Thèse de Doctorat en Psychologie clinique et Psychopathologie. Université de Nice – Sophie Antipolis. p. 118.

nécessaire de voir, c'est que tout savoir créé est défait avec le signifiant parlé, cela étant le cœur du processus du langage et de sa jouissance. Ceci veut dire que l'être parlant – et le sujet de l'inconscient ou du désir, si l'on se risque un peu – rencontre l'altérité dans le langage (l'altérité ici comme l'autre commun, l'autre de l'histoire, de ces inscriptions psychiques, et l'Autre, cette altérité radicale et fondamentale telle que la formalisa Lacan).

Force est de constater que le structuralisme, dont le projet pourrait être celui d'une version formaliste et « a-historique » de l'homme, découvre à son insu les pensées « autres » au cœur de ses propres systèmes. Un héritage du structuralisme est la visée que le lien entre signifiant et signifié est arbitraire et dépend des conditions locales d'un discours, ceci n'étant pas un miroir de la nature – vu que le symbolique (et ses formations dérivées dans l'imaginaire, telles que la culture) est dénaturé. Cet arbitraire revient alors comme cette condition logique, et cette fois nécessaire pour le symbolique : l'espace vide dans son centre, le changement constant, puisque le lieu d'énonciation n'est pas le lieu de l'énoncé, ou mieux, le sujet de l'énonciation n'est pas le sujet de l'énoncé.

Ici, nous rejoignons de nouveau la discussion des sciences sociales et humaines contemporaines sur le temps historique du prétendu *contemporain* : du structuralisme qui a voulu une « scientificisation » de l'homme avec le rabaissement des dimensions du sens, de l'histoire et forcément du temps, on passe aux pratiques discursives contemporaines qui n'arrêtent pas de produire des variétés multiples et des nomenclatures pour parler d'un temps présent.

C'est précisément ici qu'intervient la plurivocité postmoderne, postmodernité et postmodernisme. Comme nous l'avons signalé avec Lyotard, Jameson et Augé, il y a une pluralité d'usages pour ces expressions. D'abord, on commence avec « la condition postmoderne » (Lyotard), une sorte d'ambiance subjective des sociétés postindustrielles (postcommunistes, postcoloniales…) où ni les récits traditionnels ni les scientifiques ne sont plus capables de rendre des visées éthiques, politiques et

ontologiques valables. Augé affirme que cette condition postmoderne est celle d'une autre modalité du social : celui-ci n'est pas dissous, mais les individus n'y rencontrent pas, dans sa complexité, des jalons qui les aident à confronter la complexité et la mobilité du monde contemporain.

Ensuite, l'expression « postmodernité » est employée par quelques intellectuels, notamment de la philosophie et de la « critique culturelle » / « théorie critique », ou des *culturel studies* (y compris le *genre studies*), pour se référer à une distinction radicale entre « ce qu'on appelle parfois la société de consommation et les moments antérieurs du capitalisme dont est issu notre système »[1].

Le philosophe italien Gianni Vattimo est un autre auteur de référence : pour lui, « l'époque [postmoderne] dans laquelle nous vivons aujourd'hui […] est l'époque où on ne peut pas penser la réalité comme une structure solidement ancrée à un fondement unique que la philosophie aurait pour tâche de connaître et que, peut-être la religion aurait celle d'adorer »[2]. Lecteur de Nietzsche et Heidegger, Vattimo suit ces deux penseurs pour rencontrer chez eux la prétendue « mort de Dieu » du premier, comme la découverte qu'il n'y a pas de fondement ultime de la connaissance. Dans la polémique de Heidegger contre la métaphysique, Vattimo identifie la chute de « toute tradition philosophique européenne, à partir de Parménide, qui croit pouvoir saisir un fondement ultime de la réalité sous la forme d'une structure objective donnée en dehors du temps, comme une essence ou vérité mathématique »[3].

Par là, Vattimo considère que le vécu du pluralisme de l'expérience contemporaine, pour lui expérience postmoderne, est une expérience de pluralisme de récits, des cultures (formes d'organisation des éléments imaginaires par le symbolique) et de l'historicité contingente de l'existence. Un autre nom qui dialogue

---

1 Jameson, Fredric. *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*. Op. cit. p. 105.

2 Vattimo, Gianni. *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux*. Paris : Calmann-Lévy, 2004. p. 14

3 Ibidem. p. 12.

avec ce concept est le sociologue Michel Maffesoli, pour qui le postmoderne n'aurait pas besoin d'être pris comme une dimension conceptuelle à part ; mais il se configure dans une « manière de rehausser le lien entre éthique et esthétique », ces deux dernières vues comme catégories et sensibilités différentes par rapport à ce qu'elles étaient dans la modernité[1].

De telles distinctions servent aussi à rapprocher structuralisme et époque postmoderne : les deux doutent de toute capacité interprétative globale. Marc Augé souligne, dans son livre *Pour une anthropologie des mondes contemporains,* le glissement dans l'usage du mot « postmodernisme » : des variantes du concept de Lyotard à une sorte de démarche relativiste extrême, les « exercices postmodernistes » courants dans une partie non majoritaire de l'anthropologie états-unienne[2], ainsi qu'entre les sciences sociales de l'académie anglo-saxonne et ailleurs.

À cette façon de faire les sciences sociales, littéraires et humaines dans une partie du monde académique est imputée parfois l'expression *postmodernisme* (ou moins souvent *poststructuralisme*). James Beckford, dans un essai sur le mot *Postmodernité* dans le contexte du champ du fait religieux[3], souligne l'ambiguïté et la polémique de l'expression, fameuse pour désigner un champ de travail philosophique ou épistémologique où la fluidité ou un certain relativisme des savoirs sont reconnus. Les savoirs seraient donc relatifs, locaux et assez dépendants de sources subjectives. La théorie la plus connue est celle de la déconstruction de Jacques Derrida – pourtant, il est nécessaire de garder à l'esprit qu'il s'agit de la façon dont l'œuvre de Derrida a été lue et retravaillée en Amérique du Nord. Ceci dit, c'est une pratique où la notion de texte est centrale, les perceptions et productions de recherche apparaissant comme des lectures ethnographiques d'un terrain : un terrain est un texte à lire, et le travail ethnologique est d'écrire un texte et de le prendre en

1 Maffesoli, Michel. *Le mystère de la conjonction*. Saint-Clément : Fata Morgana, 1997. Voir Chapitre 1.

2 Augé, Marc. Op. cit. p. 54-5.

3 Beckford, James. « Postmodernité ». In : Azria, Régine et Hervieu-Léger, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux.* Paris : PUF, 2010. pp. 947-950.

considération comme source primaire de travail. Le texte demeure donc un lieu de travail, avec une géographie et une historicité en soi.

Comme le montra Beckford, la pertinence de l'expression *postmodernisme* pour caractériser un champ d'action épistémologique est discutable[1]. Nonobstant, il est utile de faire un lien entre religion et postmodernité : « Certaines tendances religieuses semblent incarner le caractère transgressif de la postmodernité. »[2] Cela conduit au fait que quelques formations religieuses contemporaines poussent vers une expérimentation de pratiques et de concepts au-delà des frontières conventionnelles : reconfiguration de notions plus anciennes sur la communauté croyante, usage de nouveaux dispositifs et réseaux de communication dans ses pratiques, et surtout grande mise en question des lectures plus confirmées qui s'appuient sur des concepts opératoires comme le syncrétisme (éléments d'origines diverses qui se mélangent) ou l'hybridisme (sens et formes de différentes croyances qui s'assemblent sans se dénaturer).

En effet, ce qui n'est pas négligeable, c'est que les pratiques religieuses (même entre les religions les plus anciennes et traditionnelles) semblent se servir ou se métamorphoser avec le dépassement des frontières de ladite époque postmoderne. D'anciennes dimensions telles que genre, âge, classe sociale, modèle du pratiquant, confession, célébration, conversion, etc., sont radicalement transfigurées.

Marc Augé, dans sa solide réflexion sur la pratique de l'anthropologie – et d'autres sciences sociales, comme l'histoire – dans le temps contemporain, est réticent par rapport à l'usage de l'expression « postmoderne », à cause de ses difficultés terminologiques. Il va même suggérer parfois l'usage de *surmodernité* pour indiquer ce qui correspond « à une accélération de l'histoire, un rétrécissement de

---

1 Sans mentionner toutes les discussions de l'ère post-affaire Sokal-Bricmont et les généralisations sur les pratiques des sciences humaines et sociales, littérature, philosophie et psychanalyse depuis lors.

2 Beckford, James. « Postmodernité ». In : Azria, Régine et Hervieu-Léger, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux*. Op. cit. p. 949.

l'espace et une individualisation des références qui subvertissent les processus cumulatifs de la modernité »[1]. Dans le champ d'études du fait religieux, J.-P. Williame, pour sa part, suggère *ultramodernité*[2]. Ces deux perspectives s'alignent, mettant en relief une série de processus subjectifs et sociaux d'accélération et d'approfondissement des caractères de la modernité – ce qui change un peu avec l'emploi de *postmodernité*, où il s'agit déjà d'un au-delà des processus de la modernité, et non pas d'une continuation.

Globalement, le plus frappant dans ces discussions est la notion de l'Autre (ou altérité fondamentale) qui s'est ouverte dans la rationalité occidentale. Augé la place comme le jeton commun entre l'accélération de l'histoire, le resserrement (ou rétrécissement) de l'espace et la forte individualisation du contemporain[3]. De fait, ce qui apparaît comme contemporain (voire *contemporains*, puisqu'il s'agit de mondes toujours pluriels) pour cet anthropologue, ce sont trois excès : d'événements, d'images et références spatiales et pour finir un excès de références individuelles (surmontées par une injonction aux individus de penser par eux-mêmes dans l'impuissance des grands systèmes interprétatifs). De façon paradoxale, les sociétés colonisées furent celles qui ont en premier éprouvé tous ces bouleversements subjectifs, parce qu'elles ont dû confronter de façon beaucoup plus abrupte et lourde le passage d'une modernité (parfois instaurée avec une vitesse impressionnante) aux conditions de vie du contemporain. Ce dernier terme, *contemporain*, est toujours employé par Augé dans sa pluralité, en évitant de le penser comme substantif[4]. On parle donc de mondes contemporains, d'une diversité qui se recompose à chaque instant.

---

1 Augé, Marc. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Op. cit. p. 157.

2 Williame, Jean-Paul. *Sociologie des religions*. Paris : Presses Universitaires de France, 1999.

3 Augé, Marc. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Op. cit. p. 145.

4 Ibidem. p. 127.

Trois « mondes » sont évoqués par Augé dans son analyse des trois « excès » : la notion d'individu, qui est réintroduite dans les sciences sociales avec Foucault (l'individu réapparaît comme un espace disciplinaire, culture ou singularité) ; « les phénomènes religieux consécutifs à la colonisation ou à la déportation dans le Nouveau Monde ou sur lesquels on peut interroger des notions comme "renouveaux" » ; et la ville dans l'actualité[1].

Une illustration d'Augé, le cas des pratiques prophétiques recomposées en Afrique (comme des prophètes ivoiriens), est de grande ampleur. Quelques-unes des notions les plus chères aux sciences sociales du XXe siècle y apparaissent, comme le syncrétisme : cette notion ne se montre plus opératoire pour penser des phénomènes religieux dans les zones postcoloniales, les nouvelles formes de pratique religieuse trouvées étant des inventions qui font évoluer les religions historiques. À l'encontre de cette visée, la subjectivité devient très active, même si elle est déterminée en quelque sorte par le structurel : Augé mentionne qu'une direction pour l'anthropologie et les sciences sociales est d'envisager toujours des « mondes contemporains », faisant attention aux pièges d'une « théorie de consensus » (comme celle qui viserait un temps présent homogène, globalisé…).

Ces « mondes contemporains » ouvrent l'espace pour penser aux « modalités nouvelles de symbolisation à l'œuvre dans l'ensemble planétaire »[2]. Un retour au symbolique est en marche, mais cependant, des notions telles que contexte, local, singulier, entre autres, sont utiles. On reprend ici Clifford Geertz, même si Augé, pour sa part, va le mettre parmi les *postmodernistes* américains dans leur revitalisation d'un *anthropological other* toujours intouchable. Geertz base son anthropologie (et surtout les jalons d'un travail ethnographique) sur des notions comme *semiotic anthropology* et *thick description* (« anthropologie sémiotique » et « description dense »), où c'est au chercheur de reconnaître, dans son terrain et avec les personnes et

1 Ibidem. p. 133.

2 Ibidem. p. 178.

sociétés avec lesquelles il s'entretient, les symboles en fonctionnement et qui (re)composent un système symbolique, avec des couches de sens variées dans une sémiotique propre et spécifique. Cela induit l'idée que le monde social doit être « lu » comme un « texte ».

Son principal travail théorique, *L'interprétation des cultures*[1], comprend un chapitre entier sur la religion, dont le titre est très évocateur des idées de Geertz : *Religion as a cultural system* (Chapitre 4, « La religion comme un système culturel »). Il faut préalablement mentionner que la religion a toujours été ciblée par cet anthropologue, dans ses terrains comme dans les investigations théoriques. Il dénonçait fortement « la pléthore, la dispersion et l'intellectualisme des définitions de la religion »[2] et, critique féroce de Lévi-Strauss et Durkheim, a quand même maintenu la thèse de ce dernier d'une totalité signifiante de la religion. Dans ce quatrième chapitre de *L'interprétation des cultures*, Geertz reconnaît que les concepts religieux d'une société ou culture montrent beaucoup plus que des déterminants métaphysiques et qu'ils touchent de façon assez ample l'expérience intellectuelle, émotionnelle et morale dans les sens qu'elles produisent pour l'expérience individuelle et sociale[3].

Pourtant, le principal ajout de Geertz est sa critique : l'étude de la religion en sciences sociales se préoccupe excessivement de la réalité et de la fonction sociale et structurale des rites, ainsi que de leurs aspects psychologiques. Tout cela n'est pas sans importance, cependant, on doit aussi analyser le système de significations contenues dans les symboles qui composent la religion en elle-même[4]. Or, il faut se

---

1 Geertz, Clifford. *The interpretation of cultures: selected essays*. Fontana Press, 1993. Publié originalement en 1973.

2 Obadia, Lionel. « Geertz, Clifford, 1926-2006 ». In : Azria, Régine et Hervieu-Léger, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux* Paris : PUF, 2010. pp. 429-431.

3 Geertz, Clifford. Geertz, Clifford. *The interpretation of cultures: selected essays*. Op cit. p. 123.

4 Ibidem. p. 125. Original: « system of meanings embodied in the symbols which make up the religion proper ». Traduction notre.

pencher sur le fonctionnement sémiotique des rites, symboles, usages, pratiques et objets religieux.

Parfois, l'œuvre de Geertz comme un tout s'est vue objet de critiques par son focus sur le symbolique, mais cet auteur a peut-être avancé dans une contribution qui s'est avérée très difficile dans les débats intellectuels de l'Europe pendant la deuxième partie du XXe siècle : entre structuralisme et phénoménologie. C'est d'ailleurs de la lecture d'un article de Ricœur (« The model of the texte », 1971) que vient l'idée de Geertz d'une analogie entre monde social et texte.

1.3.2. Le corps, le discours et le texte : inscription et suppléances

Le corps demeure un *non-lieu*. Le *non-lieu* est défini par Marc Augé « par opposition à la notion sociologique [ou anthropologique] de lieu, associée par Mauss et toute une tradition ethnologique à celle de culture localisée dans le temps et l'espace »[1]. Le *non-lieu* est un « espace » d'anonymat et de consommation, voire une zone grise qui se démêle de significations identitaires, relationnelles et historiques.

Sont des évocations constantes de *non-lieu* certains espaces d'échanges anonymes tels que chaînes hôtelières, aéroports, magasins *fast-food* et d'autres espaces qui gardent autour de la planète une ressemblance incroyable et sont circonscrits dans l'anonymisation forcée. Il est pourtant notable que la désignation d'Augé indique plus fortement une sorte d'expérience de *non-lieu*, malgré tout très attractive[2], comme on le remarque dans la forte densité démographique des grandes chaînes de restauration, cafétérias, zones touristiques et plus récemment dans la multiplication des moyens d'existence *en ligne*.

Dès lors que ces « espaces » ou « zones » deviennent moins spatialisés - d'où leur virtualisation -, c'est sur le corps qu'on verra leurs effets les plus frappants. Il

1 Augé, Marc. *Non-lieu, introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil, 1992. p. 48.

2 Ibidem. p. 147.

n'est pas très difficile de constater à présent un effacement aigu des *index* identitaires au profit d'un corps mis en évidence. C'est un corps sans marques, que l'on reconnaît dans une certaine organisation des marchés de la mode, du sport, de l'alimentation, enfin, dans l'esthétique et dans les pratiques quotidiennes qui deviennent celles de toute l'humanité mondialisée.

Cet usage du corps (pour contraster avec les *pratiques du corps* de Michel Foucault, dans leur rapport aux *techniques de souci de soi*) n'est pas absent de la reformulation ou réactualisation des pratiques religieuses du paysage contemporain. Ces phénomènes ont parfois une apparence dénaturée ou plutôt déculturée, nous poussant de façon incessante à questionner toutes nos notions de temporalité : modernité, surmodernité, contemporain, postmoderne, ère du vide, temps liquide, etc.

Avec Slavoj Žižek, nous avons dans l'expression « *Ptolemization* d'une discipline »[1] un recours intéressant pour développer cette prolifération d'expressions renvoyant à la pluralité dimensionnelle de la temporalité dans les sciences humaines et sociales : la « *Ptolemization* » (en anglais) est une série de thèses supplémentaires qui servent à complexifier une certaine discipline quand celle-ci n'arrive plus à travailler avec des anomalies qui se manifestent ; ce nom renvoie aux complications introduites dans l'astronomie de Ptolémée par ces partisans afin de ne pas renoncer à son dogme principal, la centralité de la Terre dans le Cosmos.

Cette « *Ptolemization* » est une stratégie cognitive, groupale et aussi inconsciente pour échapper aux anomalies[2] sans les traiter, délivrant le savoir acquis de ruptures qui l'emmèneraient possiblement à une transformation de ses fondements. C'est une réaction complexe à l'angoisse déclenchée par la spirale de

---

1 Žižek, Slavoj. *The sublime object of ideology*. London-New York: Verso, 1989/2008. Voir « Preface to the New Edition : *The Idea's Constipation ?* », pp. VII-XXII.

2 Dans le sens d'anomalie comme proposé par Thomas Kuhn dans son *La structure des révolutions scientifiques*, paru en 1962.

chute d'une vision du monde (*Weltanschauung*) que constitue normalement une discipline scientifique. Žižek cite la théorie des cordes (*string theory*) comme une complexification dont le rêve est d'unifier ou de trouver la théorie totale de la physique contemporaine (celle-ci est hantée par l'apparente contradiction entre une physique des particules subatomiques et celle des grands phénomènes de l'univers).

Cette angoisse soulevée par les phénomènes contemporains apparaît aussi entre les sciences humaines et sociales (incluant la psychanalyse et la philosophie) : il paraît que nous sommes au carrefour d'un certain excès de terminologies sur le temps présent (comme nous l'avons développé plus haut) : post, ultra, hyper, liquide. C'est en cela que la notion de *non-lieu* de Marc Augé est riche, même si, au premier abord, elle fait un peu contresens : traiter des espaces qui n'en sont pas. Ils sont des marques temporelles d'une expérience d'annulation de l'espace-temps habité par les Occidentaux dans la modernité.

L'angoisse, dans une définition comme celle-ci, n'est pas inattendue. C'est là que Žižek peut continuer à nous aider : un *symptôme* est de façon stricte un élément qui subvertit sa propre fondation universelle, il subvertit son *genus*[1] (genre, en biologie ou en mathématiques). La prolifération de nomenclatures pour parler du temps présent est un symptôme, symptôme des sciences sociales et humaines mais probablement aussi symptôme présent dans les façonnements de l'expérience et ses structures phénoménologiques.

Ceci étant, le corps revient à nouveau comme localisation centrale (pour employer une métaphore géographique) des phénomènes rencontrés dans le contemporain, tout comme pour les phénomènes et multiples visages du religieux. L'être humain, resserré dans l'espace et dans le temps, a pour seul champ expérientiel son corps.

---

[1] Ibidem. p. XVII.

1.3.2.1. *« Il n'y a rien de plus réel que le corps »*

D'après Žižek, certains courants de psychologie comportementaliste accusent la psychanalyse de reproduire ce phénomène de « *Ptolemization* » avec les notions de la psychophysiologie du XIXe siècle. Cette accusation se présente dans les fondements logiques d'une bonne partie des critiques dirigées vers la psychanalyse. Dans son envers, cette « accusation » est cependant aussi intéressante pour la psychanalyse elle-même, puisque celle-ci gagna son existence en traitant d'abord de phénomènes d'ordre social et culturel dont l'expression psychopathologique se donnait d'abord dans le corps. Paul-Laurent Assoun est incisif là-dessus :

> « Dans l'expérience freudienne, ce qui est premier est bien la conflictualité psychique, le corps apparaissant ni plus ni moins que comme le lieu projectif ou "conversif" d'un conflit, qui ne se jouerait ailleurs que "dans" le corps. La scène du corps ne serait que l'espace de visibilité d'un conflit masqué, se jouant sur l'autre scène, dite "psychique". »[1]

Ébauchant un petit détour heuristique dans les premiers travaux de Freud, il est remarquable que le corps apparaisse comme un support ou scénario. Dans l'*Esquisse d'une psychologie scientifique* (1895-1896) [2], le mot « corps » est accompagné, dans la quasi-totalité de ses occurrences, de l'expression « à l'intérieur de ». La préoccupation de Freud pour l'hystérie comme entité clinique ouvrant un tout autre champ de réflexion sur la psychopathologie se faisant déjà présente - ainsi que l'appel à l'interprétation des rêves -, le corps est dessiné comme une sorte d'endroit où se déroule la bataille entre un Moi (fonction égotique organisatrice dont « l'effort doit nécessairement être de se débarrasser de ses investissements par la voie de la

---

1 Assoun, Paul-Laurent. *Corps et Symptôme. Leçons de psychanalyse*. 2ª édition. Paris : Economica, 2004. p. 2.

2 Freud, Sigmund. *Esquisse / Entwurf*. Document de travail : traduction Suzanne Hommel, avec la participation de André Albert, Éric Laurent, Guy Le Gauffey, Erik Porge), Extrait de Palea 6, 7 et 8. Relevé à : http://www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/transcriptions/freud_esquisse_fr.pdf. Consulté le 02.07.2014 à 13h08.

satisfaction)» [1] et les invasions quantitatives qui se montrent comme affects, événements de douleur, satisfaction, etc.

Nous reviendrons plus tard sur ces questions qui amènent Freud à s'engager dans les chemins obscurs de la conversion hystérique. Mais, il faut avancer que chez Freud, le corps est déplacé de son équivalence avec l'organisme au profit d'un corps imaginaire - un corps-image, ou un corps porteur d'images, *corps écran* ou scénario. Ce n'est pas sans raison qu'Assoun commente l'avènement de cette discipline, la *psychosomatique*, comme une « discipline-rallonge […] fondée très précisément par méconnaissance de l'apport freudien au somatique »[2], vu que le corps, récupérant ici l'apport de Jacques Lacan, « se trouve au nexus du narcissique-spéculaire et de l'agressivité-déliaison, ce qui en trahit déjà le lien électif à la jouissance »[3].

Le corps chez Lacan est évoqué comme un mirage spéculaire de *jubilation*[4], l'identification étant une transformation dans le sujet quand celui-ci assume une image unificatrice. Dans son texte sur l'agressivité en psychanalyse [5], Lacan réactualise que tout processus de symbolisation garde en soi cette possibilité d'un tournant archaïque agressif envers l'image du corps qui est unificateur pour un sujet.

Cela nous ramène à un corps-autre. Les phénomènes qui provoquent le sensoriel et le sensible sont toujours dans une sorte de marge entre ce qu'il y aurait de plus organisé dans la vie psychique et toutes les codifications et inscriptions qui se disent culturelles et sociales. Dans son étude *Contribution à la conception des aphasies*[6],

---

1 Ibidem. p. 19.

2 Assoun, Paul-Laurent. *Corps et Symptôme. Leçons de psychanalyse*. Op cit. p. 2.

3 Ibidem. p. 6.

4 Lacan, Jacques. « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je ». In : Lacan, Jacques. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 1966. pp. 93-100.

5 Lacan, Jacques. « L'agressivité en psychanalyse ». In : Lacan, Jacques. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 1966. pp. 101-124

6 Freud, Sigmund. *Contribution à la conception des aphasies. Une étude critique* (1891). Paris : Presses Universitaires de France, 1996.

Freud s'était déjà écarté d'un parallélisme entre les régions cérébrales et les troubles de langage : « […] nous avons été dans l'obligation d'abandonner l'explication localisatrice parce que les autopsies la contredisent. »[1] Par la suite, Freud reconduit une théorie de la pathologie des troubles du langage, et aussi une théorie de la pathologie mentale, à penser aux infirmités comme dans l'ordre du psychisme. C'est pour cette raison qu'il est allé chercher dans la notion d'*affect* – qu'on reconnaît dans ses premiers travaux sur l'hystérie - un rachat pour le corps afin que celui-ci puisse être récupéré par la médecine du XVIIIe siècle. Dans la psychopathologie, le corps se réduisait au biologique, à l'anatomique et dans le meilleur des cas au somatique.

Le corps avait été défini en opposition au psychisme, par contre, dans la notion freudienne d'*affect*, ce qui a commencé à être relevant est la transcription psychique de l'intensité-excès du vécu corporel. Cela a pu parfois exagérer le rôle du psychisme dans la psychopathologie psychanalytique, une fois que le psychisme a pu être lu comme représentation (Freud) ou signifiant (Lacan). Néanmoins, une critique de Lacan à cette réduction est envisageable ici : « L'idée de représentation inconsciente est une idée totalement vide. Freud tapait tout à fait à côté de l'inconscient. »[2] Comme le travailla Lacan dans son texte *Position de l'inconscient*[3], l'inconscient ne serait pas pour Freud un pur phénomène de négatif de la conscience – ou quelque chose qui apparaît quand la conscience n'est pas là. Il est plutôt

> « un concept forgé sur la trace de ce qui opère pour constituer le sujet. L'inconscient n'est pas une espèce définissant dans la réalité psychique le cercle de ce qui n'a pas l'attribut (ou la vertu) de la conscience. […] l'inconscient d'avant Freud *n'est pas* purement et simplement »[4].

---

1 Ibidem. p. 79-80.

2 Lacan, Jacques. « Propos sur l'hystérie. Intervention de Jacques Lacan à Bruxelles du 26 février 1977 ». Publiée dans *Quarto*, 1981. p. 2. Relevé à : http://aejcpp.free.fr/lacan/1977-02-26.htm. Consulté le 02.07.2014 à 13h20.

3 Lacan, Jacques. « Position de l'inconscient ». In : Lacan, Jacques. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 1966. pp. 829-850.

4 Ibidem. p. 830.

Plus loin, dans le même texte :

> « Ce ménagement n'est pas politique, mais technique. Il relève de la condition suivante, établie par notre doctrine : les psychanalystes font partie du concept de l'inconscient, puisqu'ils constituent l'adresse. Nous ne pouvons dès lors ne pas inclure notre discours sur l'inconscient dans la thèse même qu'il énonce, que la présence de l'inconscient, pour se situer au lieu de l'Autre, est à chercher en tout discours, en son énonciation. »[1]

Le psychisme est désincorporé chez Freud, ce qui est analysable en étant dans l'ordre des représentations. Un des textes métapsychologiques, *L'Inconscient*[2], apporte des formulations enrichissantes : « Tous les actes et manifestations que je remarque sur moi et que je ne sais pas connecter au reste de ma vie psychique doivent nécessairement être jugés comme s'ils appartenaient à une autre personne, et doivent trouver à s'élucider s'il est attribué une vie d'âme à celle-ci. »[3] Alors, l'inconscient comme une propriété de la vie psychique (*inconsciencialité* dans les mots de Freud)[4] ne pourrait pas être possible pour les sentiments, sensations et affects[5] : « Nous appelons "inconsciente" la notion d'affect originelle, bien que son affect n'ait jamais été inconscient et que seule sa représentation ait succombé au refoulement. »[6] Dans la théorie freudienne, si une représentation devient inconsciente, l'affect n'aurait que trois destins : il subsiste totalement ou en partie ; il subit une transformation qualitative autre, très souvent en angoisse ; ou il est réprimé et voit sa

---

1 Ibidem. p. 834.

2 Freud, Sigmund. « L'Inconscient » (1915). In : Freud, Sigmund. *Métapsychologie*. Paris: Quadrige/PUF, 2010. pp. 47-86.

3 Ibidem. p. 53.

4 Ibidem. p. 60.

5 Ibidem. p. 60.

6 Ibidem. p. 61.

déformation (cette répression du développement d'un affect étant le but du refoulement selon Freud)[1].

Le processus de refoulement ou plutôt ses mécanismes dérivés, tels que la condensation et le déplacement, ont été pour Freud l'entrée dans la vie psychique – notamment par l'analyse du travail du rêve. Néanmoins, les deux premiers destins d'un affect sont aussi intéressants : la subsistance *en partie* et sa transformation qualitative – où Freud reconnaît une prédominance de l'angoisse comme un *choix* psychique habituel. Dans le premier, il est courant que l'affect apparaisse par le sensoriel, dont la place d'un corps toujours *autre* dans la vie psychique, selon la psychopathologie psychanalytique. Corps non biologique, puisque « notre topique psychique n'a, provisoirement, rien à voir avec l'anatomie, elle est en relation avec des régions de l'appareil animique, où qu'elles puissent bien être situées dans le corps, et non avec des localités anatomiques »[2]. Le corps n'est pas une notion claire chez Freud, il est un reste ; pas biologique, pas anatomique, parfois endroit de manifestation symptomatique de « représentations » ayant subi un refoulement, parfois *région* d'expression *métaphorique* ou *métonymique* d'affects dont le développement s'est vu réprimé.

Cela nous rappelle que dans la *métapsychologie* freudienne, l'organisme amène au biologique, tandis que le corps est l'endroit du sexuel et du pulsionnel. La pulsion[3], ce *missing link*, est une tentative théorique de produire un lien théorique entre vie psychique et vie organique/biologique, laissant le corps de côté – celui-ci ne serait plus qu'une expression fantasmatique dans la vie psychique. Toutefois, le corps ne laisse pas troubler les développements théoriques ultérieurs de Freud : les difficultés de symbolisation apparaissent dans le corps ; les définitions de l'appareil psychique ne lui échappent pas non plus. Peut-être que l'un des extraits les plus

1 Ibidem. p. 61.

2 Ibidem. p. 58.

3 Freud, Sigmund. « Pulsions et destins des pulsions » (1915) In : Freud, Sigmund. *Métapsychologie*. Paris: Quadrige/PUF, 2010. pp. 5-29.

fameux de la *deuxième topique* freudienne est : « Le moi est avant tout un moi corporel, il n'est pas seulement un être de surface, mais il est lui-même la projection d'une surface. »[1]

Le corps est une entité variée dans la psychanalyse, d'un ensemble de zones érogènes et libidinales dans les premiers cas d'hystérie à une surface dont la projection est le *moi* de la vie animique. On est censé aussi ne pas oublier que le travail de Freud sur le concept de narcissisme a dans ses principes le « corps traité comme un objet sexuel », et que ce corps apparaît aux enfants comme objet étranger, auquel ils peuvent vouer le plein amour d'objet[2]. Le corps est donc un *corps-moi originaire*, dont la superposition de traits sensoriels de plaisir-déplaisir inscrit la vie psychique. Celle-ci est perçue comme un texte organisé autour de représentations (ou mieux, d'*images* et de *signifiants*, pour reprendre Lacan) et des objets de satisfaction.

Comme nous l'avons montré plus haut avec Assoun, ce corps est avant tout un *espace de visibilité*. Cette expression renvoie d'ailleurs trop proprement à quelques notions de discursivité dans les sciences naturelles et humaines, comme le montra Foucault, le corps comme espace de contrôle, visibilité, mais aussi champ de bataille. Le corps, un *non-lieu* qui n'est pas seulement un champ de bataille, mais un *écran-acteur*.

Dans *La Troisième*[3], Lacan souligne que la confusion de ce que nous appelons *notre expérience* est due au fait que nous réduisons ce sentiment d'avoir un corps à l'*image du corps* comme quelque chose d'unifié. Le malaise qui revient tout le temps envers le corps (et les formations conflictuelles et psychopathologiques qui s'y

---

1 Freud, Sigmund. « Le moi et le ça » (1923). In : Freud, Sigmund. *Essais de psychanalyse*. Paris : Éditions Payot, 1981. p. 219-275.

2 Freud, Sigmund. « Pour introduire le narcissisme ». In : Freud, Sigmund. *Pour introduire le narcissisme*. Paris : Payot et Rivages, 2012.

3 Lacan, Jacques. *« La Troisième. Intervention au Congrès de Rome (31.10.174/3.11.74)* », *Lettres de l'École de Psychanalyse Sigmund Freud*, nº 16, 1975, pp. 177-203. Disponible : http://espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psycha/psysem/troisiem.htm. Consulté le 27.10.2014 à 09h33.

inscrivent) en est un signe. Assoun, en parlant de ce texte de Lacan, synthétisa qu'*il n'y a rien de plus réel que le corps* : les événements, dont le désir du sujet – jusque dans ses impasses –, se donnent « à voir » *dans* et *par* le corps, renvoyant à tout statut métapsychologique du corps. Ce dernier, pour Assoun, fait du corps l'« Autre métapsychologique »[1]. D'ailleurs, les phénomènes sur le corps (et sur le sensoriel et le perceptif) sont une inscription qui perturbe.

1.3.2.2. Corps-texte, angoisse et suppléance discursive : place du religieux et religiosité incarnée

Dans les débats impliquant l'épistémologie et l'ontologie des sciences humaines et sociales au XXe siècle, il n'est pas exagéré de relancer que la phénoménologie initiée par Edmund Husserl s'est voulue une discipline fondamentale pour la compréhension humaine de tout objet, soit des objets de la nature, soit des objets dits phénomènes culturels. La phénoménologie avait pour projet d'arriver à une conception générale des structures de compréhension et d'expérience des hommes dans leur rapport au monde.

Dans un essai sur ce projet-espoir, Alfred Schütz [2] nous lègue que la « philosophie phénoménologique » (comme Dufour, qui parlait de « philosophie structuraliste ») se disait capable d'expliquer le sens du monde de « l'homme en son monde-vie » (*Lebenswelt*). Schütz reconnaît pour l'une des problématiques incontournables de la phénoménologie l'appréhension de l'expérience de l'autre[3]. D'une part, un objet se distingue dans une procédure de recherche : « Je l'appelle mon corps […], je peux le contrôler et lui attribuer des champs sensoriels qui

---

1 Assoun, Paul-Laurent. *Corps et Symptôme. Leçons de psychanalyse*. Op cit. p. 27.

2 Schütz, Alfred. « La phénoménologie et les sciences sociales ». In : Schütz, Alfred. *Le chercheur et le quotidien*. Paris : Klincksieck, 1987/2008. pp. 169-216.

3 Le raisonnement phénoménologique sur l'expérience doit avoir dans l'intersubjectivité un *a priori* fondamental puisque la phénoménologie envisageait transposer les difficultés d'autres formes de philosopher qui étaient toujours confronté au « spectre du solipsisme » : comment parler d'une expérience sur laquelle je raisonne sans être sûr que l'*autre* a une expérience, voire même une conscience pensante ?

s'accordent avec mon expérience. »[1] De l'autre, il apparaît aussi d'abord dans sa dimension de corporéité, un corps, corps d'un autre.

Le corps est un concept en même temps qu'un non-concept. Il déstabilise et parsème les sciences sociales et humaines depuis leurs fondations. Il n'est pas cependant possible de l'ôter puisque, comme on l'a montré, les phénomènes humains et culturels sur lesquels nous nous penchons dernièrement se confrontent avec lui, de façon chaque fois plus brisante. Dans la psychopathologie, en psychiatrie ou dans la psychanalyse, les événements qui relèvent de la non-symbolisation et du sensoriel suscitent en différents cadres cliniques une attention dorénavant centrale. De la part des études des phénomènes des religiosités et du religieux pour les autres sciences sociales, les événements qui relèvent du corps s'imposent car la phénoménalité du paysage religieux contemporain s'y étaye.

Le corps est un corps-altérité dans les sciences humaines et sociales, et très fortement dans la psychopathologie et pour la psychanalyse. Ainsi que dans les bases théoriques et méthodologiques de l'anthropologie et de la sociologie des faits religieux, où les phénomènes corporels apparaissaient comme une sorte de double sur lequel s'érigent les discours des religions, leurs doctrines et pratiques.

Discours des religions, mais il faut mentionner aussi les discours religieux. Si l'on avance vers une reconnaissance des phénomènes religieux (quoique quelques-uns en parlent avec le mot *spirituel*) comme un universel humain, ce discours est vraisemblablement une suppléance. C'est la suppléance d'une altérité à la fois organisatrice, fondatrice ou ultime. Les expériences, mythes et traditions des religions s'appuyant sur l'altérité et ses divers encadrements : de la déité qui « apparaît » comme dans un inexorable buisson ardent à une déité dont toute image est interdite, du spirituel qui se consomme dans une « profondeur du soi » aux manifestations groupales qui vénèrent des images très spécifiques et exotiques.

---

1 Ibidem. p. 176-7.

Suppléance qui parfois unifie des communautés ou peuples, lesquels doivent garder une tradition interprétative - Ricœur définissait la communauté religieuse comme *lieu* d'interprétation. Ce n'est pas par hasard que le Christ, étant selon la tradition chrétienne catholique monté aux cieux à la suite de ses souffrances et de sa résurrection, dans son ascension, aurait laissé le *corps du Christ* sur terre, c'est-à-dire l'Église catholique. En outre, il est dit qu'une communauté d'interprétation est un corps.

Les religions s'incarnent en formes de religiosité qui encadrent des phénomènes religieux. Le corps s'actualise comme une frontière ontologique entre religion, religiosité et religieux. Mais il est aussi une frontière ontologique entre une discursivité des sciences sociales et humaines et celle des champs de la psychopathologie et de la psychanalyse.

Pour la notion de discours, reprenant Lacan dans son séminaire de l'année 1972-1973, *Encore*, le discours est à prendre comme lien social, fondé sur le langage[1] ; « un discours, ce qui détermine une forme de lien social »[2]. Traitant de thèmes comme la jouissance féminine et la jouissance mystique, notamment dans ce qu'elles ont par rapport au corps, Lacan, dans ce même séminaire, commenta la « contre-réforme » catholique, qui consistait à être une forme de retour aux sources, le baroque étant son étayage. L'art baroque, comme nous le savons, travaillant de façon assez extrême les formes du corps dans ses manifestations visuelles (notamment sculptures), auditives (le chant)…, n'est « rien d'autre que la régulation de l'âme par la scopie corporelle »[3]. C'est-à-dire que les techniques religieuses, employées par la « contre-réforme » de l'Église catholique contre la réforme intellectualisée des protestants (mais pas totalement, comme on l'a vu précédemment), ont privilégié un travail de l'âme sur le corps dans ses manifestations et formes externes à une

1 Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre XX. Encore*. Paris : Éditions du Seuil, 1975. p. 26.

2 Ibidem. p. 104.

3 Ibidem. p. 147.

perception sensorielle. Ce refus n'a pourtant pas effacé les retours furieux des éprouvés sensoriels de l'imaginaire catholique de ce temps : c'est l'époque glorieuse de la démonologie, des exorcismes ainsi que de l'Inquisition, laquelle tentait d'en finir avec le mal en détruisant le corps de l'autre où le mal se manifestait. Le mal, incarcéré dans un corps détruit.

Alain Juranville évoque « une contradiction entre l'idée de l'inconscient, qui renvoie au signifiant et à la castration, et le discours, qui se situe d'abord sur le plan du signifié et prétend y introduire une cohérence parfaite »[1]. Cet auteur discute la pertinence d'une théorie sur l'inconscient (désir inconscient) qui se voulait un discours, cohérente et transmissible comme savoir dans sa complétude imaginaire. La complétude imaginaire d'un discours, qui fonde une forme de lien social, laisse des trous pour des phénomènes qui sont de l'ordre de l'incomplétude, du désir, de l'inconscient. Enfin, des phénomènes toujours autres, qui renvoient à l'altérité, celle-ci étant altérité imaginaire (évocatrice d'images) ou symbolique.

Lacan souligne encore que les objets du corps - du corps libidinal - comme l'objet de la succion, l'objet de l'excrétion, du regard et de la voix, sont des objets « réclamés en tant que substituts de l'Autre, et sont faits cause du désir »[2]. Un sujet qui se lie à autrui par un discours vivra dans son rapport à cet autre (soit l'autre ou toute altérité qui s'y manifeste) des rapports de désir.

Cette rencontre de l'autre (et aussi de l'Autre) dans le langage manifeste du désir et est encadrée aussi par la discursivité religieuse. Pour Marie et Jésus, qui sont montés aux cieux sans laisser des restes mortels (à part les métaphoriques), il est prévu, dans le système de pensée catholique, qu'une apparition d'un des deux puisse constituer un vrai miracle. Toutefois, l'apparition d'une autre entité, comme celle d'un proche ayant quitté ce monde, n'est pas acceptée comme divine puisque le corps étant mort, l'âme n'aura plus d'image par laquelle se montrer. Mais quand

---

1 Juranville, Allain. *Lacan et la philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1984. p. 233.

2 Lacan, Jacques. *Encore*. Op. cit. p. 159.

même, des catholiques éprouvent ces phénomènes – les visions ou d'autres registres perceptibles.

Ces événements religieux, qui ne sont pas inclus dans la complétude imaginaire d'un discours religieux, provoquent souvent l'avènement de l'angoisse. Une angoisse[1] qui existe dans cette réduction de la vie psychique à l'image du corps (comme nous l'éprouvons dans la phénoménologie ordinaire). Lacan[2] différencie l'émoi (effusion) de l'émotion : l'émoi (de *esmayer*, XIIIe siècle) comme perturbation, troubler, effrayer, provoquant la chute de la puissance et empêchement ; tandis que l'émotion est dans une ordination de symptôme, manifestation plus organisée. Déjà chez Freud[3], l'angoisse était remarquée pour « les liens étroits qui rattachent [son développement] aux vicissitudes de la libido et au système inconscient »[4].

L'angoisse est une transformation de la libido déchargée, selon Freud, comme on l'a montré ci-dessus : le reste d'affect d'une « représentation » refoulée. Son message, d'autant plus assourdissant, est qu'elle se présente dans la vie psychique comme une chose autre, ou une manifestation d'altérité – sous la souillure d'une grande pluralité de phénomènes différents. Accompagné de la thèse lacanienne sur le discours sur l'inconscient[5], l'inconscient se situe dans le lieu de l'Autre.

Nous avons vu dans le catholicisme que la place du miracle est possible lorsque située ailleurs, comme dans une apparition (celle-ci étant encadrée dans un système symbolique ordinateur de la discursivité catholique). Dans le protestantisme classique, le raisonnement du fidèle avec le texte biblique a été élevé à une place doctrinaire constitutive de la pratique religieuse, pourtant, les effets de ce texte sur le

---

1 Lacan, Jacques. *La Troisième*. Op. cit.

2 Lacan, Jacques. *La Séminaire de Jacques Lacan. Livre X. L'Angoisse* (1962-1963). Paris : Éditions du Seuil, 2004.

3 Freud, Sigmund. « L'angoisse ». In : Freud, Sigmund. *Introduction à la psychanalyse*. Paris : Payot, 1972. pp. 370-388.

4 Ibidem. p. 388.

5 Lacan, Jacques. « Position de l'inconscient ». In : Lacan, Jacques. *Écrits*. Op. cit.

sensoriel ont aussi toujours été présents. Ses manifestations au long de l'histoire ont été nombreuses, notamment avec la glossolalie et d'autres dons du Saint-Esprit.

Le passage qui a eu lieu avec le pentecôtisme et ses versions contemporaines est que le sensoriel (et les objets du corps, tels que le regard, la voix) prend une place encore plus importante. Cette place n'est pourtant pas désancrée d'un système discursif religieux qui l'organise. Un trait souvent présent dans les configurations contemporaines des religiosités : éprouver Dieu de façon sensorielle, éprouver l'altérité dans la chair, avec ses effets à la fois physiologiques et psychologiques.

Alors, nous sommes en présence d'une religiosité incarnée pour laquelle le corps appartient aussi à un texte et à une sémantique particulière. Les miracles, comme l'entendent les évangéliques, deviennent des éléments du sensible sur le corps, *mon corps*, traduisibles dans un texte que chacun fera à partir de son expérience religieuse. Une expérience porteuse de l'altérité, mais aussi du danger que cette rencontre avec l'Autre induit : l'aliénation. Une des issues de l'aliénation est la psychopathologie, puisque le sujet supposé autonome que la modernité nous demande (ou exige) d'être peut très fréquemment succomber et ne pas pouvoir évaluer, valider, contester ou nier les récits qui lui sont offerts. Les grands et surtout les petits récits.

Pour poursuivre ces développements, il faudra d'abord nous pencher sur les versants dont la psychopathologie, dans quelques-unes de ses instances, a pu aborder les phénomènes de l'ordre du religieux.

2. Deuxième partie : autour de la psychopathologie et de la psychanalyse dans leur rapport au religieux

2.1. Psychopathologie de la religiosité

« L'intrus dans le cœur de l'homme est le langage. »

Feth Benslama[1]

Peri psyché (grec) ou *De l'anima* (latin), connu en français sous le titre *Traité de l'âme*[2], est le texte où Aristote ancre l'étude du principe vital (qui anime) dans une procédure logique et épistémologique novatrice. Le philosophe de Stagire a tenté dans cette étude de se débarrasser de notions des philosophes antérieurs – comme Démocrite, Anaxagore, Empédocle, Platon, Thalès, Héraclite –, lesquels octroyaient à l'âme le mouvement ou la sensibilité et la connaissance. L'âme était encore très écartée, pour ces philosophes helléniques, des notions modernes de l'âme comme une entité spirituelle qui habite un corps. L'âme chez Aristote est plus proprement décrite en tant que force vitale et inséparable de l'existence de tout être vivant. Certes, plantes et animaux sont cernés par cette définition, cependant, pour les premières, l'âme semble se réduire aux capacités de se nourrir et de se reproduire, tandis que les animaux seraient dotés aussi de capacités sensorielles et perceptives et de mouvement. Les êtres humains auraient toutes ces capacités, avec en plus l'intellect.

Ce qui est novateur dans la perspective d'Aristote est l'accord de sa démarche logique (laquelle se reconnaît dans d'autres de ses traités) comme étant possible par cet *en plus* rencontré comme singularité de l'être humain par rapport aux autres êtres vivants : l'intellect comme le sommet d'une échelle de complexification de cette force vitale universelle. L'âme est reconnue par Aristote comme processus universel des

---

1 Benslama, Feth. *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*. Paris : Flammarion, 2002. p. 34.

2 Aristote. *Traité de l'âme*. Traduction Jules Barthélemy Saint-Hilaire (1846). In : *La psychologie. Les plus grands textes d'Aristote à Freud et Bowlby*. Paris : Le Nouvel Observateur/CNRS Éditions, 2010.

êtres vivants, mais qui se différencie jusqu'à cette forme d'existence trouvée chez l'être humain, notamment dans sa capacité de la vie mentale : faire des mouvements qui ont lieu sans mouvement physique. C'est-à-dire que les hommes construisent dans l'intellect les formes, ou mieux, qu'ils récupèrent les formes du monde physique dans leur esprit.

La recherche d'une définition précise de l'âme fait que le *Traité de l'âme* a été toujours sillonné par les philosophes de l'Antiquité et les hellénistes. Pour Bolton[1], Aristote n'était pas très inflexible concernant son attachement à un point de vue anti-dualiste : bien que le philosophe macédonien ait réclamé pour l'âme la *forme* du corps (forme ici dans le sens formaliste), à plusieurs reprises, l'âme, lorsque analysée sous sa troisième forme, *l'intellect*, est dessinée comme un attribut sans forme, mais toujours capable de recréer dans l'abstraction les formes dans ce qu'elles ont d'essentiel. En outre, Bolton fait très attention au fait qu'Aristote « confesse », à la fin du second chapitre, que son examen du problème de l'âme est seulement « a rough general account sketched in outline »[2] ; or, la définition n'est simplement que générale et pas vraiment exacte.

Alors, nous avons une notion de vie de l'esprit qui pourrait exister à part entière, dans le monde des formes, purement. Cette ouverture conceptuelle d'Aristote fut employée au profit de notions chrétiennes dans les démarches des scolastiques. En revanche, c'est peut-être du large éventail de cette « définition non définitive » de l'âme que tout essai de démarche logique de compréhension et d'opération sur le concept d'*anima* fut *ab initio* faufilé d'une dualité : âme formelle (surtout intellect) et âme corporelle, siège des passions et moteur des actions. Non sans importance, l'âme généralisée d'Aristote est noyautée plus tard dans le discours

---

1 Bolton, Robert. Aristote's definition of the soul: *De Anima*, *II*, 1-3. In: *Phronesis*, Vol. 23, No. 3 (1978), pp. 258-278. Relevé à: http://www.jstor.org/stable/4182048?origin=JSTOR-pdf. Consulté le 25/11/2011 16h36.

2 Ibidem. p. 259.

religieux, comme elle l'était déjà chez quelques penseurs antérieurs qui parlaient d'âme comme *souffle*.

C'est notamment avec Claudius Gallenus (Claude Galien ou Galien de Pergame, 129-199 ap. J.-C.), avec son étude *L'âme et ses passions* ou *Les passions et les erreurs de l'âme*[1], que les techniques thérapeutiques (et de la médecine, telle qu'abritée par des notions d'Hippocrate, principalement la théorie des quatre humeurs) vont raisonner avec une conception dualistique de l'être humain et de la médecine. Julia Kristeva décline cette distinction métaphysique en une « confrontation » entre philosophes et médecins à propos du corps et de l'âme, qui préfigure la psychiatrie moderne : la « psyché » grecque, dans ses variations, est une entité théorique dans laquelle il a été possible de s'emparer des « maladies de l'âme », tout comme il y avait des maladies somatiques[2]. Cette entité « psyché » (entité comme si on parlait d'un esprit qui hante ou possède) reste toujours une énigme, parfois rattachée au soma, ou localisée dans l'équilibre-déséquilibre des humeurs.

Le plus frappant dans la médecine de Galien, c'est que d'elle reste, pour toute l'histoire de la pensée médicale, une théorie de la psychothérapie qui impliquait un fond ontologique de la psychopathologie : les maladies sont des désordres traités par la thérapie morale. Galien a analysé les symptômes par ses implications thérapeutiques, et comme les stoïciens, il prônait une méthode thérapeutique qui attaquait la passion dans ce qu'elle avait de perturbateur pour l'équilibre d'un individu particulier, avec son comportement, ses actions, l'observation d'une certaine moralité, etc. Ses conceptions sont bien ancrées dans le matérialisme (dualiste) : les passions dépendent de la chimie des humeurs corporelles, et sa thérapeutique est basée sur une hygiène psychique, en vue de la correction des erreurs de l'âme. La question forte de Galien finit avec une quête de définition pour la médecine de

---

1 Titre original : *Peri psukes pathon* (grec) ou *De animi affectum dignotione et curatione* (lat.). – Version en anglais : *Galen on the passions and the errors of the soul*. Translated by Paul W. Harkins. Columbus: Ohio State University Press, 1963.

2 Kristeva, Julia. *Les nouvelles maladies de l'âme*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1993. p. 9 et ss.

l'âme[1] : est-elle aussi médecine du corps ? Sa démarche étant empiriste et la psychothérapie toujours basée sur la singularité de chaque malade, Galien semble vouloir trouver une localisation de la psyché.

Malgré quelques conceptions « monistes » de l'être humain, « les dualismes triomphent depuis l'Antiquité, les uns pensés comme dynamiques de flux complémentaires, les autres comme antinomies problématiques »[2]. Ceci étant, on admet une continuité de la notion fantasmée par Aristote d'un reste d'âme – la « partie » intellectuelle - qui existe au-delà du somatique et qui va rester vivante dans la philosophie et dans les idées d'une psychopathologie qui naissait.

Jean Allouch[3] nous rappelle que cette dualité n'est pas encore celle de Descartes et de ses deux substances (*res cogitans*, la pensée, et *res extensa*, l'étendue), cependant, le dualisme corps-esprit fonctionnait déjà. En plus, cette notion incongrue de passion a pu nourrir toute tentative de thérapeutique « de l'esprit » et toute théorie de la psychopathologie de certains concepts qui venaient d'ailleurs. Le paradigme de l'aliénation a été arrosé par cette idée d'un esprit qui pouvait se perdre, parfois aux fins fonds d'une vie mentale déséquilibrée. Jean-Pierre Falret, avec son évolution de l'aliénation vers une notion de maladie mentale, maintenait encore les passions comme cause de la folie, ainsi que Philippe Pinel[4].

Néanmoins, si les passions ont été évincées de la psychiatrie contemporaine et de la psychanalyse, l'espace entre corps et âme a continué à être une sorte de table d'échecs des avancements des théories de la psychopathologie. Ellenberger, discutant

---

1 Riese, Walther. « Introduction and Interpretation ». In : *Galen on the passions and the errors of the soul*. Translated by Paul W. Harkins. Columbus: Ohio State University Press, 1963.

2 Kristeva, Julia. *Les nouvelles maladies de l'âme*. Op. cit. p. 10.

3 Allouch, Jean. *L'esquisse du transfert dans le traitement des passions : Galien.* (1992). Relevé à : http://www.jeanallouch.com/pdf/102. Consulté le 02.07.2014 à 18h13.

4 Ibidem.

la psychiatrie dynamique du XIXe siècle[1], montre comment des phénomènes comme l'hypnose et les personnalités multiples sont passés de pauvres ombres mystiques romantiques à des éléments reconnus – principalement grâce à Charcot et ses hystériques – comme les hypothèses de travail de base de la psychiatrie de la fin du XIXe siècle.

C'est dans les franges de ces espaces ouverts qu'une vraie zone grise s'est faite entre ce qu'aujourd'hui on reconnaît comme psychopathologie et la religiosité. Le concept freudien de *Trieb*, pulsion, apparaîtra plus tard comme un champ-autre non plus recouvrant cet espace de bataille, mais lui donnant une reconnaissance qui a bousculé la psychopathologie. Toutefois, il est nécessaire de dire que les hommes ont vu, dans ce champ de bataille et dans toutes les entités qui le hantent, la projection de quelque chose qui servait à identifier ce qui n'est pas reconnaissable, ou ce qui sort de toute chaîne symbolique et de toute représentabilité. C'est le mal qui y a été placé : à la fois comme un retour toujours possible pour le psychisme humain et comme un dispositif culturel d'explication des déséquilibres du monde et du cosmos.

2.1.1. Le mal : mythique, moral, structural

Le mal est une entité étrange. Parfois une figure, parfois un manque ou un excès. Indéniablement, le mal est un concept porteur d'altérité. Georges Bataille le transfigure dans sa proximité du sacré : le sacré désigne l'interdit, ce qui est violent, ce qui est dangereux, et dont le contact seul annonce l'anéantissement, c'est le Mal[2]. Dans sa théorie de la religion, Bataille octroie au mal un rôle de médiation pour la violence qui est l'intimité elle-même pour l'homme. Le dualisme est une attitude de l'esprit à l'égard d'un certain ordre des choses, de l'animalité du corps, de la

---

1 Ellenberger, Henri F. *Histoire de la découverte de l'inconscient.* Paris : Librairie Arthème Fayard, 1994. Chapitre III, « La première psychiatrie dynamique (1775-1900) », parcourt plusieurs de ces actualisations d'anciens concepts de la thérapeutique mentale ancienne, comme les modèles du dualisme humain, les fluides, etc.

2 Bataille, Georges. *La littérature et le mal*. Paris : Éditions Gallimard, 1957.

séparation entre sacré et profane. Cette position serait faible, selon Bataille, car la violence n'a « de place légitime que dans le moment, de pure transcendance, de l'exclusion rationnelle du monde sensible »[1].

Dans les théories animistes du sacré, celui-ci était dans une continuité entre le divin et les hommes, donc immanent à la sphère humaine. L'animalité de l'homme n'était pas dégradante, bien au contraire, cette confusion était sacrée, dotée du divin[2]. Les dieux étaient des animaux, chose remarquable dans le totémisme. Cette « intimité animale » apparaît chez Bataille comme un « élan sacré permettant d'accéder à l'inconnu »[3]. La séparation du divin de toute immanence l'aurait fixé dans une transcendance absolue, répondant ainsi à une position éthique humaine dualiste. Le mal est de ce fait une médiation pour la discontinuité entre homme et divin, comme l'atteste la division manichéenne du christianisme entre le Bien et le Mal.

Ce vide dans lequel nous découvrons de temps en temps le rattachement intrinsèque entre intimité et Autre semble très dangereux. Bataille lui-même annonçait une forme de péril dans la littérature. Son geste étant celui de la dé-création, elle porte quelque chose du néant, vu que l'accès à la divinité est devenu impossible dans le dualisme. La solution serait donc d'expérimenter le mal jusqu'au bout, en vue de le pénétrer et de se réapproprier le divin, comme le dit Bataille dans un entretien à propos de son livre *La littérature et le mal*.

Dans l'Ancien Testament, Isaïe transfigure le mal en Lucifer (*Satan* en hébreu, adversaire), ses péchés étant de l'ordre de la vanité et de la convoitise, d'un registre de narcissisme. Chez Ezéquiel (28 : 14-19), nous rencontrons fortement ce lien entre mal et narcissisme :

---

1 Bataille, Georges. *Théorie de la religion*. Paris : Éditions Gallimard, 1973. p.106-7.

2 Hoffmann, Candy. « Le sacré chez Georges Bataille », *Communication, lettres et sciences du langage*. Vol. 5, nº 1 – Août 2001. p. 72-81.

3 Ibidem, p. 79.

> « Tu étais un chérubin protecteur, aux ailes déployées. Je t'avais installé, et tu y étais, sur la sainte montagne de Dieu, tu marchais au milieu des pierres étincelantes. Tu as été intègre dans ta conduite depuis le jour où tu as été créé, et ce jusqu'à ce qu'on trouve de l'injustice chez toi. À cause de la grandeur de ton commerce, tu as été rempli de violence et tu as péché. Je te précipite de la montagne de Dieu et je te fais disparaître, chérubin protecteur, du milieu des pierres étincelantes. Ton cœur s'est enorgueilli à cause de ta beauté, tu as corrompu ta sagesse à cause de ta splendeur. Je te jette par terre, je te livre en spectacle aux rois. Par le grand nombre de tes fautes, par l'injustice de ton commerce, tu as profané tes sanctuaires. Je fais sortir du milieu de toi un feu qui te dévore, je te réduis en cendres sur la terre devant tous ceux qui te regardent. Tous ceux qui te connaissent parmi les peuples sont concernés à cause de ce qui t'arrive, tu provoques de la terreur. Tu n'existeras plus jamais. »

L'annihilation de ce Lucifer très humain est de l'ordre du spectacle, de la vanité et de la coupure. Un peu du feu du sacré parmi les peuples de la Terre. Si, chez Platon, les dieux étaient les garants du destin (on rencontre cette image très fortement chez Homère avec ses humains soumis aux caprices de dieux très narcissistes et envieux), le mal appartenait à la partie irrationnelle de l'âme. Pour les philosophies de la période préchrétienne, comme l'épicurisme, le stoïcisme, le scepticisme, l'effort d'expliquer le monde sans faire recours à la religion ramène l'homme à avoir une responsabilité devant le mal. Celui-ci devient avant tout une question morale, non plus mythique.

Dans les discussions chrétiennes du Moyen Âge sur le mal, toujours centrées sur une figure (le Diable), la question portait sur son existence : comment peut-il exister ? Le recours à saint Paul et aux vices de la chair fonctionnait comme argument, spécialement au vice de l'argent - dans la 1re Épître à Timothée, saint Paul écrit : « L'amour de l'argent est la racine de tout le mal. » Néanmoins, le mal pour Paul était aussi pluriel, ainsi que nous le constatons dans le récit de conversion de saint Augustin : jusqu'à ses 31 ans, sa vie était dédiée à la lascivité et aux plaisirs de la

chair. Le mal n'appartenait pas à la création, il était de l'ordre de la *Hybris* (*Hubris*), corruption par le libre arbitre et par l'excès de vanité. Le libre arbitre chez Augustin était inséparable du *péché originel* d'Adam et Ève, le choix de la connaissance du sexe. Le bas Moyen Âge voit une continuation de telles discussions entre foi chrétienne et philosophie hellénique : saint Thomas d'Aquin explique que le mal n'était pas dans le Tout de la création, il n'avait pas été projeté par Dieu, mais il était apparu comme l'expansion de l'amour de l'homme pour soi-même.

Gianni Vattimo[1] véhicule l'idée que le Dieu des *preambula fidei*, de la théologie naturelle édifiée par la scolastique, fut déplacé à l'occasion de la liquidation de la métaphysique dans la modernité. La pensée moderne, tout comme celle que Vattimo assigne comme postmoderne, donne au réel un statut approprié à une réalité davantage prouvée, sensible et aux objets physiques et mathématiques. Le Dieu n'est plus perçu comme créateur, et son existence est celle du Livre : le Dieu postmétaphysique était donc étrangement le Dieu du Nouveau Testament, *Fides ex auditu* : « On croit dans le Dieu de la révélation parce qu'on en a "entendu parler", donc avec cette incertitude qui est liée aux choses que nous prenons pour vraies parce qu'elles nous ont été dites par quelqu'un en qui nous avons confiance, mais une confiance qui est cependant conditionnée par le sentiment d'amitié, d'amour et de respect. »[2]

Le mal se transforme en affaire humaine dès la Renaissance et les Lumières[3]. Son origine est le libre arbitre, et Dieu est peint de façon moins anthropomorphisée et plus distant, l'horloger de l'Univers. Chez Hobbes, la pulsion d'auto-préservation de l'homme le met dans une position anarchique et égoïste. L'homme est ainsi naturellement, mais cela se manifeste car la vie est sociale. Déjà chez Descartes, les

---

1 Vattimo, Gianni. *Espérer, croire*. Op. cit. p. 18.

2 Ibidem. p. 19.

3 Stone, Michael H. « Evil in Historical Perspective : At the Intersection of Religion and Psychiatry ». In: Vergagen, Peter J. & al (ed). *Religion and Psychiatry : Beyond Boundaries*. Hoboken New Jersey : Wiley-Blackwell. pp. 13-37.

passions (émotions) sont des produits de la nature, leur usage servant à préserver le corps physique de l'homme. Pour Spinoza, le mal est dépourvu d'essence[1]. Par contre, c'est surtout avec Voltaire et ses discussions autour du tremblement de terre de Lisbonne (novembre 1755, 60 000 morts) que nous reconnaissons un *turning point* semblable à ce qu'a été la Shoah pour les intellectuels du XXe siècle : une mise en question de toute compréhension du concept de mal.

« Quoi ! l'univers entier, sans ce gouffre infernal,
Sans engloutir Lisbonne, eût-il été plus mal ?
Êtes-vous assurés que la cause éternelle
Qui fait tout, qui sait tout, qui créa tout pour elle,
Ne pouvait nous jeter dans ces tristes climats […]

Lui défendriez-vous d'exercer sa clémence ?
L'éternel artisan n'a-t-il pas dans ses mains
Des moyens infinis tout prêts pour ses desseins ? […]

Je respecte mon Dieu, mais j'aime l'univers.
Quand l'homme ose gémir d'un fléau si terrible,
Il n'est point orgueilleux, hélas ! il est sensible. […] »

Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, 1756.

Si, pour la rationalité moderne, l'Univers s'organise en lois strictes et non dépendantes d'une volonté ou action divine, d'où viendrait le mal ? Le péché originel est pour Rousseau dû à la chute de l'homme de son état de nature, le mal advenant de la vie en société. Le mal est donc non métaphysique. C'est avec Kant et Hegel que le mal est vraiment placé comme une instance éthique et fondamentalement égoïste, comme la négation du bien commun. Schopenhauer avance dans ce sens et, très affecté par ses lectures du bouddhisme, fait du mal un homologue de la douleur comme provenant de l'égoïsme de l'être humain.

1 Ibidem.

Malgré la rapidité avec laquelle on traverse l'œuvre de ces penseurs très complexes, et si les citer brièvement peut induire des erreurs de construction épistémologique dans nos piliers théoriques, il est possible de les reconnaître dans cette mouvance de la modernité, comme l'exprimait Vattimo : celle d'une destitution pas à pas d'une compréhension métaphysique du monde. Cette entité, « le mal », se transforme avec le changement social, rationnel et éthique qu'impose la modernité comme vision du monde. La référence à Darwin n'est pas non plus oubliable : la théorie de la sélection naturelle entre les animaux et dans l'évolution finit par donner un autre statut à l'homme - quoique cela fût aussi une sorte de chute narcissique de l'être humain. Avec l'évolutionnisme, le combat de la survivance appartient à la Nature ; l'homme n'y étant plus, puisqu'il est dénaturé et capable d'autres issues éthiques pour ses actions. Par contre, l'homme n'avait pas été pensé comme appartenant à la nature dans les anciennes conceptions occidentales du monde. Force est de reconnaître un certain sens spirituel dans ces passages du mal pendant la modernité. Ce n'est pas sans raison que Nietzsche, pour sa part, reprend la *volonté de pouvoir*, notion préparée conceptuellement par Schopenhauer, mais la pousse jusqu'au *ressentiment* : celui-ci est une trahison à la nature humaine et amène à la *dégénération* de la morale chrétienne. Ce serait à l'*Übermensch* (surhomme) de maîtriser ses passions et de pouvoir se mettre au-delà de la médiocrité de la vie ordinaire (au-delà de la morale).

On reconnaît alors un passage du mal entité-essence à un mal sans essence et dérivé de conceptions éthiques. Le mal tend à être conçu comme un manque de compréhension par rapport à certains actes, le mal comme faiblesse ou acte qui ne regarde pas l'humanité de l'homme.

Comme le montra Paul Ricœur, Kant se pencha sur le religieux par le biais du problème du mal, celui-ci étant considéré comme la première question de la religion – Dieu n'étant donc pas le centre de la religion. Le mal est envisagé non plus comme une figure ou un acte, mais comme une *historicité* (historicité existentielle du mal) et

dont les mythes ont sa charge de sens. Cela autoriserait, pour Ricœur, une herméneutique de la religion, celle-ci étant comprise comme représentation, croyance et institution. Néanmoins, cette charge de sens serait garante des commentaires sur la question de l'origine du mal : comme l'atteste Ricœur, les mythes se développent dans les cultures d'un mal projeté à l'extérieur (mythes orphiques, tragiques et de création) à celles où le mal est intériorisé (mythes anthropologiques).

Le mal devient un problème de liberté, comme il le devient pour la rationalité occidentale avec la modernité. Ricœur conclut, de ce fait, en comparant mal et volonté[1] : notre volonté, humaine, le mal, dont le symbole est le péché originel, qui entra dans le monde avec notre naissance. Le mal est enfin une œuvre de liberté, le péché que l'homme confesse étant moins le malfaire, la malfaisance, que l'*état* d'être au monde et le *malheur* d'exister. L'élaboration du concept classique de « péché originel » vient de l'œuvre d'Augustin, et c'est par celle-là qu'il entra dans l'Église catholique. De la spéculation adamique de saint Paul au péché originel d'Augustin pour conceptualiser la volonté humaine comme un quasi-mal, « le péché n'est pas à chercher ailleurs que dans la volonté » (Augustin, *Retractationes*)[2] ; péché qui est contracté sans absurdité volontaire, par la volonté mauvaise du premier homme qui se transmet. « Je ne commence pas le mal ; je le continue ; je suis impliqué dans le mal ; le mal a un passé ; il est son passé ; il est sa propre tradition »[3], tel est le schéma de l'héritage qui passe de saint Paul à Augustin.

2.1.2. Volonté et psychopathologie

Une approche psychopathologique de la religiosité peut être considérée comme plus ancienne que les sciences sociales de la religion. Trois périodes s'en

---

1 Ricœur, Paul. « « Le pêché original » : étude de signification. », In : Ricœur, Paul. *Le conflit des interprétation*s. Op. cit. pp. 363-384.

2 Ibidem. p. 384.

3 Ibidem. p. 383.

détachent, comptant plusieurs périodes de synthèses et reprises de textes provenant d'auteurs classiques comme Hippocrate, Galien, Cicéron et Platon. Ces périodes sont l'Antiquité, la modernité et le contemporain[1].

Pendant l'Antiquité, religion, folie et divin semblent entretenir une étrange complémentarité. Pour Claude Quétel : « La folie est reconnue dès l'Antiquité, mais ses manifestations sont sans cesse tangentes à des problèmes d'éthique, de conduite et par conséquent de religion. »[2] Dès les Babyloniens, les Perses et les Égyptiens, s'envisageait pour la folie la nécessité d'un traitement magico-religieux : sommeil d'incubation, jeûnes, pèlerinages. Chez Hippocrate, le diagnostic et le traitement non religieux sont employés. Dans les écrits de Galien, des maux comme frénésie, manie, mélancolie et hydrophobie devraient être traités par des bains.

Cette époque de l'Antiquité a nourri l'idée de la cause de folie comme la *Hybris*, cette démesure, qui recouvrait le champ de la volonté et qui est plus que la juste mesure de ce qui nous est destiné. Les dieux punissaient avec la *Némésis*, un ajustement du cours du destin. La dérégulation de la volonté amenait à la folie et au délire (du latin *lira*, sortie du sillon). Au Moyen Âge, c'est la catégorie de la *môria* qui peut détourner le fidèle de l'expérience religieuse : *môria* étant l'amour pour Dieu, sans mesure. La redécouverte des textes classiques, alimentant les théologiens, n'est pas non plus étrangère aux épidémies de sorcellerie et de possession qui marquent l'histoire européenne.

Les grandes affaires de la démonologie comme celles d'Aix-en-Provence (1609-1611), Loudun (1634) et Louviers (1643) font partie de vagues qui ont redéfini des larges orientations subjectives d'une civilisation médiévale : réussite globalisatrice, puisque les histoires, les récits, biographies, procès et concepts

---

1 Dalgalarrondo, Paulo; Marin-Léon, L.; Botega, Neury José; Barros, M.B.A.; Iliveira, H.B. « Religious affiliation and psychiatric morbidity in Brazil: higher rates among evangelicals and spiritists », *International Journal of Social Psychiatry*, v. 54, p. 562-574, 2008.

2 Quétel, Claude. *Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours*. Paris : Talandier, 2009.

traversaient les régions et pays très lointains. Des notions telles que tentation, obsession et possession[1] forgent un vocabulaire qui donne des contours à une discipline comme celle de la démonologie et à des techniques comme l'exorcisme.

Les causes d'une possession étaient liées à des concepts théologiques (« La possession commence par l'orgueil de s'en croire digne »[2]), en revanche, les techniques se servirent de toute la nouveauté du vocabulaire médical : examen, manifestations internes et externes, signes, contage, épidémie, altération des traits, diagnostic. Cet essor sémantique fécond donne lieu à une ère de nouveaux développements de la psychiatrie. Or, il s'agit de l'âge d'or des aliénistes : les États souverains de l'âge moderne fomentent une sécularisation et une laïcisation des problèmes. Lanteri-Laura et De Pistol[3] voient dans ce changement politique et épistémologique un passage de la folie (qui était soit divine, soit diabolique) à l'ordre du naturel.

C'est de cette médicalisation de la folie que part le grand renfermement tel que traité par Foucault. Cette mise au silence de la folie indiquait par la suite deux possibilités de traitement, ou encore mieux, de lieux de traitement : laïc ou religieux. La folie, qui était pensée auparavant comme comprise dans l'ordre de la religion et dépendante de la volonté de ce qui l'avait subie, est aussi renfermée dans une catégorie, l'aliénation mentale. Celle-ci était considérée comme une maladie unique, paradigme notamment exprimé par Pinel (*Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, 1809), ensuite par E. Esquirol, E. Georget et A.L. Bayle ainsi qu'une tradition d'aliénistes germaniques. Entité divine ou diabolique, la folie devient une maladie morale : une seule entité clinique ; une seule issue, le traitement moral.

---

1 Villeneuve, Roland. *Les possessions diaboliques*. Paris : Éditions Pygmalion, 1975.

2 Françoise Mallet-Joris, *Trois âges de la nuit*, repris par Villeneuve, Roland. *Les possessions diaboliques*. Op. cit. p. 97.

3 Lanteri-Laura, Georges et Del Pistoia, L. « Regards historiques sur la psychopathologie ». In : Widlöcher, Daniel. *Traité de psychopathologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994. pp. 17-63.

Le déclin de ce paradigme donne lieu à l'époque des maladies mentales, où nous observons que la psychiatrie allait s'ancrer autour d'idées comme l'étiologie et une causalité de provenance du dehors. La volonté n'y rencontre plus sa place et la notion de maladie mentale « s'organise par un groupe de symptômes qui évolue de manière typique chez un patient, et se retrouve identique, soit chez le même patient à l'occasion d'une rechute, soit chez d'autres patients »[1]. Esquirol, dans une étude de 1822, *Recherches sur les maladies mentales*, dans son *Traité des maladies mentales* de 1838 et dans d'autres publications, prône une méthode d'observation totalement empiriste et de classification des différentes formes de folie, quittant le domaine de la pure spéculation et s'attachant à l'observation pure et aux tableaux nosographiques de la folie[2]. C'est Esquirol qui introduit le terme *hallucination* dans la littérature psychiatrique, dans son étude de 1838, et c'est par cette voie qu'Henry Ey en parle comme d'une « perception sans objet à percevoir ». Esquirol travaillait aussi sur une division entre des folies dont la cause était morale ou physique (comme une lésion cérébrale).

Dans cette psychiatrie moderne, le délire religieux n'était plus seulement un symptôme, mais une pathologie à part entière, *mania religieuse*, entité consistante et complexe. Les psychiatres français et allemands déploient de grands efforts positivistes de classification d'entités. Pessotti[3] reconnaît dans cette démarche de la psychopathologie européenne la création d'une classification qui pouvait être toujours ordonnée par une psychiatrie scientifique : suivant le modèle de la zoologie ou de la botanique, les différents types de maladie pourraient être classés selon leur découverte, ou plutôt *nomination*. Avec Karl Jaspers et sa délimitation du *syndrome,*

---

1 Ibidem. p. 35.

2 Lefebvre, Pierre. *Traité des maladies mentales d'Esquirol : Cent-cinquante ans après*. Communication présentée à la séance du 16 avril 1988 de la Société Française d'Histoire de la Médicine. Relevé à : http://www.biusante.parisdescartes.fr/sfhm/hsm/HSMx1988x022x002/HSMx1988x022x002x0169.pdf Consulté le 20 février 2014 à 16:32.

3 Pessotti, Isaías. *Os nomes da loucura*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.

cet effort se clarifie : la sémiologie psychiatrique opère par et à travers le groupement de signes identifiables et reconnaissables pour une maladie.

À partir l'avènement de la psychiatrie contemporaine, les contenus religieux sont relégués à une place de sottise, symptômes à part[1]. Cela s'est fait avec le remaniement du champ de la psychiatrie, avec une notion de dedans et dehors de la vie psychique et surtout des catégories psychopathologiques. La religiosité est reléguée à sa délimitation sémantique actuelle : aspect purement sentimental de la religion chez une personne, attirance pour la religion en général, avec ou sans adhésion formelle à une religion précise (*Le Petit Robert*).

Un tel tournant configure la portée de la compréhension du mal dès la modernité et avec l'arrivée du XXe siècle : le mal est encore un phénomène humain, mais d'échec de contrôle ou de représentation. Nous avons choisi le mot « compréhension » parce qu'il arrime la démarche dite phénoménologique de la psychopathologie de cette période. Lorsqu'il s'agit de parler de psychopathologie scientifique, l'approche de Karl Jaspers dans son œuvre *Psychopathologie générale* de 1913 semble être reconnue comme jalon historique. C'est à ce psychiatre-philosophe que revient l'identification de la position clinique comme standard pour une psychopathologie.

Une autre catégorie a su cependant s'imposer lors de toutes ces décennies qui préfigurent l'étalement d'une psychopathologie scientifique. Cette catégorie n'était pas nouvelle, mais elle semble s'approprier plusieurs restes d'anciennes catégories de la psychiatrie classique et d'autres champs théoriques du passé. La catégorie en question est le traumatisme, qui apparaît très revigoré dans cette fin de XIXe siècle et qui joue une place dans la compréhension des phénomènes du religieux et de la religiosité dans la vie animique humaine.

---

1 Rolsalmeida Dantas, Clarissa de; Bianchi Pavarin, Lilian & Dalgalarrondo, Paulo. « Sintomas de conteúdo religioso em pacientes psiquiátricos », *Revista Brasileira de Psiquiatria*, v. 21, n. 3, São Paulo, set. 1999.

2.1.3. Le mal envahissant, la dissociation et une unité pour la psychopathologie : intimité-étrangère et hors-sens

L'anthropologue François Laplantine attribue le succès du modèle pasteurien de la pathologie d'une part à son efficacité, ainsi que, d'autre part, aux réinterprétations irrationnelles et imaginaires qui se sont surimposées sur lui. L'acceptation populaire de ce modèle tient à voir avec l'*aspect symbolique* : le mal (microbe) vient infecter l'individu, le mal est un être étranger qui envahit et veut tuer[1]. Cet exemple de causalité exogène n'est pas très écarté des ancêtres lointains de la psychothérapie dynamique, comme la théorie de la pénétration de l'objet-maladie (paléolithique inférieur) et de la perte de l'âme (paléolithique supérieur) par l'intrusion d'un esprit et la violation d'un tabou.

Ces réappropriations et actualisations sont reconnaissables dans toute l'histoire des sciences. C'est pour cette raison que Laplantine rappelle qu'« une anthropologie médicale qui ne se préoccupe pas d'épistémologie reproduit des pans entiers du savoir conventionnel sans l'avoir vérifié »[2]. De ce fait, la théorie de la dissociation de la conscience - intégrée à la psychiatrie grâce aux efforts et à la réussite médiatique de Charcot dans la deuxième partie du XIXe siècle - va aussi être construite ou couturée avec ces éléments constitutionnels des savoirs de l'époque, ainsi qu'à la rationalité de ce temps.

Une citation de Joseph Breuer dans les « Considérations théoriques » de l'œuvre *Études sur l'hystérie*, publiée avec Sigmund Freud, en donne une perspective claire : « Le psychisme dissocié est le *démon* dont, aux époques de naïves superstitions, on croyait le malade possédé. Il était exact qu'un esprit étranger à la conscience claire dominait le malade, mais il s'agissait non d'un élément étranger à

---

1 Laplantine, François. *Anthropologie de la maladie : étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*. Paris : Payot, 1986. Voir Chapitre 2.

2 Ibidem. p. 35.

ce dernier, mais bien d'une partie de son esprit. »[1] Ce psychisme dissocié duquel les symptômes hystériques provenaient dans la théorie charcotienne naît d'un *choc traumatique* dont le souvenir n'était pas accessible à la conscience. Breuer et Freud vont même parler d'une *intelligence inconsciente* qui demeure vivante dans le psychisme de l'hystérique, telle une deuxième conscience. La théorie de la dissociation mentale hystérique et de l'automatisme psychologique de Pierre Janet (1859-1947) a plus tard présenté la fonction de synthèse des différentes perceptions dans l'activité mentale normale : parmi les hystériques, une faiblesse psychique constitutionnelle de cette fonction d'intégration et de synthèse. Ils étaient plus sensibles aux dissociations dues à la suggestion ou aux situations traumatiques.

Même si la psychanalyse avec Freud ou la psychologie avec Janet ultérieurement privilégiaient les aspects constitutionnels dans leurs conceptions des états psychopathologiques, c'est principalement l'entité traumatisme qui fut responsable d'un grand tournant dans la psychiatrie du XIXe siècle et de la constitution de plusieurs développements postérieurs. Baubet[2] argue qu'au milieu du XIXe siècle, le lien entre troubles psychiatriques et frayeur était bien établi, notamment grâce aux descriptions de médecins militaires. La littérature avait déjà repéré une grande quantité de rêves traumatiques, descriptions de chocs et moments d'effroi, et des effets de sidérations *a posteriori*. Mais, c'est surtout au XXe siècle qu'un tournant va s'opérer dans la psychiatrie, avec le traumatisme psychique : « La première bonne description remonte à Hérodote (bataille de Marathon, 490 av. J.-C.) […], ses bases conceptuelles les plus solides aux travaux de S. Ferenczi, K. Abraham, E. Jones, F. Simmel et à S. Freud. »[3]

---

1 Breuer, Joseph. « Considérations théoriques », In : Breuer, J. et Freud, S., *Études sur l'hystérie* (1895), Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 203.

2 Baubet, Thierry. *Effroi et métamorphose. Psychothérapie transculturelle des névroses traumatiques en situation d'impasse thérapeutique.* Thèse de doctorat. Sous la direction de Marie Rose Moro. Université Paris 13. 2008. Voir Chapitre 1.

3 Barrois, Claude. « Le traumatisme ». In : Widlöcher, Daniel. *Traité de psychopathologie*. Op. cit. p. 735.

Cette distinction entre effets d'un traumatisme et psychopathologie d'une *vie normale* (dans le sens que Freud donne à la *vie quotidienne*) montre dans quel espace le religieux est reconnaissable dans la vie psychique. Dans sa *Philosophie de l'inconscient* de 1869, Hartmann lance l'idée que l'inconscient intervient dans la formation des représentations collectives, notamment religieuses. L'inconscient de Hartmann est encore l'inconscient des romantiques, et aussi une inspiration pour la conception élargie d'inconscient chez Freud. Dans sa *Psychopathologie de la vie quotidienne*, cela apparaît de façon cristalline : « Pour une bonne part, la conception mythologique du monde qui anime jusqu'aux religions les plus modernes n'est autre chose que psychologie projetée sur le monde extérieur. »[1]

Pierre Fédida [2] souligne, à propos du *Traité international de psychologie pathologique* compilé par André Marie en 1911, qu'une psychologie scientifique s'édifiait autour de la compréhension des altérations de fonctions psychiques normales. Tout comme dans ce commencement du XXIe siècle, la psychopathologie qui s'érigeait il y a cent ans était assez plurale. L'influence de la méthode philosophique phénoménologique (Jaspers et Binswanger) amplifiait un désir d'allier la sensibilité pratique du clinicien avec la formation de notions générales (dans le sens kantien) pour une psychologie dérivée de la phénoménologie transcendantale de Husserl. Ceci dit, ce projet visait une psychopathologie phénoménologique. Un texte de Binswanger, *Introduction au problème de la psychologie générale* (1922), annonce le pari d'un passage philosophique entre une psychopathologie empirique et descriptive et une psychopathologie phénoménologique : les conditions de penser *l'altérité étrangère* dans la connaissance intersubjective du malade sont trouvées dans la philosophie phénoménologique[3].

---

1 Freud, Sigmund. *Psychopathologie de la vie quotidienne.* Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1975. p. 276.

2Fédida, Pierre. « Psychopathologie et métapsychologie », In : Widlöcher, Daniel. *Traité de psychopathologie*. Op. cit. pp. 319-340.

3 Ibidem. p. 322.

Pour Jaspers[1], une multiplicité d'approches servirait à faire un tableau le plus riche possible pour chaque entité clinique et surtout pour tout cas singulier : l'usage de descriptions des formes des expressions cliniques, telles que repérées par le clinicien, de descriptions autobiographiques par le malade, des dialogues, ainsi qu'une vaste ouverture à une compréhension de l'*existence* du patient et de la signification des symptômes dans sa vie.

Ces efforts sont considérés par Fédida comme signe du pluralisme d'une psychopathologie naissante et non unifiable en théorie explicative. Les travaux de Freud auraient élargi et complexifié encore plus ce champ, avec la prise en considération des symptômes répertoriés ainsi que des signes d'expression du psychisme dans la vie normale. C'est d'ailleurs la raison du titre de son texte *Psychopathologie de la vie quotidienne* : donner une signification psychique aux actes qui paraissent sans importance ; et c'est la méthode de l'attention flottante qui en est la base. L'étiologie sexuelle des névroses est l'axe principal de cette formulation, et la théorie gagne le statut de fiction théorique. Nous y reconnaissons le déplacement d'une psychopathologie du phénomène à une psychopathologie du symptôme, le « point de départ de l'observation » pour une psychologie de l'inconscient[2] .

Pour cette pratique analytique qui se solidifiait, le symptôme est

> « une formation énigmatique dont la généralité relève d'une psychopathologie descriptive mais qui possède dans chaque cas une événementialité singulière dont la compréhension échappe complètement à celui qui en souffre et qui dissuade habituellement les tentatives d'autrui pour l'en soulager »[3].

---

1 Jaspers, Karl. *Psicopatologia generale*. Roma : Il Pensero Scientifico Editore, 1964. p. 804 et ss.

2Fédida, Pierre. « Psychopathologie et métapsychologie », In : Widlöcher, Daniel. *Traité de psychopathologie*. Op. cit. p. 323-4.

3 Ibidem. p. 325.

Le symptôme est donc – tout comme l'est le rêve – un « produit psychique complètement asocial », incompréhensible à qui que ce soit, y compris à l'intéressé lui-même. L'expression « vie quotidienne » a été préférée par Freud, en l'occurrence, à celle de « normalité », les accidents psychiques de la normalité mettant en évidence l'absolue étrangeté de la réalité inconsciente. La métapsychologie repose sur un fondement paranoïaque du psychisme, évitant la perception endopsychique de l'inconscient, puisque celle-ci est aliénée.

De ce fait, nous sommes passé d'une psychopathologie *descriptive* à une psychopathologie *phénoménologique* qui restituait l'*intersubjectivité* (disons ultime) comme fonction structurale dans la dénotation et connotation de l'expérience étrangère. Concernant la psychanalyse, *la fonction « autre »* doit être dans le cœur de tout exercice psychopathologique. Pierre Fédida nous rappelle encore Ferenczi : pour lui, *l'attitude psychopathologique* est de s'identifier mimétiquement aux contenus étrangers de la folie de l'autre, comme cela est naturel pour un enfant face à l'incompréhension de la violence d'un adulte. Or, l'incompréhension de la violence est celle du non-sens, hors-sens. Et ce négatif habite la constitution de la subjectivité.

2.1.4. Entre expérience religieuse, religiosité, symptôme et malaise : la route vers le religieux

En Europe, la psychopathologie et la psychanalyse ont hérité, dans leurs concepts et épistémologies, de traits sémantiques et logiques qui souvent répondaient à la présence de la religiosité au cœur de toute pratique sémiotique de signification, classification ou ordination. Les sciences sociales de l'époque ébauchaient des définitions pour l'institution religieuse, son fonctionnement et la manière dont les grandes représentations collectives agissaient dans la vie individuelle.

Par ailleurs, en Amérique, le philosophe William James tenta une approche très singulière pour une psychologie de la religion. Dans l'œuvre *Les variétés de*

l'expérience religieuse[1], malgré son rationalisme, James n'était pas opposé à la religion ni ne l'envisageait comme illusion : les religions y sont vues comme variées parce qu'elles répondent à une grande variété de problèmes et pouvoirs pour les individus[2] ; les religions ne sont pas anachroniques et condamnées à la disparition, elles ne sont pas un reste d'égoïsme qui a survécu dans l'évolution humaine : « La Religion, s'occupant de destins personnels et nous gardant en contact avec les seules réalités absolues qu'on connaît, doit nécessairement jouer un rôle éternel dans l'histoire humaine. » [3] La religion offrirait, selon James, « a new zest » d'enchantement à la vie du pratiquant, avec le changement sentimental [4] et l'enchantement et la gloire des choses ordinaires de la vie.

James voit dans la religion (écrite au singulier dans la plupart de l'œuvre) un fait de la constitution mentale de l'homme. Cette « religion » est définie par lui non pas comme les institutions religieuses, mais par le besoin de l'homme, les sentiments religieux et les impulsions religieuses, qui sont très constitutionnels pour l'être humain. En revanche, un élément négatif y est reconnu : « Nous sommes tous potentiellement… des hommes malades. » [5] Il fallait s'occuper du vécu subjectif individuel pour étudier comment opèrent les phénomènes religieux. Bien que William James mentionne les sectes chrétiennes (charismatiques) qui inondaient les États-Unis à cette époque-là, la meilleure voie d'exploration envisagée d'après lui serait les « expériences personnelles immédiates ». Cette exploration, s'appuyant sur le langage usuel des pratiquants pour parler de leurs émotions religieuses - riche en mots qui évoquent l'alimentation, boire, appétit, saveur - montre pour James qu'il n'y a pas une essence de la religion. En effet, sa démarche était celle de se confiner à

---

1 James, William. *The Varieties of religious experience*. New York: Penguin Books, 1985. Première édition 1902.

2 Ibidem. p. 487.

3 Ibidem. p. 503, Original: « Religion, occupying herself with personal destinies and keeping thus in contact with the only absolute realities which we know, must necessarily play an eternal part in human history ».

4 Ibidem. p. 483.

5 Ibidem. Chapitre 1. Original: «We are all potentially… sick man».

ce qu'il appelle *personal religion*[1] : le pratiquant dans sa solitude à l'égard de ses vécus sensoriels, émotionnels, moraux, ainsi que la joie de la pratique - preuve subjective de la réalité de la foi.

Les phénomènes de la mélancolie et de la conversion ont été considérés par lui comme très importants dans toutes les manifestations religieuses humaines, puisque étant en rapport avec la vie adolescente, et spécialement sa vie sexuelle et tout l'essor émotionnel qui en ressort. À quel ordre psychologique appartiennent donc les sentiments religieux, particulièrement ceux qui apparaissent dans les textes de convertis et de saints ? Entre une mélancolie tempéramentale et cet endurcissement (*endurance*) du sujet au travers du « new zest », James voulait une description stricte et simple du phénomène : tout phénomène religieux permet au sujet divisé (clivé) un contrôle de ses impulsions (*lower self*), avec une sorte d'unité externe de soi[2] .

Une grande partie biologique agirait ainsi dans le phénomène psychologique religieux : l'hypothèse dessinée est que cette impression d'union, expérimentée dans l'expérience religieuse, se donne en fait avec the « *hither side the subconscious continuation of our conscious life* »[3] . C'est pourquoi, les rituels et les pratiques religieuses font recours au sensoriel et au sensible pour appréhender cette partie « subconsciente » qui clive le vécu conscient humain. La foi, pour James, a très peu d'intellectuel, en revanche, l'accès d'une psychologie de la religion à l'expérience subjective religieuse aurait besoin d'un « récit de soi » de l'homme religieux. Ce dernier, pour James, étant toujours un être malade de sa propre constitution. Ceci dit, avancer dans ce champ d'étude par une analyse des théologies, des philosophies ou des organisations ecclésiastiques n'aurait été qu'une voie secondaire d'accès à la réalité et à la variabilité de l'expérience religieuse humaine - qui est en dernière

1 Ibidem. p. 29.

2 Ibidem. p. 508-9.

3 Ibidem. p. 512.

instance singulière. Un petit détail de valeur est que James considérait l'attitude protestante plus pauvre en comparaison à l'imagination catholique[1].

Bien que William James et Freud aient des modèles de personnalité et de vie psychique très différents, maints parallèles sont reconnus dernièrement[2]. Les deux hommes se sont rencontrés lors des conférences de Freud, Jung et Ferenczi à Clark University en 1909, mais une sorte de dialogue entre leurs perspectives du fait religieux semble aller de soi. Dans l'étayage entre biologie, vie psychique et vie sociale, tous deux repèrent le fondement du sentiment religieux et de la religiosité psychique.

La psychopathologie qui s'imposait dès la fin du XIXe siècle reconnaissait dans tout symptôme une sorte de signe de l'inadaptation de l'homme à la vie sociale. Quand, dans *L'avenir d'une illusion,* Freud sentencie que « l'adoption de la névrose universelle dispense [l'homme de piété] de la tâche de former une névrose personnelle »[3], c'est parce qu'il assume dans la religion (la pratique) une forme d'issue. Issue dont William James pensait potentiellement que tous peuvent subir d'y adhérer.

En revanche, c'est par rapport au concept d'inconscient que leurs points de vue sont souvent considérés plus éloignés : James a refusé, à propos de l'idée d'inconscient (*unconscious mind*), les mêmes arguments dont Freud s'est servi dans son article métapsychologique sur l'inconscient de 1915 ; néanmoins, James l'a fait en 1890, dans son œuvre *The Principals of Psychology*, et Freud n'aurait jamais traité ces arguments[4]. L'appréciation de James du mot *unconscious* servait à ce qui n'était pas conscient ; alors que pour Freud, l'hypothèse de l'inconscient est nécessaire et

---

1 « The religious attitude of Protestants appears poverty-stricken to the Catholic Imagination ».

2 Taylor, E. « William James and Sigmund Freud: "the future of psychology belongs to your work" ». *Psychological Science*, 10, 6, pp. 465-469, 1999.

3 Freud, Sigmund. *L'Avenir d'une illusion.* Paris : Éditions Points, 2011. p. 45.

4 Weber, Eric Thomas. « James' critiques of freudian unconscious – 25 years earlier », In: *William James Studies*, Vol. 9, 2012, pp. 94-119.

légitime[1], car « les processus d'âme latents […] bénéficient d'un haut degré d'indépendance mutuelle »[2].

James recourt à la biologie, « *the forces by which man lives* », pour expliquer la force des expériences religieuses, tandis que Freud recourt à la vie pulsionnelle, et à ce qu'il appelle « ses représentations », pour arriver à une compréhension du phénomène social de la religion et son efficacité psychique. C'est d'ailleurs dans la deuxième des *Cinq leçons de psychanalyse*[3], série de conférences à laquelle James aurait été présent, que Freud, traitant du concept de refoulement, l'explique comme un processus psychique indéniablement rattaché aux résistances qui composent le moi : un désir violent ressenti dont les forces se trouvent en « complète opposition » aux aspirations esthétiques et morales de l'individu. Les représentations de ces désirs sont refoulées et « le refoulement crée, en règle générale, une formation de substitut […] le refoulement laisse derrière lui des symptômes »[4].

Ce conflit est, pour ce Freud plongé encore dans un raisonnement économique, la cause d'un malaise intense, parce que « le désir refoulé continue à subsister dans l'inconscient »[5]. Ce choix du terme *malaise* est évidemment un héritage de la psychopathologie de l'époque, quand celle-ci se penchait sur le mal quotidien, cette souffrance et cette misère qui attaquaient les gens issus des sociétés bourgeoises européennes – dont les catégories descriptives étaient celles de la neurasthénie (sensation de fatigue chronique) et de l'hypocondrie. Le malaise appartenait souvent au récit de ces malades, comme s'ils étaient remplis et paralysés par une angoisse-

---

1 Freud, Sigmund. « L'Inconscient » (1915). In: Freud, Sigmund. *Métapsychologie*. Paris: Quadrige/PUF, 2010. p. 49.

2 Ibidem. p. 54.

3 Freud, Sigmund. *Cinq leçons sur la psychanalyse. Suivi de Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*. Paris : Payot et Rivages, 2001.

4 Freud, Sigmund. « Le refoulement », In: Freud, Sigmund. *Métapsychologie*. Paris: Quadrige/PUF, 2010., p. 41.

5 Freud, Sigmund. Cinq leçons sur la psychanalyse. Suivi de Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique. Op. cit. Cf. Leçon 2.

affliction. Il y a donc un rapport avec l'expérience du temps présent et quelque chose de pas très précis comme cause du malaise.

Ce même *malaise,* plus tard, appartiendra au titre d'un des plus fameux textes de Freud, *Malaise dans la civilisation/culture*[1] : le psychanalyste part du pulsionnel pour arriver aux grands étayages culturels et sociétaux. Il est surtout impressionnant de constater que malgré sa présence dans le titre, le mot *malaise* ne se présente que dans le huitième et dernier chapitre de cet essai. Deux occurrences, dans la même page, accaparent le malaise : une description du sentiment de culpabilité dans la névrose obsessionnelle, et « le sentiment inconscient de culpabilité engendré par la civilisation ». Ce dernier se manifeste comme un malaise auquel, selon Freud, les religions octroient du sens : le péché originel ou tout le mal par lequel l'homme cherche à se délivrer par le sacrifice - le Surmoi, la conscience morale, le sentiment de culpabilité, le besoin de punition, le remords, etc., sont autant d'expressions auxquelles Freud fait appel pour en parler.

Pour la psychanalyse, la route pour tergiverser le religieux comme une dimension fondatrice du psychisme humain, de la société et de la culture, a été ce déplacement d'une psychopathologie des symptômes qui faisaient recours au religieux à une reconnaissance que les religions opèrent sur le malaise. Benslama[2] considère que les convictions irréligieuses de Freud ne l'ont pas empêché de reconnaître que l'effectivité de l'illusion religieuse se constituait autour d'une fonction protectrice du *réel* de la détresse humaine infantile. Cette détresse est présente dans toute condition psychopathologique, puisque le mal qui atteint, arrive

---

[1] Freud, Sigmund. *Le malaise dans la civilisation*. Une édition électronique réalisée à partir du livre de Sigmund Freud, Malaise dans la civilisation. Une publication originalement publiée en français dans la Revue française de psychanalyse en 1934. t. VII, n° 4, 1934 et t. XXXIV, n° 1, 1970. Reproduit tel quel par Les Presses universitaires de France, 1971, 108 pages, dans la collection Bibliothèque de psychanalyse. Traduit de l'Allemand par CH. et J. ODIER. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/malaise_civilisation/malaise_civilisation.pdf. Consulté le 03.07.14 à 12h11.

[2] Benslama, Feth. *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*. Op. cit. p. 47

ou attaque se fait comme altérité, un Autre. Et le religieux, cet objet subjectif, est garant de l'altérité dans la vie psychique.

Voyons donc quelques approches de la psychanalyse pour le religieux dans la vie psychique et dans son rapport à la psychopathologie.

2.2. Psychanalyse et religieux

> « Il est certain qu'un succès durable de la psychanalyse dépend de deux issues qu'elle réussit à s'ouvrir : la décharge de satisfaction, d'une part, la domination et la sublimation de la pulsion rebelle, d'autre part ; si nous obtenons surtout des résultats avec la première, cela tient en grande partie au matériel : nous avons affaire à des gens qui souffrent beaucoup, depuis longtemps, et qui n'attendent pas d'un médecin une élévation morale – donc, souvent, un matériel de qualité inférieure. Mais vous, vous vous trouvez en présence d'êtres jeunes disposés envers votre personne, prêts à la sublimation et notamment à sa forme la plus commode, la sublimation religieuse. Vous ne doutez pas, je suppose, que vos succès soient obtenus en premier lieu par le même moyen que les nôtres : le transfert érotique sur votre personne. Mais vous avez le bonheur de pouvoir conduire ce transfert jusqu'à Dieu et de rétablir ainsi ces temps bénis – du moins sur ce point – où la foi religieuse étouffait les névroses. Pour nous, cette chance de liquidation n'existe pas ; notre clientèle, quelle que soit son origine raciale, est irréligieuse ; nous le sommes aussi, pour la plupart, de façon tout à fait radicale, et comme les autres voies de la sublimation qui nous tiennent lieu de religion, sont trop pénibles pour la majorité de nos patients, notre cure débouche le plus souvent sur la recherche de satisfaction ».
>
> Lettre de Freud au pasteur Pfister, 9-2-1909[1]

La constitution du champ psychanalytique à la fin du XIXe siècle suit un déploiement logique de la psychopathologie et de la psychiatrie clinique de l'époque. Comme nous le constatons avec les textes sur les aphasies de Freud[2], dans lesquels le psychisme est un « appareil de langage », et dans le travail sur le traitement avec l'hypnose de 1890[3], la parole du médecin est l'instrument principal dans le traitement des maladies du psychisme. Le discours opère sous influence de l'état hypnotique dans la vie psychique. Dans le texte de 1890, Freud mentionne même une certaine notion de *foi* du patient envers la méthode hypnotique.

Nous avons travaillé, dans le chapitre précédent, sur l'imbrication technique entre les pratiques de guérison et de diagnostic dérivées des champs de pratiques religieuses et celles de la psychiatrie moderne. La notion de possession, dans laquelle

---

1 Freud, Sigmund. *Correspondance avec le pasteur Pfister 1909-1939*. Paris : Éditions Gallimard, 1966. p. 46-7.

2 Freud, Sigmund. *Contribution à la conception des aphasies. Une étude critique* (1891). Paris : Presses Universitaires de France, 1996.

3 Freud. Sigmund. « Traitement psychique (traitement d'âme) » (1890). In : Sigmund, Freud. *Résultats, idées, problèmes : t.1 : 1890-1920*. Paris : Presses Universitaires de France, 1984. pp. 1-23.

le mal était isolé dans une entité envahissante du corps-âme-vie animique de la « victime », fut déplacée plus tard et recadrée sous des tableaux symptomatiques et conceptuels dits scientifiques. Si l'époque qui a vu naître les sciences sociales témoignait d'un intérêt grandissant pour les pratiques de la transe entre les rituels métis en Amérique du Sud ou en Afrique, la possession fut reconnue par J.-M. Charcot comme une analogie, voire une similitude complète, avec l'entité clinique de l'hystérie.

Dans un article de 1892, « La foi qui guérit »[1], le fameux médecin tenta d'étendre le domaine de l'hystérie à une série de maladies, tumeurs, malformations, œdèmes, paralysies et crises dont les guérisons furent pendant longtemps décrites et racontées dans les récits religieux à propos de sanctuaires, de pèlerinages et d'autres miracles. Son association est forte :

> « En résumé, je crois que, pour qu'elle trouve à s'exercer, il faut à la *faith healing* des sujets spéciaux et des maladies spéciales, de celles qui sont justiciables de l'influence que l'esprit possède sur le corps. Les hystériques présentent un état mental éminemment favorable au développement de la *faith healing*, car ils sont suggestibles au premier chef, soit que la suggestion s'exerce par des influences extérieures, soit surtout qu'ils puisent en eux-mêmes les éléments si puissants de l'autosuggestion. »[2]

Le bilan de cet article testamentaire de Charcot (publié un an avant sa mort) est la reconnaissance du pouvoir de la suggestion de religieux et thaumaturges. Ce pouvoir se présentait dans le périmètre libidinal de l'investissement du patient envers la méthode hypnotique et le médecin. Il s'agissait de ce fait aussi d'une question de foi, *foi qui guérit*. Par contre, l'étiologie de la maladie aurait également un poids important. Si Freud élargit encore plus le domaine de l'hystérie et de son étiologie au sexuel comme source du vital, il est opportun ici de rappeler Michel Foucault, lequel identifiait dans la psychanalyse et ses effets une continuité de cet

---

[1] Charcot, *La foi qui guérit*. *Revue Hebdomadaire* (décembre 1892), 7, p. 112-132, cité par Postel, J.

[2] Ibidem. p. 155-6.

espace de souci de soi où l'influence d'un autre était le degré zéro de toute possibilité thérapeutique. Dans le texte sur le traitement psychique de 1890, Freud évoque d'ailleurs des expressions semblables à celles de Charcot dans son travail paru deux ans plus tard : miracle ou « magie des mots », ce qui pouvait avoir une valeur curative.

Les années ultérieures à ce champ psychanalytique naissant ont vu aussi un élargissement de la conception d'appareil psychique. On passe d'appareil de langage à un appareil avec des dimensions économique et dynamique, ainsi qu'une dimension topique. Dans le *Projet d'une psychologie scientifique* (1895-1896), le conflit est présenté comme source pour la vie psychique, le clivage psychique et les défenses[1] ; les développements théoriques et besoins cliniques amenèrent ainsi à la construction d'un appareil psychique fondé sur l'inconscient, d'une part, et sur la sexualité, de l'autre. Celle-ci, la sexualité, a glissé théoriquement de son origine traumatique (la séduction originelle) à sa présence générale dans la vie psychique, comme nous l'indique le concept de la perversité polymorphique infantile[2].

Or, s'impose la constatation que le discours psychanalytique initial part d'une psychopathologie de la modernité et garde en soi des dispositions techniques et conceptuelles de pratiques qui en étaient altéritaires : on fait mention aux techniques religieuses de soin de la vie de l'âme. La frontière entre les traitements et les conceptions religieuses du mal et leur rapport à l'homme et sa vie animique et sociale n'était pas très épaisse. L'objet fondateur de la psychopathologie psychanalytique, l'hystérie, gardait en soi le conflit moral et social de son époque. Malgré l'évitement de toute thématique religieuse, les besoins cliniques et théoriques ont obligé toute démarche psychanalytique à se confronter non seulement avec la religion institutionnalisée, mais surtout avec les religiosités comme pratiques, la religiosité

1 Birman, Joel. « A biopolítica na genealogia da psicanálise: da salvação à cura », *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, pp. 529-548, abr-jun. 2007. Voir p. 541.

2 Freud, Sigmund. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. (1905). Paris : Éditions Points, 2012.

psychique et surtout le religieux. Pour celui-ci, il s'agit de la chose religieuse, un *hymen* entre vie psychique, langage et travail de la culture.

2.2.1. Civilisation, fonds archaïques et rites obsessionnels

En 1905, comparant la technique psychanalytique et la suggestion de l'hypnose, Freud prône comme vecteur préférable envers la psychanalyse sa plus profonde influence grâce à sa caractéristique de traitement animique systématique[1]. La constitution d'un corps technique (et systématique) psychanalytique s'oppose à une supposée psychiatrie de l'époque : « L'action symptomatique apparaît comme une chose indifférente, mais le symptôme s'impose comme un phénomène important. »[2]

Avec une transformation dans une conception de symptôme, la psychanalyse pouvait « réussir à dégager un sens ou intention de la manifestation psychique, ainsi que ces rapports avec un élément inconscient faisant partie de la situation »[3]. Contrairement aux thérapeutiques dérivées « plus fortement » de la suggestion, comme l'hypnose ou certaines pratiques religieuses, il serait plus approprié pour les patients d'un psychanalyste d'adopter « l'attitude […] d'un scepticisme bienveillant »[4].

Non plus guérir par la suggestion mais traiter par une opération de compréhension du « sens des symptômes » : cela dénotait une théorie du symbolique présente dans le cœur de l'opération psychanalytique. Le sens fonctionne comme signification possible à ce qui n'aurait pas de sens dans la configuration

---

1 Freud, Sigmund. « De la psychothérapie » (1905). In : Freud, Sigmund. *La Technique Psychanalytique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1981. pp. 9-22.

2 Freud, Sigmund. « Psychanalyse et psychiatrie ». In : Freud, Sigmund. *Introduction à la psychanalyse*. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1972. pp. 225-238. Voir p. 226.

3 Ibidem, p. 234.

4 Ibidem. p. 226.

symptomatique névrotique d'un sujet. L'épanouissement technique et conceptuel de la psychanalyse clarifiera que les « sens des symptômes » peuvent être investigués « à la lumière des faits et événements vécus par le malade »[1], bien qu'il soit « permis d'admettre que les symptômes typiques peuvent être ramenés à des événements également typiques, c'est-à-dire communs à tous les hommes »[2].

Les premiers échafaudages du corpus freudien ont porté sur l'investigation des rêves typiques. De toute façon, le « typique » déplacé vers les symptômes et événements « communs à tous les hommes » marque un nouveau jalon pour la psychanalyse. C'était ouvrir un chemin en briques pour l'exploration des effets de la civilisation et du travail de la culture dans la constitution de la vie psychique. La base sexuelle polymorphe de la vie sexuelle infantile (et archaïque dans toute la vie psychique) étant déjà reconnue[3], ainsi que le rôle de l'inhibition sexuelle dans les psychonévroses[4]. Les développements ultérieurs sont passés à la vie normale (*Psychopathologie de la vie quotidienne)* et arrivent enfin aux phénomènes dans lesquels on se sert de processus langagiers très raffinés et de la culture populaire afin de détourner le déplaisir provoqué par les inhibitions qui sont constitutives de la vie mentale et fondatrices de la société (comme le mot d'esprit et l'humour[5]). Comme le signale Freud dans l'appendice de *Le mot d'esprit et ses rapports avec la vie inconsciente*, le plaisir de l'esprit, du comique et de l'humour survient dans le but de regagner un

---

1 Freud, Sigmund. « Le sens des symptômes ». In : Freud, Sigmund. *Introduction à la psychanalyse*. Op. cit. p. 253.

2 Ibidem.

3 Freud, Sigmund. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. (1905). Paris : Éditions Points, 2012.

4 Freud, Sigmund. « La méthode psychanalytique de Freud » (1903). In : In : Freud, Sigmund. *La Technique Psychanalytique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1981. pp. 1-8.

5 Freud, Sigmund. *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*. Édition électronique réalisée à partir du livre traduit de l'allemand par Marie Bonaparte et le Dr. M. Nathan en 1930. Paris : Gallimard, 1930. Réimpression : Gallimard, 1971, 378 pp. Collection idées, nrf, nº 168. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/le_mot_d_esprit/freud_le_mot_d_esprit.pdf. Consulté le 03.07.2014 à 15h26.

plaisir que la réalité nous avait enlevé. Ce plaisir est celui de l'humour infantile – « l'humour pour goûter la joie de vivre »[1].

Ce sentiment de comique – décrit aussi comme « antithèse du sensé et de l'insensé »[2] - reçoit une contribution de l'humour par l'intermédiaire du surmoi[3]. Le plaisir éprouvé par ces processus raffinés comme le comique ou l'humour est de fait des caresses de cette instance extrêmement agressive de la vie psychique, le surmoi ; caresses envers le moi, un « assez faible plaisir » auquel nous attribuons « un caractère de haute valeur »[4]. Le surmoi est ici, dans l'appendice rajouté en 1929 à l'œuvre de Freud *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, de 1905, un dispositif pour penser cette consolation narcissique que le moi reçoit dans sa souffrance : « Regarde ! voilà le monde qui te semble si dangereux ! Un jeu d'enfant ! le mieux est donc de plaisanter ! »[5]

Dans les années 1920, période de la deuxième topique, Freud allait décrire le surmoi en tant qu'*idéal du moi* : une partie du moi dans une relation moins étroite avec la conscience[6]. Son origine est une introjection objectale (ou une sorte de régression au mécanisme de la phase orale) qui est investie comme une identification au père de la préhistoire personnelle[7]. Cette « instance » conservera toujours le caractère du père : « Plus sévère sera plus tard la domination du surmoi sur le moi comme conscience morale, voire comme sentiment de culpabilité inconsciente. »[8] La sévérité tient sa force du refoulement du complexe d'Œdipe, ou mieux, du

---

1 Ibidem. p. 206.

2 Ibidem. p. 10.

3 Ibidem. 211.

4 Ibidem. 211.

5 Ibidem. p. 211.

6 Freud, Sigmund. « Le moi et le ça » (1923). In : Freud, Sigmund. *Essais de psychanalyse*. Op. cit. Voir Chapitre 3.

7 Ibidem. p. 243.

8 Ibidem. p. 247.

refoulement de l'ambiguïté affective envers les figures parentales. Cette force du refoulement, souligne Freud, rencontre sa mèche sous l'influence de l'autorité, de l'instruction religieuse, de l'enseignement, des lectures[1].

Cet *idéal du moi* héritier du complexe d'Œdipe exprimait les plus importants destins de la libido du ça. Il se configurerait donc comme une « formation substitutive qui remplace la nostalgie pour le père, il contient le germe à partir duquel toutes les religions sont formées »[2].

Cette piste théorique offre dans l'œuvre de Freud quelques pistes conceptuelles qui sont encore explorées en ce qui concerne la religion dans la culture et la religiosité dans la vie psychique : l'interdiction de l'acte et l'inhibition de penser comme fondements de la vie sociale (*Totem et Tabou*, 1913)[3] ; le caractère illusoire des « représentations religieuses » (*L'avenir d'une illusion*, 1927)[4] ; la nostalgie (*Sehnsucht*) pour le père à cause du sentiment de désaide infantile et l'angoisse que suscite l'impuissance face au destin (*Malaise dans la civilisation*, 1929)[5] ; et enfin, la force du refoulement, ou mieux, du retour du refoulé dans le passage de la civilisation à la religion monothéiste (*Moïse et le monothéisme*, 1937)[6].

Là, il nous faut rebondir sur une mise au point qui a été décisive pour la perspective freudienne – et pour cette première ère de la psychanalyse –, de la religion, de la religiosité et de l'objet religieux. En effet, cette perspective n'est pas faite de bric et de broc, autrement dit, elle est une continuation logico-épistémologique du faisceau de problèmes que posait l'exploration de la vie psychique par la psychopathologie. Entre l'entité hystérie, les dérives de la sexualité

---

1 Ibidem. p. 247.

2 Ibidem. p. 249.

3 Freud, Sigmund. *Totem et Tabou.* Paris : Éditions Points, 2010.

4 Freud, Sigmund. *L'avenir d'une illusion*. Paris : Éditions Points, 2011.

5 Freud, Sigmund. *Le malaise dans la civilisation*. Op. cit.

6 Freud, Sigmund. *Moïse et le monothéisme*. Paris : Éditions Points, 2012.

infantile, la théorie du sens des symptômes et la construction de la métapsychologie, la technique psychanalytique a été interrogée et mise à mal avec les différentes configurations psychopathologiques qui se présentaient en clinique.

Le foisonnement théorique de la psychanalyse envers la société, la culture, la théorisation de la vie animique des groupes et les fondations de la morale civilisée se sont beaucoup appuyés sur la surenchère du symbolisme dans la névrose obsessionnelle. Surenchère du symbolisme dans la technique psychanalytique, pour être plus précis, puisque l'excès des petits actes obsessionnels apparaît comme « dénué de sens », comme l'avertissait déjà Freud dans le petit texte *Actions compulsionnelles et exercices religieux* (aussi traduit par *Actes obsédants et exercices religieux*), écrit en 1907[1]. Avec lui, une série de travaux freudiens de la même époque investiguaient le caractère de l'érotisme anal, la création littéraire et la fantaisie, la morale moderne, le roman familial, entre autres, et l'exploration clinique de cas de névrose obsessionnelle. Dans tous ces travaux, le symbolisme affirmait son importance pour l'édifice psychanalytique.

Dans le cas de *L'Homme aux rats*[2] (récit clinique paru en 1909), une grande angoisse et une importante agitation se montraient dans le corps et dans le discours d'un jeune homme qui racontait des petites actions et des situations apparemment peu sensées. Le patient associe sur une petite dette non remboursée à un lieutenant, une infâme torture où un rat entrait par l'anus du soldat capturé ou à une histoire d'amour paternelle : la rationalisation incessante du jeune homme s'y faisait remarquer. À notre avis, le plus intéressant concernant ce cas de névrose obsessionnelle est le déplacement : ce qui apparaît dans le symptôme est absurde ou

---

1 Freud, Sigmund. *Actes obsédants et exercices religieux*. (1907). Éditions électronique réalisé de l'article traduit par Marie Bonaparte revue par l'auteur, 1932. Réimpression. Paris : Les Presses Universitaires de France, 1973. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/avenir_dune_illusion/t2_actes_obsedants/Actes_obsedants.pdf. Consulté le 03.07.2014 à 15h55.

2 Freud, Sigmund. *L'homme aux rat : un cas de névrose obsessionnelle; suivi de Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense*. Paris : Payot et Rivages, 2010.

grotesque, apparemment éloigné du noyau de la conflictualité symptomatique. Dans l'analyse de cette situation clinique, on observe une configuration de constellation familiale, avec un mythe familial particulier[1] et des éléments émotionnels qui auraient engendré toute une série de craintes obsédantes chez un sujet. Celui-ci est pris dans la conflictualité œdipienne et le refoulement de l'ambiguïté envers la figure paternelle.

Le petit texte freudien de 1907, comparant actions obsessionnelles et exercices religieux, garde les germes d'une première conception psychanalytique sur la religiosité : le cérémonial, ou la pratique religieuse, est une série de petits actes qui mobilisent des « représentations » inconscientes. Ou mieux, des actions qui visent à couvrir des forces psychiques pulsionnelles dans une certaine ritualité, laquelle offre une possibilité de lecture par le registre symbolique. Pour Freud, le cérémonial religieux a son registre symbolique normalement méconnu par le fidèle, tandis que le sacerdoce, le prêtre, aurait des outils à déchiffrer et aussi à garantir la continuité d'une forme de célébration.

L'entrecroisement d'exercices religieux et de symptomatologie obsessionnelle reposerait sur la conception de Freud de la névrose obsessionnelle, notamment à partir du cas de *L'Homme aux rats* : « La répétition d'actes ramène au jour quelque chose du plaisir qu'ils [les symptômes] sont destinés à empêcher. »[2] Maintenir cette ritualité – tant dans la religiosité que dans la névrose obsessionnelle – écarte de la conscience des représentants des pulsions à l'origine du sentiment de culpabilité reconnu dans la morale religieuse et dans la configuration obsessionnelle. Pour cette dernière, il s'agirait selon Freud de composantes sexuelles ; pour la morale religieuse,

---

1 Lacan, Jacques. « Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose », conférence donnée au Collège philosophique de Jean Wahl. Transcrite par J. A. Miller dans la revue *Ornicar ?* n° 17-18, Seuil, 1978, pages 290-307. Relevé à : http://www.lacanw.be/archives/nevroseaujourd'hui/1953%20Le%20mythe%20individuel%20du%20nevrose%20(J.%20Lacan).pdf. Consulté le 03.07.2014 à 16h14.

2 Freud, Sigmund. *Actes obsédants et exercices religieux*. (1907). Op. cit. p. 11.

d'« instincts égoïstes, nuisibles à la société, auxquels d'ailleurs une contribution sexuelle n'est le plus souvent pas étrangère »[1]. Freud en conclut que le sentiment de culpabilité émanerait d'une tentation qui ne s'éteint jamais. L'angoisse expectante advient sous la forme de peurs de châtiments divins (pour l'homme religieux) ou de récriminations (le névrosé) - ce que plus tard Freud reconnaîtra comme *surmoïque*.

C'est là que Freud crée une formule qui a fait sa fortune, « religion : névrose obsessionnelle universelle ». Dans la religion, il s'agit d'un renoncement fondamental aux pulsions constitutionnellement données. Les religions offrent des cérémoniels (rites plus techniques) qui servent à empêcher que les pulsions égoïstes ne prennent le dessus de la vie sociale. Ces cérémoniels servent à écarter un peu l'angoisse, et à offrir une réponse au « sentiment de culpabilité »[2] qui vient avec l'égoïsme brutal de la satisfaction pulsionnelle.

Nous observons donc un passage dans la psychanalyse : d'une construction théorique et technique qui s'occupait de l'hystérie et, parlant grossièrement, de l'unicité du sens de ses symptômes, à la névrose obsessionnelle. Pour celle-ci, la pluralité symptomatique des cas cliniques soutiendrait que l'angoisse, la culpabilité et l'ambivalence des sentiments sont fondements psychiques de la culture et fond archaïque de la civilisation.

Lacan avait identifié, à l'égard du cas de *L'Homme aux rats,* que le scénario fantasmatique que le patient de Freud dénouait en analyse se manifestait comme une sorte de mythe individuel du névrosé[3]. Le mythe serait une forme d'explication des origines, et les mythologies s'organiseraient comme vision du monde de la pensée animiste[4]. Pourtant, comme l'a signalé Lacan, la forme discursive qu'est le mythe (soit dans la culture, soit dans un scénario fantasmatique) définit quelque chose qui

---

1 Ibidem. p. 11.

2 Freud, Sigmund. *Totem et Tabou*. Op. cit. p. 149.

3 Lacan, Jacques. « Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose ». Op. cit. p. 7.

4 Freud, Sigmund. *Totem et Tabou*. Op. cit. p. 161.

n'a pas pu être transmis dans la vérité. Alors, la vérité se concrétise en parole comme mythe, c'est-à-dire, comme discours sur les origines de la vérité.

Comme Freud le mentionnait dans une lettre au pasteur Pfister, ce dernier, en tant que religieux, avait la possibilité dans la cure d'élargir le transfert jusqu'à Dieu. Ce n'était pas le cas pour le psychanalyste, beaucoup plus limité ; hormis peut-être dans sa lecture du symptôme : l'analyste pouvait renoncer à un espoir de vérité (la renonciation à la théorie de la séduction dans l'hystérie) pour se mettre dans ce que Lacan a appelé « l'essentiel de la méthode freudienne », se fier au récit comme un fait de langage – « L'accent est mis sur ce fait de langage, d'où tout, à vrai dire, eût pu partir. »[1]

Cela a des incidences sur la notion de symptôme : une production discursive, le symptôme étant une production matérielle dans la vie psychique. Quant à l'analyse de la vie de Léonard de Vinci[2], Freud se noya dans la notion d'objet dans la vie animique : mère objet d'amour, choix d'objet sexuel, objet de la pulsion et scènes « imaginées », qui sont objet d'intérêt pour la psychanalyse. Dans la scène du vautour, objet de l'analyse, pour Freud,

> « les souvenirs […] ne sont pas du tout fixés dès la chose vécue pour être ensuite répétés, mais seulement plus tard, une fois l'enfance passée, qu'ils sont sollicités, et ce dans une version modifiée, altérée, mise au service des tendances ultérieures, si bien qu'il est généralement difficile de les distinguer rigoureusement des productions imaginaires »[3].

De même pour les souvenirs des êtres humains en tant que communauté culturelle. Ces souvenirs témoignent de traits significatifs de l'évolution

---

1 Lacan, Jacques. *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil, 1991. Voir Leçon 21 janvier 1970.

2 Freud, Sigmund. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*. Paris : Éditions Points, 2011.

3 Ibidem. p. 70-1.

psychologique de l'humanité[1]. Dans le cas de la vie de Léonard de Vinci, Freud voit un degré de sublimation très élevé pour le désir de savoir sur les origines, savoir de l'ordre du sexuel et du pulsionnel – le destinant à l'étude de la nature comme source de vérité. Dans l'hypothèse de Freud, la recherche sexuelle infantile de Léonard de Vinci (qui est la recherche des origines) n'a pas été inhibée par un père (il n'en avait pas, restant dans un lien libidinal très étroit avec sa mère). Le génie de la Renaissance aurait toujours cherché cette figure parentale dans d'autres liens d'autorité, d'ailleurs en restant toujours croyant. C'est dans le rapport à l'autorité (du père, ainsi que celle de la vérité scientifique) que Freud identifie le complexe paternel comme racine du besoin religieux : « Le Dieu tout-puissant et juste et la nature bienveillante nous apparaissent comme des sublimations grandioses du père et de la mère. »[2]

L'éducation induit l'inhibition religieuse de la pensée, rajoute Freud, et la recherche sexuelle refoulée se transforme en rumination obsessionnelle. Processus de base de la civilisation, la religiosité serait un besoin de protection face à la détresse biologique aussi bien qu'à la faiblesse et la peur de l'abandon. La religion offrirait une protection contre la maladie névrotique par la décharge du complexe parental attaché au sentiment de culpabilité. Chez Léonard de Vinci, la perte de l'objet-mère et le manque d'un père auraient induit une formation symptomatique intéressante, où la sublimation a pris le cap de sa vie psychique. Néanmoins, il est valable de dire qu'il n'arrivait pas à finir ses travaux et expérimentations, qui restaient sur le sillage du faire. Arriver jusqu'au bout pourrait faire tomber l'armure protectrice que la sublimation constituait.

Jean-Michel Hirt insiste sur le fait que pour Freud, le « grand tort » des religions est d'annuler la perte de l'objet par la consolation qu'elles dispensent[3]. La

---

1 Ibidem. p. 73.

2 Ibidem. p. 131-2.

3 Hirt, Jean-Michel. *La psychanalyse entre athéisme freudien et ouverture à l'écoute de « l'évènement intérieur » du sujet*. Conférence, Cycle Psychanalyse et Spiritualités – Lyon, Quatrième Groupe (Organisation

vérité véhiculée par les religions garde le clivage entre su et insu, entre fiction historique d'un événement et irruption dans le psychisme. Or, *la religiosité est psychique, alors que la religion est culturelle*, nous lance Hirt à plusieurs reprises dans ses réflexions et nombreux travaux.

Retrouvons quelques pas que nous avons tracés : la psychanalyse a parfois envisagé une lecture de la religion par la voie du psychopathologique, ainsi que par l'écoute de phénomènes cliniques et analyses de processus créatifs ou culturels. D'autres fois, c'était dans le rapport de l'homme au sens, à la civilisation et à l'altérité que se dénichaient des possibilités d'ouvrir la psychanalyse au religieux. Le religieux dans une acception qui va au-delà des religions, des phénomènes religieux ainsi que de la religiosité inhérente au rapport de l'homme à l'autre. Le religieux est un objet psychique dont la manipulation traite du rapport de l'être humain, dans sa vie symbolique, au savoir, à la vérité et, pourquoi pas, au non-sens. C'est quelque chose d'intraduisible.

À propos de ce fait, Hirt rajoute que le rapport entre religion et psychanalyse doit être pensé dans la différence qu'elles entretiennent entre savoir et vérité. Psychanalyse et religion s'occupent des mêmes espaces de la réalité psychique, par contre, elles traduisent différemment cet espace, un espace qui est celui entre vie psychique et société, voire culture et civilisation.

Dans l'œuvre *L'homme Moïse et le monothéisme*, Freud insiste sur le fait que le monothéisme a été un progrès pour l'esprit humain. L'adoration d'un père irreprésentable tamponne le passage du sensible (*Sinnlich*) au spirituel (*Geistlich*). Les mythologies (y compris les personnelles ou privées) sont riches et « n'ignorent pas la transmission entre générations, ni l'origine du mal attribuée aux dieux et non aux hommes »[1], mais les monothéismes ont été gardés comme religions vivantes grâce à

psychanalytique de langue française). Relevé à : http://www.quatrieme-groupe.org/pdf/pdf_01075LEPSY.pdf. Consulté le 04.07.2014 à 10h42.

1 Balmary, André. *Freud jusqu'à Dieu.* Arles : Actes Sud, 2010. p. 54.

leur capacité d'opérer sur la culture de façon plus forte - notamment par le maintien d'un rapport à l'objet dans son absence.

Freud s'est toujours référé à son mythe du meurtre du père de l'ordre primitif comme une hypothèse supplémentaire, quoique fondatrice, pour faire une théorie de la culture. André Green a parlé à ce propos de deux éléments négatifs : meurtre plus absence[1]. Pour Green, explicitement, la psychanalyse est liée indissolublement au négatif : elle travaille avec les effets de manque, parce que et vu que (causalité et conclusion logiques ici comprises) son modèle de base du psychisme est la réalisation hallucinatoire du désir[2]. Lacan partageait le même avis : « L'objet de la psychanalyse n'est pas l'homme ; c'est ce qui lui manque, - non pas manque absolu, mais manque d'un objet. »[3]

Ce désir est pris toujours en rapport au manque, comme l'a aussi répété Lacan, le manque étant un phénomène du négatif. On rajoute avec Green : « Le négatif s'est imposé comme une relation objectale organisée, indépendante de la présence ou de l'absence de l'objet. »[4] Mais il y a objet, présent ou absent, fantasmé ou halluciné, fait en image ou pris comme non imagé, symbolisable ou pas. Et quand on parle de religieux, c'est à un objet religieux qu'on fait face.

Afin de poursuivre cette exploration, notamment vers l'objet religieux, il nous faut quitter la rade de navigation tranquille qu'on aurait suivie en gardant des références uniques envers une certaine psychanalyse. Nous allons donc faire un passage par des eaux moins tranquilles.

---

1 Green, André. *Le travail du négatif*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1993/2011. p. 57.

2 Ibidem. p. 85.

3 Lacan, Jacques. « Réponses à des étudiants en philosophie ». In : Lacan, Jacques. *Autres écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 2001. p. 211.

4 Green, André. *Le travail du négatif*. Op. cit. p. 16.

2.2.2. Quelques dérives mythiques

Dans *L'Esquisse d'une psychologie scientifique*[1], on voit apparaître pour la première fois dans l'œuvre freudienne un mot commun de la langue allemande qui, comme tant d'autres au sein de l'édifice freudien, a pris une ampleur conceptuelle spécifique : c'est à *Hilflosigjeit* qu'on fait mention, traduit couramment en français par *état de détresse*. Dans *L'Esquisse*, ce terme prend le dessus quand la notion d'*action spécifique* est ciblée pour penser économiquement sur l'accroissement de la tension psychique que l'appareil psychique est encore incapable de maîtriser dans le cas du nouveau-né.

L'exemple ordinairement rapporté dans la psychanalyse est l'expérience de la faim, ou mieux, du manque de plaisir de l'alimentation dans l'action de sucer le sein maternel. L'expérience de satisfaction est revécue par une hallucination, hallucination dans ce cas dite *primitive*, fil de fondation du processus primaire et de la vie psychique. Nous parlons alors d'un besoin de satisfaction entièrement dépendant d'une aide extérieure, mettant le nouveau-né dans un état humain, la *détresse originelle*.

Beaucoup plus tard, en 1926, Freud[2] allait reprendre à nouveau cette notion, pointant un lien explicite entre cet *état de détresse* et la prématuration constitutionnelle de l'être humain. C'était à la base un facteur biologique : l'être humain est mis au monde sans conditions réelles de survivre sans la soumission à un autre. Les dangers sont plus importants et beaucoup plus de temps est nécessaire avant que le sujet ne soit capable de vivre tout seul. Cet état de détresse est rattaché à une sorte de situation prototype de l'angoisse d'un événement traumatique : impuissance, incapacité.

---

1 Freud, Sigmund. *Esquisse / Entwurf*. Document de travail : traduction Suzanne Hommel, avec la participation de André Albert, Éric Laurent, Guy Le Gauffey, Erik Porge), Extrait de Palea 6, 7 et 8. Op. cit.

2 Freud, Sigmund. *Inhibition, symptôme et angoisse*. (1926). Paris : PUF, 2011.

Cette prématuration constitutionnelle est traitée dans le domaine scientifique par *néoténie*. Selon Dufour[1], celle-ci est une thèse néodarwinienne introduite dès les années 1920 pour dessiner une hypothèse pour le temps réduit de maturation prénatale de l'homme en comparaison à celui des autres mammifères supérieurs. Cette prématuration spécifique a pour conséquence un allongement important de la période de maternage et un développement sexuel en deux temps, séparés par une longue période de latence. Cette différence est aussi appliquée pour expliquer la différence de croissance du volume cérébral entre les êtres humains et d'autres singes supérieurs. Tout cela aboutit à un être très fragile, mais assez plastique.

À cet *état de détresse*, d'abandon, de déréliction, on a un élément négatif auquel l'hallucination primitive se manifeste comme réponse fondatrice de la vie psychique. Des concepts comme image mentale, représentation ou appel à l'autre peuvent être ici mobilisés. Néanmoins, il est notable que c'est l'angoisse qui en découle qui rattache étroitement psychanalyse et religion. L'angoisse qui à la fois prépare et fait agir, ou qui peut encore noyer toute subjectivité : c'est, comme le formule Philippe Julien[2], l'énigme du désir de l'autre, l'alternance entre sa présence et son absence, sa haine, son amour ou son indifférence. Vers la fin de *L'avenir d'une illusion*[3], Freud va même considérer que l'appareil psychique humain s'est développé dans l'effort d'explorer ce monde extérieur.

Dufour[4] signale que dans cette question de l'énigme de l'autre (l'Autre), de son désir, demeure une différence de position entre la psychose et la névrose. Ce sont deux positions de rencontre avec le langage : la psychose reste primordialement passive, le sujet s'exposant à la jouissance (au « libre jouir » de « l'extérieur »), alors

---

1 Dufour, Dany-Robert. *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*. Paris : Denoël, 2005. p. 39 et ss.

2 Julien, Philippe. *La psychanalyse et le religieux : Freud, Jung, Lacan*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2008. p. 16.

3 Freud, Sigmund. *L'Avenir d'une illusion.* Op. cit. Voir Chapitre X.

4 Dufour, Dany-Robert. *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*. Op. cit. p. 58-9.

que la névrose est plus active, adhérant à la fiction du sens fourni par le symbolique (le signifiant « Père », comme le souligne Dufour avec Lacan). En effet, « la névrose ne serait qu'un cas particulier de la folie humaine, impliquant la recherche infinie de sens par des communautés unies autour du père »[1]. La passivité de la psychose la rend soumise à l'hallucination, le hors-sens du non-partagé. Le sens dans la névrose est partagé, d'où son caractère fictionnel, où l'effet se partage et s'intègre dans une communauté ou un groupe.

Pourtant, il est toujours question de passivité pour le néotène. Passivité soit dans cette invasion de l'Autre (ici, les incarnations renvoient à la culture, aux figures d'autorité, religieuses, etc.) dans la position psychotique, soit dans cette expression que la psychanalyse adopte dès le cas de *L'Homme aux rats*, la « dette symbolique » : on se nourrit de ce qui nous est dispensé dans le langage et dans la vie symbolique pour ne pas mourir de faim dans l'énigme du désir de l'Autre.

De ce fait, ce qui existe d'une théorie de la religion chez Freud est que cette incapacité physique primordiale est toujours réactualisée dans un sentiment de dépendance absolue. Dans *Malaise dans la culture*[2], cela est pointé : l'angoisse ressentie par l'homme n'est pas seulement une survivance des besoins infantiles, mais elle est toujours ressentie devant le sort, soit les forces de la nature, le destin ou encore la mort. Donc, un appel à une figure magnifiée, le père, figure ici. De Julien[3], nous pouvons aussi relever que la théorie freudienne sur la religion est qu'il n'y a pas de religion, mais des religions qui traitent de refoulements constitutifs, les institutions religieuses traduisant à leur tour ces passages entre dépendance absolue, autre, Autre et symbolique.

---

1 Ibidem. p. 59.

2 Freud, Sigmund. *Le malaise dans la civilisation*. Op. cit. p. 16-17.

3 Julien, Philippe. *La psychanalyse et le religieux : Freud, Jung, Lacan*. Op. cit. p. 23 et ss.

Quand Lacan[1] parlait de la primauté du signifiant sur le signifié, c'était dans l'empressement d'affirmer que la « découverte » de Freud est que l'homme est précédé par un ordre symbolique extérieur à lui. Le monde du langage est partout et l'homme y fait appel et en est dépendant, avant sa naissance et après sa mort. Pour Lacan, le refus obstiné de Freud de relativiser le meurtre du père primitif permet de marquer sans équivoque le fait que « le vrai père, le père symbolique, est le père mort »[2]. C'est aussi de la paternité qu'on parle ici, puisqu'elle est un élément invisible qui fixe un lien et une entrée dans la vie sociale.

Cette figure du père est partout, non seulement dans le corpus freudien, mais aussi dans la psychanalyse. C'est la lancinante question du père, comme le formule Gerard Haddad[3], à propos de cette réélaboration incessante de Freud :

> « D'abord et surtout le complexe d'Œdipe, puis *Totem et Tabou*, enfin son dernier écrit majeur, *Moïse et le monothéisme*. En exhaussant cette question, Freud reposait celle devant laquelle tout positivisme se doit boucher les narines : l'énigme de la religion. Question protéiforme qui s'impose certes au clinicien qui veut l'entendre, dans le discours de ses hystériques au mysticisme affleurant, celui des obsédés empêtrés dans leurs rituels aux allures religieuses, des psychotiques enfin, au fréquent délire divin. »[4]

Du complexe d'Œdipe au Père, jusqu'au meurtre du père primitif et le statut de la notion même de l'inconscient comme extériorité symbolique[5] : ces questions se rencontrent, véhiculées par Freud à l'époque de la rupture avec Carl Gustav Jung. Cet épisode, bien reconnu et remémoré dans l'histoire de la psychanalyse, est pour toujours fruit de débats passionnés. En revenant vers l'histoire du mouvement

---

1 Lacan, Jacques. « Situation de la psychanalyse en 1956 ». In : Lacan, Jacques. *Écrits.* Op. cit. p. 468 et ss.

2 Ibidem. 469.

3 Haddad, Gerard. « Les sources talmudiques de la psychanalyse ». In : Haddad, Gerard. *Lacan et le judaïsme, précédé de Les sources talmudiques de la psychanalyse*. Paris : Desclée de Brouwer, 1996.

4 Ibidem. p. 28.

5 Lacan, Jacques. « Situation de la psychanalyse en 1956 ». In : Lacan, Jacques. *Écrits.* Op. cit. p. 469.

psychanalytique qui a été écrite par Freud[1], ce dernier reconnaît à celui qui fut pour un moment son *prince héritier* l'application, dès 1907, de la méthode psychanalytique freudienne dans l'interprétation des « étranges et obscures » manifestations de la schizophrénie, ainsi que de l'utilisation du mot « complexe » - celui-ci ayant été réapproprié par Freud lors de la définition théorique du complexe d'Œdipe.

Freud voyait en Jung un psychiatre plus jeune, non juif, une personnalité énergique et disposée à garder avec lui un bon rapport personnel[2]. L'intérêt de Jung à l'égard des phénomènes occultes s'était manifesté à plusieurs reprises dans ses travaux, dès sa thèse de médecine qui portait sur les phénomènes dits surnaturels et dans la continuité de son œuvre après la rupture avec Freud. Comme l'accentue avec finesse Chemouni[3], couramment, les divergences liées à la théorie psychanalytique, et spécialement à la théorie de la libido, sont signalées comme la raison principale ou finale de leur rupture ; néanmoins, des questions d'autorité, des difficultés personnelles et de transmission de pouvoir semblent être le noyau de cette affaire. Les tons de Freud dans *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, de 1914, et de Jung dans *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*[4] relancent cette rupture comme l'un des événements centraux de la vie et de l'œuvre de ces deux hommes.

La théorie de la libido, qui se démarque dans le centre de cette scission, est synthétiquement présentée par le Suisse dans *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*[5], paru en 1912. Pour Jung, le terme « libido » chez Freud se réduisait à sa connotation sexuelle, donnant une étiologie unique à la totalité des phénomènes psychiques,

---

1 Freud, Sigmund. « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique ». In : Freud, Sigmund. *Cinq leçons sur la psychanalyse. Suivi de Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique.* Paris : Payot et Rivages, 2001.

2 Ibidem.

3 Chemouni, Jacquy. « Savoir ou révélation : la mythologie à l'origine de la rupture entre Freud et Jung ». *Kentron* 15, 1, 1999. Relevé à : https://www.unicaen.fr/services/puc/ecrire/revues/kentron/kentron15-1/k15101chemouni.pdf. Consulté le 04.07.2014 à 11h06.

4 Jung, Carl Gustav & Burckhardt, Salomé. *Ma vie: souvenirs, rêves et pensées*. Paris : Gallimard, 2007.

5 Jung, Carl Gustav. *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. Paris : LGF, 1996.

« l'instinct sexuel ». Jung voulait élargir cette signification, traitant la libido comme équivalente à l'énergie dans le domaine de la physique[1]. Énergie vitale, certes, mais non complètement sexuelle, puisque d'autres tendances y seraient reconnues. Déjà dans son étude sur la démence précoce (schizophrénie), Jung avait employé l'expression « énergie psychique » pour souligner l'importance d'étendre cette force vitale de son intérêt érotique. Tant pour l'un que pour l'autre, à la base de leurs travaux, la libido serait objet de refoulement dans la névrose ou subirait une régression dans les phénomènes de psychose.

Jung considérait que, à sa base, l'inconscient chez Freud se limitait à désigner « l'état des contenus réprimés ou oubliés », se faisant donc « espace de concentration… inconscient de nature, exclusivement personnel »[2]. Cette conception aurait évolué dans l'œuvre freudienne avec l'analyse des « formes archaïques et mythologiques présentes dans l'inconscient », et notamment avec la seconde topique et l'introduction des figures conceptuelles du ça et du surmoi. Mais quand même, Jung considérait que cela se référait à un inconscient personnel, c'est-à-dire dépendant des événements de la vie d'un sujet et de ses rapports générationnels et des contraintes sociales et pédagogiques. Pour Jung, il aurait fallu un avancement vers cette fonction qu'il appelait inconscient collectif. Ce point est l'aboutissement théorique de ce qui fut une réévaluation par Jung des figures et fonctions de la mythologie. Les figures et symboles historiques, religieux, fantastiques, littéraires, etc., seraient des formes encadrées de cette fonction symbolique *principes*, où la libido se verrait enchaînée au cours de l'histoire humaine.

Ces dérives jungiennes ont forgé de nombreuses notions et métamorphoses techniques et théoriques pour sa psychologie analytique. Le rêve, par exemple, n'a plus seulement la fonction d'être un accomplissement du désir « dans l'assouvissement hallucinatoire et passager de désirs insatisfaits visant à protéger le

---

1 Ibidem. p. 237.

2 Jung, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 15. Traduction notre.

sommeil, mais une sorte de pressentiment intérieur des tâches les plus dures réservées par l'avenir »[1]. Jung allait encore indiquer d'autres possibilités théorico-techniques telles que individuation, archétypes ou l'usage de figures mythologiques dans les processus thérapeutiques, mais c'est fortement de ses ponctuations autour de la mythologie que tous ces déploiements dérivent. La détermination inconsciente, pour Jung, au lieu de prendre le relais dans le but incessant d'une satisfaction sexuelle déformée, comme le formulerait Freud primitivement, s'utiliserait desdits archétypes, « des facteurs d'ordre formel qui structurent les processus psychiques inconscients, des *"patterns of behaviour"* »[2].

La rencontre d'un sujet avec ces formes inconscientes pourrait, selon Jung, détacher l'être humain de la détermination sexuelle, et de toute psychopathologie en découlant. Déjà dans les *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Jung rivait le sens au symbole : ceci dit, le processus d'individuation d'une subjectivité serait de rencontrer les sens qui sont dans les grandes figures mythologiques ou religieuses. Dans un processus thérapeutique, rencontrer ces figures serait plus important que déchiffrer les événements psychiques de sa vie et ceux qui se manifestent dans un rapport transférentiel.

Une formulation de Lacan se montre précieuse ici :

> « Témoin le point où il [Freud] rompt avec Jung, c'est-à-dire quand celui-ci publie ses "métamorphoses de la libido". Car *l'archétype, c'est faire du symbole le fleurissement de l'âme*, et tout est là : le fait que l'inconscient soit individuel et collectif important peu à l'homme [Freud] qui, explicitement dans son *Moïse*, implicitement dans *Totem et Tabou*, admet qu'un drame oublié traverse dans l'inconscient les âges. Mais ce qu'il faut dire, ce conformément à Aristote, c'est que ce n'est pas l'âme qui parle, mais l'homme qui parle avec son âme, à condition d'ajouter que ce langage il le reçoit, et que pour le

1 Ferenczi, Sandor. Critique de « Métamorphoses et symboles de la libido », de Jung. In : Ferenczi, Sandor. *Psychanalyse. II. Œuvres complètes. 1913-1919.* Paris : Payot, 1990.

2 Jung, Carl Gustav. « La synchronicité », In: Jung, Carl Gustav. *La réalité de l'âme. 2. Manifestations de l'inconscient*. Paris : Livre de Poche, 2007. p. 893.

> supporter il y engouffre bien plus que son âme : ses instincts même dont le fond ne résonne en profondeur que de répercuter l'écho du signifiant. »[1]

Bref, avançant avec prudence, Jung présentait dans la rencontre de l'homme avec l'archétype un dessein spécial pour son âme. Or, ce n'est pas seulement à cause de la place de la sexualité que la scission entre Freud et Jung eut lieu, mais surtout en raison de la fonction religieuse dans le psychisme. Et leurs deux édifices théoriques ultérieurs en témoignent. Le Suisse allait définir beaucoup plus tard, en 1937, que pour lui, « la religion est sans contredit une des manifestations les plus anciennes et les plus générales de l'âme humaine […] ; la religion n'est pas uniquement un phénomène social ou historique »[2]. Il y aurait pour Jung une « véritable fonction religieuse au sein de l'inconscient », ainsi qu'une « symbolique religieuse des processus inconscients »[3].

La « fonction religieuse » à laquelle Jung s'attache serait une « expression » spontanée de l'inconscient « le plus profond ». Cette fonction ne révèlerait pas d'une croyance, mais toujours d'une « question d'*expérience* ». L'expérience religieuse est absolue. Elle est au sens propre indiscutable[4]. Concernant la religion, le psychiatre suisse a fait mention de l'étymologie latine *religere*, au lieu de s'appuyer sur le *religare* (« relier ») de la tradition patristique : le *religere* s'associe au

> « fait de prendre en considération, avec conscience et attention, ce que Rudolf Otto a fort heureusement appelé le *numinosum*, c'est-à-dire *une existence ou un effet dynamique*, qui ne trouve pas sa cause dans un acte arbitraire de la volonté. […] Le *numinosum* – qu'elle qu'en soit la cause – est un conditionnement du sujet qui est indépendant de sa volonté. En tout cas, l'enseignement religieux aussi bien que le *consensus gentium*, en tout lieu et en tout temps, explique que cet état, où le sujet est plongé, doit être attribué à une cause extérieure à l'individu. Le *numinosum* est ou bien la qualité d'un objet

1 Lacan, Jacques. « Situation de la psychanalyse en 1956 ». In : Lacan, Jacques. *Écrits.* Op. cit. p. 469.

2 Jung, Carl Gustav. *Psychologie et religion*. Paris : Éditions Buchet/Chastel, 1958. p. 13.

3 Ibidem.

4 Ibidem. p. 198.

> visible, ou bien l'influence d'une présence invisible qui détermine une modification caractéristique de la conscience »[1].

Michel Cazenave, auteur jungien de large renommée, pointe dans cette différence d'étymologie une *prise de position* à laquelle Jung n'avait jamais cédé[2] et qui le démarque de saint Augustin et d'autres pères fondateurs de l'Église catholique. Pour Cazenave, considérer la religion comme « puissance de lien » (*religare*, l'étymologie catholique) met le focus sur le point de vue social et collectif, pertinent, comme l'ont montré Mauss et Durkheim, et tout à fait en accord avec ce qu'on identifie en tant qu'une des inscriptions de Lacan de la religion, celle du registre de l'imaginaire. En revanche, le *religere* évoqué par Jung avec le *numineux* de R. Otto rappelle des événements quelquefois marginaux dans l'historiographie officielle des religions. Le *religere* renvoie à cette rencontre intérieure, dite mystique, qui avance vers une « image archétypique de Dieu »[3].

Selon Jung, cette expérience du Dieu intérieur renvoie à l'archétype de la divinité qui apparaît universellement dans la vie psychique et sociale humaine. Pour Jung, cela est une preuve de son existence, du moins de cet archétype. Certes, dans cette rencontre faite par le biais de cette fonction religieuse, Jung associe non seulement un besoin humain, mais encore plus, une nécessité thérapeutique. Voilà peut-être le point où le cheminement des œuvres de Freud et Jung s'oppose diamétralement. Ce dernier considérait qu'une guérison *exhaustive* [4] en psychothérapie impliquait la rencontre avec l'expérience religieuse. L'expérience religieuse arbitrant par conséquent les registres du *numineux* et, avec ce dernier, forcément une rencontre avec l'archétype de Dieu.

---

1 Ibidem. p. 17.

2 Cazenave, Michel. *Jung revisité II. Jung et le religieux*. Paris : Entrelacs, 2012. p. 23.

3 Ibidem. p. 25.

4 Jung, Carl Gustav. « Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience », In : Jung, C. G. *La guérison psychologique*. Genève : Georg Editeur, 277-304.

A contrario, Freud, avec *L'Avenir d'une illusion* et *Malaise dans la civilisation*, était même assez strict sur le fait que tout imaginaire religieux allait un jour disparaître, ou mieux, être remplacé par une vision du monde calquée sur la science et les « représentations » qui adviennent d'elle. Il avait conçu un projet pour la psychanalyse dans la modernité, projet reconnaissant le fait que, malgré la capacité organisatrice des religions [1], celles-ci étaient une continuité de la religiosité immanente à la réalité psychique et de l'immaturité constitutionnelle de l'être humain. Certes, il n'est pas dénué de sens de dire que le passage du temps nous a présenté un Freud bien différent, assez imprégné non seulement d'une culture juive, mais surtout de ce qui se reconnaît, dans la communauté psychanalytique, comme quelque chose que nous rencontrons dans une lettre de Freud à Karl Abraham : « Le mode de pensée talmudique ne peut tout de même pas nous avoir subitement quittés. » [2] Comme l'évoque magistralement Gerard Haddad, « l'expérience freudienne » existe au travers et à partir du mode juif d'interpréter les Écritures, avec des règles précises et codifiées, cela étant la singularité même de la culture juive. En vérité, c'est à propos du *Midrash* et de son primat accordé à la lettre que s'ouvre une théorie de l'interprétation comme celle de la psychanalyse, la capillarité de la vérité. C'est la vérité du texte, ou mieux, de la parole et de la lettre.

La tentative freudienne de nettoyer la démarche psychanalytique des sources et influences religieuses explique en partie son obstination d'effacer toute nécessité d'une expérience religieuse dans la vie psychique. Ou mieux, de ne pas l'accorder en tant qu'issue possible à une existence singulière. Mais quand même, ceci est cohérent avec une supposée « condition juive », laquelle s'origine avec la prohibition de toute image : l'expérience du sublime est différente de celle de la beauté, le sublime n'est

---

1 Freud, Sigmund. « D'une conception de l'univers ». In : Freud, Sigmund. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1915-16, 1916-17). Paris : Gallimard, 1971. pp. 95-109.

2 Cité par Haddad, Gerard. *Lacan et le judaïsme. Précédé de Les sources talmudiques de la psychanalyse*. Paris : Desclée de Brouwer, 1996. p. 9.

pas accessible, il est toujours en rapport avec *la chose* (*Das Ding*), celle-ci étant une structure de l'absence[1].

La foi en Dieu dans le judaïsme doit être identifiée à la foi en la parole, et non pas à une croyance en une entité ou image[2]. En admettant ce point, on arrive à un passage de la conception de la religion chez Freud qui bourgeonne précisément dans les dernières années de sa réflexion et surtout avec son travail sur l'homme Moïse. La religion est obligatoirement une référence non pas au père, mais à la fonction paternelle. Mais aussi, et surtout, à la sexualité féminine. Celle-ci renvoie à une expérience intérieure qui est celle de la rencontre avec l'altérité, non plus dans l'absence de l'objet – condition du religieux -, mais dans la présence d'une demande adressée à un Autre. Ici, nous rencontrons une impasse qui a amené Lacan du Nom-du-Père à une pluralité de noms-du-Père[3] comme un rapport très actif d'un sujet – inconscient – envers un Autre, demande de réponse introuvable.

Avant de glisser vers cette question, il faut dire que si Freud a cru à la libération de la religion, son cheminement théorique l'y a fait rebondir avec des thèmes comme celui de la pulsion de mort, de la sexualité féminine et de la personnalité de Moïse. Et nous revenons ici à Jung, cette figure d'altérité pour Freud et pour toute la psychanalyse. Peter Gay commente un extrait d'une lettre de Freud à Lou Andreas Salomé, de 1935, où le père de la psychanalyse, tourmenté par la figure de Moïse et son hypothèse d'un meurtre violent commis par le peuple juif qui l'entourait, comparait Jung à Josué, le successeur de Moïse qui guida les juifs vers la

---

1 Fuks, Betty. *Freud e a Judeidade*. *A vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zagar Editor, 2000. p. 100-1.

2 Ibidem. p. 118.

3 Izcovich, Anita. « Liminaire », *Champ Lacanien. Revue de psychanalyse*. Dossier "Psychanalyse et Religion". Nº 8 / Mars 2010.

Terre promise : comme Josué, Jung pouvait « prendre possession de la terre promise de la psychiatrie tandis que lui, Freud, le Moïse, était destiné à l'entrevoir de loin »[1].

Cette terre promise de la psychiatrie était la conquête rêvée par la psychanalyse. Elle l'est encore peut-être. Ce qui est sûr, c'est que la peur prophétique de Freud ne s'est pas avérée correcte, au moins comme on pouvait l'espérer. Les contributions de Jung sont reconnues dans plusieurs domaines de la psychiatrie et de la psychopathologie, mais beaucoup moins entre les psychanalystes. Quelques-unes de ses idées, comme la psychose en tant que rencontre non encadrée avec cette fonction religieuse et les figures qui en dérivent, ainsi que ses propos sur la métamorphose, l'identification aux images mystiques et l'imagination créatrice des expériences mystiques (comme celle de l'alchimie), mériteraient peut-être plus d'attention non seulement des psychanalystes, mais des scientistes sociaux et de tous ceux qui s'intéressent aux frontières du langage et du symbolique. Par contre, il apparaît que Jung aurait provoqué un phénomène à un certain point nouveau : cette fois, des idées psychanalytiques n'étaient pas seulement discutées par la psychiatrie et par la psychanalyse, mais dans les milieux religieux. Comme très justement établi par Ellenberger[2], contrairement à certains préjugés qu'on pourrait avoir des lectures floues de concepts jungiens de la part de quelques partisans du *new age*, on voit des théologiens catholiques et protestants, méfiants envers la psychanalyse freudienne et l'athéisme féroce assumé par son créateur, reconnaître en Jung un « allié contre l'athéisme » du XXe siècle[3]. En plus, il est considéré que Jung pourrait donner quelques clefs novatrices aux phénomènes de masse que ce siècle a connus : l'image d'un chef à la personnalité immense et prépondérante, comme Staline ou même

---

1 Gay, Peter. *Freud. A life of our time.* London: J.M. Dent, 1988. p. 605. Original: « The figure of Moses... has haunted him all his life, adding that Freud compared Jung to Joshua – "who would take possession of the promised land of psychiatry while he, Freud, the Moses, was destined to glimpse it only from afar"». *Apud* Stone, Michael H. « Evil in History Perspective : At the intersection of Religion and Psychiatry ». In: Verhagen, Peter & at. *Religion and Psychiatry. Beyond Boundaries*. Oxford, John Wiley, 2010.

2 Elleberger, H. *Histoire de la découverte de l'inconscient*. Op cit. Voir Chapitre 9.

3 Ibidem. p. 758.

Hitler, se manifestant comme l'épanouissement de l'image personnifiée d'une collectivité et de ses archétypes latents.

En outre, Jung a touché maints phénomènes qui concernent les dérives contemporaines du narcissisme. Il pariait sur l'idée de l'individuation comme un fleurissement de la vie inconsciente d'un sujet par le biais d'une expérience religieuse de base mystique et qui révèle les pouvoirs de l'imaginaire. Des images conceptuelles telles que *persona*, imago et inconscient collectif pointent vers une « théorie du soi », c'est-à-dire du passage entre sens et non-sens qui est à la base le matériau de travail de la psychopathologie. À cet égard, toute conception psychanalytique de la psychopathologie se voit forcément devant la question de la narrativité en clinique : une condition où des manifestations de souffrance mises sous un rapport transférentiel thérapeutique s'égarent si les dimensions de la création biographique et de l'usage de la parole ne sont pas prises en compte.

Or, à propos de l'appel à la culture, les questionnements et les propositions de l'ethnopsychiatrie sur les racines « ethniques » de l'inconscient provoquent des débats acharnés de nos jours. Il nous est aussi nécessaire de baliser autour de la thématique de l'exil, chère à la démarche freudienne en ce qu'elle a un rapport logique et éthique avec le judaïsme et avec les défis cliniques contemporains.

Exil de quoi ? À la fois, simplement, exil du sens, et c'est à cela que nous renvoie toute psychopathologie. Est-ce que les religions ont offert des machines de sens, ou cela n'a-t-il jamais été le cas ? De toute façon, la rencontre de la religion dans la psychopathologie, par la psychanalyse et ses dérivations, a amené à la question de la religiosité dans la vie psychique (même avec la douteuse réponse issue de Jung concernant la « fonction religieuse » comme possibilité spontanée voire obligatoire d'un « processus d'individuation »).

Ledit « processus d'individuation » est une « théorie du soi » chez Jung. Et cette supposée théorie fut relancée dans la psychanalyse postfreudienne jusqu'à la deuxième moitié du XXe siècle – pour laquelle les phénomènes et dérives du

narcissisme ont eu un rôle fondamental. C'est sur cette suite que nous retrouvons les réflexions de Jacques Lacan concernant une *structure du moi*. Maffei[1] met les deux sillages théoriques (Jung et Lacan) côte à côte comme outils psychanalytiques de lecture des phénomènes contemporains de la psychopathologie : la théorie du soi à travers l'inconscient collectif et la *Persona* chez Jung, la structure du moi avec la pulsion de mort et l'inconscient structurel chez Lacan. Enfin, il n'est aucunement une nouveauté d'évoquer les critiques de Lacan à la *psychologie de l'ego*, laquelle dominait la psychanalyse et la psychiatrie - notamment américaine - dans le milieu du XXe siècle. Pour Lacan, ce retour à un moi serait frontalement contraire au discours de Freud, car le *moi* serait de fait un mirage, ce qu'il appelait identification imaginaire.

Le *moi* est pour Lacan récupéré, dans une lecture de la théorie freudienne, comme une image qui fait fonction de symbole, image à laquelle un sujet s'aliène, un processus absolument banal de la vie quotidienne et indispensable à l'insertion de la réalité symbolique dans la réalité du sujet[2]. Si nous osons un peu, ce jeu autour du *moi* est un processus psychique d'attachement au sens, un attachement charnel (qui marque la chair et définit le corps). L'aliénation est de ce fait la non-complétude de toute image : le blocage n'est jamais complet. Blocage ? Protection, due à la condition humaine de devoir se mettre dans l'ordre symbolique à cause de son incapacité constitutionnelle.

L'ordre du sens est ainsi résumé à la création d'un savoir sur sa propre souffrance, et c'est dans cet espace que les religions interviennent. Savoir sur soi-même, savoir sur la déité, savoir sur les dispositions éthiques de la société. Possibilités, mais avec le pas de l'aliénation s'affichant toujours très proche. Nous avons évoqué plus haut la notion de vérité, à côté du savoir ; la vérité, pour l'instant, pourrait être jetée dans ce vide de l'incapacité constitutionnelle et de tout effort de le

---

1 Maffei, Giuseppe. « En lisant Jung avec Lacan ». *Cahiers Jungiens de Psychanalyse*, n. 53, 2nd trimestre, 1982.

2 Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil, 1978. p. 285 et ss.

suppléer. Nonobstant, il faudrait aussi faire un renvoi au religieux, ou mieux, à l'objet religieux, comme quelque chose qui parfois provoque un effet de vérité avec son rapprochement. D'une part, cet objet permet à cette insistance d'aller vers le sens, de le rencontrer par la religion. D'autre part encore, l'objet est un fruit du négatif, comme nous l'avons fait remarquer avec Lacan et Green, signalant l'évanescence du sens, ou même plus, le non-sens comme imminence.

2.2.3. Du besoin de croire au sens

Dans un curieux écrit non achevé[1], le psychanalyste anglais D.W. Winnicott se lance dans quelques hypothèses freudiennes concernant le besoin métapsychologique de l'idée de pulsion de mort et les limitations cliniques où cette idée d'une dualité pulsionnelle (*Eros - Thanatos*, ou ce stade de l'« amour-lutte » que Freud emprunte à Empédocle) fut conçue. Pour Winnicott, les conditions analytiques de cette époque héroïque de la psychanalyse avaient des handicaps non négligeables, comme l'état primitif (ou presque inexistant) d'une clinique de bébés, l'inexistence d'expériences avec la présence des parents « réels » en séance, ou certains cas limites ou de psychose qui allaient beaucoup contribuer à un enrichissement de la technique psychothérapeutique, de la psychopathologie et de la métapsychologie. Face à ces « handicaps », Freud faisait souvent appel aux artistes ou poètes, toujours quelques pas en avant par rapport à la logique et la raison.

Ce qui est soulevé ainsi, c'est la problématique de l'objet dans la vie psychique, déjà dans la vie animique du bébé. Au lieu de la création d'hypothèses avec des fantasmes névrotiques et des « romans familiaux », certaines situations ont appris à la psychanalyse – et aussi à la psychiatrie, à la pédiatrie et à la psychopathologie de façon générale – que la présence du père dans la vie du bébé, qu'il soit capable ou pas de soutenir une relation, sain ou fou, rigide ou plus libre, engendre des

---

[1] Winnicott, D.W. « L'usage d'un objet dans le contexte de *Moise et le monothéisme* ». In : Winnicott, D.W. *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*. Paris : Gallimard, 2000. pp. 255-263.

conséquences, ainsi que la capacité d'une mère ou figure de soins d'avoir le souci des besoins primaires d'un nourrisson pour qu'un « moi immature » ait une certaine stabilité. Les besoins du bébé, différents des satisfactions des pulsions du bébé - comme le met en avant Winnicott -, font que,

> « à mesure que le bébé passe du renforcement de son moi grâce à l'action du moi de la mère, à la possession d'une identité propre – c'est-à-dire à mesure que la tendance héréditaire à l'intégration tire le bébé vers l'environnement, acceptable ou moyen, auquel on peut s'attendre, la troisième personne joue, ou me semble jouer, un rôle considérable. Le père a pu, ou non, être un substitut maternel, mais à un moment ou à un autre, on commence à sentir qu'il a là un rôle différent, et c'est le moment où je suggère que le bébé, en train de développer une unité, est vraisemblablement sur le point de faire un usage du père comme d'un calque pour sa propre intégration »[1].

Comme le reconnaît Winnicott, le vécu d'un sujet psychique avec le maternel est celui de l'objet partiel, puisque la mère ou instance maternelle commence par un objet partiel ou un conglomérat d'objets partiels. C'est le père en tant que tiers qui peut-être sera perçu par l'enfant comme une personne intégrée ou totale. Ce tiers, cette fonction paternelle, est celui qui va accoucher d'un sujet plus ou moins intégré – voire avec le moi en tant que fonction et en tant qu'image identificatoire. C'est ce sujet psychique qui pourra avoir le vécu d'un objet, l'objet en tant qu'entité séparée du moi. Le pédiatre et psychanalyste anglais s'en remet au *Moïse* de Freud : on y voit une tentative de rattacher aux développements religieux de l'humanité - de l'animisme au polythéisme et enfin au monothéisme -, au complexe d'Œdipe. Ceci est considéré comme une victoire du refoulement contre l'ambiguïté sentimentale dans le rapport au Père.

L'universalisme de ce père unificateur et exalté du complexe d'Œdipe est pour autant une limitation clinique de Freud, d'après Winnicott. Les cliniques postfreudiennes auraient montré – dès Mélanie Klein, mais pourquoi pas avec des

[1] Ibidem. p. 258.

figures comme Ferenczi – que « le refoulement de la figure paternelle libidinalisée n'a guère d'importance »[1], ou mieux, n'a pas toujours toute l'importance. Là, Winnicott revient avec force au thème de la religion, de la religiosité psychique et aussi du religieux comme objet psychique :

> « Nombreuses sont les religions qui sont liées à quelque chose qui n'est pas loin de la psychose et aux problèmes personnels qui découlent de la vie du bébé, ce champ vaste et important qui précède le modèle triangulaire de relation entre personnes totales. »[2]

On fait appel ici à la vie animique existant dans un *en deçà* des relations objectales : Winnicott y reconnaît l'objet partiel, entouré de la première pulsion, celle-ci étant une chose elle-même, la « destruction ». Cette dernière est accompagnée de tous les fantasmes qui en découlent, comme celui d'avoir endommagé ou détruit l'objet. Bref, c'est ici déjà le champ d'une psychanalyse qui se penchait sur l'au-delà du *roc de la castration*, comme le mentionne poétiquement Freud dans *Analyse avec fin et analyse sans fin*.

Si, auparavant, on parlait avec Winnicott des besoins d'un bébé, d'une vie psychique naissante, on passe au *besoin de croire*, thème toujours ciblé lorsqu'on parle de la religiosité et de tout ce qui concerne religion et inconscient. Ce « besoin de croire » serait une conséquence tant physiologique qu'ontologique : d'une part, un décalque de l'inachèvement de l'être néotène et de sa dépendance d'un autre ; d'autre part, une nostalgie *(Sehnsucht*) de ce monde infantile, voire magique, où cet autre (notamment le Tiers, le Père) vient tisser les trames de la maille symbolique du monde.

Julia Kristeva, citant Émile Benveniste et son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, parle de la correspondance entre croyance et créance dans l'étymologie du mot latin *credo* : du sanscrit *kredh-dh/srad-dhā*, donner son cœur, sa force vitale, en

---

1 Ibidem. p. 256.

2 Ibidem. p. 256.

attendant une récompense, désignant un « acte de confiance impliquant une restitution », origine aussi du crédit économique. La correspondance citée est celle du dépôt du désir et de sa force magique par l'homme védique dans les dieux. Faire confiance de sorte qu'il y aura un retour[1].

C'est Sophie de Mijolla-Mellor, dans une longue investigation concernant ce sujet dans son œuvre *Le besoin de croire. Métapsychologie du fait religieux*[2], qui tenta de bien arrondir les angles des frontières entre la source et la genèse du besoin de croire. Ceci mobilise les fonds pulsionnels de façon remarquable ; en effet, c'est comme si source et genèse faisaient dans leur complémentarité un appel à un Dieu-pulsion : dans la source du besoin de croire, Dieu est affect, pas représentation ; dans la genèse, Dieu est représentation, « contenu concret de l'acte de pensée qui accompagne le mot Dieu, […] l'expérience, répétée et inscrite comme trace dans la psyché, à la fois d'une nécessité de représentation et d'un vide représentatif correspondant »[3].

Concernant la source du besoin de croire, Mijolla-Mellor évoque le *sentiment océanique* qui a été déchiffré par Freud dans *Malaise dans la civilisation* avec les discussions avec le poète Romain Rolland. Le poète arguait sur ce sentiment de rattachement à l'unité auquel renvoient plusieurs récits mystiques, notamment ceux des mystiques orientales. Pour Freud, il ne s'agirait pas d'une expérience religieuse légitime, mais bien au contraire, d'une remise à la conscience d'un vécu très primitif d'attachement à un autre garant de l'ordre du monde. Encore, ce sentiment océanique serait un vécu primitif du temps dans la sensation d'éternité, celle-ci renvoyant aux images archaïques du mouvement de bercement.

Par conséquent, l'idée d'un sentiment océanique évoque la répétition cyclique (rencontrée dans les mythes d'origine) et la nostalgie infantile (*Sehnsucht*). En psychanalyse, les répétitions s'attachent logiquement au concept de pulsion de mort,

---

1 Kristeva, Julian. *Cet incroyable besoin de croire*. Op. cit. p. 27.

2 Mijolla-Mellor, *Sophie de. Le besoin de croire. Métapsychologie du fait religieux*. Paris : Dunod, 2004.

3 Ibidem. Chapitres 1 et 2 et p. 33 pour la citation.

lequel fut conçu dans *Au-delà du principe du plaisir*[1] (1920) de Freud avec l'exemple du *Fort-da*. Ce petit jeu observé par Freud dans le comportement de son grand fils lors de la séparation d'avec la maman a été interprété comme une tentative de maîtrise de l'absence par l'usage des symboles (une bobine jetée et l'articulation des mots « là-bas et là », avec l'idée de loin et près).

Alors, la répétition cyclique évoquée par le sentiment océanique se constitue dans une sorte d'affect-écran contre l'angoisse de l'effondrement, de la chute illimitée, de vertige, ainsi que la peur de la désintégration pathologique. Si la détresse (*Hiflosigkeit*) est un vécu très primitif de l'état démuni d'un être inachevé, cette peur (*Fucht*) est déjà une première élaboration psychique de l'effroi qui peut atteindre un sujet psychique quand celui-ci est mis devant son clivage constitutionnel, son état de détresse originaire. Ensuite, nous aurions l'angoisse (*Angst*) en tant qu'élaboration de la peur comme préparation au danger. En réunissant tout cela, la nostalgie, qui renvoie au sentiment océanique ainsi qu'à un être capable d'englober et de protéger, est un événement dans le langage et qui se manifeste dans la vie psychique d'un sujet psychique déjà organisé. C'est aussi dans cette organisation et référence à un Dieu unique, à un monothéisme, que nous avons des formulations religieuses comme celles d'une Terre promise, d'une chute du paradis et du rachat du salut.

Comme source du besoin de croire, enfin, nous avons plutôt cette partie affective. Déjà pour ce qui concerne la genèse, on renvoie à toutes les représentations qui, comme le disait Mijolla-Mellor, actualisent des figures ou une figure divine. L'origine de la représentation est dans l'énigme de la mort, puisqu'une représentation est une tentative de gérer l'absence. Comme le soutenait déjà Freud dans *Totem et Tabou*, le premier acte théorique de l'humanité fut la création des esprits. Une création qui fut une tentative de déni de la mort. S'ajoutant à ce déni de l'étrange mort, nous avons non seulement la genèse des esprits, mais aussi les

[1] Freud, Sigmund. « Au-delà du principe de plaisir ». In : Freud, Sigmund. *Essais de psychanalyse*. Op. cit. pp. 41-115.

constructions autour de la vie onirique, l'universalité de la pensée animique comme tendance universelle et tous les mécanismes de projection qui en découlent.

Par la suite, dans les développements de la culture, nous retrouvons le déni plus élaboré avec le mythe du meurtre du père primitif. La culpabilité est infailliblement dans l'origine de ses créations. Cette culpabilité est reconnue dans la mélancolie d'un vécu tel que le sentiment océanique, mais aussi et surtout dans ce progrès que serait, selon Freud, le passage des pratiques religieuses sensorielles à celles de la spiritualité. C'est celle-ci qui donne les conditions épistémologiques de l'abstraction et les voies qui ont amené aux développements du raisonnement philosophique et scientifique.

L'abstraction de la spiritualité est présente dans les déploiements du monothéisme, d'abord dans le judaïsme et après dans le christianisme. Ils furent le scénario d'une mise en retrait de la sensorialité, signalant le passage du matriarcat des paganismes au patriarcat, avec l'invisibilité de la paternité. Ce schéma est la lecture freudienne faite avec *Totem et Tabou* et qui trouve son aboutissement dans sa version de *L'homme Moïse et le monothéisme*. Comme le souligne aigûment le sous-titre du premier de ces deux travaux, *Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*, les développements de la théorie psychanalytique se sont appuyés d'abord sur la névrose et la centralité de la question du père dans celle-ci. Sidi Askofaré est incisive là-dessus :

> « Il y a une solidarité profonde, un lien organique dans la conception freudienne de l'inconscient, entre la névrose et la fonction paternelle. Pour Freud, au principe du symptôme, notamment névrotique, il y a le père. »[1]

Ce que Lacan développera plus tard comme Nom-du-Père (ou noms-du-Père, montrant leur pluralité) sert aussi à contester la position freudienne sur la religion.

---

[1] Askofaré, Sidi. *Le génie du sinthome*. Texte de l'intervention prononcé à Nantes le 8 Avril 2006 à la Journée d'étude organisée par Régnier Pirard sur le thème « Se passer du père… ». p. 6. Relevé à : http://w3.erc.univ-tlse2.fr/pdf/le_genie_du_sinthome.pdf. Consulté le 05.07.2014 à 20h55.

Le scientisme de Freud cachait un désir de sauver le Père[1], de sauver aussi l'entité théorique du Père, l'amour pour le Père, comme base du sentiment social et du caractère névrotique. Dans les auspices de cette fonction [le Nom-du-Père], il y avait le registre du symbolique comme ce qui permet à l'être humain d'exister socialement et dans le langage, avec un nom et une « forme imaginaire » qui n'est autre que le Moi, celle-ci portant le « sceau, voire les sceaux surimposés, des expériences d'impuissance où cette forme s'est modelée dans le sujet »[2]. Lacan parle du rapport à la Loi et la castration, par exemple, pour invoquer cet ordre du symbolique, dans laquelle s'orienterait le rapport entre le sujet et son objet de désir, vu que le désir existe à partir du manque de cet autre maternel primitif.

La castration serait donc la symbolisation de ce manque primitif qui est réinscrit avec cette fonction paternelle qui oriente ce manque avec la Loi. Ici, nous reconnaissons les lois de la parenté évoquées par Lacan avec Lévi-Strauss à maintes reprises, ainsi que toute la thématique du complexe d'Œdipe : c'est le père qui détient la mère, l'objet de désir infantile, et elle est dépendante de ce père. Ce complexe avec l'identification œdipienne serait selon Lacan [3] une manière par laquelle le sujet est capable de transcender l'agressivité qui découle de l'impotence biologique, l'attachement à une figure maternelle primaire de laquelle le sujet se voit frustré. Frustration qui n'est pas d'abord liée à un désir, mais à un objet dans lequel le sujet est aliéné[4]. C'est l'élaboration du désir pour un objet, et de son aliénation, qui entraîne la vie psychique dans ce que Lacan a inséré dans la théorie psychanalytique comme jouissance, ou mieux, l'aliénation du sujet dans la jouissance d'un désir d'un objet manquant. On parle donc du rapport entre père, castration et Loi, puisque c'est

---

1 Askorafé, Sidi. « Du nom-du-Père au sinthome : Lacan et la religion », *Estudos e pesquisas em Psicologia,* UERJ, *RJ,* ANO 8, N.1, p. 12-23, 1º semestre de 2008.

2 Lacan, Jacques. « Variantes de la cure-type ». In : Lacan, Jacques. *Écrits*. Op. cit. p. 346.

3 Lacan, Jacques. « L'agressivité en psychanalyse ». In : Lacan, Jacques. *Écrits*. Op. cit. p. 120-1.

4 Lacan, Jacques. « Fonction et champ de la parole et du langage ». In : Lacan, Jacques. *Écrits*. Op. cit. p. 250.

à la fonction du père dans ce qui a été nommé comme Nom-du-Père : orienter la manière dont a lieu l'aliénation d'un sujet dans son désir d'un objet.

Le « sujet », évoqué ici avec la théorie psychanalytique,

> « va bien au-delà de ce que l'individu éprouve "subjectivement" […], cette vérité de son histoire n'est pas toute dans son rollet, et pourtant la place s'y marque, aux heurts douloureux qu'il éprouve de ne connaître que ces répliques, voire en des pages dont le désordre ne lui donne guère de soulagement »[1].

Ce sujet est donc un appel qui se lance à partir du besoin de croire, d'abord besoin d'un autre, ensuite besoin d'une figure-autre au-delà de celle de la frustration. Figure qui est support d'une « fonction symbolique qui, depuis l'orée des temps historiques, identifie sa personne à la figure de la loi »[2].

La lecture de Lacan de la religion dans la pensée et les concepts freudiens l'ont amené à conclure sur la primordialité de la religiosité du sujet, tant le sujet névrosé que le sujet de la science. Un sujet toujours croyant à un père ou à une autre chose qui possède un savoir. Le besoin de croire comme appel à une solution, une réponse – « faite de père, d'amour et de sens »[3].

2.2.4. Du sens à son effondrement, non-sens et reste

Le besoin de croire ne dérive pas toujours en besoin religieux. Cependant, le mouvement affectif d'adhésion est toujours présent. La croyance évoque non seulement les images ou figures de la toute-puissance, mais aussi diverses issues comme l'aliénation idéologique, la conviction délirante, l'art, la croyance théorique et pour finir évidemment la croyance religieuse[4]. C'est toujours une fonction d'altérité

---

1 Ibidem. p. 261.

2 Ibidem. p. 278.

3 Askofaré, Sidi. « Du nom-du-Père au sinthome : Lacan et la religion ». Op. cit. p. 17.

4 Mijolle-Mellor, Sophie de. *Le besoin de croire. Métapsychologie du fait religieux*. Op. cit.

qui va ensuite mobiliser les identifications d'un sujet et l'identité comme ce qu'il y a de plus élaboré sous un échafaudage social ou culturel.

Pour cela, Kristeva est très claire sur quelques points :

> « La découverte de l'inconscient par Freud nous a montré que bien loin d'être des "illusions", quoique tout en étant des illusions, les différentes croyances et spiritualités abritent, favorisent ou exploitent des mouvements psychiques précis qui permettent à l'être humain de devenir un être parlant, un foyer de culture ou à l'inverse de destructivité. »[1]

Cette psychanalyste évoque par la suite l'importance de la loi et des célébrations paternelles, mais aussi et principalement « le rôle de la passion maternelle dans l'étayage sensoriel et pré-linguistique de l'enfant »[2], faisant remarquer qu'une expérience analytique est l'engagement d'un patient venant

> « demander une sorte de pardon, non pas au sens de l'effacement de son mal-être, mais au sens d'une renaissance psychique et même physique. C'est la possibilité de ce nouveau commencement, rendu possible par le transfert et l'interprétation, que j'appelle *par-don* : donner et se donner un nouveau temps, un autre soi, des liens imprévus. Nous pouvons désormais reconnaître la complexité de l'expérience intérieure que cultive la foi, mais aussi débusquer la haine sous l'apparence du discours amoureux, ainsi que la pulsion de mort instrumentalisée en vengeance politique ou en guerre sans merci »[3].

Tant Lacan dans *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, que Kristeva dans l'extrait ci-dessus, ciblent le rapport de l'homme au langage dans le cadre psychanalytique. On tisse des considérations – ainsi que des prolégomènes techniques comme éthiques - sur des espaces théoriques tels que sens, signification, altérité et d'autres phénomènes qui s'attachent à l'être parlant. Freud avait ébauché

---

1 Kristeva, Julia. *Cet incroyable besoin de croire.* Op. cit. p. 59.

2 Ibidem. p. 59.

3 Ibidem. p. 60.

dans la psychanalyse une méthode de travail qui ployait sur une situation thérapeutique ou de lecture de phénomènes – littéraires, artistiques, culturels, etc. – de la *relation de parole*. Paul Ricœur explique que les réinterprétations linguistiques de la pratique analytique – ou les reformulations de « la théorie psychanalytique en fonction de modèles linguistiques, empruntés soit à la linguistique structurale, de Saussure à Jakobson, soit à la linguistique transformationnelle issue de Chomsky »[1] - ont été une sorte de demande logique inhérente à la psychanalyse, puisque la métapsychologie de Freud était en retard sur sa propre pratique et la dimension sémiotique de la psychanalyse.

En revenant sur ce point, Lacan[2] argue, dans *Traumdeutung*, *L'interprétation des rêves*, que Freud, parlant des rêves, « ne parlait que des mots, des mots qui se traduisent » ; la psychanalyse, agissant sur un champ, l'inconscient, n'aurait pas pu s'opérer sans le poids du langage et ses glissements. Ceci étant, déjà dans une de ses premières années du *Séminaire*, Lacan corroborait l'investiture freudienne, en la fonçant : « Le symptôme est de bout à bout signification, mise en forme de vérité, précipitation de matériel signifiant. Le symptôme est l'envers du discours. »[3] Ricœur, à propos de la situation analytique comme *situation de parole*, est assez direct :

> « Si la théorie parle d'instinct, de pulsion, ce ne sera jamais en tant que phénomène physiologique, mais en tant que *sens* susceptible d'être déchiffré, traduit, interprété. La psychanalyse ne connaît du désir que ce qui peut être *dit*. Comprenons bien : il ne s'agit ici nullement d'amputation de l'expérience

1 Ricœur, Paul. « Image et langage en psychanalyse ». In : Ricœur, Paul. *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil, 2008. p. 105

2 Lacan, Jacques. « Ouverture de la section clinique », *Ornicar?*, nº 9 et prononcé le 5 janvier 1977. Relevé à : http://www.causefreudienne.net/uploads/document/b6f1fa1a5360ee9909bcf30b4ac99fa9.pdf?symfony=6e3f80a502cb7db2cb7cc8fa30a57fcd. Consulté le 05.07.2014 à 21h06.

3 Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Op. cit. p. 439.

> humaine réduite au discours, mais, au contraire, d'une extension de la sphère sémiotique jusqu'aux confins obscurs du désir muet d'avant le langage. »[1]

Bref, dans nos incursions préalables sur la psychopathologie freudienne, il était clair que le projet d'une psychanalyse naissante était celui de l'établissement d'une technique qui puisse créer une *situation de parole* où le sens des symptômes finit par émerger, puisque ceux-ci sont dans la vie du malade *non-sens*, voire *hors-sens*. Comme le considère justement Ricœur, il s'agit de « reconstruction des contextes dans lesquels ces symptômes prennent sens »[2], ceci par le biais de constructions en analyse et de connexions symboliques, toujours en transfert, configurant de ce fait une direction de cure dans une névrose de transfert.

Kristeva, à un moment donné de son œuvre, aborde les consonances entre psychanalyse et linguistique par la formulation que « la psychanalyse considère tout symptôme comme langage : elle en fait donc une espèce de système signifiant dont il faudrait repérer les lois, qui sont semblables à celles d'un langage »[3]. C'est cela que cet auteur aborde dans la *réalité discursive* de ce que dit un sujet en analyse, comme un discours où se découvre « la *motivation* d'abord inconsciente, ensuite plus ou moins consciente, qui produit les symptômes […] et le symptôme apparaît comme le symbole de cette motivation enfin retrouvée »[4]. Freud parlait même de l'inconscient comme d'une *autre scène*, mais il faudrait cependant signaler que le sens n'y est pas, puisque l'autre scène reste toujours autre.

Lacan avait déjà travaillé sur l'idée que le sens dépend de la temporalité, de la scansion, d'une sorte de précipitation[5]. Dans ce texte-projet qui fut *Fonction et champ*

---

1 Ricœur, Paul. « Image et langage en psychanalyse ». In : Ricœur, Paul. *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Op. cit. p. 107-108.

2 Ibidem. p. 109.

3 Kristeva, Julia. *Le langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique*. Paris : Editions du Seuil, 1981. p. 264.

4 Ibidem.

5 Lacan, Jacques. « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée ». In : Lacan, Jacques. *Écrits*. Op. cit. pp. 197-213.

pour Lacan (connu aussi comme *Discours de Rome*), à propos de la découverte de l'événement dit traumatique en analyse (notamment dans les premiers cas d'hystérie), c'est la mise en paroles de l'une des « stories » de la malade qui permet la levée des symptômes. Néanmoins, cet effet n'est pas en raison d'une découverte de la réalité, mais de l'effet de vérité de la parole[1].

Ce rapprochement entre psychanalyse et linguistique a permis à des concepts comme l'Autre (souvent appelé grand Autre) d'être conçus par Lacan. Pour cet Autre, c'est une manière de créer logiquement une figure d'altérité ultime qui garantirait par exemple que les hommes s'accordent sur le sens des mots qu'ils emploient. La bévue est due au fait que cet Autre n'existe pas, même si le névrosé en tient compte tout le temps. Cet Autre sert aussi à théoriser sur cette figure qu'incarnent les parents dans l'entrée d'un nourrisson dans le langage.

Quand Lacan produit le glissement du père freudien au Nom-du-Père comme un signifiant garant de quelque forme de stabilité, il se voit théoriquement obligé de traiter cette entité conceptuelle qu'il nomme d'objet *a*, ou objet *petit a* : c'était un reste de l'opération de signifiance, ce qui échappe à l'opération signifiante. Ce n'est pas sans raison que cet objet est formalisé dans son séminaire sur l'angoisse. Cette opération théorique de penser un objet pour faire face au reste – et ce qui aurait été appelé *cause du désir* – servait à penser à tout ce qui échappe à la signification. C'était une idée à propos du *non-sens* ou du *hors-sens* qui était déjà insistante, et qui a gagné de l'ampleur dans la poursuite des travaux de Lacan. S'il avait parlé du *réel* comme de quelque chose qui ne cessait pas de ne pas s'inscrire, on pourrait parier sur l'effondrement du sens que toute interprétation ou acte analytique voit avoir lieu : si le symptôme déchiffré ne peut qu'être semblant de vérité – c'est cela, à la limite, l'effet de vérité, évanescence – le prochain mot ou le prochain discours amène à une autre chose.

---

1 Lacan, Jacques. « Fonction et champ de la parole et du langage ». In : Lacan, Jacques. *Écrits*. Op. cit. p. 254-256.

Qu'est-ce qui reste ? Peut-être un approfondissement de la notion d'inconscient. En s'interrogeant sur l'herméneutique et la psychanalyse, Jean Laplanche considère que parler d'« avoir un inconscient » ne serait qu'un réalisme psychologique naïf. De fait, l'inconscient n'est qu'un déchet de traduction, la traduction étant une « activité de réception du message de l'autre »[1].

De l'appel intermittent de l'homme religieux dans sa structuration psychique, cet Autre était là avant, nous donnant des illusions d'origine, soit de l'origine des symptômes, soit de l'origine de la vie ; c'est le besoin de croire. Alors, cet appel au sens ou aux origines se reconnaît tant dans la psychiatrie contemporaine que dans la mystique angoissée qui revient dans le contemporain : la soif par des images dans les religiosités contemporaines ou « la fascination à l'égard des techniques d'imagerie du cerveau [qui] peut affaiblir le sens critique des chercheurs »[2] en psychopathologie, en sont des représentants.

Comme l'analyse avec rigueur Feth Benslama dans *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, la condition moderne a abouti à l'idée, même idéologique, que l'être ne peut être pensé que dans son statut de fiction, la littérature étant chargée d'assumer cela jusqu'à ses dernières conséquences. Cela « relève d'une mutation dans la civilisation qui bouleverse le régime des rapports entre vérité et subjectivité, en affectant les scènes originaires collectives »[3]. Or, si Benslama parle de scènes, nous pouvons jouer aussi avec le titre d'un des chapitres de l'œuvre citée ci-dessus, *Le tourment de l'origine*. Ce sont les descriptions de scènes et les images qui reprennent avec force la place de centralité dans le monde contemporain, de la culture, dans la psychopathologie, dans la religion, mieux, dans les religiosités. Les images y sont évoquées pour répondre aux douloureuses questions sur les origines, la cause.

---

1 Laplanche, Jean. « La psychanalyse comme anti-herméneutique ». In : Laplanche, Jean. *Entre aspiration et séduction : l'homme*. Paris : Puf, 1999. p. 255.

2 Furlong, Allannah. « Sens et non-sens dans la psychiatrie contemporaine : le risque d'abus de certaines « nouvelles interprétations » scientifiques », *Topique*, 2007, 99, 41-50. p. 48

3 Benslama, Feth. *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*. Op. cit. p. 44-5.

Quand Paul Ricœur théorisa sur le besoin d'expansion sémiotique de la psychanalyse envers la linguistique, ce fut pour, par la suite, soutenir que l'échec partiel des reformulations de style linguistique de la psychanalyse n'avait pas pris en considération que l'univers de discours approprié à l'expérience psychanalytique n'était pas le langage, mais l'image, « en particulier d'une théorie qui rend compte des aspects *sémiotiques* de l'image elle-même »[1]. Pour ce philosophe, l'univers de discours approprié à la psychanalyse est « moins une linguistique qu'une fantastique générale »[2]. Cette voie serait présente dans la psychanalyse effectivement depuis *L'Interprétation des rêves*, puisque le matériel psychique dont le rêve est fait est d'après Freud comparable à celui des arts plastiques. Image qui indique plastiquement des idées, comme le rappelle Ricœur, Freud employant le terme *Darstellung*, *exhibitio*[3]. Le langage a indéniablement un fonctionnement de type pictorial[4].

L'image, dans cette ampleur sémiotique évoquée par Ricœur, n'est plus seulement l'image-contenu, mais surtout l'image-processus. C'est la raison pour laquelle plusieurs créations conceptuelles et techniques de la psychanalyse freudienne comme postfreudienne auraient des traits convoquant la multivocité de cette fonction-image : scène primitive, rêve éveillé (matériau et processus de travail de l'écrivain), ainsi que l'ambiguïté toujours présente en théorie psychanalytique du mot *Phantasieren* en allemand[5], de la fantaisie infantile à la fiction/invention prenant le dessus des processus langagiers élevés et des processus plastiques (comme ceux de Léonard de Vinci). En psychopathologie, nous devons également reconnaître sa

---

1 Ricœur, Paul. « Image et langage en psychanalyse ». In : Ricœur, Paul. *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Op. cit. p. 105.

2 Ibidem. p. 124.

3 Dans *L'interprétation des rêves*.

4 Ibidem. p. 127 et 128.

5 Ibidem. p. 136.

force : malgré les efforts de faire *tabula rasa* des symptomatologies de ponctuations de *traits*, les grandes catégories nosographiques actuelles dérivent de conceptions comme *hallucination* et de constructions comme *tableaux* cliniques. La linguistique saussurienne renvoie le signifiant à l'image acoustique (ou sensible) pour le signe linguistique.

Nous achevons ces considérations afin de mettre en relief que, dans les constructions de toute psychopathologie et de la psychanalyse s'interrogeant sur la religion et la religiosité, on doit forcément prendre en considération que, tant dans les parties les plus archaïques que dans celles les plus élaborées de la subjectivité, le rapport à l'altérité (l'Autre) est dépendant d'un travail sémiotique qui renvoie à l'image. Les constructions théologiques signalaient cette injonction structurale dans l'absence et l'interdiction des images. Le concept d'identification est un autre dont la centralité ici ne peut pas être négligée. Si, dans *Psychologie des foules et analyse du moi*[1], Freud mettait la consistance groupale comme conditionnée à l'image d'idéal du moi d'un personnage à être suivi et imité (les cas de l'armée et de l'église étant les plus travaillés par Freud), c'est au processus de l'identification qu'on emprunte les élaborations pour la tessiture des fils entre une subjectivité singulière, son penchant dans le langage et son attachement aux collectifs – ainsi que la confection de ces derniers.

Pour avancer sur la discussion englobant religion (institutionnelle) et religiosité (psychique), nous avons invoqué dans le religieux un *aleph* allant des fondements de la vie psychique (avec la construction et aussi la présence/permanence de l'objet) jusqu'aux réinscriptions successives de l'objet religieux. L'objet pour la psychanalyse est l'artefact de l'entrée d'un être dans le langage, traumatique certes, mais tamponnée par la foi que le prochain sens nous amènerait à l'autre. Parfois, on rencontre l'illusion de fusion avec cet autre ; tandis

---

1 Freud, Sigmund. « Psychologie des foules et analyse du Moi ». In : Freud, Sigmund. *Essais de psychanalyse*. Op. cit. pp. 117-217.

que d'autres fois, le sujet serait plutôt pétrifié ou fondu à cause de la perte de l'efficacité symbolique que cette image d'un rapport à l'être lui confère.

Lacan, à plusieurs moments, s'autorise à diagnostiquer, dans le déclin de l'autorité paternelle (ou déclin de la fonction du Nom-du-Père), la cause de la perte de l'efficacité symbolique dont les êtres seraient contraints de souffrir dans la modernité. Le sujet – ici le sujet du désir – resterait à l'ombre de la jouissance surmoïque, c'est-à-dire contraint aussi de s'identifier à une chose, de devenir objet des discursivités contemporaines, de la science (discours universitaire) à la politique (discours du maître) ou encore du discours du capitalisme.

La religion a été, pendant un bon moment de l'histoire de la civilisation, un discours qui offrait des possibilités d'efficacité symbolique, régulant le rapport des hommes dans leur similitude et donnant un statut de présence à l'altérité ultime. Néanmoins, les religions ont été clairement incapables de gérer les différences entre les hommes, même quand leurs figures d'altérité étaient très semblables. C'était la part du non-sens qui était projetée sur l'autre. *Petit* autre et non-sens, parfois hors-sens, association commune mais que les développements des psychopathologies depuis la modernité nous apprennent toujours mouvante. Des mécanismes « sociaux » de la folie, sexualité, hystérie ou d'autres symptômes-configurations nous éclairent sur le fait que le lieu de ce non-sens et de l'altérité est mutant. Et les religions y font face autrement. La religiosité psychique se voit obligée de croire en d'autres discours, en d'autres images.

Des phénomènes de l'ordre du libidinal, qui atteignent le narcissisme, le corps et qui exposent l'être à l'angoisse, marquent le déplacement de l'altérité, de l'étrange et du hors-sens dans un endroit très archaïque, ou mieux, infantile. C'est quelque chose de l'ordre du maternel. Patrick Merot, psychanalyste qui investigue les oublis du maternel dans les élucubrations psychanalytiques autour de la religion, affirme que « le maternel répète ainsi dans la théorie ce qui est son destin dans la psyché, de

ne s'inscrire que comme trace »[1]. L'avis de Merot est assez confondant : le retour du religieux dont on parle dans l'actualité fait référence à ce maternel du religieux. Ce sont des phénomènes élémentaires, beaucoup moins institutionnels et qui regorgent d'exemples renvoyant à la sensorialité, au corps, à la mémoire archaïque, aux attachements primitifs, à la glossolalie et d'autres. Tandis que le père est une figure théorique de l'inscription, du discours, de la spiritualité et du symbolique, la mère est ce qui reste, qui revient comme trace, trait.

Réfléchissant « abstraitement » sur la religion aujourd'hui, avec le « mal d'abstraction […], l'abstraction radicale […] des lieux d'abstraction que sont la machine, la technique, la technoscience et surtout la transcendance télé-technologique », Jacques Derrida émet l'hypothèse qu'« au regard de toutes ces forces d'abstraction et de dissociation (déracinement, délocalisation, désincarnation, formalisation, schématisation universalisante, objectivation, télécommunication, etc.), la "religion" est à la fois dans l'antagonisme réactif et la surenchère réaffirmatrice »[2]. C'est ce sur quoi Derrida, dans son ouvrage *Écriture et différence*[3], avait attiré l'attention, par rapport à l'un des petits textes perdus de Freud, *Note sur le « bloc-notes magique »*[4]. Dans celui-ci, Freud trace un parallèle figuratif entre le fonctionnement de cette ardoise et le fonctionnement de la mémoire et de la perception. Maints modèles avaient été tentés par Freud, depuis *L'Esquisse pour une psychologie scientifique* et *L'interprétation des rêves*, pourtant, celui du *bloc-notes magique* fut considéré par Freud comme une analogie bien apurée pour décrire comment « l'inconscient, par le moyen du système *Pcs-Cs* (Préconscient-Conscient), étendait vers le monde extérieur des

---

1 Merot, Patrick. *« Dieu la mère ». Trace du maternel dans le religieux.* Paris : Presses Universitaires de France, 2014. p. 107. *Cf.* le chapitre « Freud et le maternel ».

2 Derrida, Jacques. « Foi et savoir ». In : Derrida, Jacques et Vattimo, Gianni (dir.). *La religion.* Paris: Editions du Seuil, 1996. p. 10.

3 Derrida, Jacques. « Freud et la scène de l'écriture ». In : Derrida, Jacques. *Écriture et différence*. Paris : Seuil, 1979.

4 Freud, Sigmund. « Notes sur le « bloc-notes magique » » (1925). In : Freud, Sigmund. *Huit études sur la mémoire et ses troubles*. Paris : Éditions Gallimard, 2010. pp. 129-141.

antennes, qui se sont rapidement rétractées après […] une sorte de dégustation. […] ce mode de travail discontinu du système *Pcs-Cs* était à la base de la façon dont a pris naissance la représentation du temps »[1].

Le *bloc-notes magique (Wunderblock*) est composé de deux feuilles, une en celluloïd, l'autre en papier ciré fin, où on écrit appuyé sur une tablette. On n'y écrit pas directement, les traits restent marqués sur la surface supérieure. En l'élevant, on détruit ce qui a été écrit. Comme le remarque Freud, si on essaye d'écrire directement sur la fine couche de papier qui est au-dessous, elle sera déchirée ou détruite. La feuille de cellulose sert de couche protectrice au papier en cire, hypothèse proche de celle de Freud sur le fonctionnement de l'appareil perceptif psychique : deux couches, une externe, « pare-stimulus », laquelle sert à réduire les excitations qui arrivent à la couche intérieure, celle du *Pc-Cs*. Pourtant, la plus grande similitude est que l'effacement par l'enlèvement de la feuille extérieure n'efface pas la totalité de ce qui a été écrit. Des traces y restent, et la mémoire est cette réitération de l'écriture effacée, *un ballet magique par lequel le sujet peut s'absenter de la « chose »*, comme le dit Assoun[2].

Pour Derrida, le bloc est autoréférentiel, une feuille pour l'inconscient, l'autre pour le conscient, inséparables puisque leur rapport fonctionne dans l'*après-coup*. Les traces qui y restent sont toujours du passé. Freud aurait ainsi métaphorisé un inconscient qui est ontologiquement une scène d'écriture. Mais, la différence de la lecture de Derrida est que cet inconscient chez Freud et dans la psychanalyse, ou mieux, ses formations de l'inconscient, se tissent comme une écriture. Une écriture dont la lecture dans l'*après-coup* permet l'effet de sens, production de la force (énergie) de l'inscription des traces.

---

1 Ibidem. p. 140.

2 Assoun, Paul-Laurent. « Le sujet de l'oubli selon Freud », *Communications*, 49, 1989, La mémoire et l'oubli. pp. 97-111. Citation des pages 108-9.

Notre préoccupation est dorénavant celle de penser la manière dont une appartenance religieuse, comme celle du protestantisme évangélique, va offrir des éléments imaginaires avec certaines structures symboliques, qui ne feront peut-être pas seulement une gestion du mal-être en vue d'une efficacité symbolique. C'est en effet par le dispositif de la conversion que la centralité d'une « structure d'expérience » (Eliade [1] et Ricœur [2]) évangélique commence à exister. Il faut cependant rajouter ici qu'il ne s'agit pas d'une expérience du « sens du vécu » ou de quelque chose auquel un cheminement seulement phénoménologique pourrait prétendre, rattaché à une description consciente ou affective. Derrida évoquait les formations de l'inconscient comme une écriture, et nous proposons de penser la conversion comme une écriture de soi, d'une nouvelle version de soi, mais proche d'une inscription d'un symptôme. Une écriture qui fait usage de ces traces du maternel qui apparaissent dans les expériences plus extrêmes d'une subjectivité, donc négatives, puisque excédant la subjectivité comme un centre. Quelque chose qui tente de maquiller le clivage subjectif par le biais d'une identification avec une image de moi-autre.

Ce n'est pas sans raison que quelques chercheurs font un parallèle entre addiction et religion, parce que le circuit d'une addiction semble avoir quelques similitudes avec l'extase de certaines pratiques religieuses, celles où des sensations mystiques apparaissent notamment, mais aussi celles qui tirent parti de rapports communautaires plus condensés. Comme le rappellent les descriptions d'un pasteur américain qui se penche sur quelques manifestations d'évangéliques[3], les symptômes de l'usage excessif d'un système de croyances, comme peur exagérée, honte, isolement, désordres physiques, etc., sont assez semblables à ceux de la massivité

---

1 Eliade, Mircea. *Le sacré et le profane*. Op. cit.

2 Ricœur, Paul. « L'expérience religieuse ». In : Ricœur, Paul. *Anthologie*. Paris : Éditions Points, 2007. pp. 201-208.

3 Booth, Leo. *When God becomes a drug: Understanding religious addiction & religious abuse*. Auburn (Indiana): SCP Limited, 1998.

psychique d'un narcissisme accablé. Dans celui-ci, l'adresse au maternel est très souvent le destin.

3. Troisième partie : conversion, unité centrale de valeur variable (ou pourquoi la conversion)

Suivant des recherches sur les processus sémiotiques humains[1], Raymond Duval a réussi à isoler deux transformations de représentations cognitives effectuées dans des processus mathématiques, mais qui peuvent être trouvées en général dans les autres formes de pensée et raisonnement. Pour le premier type, s'applique simplement le mot *traitement*, et dans ce cas, des transformations sont effectuées à l'intérieur du même registre sémiotique, comme dans le calcul au sein d'un même système de représentations numérique ou l'enrichissement d'une figure géométrique afin de trouver une solution. Pour les transformations de représentations cognitives – visuelles ou non – où le registre sémiotique a changé, le terme *conversion* est appliqué. Comme illustration, nous pourrions apporter ce passage d'une formulation verbale à une forme algébrique ou même à une représentation cartésienne.

Dans la « conversion », en sémiotique, il ne s'agirait pas d'une traduction ou d'un « codage », expressions qui souvent viennent à l'esprit lorsque l'on mentionne la transformation d'un champ sémiotique à un autre. Le « codage » serait d'ailleurs une dénomination assez courante depuis sa généralisation avec l'œuvre du linguiste Roman Jakobson (*Essais de linguistique générale*, de 1963). Celui-ci parlait du processus de codage du message par l'émetteur et de son décodage par le récepteur, une conception bien réductrice de tout le champ de la communication et de la compréhension humaine[2].

Bien que Duval trame ses discussions sous une perspective de la mathématique et de la logique, il n'est pourtant pas inutile de s'y attacher afin de

---

1 Duval, Raymond. *Sémiosis et pensée humaine*. Berne : Lang, 1995.

2 Duval, Raymon. « La conversion des représentations : un ou deux processus fondamentaux de la pensée ». In : Baillé, Jacques (org). *Du mot au concept : Conversion. Le Séminaire*. Collection « Sciences de l'Education ». Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 2007. pp. 9-45.

rayonner ses propos sur la « conversion » à d'autres domaines, puisqu'il s'agit spécialement de processus sémiotiques quand on parle de l'être humain. Comme d'ailleurs il le démontre, « la conversion des représentations sémiotiques renvoie à la fois à une pratique consciente créatrice et à des processus non conscients de pensée »[1]. Cette « conversion », contrairement au « codage », ne serait définie par aucune règle, en raison de l'hétérogénéité des systèmes de représentation entre lesquels le passage s'effectue[2]. Il s'agit donc d'une transformation avec un changement « complet » de nature, voire un passage entre contraires.

Duval évoque les expressions grecques *metanoïa* et *metastrophé*, le préfixe *meta-* convoquant un saut, la rupture ou le dépassement, la première désignant un changement plutôt spirituel ou moral, alors que la deuxième renvoie à un changement d'idée. Mais l'usage religieux de *metanoïa* n'est pour autant pas oublié : présente dans le Nouveau Testament, elle était un mouvement de renversement intérieur, changement d'avis, de sens ou retournement envers Dieu, l'acte de se repentir. Donc, changement de sens et de position, et c'était couramment comme « conversion » que cette expression biblique était traduite du grec.

Plus récemment, la *metanoïa* est apparue sous la plume de Carl Gustav Jung pour indiquer un changement très fort et spiritual dans le cours du processus d'individuation d'un sujet - processus créatif mais aussi dangereux, car pouvant amener à une sorte de folie. En outre, l'antipsychiatrie, avec Laing, Cooper et autres, prônait la *metanoïa* comme une sorte de voyage régressif d'un patient, qui pouvait en dernière instance aboutir à une transformation psychologique et spirituelle complète[3].

Dans la première partie de cette recherche, il a été repéré l'importance historique de la conversion dans l'histoire du christianisme, et plus fortement dans

---

1 Ibidem. p. 11.

2 Ibidem. p. 41.

3 Gumpper, Stéphane. « Psychiatrie ». In : Gumpper, Stéphane et Rausky, Franklin. *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions*. Mountrouge : Bayard, 2013. p. 355.

les voies ouvertes par le protestantisme classique et avec le protestantisme évangélique. Si l'historiographie reconnaît à Luther et à d'autres réformateurs un grand schisme dans le monde religieux et politique, nombreux furent les mystiques et théoriciens médiévaux, classés plus tard négatifs dans la théologie, tels que Eckhart, Ruysbroeck, Tauler ou Jan Hus[1], à remettre en vogue l'importance de la compréhension individuelle des Écritures, leurs traductions dans les langues du peuple et les hiérarchies ecclésiastiques. La Réforme s'est rapidement répandue sous une grande variété de mouvements, quoique le point révolutionnaire luthérien ait été toujours l'une des principales clefs de voûte de cette conception de l'homme et du fait religieux en général : l'intervention d'une église pour la grâce de l'homme n'est plus nécessaire, son salut est atteint par son exercice de foi et sa mission en tant qu'homme dans le monde. À cette position se rattache quelque chose mis en pratique par les mystiques : *le Verbe se fait chair*, la parole des Écritures opérant dans l'existence banale, dans le corps, le désir s'exposant jusqu'à l'érotique[2].

1 Aron, Raymond. *Jouir entre Ciel et Terre. Les mystiques dans l'œuvre de J. Lacan.* Paris : L'Harmattan, 2003. Voir. Deuxième partie.

2 Ibidem. p. 59.

3.1. Mystique, conversion religieuse et place de la conversion dans l'évangélisme

Étymologiquement, le mot « mystique » est dérivé de *mustikos* (grec, ou *mysticus* en latin), relatif à un « sens caché » et à l'initiation à un mystère, ainsi qu'aux racines helléniques *myô* et *muein*, « se fermer, se taire ». La mystique est certainement un phénomène universel dont « le marquage culturel – structure psychique, organisation linguistique, lien social – pèse et formalise cette expérience qui trouve des expressions plurivoques et paradoxales »[1]. Jusqu'à un certain point, l'expérience mystique est une expérience humaine « normale », bien que plus ou moins rare, « elle est majeure en importance comme manifestation de l'amour, et ne peut pas être légitimement réduite à une pathologie », comme le souligne Sean Wilder[2].

Nos investigations précédentes ont montré que les quatre traits distingués par l'historien David Bebbington (*Bebbington quadrilateral*) concernant les réveils évangéliques, *biblicisme*, *crucicentrisme*, *conversionnisme* et *prosélytisme (activisme*), étaient considérés comme un sillon déterminant pour la quasi-totalité des investigations sur les évangélismes. Mais, comme le démontre de façon générale le champ d'études du fait religieux du début du XXIe siècle, c'est l'élément « conversion » qui aujourd'hui prend le dessus par rapport aux autres traits. La raison de cette transformation est l'avènement d'une modernité dont l'un des principes distinctifs est une individualisation grandissante des marqueurs expérientiels et identitaires. C'est dans cette modernité que nous avons exploré la proximité entre certaines catégories de la psychopathologie, des thérapies de la vie psychique, et notamment de la psychanalyse, avec des catégories de pensée et d'éthique.

L'extrême adaptabilité des courants religieux évangéliques nous pousse à reconsidérer encore cet élément « conversion » comme une unité centrale de valeur

---

1 Ibidem p. 259-260.

2 Wilder, Sean. *Un sujet sans moi. Psychanalyse et expérience mystique*. Paris : EPEL, 2008. p. 8.

variable, ceci étant le point de convergence minimale tant pour la grande variété phénoménale de l'évangélisme que pour une entrée plurielle pour les investigations de ce fait religieux. Le psychanalyste Gérard Bonnet va heureusement composer une idée générale très utile sur le mot « conversion » (dans sa pluralité sémiotique, allant de la psychopathologie psychanalytique au champ religieux) : faire face aux exigences de l'autre et du temps. À la fin du chapitre précédent, évoquant l'avènement du maternel et d'une époque pré-linguistique du sujet dans l'expérience religieuse, on a voulu aussi introduire la puissance de la temporalité dans la prégnance sémantique d'un langage religieux dans le discours d'une subjectivité sur elle-même. Cela révélerait le rapport à l'autre dans la vie en langage, l'appel à l'altérité culturelle et communautaire dans une adhésion/appartenance religieuse et, finalement, ce jeu avec une altérité à la foi intime mais extrêmement étrangère.

Quand Jacques Lacan se positionnait sur l'expression « Dieu est inconscient » comme la vraie formule de l'athéisme (au contraire de « Dieu est mort) [1], il considérait que le plus important dans la question de savoir si Dieu existe ou non, se fixait sur le « ou », précisément parce que Dieu est un nom refoulé, c'est-à-dire l'espace vide qui fait que le symbolique peut continuer à décharger le mot suivant dans une parole de quiconque, dans un discours. Dieu ne devrait pas être confondu avec cette figure théorique de l'Autre[2], si bien que parfois, quelques figures de Dieu (« *Il vecchio con la barba* ») s'installent dans cette place de l'Autre, revêtant son costume qui pourtant reste vide. Déjà, pour la désignation par Freud de la religion en tant qu'une névrose obsessionnelle partagée entre toutes, un autre des passages de Lacan peut être interrogé :

> « Que la religion soit vraie […] elle est sûrement plus vraie que la névrose en ceci qu'elle refoule ce fait que ce n'est pas vrai que Dieu soit

1 Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1973. Voir Leçon du 12 février 1964.

2 Lacan, Jacques. *Le Séminaire « L'acte analytique »*, 1967-8. Version critique E.L.P. Voir Conférence (annexe) du 19 juin 1968. Relevé à : http://www.valas.fr/IMG/pdf/S15_L_ACTE.pdf. Consulté le 28.10.2014 à 10h35.

> seulement, si je puis dire, ce que Voltaire croyait dur comme fer. Elle dit qu'il *ek-siste*, qu'il est l'*ek-sistence* par excellence, c'est-à-dire qu'en somme il est le refoulement en personne, il est même la personne supposée au refoulement. Et c'est en ça qu'elle est vraie. »[1]

Alors, comme l'a lancé Žižek, notre culture séculière, post-traditionnelle, hédoniste, officiellement athée, est celle d'une croyance plus que jamais omniprésente : « nous croyons secrètement », parce que le *besoin de croire* est consubstantiel à la subjectivité humaine[2]. La structure du croire serait celle de la Scission du Moi (*Ichspaultung*) et du déni/désaveu (*Verleugnung*) fétichistes[3], et une position freudienne tardive (1938) sur la mystique vient corroborer cela : « Mysticisme : auto-perception obscure du règne, au-delà du Moi, du Ça ».

Une conversion, appelée par Freud « obscure modification de la vie d'âme »[4], est une modification du fonctionnement du moi, plongée dans l'auto-perception du Ça de structure très séductrice[5]. Le philosophe Henri Bergson nous éclaire à propos de ce point lors d'un compte rendu d'une œuvre sur la psychologie de la croyance[6] : une « croyance » s'attache d'abord à une sensation, sa netteté et cohésion avec les éléments qui la composent, ensuite, il y aurait un passage aux images (registres des automatismes et d'une certaine construction d'un passé) pour, dans un moment

---

1 Lacan, Jacques. *Le Séminaire « R S I »*, 1974-5. Nouvelle transcription Starfela. Voir Leçon du 19 décembre 1974. Relevé à : http://www.valas.fr/IMG/pdf/s22_r.s.i.pdf. Consulté le 28.10.2014 à 10h34.

2 Žižek, Slavoj. *De la croyance*. Arles : Acte Sud, 2011. p. 9.

3 Ibidem. p. 10.

4 Freud, Sigmund. *Malaise dans la civilisation*, citation de Wilder, Sean, *Un sujet sans moi…*, Op. cit. Dans l'original, p. 15 : « Maintes obscures modifications de la vie d'âme » - … *manchen dunklen Modifikationen des Seelenlebens*.

5 Kristeva, Julia. « La séduction mystique », *Le Monde* 2 décembre 2010. Relevé à : http://www.kristeva.fr/seduction-mystique.html. Consulté le 28.10.2014 à 10h41.

6 Bergson, Henri. « *Camille Bos – Psychologie de la croyance »* (*compte-rendu de livre*). 1912. 1 vol. in-18. Paris, Félix Alcan, 1902." in Revue philosophique, XXVIIe année, n° 7-12, juillet-décembre 1902, pp. 529-533. Disponible dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales". Relevé à: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

logiquement ultérieur, arriver aux émotions, aux tendances ; et c'est tout cela qui se rattache à une activité automatique de l'intelligence.

La croyance est pour Bergson une problématique complexe, relevant de ce qu'il a appelé « l'assimilation psychologique », celle-ci étant inséparable de l'organisation psychologique en général. Sur cette dernière, Bergson fait de nombreuses associations dans ses œuvres, une problématique qu'il traitait comme étant de la personnalité, de la personne. Dans *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), il lance que la personne s'identifie à la continuité du changement qui fait son histoire. Alors, des questions autour des dédoublements de la personnalité, des névroses, phobies, manies, irréalité… tout cela surgirait d'un grand effort pour l'être, qui est insuffisant. Cet effort d'une personnalité était considéré par ce philosophe comme quelque chose que les mystiques essayent d'achever, notamment les mystiques chrétiens à travers la connaissance de Dieu (qui serait tant amour qu'objet d'amour)[1]. Celle-ci est une position complémentaire à celle de William James, pour qui le religieux est un être potentiellement malade[2], clivé. C'est James qui reconnaît dans le sentiment religieux de la modernité, celui postérieur à Luther, le paradigme du négatif surmonté. Ce négatif étant celui auquel s'identifie sainte Thérèse avec l'image d'un Jésus laissé à l'abandon avec des athées, une sorte de non-relation que la mystique aurait éprouvée comme le néant[3].

Ce n'est donc pas sans raison qu'un parcours d'adhésion à une église évangélique - avec toute la série de « croyances » ou transformations qui en découlent - soit, de façon bien justifiée, analysé selon son caractère « thérapeutique ». Nous reconnaissons, dans les principaux matériaux d'emprise des églises et

---

[1] Worms, Fréderic. « La conversion de l'expérience », *ThéoRèmes* [En ligne], Philosophie, mis en ligne le 12 juillet 2010, consulté le 16 février 2014. Relevé à : http://theoremes.revues.org/76

[2] Deuxième partie de cette thèse.

[3] Saint Thérèse était aussi une grande inspiration, du moins théorique mais peut-être qu'aussi clinique, pour Jacques Lacan, qui considérait son témoignage et de d'autres mystiques comme « dire qu'ils éprouvent, mais qu'ils n'en savent rien » (in *Sémaire XX. Encore*. *Op. cit. p. 97*)

communautés évangéliques, des situations ou vécus à la fois psychopathologiques et qui souvent sont accompagnés par des blessures identitaires (narcissiques) frappantes.

Benoît Ruratotoye a mené une enquête[1] sur le rôle des églises évangéliques, et principalement sur la place d'exception des pasteurs dits guérisseurs, dans la société et dans la santé mentale de la population rwandaise dans ces années de reconstruction après le génocide de 1994. D'après ce chercheur, les églises ont comblé une espèce de vide laissé par le pouvoir gouvernemental, toujours en difficulté politique, technique et budgétaire. Le rôle des pasteurs guérisseurs était tout à fait exceptionnel, puisqu'ils seraient des hommes élus par Dieu, venus du peuple lui-même, avec la mission de guérir chacun selon sa singularité.

Dans les investigations et situations présentées, il semble évident qu'un marqueur de cette époque dite postmoderne ou surmodernité, comme le voulait Marc Augé, est rencontré dans les conditions de subjectivation apparues dans les églises au Rwanda : Ruratotoye réitère que ces églises, les cadres d'écoute (ou *counseling*) des pasteurs, les communautés, etc., sont toujours perçus comme un espace pour des personnes et familles avec de graves difficultés psychosociales mais surtout psychopathologiques et religieuses (dans une indifférenciation massive entre les deux). C'est comme si le temps post-génocide du pays, ce temps de souffrance, voire d'annihilation psychique de ces personnes, pouvait être travaillé au travers d'un encadrement spatial. Celui-ci étant offert par les églises, communautés et surtout pasteurs-guérisseurs comme un vrai espace géographique-thérapeutique.

Ce chercheur nous apprend de son investigation en terrain africain que l'adhésion à l'évangélisme dans ces situations de gravité psychosociale et subjective

---

1 Ruratotoye, Benoît. *Les fonctions psychothérapeutiques des Églises chrétiennes nouvelles au Rwanda après le génocide des Tutsi en 1994*. Thèse de doctorant sous la direction de M. le Professeur Serban Ionescu. Saint-Denis : Université Paris 8. Juillet 2008.

se fait par le biais d'une imbrication entre conversion et guérison[1]. Cela se fait d'abord via une demande d'aide dans une église, avec écoute et *counseling* par un pasteur pour traverser une situation difficile, évoquant des souvenirs terribles qui n'arrivent même pas à devenir partie d'un récit. Un acte de foi préalable à l'adhésion y est cependant le point le plus essentiel : ce premier stade d'une conversion serait la soumission à l'autorité chrétienne, ceci étant souvent subi par la possible efficacité de l'accueil chrétien. En faisant recours à l'ethnopsychiatrie[2], Ruratotoye lance l'hypothèse que c'est par l'adhésion affective à un groupe qu'on pourrait parler de l'efficacité dans ces cas, l'efficacité précédant toujours l'intérêt par les théories :

> « La conversion est une transformation. Son efficacité est avérée quand la personne "arrive" à une nouvelle identité, avec laquelle un nouvel ordre est établi. […] Ces Églises détiennent ainsi de véritables techniques de transformation des contenus psychiques, par une réinterprétation des souffrances, la proposition d'une autre explication, qui consiste à dire en substance : votre souffrance, votre angoisse, votre détresse est due à vos pratiques occultes, à vos péchés ; abandonnez vos anciennes pratiques et convertissez-vous, vous serez soulagés. »[3]

Enfin, Ruratotoye conclut avec une sorte d'enchaînement entre guérison-filiation-guérison ; par contre, il ne s'agit jamais d'un enchaînement temporel ou causal, mais d'un enchaînement qui nous semble surtout spatial. Le moment rituel du baptême marquerait tout de suite cette inscription, puisque ce moment-ci comporte une profession de foi de la part du converti, où il est censé composer un récit de sa vie avant et après la rencontre avec Jésus. Cette rencontre serait d'ailleurs l'élément auquel sa guérison est attribuée.

Ainsi se poursuit un vrai passage entre profane et sacré ; en revanche, le sacré n'est plus celui qui porte le sceau de la centralité géographique, d'un lieu sacré,

---

1 Ibidem. p. 281.

2 Principalement aux travaux de Tobie Nathan.

3 Ibidem. p. 285-287.

comme le pointait Mircea Eliade dans la structure religieuse et sociale du christianisme – comme avec la localisation centrale d'une église dans le centre d'une agglomération urbaine. Le sacré est peut-être dans cet effet de reconstruction de soi, dans cette composition discursive qui est celle d'une temporalité spatialisée, celle d'un *moi* d'avant et d'un *moi* d'après. Le pécheur et le converti, le malade et le guéri, tous deux coexistants et nécessaires pour la rationalité du discours.

Un effet également présent dans le discours chrétien dès saint Paul[1] : c'est une division du sujet qui y est soutenue ; le sujet chrétien n'est pas son unité, mais sa division, la chair et l'esprit, opposition qui n'aurait rien à voir avec âme et corps. Le chrétien assume la « subjectivité du déchet, et c'est en vis-à-vis de cette déchéance que surgit l'objet du discours chrétien »[2]. « Nous sommes jusqu'à ce jour comme les balayures du monde, le rebut de tous les hommes », lance Paul (*I Corinthiens*, IV, 13), cette déchéance étant l'*objet* du discours chrétien, comme le fut dans le discours juif l'élection divine, l'*alliance* exceptionnelle de Dieu avec ce peuple.

Depuis saint Paul et après, la conversion est toujours un élément de poids du christianisme. Le sociologue Jesús García-Ruiz, excellent connaisseur des dérives évangéliques en Amérique centrale et du Sud, précise que les missionnaires de l'ère des grandes navigations promettaient la fin de la souffrance en Amérique portugaise et espagnole avec la conversion. Des syncrétismes sont apparus avec des chamans indigènes s'appropriant le discours chrétien et prônant un contact direct avec le Dieu chrétien. La misère d'un peuple, de sa condition et de son destin, est normalement utilisée comme nourriture pour ce passage de pécheur à prêcheur, la conversion comme un processus radical de transformation par le biais d'un changement de langage, manifestant que quelqu'un est devenu quelqu'un d'autre[3] – « Ma biographie

---

1 Badiou, Alain. *Saint Paul : La fondation de l'universalisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997. *Cf.* Chapitre 5.

2 Ibidem. p. 60.

3 García-Ruiz, Jesús. *Le religieux, lieu du politique. Les nouvelles formes du religieux en Amérique Latine. Approche anthropologique*. Séminaire de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2011-2.

est le témoin de ma conversion. » Une image très négative de soi est assumée dans le passé raconté, l'ancien soi en tant qu'un grand pécheur, un malade. Ce passé est localisé comme une sorte de totem à être glorifié : l'abjection serait ainsi une sorte d'objet cultuel.

Ce n'est pourtant pas toujours la même conversion. Elle était envisagée par les groupes évangéliques jusqu'aux années 1970 dans la perspective d'un « tournant dramatique »[1] dans la vie d'un individu, lequel devait se référer à son église avec le plaidoyer d'un nouveau monde, isolé du reste de la société pécheresse à laquelle il était livré avant. Cette perspective était conforme à la configuration des groupes évangéliques de cette époque, qui se fondaient avec l'établissement d'une frontière entre « nous » et le monde. Bien que le passage temporel fît déjà partie de la conversion, il s'agrippait dans une sacralité centralisée sur la communauté, avec la quête de pureté de ses membres – des prohibitions comme celle de la télévision, de certains comportements sociaux et des rapports avec des non-croyants étaient non seulement plus communes, mais aussi règle et interdiction généralisées. C'était ici une conversion ancrée dans l'enchantement de l'adhésion à un nouveau monde, avec d'autres règles et une certaine tradition morale.

La conversion n'est plus la même dans les situations actuelles. Comme le montre Fatiha Kaoues[2], l'expansion de programmes de télévision d'évangélisation ou une grande mise en scène médiatique d'une forme de téléréalité évangélique auraient accentué une dimension fortement psychologisante de l'action des églises évangéliques. Les conditions objectives des situations des individus qui demandent de l'aide, par exemple contre les inégalités et le chômage, sont réduites à leur plan émotionnel. La conflictualité sociale et économique est dépolitisée et ainsi pathologisée : l'individu n'est pas objet de contraintes psychosociales majeures, ses

[1] Mafra, Clara. « Relatos compartilhados : experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses ». *Mana*, v. 6, n. 1 Rio de Janeiro abril 2000.

[2] Kaoues, Fatiha. *L'activité missionnaire évangélique dans le monde musulman (Egypte, Liban*) Thèse soutenue le 1er février 2013, direction Jean-Paul Williama (EPHE) et Farhad Khorsokhavar (EPHESS).

problèmes et solutions tiennent de sa volonté et le traitement émotionnel est ce qui pourra changer son rapport au monde. Les églises mettent en exergue la parole thérapeutique, bien qu'elles offrent aussi des réseaux d'action pratique pour les besoins matériels des fidèles.

Pour ainsi dire, penser la conversion sous l'angle psychologique fait encourir le risque de se maintenir et de s'oblitérer dans cette configuration de l'évangélisme dans le contemporain. Mais, si nous nous penchons sur le poids de la recréation narrative de cette nouvelle version de soi, nous ouvrons peut-être la voie à une analyse psychopathologique de ce fait religieux. Sans y entrer complétement, il est très important de considérer que cet apport à la conversion, reconnu par des chercheurs de différentes disciplines, recourt à des structures narratives qui ont toujours existé dans le christianisme, tant dans leurs dispositions symboliques que dans le défilé d'éléments imaginaires. En outre, comme le dit Alain Badiou dans son œuvre sur l'universalisme, fondée par le discours de saint Paul, l'objet auquel le chrétien converti fait face, sa partie *déchet*, renvoie à un réel de la division subjective de l'être humain parlant – et ici, nous pourrions parler même de tout ce qui est de l'ordre du traumatisme ou de l'impossible auquel un sujet se voit soumis.

Avançons maintenant vers ces modèles narratifs qui sont présents dans le christianisme et sur lesquels les églises évangéliques s'appuient très concrètement. Nous faisons mentions à la conversion de saint Paul, explicitement traitée et rapportée par nombre de pasteurs et convertis avec lesquels l'on a fait connaissance, et aussi un thème très cher aux sciences sociales et à la psychanalyse. Après, nous verrons la conversion de saint Augustin, moins référée mais non moins importante.

3.2. Deux modèles narratifs et l'actualité

3.2.1. Le récit de conversion de Paul de Tarse

« Par son caractère authentiquement juif, Paul a toujours eu ma sympathie. N'est-il pas aussi le seul qui se tient tout entier dans la lumière de l'Histoire ? »

Lettre de Freud au pasteur Pfister, 9-5-1920[1]

L'un des épisodes les plus commentés de l'histoire, un « patrimoine culturel de l'humanité », la conversion de saint Paul, avec son vénérable épisode du « chemin de Damas », est considérée comme la « mère de toutes les conversions »[2]. « Mère », parce qu'elle serait une matrice discursive et textuelle des conversions, pas un modèle, bien que, encore, un prototype.

Le chapitre 9 des *Actes des apôtres* tient la description le plus fameuse de ces événements, décrits par l'apôtre Luc, un médecin. De la plume de Paul lui-même[3], il ne s'agirait pas d'une conversion, car il n'y a pas eu de passage de religion. Il aurait reçu la mission d'étendre cette « Bonne Nouvelle » aux païens, aux nations païennes, accomplissant ainsi l'Ancien Testament et se situant dans la lignée des grands prophètes[4] juifs. Luc, dans son évangile, a beaucoup travaillé sur le récit du chemin de Damas, donnant à cet événement une structure comprenant les schémas classiques de récits d'apparition et de dialogues de l'Ancien Testament.

C'était en l'an 35. Saul de Tarse était un persécuteur des premiers disciples du Christ, idolâtres et hors la loi (Torah). La description de l'*Acte des apôtres* est féroce :

---

1 Freud, Sigmund. *Correspondance avec le pasteur Pfister 1909-1939*. Op. cit. p. 121.

2 Bonnet, Gerard. *Symptôme et conversion*. Paris : Presses Universitaires de France, 2004. Voir Chapitre 4 « De la conversion à l'Illumination. Le symptôme révélateur ».

3 Paul l'avait nommé dans le début de l'*Épître aux Galates* et dans la deuxième *Épître aux Corinthiens*.

4 Brossier, François. « Paul sur le chemin de Damas ». In : *Aux origines du christianisme*. Paris : Editions Gallimard et Le Monde de la Bible, 2000. pp. 351-356.

« Quant à Saul, il respirait toujours la menace et le meurtre contre les disciples du Seigneur. » [1] Ayant assisté à la lapidation d'Étienne, peut-être y ayant même possiblement participé, Saul s'est mis en route pour Damas afin de continuer sa mission.

> « Tout à coup, une lumière qui venait du ciel resplendit autour de lui. Il tomba par terre et entendit une voix lui dire : "Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ?" Il répondit : "Qui es-tu, Seigneur ?" Et le Seigneur dit : "Moi, je suis Jésus, celui que tu persécutes. Lève-toi, entre dans la ville et on te dira ce que tu dois faire." »[2]

Saul reste trois jours sans rien voir et n'arrive pas à boire ou manger. À Damas, un disciple connu par Ananie, orienté par une vision, retrouva Saul et, posant les mains sur le front de ce dernier, lui transmit une demande de la part du Seigneur : que Saul retrouve la vue et soit rempli par le Saint-Esprit. Après avoir mangé et récupéré ses forces, il fut baptisé et passa son temps à rencontrer ses anciens persécutés et les autorités auxquelles il obéissait. Il se renomma plus tard Paul, l'apôtre des Nations, dont la mission était de répandre la Bonne Nouvelle et de convertir. Dans ce cas, il s'agirait de la conversion des non-juifs.

Dans l'*Épître aux Galates*, Paul parle de révélation (*apocalupsis*) pour se référer à cet épisode. Paul se qualifie dans ses écrits comme un patriote juif (*zélote*), orthodoxe. Après sa révélation, Paul se décrit comme un dissident « apostat », désirant faire de la doctrine nouvelle une doctrine universelle[3].

Même si Paul exprime un *retournement*, c'est dans la description de Luc, le médecin, que cette scène de *tournement* va gagner l'imaginaire du monde que la culture dite chrétienne forgera. Les événements narrés par Luc, s'appuyant sur la structure des révélations et rencontres de la déité de l'Ancien Testament, rendent

---

1 Acte des apôtres, 9, 1.

2 Ibidem. Ver. 3-6. p. 714.

3 Lévy, René. *Disgrâce du signe. Essais sur Paul de Tarse*. Lausanne : Editions L'Âge d'Homme, 2012. p 17.

compte d'événements en termes de symptôme pathologique[1]. Un mot de la plume de Paul, de la première *Épître aux Corinthiens*, souligne aussi ce point de vue : pour parler de l'apparition du Seigneur, une lumière suivie par la rencontre d'une voix, Paul (5, 18) emploie en grec *ektrôma*, usuellement traduit par avorton, enfant né viable d'une mère morte en couches[2] [3].

Bonnet rattache ces symptômes – la vision, la chute par terre, la voix et la cécité – au remords de Paul : remords peut-être pour la vision d'Étienne (martyr chrétien) lapidé, remords pour ses persécutions, sa haine. Pris par l'émotion que suscite la figure de Jésus, Paul est *in extremis* divisé par la partition fondamentale de la Loi juive, laquelle séparait les juifs des non-juifs : « Je ne fais pas le bien que je veux, mais le mal que je ne veux pas, c'est cela que je fais. » (*Rom*, 7, 19). Dans la Loi et sans la Loi, ou, comme le cite Lacan avec saint Paul :

> « Saint Paul s'arrête pour nous dire – Que dirais-je donc ? Que la Loi est péché ? Que non pas. Toutefois, je n'ai eu connaissance du péché que par la Loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoitise si la Loi ne m'avait dit "Tu ne convoiteras pas". Mais le péché, trouvant l'occasion, a produit en moi toutes sortes de convoitises grâce au précepte. Car sans la Loi, le péché est sans vie. Or moi, j'étais jadis sans la Loi. Mais quand le précepte est venu, le péché a repris vie, alors que loi, j'ai trouvé la mort. Et pour moi, le précepte qui devait mener à la vie s'est trouvé mener à la mort, car le péché, trouvant l'occasion, m'a séduit grâce au précepte, et par lui m'a donné la mort. »[4]

---

1 Bonnet, Gérard. *Symptôme et* conversion. Op cit. p. 149.

2 Ibidem. p. 149.

3 Parmi les possibles traductions d'*ektrôma*, la meilleure serait selon certains « venu au monde par traumatisme », et non « produit d'un avortement », un faux sens dans les versions françaises, avis soutenu par Serge Lannes en *Liberté dans l'esprit et religion*. Paris : Publikook, 2001. p. 134.

4 Saint Paul cité par Lacan, Jacques. « Discours aux catholiques ». In : Lacan, Jacques. *Le triomphe de la religion*. Paris : Seuil, 2005. p. 29.

Paul aurait peut-être éprouvé la satisfaction de la névrose obsessionnelle : délivré de sa culpabilité, il voit disparaître son angoisse[1]. Tandis que Saul appliquait la Loi, Paul se fie à sa parole de foi. Son discours est unifié et unificateur – disent les philosophes, qui analysent cette perspective intégrative et unificatrice du discours paulien -, par contre, c'est lui qui est clivé. Bonnet[2] interprète que Paul aurait continué à souffrir de ses troubles – peut-être des crises convulsives, des *chutes*, comme disait le saint – galvanisant pourtant cette transformation réparatrice à demi. Entre foi et Loi, Paul laisse l'espace à un concept de « reste »[3], qu'il emprunte aux prophètes, lequel laisse le sujet toujours dépossédé d'une position vis-à-vis de la Loi : les oppositions traditionnelles du judaïsme, comme circoncis/incirconcis, sacré/profane, libre/esclave, homme/femme, ne seraient pas garanties.

C'est peut-être à cause de cela qu'une certaine intolérance se répand depuis toujours dans la chrétienté. L'amour universel des hommes, pris pour fondement de la communauté humaine, ne gère pas très bien ceux qui sont en dehors de cette communauté[4]. Paul s'est mis, après sa « conversion », à écrire des lettres (épîtres), à guérir avec sa parole inspirée et à voyager afin d'apporter aux païens la Bonne Nouvelle. Mais c'était surtout pour partager son « expérience » d'avoir participé à la résurrection *physique* du Christ. Par la parole, il confiait à tous sans discrimination un récit de ce qu'il ne pouvait pas avoir vécu. L'idée de transmettre cette idée du corps du Christ comme une expérience chrétienne des *origines* était toujours présente chez Paul. Lui-même, sujet transformé, se posait en garant de tout cela. Cette « conversion » de Paul parvient au lecteur d'aujourd'hui sous trois registres[5] : une expérience mythique (l'apparition divine à Paul et son illumination), un discours

1 Daviot, Pierre. *Jacques Lacan et le sentiment religieux*. Ramonville Saint-Agne : Éditions Érès, 2006. p. 86.

2 Bonnet, Gérard. *Symptôme et conversion*. Op cit. pp. 188-190.

3 Daviot, Pierre. *Jacques Lacan et le sentiment religieux*. Op. cit. p. 83-4.

4 Mijolla-Mellor, Sophie. *Le besoin de croire. Métapsychologie et fait religieux*. Op cit. p. 27-28

5 Bonnet, Gérard. *Symptôme et conversion*. Op cit. pp. 151.

légendaire (la maladie et une guérison) et un discours collectif et actuel qui réactualise cet événement.

Dans les églises évangéliques de la région parisienne, nous avons constaté une constante évocation des scènes de la conversion de Paul ainsi que de l'*Épître aux Romains*. Un pasteur évangélique d'origine juive nous a commenté que deux choses seraient essentielles pour la transmission de cette épître : d'abord qu'elle était destinée aux juifs dans un but de plaidoyer pour une ouverture de leur religion aux non-juifs ; ensuite, que la circoncision ne serait plus celle de la chair, mais du cœur. « Il s'agit d'une castration, chacun doit aimer l'autre non pas par ses paroles ou son rôle social, mais en raison de l'acte d'être un autre », nous confie le prêcheur. Ce pasteur, en continuant son discours, enchaîne avec la castration de Dieu, opérée par l'homme : « Dieu a tout créé avec la parole : la lumière, l'eau, la Terre, les animaux, sauf l'homme, fait avec ses mains et à son image. D'ailleurs cela s'est répété dans le prêche original, car la parole de Dieu n'a pas été capable d'interdire l'homme. »

3.2.2. Le récit de conversion d'Augustin d'Hippone

> « Le seul maître est celui qui habite en chacun de nous et non celui qui parle du haut d'une estrade. »
>
> Saint Augustin, *De Magistro*[1]

Le récit de conversion d'Augustin d'Hippone n'est pas très souvent rappelé dans le monde évangélique. Dans un univers religieux qui n'accorde pas de valeur supplémentaire aux saints – bien au contraire, aucune entité ne doit être adorée -, cela n'est pas une surprise. Par contre, sa valeur de théologien ne serait pas négligée par un protestantisme dit classique. Mais le plus surprenant est que le récit écrit de la conversion de saint Augustin, dans son œuvre *Les Confessions*, nous frappe dans une structure qui n'est en rien éloignée de celle reconnue dans les conversions dites classiques ou modernes. Dans son intégralité, cette œuvre autobiographique, *Les*

[1] Cité par Mijolla-Mellor, Sophie de. *Le besoin de croire Métapsychologie du fait religieux.* Op. cit. p. 138.

Confessions, composée en latin entre 397 et 398 de l'ère chrétienne, fut écrite 13 ans après un événement qui inscrit la conversion de son auteur au christianisme. C'est à la suite de cette conversion qu'Augustin, né à Hippone (aujourd'hui Annaba, Algérie), se prépara pour son baptême par l'évêque de Milan, Ambroise, choisit le célibat et devint l'un des quatre Pères de l'Église avec l'aboutissement d'œuvres majeures de la pensée chrétienne médiévale.

Ayant écrit plus de cinq millions de mots, il a été le plus prolifique de tous les autres écrivains de l'Antiquité et a mis toute sa connaissance préalable en philosophie, logique et rhétorique dans le but de produire une complémentarité entre la « science » des théories philosophiques de l'Antiquité hellénique (notamment avec Platon mais aussi avec Aristote) et la théologie chrétienne. Les références biographiques d'Augustin qui ne proviennent pas de sa propre plume sont très rares, sinon inexistantes. Le contrôle que ce penseur a eu sur les informations sur sa vie préalable et post-conversion semble un élément non dépourvu de sens[1].

L'importance des *Confessions* est majeure puisque nous y rencontrons un genre tout nouveau, qui est celui d'une écriture qui parle au public d'un monde privé. Dans l'Antiquité, comme il est notable dans l'*Apologie de Socrate*, de Platon, le genre *apologie* était employé en rhétorique comme récit argumentatif de quelqu'un par rapport à ses actions, soit politiques, soit dans une procédure judiciaire, comme dans le cas de Socrate. La coupure survenue avec l'œuvre d'Augustin renvoie à sa forme d'« autobiographie » et au fait qu'il confesse, c'est-à-dire, qu'il fait à la fois une prière personnelle et un acte public de justification de la réalité de sa conversion et de son éloignement de la philosophie manichéiste à laquelle il s'attachait, ainsi que de sa rupture avec une vie de désir charnel et sexuel[2].

---

1 O'Donnell, James J. « Augustine : his times and lives ». In: Stump, Elonore & Kretzmann, Norman. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. pp. 7-25.

2 Kim, Dong Young. *Understand Religious Conversion : The Case of St. Augustine*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2012. Chapitre 1.

Cette modalité d'adhésion à une certaine doctrine n'était pas nouvelle dans la vie d'Augustin. La lecture de *Hortensius* de Cicéron l'avait déjà imprégné pendant sa jeunesse de l'idée que l'immortalité vient avec la sagesse[1]. Celle-ci a été considérée par Augustin comme étant sa première conversion. En fait, l'amour pour la sagesse a été reconnu par lui comme provenant de son père, homme païen aux ambitions politiques décédé quand le futur Père de l'Église avait 16 ans. Le philosophe a eu une formation en rhétorique et s'est avoué amateur de l'amour charnel, de la bonne nourriture, des bonnes et mauvaises amitiés. Pourtant, si le désir paternel pour son épanouissement intellectuel et politique conduisait son chemin, un fort conflit de loyauté[2] l'a jeté dans une crise d'angoisse inexorable : sa mère chrétienne et son attraction pour la foi maternelle l'ont enserré dans un grand clivage subjectif.

Après la mort de son père, Augustin manifeste un intérêt pour l'astrologie et voit renforcée sa quête de connaissance par la philosophie. Il était marié et avait déjà un enfant. Éprouvant un fort désir charnel pour sa compagne, il semble être quelqu'un dont la jouissance sensorielle occupait une place non négligeable dans la vie animique. La doctrine manichéenne par laquelle il était séduit tenait pour repère ontologique la dualité de l'âme humaine : une âme bonne et une autre mauvaise[3].

Les Confessions est composé dans un style net, comme un journal adressé à quelqu'un, comprenant aussi un ensemble d'investigations sur la nature de l'âme – trois aspects sont supposés la composer : la mémoire, la compréhension et la volonté, avec des instances comme l'amour et le temps qui y sont centrales. En outre, les récits sont structurés avec une architecture dont le squelette se monte avec des concepts

---

1 Teske, Roland. « Augustine's philosophy of memory ». In: In: Stump, Elonore & Kretzmann, Norman. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. pp. 148-159.

2 Deniau, Alain. « La conversion mystique : L'irruption d'une certitude », *Les cahiers de psychologie politique*. [En ligne], Relevé à : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=768. Consulté le 17 mai 2014 à 19h18.

3 Saint Augustin. *Les Confessions*. Paris : Garnier Frères-Flammarion, 1964. Traduction, préface et notes par Joseph Trabuco. p. 170.

philosophiques. Ceci étant, la scène la plus fameuse de ce récit, *Le jardin de Milan*[1], est ordonnée par ce combat entre une idée d'une âme unifiée contre une dualité de l'âme. Augustin avait déjà rejeté le dualisme platonicien et repris la thèse d'Aristote selon laquelle l'âme serait une substance par elle-même, immatérielle et spirituelle, autonome par rapport au corps. Dans la scène reconstituée du jardin, il nous met devant un « puissant combat intérieur que je menais contre mon âme dans cette chambre secrète qu'est notre cœur »[2].

En revanche, au lieu d'insister sur cette dualité, le tournant augustinien fut celui de reconnaître[3] que l'âme a des résistances contre sa volonté. Celle-ci ne peut pas être entièrement commandée parce qu'il y aurait une « maladie de l'âme »[4] :

> « J'étais ce *moi* qui voulais, et ce *moi* qui ne voulais pas ; j'étais l'un et l'autre *moi*. Ni je voulais pleinement, ni je refusais pleinement ma volonté. C'est pourquoi je luttais avec moi-même et j'étais déchiré intimement. Ce déchirement ne trahissait pas la présence en moi d'une âme étrangère, mais seulement un châtiment infligé à mon âme. Ce n'était pas moi qui me l'infligeais, mais "ce qui habitait en moi, le péché" en expiation d'un péché commis plus librement, - car j'étais un fils d'Adam. »[5]

La reconnaissance de son état de pécheur, fils d'Adam, accompagne le tournant conceptuel augustinien. L'apparition dans la littérature de l'expression *interior sensus* n'est pas non plus moins frappante, car cela aurait conféré des conditions pour une littérature – et pour la pensée en général – de parler d'un monde interne[6]. Le tumulte intérieur d'Augustin était provoqué par une angoisse libre et

---

1 Ibidem. Livre Huitième, Chapitre VIII. p. 167-168.

2 Ibidem. p. 167.

3 Comme apparaît dans les chapitres qui suivent, le IX et le X. Ibidem. 169-172.

4 Ibidem. p. 169.

5 Ibidem. p. 170.

6 Un philosophe du langage pourrait dans ce point arguer sur les reprises que fait Augustin des problèmes concernant le rapport entre langue, langage et image mentale, comme l'avaient développés les stoïciens. Voir à ce propos Eco, Umberto. *Sémiotique et philosophie du langage*. Paris : Presses Universitaires de France, 2011.

violente qui le persécutait, surtout lors de sa séparation d'avec sa première épouse et dans l'attente d'épouser une jeune femme (encore nubile) de très bonnes conditions financières et sociales[1]. Ce mariage, déjà accordé, était très soutenu par son protecteur, une figure paternelle qui avait pour le futur saint des ambitions très proches de celles du père décédé.

Dans l'événement de conversion qui a eu lieu dans le jardin à Milan, Augustin avoue s'être rendu compte que le « mal invétéré » avait plus de prise sur lui que le bien, dont il n'avait pas l'habitude. Il décrit un suspens, un moment de grand effroi qu'il éprouve quand s'approche le moment où il allait « devenir un autre homme »[2]. Il fallait se « jeter sans crainte » aux pieds du Seigneur, qui n'allait pas se retirer ou le laisser tomber : « Il te recevra et te guérira […], c'était moi qui luttais contre moi-même. »[3]

Dans la suite de son récit, nommé *L'action de la grâce*[4], Augustin nous raconte une pluie de larmes et un débat mental sous un figuier. Au désespoir, il interrogeait Dieu sur la cessation de la honte qu'il éprouvait. Ce fut l'instant où, d'une maison voisine, s'éleva une voix de jeune garçon ou jeune fille - il n'arrivait pas à discerner. Cette voix répéta à plusieurs reprises : « Prends et lis ! Prends et lis ! » Augustin aurait interprété cette voix comme celle de la volonté divine lui ordonnant d'ouvrir un livre et de lire la première page ouverte. À l'endroit où il était assis auparavant, une Épître de Paul avait été laissée. La première sentence lue par Augustin fut : « Ne vivez pas dans la ripaille et l'ivrognerie, ni dans les plaisirs impudiques du lit, ni

---

1 Deniau, Alain. « La conversion mystique : L'irruption d'une certitude », *Les cahiers de psychologie politique*. Op. cit.

2 Saint Augustin. *Les Confessions*. Op. cit. p. 173.

3 Ibidem. p. 174.

4 Ibidem. Chapitre XII. p. 174-176.

dans les querelles et les jalousies ; mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ, et ne pourvoyez pas à la concupiscence de la chair. »[1]

Augustin raconte avoir été envahi par une lumière qui l'a rassuré contre le doute et les ténèbres. Il confie ensuite la nouvelle à sa mère, Monique, qui s'en réjouit. Depuis cet instant, Augustin n'aurait plus eu l'envie de « chercher femme » et commence à se préparer pour son baptême, lequel a eu lieu à l'âge de 32 ans, accompagné de son fils Adéodat aussi converti.

La rédaction des *Confessions* a eu lieu 13 ans après, et nous y retrouvons des principes philosophiques d'investigation philosophique sur maintes questions, notamment sur la nature de Dieu, de l'âme, du temps et de la mémoire. Ce qu'Augustin prend de Platon est la théorie des réminiscences, en la complétant avec la doctrine chrétienne. L'homme souffrirait d'une grande maladie depuis sa séparation d'avec Dieu quand Il chassa Adam du paradis. La reconnaissance de cette faute orienterait l'homme repenti vers la *metanoïa*, ce tournant de l'esprit dans l'acte de conversion. D'ailleurs, la transmission de l'acte de conversion, ce qu'Augustin a proposé avec l'écriture de son œuvre autobiographique, faisait partie du témoignage auquel serait censé penser le chrétien dans son rapprochement de Dieu : la conversion serait le moment de son événement comme l'expérience totale d'une vie avant et après la conversion. La conversion requise par l'Évangile était celle du cœur, rencontre mystérieuse de la grâce et de la liberté, non pas avec la magie du rite ou l'observation de la Loi. Le salut dépend de l'intériorité, ce en quoi elle est exaltée.

Le pan le plus important pour nous dans ce récit de conversion est qu'il entre en résonance avec les récits contemporains des protestantismes évangéliques et surtout avec toute conversion mystique, qui marque une sorte de rencontre avec un *événement intérieur*[2] qui dépasse toute forme de croyance, marquant cet avènement d'une étrangeté en soi. Comme l'a fait saint Augustin et comme le font souvent les

---

1 *Épître aux Romans*, XIII, 13.

2 Hirt, Jean-Michel. *Vestiges de Dieu. Psychanalyse et athéisme*. Op cit. p. 179, 190 et 199.

évangéliques, ces événements sont inscrits dans un récit de conversion qui change et s'élabore au fil du temps.

Comme dernier mot, il nous paraît nécessaire de mentionner la lecture de deux questions du récit d'Augustin. Premièrement, si la conversion l'amène à une vie chrétienne comme le désirait sa mère, avec le célibat qui garantit une sorte d'interdiction dans l'approximation maternelle, le sillon que lui avait tracé son père s'est quand même maintenu : Augustin devient un intellectuel et une figure publique d'imminence, puisqu'il est devenu un immortel. Deuxièmement, mais non moins important, dans la scène du jardin où la voix d'un enfant *sans sexe* distinguable est entendue, nous pouvons lire une rencontre avec quelque chose de l'ordre de l'archaïque du vécu maternel. C'est quelque chose de l'ordre de l'androgénie qui réapparaît souvent dans quelques conversions.

3.2.3. L'actualité de la conversion : entre identité, sinthome et étrangeté intime

Comme nous l'avons déjà argumenté, la conversion émane comme un focus central pour envisager les phénomènes religieux du contemporain, et spécialement l'évangélisme et ses formes dérivées. Nous avons mis les récits de conversion de saint Paul et saint Augustin, ou mieux, la structure de la production subjective et signifiante de leurs discours, à une place prototypique dans le christianisme en général. Ces deux récits appliquent à l'extrême singularité des événements racontés une sorte d'universalité de l'effet symbolique d'un changement subjectif aigu et permanent, quoique dépendant d'une pratique religieuse dont la transmission et la gestion des faits tiennent d'une aura mystique.

C'est ainsi, au carrefour entre fait historique, révélation théologique, expérience mystique personnelle, renaissance spirituelle, vécu sensoriel et acte d'écriture, que ces deux récits doivent être lus. Julia Kristeva, s'appuyant sur la notion d'écriture de Roland Barthes, nous éclaire à propos de cette *inclusion* d'un

autre sujet ; non plus le psychologique, mais un sujet qui prospère du « je » aux méandres de « l'autre », un *moi* affirmé qui est « hors-moi », ni subjectif ni objectif :

> « Infra- et ultra-langage, trans-langage, l'écriture est la crête où s'affirme le devenir historique du sujet, c'est-à-dire un sujet a-psychologique, a-subjectif, un sujet historique. L'écriture pose donc un autre sujet, pour la première fois définitivement antipsychologique car ce qui le détermine *en dernière instance* n'est pas la problématique de la *communication* (rapport à l'autre) mais celle de l'excès du "moi" dans une expérience, pratique nécessaire. »[1]

L'actualité d'envisager la conversion dans ce contexte n'est pas celle de réduire un phénomène à son climat psychologique, mais d'essayer de le garder ouvert dans le carrefour possible de lectures et dialogues disciplinaires à travers l'effet de marginalisation subjectif qu'une composition d'expérience de transformation de soi en forme de récit produit. Cette voie est certes ouverte par une psychanalyse qui prend en considération les effets de la parole et du langage sur le sujet, bien qu'elle ne soit pas restreinte aux effets psychiques (et signifiants, ou de signification) d'un changement de langage. Nous pouvons d'ores et déjà considérer qu'une pratique religieuse comme la conversion puisse être comparée à celle d'une technique à part.

Technique qui est, dans ce cas, une pratique de symbolisation, puisque le récit est une forme d'écriture confrontée à la matérialité de l'écriture dans l'ordre physique, psychique, biographique, communautaire, et aussi comme en consonance avec la place des religiosités contemporaines dans la culture et dans le temps – ce qui nous permet de parler à l'instar de la jouissance capitalistique. Néanmoins, toute écriture est toujours enracinée dans un au-delà du langage, elle est une contre-communication, nous rappelle encore Kristeva.

---

1 Kristeva, Julia. « Comment parler à la littérature ». In : Kristeva, Julia. *Polylogue*. Paris: Éditions du Seuil, 1977. p. 28-29.

La psychanalyse postfreudienne, notamment la psychanalyse lacanienne, nous a appris dans sa théorie du sujet que celui-ci est fondamentalement une unité clivée[1] : symboliser quelque chose par la présence du signe, c'est aussi repousser l'objet, celui toujours d'une absence. Le langage vu comme négativité dans l'écriture de conversion – dans un récit raconté à l'autre – laisse toujours de la place aux phénomènes marginaux de la religiosité : l'espoir de l'inscription paternelle dans une filiation, le rêve halluciné de la totalité maternelle, la sensorialité époustouflante de certaines pratiques qui seraient de guérison ou d'adorcisme.

Parmi tous ces éléments, une appartenance religieuse prônée par la conversion amène à une configuration qui touche l'ordre de l'identité et de l'identification, identification dans ce cas avec une image de soi. Le sociologue Henri Gooren[2] parle audacieusement de *conversion career* : le récit de conversion comme une construction sociale de la transformation qui indique une *reconstruction biographique*. Les récits de conversion d'évangéliques et pentecôtistes autour de la planète ont de fait des éléments standards, comme la formule suivante le montre : « Je vivais dans le péché, mais maintenant j'ai été sauvé ; j'étais perdu, maintenant je me suis trouvé. »[3]

L'idée d'une carrière de conversion (*conversion career*) sert à bien cerner le passage d'une personne à membre et participant d'une église, dans ses contextes culturels et sociaux, avec différents niveaux hiérarchiques de participation, et différentes phases ou moments de l'engagement. Les étapes sont : *pré-filiation* (rapprochement potentiel), *affiliation* (intégration sans que celle-ci soit centrale dans la vie de l'individu), *conversion* (le changement radical dans la perspective du monde et dans l'identité d'une personne est notable), *confession* (forte appartenance comme membre, engagement et participation missionnaire et prosélyte) et *désaffiliation*

---

1 Kristeva, Julia. « Le sujet en procès ». In : Kristeva, Julia. *Polylogue*. Op cit. p. 55-56 et 69.

2 Gooren, Henri. « Conversion Narratives ». In : Anderson, Allan et al. *Studying Global Pentecostalism*. Theories + Methods. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 2010. pp. 93-112.

3 Ibidem. p. 93.

(réduction de l'engagement et conséquent écartement). D'après Gooren, la configuration qu'on reconnaît au récit de Paul de Tarse est encore trouvée.

Le grand tournant de la conversion pentecôtiste du XXe siècle serait la relation *personnelle* avec Jésus ou Dieu[1], la part langagière de la construction narrative gagnant beaucoup de place : raffinement d'un puzzle symbolique, narratif, poétique et rhétorique. Les conversions évangéliques, jusqu'aux années 1960, proposaient un chemin à suivre : conversion, sanctification et confirmation par le baptême du Saint-Esprit. Assumer son appartenance à une nouvelle communauté était la question centrale, cette communauté étant souvent écartée de la vie charnelle du péché. Les phénomènes d'un ordre plus mystique se manifestaient à l'intérieur de cette appartenance.

Cela n'est plus le cas dans l'actualité. Comme nous le signale bien Olivier Roy, l'évangélisme aurait suivi les mutations les plus radicales du religieux dans le contemporain : la déterritorialisation (circulation d'idées, des objets culturels, de l'information et du mode de consommation en général, et évidemment la circulation accélérée des personnes) et la déculturation (l'objet religieux ne circule plus attaché à une tradition culturelle, il semble en dehors du savoir culturel)[2]. Tout cela en rigoureux accord avec les principes multiculturels de l'État laïque. C'est ici donc un passage pour la transculturalité de la figure du nouveau croyant converti, « *born again* » : il « refuse que sa foi soit rangée […] dans la catégorie d'un système symbolique culturel parmi d'autres. Pour lui, il s'agit d'un absolu »[3].

La supposée omniprésence de la conversion dans cette forme religieuse implique la capacité de cette pratique de symbolisation (la conversion) à englober une pluralité de situations psychosociales, cliniques, culturelles, etc. Ce qui est tout à

---

1 Ibidem. p. 96.

2 Roy, Olivier. *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*. Paris : Éditions du Seuil, 2008. p. 26-31 et 39.

3 Ibidem. p. 32.

fait remarquable, dans ce recours à la religion, est quelque chose de semblable à la toxicomanie et à sa quête d'une expérience totale, ou encore le remaniement identitaire de l'adolescence. D'ailleurs, à propos de ce point, les conversions religieuses dans l'adolescence doivent être fortement interrogées, puisqu'il y a beaucoup de religieux (de l'objet religieux, de son retour) dans l'adolescence. L'opération adolescente - ou plutôt le *sinthome* adolescent, comme le propose Jean-Jacques Rassial[1] - est une opération de réparation de la structure, dans les effets symboliques de refonte du Nom-du-Père, des effets imaginaires de reconstruction de l'image du corps sexué et de la réarticulation entre réel (ce qui n'est jamais symbolisable) et réalité.

Le *sinthome* a été une tentative de Jacques Lacan de s'écarter de l'usage médical du terme symptôme et « de jouer avec l'équivoque : sinthome, saint Thomas, saint homme »[2]. Lacan explore cette construction, le *sinthome,* principalement dans l'une de ses dernières années de séminaire[3], en faisant référence à l'écriture pour James Joyce. Lacan développait depuis quelque temps de nombreuses formes de transmission de la psychanalyse, soit avec la théorie des discours, les mathèmes, toujours avec un usage très particulier de disciplines comme la linguistique, les mathématiques, la logique, l'optique, etc. La théorie du *sinthome* a été conçue à l'époque où Lacan convertissait (ici dans le sens de la conversion de Duval) les trois registres à partir desquels la psychanalyse devrait penser les phénomènes de la vie psychique et du transfert, le symbolique, l'imaginaire et le réel, en *nœuds borroméens*.

Pour Lacan, il serait utile de parler d'un quatrième *nœud*, le symptôme ou plutôt *sinthome*[4], qui lie ces trois registres (celui de l'imaginaire, du symbolique et du réel). Alors, ces images conceptuelles structurantes de la lecture psychanalytique des

---

1 Haie, Brigitte et Rassial, Jean-Jacques. « L'adolescence : moment de construction du sinthome ou de refonte du fantasme ? », *Adolescence*, 2008/1, pp. 237-247.

2 Ibidem. p. 238.

3 Lacan, Jacques. *Le Séminaire Livre XXIII. Le sinthome*. Paris : Éditions du Seuil, 2005.

4 Ibidem. Voir notamment la première leçon « L'usage logique du sinthome ».

psychopathologies et des phénomènes de la vie psychique, comme le complexe d'Œdipe ou le Nom-du-Père, seraient des symptômes qui pourraient devenir des tentatives de *sinthome*, de suppléance, c'est-à-dire qu'ils s'arrangeraient sous cette forme de quatrième *nœud.* Dans le cas de Joyce, pour Lacan, sa pratique d'écriture qui décomposait et recomposait des langues européennes serait la constitution d'un *sinthome* par l'art[1]. Cette pratique (certainement très ascétique, comme le racontent les biographes de l'auteur de *Finnegans Wake*) aurait permis à Joyce de ne pas tomber dans la folie, destin auquel n'aurait pas échappé sa fille.

Sans trop entrer dans ces considérations de la théorie lacanienne des *nœuds*, ce à quoi nous ne songeons pas, nous trouvons dans l'idée du *sinthome* une ouverture conceptuelle pour penser cette « écriture de soi » qui façonne une conversion religieuse comme celles que nous avons abordées. Si la conversion évangélique dans l'actualité rappelle l'opération adolescente de créer une sorte de gestion du corps, des émotions, des affects ainsi que d'une mise en scène fantasmatique des origines, elle prône aussi que le sujet converti n'est plus le même ; tout en gardant son « moi » du passé comme un « soi » de l'histoire. Il agit, le *sinthome*, comme une suppléance.

L'invocation de l'équivocité par Lacan dans le terme *sinthome*, « saint Thomas », n'est pas ici dénuée de sens : l'écriture du saint garde cette dimension de quatrième nœud, comme le voulait Lacan. C'est une forme de mise en ordre du refoulement original et du clivage subjectif quand, pour quelque raison, une faille se produit. Celle-ci serait la fonction des religions : garder le refoulement original, être un *sinthome* et, du coup, suppléer.

Certes, les religions ne fonctionnent peut-être plus complètement dans le paradigme de la « transcendance menaçante du Dieu métaphysique »[2] ; l'objet Dieu est même faible dans le contemporain. Mais, le passage du Dieu qui menace au Dieu

---

1 Ibidem. p. 37.

2 Arènes, Jacques. « Psychopathologie du mysticisme et travail du négatif », *Adolescence*, 2008/1 nº 63, pp. 101-116.

menacé valide un modèle religieux du narcissisme, comme le suggère Jacques Arènes. Narcissisme dont l'un des vecteurs principaux est la croyance religieuse, comme le remarquait déjà Kristeva spécialement à propos de ceux qui cherchent des religions dans lesquelles ils ne sont pas nés – quête marquée par un souci de soi excessif.

Ces éléments, dans le cas de l'évangélisme, peuvent être regardés comme une idéologie, dans le sens proposé par Žižek : une idéologie n'est pas seulement une « fausse conscience », comme une définition d'idéologie d'une réalité qui n'accorde pas à ses participants une connaissance réelle de son « essence ». L'idéologie n'est pas la fausse conscience d'un être (social) mais la manière dont il est supporté par cette fausse conscience. Cela n'est possible subjectivement que par la constitution d'un symptôme (et ici, nous rencontrons la proposition lacanienne du *sinthome*), auquel il faut ajouter qu'il tourne obligatoirement autour de la jouissance d'un être[1].

La jouissance d'un être tient à voir avec le narcissisme, fonction dont la centralité s'articule avec les images auxquelles un sujet se renvoie. Malgré la force de ces identifications, voire de l'identité, cela n'est jamais définitif. Les images n'arrivent pas à opérer entièrement sur la subjectivité. Il y a toujours des restes, mais aussi un autre des phénomènes les plus particuliers, ciblé par la psychanalyse quand celle-ci se penche sur l'image : il s'agit de l'étrange, ou de l'inquiétante étrangeté. Ce phénomène, qui relève incontestablement de l'imaginaire pour Lacan[2], fut traité en amont par Freud en 1919[3] pour souligner l'affect qui se transforme en angoisse libre lors d'un refoulement. C'est un sentiment, celui de l'inquiétante étrangeté, fortement rattaché à l'infantile, l'archaïque, et qui se dresse fréquemment associé à une sensation de dédoublement, comme s'il y avait un double du moi, ou quelque chose de bizarre bien que familier, ou même proche mais pas distingué. Nous

1 Žižek, Slavoj. *The sublime object of ideology*. London-New York: Verso, 1989/2008. p. 15-16.

2 Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*. Op. cit. p. 48.

3 Freud, Sigmund. « L'inquiétante étrangeté ». In : Freud, Sigmund. *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris : Éditions Gallimard, 1971. pp. 163-210.

reconnaissons d'ailleurs cet avènement dans deux situations de Freud où des inscriptions religieuses ont joué un rôle central pour l'apparition de phénomènes psychopathologiques. Il s'agirait là de conversions.

3.3. La conversion en psychanalyse : le général et deux cas d'événements religieux

À propos du cas d'Emmy, dans les *Études sur l'hystérie*, l'expression choisie par Freud comme indice de la conversion hystérique a été « invasion du somatique par l'énergie libidinale »[1]. On y reconnaît la genèse du concept de refoulement, une représentation étant refusée par la conscience d'un sujet psychologique ; et l'énergie restante s'attelle au somatique.

La *lettre 46* de Freud à Fliess éclaire l'idée que l'excédent du sexuel d'une scène – comme un souvenir ou un attachement infantile très érotisé - empêche la traduction d'un souvenir en mémoire. Étant donné qu'il n'y a pas de traduction, il n'y aurait pas de conséquences psychiques, mais des réalisations, en effet, une « conversion »[2] et ses conséquences. Celles-ci, pour ce Freud de la première ère de la psychanalyse, caractériseraient les scènes des cas d'hystérie. Au contraire, dans les scènes typiques des névroses obsessionnelles, la traduction en mot pourrait avoir lieu. De ce fait, les symptômes obsessionnels apparaissaient directement dans la vie psychique, et non plus dans le somatique – les contenus morbides étaient rapportés chez les sujets obsessionnels, différemment de l'hystérie.

Muni de la théorie de la *catharsis*, en passant d'Aristote à Breuer, Freud a envisagé la conversion en un sens beaucoup plus large, supposant en tout symptôme une forme de conversion, avec ou sans symbolisation[3] – ceci dit, y compris dans des situations où l'hystérie n'était pas le diagnostic en question. Le symptôme, nous l'avons vu, est pourvu de sens ; de sens qui est soit déchiffré, soit mis à jour dans un rapport transférentiel.

---

1 Freud, Sigmund. *Œuvres complètes: psychanalyse. Volume II, 1893-1895. Études sur l'hystérie et autres textes complètes*. Paris : Presses Universitaires de France, 2009.

2 Freud, Sigmund. *La naissance de la psychanalyse : lettres de Freud à Fliess, notes et plans (1887-1902)*. Paris : Presses Universitaires de France, 2009.

3 Bonnet, Gérard. *Symptôme et conversion*. Op. cit. p. 107.

Dans le théâtre classique, la *catharsis* est traitée par l'effet du plaisir ressenti lorsqu'une sorte d'effet miroir prend le sujet-spectateur : quelque chose d'« étranger […] permet d'exprimer la part la plus inconnue de lui-même [le sujet-spectateur] sans qu'il en soit explicitement question »[1].

Ce détour nous indique que les acceptions de la conversion en psychanalyse portent vers une sorte de passivité – même si « l'activité » inconsciente est conséquente. Passivité, ici, dans le sens que Freud théorisait à propos des fantasmes masochistes et de la position typiquement féminine à laquelle le sujet s'identifie : être castré, accoucher d'un bébé, être pénétré, ainsi que toutes les variations du masochisme moral[2]. Cette position renvoie à la culpabilité inconsciente et à ce que Freud appelle fusion (et ambiguïté) des pulsions : la satisfaction libidinale vient accompagnée de la destruction du sujet. Ce fantasme de destruction indique, dans le masochisme, l'implication de la pulsion de mort.

Or, Paul Ricœur, pour qui l'intention la plus fondamentale et la plus explicite du freudisme est de donner le pas de l'explication *économique* sur toute autre[3], retient de la figure du père dans l'œuvre de Freud trois thèmes : la *position* de l'Œdipe (le désir infantile, sa mégalomanie, sa toute-puissance et sa privation par le père, et par suite le complexe de castration), la *destruction* de l'Œdipe (ce qui structure le psychisme est la destruction-dissolution du complexe d'Œdipe avec le passage de l'identification mortelle à la figure du père à une reconnaissance mutuelle) et enfin la *permanence* de l'Œdipe (il y a une stabilité de la répétition de la figure paternelle dans

1 Ibidem. p. 100.

2 Freud, Sigmund. « Le problème économique du masochisme » (1924). In : Freud, Sigmund. *Du masochisme*. Paris : Payot et Rivages, 2011.

3 Ricœur, Paul. « La paternité : du fantasme au symbole ». In : Ricœur, Paul. *Le conflit des interprétations*. *Essais d'herméneutique*. Op cit. pp. 613-650.

la vie psychique, dans les symptômes, régressions, dans les mouvements de la culture, etc.)[1].

Ricœur signale que, dans le passage de la figure du père dans le fantasme à la parenté dans l'émergence du symbole, la psychanalyse fait bien de garder la continuité des formations névrotiques et non névrotiques. Le retour du refoulé redonne à la figure paternelle une place libidinale et structurante centrale des formations psychopathologiques et symboliques humaines, y compris celles de la culture.

Cette question du retour fut très ciblée par Freud quant à l'analyse de deux événements religieux. Par retour, ici, nous comprenons aussi des manifestations qui concernent le bizarre, l'inquiétante étrangeté. Il s'agit de deux cas de conversions, l'un très explicitement traité comme tel par Freud, l'autre moins directement. C'est le cas d'un médecin américain et celui du peintre bavarois Christoph Haizmann.

Le texte *Un événement de la vie religieuse*[2] présente un commentaire de Freud à propos d'un médecin américain qui lui avait écrit après avoir lu un entretien du père de la psychanalyse. Dans cet entretien, Freud se montre indifférent sur la question de la survie de la personnalité après la mort. Ce médecin, alors avec une intention un peu prosélyte, décida d'écrire à son frère médecin (*brother physician*) pour lui raconter une expérience survenue quelques années auparavant.

---

1 Ibidem. p. 615-619.

2 Freud, Sigmund. *Un événement de la vie religieuse*. Édition électronique réalisée de l'article "Un événement de la vie religieuse". Traduction française par Marie Bonaparte revue par l'auteur, 1932. Originalement publié en 1928. Réimpression. Paris : Les Presses universitaires de France, 1973, 3e édition, 101 pages. (pp. 95 à 100). Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/avenir_dune_illusion/t3_un_evenement_vie_rel/Un_evenement_vie_rel.pdf. Consulté le 16.07.2014 à 20h04.

Pendant une dissection dans un laboratoire d'une université, ayant reçu un cadavre de sexe féminin déjà âgé et doté d'une figure très tendre, le médecin américain éprouve une révolte envers la figure divine : comment Dieu aurait-Il permis qu'une dame ait pu être dans une telle situation, sur une table de dissection, complétement nue ? L'impression aurait provoqué en lui un malaise très fort, culminant avec le rejet de l'existence de Dieu. Ce n'est que plus tard qu'une voix intérieure et quelques signes divins dans les jours suivants lui montrent la vérité : la Bible est la seule parole divine, Jésus-Christ est le seul espoir pour sauver les hommes. Cet événement intérieur aurait changé le cours de sa vie, et il souhaitait à Freud d'accepter ce fait pour que la vérité lui soit montrée, à lui aussi, par Dieu.

La lecture de Freud de cette lettre-expérience est intéressante et cynique. Se disant trop âgé et un *Juif infidèle*, Dieu ne serait pas capable de le faire changer d'avis avec un événement tel qu'une *voix intérieure*. Pour cette raison, lui, Freud, allait tenter plutôt une « interprétation d'après des mobiles affectifs » présentés par son collègue médecin.

La vision de la vieille femme nue aurait éveillé en lui la nostalgie de la mère émanant du complexe d'Œdipe. La révolte contre le père a été la suite de cette régression. Ce qui est apparu dans la conscience était le désir de détruire la représentation de la déité paternelle, nier Dieu pour avoir permis cette sensation de malaise auprès d'une figure dite maternelle. Freud parle d'un déplacement de la pulsion au domaine religieux, avec une forme de psychose hallucinatoire – les voix intérieures entendues. Cela n'a été que par une soumission complète à Dieu père, une solution prédéterminée par le complexe d'Œdipe dans sa vie psychique, que le médecin a pu se réconcilier avec les forces du destin et le désir de la puissance divine. Le médecin aurait accepté Dieu et Jésus-Christ, comme un enfant, et vécu un événement religieux que Freud nomme directement : « Il a subi une conversion. »

Freud disqualifie certes l'événement intérieur comme preuve de véracité d'une doctrine religieuse, n'y voyant qu'une issue pour un sujet confronté à

l'extrême de son désir[1]. Un phénomène semblable, pourtant pas le même, est celui analysé par Freud dans le cas du peintre du XVIIe siècle Christoph Haizmann. L'analyse de ce cas[2] a été possible par un recueil de documents comprenant un journal attribué au peintre lui-même, quelques-unes de ses peintures du diable et un dossier en latin composé par des membres d'un ordre religieux, très détaillé, avec des commentaires sur l'évolution du cas et les descriptions des exorcismes.

Haizmann y est décrit comme un peintre touché par des crises convulsives. Il demande de l'aide en septembre 1677 au curé de Pottenbrun (Basse-Autriche), à Mariazell. Au cours d'un examen dans cet ordre religieux, il lui est posé la question de savoir s'il se serait, à tout hasard, engagé dans un pacte avec l'*Esprit Malin*. Même Freud avoue ici l'hypothèse que cette suggestion aurait possiblement déclenché une formation de contenus religieux pour les événements de fond psychopathologique vécus par le peintre. À partir de ce jour, plusieurs événements d'apparence démoniaque sont survenus : deux pactes avec le Diable furent découverts, l'un écrit avec du sang et l'autre à l'encre noire, ainsi que plusieurs autres manifestations plus ou moins spectaculaires. Par contre, les visions que Haizmann racontait n'étaient perçues que par lui-même, et les dessins et peintures faisaient partie de sa tentative d'illustrer ce qu'il percevait.

Le plus intéressant pour Freud est que le premier pacte aurait été signé lors d'une grande mélancolie vécue par le peintre à la suite de la mort de son père. Sa grande tristesse l'empêchait de continuer à travailler et d'avoir une subsistance matérielle. Ce père était opposé au choix de Christoph Haizmann pour la peinture, et apparemment, ce décès a mis le peintre face à une grande épreuve de culpabilité et de mélancolie pour cette perte, alors que ce père était haï lorsqu'il était en vie. La « découverte »/« confession » du premier pacte, signé avec du sang, a mené à un

---

1 Hirt, Jean-Michel. *Vestiges de Dieu. Psychanalyse et athéisme*. Op. cit. p. 207

2 Freud, Sigmund. « Une névrose démoniaque au XVII^e siècle » (1923). In : Freud, Sigmund. *Essais de psychanalyse appliquée*. Op cit. pp. 211-251.

soulagement des symptômes convulsifs. Un court séjour de Haizmann auprès de sa sœur est venu avec le déclenchement d'une ample gamme de symptômes beaucoup plus graves, comme visions, absences, sensations douloureuses, paralysie des jambes. C'est dans cette seconde phase du traitement spirituel qu'un premier et plus ancien pacte, écrit à l'encre noire, a été révélé et a été restitué par l'*Esprit Malin*. Christoph Haizmann décide d'adhérer à l'Ordre des Frères de la Miséricorde et de vivre une vie d'ascétisme.

La lecture de Freud de cette « névrose démoniaque » s'articule autour de l'association entre les difficultés matérielles et affectives du peintre. Les premières avaient renforcé la nostalgie subie avec la mort du géniteur. Le Diable apparaît comme un substitut d'un père aimé mais aussi obstacle au travail artistique. N'étant pas capable de faire face aux difficultés matérielles, bloqué, le peintre a succombé à la névrose. Entrer dans le monastère lui a permis de survivre matériellement.

L'ambiguïté de la figure démoniaque est aussi signalée par Freud, notamment à cause d'un numéro qui ne cessait de se manifester dans le rapport du cas : le chiffre 9, la durée de neuf ans des pactes et le temps restant à ce Faust freudien avant de devoir donner son âme. Un chiffre tellement symbolique ferait référence aux neuf mois de la gestation, une donnée à forte représentativité pour l'être humain primitif et aussi pour le névrosé – puisque toute névrose est infantile et accorde un grand poids aux théories sexuelles infantiles. La sortie du pacte n'a été autre qu'une demande à Notre-Dame, révélant la poussée maternelle de toute manifestation dans l'ambiguïté œdipienne.

Les éléments ciblés par Freud ne sont pas très différents dans les deux cas de « conversion ». Si, dans le texte sur le médecin américain, la question de la conversion est directement référée, pour le peintre bavarois, la mention est plutôt au « vêtement démonologique » que toute une époque invoquait pour les manifestations névrotiques.

C'est précisément en critiquant cet angle de l'observation freudienne que l'ethnopsychiatre Tobie Nathan propose une lecture supplémentaire de cette histoire[1]. D'après Nathan, Freud a pu, dans un premier moment, tenir compte de la spécificité culturelle de la situation racontée : au XVIIe siècle, la démonologie n'était plus une vague spéculation théologique, mais un système essayant de devenir une discipline empirique, avec une rationalité propre, un matériel abondant et cohérent, utilisant l'expérimentation et la démonstration pour achever le registre de la preuve. Freud reconnaît que la création d'un nom, le pacte, a été effective dans un premier temps pour l'appréhension du malaise du peintre. Toutefois, pour Nathan, ce qui aurait échappé au psychanalyste viennois, c'était la « réalité ethnologique » de la démonologie au dix-septième siècle. Une « croyance » de cette réalité composait un couple entre exorciste et exorcisé : la croyance au Diable.

Nathan insiste en disant que l'erreur de Freud tenait aussi à un effet d'ordre contre-transférentiel : ainsi, comme Haizmann souffrant du vide mélancolique laissé par la mort de son père, la psychanalyse et le statut théorique de l'*intériorité* dans cette discipline sont forgés suite à un événement marquant de la vie de Freud, le décès de son père. Se reconnaît aussi, dans cette hypothèse, une critique envers l'évolutionnisme du langage et du procédé freudien, qui traduisait les symptômes du peintre en une terminologie de la psychopathologie du XXe siècle.

Une analogie structurale est reconnue par Tobie Nathan entre la « description ethnopsychiatrique – êtres culturels devenant réels –, et la description psychanalytique - attribution du label "ceci est réel" à une représentation de mot »[2]. Cette dernière idée est assumée par Freud notamment avec une contribution de Victor Tausk, « l'appareil à influencer »[3]. Cet appareil s'affiche comme une machine extérieure par laquelle un certain type de schizophrène se plaint d'être persécuté. La

---

1 Nathan, Tobie. *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*. Paris : Dunod, 2001. Cf. p. 93-100.

2 Ibidem. p. 93

3 Tausk, Victor. "De la genèse de l'appareil à influencer au cours de la schizophrénie » (1919). In : Tausk, Victor. *Œuvres psychanalytiques*. Paris : Payot, 1976. pp. 177-217.

machine ne serait pas rapportée dans le délire de tous ses malades, selon Tausk, mais dans le fonctionnement d'un appareil de type mystique, extérieur, contrôlé par les ennemis et persécuteurs du sujet. Une structure pareille serait déductible des descriptions des schizophrènes, en général. Une machine qui est alors l'aboutissement d'une transformation vécue par les sujets traversant cette forme de crise : elle présente des images bidimensionnelles (et non pas tridimensionnelles, comme dans les hallucinations classiques), comme celles de cinéma, projetées ; elle contrôle les organes et parties du corps de l'individu, les faisant parties et engrenages de son mécanisme.

Cet « appareil à influencer » prend souvent une forme finale de machine, l'image d'une machine, telle une défiguration de l'apparence humaine. L'homme malade se voit donc soumis à une volonté externe. Tausk l'associe avec l'étonnement de l'enfant par la sexualité de son corps, ou plutôt de l'érection[1]. Le corps sexué qui n'est pas composable avec une vie psychique trouée dans la schizophrénie. Lacan a formulé, au cours de son séminaire sur les psychoses, que le sujet psychotique vit le langage comme quelque chose qui lui est imputé de l'extérieur[2]. C'est un délire, une tentative de cure, qui essaye de donner une solution aux énigmes du vécu du corps morcelé du psychotique, ainsi que la perception qu'un autre connaît ses pensées – que sa tête est ouverte, qu'il y a des fils enclavés dans son crâne, etc.

La figure de la machine, comme le soutient Tausk, n'est pas non plus moins parlante d'un rapport aux figures de la modernité : le monde est devenu machine, le corps l'est aussi ; de ce fait, le délire est engendré avec ce qui s'offre dans la culture. La machine au XXe siècle, le Diable et l'exorcisme dans le cas de la modernité de Haizmann. Deux formations qui fonctionnent comme tentatives d'aller à la rescousse, de donner du sens à une expérience psychotique absurde[3] et hors-sens, ou à un vécu

---

1 Ibidem. p. 216-217.

2 Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre III. Les psychoses (1955-1956)*. Paris : Éditions du Seuil, 1981.

3 Birman, Joel. (org.) *Tausk e o aparelho de influenciar na psicose*. São Paulo: Editora Escuta, 1990.

mélancolique encombrant de la culpabilité œdipienne (valable tant pour Haizmann que pour le médecin américain). Mais, le plus important ici est de souligner que, dans les cas des deux situations de « conversion » traitées par Freud, il s'agirait de phénomènes psychotiques qui se produisent dans la vie psychique et qui deviennent des récits, soit histoire médico-théologique (le peintre), soit histoire de vie (le médecin américain). Et ils ont servi aussi à une certaine construction du rapport social – écrire à un *brother physician* dans l'espoir de le convertir, ou l'entrée dans un ordre religieux.

Les récits de conversion sont racontés en tant qu'histoires de vie, si bien que dans une perspective psychologique, ils sont vus comme des mythes[1]. C'est à propos de cette création de mythe, de fiction, que Lacan[2] pointe qu'il y a une fixation de sens : le sens se produisant par la traduction d'un discours en un autre. Le sens dépend de l'adresse à l'autre, en aller-retour incessant, dans l'espoir du rapport et de la compréhension. C'est avec cela que nous continuons, avec la contribution de l'ethnopsychiatrie à nos investigations.

Comme l'a pensé Bastide sur l'irruption de l'extase et du vécu mystique chez un individu, ce qui différencie « une transe *individuelle* qui fait souffrir celui qui vit cette expérience et perturbe le groupe » d'une « possession proprement dite », c'est que la possession « appelle une initiation, c'est-à-dire une domestication des instances du sacré […] phénomène *collectif* qui consiste dans une *socialisation de la transe* »[3]. Pour Bastide, à la différence des possessions traditionnelles qui sont des réalisations de mythes symboliques intériorisés[4], les phénomènes de transe et

---

1 Popp-Baier, Ulrik. « Narrative Embodied Aims. Self-transformation in Conversion Narratives – A Psychological Analysis », *Forum : Qualitative Social Research*, Volume 2, No. 3, Art. 16, September 2001.

2 Lacan, Jacques. « L'étourdit », In : Lacan, Jacques. *Autres écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 2001. pp. 449-497.

3 Bastide, Roger. « Préface ». In : Bastide, Roger. *Le rêve, la transe et la folie*. Paris : Éditions du Seuil, 2003. p. 13.

4 Bastide, Roger. « Transe mystique, psycho-pathologie et psychiatrie ». In : Bastide, Roger. *Le rêve, la transe et la folie*. Ibidem. pp. 97-105.

possessions des religions recomposées des pays colonisés ont pour centralité organisationnelle la culpabilité – le sentiment de trahison des cultes des ancêtres, l'acceptation de la conquête, la soumission -, renvoyant à la culpabilité envers Dieu (et à la figure paternelle œdipienne traitée par Freud).

L'ethnopsychiatrie peut surtout nous aider à penser le phénomène de l'acculturation religieuse, c'est-à-dire du passage d'une religion à une autre. C'est l'ingrédient principal dans le cas d'un phénomène religieux qui exige la conversion, ainsi que la recodification des contenus psychiques – et inconscients - dans un autre apport culturel, comme nous l'apprend Georges Devereux. Il est aussi question d'introduire ici l'évangélisme comme un phénomène à la base transculturel et qui se stabilise dans ce que Roger Bastide a appelé « l'acculturation formelle »[1].

Une « acculturation matérielle » repose sur les contenus de la conscience, le perceptible, et a une base dite « originelle » qui reste intacte (une culture qui paraît avoir totalement disparu, emportée par le raz de marée de la colonisation, mais qui demeure intacte en ce qui concerne l'organisation sociale locale). À l'inverse, « l'acculturation formelle » comporte des phénomènes de réinterprétation où l'intelligence, l'affectivité, les « structures » inconscientes d'une culture, société ou groupe, se transforment et affectent les transmissions et héritages.

Bastide avait pensé « l'acculturation formelle » ciblant les deuxièmes générations dans la colonisation. Toutefois, les pratiques de conversion peuvent exiger des transformations pareilles. Dans les situations de notre recherche, le passage entre religions et croyances était fortement marqué comme central, ainsi que les questions qui entremêlent immigration, coupure culturelle et notamment ce que Devereux explore comme *thèse formelle* à propos des rapports entre inconscient et culture. On cite intégralement ce qui naît de sa plume :

---

1 Bastide, Roger. « I. L'acculturation formelle ». In : Bastide, Roger. *Le Prochain et le Lointain*. Paris : L'Harmattan, 2000. pp. 137-148.

> « Le milieu culturel intervient de façon décisive pour déterminer *lesquels* parmi les pulsions et fantasmes seront actualisés par des moyens culturels, lesquels reçoivent une actualisation culturelle indirecte ou substitutive, lesquels ne seront actualisés que de façon subjective et lesquels, enfin, demeurent entièrement inconscients et tenus à l'écart sous la forme de matériel refoulé, soit par des moyens fournis par la culture, soit par des moyens élaborés idiosyncrasiquement et privés de tout support culturel. »[1]

[1] Devereux, Georges. « Culture et inconscient ». In : Devereux, Georges. *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris: Flammarion, 1985. p. 92-93.

3.4. Apports de l'ethnopsychiatrie et du champ transculturel : quelques hypothèses de travail

L'anthropologue François Laplantine conçoit l'ethnopsychiatrie comme un ensemble de démarches comprenant recherche pluridisciplinaire et pratique thérapeutique tâchant de comprendre la dimension culturelle des troubles mentaux et la dimension psychiatrique des cultures. L'approche ethnopsychiatrique, selon lui, est antitotalitaire et perspectiviste, elle sait qu'elle n'est qu'un point de vue sur le monde[1].

L'espoir universaliste de la psychopathologie – spécialement celle de base psychiatrique – est très ancien, comme en attestent les investigations du début du XXe siècle et celles des périodes colonialistes. Néanmoins, comme nous le signale Baubet[2], même si les démarches comparatives sont déjà anciennes en psychiatrie et en général en psychopathologie, les regards anthropologiques sur la psychiatrie contemporaine et sur la clinique – alliés à l'anthropologie médicale – gagnent beaucoup d'importance. Nous citons l'investigation parallèle de la production de « sens » à partir de la pratique diagnostique et principalement les investigations sur les catégories autochtones qui articulent souffrance, maladie, normalité et systèmes symboliques. Les nouvelles pratiques transculturelles, de nos jours, se développent beaucoup aussi avec les apports des études narratives et de la narrativité.

Nous considérons deux grands objets pour notre recherche. Le **premier** est une investigation des multiples visages des conversions au protestantisme chez des populations qui ont été rencontrées pour la plupart en services de soin psychosocial en région parisienne. Il s'agit en général de personnes suivies dans différents réseaux de santé et santé mentale. Comme la majorité du public des églises dites

---

1 Laplantine, François. *L'ethnopsychiatrie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1988.

2 Baubet, Thierry. « Évolutions et perspectives de la psychiatrie culturelle ». In : Baubet, Thierry et Moro, Marie Rose. *Psychopathologie transculturelle. De l'enfance à l'âge adulte*. Issy-les-Moulineaux : Elsevier-Masson, 2009. pp. 23-29.

évangéliques en France et en Europe, cette population se considère issue de migrations et il nous paraît important d'envisager, comme le font les chercheurs qui étudient ces phénomènes sous un angle psychosocial, anthropologique ou sociologique, que les questions soulevées par migration, identité ethnique et ruptures culturelles demeurent centrales.

À la base, nous devons envisager les protestantismes évangéliques – dans leur pluralité – comme un phénomène transculturel et très polymorphique. Le plus frappant dans cette « transculturalité » nous paraît précisément être ce que remarque Olivier Roy à propos de l'insistance, du refus, du « né de nouveau » (*born again*) évangélique de se voir dans un système symbolique en particulier : c'est un absolu, sa foi est en dehors de toute culture ou savoir traditionnel[1].

Comme tant d'autres parties du répertoire évangélique – mais peut-être plus que les autres, en raison de sa présence si ancienne dans le christianisme –, la glossolalie définit ce caractère très tranchant de toute limitation : la glossolalie, nous dit Roy[2], n'est pas une succession de sons, mais un « message » qui transpose toute limitation linguistique, la parole de Dieu n'ayant plus besoin de s'inscrire dans une culture ou langue spécifiques. Cette configuration se démarque d'une constance dans la plupart des faits religieux connus : la filiation, la tradition et la continuité sont hors norme. La norme est la rupture, et une conversion doit être vécue et prise comme rupture. Une rupture, d'ailleurs, cela ne se transmet pas.

Les études de ces formes de faits religieux se penchent aujourd'hui sur des questions comme ethnicité, identité, différences entre modernité et temps postmodernes, culture et transmission, etc. En France et en Europe, cela est encore plus évident en raison de l'importance octroyée aux grands bouleversements sociaux qui s'enchaînent avec d'importantes dynamiques populationnelles de l'actualité et leur prise en considération par les politiques publiques. Et c'est sur cela qu'on doit

1 Roy, Olivier. *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*. Paris : Éditions du Seuil, 2008.

2 Ibidem. p. 33.

travailler aussi, avec les discussions qui sont produites par les champs de l'ethnopsychiatrie, de la psychiatrie culturelle, de la psychologie transculturelle, de l'ethnopsychanalyse et des disciplines ou proto-disciplines annexes : la recherche transculturelle peut aider à se garder de toute réification de la notion d'ethnicité, ainsi que de conceptions comme « race », statut de migration, nationalité, origine culturelle ou géographique[1].

Les discussions autour des terminologies concernant ces nouvelles disciplines et pratiques sont très larges et bouillonnantes de nos jours, allant bien au-delà d'un public académique. Comme le résume Fermi[2], on admet avec Devereux l'universalité du psychisme, restant à « interpréter » par le psychanalyste, l'ethnologue et les autres les différences culturelles. Par contre, les usages de l'ethnopsychiatrie et de l'ethnopsychanalyse sont très différents, et nombreuses sont les variations entre auteurs et pratiques. La psychanalyse est diversement investie dans ces différentes terminologies, en revanche, le passage par *Totem et Tabou* est obligé, puisque l'inconscient est universel et atemporel. Les débats en France, comme le montre Fermi, semblent rattachés beaucoup moins à l'usage théorique qu'à l'usage clinique, notamment dans les *consultations d'ethnopsychiatrie ou d'ethnopsychanalyse*.

Même si quelques-unes de nos situations nous ont été adressées à la suite de prises en charge en consultation d'ethnopsychiatrie, nous avons gardé dans notre démarche une position bien à part de ces espaces. La référence à un cadre ethnopsychiatrique nous pousse à une exploration plus active à propos de contextes sociaux, culturels et historiques qui sont imbriqués dans les narrations des patients

---

1 Baubet, Thierry et Rozzoug, Dalila. « Méthodes en recherche transculturelle ». In : In : Baubet, Thierry et Moro, Marie Rose. *Psychopathologie transculturelle. De l'enfance à l'âge adulte*. Issy-les-Moulineaux : Elsevier-Masson, 2009. pp. 265-274.

2 Fermi, Patrick. « Ethnopsychanalyse : esquisse d'un roman familial », *L'autre*, *Cliniques, cultures et sociétés,* 2002, Vol. 3, nº 2, pp. 329-344.

ou individus rencontrés[1]. Cette voie technique est bien développée dans les approches de l'ethnopsychiatrie ou de l'ethnopsychanalyse française.

En revanche, nous sommes conscient des nombreux enjeux de pouvoir[2] qui prennent lieu dans les nouveaux avatars des psychothérapies et de la psychopathologie. Comme dans tout système de soin de la subjectivité, les techniques ou usages du système interprétatif peuvent entraîner une violence : anéantir la différence en la réduisant à sa dimension altéritaire, et rien en plus.

Concernant ces discussions autour de l'ethnopsychiatrie, ce risque a été cerné par Fassin[3] comme la « double aporie de l'ethnopsychiatrie » : en voulant se réclamer d'une pensée sur le particulier ou du local contre l'universalisme colonialiste, l'ethnopsychiatrie, en tant que pratique, peut prendre le sujet par sa culture, autrement dit ignorer l'autre en le prenant pour l'Autre. Certes, ces critiques ont été bien dressées, principalement envers Tobie Nathan, et proviennent de plusieurs courants psychanalytiques, psychiatriques et des sciences humaines et sociales : des pratiques comme l'usage de leviers culturels en psychothérapie et la défense de la *ghettoïsation* des banlieues ont été soutenues par l'ancien élève de Devereux. En effet, pour Nathan, la migration doit être prise en compte comme le traumatisme par excellence de « l'enveloppe psychique » ; en outre, toute technique thérapeutique est réduite à l'influence.

Si le **premier** objet de notre recherche est cette étude de la conversion, le **second**, mais pas le moins important, est une exploration de cette idée d'une

---

1 Sturm, Gesine; Baubet, Thierry et Moro, Marie Rose. « Culture, Trauma and Subjectivity: The French Ethnopsychoanalytic Approach », *Traumatology,* 16 (4), 27-38.

2 Rechtman, Richard. « Cultural Standarts, Power and Subversion in Cross-Cultural Psychotherapy », *Transcultural Psychiatry*, Vol 43(2): 169-180.

3 Fassin, Didier. « Les politiques de l'ethnopsychiatrie. La psyché africaine, des colonies africaines aux banlieues parisiennes », *L'Homme*, 153 / 2000, pp. 231-250.

psychopathologie du fait religieux. Comment envisager le fait religieux en clinique ? En quoi pouvons-nous considérer l'objet religieux (différent de la religion institution-culture et de la religiosité en tant que phénomène psychique) comme une face de l'objet qui se lie intimement avec l'absence fondatrice de la vie psychique ?

Cette deuxième voie de travail a été largement favorisée par la discussion de situations et rencontres de cas qui sont souvent considérés comme ceux de l'ethnopsychiatrie ou du champ transculturel. Premièrement, le risque clinique de ces situations – et pour tout clinicien ou praticien de la subjectivité – est la confusion entre les notions d'exil et de migration[1]. En effet, l'exil saisit la singularité de l'aventure migratoire, mais aussi sur un fond universel qui renvoie à l'état ontogénétique humain d'être exilé du corps maternel, de la coupure et séparation et de la dimension de la perte[2]. Deuxièmement, ces situations rencontrées arrivent souvent devant une impasse : comment agir face à un patient qui se dit né de nouveau, régénéré, une autre personne complètement différente ? Plus grave encore, il y a un rapport massif à des objets (psychiques) comme église, communauté, pasteur, dons, etc., et ces objets ont du poids dans le rapport clinique et dans l'établissement des phénomènes transférentiels. Ce sont des objets très investis libidinalement, et ils apparaissent donc forcément dans les récits et dans la vie subjective d'un patient.

Quand Georges Devereux écrit que le couple conceptuel de base de la psychiatrie (songeant à une psychiatrie de base psychanalytique) est le normal et l'anormal, il le fait pour discuter de son ethnopsychiatrie comme s'efforçant de

---

1 Douville, Olivier. « Pour un examen de la situation contemporaine des consultations « interculturelles » », *Figures de la psychanalyse – Anthropologie, psychanalyse : les états de la structure*, nº 17, 2009, pp. 131-159

2 Ibidem. p. 141-142.

coordonner ce couple conceptuel avec le concept de « culture »[1], celui à double sens : la culture humaine en tant que phénomène universel (« culture en *soi* »[2], comme Devereux l'énonce parfois) et la culture plus localisée, système standardisé de défenses et par conséquent solidaire aux fonctions du Moi et axe du Surmoi-Idéal du moi[3]. Les cultures – dans leurs particularités – offrent des sorties pulsionnelles possibles, ainsi que des possibilités de sublimation. Cela pourrait être recueilli par un ethnologue avec des observations de hiérarchie, d'établissement de rôles sociaux et professionnels, avec le développement et l'apprentissage des enfants, ainsi que dans des rites funéraires ou avec des techniques des types les plus variés. Pourtant, les troubles mentaux offrent aussi cette voie d'accès à un univers culturel : les troubles sont plus ou moins « cadrables » par les techniques religieuses ou médicinales de soin ; quelques-uns de ces troubles n'ayant pour seule issue qu'une voie initiatique, par exemple.

Devereux pariait sur l'hypothèse d'un *inconscient ethnique* (composé par ce qui est l'exigence fondamentale d'une culture, avec ses refoulements et ses structures de transmission), différent de l'*inconscient idiosyncrasique* (éléments refoulés et structurants d'un individu et expériences non pas forcément typiques d'une culture)[4]. Ce pari théorique a eu pour conséquence l'idée que certaines psychopathologies (névroses et psychoses) pourraient être aussi ethniques (elles « comporte[nt] une exploitation systématique de traits culturels à des fins [symptomatiques] »[5]) ou

---

1 Devereux, Georges. « Normal et anormal ». In : Devereux, Georges. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris : Éditions Gallimard, 1970. pp. 1-83.

2 Devereux, Georges. « Les facteurs culturels en thérapeutique psychanalytique ». In : Devereux, Georges. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Op. cit. pp. 334-353.

3 Devereux, Georges. « L'ethnopsychiatrie comme cadre de référence ». In : Devereux, Georges. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Op. cit. pp. 84-106.

4 Devereux, Georges. « Normal et anormal ». In : Devereux, Georges. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Op cit. pp. 4-7.

5Devereux, Georges. « La schizophrénie, psychose ethnique ». In : Devereux, Georges. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Op cit. pp. 248-274

encore idiosyncrasiques. Les tentatives de Devereux de mettre en œuvre sa constellation conceptuelle ont varié entre analyses de sources issues du terrain ethnologique, de la littérature, de l'histoire et même de la philosophie des sciences[1]. Néanmoins, bien que les dérives et développements en ethnopsychiatrie aillent assez loin, cela nécessite un rapprochement constant avec la psychanalyse.

Rajaa Stitou observe que le plus grand risque d'une « nosographie ethnopsychiatrique » est celui de l'écart de la dimension la plus importante de la découverte psychanalytique, celle du sujet parlant. Ce risque se « nourrit [de] l'illusion que l'étranger dans et hors tout sujet est saisissable à partir de déterminants ethniques »[2]. Ce qui lie le singulier et le collectif, le lien entre sujet et culture, surgit dans la séparation issue de l'incomplétude originelle et du refoulement. Les montages culturels ne sont pas autre chose que des « représentations » de l'angoisse fondamentale et de la nécessité de supporter la détresse humaine (*Hiflosigkeit*) : protéger, humaniser, lier les hommes entre eux. Et c'est cela que propose aussi la religion. Ce n'est pas par hasard que c'est lorsque l'on constate une augmentation de l'arrivée en France de personnes de religion musulmane que les praticiens sont amenés à reconnaître une différence et parfois à supposer/supporter une différence.

Ce qui est appelé spécificité culturelle peut aussi entraîner des confusions par rapport à la différence religieuse. Comme le situe aussi Stitou, la culture en psychanalyse et en ethnopsychiatrie est envisagée d'une façon très proche de la compréhension de Géza Róheim : un gigantesque système d'essai plus ou moins heureux pour protéger l'humanité contre le danger de la perte d'objet – rappelant la position freudienne de *Malaise dans la civilisation*. C'est pourquoi, il peut nous être utile ici de renvoyer à une proposition de Winnicott : ne pas parler de culture en psychanalyse, mais d'« expérience culturelle ». Pour ce pédiatre et psychanalyste, la

1 Ce qui montre par exemple son intérêt par les développements d'Henri Poincaré en mathématique, logique et histoire de la science.

2 Stitou, Rajaa. « L'inconscient à la croisée du singulier et de la culture », *Cahiers de psychologie clinique*, 2007/2 – nº 29, pp. 145-160.

vie commence à être vécue non pas par les besoins instinctuels, mais par ses expériences plus amplifiées, celles considérées « culturelles » et qui appartiennent au fonds commun de l'homme.

Les « expériences culturelles » sont en continuité avec celles du jeu, placées dans l'espace potentiel entre individu et environnement, originellement l'objet – l'objet psychique. Winnicott avance même un « espace potentiel » : objets et phénomènes situés en dehors du contrôle omnipuissant – s'en écarter exige un sentiment de confiance, sinon, le sujet tombe dans la privation. La confiance, pour sa part, se tisse avec l'usage de ce fonds commun, d'images, de fantasmes et de la dimension de ce que ce psychanalyste nomme sacré, c'est-à-dire où l'individu expérimente la créativité[1].

Or, ce fonds commun est aussi très varié. Le plus intéressant, ainsi, est la façon toujours surprenante dont le sujet est marqué par cette diversité culturelle et sociale. Il est marqué, sans pour autant perdre son statut de sujet du désir et de l'inconscient, comme nous le propose la formulation de Jurandir Freire Costa[2]. À propos de la culture et de ce marquage sur lequel se structurent les manifestations psychopathologiques, le registre de l'*imaginaire* de Lacan gagne de l'importance. Ce registre, frère-jumeau du *moi*, du fantasme et du sens ou signification, comme le rajoute Freire Costa[3], a une acception fondamentale : la fonction spéculaire, celle qui capture l'organisme dans la fonction corporelle d'une vie psychique et qui présente un sujet comme une personne et un nom à un autre. Le *moi*, fonction de base imaginaire, est une sorte de dispositif d'homéostasie qui se configure par rapport à la figure de l'autre (aussi prise en tant qu'image) et avec le soupçon ou pari de la confiance (ou méfiance) du partage de sens ou signification.

---

1 Winnicott, Donald Woods. « A localização da experiência cultural », In : Winnicott, Donald Woods. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro : Imago, 1975. pp. 133-143.

2 Freire Costa, Jurandir. *Psicanálise e contexto cultural. Imaginário Psicanalítico, Grupos e Psicoterapias*. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda., 1989.

3 Ibidem. p. 54.

Les troubles psychiques ont lieu dans ce rapport à l'autre. Cela veut dire l'autre en chair et aussi l'Autre, les mobiles, images et objets culturels, donc les signifiants. Les troubles fonctionnent comme une identification, là où se joue le couple conceptuel normal-anormal. Foucault, dans *Maladie mentale et psychologie*, nous avait appris que « la maladie n'a sa réalité et sa valeur de maladie qu'à l'intérieur d'une culture qui la reconnaît comme telle »[1], en rajoutant que le grand passage à la psychiatrie dite scientifique a été la reprise dans la sphère humaine (et non plus démoniaque) de la folie. Le malade devient l'aliéné, un statut juridique négatif, d'absence de raison, pourtant, la possession était déjà la forme primitive de l'aliénation dans le monde classique, cela étant la transformation d'un homme en autre chose que lui (grec *Energoumenos* ; lat. *mente captus* : celui en qui agit ou s'évertue une puissance venue d'on ne sait quel extérieur)[2]. Ce texte de la jeunesse intellectuelle de Foucault frappait à la porte des concepts marxistes, puisque le futur auteur de l'*Histoire de la folie* produit un parallèle entre aliénation historique, sociale et mentale pour penser le déclenchement de la maladie mentale dans une vie – la guérison possible étant l'établissement de nouveaux rapports entre l'individu et son milieu.

C'est sur la question du milieu que repose l'investissement de nombreux développements théoriques du champ transculturel. Les pratiques en situation humanitaire confrontent les cliniciens à la pertinence de ces questions culturelles[3]. Une psychiatre en mission en Haïti, arrivée peu avant le premier anniversaire du grand séisme de 2010, nous a fait part d'une grande vague de conversions à l'évangélisme. Les pasteurs qui annonçaient l'arrivée de la fin du monde faisaient flamber de nouveaux fidèles qui avaient des formations délirantes prises à la fois comme symptômes et comme maladies initiatiques du vaudou. Quand le jour J est

---

1 Foucault, Michel. *Maladie mentale et psychologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1954. p. 71.

2 Ibidem. Chapitre 5.

3 Baubet, Thierry et Moro, Marie Rose. « L'approche ethnopsychiatrique », *Enfances & Psy*, 2000/4, nº 12, p. 111-117.

arrivé, celui de la célébration de la première année du séisme, les églises étaient pleines, mais les urgences des hôpitaux l'étaient aussi. Quelques crises de panique ont été déclenchées entre prières et annonces d'un nouveau et ultime séisme. La brutalité de quelques conversions intriguait aussi à cause des profondes et nettes ruptures générationnelles : des parents coupaient les liens, en raison de la pratique de rites animistes, d'enfants promis aux *loas*. En gros, cette psychiatre nous avoue que le plus frappant était la massivité psychique de la conversion : les patients faisaient en sorte qu'il n'y ait plus rien dans leur vie, plus d'histoire ; c'était seulement leur foi, cette nouvelle personne que chacun était devenue, les dons du Saint-Esprit qui s'y manifestaient.

3.4.1. Grammaire du désir, ancestralité et les dons du Saint-Esprit : « Je devient[1] une autre personne »

Les arrangements des phénomènes autour de l'évangélisme semblent très variés. C'est un fait religieux très polymorphique. En Afrique subsaharienne ou en Haïti, ce que rencontrent les chercheurs est très divers, souvent en rapport avec les grandes batailles religieuses et magiques de chaque société. Plus encore en Amérique du Sud, où le penchant pour la réussite financière et matérielle ou le contrôle de l'addiction à l'alcool ou d'autres drogues semble aujourd'hui se rajouter à une montée politique et à l'ascension sociale des évangéliques. Des églises qui y proposent une cure de l'homosexualité sont arrivées à lancer des projets de législation de la santé publique[2].

De toute façon, ces manifestations sociales jouent avec la grammatique du désir des sujets qui s'y mettent. Lacan, dans son séminaire sur le *moi*, se pose une

1 À la troisième personne.

2 Natividade, Marcelo. « Homossexualismo, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas », *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.21 no.61 São Paulo, Junho 2006.

question assez intrigante concernant les avancées du culturalisme en Amérique et dans la psychanalyse, mentionnant même la figure d'Erik Erikson :

> « Ce dit culturalisme consiste à mettre l'accent dans l'analyse sur ce qui, dans chaque cas, relève du contexte culturel dans lequel le sujet est plongé. Cet aspect n'a pas été méconnu jusque-là – je ne sache pas que Freud, ni ceux qui peuvent se qualifier de spécifiquement freudiens, l'aient jamais négligé. La question est de savoir si l'on doit donner à cet élément une importance prévalente dans la constitution du sujet. »[1]

Une possible réponse à ce commentaire de Lacan est que la culture envisagée comme une structure géante englobant les sujets n'est certainement pas d'importance prévalente pour la constitution du sujet. Néanmoins, c'est avec les objets de la culture que le sujet du désir ou de l'inconscient insère des images signifiantes pour que ces objets psychiques s'articulent dans le champ psychique.

François Wahl[2], éditeur historique des *Écrits* de Lacan, propose l'ancestralité comme appartenant au registre de l'Autre. Pour ce philosophe, les pratiques d'entretien de l'ancestralité, comme les pratiques funéraires d'inscription traditionnelle et culturelle, sont gardiennes de l'altérité et aident à la tenir jusqu'au bout, entraînant une sorte d'effet de lucidité : le sens n'est pas ce qu'il a été. Cela maintient l'écart entre sensible et sens[3]. Le sens n'est rien de plus que cette organisation discursive diachronique, gardant dans le discours les différentes places temporelles des signifiants. L'abandon de la référence à l'ancestralité, ou plus clairement, son refus par l'interdiction de la représentation de la place des ancêtres, de ce qui a été, fait que les signifiants sont coupés de l'ordre de la chaîne discursive. De ce fait, les signifiants d'une antériorité logique (de la chaîne discursive, de la

---

1 Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil, 1978. p. 205.

2 Wahl, François. « Les ancêtres, ça ne se représente pas ». In : Rassial, Adélie et Rassial, Jean-Jacques. *L'Interdit de la représentation*. *Colloque de Montpellier, 1981*. Paris : Éditions du Seuil, 1984. pp. 31-62.

3 Ibidem. p. 34-36.

chaîne « historique »…) envahissent le discours qu'est en train de formuler le sujet de l'énonciation. Ce qui veut dire que les contenus de l'ancestralité, non plus compris ou réfutés de la vie d'une personne, vont rentrer en force. De nouvelles situations de psychopathologie peuvent souvent se configurer ici, comme des hallucinations ou formations psychosomatiques à forte charge culturelle.

Cette conception de l'altérité nous fait penser aux pratiques traditionnelles et culturelles, celles qui sont transmises, comme ce que Bastide soutenait à propos de « l'acculturation formelle » dans les rites afro-brésiliens sur lesquels il s'est penché avec ardeur : contrairement aux grandes épidémies mystiques occidentales qui se manifestaient en période de crise, faim, changement grave de structure sociale, entre autres, les phénomènes de type *possession* de matrice africaine s'inscrivent – avant et après la colonisation – dans des structures d'équilibre économique, politique, social[1]. Même les types de transe plus sauvages et qui instaurent le désordre et déstabilisent le sujet (l'*orisha Exu* dans le candomblé, par exemple) arrivent à réorganiser les rapports de l'individu. Malgré leur anarchie apparente, même les transes les plus disruptives et inattendues sont une forme élaborée de manifestation de l'idiome de la possession. Elles offrent un moyen d'expression de la souffrance et d'éléments symboliques partagés par une communauté, permettant la construction discursive et la production de sens d'une expérience. Il ne s'agit pas d'une subversion totale de l'ordre, mais plutôt d'un **espace de jeu**[2].

Cet espace de jeu garde la dimension altéritaire de la culture, même quand le risque du passage de l'altéritaire à l'autoritaire est toujours là. Ce qui est différent de l'image de l'appareil à influencer des cas de Tausk, où le sujet n'arrive pas à jouer avec l'altérité, car celle-ci devient une entité machinale qui ne donne aucun espace au

---

1 Bastide, Roger. « Transe mystique, psycho-pathologie et psychiatrie ». In : Bastide, Roger. *Le rêve, la transe et la folie*. Op. cit. p. 89.

2 Bernstein Iriart, Jorge Alberto. « A possessão como um idioma : hermenêutica de um caso de "possessão por Exu" em uma cidade do interior da Bahia », *Correio da Appoa*, Porto Alegre, n. 84, out. 2000, pp. 24-39.

jeu et au sens. Ce fonctionnement se rencontre dans la clinique des psychoses, notamment de la paranoïa : le sens est total, le signifiant devient signe et certitude.

Dans le cas des dons du Saint-Esprit, à la différence des transes et possessions des cultes de matrice africaine, l'identité est maintenue, selon Bastide. En effet, c'est une notion toute autre sur qui est l'auteur de la manifestation : celui qui parle dans la glossolalie est l'*Esprit*, mais celui qui a le don atteste de sa conversion. La possession était classiquement considérée comme un langage disponible au sein d'une société donnée qui permet aux personnes d'effectuer une articulation de leur propre expérience[1], d'entretenir des rapports avec les ancêtres et d'accéder à un certain rôle groupal. Parmi les chrétiens liés aux démarches charismatiques, comme le montre Parasie [2], plusieurs dispositifs collectifs et individuels de prière, louange et exhortation utilisent des images très sensorielles pour que les participants puissent s'accorder de la présence de Dieu, Jésus-Christ ou du Saint-Esprit.

Ces expériences valident des récits de conversions qui rattachent le sujet à une sorte de rapport avec une identité globale, comme le disent certains sociologues. Patrick Michel[3], spécialement, pense aux expériences de conversion sous les formes contemporaines de l'évangélisme et de l'islam, par l'entretien d'un rapport spécifique de chaque sujet avec les processus qui réorganisent la scène internationale. Le sujet tend à être un sujet « fruit » d'une expérience singulière prise par une « identité globale ».

C'est une image effrayante et qui nous amène à l'idée de l'exclusion de l'ancestralité de Wahl : du sujet clivé entre universel et singulier, que devient le particulier ? Plusieurs des cas qui nous ont été adressés pour les entretiens de cette

---

1 Crapanzao, Vincent. *Case studies in spirit possession (Contemporary religious mouvements).* New York : Wiley, 1977.

2 Parasie, Sylvain. « Rendre présent l'« Esprit Saint ». Ethnographie d'une prière charismatique. », *Ethnologie française*, 2005/2 Vol. 35, pp. 347-354.

3Michel, Patrick. « Elements for a semiotics of « conversion » ». In: Giordan, Giuseppe (edit). *Conversion in the Age of Pluralism*. Op. cit. pp. 73-89.

recherche sont venus accompagnés de commentaires des cliniciens : le converti, se disant né de nouveau et décidé à ignorer ses origines, sa famille, leurs dieux, etc., finit par être envahi par les entités spirituelles de sa culture d'origine. Et elles reviennent, furieuses.

Une autre lecture peut aussi se faire : est-ce que le sujet qui énonce « je deviens une autre personne », comme le font souvent les convertis aux formes plus contemporaines du protestantisme évangélique, parle de ce passé de pécheur et de maladie/malaise comme situé dans une troisième personne ? En écoutant ces personnes répéter la célèbre formule, nous écoutions souvent la troisième personne de l'infinitif, « je *devient* ».

C'est une leçon encore à l'ordre du jour que celle d'Octave Mannoni dans le célèbre essai « Je sais bien, mais quand même »[1] : en partant de l'analyse de la croyance (et de la foi) par la *Verleugnung* de Freud (le déni, désaveu ou démenti), Mannoni attribue au mécanisme de la croyance une similitude avec le déni du petit garçon. Celui-ci, face à la perception de la différence sexuelle, pense croire qu'il y a un petit « truc qui va grandir dans la fille ». La castration n'existe pas, même avec une évidence perceptive (ce que Freud va attribuer à la genèse du fétiche, un objet ou une partie du corps qui est pris comme centralité afin de ne pas faire face à la castration féminine). Ce mécanisme serait, pour Octave Mannoni, retrouvé dans les rites et croyances du quotidien. Elles se structurent dans le clivage du déni névrotique : affirmer la réalité d'une perception et en même temps la dénier. Le régime de la croyance s'alimente de la perfection de l'illusion, comme dans un numéro de prestidigitateur ou de comédien sur scène : on sait qu'on joue, mais on est pris dans la scène, dans les images, elles nous affectent.

Mannoni, ethnologue de formation, emprunte une croyance aux Katcina. Ces Indiens nord-américains Hopi, portent une fois tous les ans des masques de visages

---

[1] Mannoni, Octave. « Je sais bien, mais quand même… » (1963). In : Mannoni, Octave. *Clefs pour l'imaginaire : ou l'Autre scène*. Paris : Seuil, 1969. pp. 9-33.

effrayants et font une mise en scène comme quoi les enfants vont être mangés. Ceux-ci doivent être rachetés par leurs mères et sont ensuite libérés. Quand l'enfant arrive à l'âge de dix ans, un rituel d'initiation révèle que les masques sont en fait portés par les adultes (pères, oncles). Les adultes ont un besoin de mystification par rapport aux enfants, qui sont terrifiés mais qui connaissent la vérité. C'est une logique, celle de la mystification et du fétiche, qu'on reconnaît dans l'idéologie et, plus loin, qui peut être ciblée dans le langage, comme le remarque Kristeva : on sait que le signe n'est pas la chose, mais on fait semblant, on fait comme s'il l'était.

Žižek cite cette phrase familière de Mannoni, « Je sais bien, mais quand même… », pour faire la différence entre le pacte symbolique qui caractérise la foi et la dimension imaginaire de la croyance. Dans l'expression « j'ai foi en vous », il y a un pacte symbolique, un engagement à la première personne. Concernant la croyance, comme aux esprits – imaginaires -, on peut croire aux fantômes sans avoir foi en eux, sans les croire, puisqu'ils sont considérés fourbes et mauvais, ils ne s'engagent pas avec quiconque. Inversement, on peut croire (*avoir foi en*) X sans *croire à* X. Il en est de même pour le grand Autre de Lacan, de l'ordre symbolique : « Il n'y a pas de grand Autre », mais une fiction partagée, un « virtuel » ; nous n'avons pas à croire à Lui pour Le croire, pour nous sentir liés à quelque engagement symbolique – comme dans l'appartenance culturelle. Pour la « croyance à », qui est imaginaire, l'engagement est assumé par la première personne du singulier du mode performatif : le sujet dit qu'il croit à[1]...

C'est la même chose pour le savoir conscient de quelqu'un sur ses malaises et sa souffrance : il nous donne des repères, mais quand même… Cela vaut aussi pour les souffrances et douleurs du corps. Le sujet se représente en même temps spectateur et sujet dans la scène dont il parle, il est donc clivé vis-à-vis de la scène.

---

1 Žižek, Slavoj. *De la croyance*. Op. cit. pp. 234-236.

4. Quatrième Partie – Constructions méthodologiques

4.1. « Pré-texte » de la recherche

Le contexte d'élaboration de cette recherche traverse plusieurs moments de notre formation en psychologie, psychanalyse et santé mentale. Des situations cliniques et psychosociales impliquant des patients se disant de confession évangélique ou fréquentant ces églises se sont présentées de façon constante en contextes professionnels divers. Nous considérons que deux de ces situations méritent d'être dégagées, en raison de leur importance comme *événements* formateurs de notre sensibilité clinique.

La première situation remonte à quelques années, lors d'un stage en psychopathologie. C'était un service mixte entre hôpital de jour et centre de consultation médico-psychologique et social, dans la ville de Porto Alegre, dans l'extrême sud du Brésil.

Une expérience de formation très avant-gardiste en santé mentale proposait aux étudiants un stage de forte implication clinique, comprenant plusieurs participations par semaine en espace d'attention spécialisée pour des patients psychotiques ou névrotiques dits graves, en situation de crise, et un ou deux suivis cliniques sous la forme d'une pratique appelée «accompagnement thérapeutique ». Une telle pratique consistait dans l'accompagnement hors service de patients avec de fortes difficultés et impossibilités sociales, souvent des personnes qui n'arrivaient pas à quitter leur domicile ou qui étaient restées en institution fermée pendant plusieurs années.

Malgré le suivi très proche et soucieux de la part des superviseurs, les risques n'étaient pas négligeables et cela nous exposait au pouvoir de la parole dans cette conjoncture transférentielle si complexe et partagée entre plusieurs acteurs et

institutions. En outre, nous avons bien vite découvert que la parole, dans ce contexte et surtout dans la psychose, n'était pas ce qu'on pensait qu'elle était.

C'est dans un tel contexte institutionnel que nous avons rencontré un patient âgé de 18 ans qui avait passé son adolescence en traversant des institutions psychiatriques pour enfants et jeunes ainsi que des dispositifs variés d'accueil et de foyer. D'un épais dossier ne saillaient que des récits de fugue, actes de violence familière, abandons, et des prescriptions psychopharmacologiques variées. Un cas destiné au ratage qui fut rendu en nos mains.

Ce jeune homme était frappant à cause de son anorexie et des stéréotypies qui le « possédaient » quand il était en espace d'activité avec d'autres patients. Ces stéréotypies consistaient en gestes, bruits et vocalisations entremêlés avec des passages bibliques, sons d'apparence démoniaque et louanges évangéliques. Il se tenait droit et parlait comme en tribune, avec des passages et intonations assez proches de ceux d'un pasteur évangélique. Ensuite, il se mettait à parler de diable et d'exorcisme.

Ayant fini cette scène, le jeune semblait alors souffrir dans son corps comme par expulsion du mal : il criait, n'arrivait pas à respirer, se jetait par terre et se remettait debout, couvert de blessures et de sang. Il était interdit de sortir des espaces thérapeutiques ou de protection, mais nous avons pu quand même commencer à faire quelques déambulations urbaines. Au cours de celles-ci, il cherchait avec enthousiasme quelque chose : nous avons circulé autour des églises évangéliques de la région, jusqu'au jour où il reconnut celle dans laquelle sa grand-mère l'emmenait quand il était plus jeune encore, avant ses hospitalisations. Il interrogeait des pasteurs et fidèles sur son cas et voulait savoir si quelqu'un se souvenait de lui - il était souvent emmené devant le pasteur pour recevoir la grâce et renaître avec le Saint-Esprit. Quand nous nous sommes séparés, il gardait de façon plus ou moins stable une construction délirante, bien magique certes : une renaissance d'une autre âme dans son corps avec l'entrée de la colombe du Saint-Esprit.

L'autre expérience se déroule beaucoup plus tard. Nous travaillions déjà en tant que psychologue dans un service de santé mentale dans la banlieue de Porto Alegre. C'était une région assez défavorisée où toute ressource communautaire était plus que bienvenue pour le réseau de soins. Nous étions déjà très intéressé, à l'époque, par la fréquentation de quelques patients des nombreuses maisons des religions afro-brésiliennes, pourtant, c'est le phénomène pentecôtiste qui gagnait beaucoup de place dans cette communauté caractérisée par une arrivée massive de populations provenant d'autres régions du pays - il s'agit d'une région regorgeant d'industries et d'un bassin d'emplois pour des travailleurs de la construction civile. De ce fait, c'était presque une règle que les personnes en souffrance se tournent vers les services religieux avant d'arriver dans les centres de santé mentale. Quelques patients ont montré ces mêmes formes de stéréotypie que nous avions rencontrées dans le cas du jeune homme, en même temps que d'autres parlaient des suivis spirituels reçus. En outre, quelques-uns des patients considérés chroniques géraient pour la première fois leur traitement médicamenteux de manière efficace, évitant des substances comme l'alcool et se resocialisant de façon impressionnante. Peu de temps après, une église évangélique s'implanta à vingt mètres de distance du service. Comme nous étions toujours débordé et en recherche constante d'autres acteurs dans les réseaux de soins, une rencontre avec un pasteur nous a beaucoup interrogé : « Vous savez, vos patients vont mieux lorsqu'ils deviennent des fidèles. »

D'autres situations cliniques et sociales avec des patients religieux ou qui fréquentaient des églises évangéliques nous ont interrogé au fil des années. Les discours opérant mobilisaient autrement les contenus transférentiels, ainsi que les objets psychiques et cliniques et la production signifiante et discursive de ces personnes. Nous n'étions pas en mesure de discuter s'il s'agissait d'un tout autre encadrement linguistique pour des choses non verbales de la vie psychique ou si c'était leur entrée dans un groupe et dans une machine sémiotique capable d'offrir des places et directions de signification pour des troubles, souffrances ou traumatismes. Au-delà de cela, nous avions déjà l'impression que les matériels

religieux n'étaient pas anodins dans la psychopathologie et dans la psychanalyse, et que des transferts disons théoriques ou épistémologiques traversaient nos possibilités thérapeutiques ou analytiques.

Plus tard, en France, où la préoccupation avec les instances culturelles et religieuses en clinique est bien plus affirmée, nous avons été confronté à des situations de patients et familles convertis une nouvelle fois. Ce penchant pour la conversion était pourtant beaucoup plus fort en France, et nous nous demandions si des questions autour des migrations et de l'acculturation en situations d'exil n'y jouaient pas un rôle de poids. Un malaise et un peu de mépris envers ces patients et familles étaient aussi saillants ; en effet, un certain malaise envers le religieux semble ordinaire dans les déploiements de la psychanalyse, de la psychopathologie et des pratiques psychothérapeutiques en général. Même en situations cliniques dites ethnopsychiatriques, inter ou transculturelles, nous avons vu l'énonciation de cette question : est-ce que cette adhésion à une nouvelle religion n'est pas malsaine, ne faut-il pas revoir le sens de la souffrance sous une étiologie traditionnelle et culturelle ? En outre, est-ce qu'une conversion est légitime, ou tout ce discours n'est-il pas une dérive sectaire ou quelque chose de l'ordre d'un symptôme lié à un traumatisme ou même à la déculturation ?

4.2. Problématiques, objectifs. Un premier temps d'hypothèses

Une entrée dans les problématiques issues des champs d'étude du fait religieux nous a paru comme quelque chose d'extrêmement fondamental pour approfondir des situations cliniques et des questionnements théoriques et techniques que plusieurs rencontres avaient provoqués en nous. Initialement, nous avions gardé pour nous-même ce « mépris » ou « embarras » lié aux rencontres de patients religieux, surtout de patients évangéliques. On le tenait comme quelque chose d'inhérent à notre subjectivité, notre histoire, nos contradictions, etc. Néanmoins, une problématisation des logiques, épistémologies, techniques et éthiques de la psychopathologie (psychanalytique ou générale) doit nous amener à considérer qu'il y a quelque chose dans l'exercice sémiotique de la religiosité qui les met à l'épreuve. En effet, quand nous ciblons ici l'« exercice sémiotique de la religiosité », ce que l'on entend est tant le travail théorique des théologies, raisonnements et ontologies religieuses que le travail de chacun dans sa singularité vis-à-vis des symboles, images, filiations et créations que l'on dit provenir d'une tradition religieuse quelconque.

Quand nous avons décidé de mener une investigation, certes multidimensionnelle, sur ces questions autour de nos rencontres avec des patients dits protestants évangéliques, ou simplement évangéliques, le contraste entre lumière et ombre semblait trop important. Le choix de le faire en France, dans des situations très variées en termes psychosociaux et avec un fort élément transculturel, pouvait s'affirmer comme une richesse dans la récolte de notre matériel. Mais cependant, les risques de rentrer dans une variabilité de champs d'études, quelques-uns très peu connus par nous, n'étaient pas faibles. Clarifier les éléments théoriques initiaux semblait obligatoire. Ceci dit, nous avons gardé en parallèle deux sentiers d'investigation théorique : d'un côté celui des faits religieux et du protestantisme évangélique, et de l'autre ce qui nous confrontait aux visées de la psychopathologie et de la psychanalyse en ce qui concerne religion, religiosité (la pratique et le fait psychique de base) et religieux.

Déplacer la problématique de la religion au *fait religieux* et son usage contemporain dans les sciences sociales françaises a parsemé nos investigations, d'abord théoriques, d'un inventaire varié : en même temps qu'on découvrait les textes classiques et contemporains sur les différentes étapes et aperçus historiques et conceptuels du phénomène « évangélisme », nous avons pu observer que les transfigurations et complexifications des sciences humaines et sociales se faisaient par et avec une « mise entre parenthèses » de la religion. De la religion-forme institutionnelle, on a pu commencer à traiter des phénomènes et faits religieux variés et qui avaient forcément une profondeur symbolique et interprétative variée. Plus important encore, il apparaît que la résurgence de l'herméneutique à la fin du XIXe siècle fut entrelacée avec l'interprétation de l'exégèse biblique (et d'autres textes religieux) et de ses théories, d'une révision de la philosophie classique et de la jurisprudence [1] . C'est en référence à l'herméneutique comme une théorie de l'interprétation que Ricœur allait « lire » en Freud une théorie de l'interprétation de la « sémantique du désir », de ce qui est de la vie psychique et de tous les rapports de force ou économiques (la pulsion, le corps, le biologique) avec lesquels la théorie psychanalytique se développe en repoussant[2].

Nos objectifs de recherche ont été toujours articulés autour de la psychopathologie et de trois questions ainsi formulables. 1) En quoi une appartenance religieuse comme celle du protestantisme évangélique transforme la vie psychique d'une personne ? 2) Est-ce qu'un phénomène religieux comme celui qui *a priori* se passe dans une conversion appartient à une sortie de phénomène symptomatique, ou serait-ce plutôt une tentative de cure, comme Freud l'énonçait à propos du délire et de l'hallucination dans la psychose ? 3) Faut-il qu'un clinicien sache quelque chose sur une appartenance religieuse comme celle-ci ? Y a-t-il des raisons pour que, dans l'exercice de la psychopathologie en tant que travail de réflexion constant envers un autre, le clinicien s'interroge sur les mécanismes

1 Ricœur, Paul. « Narratividad, fenomenología y herméneutica », *Anàlisi,* 25, 2000, 189-207.

2 Ricœur, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud.* Paris : Éditions du Seuil, 1995.

sémiotiques qui sont en train de guider la façon par laquelle les sujets de l'énonciation et de l'énoncé vont s'enchaîner dans le discours du patient et du rapport transférentiel ?

Lors des premiers pas de cette recherche, nous n'avions qu'une idée très vague de l'importance de la conversion pour les groupes évangéliques, et une notion peu claire concernant ce que sont les dons du Saint-Esprit (les charismes) et la grande variabilité culturelle, institutionnelle et groupale que gardaient malgré tout ces deux traits. En outre, les résonances du mot « conversion » dans la psychopathologie classique ou moderne nous ont profondément étonné. De ce fait, s'il est possible de dire que les sciences humaines et sociales font leurs premiers pas en suivant des ressources épistémologiques émanant de la philosophie, de l'exégèse et de l'interprétation textuelle des traditions religieuses, il est tout aussi frappant de constater que la psychopathologie - le travail et l'étude du *pathos* - semble en partie dériver de techniques religieuses variées et de leur laïcisation. D'ailleurs, même le concept d'inconscient dans le romantisme émanait d'une *aura* mystique calquée dans le langage, le verbe et la parole, c'est-à-dire dans le jeu intermittent entre signifiant et signification et entre sens et matérialité du langage et des langues. Kristeva aborde ainsi ce sujet :

> « Le sens, fût-il identifié dans l'unité ou la multiplicité du sujet, de la structure ou de la théorie, est nécessairement garant d'une transcendance sinon d'une théologie ; c'est précisément la raison pour laquelle tout savoir (de l'humain), qu'il soit le savoir d'un sujet individuel ou d'une structure de sens, a la religion pour limite interne, quand ce n'est pas pour horizon aveugle, et ne peut, au mieux, qu'expliquer et valider le sentiment religieux. »[1]

Entre investigations théoriques sur le fameux « retour du religieux » dans le contemporain et la déculturation et privatisation de la pratique religieuse, il nous a paru nécessaire de mettre comme jalon que le rapport à la temporalité concernant la

[1] Kristeva, Julia. « D'une identité à l'autre », In : Kristeva, Julia. *Polylogue*. Paris : Éditions du Seuil, 1977. p. 149.

religiosité et le religieux accompagne les grandes crises des subjectivités contemporaines. Les sciences sociales et la philosophie l'ont montré et se sont développées en sus de l'échec des grands récits dans la modernité et de l'éparpillement des petits récits. Ces conditions logiques de la subjectivité altèrent forcément le façonnement des psychopathologies. En suivant Georges Devereux et tout l'apport plus récent de l'anthropologie médicale, la souffrance psychique et subjective essaie de trouver des moyens de s'exprimer et de faire rapport à l'autre, de faire lien social, en vue de s'atténuer et d'être mise dans une chaîne signifiante partageable. Alors, en nous écartant de la recherche sur le social, la culture ou les petits et grands récits qui circulent, penser à la psychopathologie par rapport aux faits religieux nous a montré qu'il fallait séparer de façon bien distinctive, quoique non totalisable, la religion (ici au singulier, comme on parle de culture ou « Culture »), la religiosité (soit les pratiques, soit la religiosité psychique) et le religieux, comme ce rapport désirant-constitutif du sujet envers l'objet et l'altérité.

Nous avons vu que la Culture est un système de défense, pourtant, comme le rappelle bien Mouchenik[1], cela va de la détresse basique de l'être humain biologique à celle de l'existence humaine. L'objet religieux, qui est peut-être l'une des figurations de l'objet psychique de base, est identifiable aussi dans tout cet espace.

Muni de la métaphore de l'appareil psychique comme acte d'écriture tel que proposé par Derrida (et sa lecture du *Wunderblock* de Freud), Pierre Fédida tient au fait du paradoxe que « l'écriture psychique n'a lieu nulle part ; […] elle constitue un texte jamais écrit dont la lecture ne se soutient d'aucun signe »[2]. Mais, il rajoute que ce qui est appelé objet, ou en théorie psychanalytique plutôt *chose*, est une donnée constitutive hallucinée. Or, si nous écoutons les récits de quelques religieux et surtout le récit des mystiques, ils parlent de l'avènement éternellement à-venir de cet

1 Mouchenik, Yoram, « Introduction au concept de culture en anthropologie», In : Moro, M.R ; De la Noë, Q. et Mouchenik, Y. (eds.). *Manuel de psychiatrie transculturelle*. *Travail Clinique, Travail Social.* Grenoble : La Pensée Sauvage, Éditions, 2004/2006. pp. 49-63

2 Fédida, Pierre. *L'absence*. Paris : Éditions Gallimard, 1978. p. 38.

objet qui les transforme, ou les annihile, les absorbe, parmi plusieurs autres possibilités.

Alors, quelle serait la validité des récits de convertis à propos de tout cela ? Faudrait-il se garder de toute neutralité et envisager une lecture phénoménologique du « sens du vécu » de ce qu'ils racontent à propos de leurs expériences religieuses ? Ou, est-il épistémologiquement et éthiquement nécessaire pour nous de nous fier au fait que dans leur récit - un récit de vie, comme nous le rappelle Nicole Jeammet[1] -, il n'y a pas de faits bruts, que les histoires sont bien des productions désirantes marquées par des faits contingents et qui organisent les fantasmes (ou du moins travaillent dans ce sens) ?

Envisager notre recherche entre phénoménologie, herméneutique phénoménologique et études narratives a été de ce fait une nécessité pour faire dialoguer singulièrement des questions venues d'autant de champs différents. Dans notre écoute, nous nous situons toujours avec un pas de plus clinique et psychopathologique, armé d'une psychanalyse fortement intéressée par les faits du langage et les effets de la parole, du sens, de la signification et du signifiant, ainsi que du non-sens.

Lacan avait ébauché longuement le plaidoyer des possibilités techniques et théoriques du symbolique ainsi que les effets de la structure dans la clinique et dans l'acte psychanalytique. En revanche, plus tard dans son enseignement, quand il commence à privilégier le registre du réel, de ce qui ne cesse pas de ne pas s'inscrire, il y a eu un passage important : Lacan renonce à se référer à l'être, renonçant à l'ontologie et passant à l'ontique[2]. Du registre de l'être, on passe à celui de l'existence, d'un être sans substance et qui est produit du signifiant.

---

1 Jeammet, Nicole. « L'entretien clinique et son analyse singulière et/ou comparée ». In : Bourguignon, Odile et Bydlowski, Monique. *La recherche clinique en psychopathologie. Perspectives cliniques*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995. pp. 111- 121.

2 Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre XX. Encore.* Op. cit. Voir Leçon 8.

Nous interrogeant sur une inscription religieuse ou une inscription du religieux, quelle est sa nature ? Certes, les phénomènes communautaires, groupaux et psychosociaux sont évidents et jamais négligeables, par contre, il n'y a pas de nature, mais le négatif du langage qui s'impose et qui fait que les rituels, les techniques, les pratiques et surtout la parole continuent à être distillés. Ce premier temps d'hypothèses a été un moment de raffinement théorique, d'inclusion, dans notre vision sur la religion, de toute l'ampleur des champs du fait religieux, comme les éléments principaux des traditions anthropologique, sociologique et même philosophique. Cela aboutit à la rencontre des apports de l'herméneutique phénoménologique et des études narratives. Nous devions reconnaître que nos rencontres de recherche allaient générer un texte : d'abord les récits qu'on entendait et enregistrait, mais surtout la narration des rencontres que nous étions prêt à réaliser.

Le texte créé est le problème de l'herméneutique. Mais ce texte, à qui était-il ? Qui est son auteur ? Les personnes qui adhèrent à une foi religieuse, ou plutôt à une structure d'expérience religieuse et d'appartenance communautaire et filiale ? Dans ce phénomène religieux que nous ciblons, il y a une sorte de nécessité de créer une version en récit pour tenir compte de cette entrée dans une nouvelle communauté croyante. Quand nous entendons les expressions « rencontre personnelle avec Dieu, Jésus » ou « devenir une autre personne, naître de nouveau », est-ce que tout cela appartient au royaume de la métaphore ?

À part quelques groupes, les évangéliques produisent un discours sur leur religiosité fortement imprégné de références tant à la sensorialité qu'au corps. L'usage du corps est une pratique chrétienne, comme le démontrent des formes variées de pratiques ascétiques, le chant, les développements artistiques dans les catholicismes, etc. Dans les textes du Nouveau Testament et des théologiens et mystiques, les passages abondent dès lors que l'on envisage de trouver des mentions au corps et même à une certaine injonction chrétienne autour de la sensorialité. Ceci est resté un peu mitigé ou marginal dans les versions officielles du catholicisme

romain, cependant, les contraintes morales qui en découlent s'appuient sur des pratiques sur le corps. Le corps, dans le cas des évangélismes, est ciblé tant dans l'exercice de pratique groupale que dans les pratiques ou expériences individuelles. Les propres phénomènes des dons du Saint-Esprit, les charismes, et spécialement la glossolalie, la guérison, les visions, ou des pratiques comme l'exorcisme, attestent de cette importance léguée au corps et au sensoriel. Pourtant, à la différence des mystiques, ce corps est cadré par la reconnaissance groupale et culturelle et s'impose surtout dans l'instance de la conversion.

Pour avancer, agir phénoménologiquement envers ce qui nous apparaissait s'imposait. Ce besoin était aussi de la part de la psychopathologie. Comme nous en parle Max Kohn :

> « L'attitude phénoménologique telle que Husserl a pu l'initier est d'ailleurs essentielle dans l'approche clinique en psychopathologie, dans la mesure où elle laisse les choses apparaître pour questionner ce qui apparaît. »[1]

En suivant cette idée, il a fallu mettre entre parenthèses cette injonction culturelle de la psychanalyse qui nous hantait : on parle de la prédominance du père en ce qui concerne les discussions théoriques sur religion-religiosité-religieux. Nous avons déjà problématisé cela théoriquement, en revanche, les récits de conversion ou de pratique religieuse qu'on a entendus évoquaient cette nouvelle naissance ou cette récréation biographique par soi-même, dans cette rencontre religieuse. C'étaient des sujets qui, pour la plupart, n'avaient pas présenté des phénomènes psychotiques élémentaires et qui quand même prônaient leur auto-engendrement, l'autocréation. Il y avait là un choix de style de subjectivité qui se voulait comme celui d'un choix de névrose dont on parle en psychanalyse, mais quand même, il s'agissait aussi d'une rupture et d'un isolement de ce qui était plus problématique dans la vie de ces sujets dans un espace confiné dans leur temps biographique qui se racontait.

---

[1] Kohn, Max. « Une philosophie de l'écart ». In : Kohn, Max. *Traces de la psychanalyse*. Limoges : Lambert-Lucas, 2007. p. 320.

Pour ces raisons, les avancées théoriques de Paul Ricœur sur l'identité narrative nous ont aussi été nécessaires, surtout l'effet de l'imagination et de l'imaginaire sur ce qu'un sujet raconte de soi, se lançant dans un autre-soi biographique. Effectivement, c'est à travers les signes de sa mémoire et de l'imaginaire culturel qu'un sujet parle de soi et dit se connaître et reconnaître[1], mais toute reconnaissance en images comporte des risques. En effet, une pratique religieuse peut-elle révéler un savoir endopsychique, ou n'est-ce que de l'aliénation[2] ? Bourgain nous rappelle que les pratiques d'écriture ou celles en rapport au langage et à la langue sont une tentative pour le sujet de créer dans l'écriture – on dirait aussi l'écriture du verbe, de la biographie ou du symptôme – un lieu de dépôt de la jouissance, un désir de traverser la langue sans y céder complétement[3].

Passons ainsi aux ressources méthodologiques qui nous ont aidé à circonscrire et façonner les hypothèses qu'on a rencontrées dans ces jeux entre théorie, rencontres et préoccupations méthodologiques.

---

1 Ricœur, Paul. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris : Éditions Esprit, 1995.

2Triaire, Sylvie. "L'avenir d'une illusion : Psychopathologie de la religion selon Flaubert", « L'anatomie du cœur humain n'est pas encore faite ». *Littérature, psychologie, psychanalyse*. Relevé à : http://www.fabula.org/colloques/document1634.ph. Consulté le 20.02.2014 à 16h30.

3 Bourgain, Anne. « L'autre en soi ou la question du double chez un poète », *Le Coq-héron*, 2008/1 nº 192, pp. 97-104.

4.3. Outils méthodologiques

4.3.1. Phénoménologie et herméneutique

Bien clairement, la phénoménologie se caractérise par son respect de la chose comme elle apparaît. Se voulant sans présupposition spéculative et métaphysique, elle a avec Edmond Husserl un « geste positif », à la fois simple et énigmatique : « décrire la chose » par l'intentionnalité (*épochè*) de la conscience et de la « mise entre parenthèses » de la chose. En ceci se configure la « réduction phénoménologique »[1].

Selon Derrida, la phénoménologie est « la ressource de la déconstruction puisqu'elle permet de défaire les sédimentations spéculatives ou théoriques, les présuppositions philosophiques »[2]. Avec Husserl, la phénoménologie en tant que doctrine et méthode s'engageait à un « retour aux choses mêmes », une certaine idée de pureté ou d'origine, allant jusqu'à une intuition des structures de l'apparaître des choses dans la conscience – ce n'est pas une surprise de voir les phénoménologues partir de perceptions (le voir), de regards sur la nature, l'art, des réflexions sur l'existence et l'angoisse.

Conformément à l'idée de Heidegger, l'être humain aurait vu son statut détaché de celui de l'animalité : le *Dasein*, l'être-là, cette sensation qui est en rapport avec le présent mais qui culmine dans la conscience de la mort et l'effort de compréhension, est une « structure de l'existence », un mode fondamental de l'homme dans le monde[3]. Au-delà de cela, la phénoménologie est marquée par une sorte d'impossibilité ou de contresens (et c'est là la critique principale de Derrida)[4], car « la chose » se dérobe toujours ; le geste du phénoménologue n'arrive pas au sens

---

[1] Derrida, Jacques. « De la phénoménologie ». In : Derrida, Jacques. *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Saint-Étienne : éditions de l'aube, 1999. pp. 75-90.

[2] Ibidem. p. 80.

[3] Deniau, Guy. « Hans-Georg Gadamer (1900-2002) ». In : Cabestan, Philippe (coord.) *Introduction à la phénoménologie contemporaine*. Paris : Ellipses, 2006. pp. 39-52.

[4] Derrida, Jacques. *La voix et le phénomène*. Paris : Presses Universitaires de France, 1967.

de la chose et fait d'elle un signe, restant donc une « phénoménologie de la perception ». D'ailleurs, le projet d'une « réduction » envers la chose qui se présente dans le phénomène souffre de la métaphysique de la rencontre, c'est-à-dire d'une idée d'un *Je* qui est transcendantal et qui permettrait une objectivité dans l'intersubjectivité du rapport du chercheur envers l'autre. Henri Maldiney, tout au long d'une œuvre très marquée par ses entrées dans la psychopathologie et ses rapports à l'existence, nous a appris que *la rencontre* (de l'autre) est une « région » qui échappe à la signification[1] : « La rencontre a lieu dans la surprise entre deux mondes, comme tout événement »[2], et ce, dans la rencontre de l'art, de la psychiatrie, de l'existence, comme il l'emphatise. La rencontre est un refus constant d'objectivation et il y aurait une nostalgie désespérée de la rencontre, qui est une nostalgie désespérée de l'existence et qui pousse l'esprit humain à concevoir l'historicisation.

Les déploiements de la phénoménologie dans la recherche en psychologie gardent toujours cet espoir de la rencontre de quelque chose de l'ordre de l'expérience vécue par un sujet dans son quotidien[3]. En quelque sorte fidèle aux traces pointées par Husserl, la recherche qualitative en phénoménologie dans les sciences sociales et en psychologie souffre, selon Giorgi et Giorgi[4], d'une certaine méfiance dans les milieux scientifiquement plus durs à cause du statut pas trop rigide de concepts comme « expérience » ou « sens », lesquels peuvent dériver vers des bases et discussions philosophiques à la fois trop amples et vagues. Par contre, le concept de *Lebenswelt* (*life world* ou « monde vécu ») de Husserl est normalement gardé par le biais des « récits de vie » (*life stories*) et de descriptions très méticuleuses des chercheurs.

---

1 Maldiney, Henri. « Philosophie, art et existence ». In : Younès, Chris (direction). *Henri Maldiney. Philosophie, art et existence*. Paris : Éditions du Cerf, 2009. pp. 19-37.

2 Ibidem. p. 20.

3 Giorgi, Amedeo et Giorgi, Barbro. « Phenomenology ». In: Smith, Jonathan A. *Qualitative Psychology. A Practical Guide to Research Methods.* London: Sage Publications, 2008. pp. 26-52.

4 Ibidem. p. 28-29.

Pour le philosophe Claude Romano, le « problème phénoménologique » est ainsi questionné :

> « Notre expérience possède-t-elle des structures immanentes, et si oui, quel est leur statut ? Sont-elles contingences ou nécessaires ? Sont-elles autonomes – et jusqu'où – vis-à-vis des règles instituées du langage et des schèmes conceptuels au moyen desquels elles peuvent être exprimées et pensées ? »[1]

L'avancée du *linguistisc turn* dans la philosophie et dans les sciences humaines et sociales en général a voulu transformer en question de langage tout problème philosophique, psychologique et épistémologique. Les problématiques langagières ou linguistiques peuvent constituer effectivement la source et l'objet de toute investigation en sciences humaines et sociales[2], toutefois, une *thèse phénoménologique* de l'autonomie d'un ordre prélinguistique de l'expérience a pu continuer à être soutenue.

La phénoménologie, d'après Romano, propose une « nouvelle image de la raison » et, en tant que méthode, elle ne peut pas être réduite à une pratique « paysagiste » et descriptive. À la différence du bon écrivain ou romancier, le phénoménologue s'occupe non seulement « des descriptions contingentes de certains faits, choses ou personnes, mais aussi des descriptions *nécessaires* »[3] .

Revenir à l'expérience et à la chose (*Sache*) ne réduit pas la méthode phénoménologique à une pratique du sensible : elle doit aller plus loin, arrivant à ce qu'il y a d'immanent prélinguistiquement dans la subjectivité et dans l'expérience[4]. Ensuite, la question posée sur l'expérience de l'autre est très large. Il ne faut jamais

---

1 Romano, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris : Éditions Gallimard, 2010. p. 11.

2 Roy, Jean-Michel. « Cognitive Turn and Linguistic Turn », *PAIDEIA PROJECT. Proceedings of Twentieth World Congress of Philosophy, section Philosophy and Cognitive Science*. 1999. Relevé à: http://www.bu.edu/wcp/MainCogn.htm. Consulté le 04/06/2010 à 15h40.

3 Romano, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Op. cit. p. 26.

4 Ibidem. p. 40-42.

perdre de vue que le geste phénoménologique prend en considération l'autre en tant que chair, sensible et sensoriel, et que « le monde n'est pas mon monde », qu'il n'y a pas être (moi) sans autrui[1].

Byron Good, dans son approche de l'anthropologie de la maladie, emphatise cette tendance phénoménologiste sous d'autres bases : le vécu est profondément culturel, et

> « la maladie s'élabore à partir de plusieurs structures narratives types […] le récit est une forme par laquelle l'expérience est représentée et transmise, par laquelle les événements sont donnés comme ayant un ordre cohérent et significatif […] l'expérience dépasse toujours de très loin sa mise en récit » [2].

Le rôle structurant de la narration dans l'expérience ne doit pas être négligé, surtout parce qu'il y a de la temporalité dans la structure du récit et de sa transmission. Ces récits de vie sont conçus par Good comme la forme narrative du sujet pour exprimer une partie de son expérience vécue. La référence à la temporalité y est nécessaire parce que les récits sont organisés autour d'une série d'événements, comme la maladie et les structures dynamiques dans le temps, dans l'espace et dans les contenus. Tout cela se façonne dans le corps physique et dans le corps symbolique marqué par la culture.

Comme l'articule Jean-Claude Milner[3], dans l'essence, ce qui intéresse la psychanalyse dans la linguistique [et le champ du langage], c'est qu'il y a un être

---

1 Ibidem. Chapitre XX : « L'expérience est-elle subjective? ». pp. 779-826.

2 Good, Byron. *Comment faire d l'anthropologie médicale?* Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo, 1998. p. 287 et 289.

3 Milner, Jean-Claude. *L'amour de la langue*. Paris : Éditions du Seuil, 1978. p. 60.

parlant, le *parlêtre*. Certes, celui-ci articule le désir dans sa langue, mais il a une langue et elle a une forme[1] et des structures qui opèrent sur l'existence du *parlêtre*.

Pierre Fédida, pour sa part, a signalé que l'idée d'*existence* ne peut pas être posée sérieusement de façon naturaliste et positiviste en la décrivant et l'expliquant de l'extérieur. C'est pourquoi, il y aurait un inachèvement essentiel tant dans la psychologie que dans la psychiatrie[2]. Cet inachèvement essentiel est dû à l'étrangeté produite par les objets de recherche au cœur de ces disciplines, notamment l'inconscient. Ce sont des objets qui finissent toujours par porter le négatif au devant de la scène[3]. C'est avec la notion de *l'absence*[4] et ses nombreuses figures de retour que Fédida nous invite à interroger le fait que les manques, les failles, les glissements ou même la dé-signification (qui est le sens dans l'humour) sont une écriture adressée à un autre. Cette absence qui est jeu avec l'objet perdu (ou *objeu*) dans un certain espace, espace thérapeutique ou même celui de la culture.

Si les développements d'une psychiatrie de base phénoménologique ou existentialiste furent aussi reconnus, notamment avec Binswanger ou Medard Boss, une voie plus raffinée de recherche en psychanalyse et psychopathologie avec l'usage de la phénoménologie s'est donnée avec et par l'herméneutique phénoménologique. Pour Paul Ricœur, les investigations de Freud sur la médiation du langage et des symboles auraient remis en question l'ensemble du projet philosophique occidental. Après la psychanalyse, de la question de l'être, il fallait aussi passer à celle du non-

---

1 De cette implication est apparu le terme *lalangue*, ce en quoi le savoir articulé dans le langage est voué à l'équivoque ou à ce qui est du corps et de sa jouissance, toujours articulable de façon limitée. Une des figurations possibles de *lalangue*, peut-être la figuration de base, serait la langue maternelle.

2 Wolf-Fédida, Mareike. « Objet et méthodologie de la recherche en psychanalyse : l'exemple de la psychopathologie psychanalytique d'orientation phénoménologique », *Recherches en psychanalyse*, 2004/1, pp. 81-96.

3 Ibidem. p. 84.

4 Fédida, Pierre. *L'absence*. Éditions Gallimard, 1978.

être, de tout ce dont l'irruption est affirmative mais sous une voie négative[1]. Pour ce qui est de la phénoménologie et de sa positivation du phénomène, Romano[2] s'apprête à rajouter que la phénoménologie ne s'accomplit que comme herméneutique, comprenant la dimension diachronique de la parole, et envisageant l'acte de parole vivante et d'écriture comme intégré à l'expérience. La méthode herméneutique dans la phénoménologie serait enfin plus adaptée à des objets de nature langagière[3]. Pour notre recherche, le poids de cette dimension langagière est indéniable : ce que disent les fidèles, le rapport qu'on entreprend, nos transferts théoriques, les expériences religieuses, les images et symboles, les syntaxes et sémantiques évangéliques.

Ce qu'a proposé Ricœur en général est une idée toute différente d'une démarche méthodologique phénoménologique : au lieu de se pencher sur des descriptions volontaires qui ciblaient le sens et les contenus conscients, il fallait une description du volontaire et de l'involontaire, retrouvant le corps et tout ce qui nourrit le *Cogito*, lequel est « intérieurement brisé »[4]. Cette démarche avançait vers les soubassements du désir et sa dimension pré-signifiante pour laquelle la psychanalyse emploie la métaphore énergétique.

> « En un mot, toute expérience possède désormais un sens, une dicibilité de principe, pré-linguistique, qu'accomplit l'explicitation (*Auslegung*) selon une démarche analogue à l'interprétation d'un texte qui recherche non pas l'intention de l'auteur mais la chose du texte, c'est-à-dire l'être au monde montré par le texte. »[5]

---

1 Ricœur, Paul. « Le conscient et l'inconscient ». In : Ricœur, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.* Op. cit. pp. 147-174.

2 Romano, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Op. cit. p. 874 et ss.

3 Ricœur, Paul. *Écrits et conférences 2. Herméneutique*. Paris : Éditions du Seuil, 2010.

4 Cabestan, Philippe. « Paul Ricoeur (1913-2005). Pour une phénoménologie herméneutique ». In : Cabestan, Philippe (coord.). *Introduction à la phénoménologie contemporaine*. Paris : Ellipses, 2006. pp. 111-124.

5 Ibidem. p. 117-118.

La question centrale de l'œuvre de Ricœur pourrait être schématisée comme celle d'une tentative d'une herméneutique du soi par le détournement nécessaire par les signes de la culture, ceux-ci étant ceux de la tradition ou les contemporains[1]. Le combat de Ricœur contre les nombreuses formes d'idéalisme dans les pensées du XXe siècle l'a amené à concevoir un monde humain habité, dont le *Cogito* est fondamentalement *brisé* ou *blessé*, comme l'écrit le philosophe dans *Soi-même comme un autre*. En donnant séquence aux développements de penseurs comme Nietzsche, Heidegger et surtout le structuralisme linguistique et l'anthropologie (Lévi-Strauss) et les rénovations lacaniennes, Ricœur travaille clairement avec la conviction que l'homme n'est pas maître de son discours, car il est effet de la parole. Le concept d'interprétation est amplifié : le processus interprétatif confronte l'œuvre et l'interprète. Par la découverte des *Confessions* de saint Augustin, Ricœur illumine le lien intime entre temps et narration. Le temps devient humain et psychique de par sa structure narrative. Le religieux est pour Ricœur défini comme la référence à l'antécédent, l'extériorité et la supériorité[2], c'est pourquoi, nous parions que l'objet psychique basal est religieux. Le sacré est reconnu comme ce qui nous précède et nous dépasse simultanément.

L'herméneutique phénoménologique s'articule avec la prémisse que la réduction phénoménologique est impossible[3] : les perspectives possibles sur un phénomène sont trop nombreuses et elles changent le phénomène tel qu'il apparaît. Le *hermeneutical turn* (comme il y a eu un *linguistic turn*) de la phénoménologie est le pari d'une « compréhension » de l'expérience par les récits de vie, fortement basés sur les récits biographiques. Le cycle herméneutique comprend une différenciation qui se complexifie entre les rencontres et la récolte des récits, la lecture de ce matériel

---

1 Gagnebin, Jeanne-Marie. Uma filosofia do *cogito ferido*: Paul Ricoeur, *Estudos Avançados* 11 (30), 1997, pp. 261-272.

2 Ibidem. p. 270.

3 Kafle, Narayan Prasad. « Hermeneutic phenomenological research method simplified », *Bodhi: An Interdisciplinary Journal*, 5, 2001.

(ou de ces matériaux), l'écriture réflexive sur cet acte de mise en récit et enfin d'une interprétation. L'engagement d'une herméneutique phénoménologique est qu'elle cible les demandes rhétoriques dans leur richesse[1]. Dans la recherche en situation transculturelle[2], l'encadrement herméneutique doit servir à relancer le texte présent dans les situations d'un patient, le texte des signes culturels et ceux d'un contexte psychosocial particulier.

Or, les faits religieux offrent des modalités de sens et d'encadrement du non-sens, ce qui va du traumatique dans une singularité à la psychopathologie déjà inscrite dans un certain codage culturel ou social. Les faits religieux contemporains, notamment ceux qui « investissent » dans la modalité de technique de la conversion, répondent encore plus frontalement à cette transformation de tout discours du contemporain : la privatisation du concept d'« expérience » et le passage de la religion dans l'institution (avec la tradition, l'appartenance) et dans la transcendance au religieux comme une expérience vécue, privatisée, sensorielle, qui peut remplir ou tamponner les espaces vides de la subjectivité de ces sujets[3]. C'est une fonction de suppléance, se créer soi-même dans une biographie, dans laquelle le sujet se lance. De ce fait, on a dû aussi regarder du côté des études narratives et de la narrativité.

4.3.2. Études narratives, acte narratif et l'identité narrative

Narrer, c'est s'adresser à quelqu'un pour lui rapporter un événement qu'il n'a pas vécu, avec une succession de faits ou scènes, de personnages, de points de vue et une conflictualité inhérente. Il y a plusieurs théories de la narration, la narratologie étant une grande discipline comprenant plusieurs théories, méthodes et discours sur

1 Ibidem. p. 198.

2 Sturm, Gesine; Baubet, Thierry et Moro, Marie Rose. « Culture, Trauma and Subjectivity: The French Ethnopsychoanalytic Approach », *Traumatology,* 16 (4), 27-38.

3 Miller, Jacques-Alain. « Religion, psychanalyse », leçons des 14 et 21 mai 2003 du cours *Un effort de poésie, Orientation lacanienne III*. Relevé à : http://www.causefreudienne.net/index.php/etudier/le-cours-de-jacques-alain-miller/religion-psychanalyse. Consulté le 09.06.2014 à 16h43.

la narration. Il se dit de la narratologie qu'elle est un ensemble d'études des logiques, principes et pratiques d'analyse des « représentations narratives ». Meister [1] l'envisage moins comme une « théorie de la narration » que comme une théorie de la narrativité, entre autres. Parler d'un projet de discipline en rapport avec plusieurs ensembles de théories et méthodes est donc plus adéquat.

Classiquement, chez Genet, la narrativité s'occupe de ce qui est en rapport avec la *rhèse*, c'est-à-dire ce qui vient donner un nouvel élément sur un thème. La distinction à faire se situe entre l'histoire (succession d'événements racontés par le récit) et le récit lui-même, qui est l'énoncé narratif, le discours oral ou écrit. La narratologie s'occupe des structures du récit opposé au drame. L'activité de narrer peut être envisagée par la phénoménologie, la discursivité, ses aspects cognitifs, historiques ou psychanalytiques[2]. Ricœur considère que la psychanalyse s'occupe d'un récit, qui est en partie texte (envers lequel elle fait une interprétation qui est une herméneutique), et aussi de la vie (forces et pulsions, aspect économique)[3].

Pour les domaines de l'anthropologie médicale et de la psychiatrie et psychologie transculturelle, les « représentations » des maladies et troubles des patients ont, dans leur traduction symbolique et imaginaire, un impact phénoménologique sur la maladie. Les patients appliquent, dans leur travail de mise en récit de la souffrance, un modèle interprétatif qui correspond aussi à une identité en tant que malades[4]. Olivier Taïeb considère que les patients sont lecteurs, auditeurs et spectateurs, tandis que « les théories et dispositifs de soins ont, en effet

---

1 Meister, Jan Christoph. « Narratology ». In : Hühn, Peter et al. (eds.): the living handbook of narratology. Hamburg: Hamburg University. Relevé à : http://www.lhn.uni-hamburg.de/ [view date:6 Jun 2014].

2 Porter Abott, H. *The Cambridge Introduction to Narrativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

3 Ricœur, Paul. *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil, 2008.

4 Taïeb, Olivier. *Les histoires des toxicomanes. Récits et identités dans les addictions*. Paris : Presses Universitaires de France, 2011.

"textuellement", des patients "implicites" et des "Patients Modèles" […] ; la maladie (et plus largement la souffrance) peut être considérée comme un texte »[1].

Dans la psychanalyse encore, il y a une intrication entre acte narratif et cas. Max Kohn[2] pointe que l'acte narratif est au cœur de la psychanalyse : comme le récit de chaque cas singulier, son trait unique (ce qui le fait singulier), ou même encore les descriptions freudiennes pré-psychanalytiques (où l'on voit des actes narratifs sans constructions de cas scientifiques), jusqu'à la métapsychologie, dans laquelle les concepts sont eux aussi des actes narratifs. Chaque événement clinique est en fait une multiplicité narrative, étant porté par un analyste dans son désir de faire un cas immortel, transcendant la vie du patient avec la rencontre d'un lecteur, d'un analyste lecteur. Cette multiplicité narrative renvoie à l'association libre et l'écoute, formant les bases de la technique psychanalytique. Le propre du cas est le fait que le patient est désormais absence ; le cas écrit fonctionne dorénavant comme un nom propre et comme un concept[3].

Pour les études narratives, la narratologie - apport classique selon Prince[4] - comprend des inspirations structuralistes et renvoie à la linguistique saussurienne et à des auteurs comme Roland Barthes – qui parle de l'analyse structurale de récits -, Tzetan Todorov – qui introduit le terme *narratologie* comme « science du récit » -, et Gérard Genette. Celle qui est connue comme narratologie postclassique se développe à partir des années 1980 comme une continuation, un raffinement et un élargissement. Pourtant, la grande différence est qu'elle essaye de se mettre dans le

---

1 Ibidem. p. 334.

2 Kohn, Max. « Acte narratif et cas ». In : Fédida, Pierre et Villa, François. *Le cas en controverse*. Paris : Presses Universitaires de France, 1999. pp. 51-58.

3 Pour les communautés psychanalytiques, des cas comme ceux de *L'Homme aux loups*, *L'Homme aux rats* ou d'autres témoignent de la naissance de concepts, de nouveautés techniques et même des coulisses de la psychanalyse et de sa réception et dynamique institutionnelle. En outre, ils s'ouvrent comme de vrai champs de discursivité pour celui qui écrit avec et à propos de la théorie psychanalytique.

4 Prince, Gerald. « Narratologie classique et narratologie post-classique », http://vox-poetica.org, 2006. Consulté le 10.06.2014 à 19h22.

récit non seulement comme produit, mais comme production. Le sujet réfléchit sur le processus de créer le récit ; ceci étant dit, le récit à analyser peut être le récit « théorique » et les « hypothèses » que le lecteur-chercheur fait. Comme le remarque Ricœur, ce que « veut » un texte, c'est nous mettre dans une direction, celle-ci étant l'autre acception du mot « sens »[1]. C'est pourquoi la « bonne lecture », comme il l'avoue dans le troisième volume de *Temps et récit*, doit admettre un certain degré d'illusion, ainsi que cela se passe dans le travail du rêve.

Depuis les années 1980, avec le poststructuralisme et le postmodernisme en sciences humaines et sociales, les concepts entourant les études narratives, la narratologie et les *life stories* se sont consolidés avec une visibilité croissante. Cette évolution est souvent considérée comme *the narrative revolution*[2] : les *life stories* (récits de vie) et leurs lectures offriraient un pluralisme d'accès et de choix interprétatifs correspondant à la complexité du rapport entre le récit de vie créé, la personnalité, l'identité et les conflits et contradictions inhérentes aux opérations sémiotiques et langagières humaines et les disciplines scientifiques elles-mêmes[3] . Les différences et altérités méthodologiques, conceptuelles et disciplinaires sont de ce fait bénéfiques quand on se lance dans ces chemins où nous emmènent les théories narratives.

Ces avancées qui naviguent entre phénoménologie, herméneutique phénoménologique et théories narratives peuvent être reconnues dans les apports du philosophe états-unien Don Ihde avec ce qu'il appelle *postphénoménologie*[4]. Cette expression est forgée par lui pour emphatiser les ruptures philosophiques suivant l'herméneutique dans la philosophie continentale et l'héritage de Richard Rorty et son pragmatisme anti-essentialiste. Le principal tournant est de penser à la manière

---

1 Ricœur, Paul. *Du texte à l'action*. Paris : Éditions du Seuil, 1986.

2 Lielich, Amia; Tuval-Mashiach & Zilber, Tamar. *Narrative research. Reading, analysis and interpretation*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, Inc., 1998.

3 Ibidem. p. 166 et ss.

4 Ihde, Don. *Postphenomenology. Essais in the Postmodern Context*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993.

dont les technologies occidentales sont en train de modifier les limites et franges de la culture, ainsi que la philosophie le pensait. En effet, pour Ihde, à ce que la phénoménologie appelle *life world* doivent se rajouter d'autres modalités de production de sens et de sensorialité. Il y aurait une connexion entre technologie et culture, et les analyses en philosophie et en sciences sociales, trop centrées sur le texte (*textism*), oublient cette dimension incarnée (*embodied)* - le fait que même le sens le plus abstrait a une dimension corporelle[1].

L'ancien paradigme de la métaphore du texte dans le postmodernisme devrait donner lieu à ce rapport entre sens et chose, et c'est pourquoi, selon Ihde[2], Ricœur a commencé à se référer au récit plutôt qu'au texte. L'herméneutique religieuse de Ricœur s'est montrée capitale dans ce retournement, parce que ce philosophe français se penche sur la diachronie historique de l'Ancien Testament, indiquant que l'idée de « révélation » dans l'histoire a modifié la pensée humaine. Alors, un texte et ses métaphores doivent être analysés dans leur relation d'existence dans le monde, avec sa préfiguration (ce qui était attendu), et le récit, le travail sémiotique qu'il provoque, les opérations entre auteur et lecteur (exégèse, interprétation et tradition herméneutique).

Pour Ihde, enfin, le langage n'est pas un monde à part, il est lui-même dans l'ordre du Même, tandis que le monde est l'Autre[3]. Ainsi, tout récit, toute narration ou lecture existe dans le royaume de l'espace entre sens et non-sens, qui est un espace parfois temporel, mais aussi irréductible. Dans la philosophie européenne, des auteurs tel J.-F. Sebbah parlent de la « postphénoménologie » comme d'une pratique qui va au-delà de la phénoménologie elle-même en gardant son geste

---

1 Ihde, Don. *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press, 1990.

2 Ihde, Don. *Postphenomenology. Essais in the Postmodern Context*. Op. cot. *cf.* Chapite 7 « The text and the new metaphysics ». pp. 88-102.

3 Ihde, Don. "Text and the new hermeneutics", In: Wood, David (ed). *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation.* London and New York: Routledge, 2008. pp. 124-139.

contradictoire : revenir à la chose, mais en s'écartant des descriptions (pour Sebbah, les exemples sont les travaux de Levinas, Maldiney, Derrida, et autres).

Quand Ricœur parle de « mise en intrigue » dans le récit, il y a une inversion à prendre en considération, une inversion de l'effet de contingence en nécessité. Ce qui aurait pu arriver ou ne serait pas arrivé du tout est incorporé au début du récit[1]. Cet effet d'inversion se produit au cœur de l'événement. C'est l'après-coup, inversion de l'effet de contingence en effet de nécessité.

Par rapport au discours religieux, celui-ci n'est pas une fiction parmi les autres mais une métaphore limite avec un pouvoir de redescription. Ce que le langage religieux provoque est total et engage le tout de la vie, avec des « modèles de révélation » [2]. Il y a alors un « toujours plus » potentiel dans tout discours, et cela est le religieux potentiel de chaque discours. Une interprétation existentielle du Nouveau Testament révèle, d'après Ricœur, que cette expérience est comme celle que Jaspers appelait limite ou frontière, telle que mort, souffrance, culpabilité ou haine ; par contre, il y a cette fonction d'engagement, capable de réorienter une vie.

Alors, nous nous posons ces questions : ces récits, créés par les personnes qu'on a rencontrées dans notre recherche, sont-ils des textes ? Des textes avec une échéance herméneutique, c'est-à-dire qui offrent un dispositif en partie rhétorique (parler et échanger dans un monde, parmi une communauté) mais aussi pathique (de l'ordre du *pathos*), travaillant l'émotionnel de l'auditeur ? Mais, est-ce que l'auditeur est aussi le sujet de l'énonciation ? Nous avons commencé à nous poser cette question : ces gens sont-ils « ventriloqués » par leurs récits ?

---

1 Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Éditions du Seuil, 1990. p. 170.

2 Ricœur, Paul. « Paraboles et prédications ». In : Ricœur, Paul. *L'Herméneutique biblique*. Paris : Éditions du Cerf, 2000. pp. 231-236.

Ricœur[1] rappelait que le travail d'interprétation de la psychanalyse commence dans le *non-sens* et avance au travers du champ de la parole et de la langue commune, s'attelant à un être de langage - qui est celui des effets du sens et des signifiants. Ce travail sur le *non-sens*, ou mieux, sur l'effondrement du sens, est peut-être aussi le travail de la religiosité sur le religieux. Si l'on rebondit sur les apports de Don Ihde, nous pouvons penser la pratique religieuse d'une conversion comme une technique religieuse (Mauss), voire une technologie, comme il se peut penser que la psychothérapie est une technologie des sciences psychologiques.

La psychanalyse montre, depuis l'étude des aphasies de Freud, que le sujet parlant se construit sous la menace d'une catastrophe[2]. L'acte narratif est baigné par cette menace - condition inassouvie des rapports entre voix qui parle, sujet de la trame, le corps, les traces et lettres des mots. Quelles sont les garanties, pour le sujet qui parle, d'une continuité entre lui-même et celui dont il parle dans son histoire ? Est-il en possession des phénomènes sensoriels qu'il décrit, du passé, des transformations biographiques qui y sont évoquées ? Ricœur repère trois modalités de « permanence de soi » qui correspondent à des composants de l'identité personnelle : l'identité-*idem* (notion psychosociologique de caractère, de traits et d'identifications groupales), l'identité-*ipse* (maintien par la parole adressée à autrui, comme dans la promesse) et l'identité *narrative* (capacité d'une personne à mettre en récit concordant les éléments discordants de sa vie).

Quoique le modèle narratif de Ricœur s'avère plus préoccupé d'être plus *prescriptif* d'une *éthique narrative* que d'une *théorie narrative descriptive*, sa façon d'articuler narrativité et identité narrative laisse ouvertes de multiples manières d'envisager la mise en récit. Cette mise en récit est présente tant dans les « narratologies ordinaires », qui visent la compréhension de soi dans le rapport à

---

1 Ricœur, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Op. cit. p. 260.

2 Douville, Olivier. « Une voix soupçonnée, une lettre à venir », PTAH : « La lettre, la voix : variations » *PTAH (Psychanalyse - Traversées - Anthropologie - Histoire)*, 2000/2002, 13/14 : 241-248.

l'autre, que dans les « narratologies savantes » comme celles de la sociologie, de l'anthropologie, politique, histoire, etc., et leurs contributions dans le façonnement d'identités narratives collectives[1].

L'identité narrative chez Ricœur apparaît dans la trilogie *Temps et récit*. D'abord, il construit sa visée à travers l'hypothèse de travail que le temps devient temps humain avec son articulation narrative en récits articulés dans la temporalité de l'expérience humaine. La narrativité est attelée au temps, tous deux inséparables tant dans le récit fictionnel que dans l'histoire et la philosophie. Le temps est vérifié par les événements qu'il récupère narrativement, et le récit existe parce que le temps passe. L'effet de transfiguration d'événements en récits se fait par les deux mouvements simultanés de la fonction poétique du langage (emphase dans le message en soi) et de la fonction référentielle (la question descriptive)[2]. Cette transfiguration est la fonction herméneutique qui naît de la subversion du *Cogito* dans la philosophie à partir de la fin du XIXe siècle.

En revanche, la notion d'identité narrative n'est vraiment introduite que dans la conclusion générale de *Temps et récit*[3], comme le « rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction », cœur de la théorie de la personne introduite dans *Soi-même comme un autre*[4]. Moins la configuration que la « refiguration » du temps par le récit, cette « refiguration » fait de notre vie elle-même la résultante de toutes les histoires véridiques ou fictives que nous remontons à son propos[5]. Le pouvoir du récit est de réunir dialectiquement l'identité-*ipse* et l'identité-*idem*, *ipséité* et *mêmeté*. L'identité

---

1 Michel, Johann. « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricoeurien d'identité narrative aux sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XLI, 2003, Nº 125, pp. 125-142.

2 Onocko Campos, R.T.; Palombini, Analice et cols. « Narrativas no estudo das práticas de saúde mental: contribuições das perspectivas de Paul Ricœur, Walter Benjamin et da antropologia médica », *Ciência e Saúde Coletiva*, 18(10): 28, 2847-2857, 2013.

3 Ricœur, Paul. *Temps et récit 3*. Paris : Éditions du Seuil, 1985.

4 Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Éditions du Seuil, 1990.

5 Abel, Olivier et Porée, Jérôme. *Le vocabulaire de Ricœur.* Paris : Ellipses, 2007. p. 39.

narrative ne peut pas être confondue avec un soi solipsiste ou isolé, la constante « refiguration » du récit est à plusieurs voix, et c'est pourquoi la fin du récit correspondra avec la fin de nos vies.

Dans l'identité narrative, les transferts entre récit et expérience, histoire et éléments identitaires, n'aboutissent jamais à une fin, et les histoires de vie sont ouvertes dans les deux points. La référence à la temporalité est en quelque sorte remplacée par une quête de stabilité du soi. Nous le voyons bien, il ne s'agit pas d'unité du récit mais d'une narrativité qui produit un certain rapport au langage. Il est important de préciser cela car la structure narrative moderne échappe à la temporalité : les éléments narratifs sont adjacents et coprésents[1]. Le sujet de la narration sera toujours un autre que celui qui est signifiable dans la narration, puisque le discours est inconscient, donc discours de l'Autre.

Les déploiements des concepts autour de la narrativité et de l'identité narrative dans les aires de la psychopathologie et des champs psy sont considérables ces dernières années. Cela va de la recherche autour d'une psychologie narrative[2], qui s'est autorisée à collecter des récits et à mettre en scène le rôle du lecteur des récits et histoires dans une recherche, à des initiatives qui empruntent notamment au concept d'identité narrative des pistes pour problématiser et analyser comment des patients en cours de traitement assimilent, réagissent et interagissent avec des identités de patient en récupération, notamment dans l'étude des addictions[3].

Néanmoins, il nous est aussi essentiel de mettre en avant que le passage entre la narrativité attelée à la temporalité et celle de l'identité narrative aurait peut-être

---

1 Con Davis, Robert. « Introduction : Lacan and Narration », *Comparative Literature*, Vol. 98, No. 5, Dec., 1983. Relevé à: http://www.jstor.org/stable/i346363. Consulté le 10.06.2014 à 20h56.

2 Murray, Michael. « Narrative psychology ». In : In: Smith, Jonathan A. *Qualitative Psychology. A Practical Guide to Research Methods.* London: Sage Publications, 2008. pp. 111-132.

3 Taïeb, Olivier; Révah-Lévy, Anne; Moro, Marie Rose et Baubet, Thierry. « Is Ricoeur's Notion of Narrative Identity Useful in Understanding Recevery in Drug Addicts? », *Qualitative Health Research*, 2008 Jul; 18(7): 990-1000.

permis à la philosophie occidentale de mettre en réserve l'idée que toute forme d'art – y compris le théâtre et la littérature – est une *mimesis*, ou une sorte d'imitation ou de représentation. Ricœur va même jusqu'à essayer de distinguer trois différentes formes de *mimesis* pour voir comment l'auteur d'un récit passerait des structures pré-narratives de la quotidienneté [1] à la mise en intrigue dans une certaine temporalité d'un récit [2] et aux effets de son récit sur sa subjectivité [3]. La problématisation de la *mimesis* est une problématisation d'une idée naïve de représentation ou de ce que Susan Sontag, dans son essai *Against interpretation*[1], juge comme le confinement de la pensée occidentale dans une idée d'interprétation d'un contenu. Quand cette essayiste nous provoque en disant qu'il vaudrait mieux une érotique de l'art qu'une herméneutique de l'art, c'est à notre avis pour établir que tout critique, ou tout chercheur, ne fait qu'une réduction grossière s'il n'admet pas quelque chose au-delà ou en deçà. Tout travail de mise en récit – et cela vaut pour l'art – ne produit que le sujet dans sa partialité et dans sa dimension désirante. C'est pourquoi, nous devons aussi évoquer en quelques lignes la dimension clinique de cette recherche, de notre approche, ainsi que notre choix d'une narration personnelle des récits, et principalement les entretiens que les personnes qu'on a rencontrées nous ont accordés.

1 Sontag, Susan. *Against interpretation and other essays.* New York : Picador, 1961.

4.4. Recherche clinique et points éthiques : recrutement, cadre et limites. Un second temps d'hypothèses

Nonobstant la présence d'éléments théoriques, méthodologiques et de questions d'une grande diversité, nous nous sommes fié à la disposition clinique de notre recherche dans ce que Lacan nomme, par rapport à la psychanalyse, « une pratique subordonnée par destination au plus particulier du sujet »[1]. Dans les situations de recherche qu'on a mobilisées, il fallait absolument tenir compte de l'envie de clôture qui fait symptôme dans les disciplines scientifiques, y compris dans les sciences sociales et humaines et leur appel à la subjectivité, à la discursivité et à la parole. D'ailleurs, dans toutes ces situations, nous étions là pour aussi accueillir ces mots et leur parole dans sa matérialité.

Au départ, nous avons été mobilisé par les exigences nombreuses du domaine de la recherche. Si, dans les sciences sociales, l'on avoue un esprit de généralisation qui clôt souvent les possibilités d'échange, dans la psychopathologie et dans la psychanalyse, il y a une certaine culture d'une exigence de la recherche clinique « bien cadrée », qui nous paraît faire taire le clinicien-chercheur et parfois le patient. En effet, c'est notre présence qui a opéré comme cadre dans nos rencontres, même dans celles qui n'étaient pas des entretiens.

C'est ainsi que nous avons proposé à quelques cliniciens d'espaces de santé mentale et de soin psychosocial de nous adresser des situations de patients convertis et/ou pratiquants des formes de protestantisme évangélique, d'évangélisme et celles qu'on qualifie de pentecôtistes. Pour tous ces professionnels, on a dû faire des exposés plus ou moins formels à propos de notre recherche, nos directions théoriques et méthodologiques ainsi que de nos objectifs. Une bonne partie des situations nous ont été adressées par différents professionnels de l'hôpital Avicenne, où nous avions participé à des activités cliniques et de recherche. Il y a eu des

---

1 Lacan, Jacques. « Variantes de la cure-type », In : Lacan, Jacques, *Écrits*. Op. cit. p. 358.

situations envoyées par d'autres connaissances et cliniciens et aussi celles que nous avons pu recruter dans les églises.

Au début, nous n'étions pas très enthousiaste à l'idée de faire des sorties systématiques dans des églises pentecôtistes, auprès des Témoins de Jéhovah… Mais, cette systématicité s'est imposée à nous en vue de connaître plus charnellement les contextes dont allaient parler les participants de notre recherche. Ce serait aussi une possibilité de rencontrer de nouveaux participants. Il est vrai qu'au départ, nous étions plutôt enclin à limiter notre échantillon à des sujets suivis en clinique, par contre, l'aspect clinique de chaque partie de cette recherche se façonnait dans notre position éthique et de chercheur en psychopathologie. Cela étant, notre démarche ne s'avère pas une démarche comparative d'échantillons de patients et non-patients, ou de diagnostics ou types de traitements, ou encore de types d'églises et formes d'adhésion religieuse. L'une des subversions de la psychanalyse depuis Freud est l'élargissement de toute la psychopathologie, y compris celle de la normalité et des conditions de la modernité, de la culture et de la religion.

La modernité est un « projet inachevé », et cet inachèvement provoque l'avènement d'un style pour la subjectivité. Les auteurs qui ont parlé de postmodernité (ou d'autres assignations de temps, culture et civilisation) y reconnaissent une continuité : un trait de caractère d'inquiétude et d'angoisse. Les phénomènes du contemporain échappent aux grilles modernes d'interprétation ou d'explication, et le contresens ou le banal tendent à se manifester, ou mieux, à apparaître comme conditions de toutes les recherches sur la subjectivité.

Quand les évangéliques disent « rencontre personnelle avec Dieu », s'agit-il de métaphore ou pas ? Les signes sont malgré tout toujours humains : symboles, textes ou quasi-textes (actions). La source de cette recherche est une série de rencontres avec des êtres humains et les discours qu'ils portent, et non pas les discours par lesquels ils sont portés.

En raison de l'hétérogénéité de notre population, notre présence devait être stable. Que leur avons-nous offert ? Pourquoi et pour quoi nous ont-ils parlé ? Le dispositif d'entretiens a été plus ou moins stable, même si le recrutement ne l'a pas été. Notre idée de départ contenait la notion d'entretien, ensuite, nous avons mobilisé celle de rencontre. D'entretien semi-dirigé, nous sommes passé à entretien libre, parce que ce passage a été nécessaire pour ne pas se laisser piéger par la complétude qu'on rencontrait avec insistance dans les discours. Après un premier moment, nous nous sommes rendu compte que ce dispositif ou technique de la conversion comprenait l'action de parler et de raconter sa biographie, son tournant d'esprit, la rencontre spirituelle, le changement et la métamorphose. Alors, notre dispositif de rencontre serait-il capturé par une obligation de ces sujets de témoigner de leur foi ? Une autre question à se poser était le fait que quelques-uns nous ont été adressés par leurs cliniciens pour un entretien ; ils savaient bien qu'ils allaient être interrogés pour une recherche et par un psychologue à propos de leurs croyances, pratiques et appartenances religieuses. Forcément, des transferts massifs se sont mis en œuvre : transferts de leurs thérapeutes envers nous, notre propre transfert envers leurs thérapeutes, le transfert de ces personnes avec notre profession et le dispositif clinique en soi.

Quand Ricœur met en chantier la théorie narrative dans le passage entre *Temps et récit* et *Soi-même comme un autre*, cela a été aussi une discussion sur la constitution du soi et son penchant éthique. Comme nous le dit Kohn à partir de ce passage de Ricœur, il est possible de parler d'une « pulsion narrative » qui n'a pas d'objet comme les autres pulsions, mais qui témoigne de la nécessité de se représenter en se racontant, et l'inconscient « se pense à travers le récit »[1]. À notre avis, l'originalité de l'articulation entre pulsion et histoire dans la psychanalyse est la reconnaissance que la présence des pulsions renvoie à un étranger en soi, dans lequel le sujet est censé se reconnaître.

---

[1] Kohn, Max. « Le narratif dans la psychanalys », In : Kohn, Max. *Traces de la psychanalyse*. Op. cit. pp. 183-190.

Serions-nous capable d'écouter un peu de ce mouvement (articulation d'une pulsion narrative) dans un discours de conversion qui risquait toujours de s'emparer de l'espace et du temps de nos rencontres ?

Il fallait un pari éthique sur les sujets qu'on allait rencontrer. C'est pourquoi, nous pouvons même dire qu'une exigence pour cette recherche a été celle d'enlever les gens de leur contexte.

En outre, il est nécessaire ici de parler de quelques obligations qu'on a avec les sujets : sur les 14 personnes qu'on a rencontrées pour les entretiens, il y a un couple et un binôme mère-fille, lesquelles ont été vues ensemble et séparément. Tous les 14 étaient majeurs et ont bien pris connaissance de notre recherche et du fait que l'entretien serait enregistré, transcrit et anonymisé dans la mesure du possible. Les bandes audio seraient ensuite détruites et il n'y aurait aucune forme de restitution des entretiens pour les sujets qui étaient suivis en clinique. Par contre, au moins un clinicien a voulu nous parler des effets remarqués chez une patiente à la suite de l'entretien. Ensuite, tous les participants ont reçu un « terme de consentement éclairé », cependant, deux ont voulu participer à la recherche sans pour autant le signer ou se faire enregistrer. Avec l'un des participants, cette donnée allait devenir d'une extrême importance dans son discours et dans notre lecture de son histoire.

La quantité de rencontres et le temps d'échange ont été assez variés, entre un entretien d'une heure à plusieurs rencontres ou encore des rencontres qui ont duré presque toute une journée. Il a été frappant pour nous d'écouter certaines choses comme le désir de voir son histoire publiée dans un livre ou comme film sur la foi. Peut-être était-ce un peu d'imaginaire mélangé à quelques fantasmes à propos de ce que sont une recherche pour l'université et une thèse de doctorat. En revanche, aucun des sujets n'a explicitement évoqué le désir de lire ce qu'on allait écrire, bien que cette possibilité reste toujours ouverte, tout comme le compromis de retirer leur témoignage de la recherche, cas souhaité *a posteriori*. Tout cela était prévu dans le terme, avec les manières de nous contacter (doctorant et directeur de recherche) et le

fait qu'on allait parler avec des sujets ayant fait recours ou pas à des soins en santé mentale, en psychiatrie et psychologie.

Nous avons recruté quatre participants dans des églises. Avec l'un d'eux, nous avons fait connaissance quand il nous a été présenté comme un « frère plus expérimenté » ; il s'agissait de quelqu'un qui avait une présence importante et des responsabilités au sein de ce groupe. Un autre était aussi plus « expérimenté », mais il se mettait dans une position de toujours recevoir et aider les nouveaux qui s'étaient placés dans le fond de l'église. Pour le troisième, nous avons fait connaissance quand nous étions assis l'un à côté de l'autre, et une autre personne nous a identifié comme psychologue lorsque nous discutions avec quelques autorités de l'église à la sortie d'un culte dominical – et elle a décidé de venir nous parler.

D'ailleurs, il est important de dire que dans toutes ces églises, nous nous sommes introduit comme un psychologue clinicien qui menait une recherche sur la religiosité entre patients, notamment entre patients convertis à la foi évangélique, et qu'il était important pour nous de mieux connaître les différentes églises, de participer aux séances et aussi de discuter avec quelques membres. L'accueil a toujours été excellent ; nous avons échangé sur plusieurs thèmes avec des pasteurs, « ministres », autorités diverses, « frères », et ils nous ont offert plusieurs cadeaux comme des éditions du Nouveau Testament, des livres de recueil de chants, de paroles et aussi des CD, *flyers* et brochures. Maintes personnes se sont approchées de nous pour discuter de thèmes très variés et nous inviter à des activités comme des repas, pique-niques, séances d'études bibliques, de prière, etc. Nos observations participantes ont duré environ neuf mois. Ces observations ne sont pas le centre de notre recherche, mais quand même, on avoue qu'elles nous ont permis de trouver de la connaissance *in locus* sur ces églises et leurs systèmes de croyance, de transmission et de hiérarchie. Dans une partie de notre recherche, un bref résumé de quelques situations apparaît. Cependant, ces déambulations parmi les évangéliques en région

parisienne ont eu un rôle important pour façonner notre mise en récit, et en histoire de cas, des histoires de vie que les participants avaient partagées avec nous.

Fiéloux et Lombard[1] nous offrent une clé importante : les événements, les souvenirs et les rencontres se développent dans une sorte d'intelligence du monde. C'est cette intelligence qui peut aider le chercheur à faire une reconstruction d'un réel du discours. Ce réel, pour nous, est aussi celui de nos rencontres avec les récits ainsi qu'avec les histoires de vie. Parmi les participants issus de l'échelon clinique, il faut aussi mentionner l'importance des échanges que nous avons eus avec des cliniciens et professionnels : ce sont des idées, doutes, commentaires et questions qui nous ont beaucoup nourri.

Les entrées théoriques de cette recherche sont certes nombreuses, tout comme la variabilité du matériel. Il nous a fallu un moment pour nous permettre d'accepter qu'on n'était pas en face des mêmes phénomènes que ceux des sciences sociales et d'autres disciplines qui envisagent des faits religieux. Les situations de nos rencontres étaient d'une artificialité très naturelle, puisqu'il s'agissait pour ces personnes d'un témoignage de leur foi, et aussi d'une conversation avec un psychologue dont elles pouvaient supposer qu'il connaissait leurs souffrances.

Devereux[2] dénonçait les efforts d'objectivité en disant que l'expérience détruit les phénomènes qu'elle veut étudier de trop près. Mais, ce que nous avons rencontré était ce travail religieux de chaque individu en face de nous ; également, nous pouvions en tirer des formations symptomatiques qui se maintenaient dans ces conversions ou dans leurs récits. Il y a eu d'abord leur récit, pour qu'ensuite on puisse proposer une narration de notre rencontre. Cette narration était une description d'un cas, cas de recherche clinique. Et aussi d'un « voir » ou « sentir » comment ces personnes se sont « emparées » des récits de conversion, guérison et

---

1 Fiéloux, Michèle et Lombard, Jacques. « « J'ai mal aux os ». Rituels, imaginaire partagé et changement social », *L'Autre*, 2012/1 Volume 13, pp. 41-50.

2 Devereux, Georges. *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Op. cit.

salut pour composer un récit de soi-même dans cette nouvelle adhésion symbolique et imaginaire. Sous cet angle, il valait mieux parler d'une « adhérence » de ces formes discursives dans la création narrative de ces personnes, car « adhérence » comporte une dimension physique importante.

Nous nous centrons alors à partir d'un point éthique et d'une hypothèse : ces récits sont des autobiographies et, malgré le risque de clôture du sujet du désir, cet exercice d'autobiographie est une pratique de penser, même si ce n'est pas toujours un matériel interprétable. Nous étions de ce fait là pour accueillir ce travail (d'exercice autobiographique), dans ces liens entre sensorial, affect, symptômes, « scènes traumatiques », discours et structure narrative d'une conversion.

Plusieurs auteurs récents[1] se penchent sur le terme platonicien de *Khôra* ou *Chôra*, mentionné dans le *Timée* comme un réceptacle ou espace. Ce concept évoque un troisième genre ontologique qui n'est ni du monde des idées, ni du monde de l'intelligible, vivant ou physique.

Mijolla-Mellor le cite à la limite comme s'il était composé des deux parents combinés de la relation objectale, de la scène primitive du monde, un peu comme le chaos qui contient tout sauf l'ordre. Derrida[2] en parle comme d'une impasse, la nourrice maternelle qui est étrangère, comme la contradiction du mythe permet de le penser, au *logos*. C'est en effet une prise du discours et de la parole comme objet qui est un lieu politiquement investi et difficile à penser comme un lieu abstrait ou géométrique. *Khôra* est pris ainsi en tant que discours sur un nouveau lieu, jamais complément psychique ou physique : il est hybride, objet de la rhétorique, mais il provoque un conflit entre la rhétorique et le narratif. C'est là-dessus que Fédida se posait la question : *Khôra*, peut-être que cela sert pour penser la psychanalyse et son

---

1 Kohn, Max. *Traces de la psychianalyse*. Op. cit.; Kristeva, Julia. *Polylogue.* Op. cit. et aussi *La révolution poétique du langage*; Mijolla-Mellor, Sophie de. « De l'informe à l'archaïque », *Recherches en psychanalyse*, nº 3, 1/2005, pp. 7-19.

2 Derrida, Jacques. *Khôra*. Paris : Éditions Galilée, 1993.

objet, cela nous permet de parler du récit d'un patient en même temps que du cas créé par l'analyste et de la multiplicité inhérente à la confection d'un cas.

C'est comme un lieu où l'on envisage les narrations de nos rencontres physiques et psychiques (transférentielles) avec ces personnes. Un lieu qui comprend la musicalité de leurs voix, les temporalités de leurs récits, la possible identité narrative que quelques-uns tentaient de reconnaître dans leur nouvelle biographie, les phénomènes d'ordre quasiment mystique parfois mentionnés, ainsi que ce qui était de l'ordre de la psychopathologie qu'on a pu identifier. Tout cela nous renvoie à ce second temps d'hypothèses qu'on a essayé de mettre en ordre et qui est rattaché à nos préoccupations dans la psychopathologie : est-ce que cette forme de religiosité s'approprie ce qui est étranger à chacun et l'aliène dans une image de ce nouveau soi-même, certes très investie narcissiquement, mais qui peut-être n'arrive pas à rattacher pulsion et narration ?

Une grande partie de la subjectivité de ces personnes serait comme clivée, puisque ne laissant pas d'espace pour ce qui est dit inconscient, vu que la nouvelle biographie doit être là, elle doit cadrer le sujet. Cette formation répond parfois bien aux exigences du contemporain, en revanche, le prix est celui des voies d'aliénation qui sont nombreuses, de la psychopathologie à d'autres formes de maladie, rupture, dérives et aliénations qui sont celles du sujet du désir voué à l'anéantissement.

Nous étions cependant d'accord pour assumer la légitimité de la démarche de ces personnes, de leurs expériences, récits et rencontres qui touchaient parfois un ordre surnaturel, spirituel ou même mystique. Tout cela comporte de fortes dimensions d'altérité et peut-être aussi un espace matrixiel d'articulation subjective importante. À propos de ce concept, espace matrixiel ou surtout « espace-de-bord matrixiel », nous nous référons notamment aux travaux de Bracha Lichtenberg Ettinger[1], qui pense aux processus de subjectivation d'un niveau qui va de l'appareil

1 Lichtenberg Ettinger, Bracha. *Regard et espace-de-bord matrixiciels. Essais psychanalytiques sur le féminin et le travail de l'art*. Bruxelles : Ante Post, 1999.

psychique d'articulations très élaborées et symboliques de la psychanalyse aux coupures que vit un sujet dans toutes les dimensions non verbales, non phalliques, altéritaires et traumatiques, sombrant du réel et de l'impossible. Ces dimensions confrontent le sujet avec sa partialité et avec quelque chose que la psychanalyse appellerait « féminin » et qui fait un trou dans les organisations subjectives symbolisables et imaginarisées. En d'autres termes, ces expériences et vécus religieux permettent-ils à ces personnes d'autres expériences, d'autres sensations, enfin, des sensibilités éthiques ou esthétiques sur le monde et elles-mêmes ? Bref, ces expériences les enrichissent-elles en tant que sujets ? Est-ce qu'il y a quelque chose de l'ordre de la création et même de la sublimation, ou est-ce plutôt de la clôture subjective ?

Poser la question sur les pratiques religieuses très insérées dans les processus de subjectivation contemporaine nous amène aussi à nous interroger sur les passages entre profane et sacré qui s'y opèrent. Est-ce qu'il n'est pas possible d'y reconnaître un mouvement de déplacement de tout ce qui est sacré vers un profane délocalisé et variable entre ce qui est de l'ordre du sensible et de l'abject ? En effet, ladite expérience religieuse s'opère entre biographie, réussite personnelle et même entre promesses de guérison et transformation. Un sacré qui apparaît dans les vécus sensoriels, dans le corps et dans les modifications de la vie quotidienne – tout ce qui était profane.

4.5. L'analyse qualitative

Nous avons envisagé une recherche en psychopathologie en profitant des disciplines qui ont déjà traité de nos objets et thématiques de recherche. Ce parcours entre phénoménologie, herméneutique phénoménologique et études narratives nous a servi pour nourrir la formalisation de nos dispositions théoriques ainsi que pour nous préparer à la collecte de données et aux présentations de cas et analyses.

Stake [1] souligne que l'étude de cas n'est pas forcément un choix méthodologique, mais un choix d'objet à étudier. Dans le cas, c'est l'étude d'un cas lui-même, sachant que cette direction épistémologique optimise la compréhension d'une situation plus que la généralisation à partir d'elle. Quand l'intérêt de recherche est pour un certain phénomène, population ou condition générale, on peut parler d'une étude de cas collective, d'investigation expérimentale étendue à plusieurs cas. Roger Perron[2] avertit que la démarche comparative est en général au cœur de toute entreprise de recherche, comparaison entre cas, groupes, échantillons, formulations de départ et d'arrivée, et qu'il y aurait un procédé presque automatique de centrer ces comparaisons entre les dialectiques du semblable et du différent, maximisant ou atténuant les traits. L'infirmité de la pensée objectivante et généralisante est certes archaïque, mais résurgente dans les marges des méthodes les plus sophistiquées.

Nous estimons que notre forme de présentation des cas est une présentation de résultats, faite d'emblée avec la mise en forme narrative des récits des participants, de ce qui est apparu en transfert et comme notre création dans une méthode de recherche clinique en psychopathologie psychanalytique. Toutefois, en suivant les conseils de Roger Perron, on a évité toute généralisation de catégorie

---

1 Stake, Robert E. « Case Studies ». In : Denzin, N. & Lincoln, Y. (Eds.) *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994. pp. 236-246.

2 Perron, Roger. « La démarche comparative ». In : In : Bourguignon, Odile et Bydlowski, Monique. *La recherche clinique en psychopathologie. Perspectives cliniques*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995. pp. 135-149.

psychopathologique : pour aucun de ces sujets, on n'évoque gratuitement des diagnostics, que ce soit des diagnostics structurels, nosographiques ou autres. Dans quelques-unes des situations, l'évocation de catégories telles que psychose, névrose ou obsession n'est qu'une description de la position éthique dans laquelle on a dû se placer pour explorer nos rencontres avec une personne qui nous plaçait dans une position transférentielle plus particulière. S'il n'est pas utile de parler de diagnostic, la mise en place d'un dispositif de rencontre clinique en recherche exige qu'un clinicien fasse attention à la structure disons « diapositive » de chaque rencontre.

Pour ce qui est de l'analyse qualitative, nous évoquons une technique d'analyse thématique récurrente dans l'analyse phénoménologique et de contenu. L'approche transversale y est clairement envisagée : chaque sujet est extrême dans sa singularité, mais nous-même et notre cadre de recherche ne le sommes pas. De ce fait, notre intérêt portait sur la dimension narrative de leurs récits et les discours employés à propos des pratiques religieuses suivies. On y rencontre donc une phénoménologie des expériences et surtout la mise en intrigue des moments qui composent une conversion. Dans celle-ci, il y a eu un passage, une refiguration discursive de ce qu'ils racontent avec les éléments imaginaires et symboliques offerts par le discours religieux et la réception de leur récit de conversion auprès d'une communauté. Cela nous renvoie à la question de la filiation ainsi qu'à celle de la rupture.

4.6. La question du sectarisme

Le sujet du sectarisme était jadis un thème à part de la recherche, voire un mobile d'investigation. Par la suite, il a été déplacé au domaine méthodologique. Il ne nous inquiétait pas particulièrement lorsqu'on a entamé nos premières démarches exploratoires, toutefois, la répétition avec laquelle cette question nous était posée en milieu académique, scientifique ou institutionnel nous a obligé à mettre cela entre parenthèses. Pouvions-nous courir le risque de nous passer d'un point essentiel en ce qui concernait une investigation sur le protestantisme évangélique et d'autres évangélismes, les conversions, le fait religieux dans le contemporain et surtout ce qui évoquait la présence du religieux en clinique et en psychopathologie ?

Il est un point nodal que le phénomène sectaire renvoie à la problématique moderne de l'autonomie du sujet[1]. Les discussions autour de la « tribalisation » des espaces dans les sociétés contemporaines et les nouvelles tentatives d'insérer *in locus* un rapport au sacré ne sont pas non plus très loin de la thématique du sectarisme[2]. Les *nouveaux mouvements religieux* sont souvent traités, dans la littérature anglophone, par le terme *Cult*, des soi-disant groupes et affiliations qui ne se rattachent pas aux grandes religions historiques. Avec Weber et Troeltsch, le terme « secte » n'avait pas précisément un sens péjoratif. Il est possible de remarquer que dès les années 1970, un certain parallèle entre groupes ou entités religieuses ou communautaires indépendantes commence à être associé avec certaines expressions médiatiques comme « lavage de cerveau », « programmation de la personnalité », « manipulation mentale » et principalement l'idée reçue que des individus faibles psychologiquement sont ciblés par des adeptes de groupes et gourous charmants. Certains chercheurs considèrent que ces idées aujourd'hui dérivent de la psychologisation prise comme emphase dans les expériences de conversion par les

1 Lenoir, Richard. *Les Métamorphoses de Dieu*. Op. cit. p. 178.

2 Tízik, Miroslav. « La conversion comme sacralisation du monde », *Sociétés*, 2001/4 no 74, pp. 81-91.

scientistes sociaux[1]. De ce fait, le terme « secte » n'a pas de définition juridique ou sociologique emportant l'unanimité et sème la confusion avec le rappel de cas extrémistes ou suicidaires qui suscitent la fièvre médiatique de temps en temps[2].

L'imaginaire sur la modernité comme espace-temps de décadence des religions et des valeurs communes doit aussi donner des ouvertures afin de coudre la trame autour de l'insistance de la question du sectarisme aujourd'hui. Les instances et agences gouvernementales de vigilance viennent fortifier cette façon d'envisager les faits religieux contemporains. Nous dirions même qu'en France, il y a une certaine image de la République dont la laïcité doit être défendue à tout prix, ce qui modèle un peu le paysage des visions sur tout phénomène religieux et les dérives subjectives de la religion. D'ailleurs, il est très probable que l'insistance sur la composante financière - liée spécialement à la *Théologie de la prospérité* – est ce qui entraîne en Europe les critiques les plus fortes au pentecôtisme, par ses ex-adeptes, les autorités publiques et la presse – comme le soutient Marion Aubrée.

Ce rapport entre quelques courants pentecôtistes et surtout les néopentecôtistes avec l'argent est normalement plus fort dans certaines régions de la planète, comme en Amérique du Nord et du Sud et en Afrique. Concernant les églises dites néopentecôtistes, quelques études parlent d'une adaptation de leur message aux demandes magiques des couches populaires, lesquelles visent dans le bien-être financier le gain principal d'un tournant religieux et de vie. Ce serait, d'après Ricardo Mariano[3], une mouvance de « désectarisation » : une rupture avec l'ascétisme contractuel des pratiques religieuses traditionnelles, accommodant le

---

1 Mossière, Geraldine. *La conversion religieuse : approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, Groupe de Recherche Diversité urbaine, Centre d'Études Ethniques des universités montréalaises, Université de Montréal, Document de travail, septembre 2007.

2 Luca, Nathalie. « Quelles politiques face aux sectes ? La singularité française », *Critique internationale*, 2002/4 no 17, pp. 105-125.

3 Mariano, Ricardo. « Expansão pentecostal no Brasil : o caso da Igreja Universal », *Estudos Avançados* 18 (52), 2004, pp. 121-138.

nouveau fidèle progressivement à la société et à la culture de la consommation. Dans quelques sociétés, comme dans les couches plus défavorisées du Brésil, la « guérison » de pères de famille d'une situation d'alcoolisme se fait assez régulièrement par le biais d'une conversion religieuse, laquelle s'avère une domestication des partenaires par les femmes, interdisant et limitant leurs conduites au gré des intérêts familiaux. C'est un ajustement de l'intégration sociale des individus les plus pauvres et marginalisés. Dans cette modalité de conversion, la nouvelle créature, au lieu de mourir pour le monde, devient quelqu'un qui va « renaître pour le monde ».

Même si nous rencontrons, dans la littérature française, des références à des mouvances comme l'intégration identitaire et sociale dans l'adhésion à une nouvelle communauté religieuse, ainsi que le phénomène des églises ethniques, il ne fait pas de doute que les groupes de configuration évangélique s'adaptent rapidement aux discours qui sont attendus d'une certaine position plus réservée et réactionnaire. Ayant fréquenté quelques églises à l'époque des discussions sur la loi du mariage entre personnes du même sexe, nous n'avons jamais entendu parler de ce sujet par les pasteurs ou prêcheurs. Même si un mariage sans infidélités et hétérosexuel est souvent défendu, le discours du politiquement correct et de l'expérience personnelle de salut et de tournant dans la vie oriente les prêches et les paroles d'enseignement.

Tout cela étant dit, nous avons tenu, comme réserve méthodologique, à ne pas nous pétrifier dans une quête folle de cette question du sectarisme. Il n'est nullement probable de rencontrer en France des figures et sujets comme ceux qui apparaissent dans un documentaire très connu, diffusé dernièrement, *Jesus Camp*, réalisé par Rachel Grady et Heidi Ewing en 2006, dans lequel on suit un été d'endoctrinement d'enfants et adolescents dans un camping évangélique aux États-Unis. On y voit une prêcheuse qui assure pouvoir faire un enfant, avoir des visions au bout de quelques minutes, plusieurs gamins se disant « nés de nouveau » avant leurs dix ans, ainsi qu'une série de discours autour du bien et du mal, du péché et d'une vie familiale et

stable. Nous reprenons les propos de la prêcheuse : « Des six milliards de personnes dans la planète, plus de deux milliards et demi sont des enfants. Qui est-ce qu'il faut cibler ? » Comme on le voit affiché suite à cette sentence effrayante, 45% des chrétiens évangéliques américains renaissent avant l'âge de 13 ans.

Il est certes peu envisageable de rencontrer cette forme de configuration évangélique en Europe, si bien qu'il reste difficile d'évaluer l'étendue des pratiques dites de guérison qui parfois entament une dérive ou un rapport sectaire. Une de nos participantes, qui se disait non convertie et qui n'était plus en contact avec des groupes évangéliques, nous a raconté une scène qui ressemble à une situation plus dangereuse : elle fut maintenue « enfermée » quelques nuits, d'emblée, par un pasteur et son épouse afin de suivre un traitement spirituel. Nathan et Swertvaegher[1] ont publié un rapport intéressant décrivant un dispositif ethnopsychiatrique d'accueil et de traitement pour ex-adeptes de dérives sectaires – y compris quelques groupes de figuration plus communautaire ou quelques psychothérapeutes appliquant des techniques hétérodoxes et discutables. La thèse de la faiblesse psychologique comme cause fondamentale de l'adhésion d'un individu à un groupe sectaire est bien déconstruite, quoiqu'ils avouent qu'il est fort commun de reconnaître, parmi les soi-disant ex-adeptes, un grand nombre de sujets issus de familles qui provoquaient de la dépendance ou avec des parents en rapport conflictuel.

Or, les tendances sectaires peuvent se manifester dans la majorité des groupes, même dans ceux qui ne sont pas forcément religieux. La définition wébérienne souligne que le passage entre groupement sectaire et religion hiérarchisée est l'institutionnalisation et la routinisation des charismes. Dans ce passage, l'engagement volontaire se transforme en engagement identitaire, celui-ci souvent hérité par filiation et diminuant l'impression de rupture du rapport au monde.

---

1 Nathan, Tobie et Swertvaegher, Jean-Luc. *Sortir d'une secte*. Paris : Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2003.

En France, ce qui fait aussi débat est l'occupation d'espaces publics pour les manifestations religieuses ainsi que l'occupation architecturale problématique, comme nous l'avons souligné dans les discussions sur l'évangélisme en banlieue parisienne. Un autre point que nous avons entendu parmi les professionnels de santé et de l'éducation concerne le refus de soins physiques, surtout chez les Témoins de Jéhovah, et les débats autour des jeunes d'origine familiale musulmane recrutés par des groupes extrémistes. Fréquentes sont les évocations des conflits avec les droits de l'homme, la liberté individuelle et les difficultés de gérer les différences religieuses et de gestion familiale dans cette nouvelle France recomposée[1]. En revanche, les Témoins de Jéhovah qu'on a rencontrés nous ont commenté que le refus de soins physiques n'est plus une règle chez eux : « On fait confiance à la médecine du monde moderne, parfois on discute des exagérations», nous a dit l'un d'eux.

Pour conclure, ces débats ne sont pas prioritairement des questions pour nous, même si ce qui s'appelle l'« aliénation sectaire »[2] ou ce qui s'entend dans le discours des membres ou ex-membres de groupes plus centrifuges se montre comme étant lié aux problématiques adolescentes de revendication narcissique, surinvestissement de figures idéales et conflits identitaires flagrants. En quelque sorte, c'est autour de cela que circule aussi beaucoup ce qui concerne le récit de conversion religieuse.

1 Birman, Patricia. « Croyances et appartenances : un débat français », *ethnographiques.org* – 15 - février 2008.

2 Diet, Emmanuel. « Aliénation sectaire et problématiques adolescentes », *Adolescence*, 2008/1, pp. 177-192.

4.7. Observations de terrain : un psychopathologue va à l'église

On hésitait beaucoup sur l'idée d'une pratique d'observation systématique dans des églises évangéliques. Rajouter un dispositif pareil à notre recherche semblait risqué : il fallait peut-être quitter le paradigme clinique et admettre que nous n'avions pas d'outils techniques nécessaires pour ce genre de travail de terrain.

Nous avons dû cependant admettre la nécessité et la validité d'essayer de se jeter dans une forme de pratique qui serait plutôt celle de l'anthropologie et moins de la psychologie sociale : nous ne voulions pas utiliser n'importe quel dispositif artificiel dans cette fréquentation, notre objectif étant de connaître un peu plus le fonctionnement de quelques communautés et de rencontrer des personnes qui auraient envie d'échanger un peu avec nous. Les résultats allèrent bien au-delà de ce qu'on avait tracé auparavant : nous avons recruté quatre personnes pour des entretiens, et cette circulation entre églises nous a offert un panorama de la discursivité évangélique, dans ses aspects théologiques et rituels, organisationnels (hiérarchiques et de convivialité et formation de groupes) et sur la manière dont un nouvel arrivant est reçu. D'ailleurs, nous nous sommes présenté toujours comme un psychologue clinicien menant une recherche à propos du suivi clinique de patients religieux en clinique.

L'observation directe permet de sortir un peu d'un raisonnement hypothético-déductif pour privilégier l'induction. C'est à juste titre un passage par l'expérimentation proche et sensible en vue de pouvoir raisonner sur le général. Nous avons rencontré des personnes très variées et des cadres de configuration groupale très divers dans les trois églises qu'on a décidé de fréquenter. Ces trois églises ont été trouvées à travers la rencontre de fidèles qui participaient à la distribution d'affiches dans les rues. Entre-temps, on a discuté avec des participants d'autres églises qui nous ont été adressés par des connaissances communes.

La première église qu'on a fréquentée était une grande assemblée, ses responsables la considérant comme une église pentecôtiste dans la tradition des grands temples et communautés américaines de la première moitié du XXe[e] siècle. Nous n'allons pas donner des noms ou d'autres titres indicatifs parce qu'on n'a jamais envisagé une recherche sur la pratique évangélique dans les églises - cela nous aurait obligé à une position d'éthique de recherche bien distincte. La réception des nouveaux arrivants était bien cadrée et nous avons pu rapidement nous présenter à un des pasteurs. L'histoire de cette communauté et sa généalogie nous ont été expliquées, étant aussi répétées au cours de quelques prédications.

En général, dans la quasi-totalité des églises évangéliques qu'on connaît, les séances commencent par des minutes de prière dirigée et sont suivies par un moment d'ouverture de la parole aux fidèles qui veulent s'exprimer ou qui se sentent inspirés pour le faire. Chaque petit discours dure environ une minute, dans lequel le fidèle parle normalement avec les yeux fermés, quelques gesticulations, soupirs et une répétition de mots et une expression frappantes. Ils parlent de bénédiction, de Jésus sauveur, de rencontre et de grâce de Dieu, de changement, salut, vérité, espoir, etc. Le responsable du culte conclut chaque discours à son gré et avec un « Alléluia » ou « Amen ». Il s'ensuit alors une vingtaine de minutes de chants et musique afin de préparer les fidèles au discours du pasteur local ou d'un invité. On remarque l'omniprésence des histoires sur des grâces dans la forme de guérison physique et du changement personnel avec la conversion. Le rituel de l'eucharistie est aussi habituel, avec des petits bouts de pain et du vin (parfois dans des petits gobelets, mais certaines églises le font avec un unique calice en fer qui passe de main en main avec un mouchoir pour le nettoyer avant de le passer au voisin).

Dans cette grande église, d'autres activités hebdomadaires approfondissent une partie du culte. Il y a des séances de prière pour le salut d'un membre de l'église ou d'un familier, ainsi que des moments voués au don de guérison : des responsables font des prières en touchant le front de ceux qui demandent ce salut. Les groupes

d'étude biblique sont habituels dans n'importe quelle église, ainsi que les espaces réservés aux membres plus confirmés. Lors des époques spéciales comme Noël ou Pâques, des semaines d'évangélisation comptent une participation massive, avec des invités, concerts et événements du type repas collectifs.

Dans cette grande assemblée, nous avons repéré la formation de petits groupes ; les fidèles s'entourent de ceux qui appartiennent à la même ethnie ou origine que la leur. Même si le métissage est impressionnant dans cette église, chacun reste bien dans son coin. Nous avons eu peu d'échanges initiés de façon spontanée par des fidèles, et nous avons eu l'impression que les gens ne se rendaient pas compte que nous étions là depuis peu de temps.

Dans une autre église pentecôtiste fréquentée, on a reconnu plus ou moins la configuration des activités. Par contre, les rapports et la façon dont on a été accueilli ont beaucoup varié. L'assemblée était à peine complète avec environ 80 fidèles, et chacun se connaissait par son prénom. Notre présence en a interrogé plusieurs, qui sont venus nous parler au fil des dimanches. Ils savaient que nous menions une recherche, mais quand même, on a entendu parfois la même question : « Et alors, vous continuez à venir pour le travail ou c'est pour votre cœur ? » Les gens semblaient connaître avec détails les histoires de vie des uns et des autres, et la présence des dons du Saint-Esprit se faisait beaucoup remarquer : le prestige de ceux qui annonçaient des mots inspirés ou de ceux qui « parlaient en langues » n'était pas négligeable. À part cela, les fidèles et participants attiraient beaucoup l'attention des pasteurs et étaient invités très rapidement à intégrer des activités plus réservées, occupant des tâches à responsabilité - l'organisation des finances, la réception des nouveaux arrivants et participants, des activités d'enseignement, étude et prédication.

Le manque de silence nous a frappé dans ces deux églises pentecôtistes. Contrairement aux services religieux d'autres confessions qu'on connaissait de plus près, les bruits et murmures étaient incessants. En y entrant, on était pris par le climat macabre qui s'installait : des gens se couvrant le visage avec leurs mains, le

corps plié pour prier, des murmures qui étaient partout et nulle part. Dans le reste du culte, et cela était plus radical dans la petite église, les murmures, les « Amen », « Alléluias » et mentions à Jésus ou Dieu ne cessaient jamais : on les entendait toujours et on avait l'impression de ne pas pouvoir capter la moindre chose. Quand quelqu'un se mettait à « parler en langues », le charabia contaminait des parties de l'assemblée, qui y faisaient écho de façon intimidante et massive. Toutefois, il y avait quelque chose d'égotique dans ces manifestations.

Nous avons aussi participé à quelques séances dans une communauté de Témoins de Jéhovah. Notre arrivée y a été plus délicate. L'église était très différente des autres, et l'inspiration nord-américaine dans le mobilier lui donnait un air de propreté et de stérilité. Les gens étaient « endimanchés » dans les autres églises, pourtant, chez les Témoins de Jéhovah, il y avait un excès : une propreté extrême et des odeurs de parfum et d'eau de toilette qui se mélangeaient dans l'air. Les séances auxquelles on a pu participer – quelques-unes étaient réservées exclusivement aux membres – se sont déroulées avec une monotonie et une répétition frappantes. Les gens arrivaient, se saluaient et prenaient toujours exactement les mêmes places. Après un peu de chant, mais sans aucune agitation, on passait à la lecture, relecture et répétition de la *Tour de Garde*, la brochure-guide des cultes des Témoins de Jéhovah autour de la planète.

Le culte était court et cadré. Quelqu'un lisait un paragraphe, le pasteur posait des questions aux gens et c'étaient toujours les mêmes qui se proposaient pour répondre. Les séances n'avaient pas de moments particuliers d'émotion. Les gens se contenaient beaucoup physiquement et semblaient ne vouloir faire aucun bruit ou mouvement pendant le culte. Les sermons portaient sur l'amitié, la famille, et les pasteurs parlaient beaucoup des Français de familles athées qui se convertissent et de la deuxième venue du Christ, thème qui n'est plus très usuel dans les églises pentecôtistes. Les cultes suivent des modèles très carrés. La revendication des

Témoins de Jéhovah concerne la parole et la patience, l'espoir et la souffrance dans l'attente de la fin des temps.

Dans ces trois églises, la question de l'argent était rapidement introduite par quelques-uns des responsables qui nous parlaient. Ils faisaient mention du fait que chacun des membres participait comme il pouvait et que rien n'était obligatoire. Dans la petite église évangélique, l'un des pasteurs discutait beaucoup des difficultés concernant l'endroit où l'église avait ses activités et des disputes avec le propriétaire au sujet du bail de location. Chez les Témoins de Jéhovah, nous avons été interpellé quant à la question du sectarisme : ils voulaient savoir au préalable quelle était notre opinion sur leur église et bien éclairer le fait qu'ils n'étaient pas une secte. Ce thème revenait de temps en temps dans des discussions informelles.

De façon générale, les gens rencontrés se sont adressés à nous souvent concernant notre activité professionnelle. Ils voulaient partager leurs histoires, les difficultés émotionnelles, existentielles ou de santé qui les avaient amenés à se convertir, etc. Nombreux sont ceux qui ont essayé de nous expliquer des thèmes bibliques et qui ont voulu parler des sermons ou des activités de la journée. Ces journées dans cette église ont été pour nous bien fatigantes et différentes des autres situations (toujours professionnelles) où on a pu avoir des conversations avec des pasteurs ou responsables d'églises évangéliques. Auparavant, nous avions dû faire connaissance de ces milieux en raison de notre travail en santé mentale, et il y avait fréquemment une sorte de rivalité dans l'air. Cette fois a été différente : nous avons dû faire un gros effort pour rester silencieux et écouter, écouter les mots, discours et bruits qui nous environnaient. Ces visites nous ont permis d'appréhender d'autres dimensions du religieux, qui étaient immanentes mais transcendaient ce qu'on pensait en général de la religion et des religions. *Alea jacta est*.

5. Cinquième partie : cas et axes narratifs d'analyse

« Parfois, une heure est la représentation d'une vie tout entière. »

Machado de Assis (écrivain brésilien, 1839-1908), *Le prêt* (*O empréstimo*)

5.1. Rencontres, récits, cas[1]

5.1.1. Maud et Clothilde : une voix « dans mon intérieur », conversion et court-circuit

Après un long parcours entre la gare et un quartier résidentiel, je suis amené à traverser des rues en forme d'escargot. Trouvant la bonne adresse, je frappe à la porte et je suis reçu par Maud. Avant même de me dire bonjour, elle me pose une question : « Vous vous souvenez de moi ? »

Je suis invité à entrer. Maud commente brusquement son manque de souvenirs sur l'époque où nous nous sommes rencontrés, dans un hôpital, deux ans et demi auparavant. J'avais pu assister à deux de ses trois séances (je n'étais pas encore à l'hôpital lors de la première rencontre) dans un cadre de consultation groupale en ethnopsychiatrie, qui s'était apparemment interrompue unilatéralement, par choix familial.

L'interruption aurait même été à un certain point brutale, car Clothilde (la mère de Maud) aurait dit à un des thérapeutes qu'il n'y avait pas de raison pour continuer à investir dans cette forme de dispositif. Elle voulait prioriser les consultations dans le CMP et l'accompagnement religieux. N'ayant eu que très peu de participation dans leurs consultations, je ne savais pas si elles allaient me prendre directement comme un « bout de reste » de transfert envers l'équipe soignante. J'ai fini ainsi par être un peu surpris de leur accord pour participer à ma recherche. La

[1] Nous avons fait le choix d'employer la première personne du singulier dans ces narratives.

seule demande était que la rencontre ait lieu chez elles, dans une petite commune en dehors de la région parisienne.

Gentiment invité dans leur salon, je suis resté avec Maud et ses deux sœurs préadolescentes en regardant la télévision, attendant l'arrivée de leur mère. L'émission *Ma maison est la plus originale* accompagnait en arrière-fond les premières discussions entre Maud et moi. Elle disait ne pas avoir trop de souvenirs des consultations à l'hôpital, en revanche, les visages de tous les co-thérapeutes étaient présents dans son esprit. « Je ne sais plus si je crois en Dieu, après tout ce qui m'est arrivé. Aujourd'hui, je continue à entendre la voix de cette personne, Matthieu, mais je n'ai pas de preuves. »

Maud avait environ 20 ans quand les consultations ont eu lieu. Elle était suivie dans un CMP pour « troubles du comportement se caractérisant par une opposition et un rejet de l'entourage familial ». C'est sa mère qui avait beaucoup insisté auprès du psychiatre de sa fille pour une orientation vers une consultation d'ethnopsychiatrie : elle souhaitait avoir « d'autres avis, d'autres diagnostics ». Clothilde avait pris connaissance de cette forme de travail thérapeutique dans une émission de télévision, où des familles d'origine africaine discutaient de diagnostics et de questions plus liées « aux différentes dimensions, rééquilibrant ce qui est en désordre ». De fait, Clothilde pensait à l'époque que sa fille était possédée.

Clothilde est née au Gabon, d'une mère gabonaise et d'un père français. « Français d'une petite… origine africaine, son père français, sa mère métisse anglaise et africaine », m'a-t-elle avoué plus tard. Cette mère métisse étant morte très tôt dans la vie de son père, celui-ci est élevé par une tante, destin très proche de Clothilde elle-même : sa mère aussi est morte, renversée par une voiture, quand elle était enfant. Elle fut témoin de cet accident survenu devant la maison familiale. Ses deux parents étaient très catholiques, ayant participé activement à la construction d'une église dans leur ville en Afrique, collectant des fonds et mobilisant la communauté.

Clothilde n'a que très peu de scènes de sa mère en mémoire, toujours en silence et priant agenouillée. Pourtant, elle reconnaît une certaine profusion de « culture africaine dans ses origines », « parce que j'étais entourée avec tout ça, et mes parents l'étaient aussi ».

Clothilde accouche de sa fille à l'âge de 16 ans, restant peu de temps en compagnie du père de Maud. Voyant le bébé pour la première fois, elle pense : « Ce nez épaté… ce sont les gènes africains ! » Maud est effectivement beaucoup plus noire que sa maman et ses sœurs, nées d'un autre ex-compagnon de Clothilde.

Maud avait dix mois quand sa mère a eu un grave accident à la maison. À la suite d'une coupure d'électricité un soir, Clothilde, qui voulait étudier, a allumé une bombonne de gaz qui explose. Elle souffre de brûlures au 2e et au 3e degré partout sur le corps, perdant même ses cheveux et ses sourcils. Internée pendant 28 jours, une récupération surprenante la laisse avec peu de marques sur sa peau. Maud est restée avec une tante durant l'hospitalisation de sa mère. Après cet accident, Clothilde décide de venir en France, où habitent déjà à l'époque deux sœurs et un frère. C'est en France qu'elle rencontre un autre compagnon avec qui elle aura plus tard ses autres filles.

Clothilde a été élevée comme catholique, mais s'est rapprochée de groupes d'études bibliques évangéliques après son accident et sa migration. Cependant, ce n'est que plus tard qu'elle se convertira. Elle avait déjà ses quatre filles et traversait un litige quand son père meurt au pays. En rentrant pour l'enterrement, elle découvrit une mission protestante évangélique qui occupait quelques heures par semaine la même église que ses parents avaient construite. C'est dans cette église qu'elle passe son baptême quelques semaines après les rites funéraires de son père. En France, elle participe aux activités de plusieurs églises évangéliques, de missions d'évangélisation et de groupes d'études bibliques. Des échanges ayant lieu aussi dans leur résidence, plusieurs personnes fréquentaient leur maison. Maud participait à diverses activités, comme des études bibliques et une chorale.

Entre le baptême de Clothilde et les consultations à l'hôpital, deux ans se sont écoulés. Sa fille était très dévouée aux activités évangéliques à cette époque-là. « Pendant un cours biblique, quelque chose m'a interpellée, mais je n'y avais pas prêté attention, Maud avait une compréhension différente des choses. Elle avait une autre approche… différente du reste du groupe. Elle est toujours un peu à côté du sens réel. C'est sa particularité. » Maud était attirée par un jeune qui venait chez elles pour les lectures bibliques. Elle lui écrivait des chansons, faisait des vidéos sur l'ordinateur, mais le jeune homme s'écartait d'elle. Maud décide donc de partir dans un pays scandinave pour un séjour universitaire de six mois dans une petite ville, avec pour but de perfectionner son anglais.

Mère et fille communiquaient par vidéoconférence et un jour, Maud raconte à sa mère : « Maman, je parle en langues, le Saint-Esprit est dans mon corps. » Certes, si une gaieté presque maniaque semblait accompagner ses communications initiales, Clothilde avoue ne pas avoir cru aux phénomènes d'ordre mystique que sa fille lui racontait : Maud transmettait dans ses communications des visions, des conversations avec Jésus, des épreuves sensorielles impressionnantes.

De la manie au négativisme, le sentiment d'une « présence en elle » mit fin à son séjour linguistique : elle s'enfermait dans sa chambre, effrayée par une ville « lugubre, sombre, où les maisons semblaient des démons ». Au lieu d'écouter la voix du Saint-Esprit lui parler, Maud sentait qu'il y avait quelqu'un dans son intérieur. Dans sa chambre, elle voyait des monstres avec des visages, et quelquefois, les monstres avaient le visage de sa mère. Clothilde et sa sœur décident de rendre visite à la jeune fille, rencontrant un scénario catastrophique. Une prêcheuse d'une église évangélique locale accepte de leur rendre visite pour prier et donner à Maud une « parole d'inspiration ». Cette dame priait en anglais, langue comprise par Maud, mais pas par sa mère ou sa tante. D'après Clothilde, ce jour, sa fille a été capable de regarder directement les yeux de la prêcheuse et de parler clairement, ce qu'elle ne faisait plus.

Rentrées en France, Maud dit à sa mère : « Mon nez est devenu tout petit, tu vois ? » La jeune fille restait nue tout le temps à la maison, y compris dans sa période de règles. Elle envoie des photos d'elle-même nue, sur Internet, et se lance dans un délire érotomaniaque avec la figure du jeune étudiant de la Bible. Une voix lui aurait parlé : « La taille du Seigneur, celle qu'il demande à avoir, c'est le 36, la hauteur est 1 m 58 (c'est sa taille), la couleur des cheveux est le blond. » Sa mère raconte qu'elle « se teignait les cheveux toutes les deux semaines, puis tous les jours. Elle inventait des produits quand elle ne pouvait plus se les faire payer. Si je lui coupais un peu les cheveux, les pointes, elle me disait "tu m'as coupé tous les cheveux". » Sa tante parlait de dédoublement de personnalité, puisque Maud disait aussi être Jésus.

La jeune fille était suivie en traitement hospitalier et accompagnée dans l'église évangélique que la famille fréquentait à l'époque. Il y a eu plusieurs nuits de prière et des « mots d'inspiration dans des séances de guérison ». Les symptômes ont fini par s'atténuer. Les consultations d'ethnopsychiatrie ont eu lieu à ce moment-là, avec trois séances. Maud n'a parlé que lors de la troisième consultation. Même si l'exploration du matériel dit « culturel » et une certaine « alliance thérapeutique » ont pu se faire, des difficultés concernant l'espace de la religion pour la vie et dans le discours de la famille ont produit des enjeux cliniques importants.

En attendant Clothilde dans le salon, pour l'entretien, Maud me prépare un thé Earl Grey. Malgré le plaisir que j'éprouve avec cette boisson, ma tension monte un petit peu quand je la bois. N'ayant pas mangé ce jour-là, cette montée a été un peu trop forte. Dans un jeu subtilement transférentiel, quelques pensées paranoïaques envahissent mes associations. « Est-ce qu'elle a mis quelque chose dans ma boisson ? » La porte s'ouvre et arrivent la tante de Maud et son compagnon. Nous faisons connaissance et l'homme retourne s'occuper des enfants. Est-ce qu'ils étaient là-bas pour me surveiller, ou mieux, pour évaluer si j'étais en quelque sorte une

menace ? D'autres situations de transfert massif avec d'autres de mes patients du passé me sont venues à l'esprit, jusqu'au moment où Clotilde arriva.

J'ai été un peu surpris de sa sympathie. Elle s'excuse du retard et nous nous mettons à discuter de ma recherche, continuant un échange initié par téléphone. Les enfants, la tante et son compagnon quittent la maison, sous prétexte qu'on puisse discuter librement. Entre mère et fille, une certaine agressivité est dans l'air.

Clothilde mentionne les consultations et son désir de redémarrer les séances : « Maud n'allait pas bien à ce moment-là, elle n'avait pas les conditions de parler. Mais elle a quand même écouté beaucoup de choses, de moi, de sa tante et du groupe. Le coût des déplacements était cependant trop important pour moi, je ne savais pas que je pouvais avoir des aides pour le transport, et depuis que ma fille est tombée en-cein… malade, je n'ai pas pu continuer à travailler. » Quelques instants auparavant, Maud me parlait de « cette personne » qui vit dans son intérieur. Je lui avais même dit que je me souvenais que cette personne avait un nom… Matthieu Grenier. « Oui, mais je n'ai pas de preuves. Aujourd'hui, cette personne dit seulement qu'elle s'appelle Matthieu. Mais je ne sais pas. »

Il serait inévitable de ne pas associer ce sentiment d'une personne dans l'intérieur de Maud avec le petit lapsus de sa mère : tomber enceinte ou tomber malade. En plus de cela, je me posais également la question : pourquoi « cette personne » aurait-elle perdu son nom de famille ? Grenier, l'étage supérieur d'une maison, d'un immeuble, mais aussi la partie d'un bâtiment de ferme qui permet de conserver les grains : avant que je ne pense à tâtonner ces questions, Clothilde fait de nombreux commentaires sur sa fille : contrairement aux suggestions de la psychiatre, Clothilde juge que sa fille ne serait pas capable de vivre toute seule dans un studio : « Sa psychiatre pense qu'il y a vraiment un conflit entre moi et Maud, ce qui n'est pas vrai, il n'y a pas de conflit. Les psychiatres voient tous une colère en moi, en mon intérieur. Moi, je ne suis pas une mère possessive, mais j'ai été éduquée d'une façon

différente, pas comme les gens d'ici, où les enfants parlent et écoutent tout, où personne ne peut rien dire de l'éducation d'un enfant. »

Les échanges ont, dans un premier moment, suivi la possibilité de continuation en travail de consultation ethnopsychiatrique. Clothilde voulait connaître les conditions de reprise du traitement. J'ai dû recadrer un peu ma place, ce qui s'est achevé apparemment avec une prise de parole par Maud. Elle raconte deux séjours de courte durée à l'hôpital, un chez les adultes, l'autre chez les adolescents. Par la suite, elle mentionne son changement de psychiatre : le premier « voulait simplement en finir avec les hallucinations et on a dû le quitter », avance la mère. « Non, il s'est cassé la jambe, c'est pourquoi j'ai dû changer », dit Maud, dans l'un des rares moments où elle parle plus fort que sa mère. Elles commencent une petite discussion sur les médications, dosages et les ateliers d'art fréquentés dans le CMP. Puis, elles évoquent la nouvelle psychiatre en charge et le thème de la religion est introduit : « Elle dit qu'elle est chrétienne », souligne Maud, tandis que sa mère rajoute : « On ne sait pas vraiment, mais elle dit que la religion appartient à l'identité de la personne, qu'il ne faut pas lâcher ce morceau de la vie, elle dit simplement qu'elle croit sans pratiquer. »

Je demande à Maud si elle continue d'aller à l'église. Elle souffle et sa mère répond à sa place : « Pour elle, Dieu l'a abandonnée. » Maud la corrige : « Non, en fait, la personne avec qui je suis m'empêche de voir Dieu, elle me prend tout le temps. C'est la même personne qu'il y avait avant, Matthieu… » Clothilde rajoute pour sa part : « La psychiatre parle des voix qu'elle entend. Et Maud dit que ce n'est pas une voix, c'est une personne. » La conversation se déroule autour de cette personne. En dépit du prénom masculin que Maud lui donne, son insistance à propos des termes « personne » et « elle » est impressionnante.

Au moment où la mère a presque prononcé l'expression « tomber enceinte », le discours de Maud se fixe sur la personne qui la contrôle : du Saint-Esprit à quelqu'un qui la contrôle, qui prend tout son temps : « La personne, c'est une

personne qui est en moi, qui peut même parler avec ma bouche. *Il* arrive à me contrôler, *elle* a déjà montré qu'elle arrive à bien me contrôler, mais elle ne le fait pas. C'est moi qui parle, mais quand elle veut bien dire quelque chose, je l'entends bien au fond de ma tête. J'ai cru au début que c'était le Saint-Esprit parce que je cherchais à l'époque à faire parler le Saint-Esprit, je cherchais à le faire parler en moi, et bah, il a parlé, en fait, vous connaissez le *charabia* des évangéliques ? »

La confusion entre *il* et *elle* est impressionnante. La thématique du « être contrôlée » a émergé quelques minutes après que la mère a évoqué son contrôle sur le quotidien de sa fille, son humeur, le manque de conditions pour qu'elle habite toute seule. L'itinéraire de cet élément à la fois délirant (pour Maud) et fantasmatique (pour Clothilde) paraît revenir parfois comme une grossesse par le Saint-Esprit (à la suite d'un épisode d'érotomanie avec le jeune étudiant de la Bible) autant que comme une invasion maternelle dans la vie psychique de Maud (ce qui peut être le cas avec la confusion entre *il* et *elle* ; en outre, le prénom Matthieu a une forte résonance phonétique, voire signifiante, avec le prénom réel de Clothilde, la mère).

Une fois que la jeune fille parle de son éloignement de l'évangélisme, Clothilde démêle tout son rapport à la religiosité évangélique à travers des éléments biographiques. Elle parle de son père et de sa mère, ainsi que de ses ancêtres. Un souvenir d'enfance ouvre un grand fatras magico-religieux dans son association discursive : entre rêve et imagination, elle voit plusieurs personnes entrant dans sa chambre pour déposer des objets-fétiches, des animaux sacrifiés, des fleurs et fruits. Elle raconte avoir eu l'impression de dormir et, lorsqu'elle se lève, tous les objets sont par terre.

Dès cet événement onirique, où elle avait entre quatre et six ans, elle commence à avoir des visions prémonitoires. À cause de la peur que les « choses africaines » provoquent en elle, elle a caché cette « partie de sa vie » - elle est née catholique et se concevait un peu à part de la vie culturelle de sa ville, pleine de gens de l'ethnie Fon, « assez grégaires, comme les Maghrébins ».

L'effervescence évangélique a réveillé ses visions : elles resurgissent comme don de prophétie. Son processus de conversion s'initie après son accident et la migration en France, continue avec l'étude biblique auprès de groupes évangéliques et trouve son aboutissement avec la mort de son père et son enterrement au pays. Clothilde s'implique ensuite dans quelques communautés de protestants évangéliques de la région parisienne, où elle habitait. « Une fois, j'ai eu une pensée : je devais appeler une dame que je connaissais à peine. Elle était à l'autre bout de Paris, et en prenant le téléphone, elle m'a dit qu'elle allait passer à l'acte dans ce moment précis, elle allait se tuer. Je n'ai jamais parlé trop de ça, mais il y a eu toujours des paroles que je pouvais dire aux gens dans les églises. Cela a été toujours une confirmation pour moi. »

Cette forme d'accès à la parole, forme mystique, d'un événement intérieur, est pointée comme la principale raison ayant poussé Clothilde à quitter le catholicisme : « Pour un catholique, il y a Dieu et lui-même. Dieu est loin et on ne peut pas l'atteindre. Alors que chez les protestants évangéliques, Dieu, Il est à côté de moi, *Il vit dans moi*, je peux Le toucher, Le sentir. » Étant la fille cadette, Clothilde se souvient d'avoir été très collée à sa mère avant sa mort. « Elle priait tout le temps, le matin, l'après-midi, le soir. J'ai ces images. Avant mon accident, je priais moi aussi. Je me souviens d'elle à l'église. Je voulais y aller. »

Silencieuse depuis un long moment, et avec le visage baissé, Maud enfin s'exprime : « Par mimétisme. » Promptement, sa mère reproche : « Non, ce n'est pas par mimétisme, c'est dans l'éducation. C'est comme quelque chose qu'on transmet de façon indirecte, mais on transmet. »

« Pour moi, [aller à l'église] c'était par mimétisme », avoue Maud, « je voyais ma mère, je répète ce qu'elle fait, c'est vrai. Ce n'est pas pour autant que je n'ai pas de relation avec Dieu… j'espère qu'Il m'entend… Je suis mes parents, je suis dans le christianisme et j'aime Dieu. » La confusion entre le verbe *être* et le verbe *suivre* conjugués à la première personne du présent de l'indicatif était bouleversante ; il

n'est pas hors de sens d'y reconnaître une sorte de signe d'un phénomène élémentaire de la psychose : un phénomène langagier détaché de la production de sens discursif mais qui imprime une sorte de bout psychique étranger pour un psychisme clivé. Dans le cas de Maud, ce phénomène réapparaît dans *l'après-coup*, lorsqu'elle parle de son affiliation religieuse, et peut marquer un travail psychothérapeutique en cours, ainsi que le pouvoir des structures narratives offertes par la religiosité évangélique.

Néanmoins, j'ai eu la possibilité, avec ce commentaire, de l'interroger sur son père, puisque, dans « mes parents », est compris aussi « mon père ». « Bon, mon père, il était catholique, maintenant je crois qu'il est protestant. » Sa mère saute de la chaise : « Ah bon ? On découvre des choses… » Le père de Maud vit toujours au Gabon et est enseignant en mathématiques. « Oui, il croit en Jésus, il croit en Jésus, il croit en Jésus », répète-t-elle en vue de répondre à la manifestation de sa mère. La référence au pays s'est imposée parfois entre elles, comme une sorte de théorie des origines. Clothilde évoque à ce moment les origines de son père - français - et de sa mère, et son ascendance moitié anglaise moitié africaine. Maud, pour sa part, se montre surprise : « Je ne connaissais rien de ça. » « Oui, c'est que tu as oublié », la corrige sa mère.

La présence de la langue anglaise est un autre élément que nous avons relevé dans les rencontres de Maud avec l'évangélisme. Après avoir suivi (par « mimétisme ») sa mère dans une église, elle commence à fréquenter une grande église parisienne dont le nom est en anglais. Fréquentée surtout par des jeunes, cette église appartient à un réseau anglophone d'évangélisme (avec beaucoup de liens avec l'Australie). Des excursions de jeunes sont habituelles, et les chansons marquent bien cette affiliation anglophone. Le choix de cette église par Maud a beaucoup plu à sa mère : « C'était une église de jeunes majoritairement blancs, qui ont des formations en commerce, business, c'est bien connu. »

La langue anglaise a aussi été la raison du séjour à l'étranger de Maud. Ce fut le premier éloignement entre mère et fille depuis l'accident de Clothilde et l'hospitalisation en raison des brûlures. D'ailleurs, un autre événement remarquable est la rencontre de la prêcheuse qui est venue prêcher dans la chambre de Maud lors du sommet de sa crise psychotique à l'étranger. Nigérienne, la prêcheuse parlait en anglais, ce qui aurait beaucoup attiré Maud. Cette prière aurait pu, selon la mère, recadrer et recentrer un peu sa fille, prise dans un moment délirant effrayant.

Ce n'est qu'après leur retour en France que Maud commence à parler avec insistance d'une « personne » dans son intérieur. D'après les éléments obtenus, elle mentionnait d'abord le Saint-Esprit (déjà à l'étranger), ensuite elle parle de *devenir* Jésus-Christ et, pour finir, c'est Matthieu qui vit dans son intérieur. Il faudrait aussi rajouter que Matthieu est l'apôtre connu pour avoir été un collecteur d'impôt, un *publicain* de l'Empire romain. Les parents de Clothilde avaient collecté des fonds pour construire une église au pays. L'autre élément biographique de l'apôtre Matthieu est qu'il lui est attribué l'Évangile selon Matthieu, reconnu pour sa généalogie de Jésus, ou mieux, de Joseph, son père légal.

La filiation est un avatar discursif prégnant pour Maud. Si, de la part de sa mère, son approche de l'évangélisme est jugée comme un « mimétisme » (ou, disons-le, comme l'invasion par l'entité mère de son intérieur), son père, cette entité floue et détachée, est quelque chose dans l'extérieur : raté, extirpé. Quelques minutes avant de quitter la pièce où nous discutions, Maud annonçait qu'elle avait du mal à se concentrer. Sa mère ignorait sa fatigue et parlait du Saint-Esprit, de la force, de son vécu physique lors des séances de prière et de ses visions.

C'est quand les échanges se concentraient trop sur Clothilde et ses dérives de type mystique que Maud s'est montrée plus affaiblie, de fait, excentrée. La mère parlait de la concentration de la force du Saint-Esprit dans les séances de prière et guérison quand Maud a pris la parole pour la dernière fois : « Avant j'étais dans la religion, j'avais eu ma rencontre personnelle avec Dieu. Et après, le fait que cette

personne soit en moi me dérange en permanence. Je suis maintenant détachée à cause de cette personne qui me *déconcentre*. Elle est tout le temps présente, alors que je me décroche facilement. Sans cette personne, moi, j'allais à mon église favorite, je voulais m'inscrire dans les groupes de louange pour participer à Chant sur Seine, j'arrivais à chanter, j'allais à la Chambre du commerce chrétien où il y a des séminaires sur Dieu, Mammon et l'argent. » Sa mère continue, face à mon visage interrogateur : « Mammon, oui, le Diable quand on parle des choses de l'argent, c'est dans la Bible, ce n'est pas un démon spécifique. C'est comme Dieu en fait, Il a aussi des noms différents, *El Shaddai* c'est le tout-puissant, Jéhovah c'est le tout-voyant. »

Maud résiste un peu plus à sa fatigue : « J'aimais beaucoup Dieu, et maintenant j'ai décroché, je suis constamment à penser à cette personne. Quand va-t-elle partir ? Elle me parle de tout ce qu'il veut, je lui demande quand il va partir, où il est. Il n'est pas loin, elle ne veut pas me donner des informations précises. Tout le jour elle me parle, elle dit ce qu'elle pense des choses, mais elle ne me donne pas des informations d'elle, juste le prénom, Matthieu. »

La jeune fille s'apprêtait à nous quitter et sa mère parle des messages qu'elle reçoit, du fait de savoir des choses sur les gens de l'église même sans leur avoir jamais parlé ; elle les voyait par des images. « Je gardais ces choses. Je me posais la question si j'étais sorcière, compte tenu du milieu où j'ai grandi. Mais une chose était certaine, l'amour de Dieu. Ça servait à me calmer, à me garder dedans moi. Un oncle disait que j'avais la tête ouverte, cela parce que je suis venue après des jumeaux. Mais il y a eu toujours un vide dans mon intérieur, un vide qui a été comblé par Dieu. C'est la formule *Je deviens une autre personne*, tant qu'on n'a pas rencontré Dieu, on reste toujours le même. »

Maud faisait mine de se lever, sans pour autant continuer. Sa mère continuait à parler de la rencontre de Dieu, « naître de nouveau, se libérer du Diable, être une nouvelle personne, de paix, de stabilité et d'identité ». Maud avait parlé d'identité à propos des paroles de sa psychiatre, la religion comme identité d'une personne. La

jeune fille m'avertit donc qu'elle est un peu fatiguée et qu'elle va aller se coucher, et quitte la pièce. Sa mère continue à me parler : des miracles, des guérisons du SIDA, de gens qui n'avaient pas d'utérus et qui ont eu des enfants, de membres du corps coupés qui auraient repoussé. Elle parle de miracles, de ses visions, de ses rêves, et surtout de son amour pour Dieu, de tout ce qui lui donne « la certitude en Dieu ».

À l'époque où nous nous sommes rencontrés, Clothilde ne fréquentait pas une église en particulier. Elle suivait de temps en temps quelques activités dans des églises et missions évangéliques – parfois même baptistes – dans des villes voisines de la sienne. Préoccupée par le mélange de pratiques animistes dans le milieu évangélique, elle voit trop d'exagération et un grand manque de responsabilité et de contrôle. « Il n'y a pas d'institution pour surveiller ces excès. Et tout ce qu'il y a de mauvais dans le monde aujourd'hui est dans les églises, les vices, le manque de moralité, les petites conversations de coin. Mais surtout les pratiques animistes. Il faut s'inquiéter quand quelqu'un parle d'entendre des esprits parler, c'est peut-être une possession. »

Le grand miracle vécu par Clothilde fut la survie. M'accompagnant jusqu'à la gare, elle me montre les quelques cicatrices sur ses bras et poignets. « C'est un signe de pureté. Dans l'incendie, je voyais une bulle d'énergie rose, transparente, qui m'entourait, me protégeant, et une voix qui disait que j'allais me brûler. Quelques-uns m'ont dit qu'il s'agissait d'une hallucination provoquée par la température et le feu, mais je sais, ah, je sais, que cela a été un miracle, et c'est grâce à ce miracle que je suis vivante et que j'ai pu quitter l'hôpital totalement guérie après 28 jours. »

C'est une sorte d'épiphanie, ou un moment à partir duquel elle commence son étude biblique et son orientation vers la religiosité évangélique. Élevant sa fille toute seule, ensuite avec un autre mari qui lui inflige des violences, c'est l'enterrement paternel (qui est mort d'un cancer) au pays qui la fait se décider pour le baptême sous immersion afin de confirmer sa conversion. « La force de Dieu m'avait envahie depuis deux mois, je le savais. »

C'est une autre version d'une « conversion » qu'a eue sa fille, pour qui « la rencontre personnelle avec Dieu » a été un court-circuit de la version de sa mère. Toutefois, un élément de leur histoire pourrait être encore investigué : dans l'hallucination auditive de Clothilde, « une voix qui disait que j'allais me brûler », on remarque qu'il s'agissait d'un message d'agression envers elle, ce qui est différent des hallucinations ou visions religieuses plus habituelles. Alors le mal a été extériorisé, une voix écoutée ; pour Maud, la voix est quelqu'un qui vit dans son intérieur. Voire l'agressivité de l'instance maternelle.

5.1.2. Stéphanie : « dans les églises, j'ai un corps quand j'y suis », la quête d'une autre version pour se guérir

C'était un dimanche matin, la première fois que je visitais une petite église évangélique parisienne. En sortant, avec deux jeunes messieurs responsables de la réception des fidèles, je discutais de ma recherche, des objectifs de ma visite... Les questions étaient très variées, notamment sur mon parcours de vie et professionnel. De nombreux fidèles nous ont croisés dans le hall d'accueil, nous saluant gentiment tous les trois.

Dans la rue, après quelques pas, une dame avec une capuche rouge cria : « Monsieur le psychologue, monsieur le psychologue ! » Ce fut ma première rencontre avec Stéphanie, une dame d'une soixantaine d'années avec des yeux bleu clair très vifs et ouverts, mais un peu fuyants. Elle m'aborde après avoir entendu que j'étais psychologue et commence à parler sans arrêt jusqu'au coin de la rue : « Cela fait des années que je vois une psychologue et une psychiatre, un peu obligée, mais c'est Jésus qui m'a sauvée de toute la misère de ma vie. Oui, la misère, la misère… » Elle a des mots et morceaux de textes écrits sur les mains et les poignets, et de lourds sacs en plastique.

Tournant au coin de la rue, elle reprend son souffle et recommence à parler, demandant au bout de cinq minutes deux fois mon prénom : « Oui, Gabriel, quel

prénom béni. » Elle me pose une autre question : « Que vient faire un psychologue dans une église ? » Avant que je puisse lui répondre, elle s'arrête devant une affiche de tournage d'un film : « Juif, tu vois, le réalisateur est un juif. » J'arrive à lui parler un peu et elle me demande mon numéro de portable, pour qu'on puisse se voir et discuter dès le jour suivant.

Le lendemain, je reçois son appel afin d'annuler le rendez-vous. Le dimanche suivant, quand je rentre dans la grande salle de l'église, c'est Stéphanie qui avait pris la parole pendant la séance de prière (où les participants peuvent témoigner de leur foi, raconter quelque extrait de leur vie, demander une bénédiction, etc.). Elle disait qu'elle avait offert son corps à Dieu pour qu'Il puisse la guérir. Ses énoncés employaient des expressions bien courantes dans les églises, « donner son corps, sentir Ton esprit, le merveilleux sur la peau », mais insistaient toujours sur le corps. J'ai pu remarquer que quelques-uns des auditeurs s'agitaient, puisque le témoignage de Stéphanie prenait beaucoup de temps. Ensuite, le pasteur invité ce matin-là a repris la parole pour dire que le dimanche est un jour pour louer, pas pour demander.

À la fin du culte, Stéphanie vient me voir au fond de la salle pour me dire qu'elle aurait un rêve à raconter : « Un rêve très lourd, qui montre pourquoi je n'ai pas pu traverser le complexe d'Œdipe. C'est pourquoi je n'ai pas pu achever mon développement, rentant bloquée dans la phase orale. »

Intrigué par son usage du vocabulaire psychanalytique, j'essaye de clarifier ma position dans cet espace. Elle m'écoute et dit simplement que sa psychologue était méchante, mais qu'elle était obligée de continuer à la voir parce qu'elle aime bien les séances avec la psychiatre, « et elles discutent sur moi entre elles, je le sais ! ».

Les rencontres entre Stéphanie et moi ont continué pendant deux mois à peu près. Nous nous sommes rencontrés quatre fois pour des discussions individuelles. Je devais toujours la recentrer avec une petite présentation de ma recherche. Elle posait des questions sur moi et sur ce que je pensais de la religion, des éléments qu'elle apportait, des avis sur le sermon du pasteur, etc., sans pour autant attendre

que je fasse des commentaires. Elle m'adressait ses mots sans attendre rien de moi, sauf cette position d'adresse, de quelqu'un qui pouvait être présent, enchaînant rapidement d'autres signifiants de façon très fluide.

Au fur et à mesure de nos rencontres, toujours autour d'un café ou chocolat et dans la même cafétéria, j'ai commencé à pouvoir organiser une certaine maille discursive et narrative autour de Stéphanie. Je me remémorais ce qu'elle m'avait déjà dit et lui faisait des retours. C'est en portant une sorte de peau de « secrétaire de l'aliéné » que j'ai pu supporter ma position. Elle m'avait prié aussi de « ne pas enregistrer » sa voix.

Pendant les premiers rendez-vous, Stéphanie traversait mes questions sans trop les regarder. Dotée d'une capacité discursive inquiétante, elle traversait les sujets : Stéphanie parlait des sermons du pasteur ou d'un autre prêcheur qu'elle avait écouté à un autre moment, mentionnait aussi son travail dans une crèche avec des enfants et faisait des commentaires sur sa sœur et la *misère* de sa vie infantile. Elle racontait ses visions et des rêves. Le premier raconté se passait « dans une église, pas une évangélique. J'y entendais parler une femme suisse, la même que j'avais entendue il y a quelques jours dans une journée sur l'abus sexuel à laquelle j'ai assisté dans un hôpital[1]. L'abus sexuel… et alors, je me suis vue dans une toilette turque, comme quand j'étais petite à la campagne. Ayant mis cette jambe dans le trou (elle indique la jambe droite, atteinte par des doubleurs constantes), j'ai paniqué, un crocodile allait venir me manger la jambe. Je me disais "Arrête de faire comme ça ! ", je criais en vain pour que quelqu'un vienne. J'ai entendu dire qu'il y a des animaux comme ça dans les égouts. »

Stéphanie fait ensuite une association avec les bonbons en forme de crocodile que mangent les enfants qu'elle garde. Nous discutons aussi des hiéroglyphes

[1] Stéphanie a pour habitude de glisser entre rencontres d'écologie, politique urbaine, psychiatrie et d'autres activités ouvertes à grand public. Étant habituée à prendre la parole, elle raconte quelques-unes de ces activités et les réactions des personnes à ses propos.

égyptiens, quand elle compare la forme des crocodiles avec celle des chromosomes. « C'est mon père, c'est à lui cette faiblesse, quelque chose qui est dans mes chromosomes, c'était sa déficience. Sa famille comptait beaucoup sur lui, mais il avait fait des guerres dans l'armée, il n'a pas pu tenir. Je suis née dans la mauvaise famille, destinée à l'échec. C'est Dieu, avec la religion, qui doit me donner des outils pour tisser une trame d'histoire avec ces morceaux. Moi, toute seule, je n'en peux rien faire. Ma famille maternelle aussi, elle s'est éclatée complètement. »

Fille d'une juive polonaise survivante d'un camp de concentration et d'un père français, les images et traits que Stéphanie m'a offerts de cette supposée histoire familiale sont douloureux. Sa manière de les faire défiler au milieu d'un discours délirant ou d'un imaginaire envahissant m'a demandé beaucoup d'efforts pour tout organiser comme une histoire passible d'être présentée. Apparemment, son oncle maternel s'était enfui en France avant la Seconde Guerre mondiale et n'a pu emmener sa sœur. C'est avec la fin de la guerre que la future mère de Stéphanie arrive en France. Elle rencontre un homme beaucoup plus âgé qu'elle et qui aurait vécu des complications dans une guerre – Stéphanie affirme que son père est né un peu avant la fin du XIXe siècle. Stéphanie a une sœur qui a deux ans de plus qu'elle, avec qui elle passe sa jeunesse et garde encore le contact – quoique la voir produise un effet bien écrasant sur Stéphanie.

Peu avant l'adolescence de Stéphanie, sa mère part vivre ailleurs, dans un lieu dont la description évoque un asile ou hôpital psychiatrique à la campagne. Stéphanie et sa sœur pouvaient visiter leur mère les samedis après-midi, l'attendant assises sur un escalier humide.

La mort de leur père quand elles étaient adolescentes produit une rupture très conséquente : les deux sœurs vont habiter dans la maison d'un autre couple. Stéphanie n'a pas un registre très clair pour expliquer s'ils étaient de leur famille paternelle ou une famille d'accueil. Stéphanie raconte que le monsieur « touchait » sa sœur, la mettant sur ses jambes quand son épouse était absente. Stéphanie se sentait

envahie par une forte jalousie dans ces moments : « Pourquoi elle, ma sœur, pas moi ? »

Lors de l'enterrement de son père, Stéphanie avait éprouvé l'impression que son père était un « homme religieux, fortement catholique… quand j'ai vu son cercueil, j'ai eu une vision d'une plaine avec des olives et des arbres… j'ai senti qu'il était fortement catholique, comme sa famille ». Mais c'est en fait quand sa mère est morte, lorsque Stéphanie avait une trentaine d'années, qu'elle s'effondre dans une crise sans précédent : « C'était une époque de dépression, de noir, j'étais amorcée, je ne me souviens de rien, je faisais des choses. » Elle découvre, au milieu des quelques biens de sa mère, un Nouveau Testament de l'édition des Gideons (livre au format de poche distribué gratuitement partout).

Des notes en polonais la bouleversent et la poussent à commencer à enregistrer des mots dans des cahiers, livres, morceaux de papiers, voire sur ses bras et mains à défaut. « Je n'ai jamais eu d'accès à ma mère, à sa langue, je n'ai jamais su ce qu'elle avait écrit. » À l'égard de ce sujet, Stéphanie considère que sa mère n'a jamais pu transmettre les vécus de la guerre, « mais je sais, je sais, c'est comme dans le film *Shoah*, les gens qui ont survécu ont peur des espaces clos. Cela s'est transmis à moi et à ma sœur, c'est dans les chromosomes. J'ai été habitée toute ma vie d'une peur grandissante, quelque chose qui vient et qui monte des jambes jusqu'à la tête. C'est gravé dans mon ADN. »

Selon Stéphanie, elle est obligée dès cette époque de consulter des psychiatres et des psychologues, suivis qu'elle continue depuis les années 1980. La rencontre avec la Bible de sa mère l'amène à fréquenter des églises évangéliques, « puisque la vibration était plus forte ». « Je suis allée à plusieurs églises, je change toujours. Comme ça, j'ai passé plusieurs baptêmes, maintenant, ils veulent que je me fasse baptiser dans celle-ci. Après des années de pratique, je sais que Dieu me donne dans cette conversion une *version de moi* qui me remplit de l'intelligence divine par la

présence du Christ. Cela peut-être pourra me guérir de ma nervosité, ça me permet déjà de vivre sans la néantisation totale de la *misère* de ma vie. »

C'est par l'expression *nervosité* qu'elle aborde sa souffrance. « Je n'ai pas pu passer les stades oral, anal, génital, le complexe d'Œdipe, il y a eu des problèmes en tout ça et je n'ai pas très bien pris l'Œdipe. » Maîtrisant à sa façon ce vocabulaire psychanalytique, elle fait des remarques sur les cliniciennes qui la suivent : « J'aime bien la psychiatre, mais je dois faire gaffe pour les médicaments, j'en prends un, pas plus, ils veulent m'emboîter, m'ensevelir avec ces trucs. C'est un cachet par jour, pas plus. La psychologue, elle porte toujours les mêmes chaussures, avec peu de variations. Ce sont les vêtements et les coupes de cheveux qui me dérangent, elle les change tout le temps, elle change de style de semaine en semaine, je ne rencontre pas de continuité. Elle vient de se marier, mais elle a déjà cinquante ans. »

La continuité qui est possible pour Stéphanie paraît se faire dans la constance du changement. Elle fréquente des églises variées, mais toujours une à la fois. Bien ou mal reçue, elle s'accroche apparemment à des pasteurs : « Puisque je sais que les gens me regardent, je les évite. Quand j'allais à une église à Bobigny, j'étais la seule blanche, ils disaient que je devais chercher une autre église. Mais j'ai eu une vision là-bas, le jour de mon arrivée. J'ai vu un *tepee*, une maison des indigènes, à côté de la croix, et un coq au-dessus. C'était un signe, parce que j'avais eu avant une vision pareille quand un pasteur américain a touché mon front, et c'était une maison des indigènes américains ! » Elle fréquente des églises évangéliques très diverses, et formule des critiques sur la présence des migrants en France, ainsi que sur les pasteurs sud-américains, « des petits dictateurs, ils ne veulent rien d'autre que de l'argent et du pouvoir ! ». Elle se montre également gênée par la présence des jeunes : « Ils ne veulent rien d'autre que se marier… enfin, les églises sont devenues des endroits pour retrouver quelqu'un, c'est tout, et le fait que je suis célibataire dérange les personnes, qui parlent de moi, me regardent en biais. »

La thématique de sa mère juive, du préjugé, de la différence, voire de la folie, est revenue plusieurs fois. Stéphanie faisait des remarques et des éloges sur le sermon d'un pasteur d'origine juive de l'église où nous nous sommes rencontrés. Connaissant mon nom de famille, elle lança : « C'est pour tes origines juives[1] que j'ai pu te dire tout ça. » Ébauchant des traits de son arbre généalogique sur une feuille de son cahier déjà assez rempli, elle continue : « Moi, j'incarne cette différence, c'est pourquoi je m'énerve avec les gens, j'éclate, je réagis. Les juifs ont commencé cette persécution quand ils ont chassé Jésus-Christ, ils ont été chassés et aujourd'hui ils continuent encore, avec la possession d'un arsenal nucléaire. C'est pourquoi il y a eu le nazisme, l'extrême droite, les gouvernements de nos jours, qui sont tous de l'extrême droite. Ils veulent exterminer l'autre. Moi, je suis l'autre, et c'est ça que Dieu m'a donné pour me guérir, ce que les traitements ne peuvent pas, cette *version* possible de moi, avec l'intelligence divine que je peux me faire une autre personne. Pour cela il faut souffrir, souffrir ce que Jésus a souffert. Faire de sa souffrance celle du Christ. » Stéphanie conclut toujours en levant les yeux vers les serveurs, qui la « surveillent parce qu'ils sont arabes » – elle choisissait toujours le même café pour nos entretiens.

Ces moments avec Stéphanie ont été toujours très sensoriels dans ses évocations et images. Les mains tremblantes, les yeux très vifs et qui bougeaient avant de se centrer sur les miens pendant quelques instants. Le jour où je lui demande l'autorisation de l'enregistrer, je lui dis qu'il s'agit d'une « précaution, vu que la mémoire fait trou » ; elle rajoute alors que la mémoire génétique de sa mère fait trou sur elle, avec ce qui n'est pas transmis par la parole, mais par la peur.

Tout au long des entretiens, elle se souvient de scènes passées dans les églises, s'attardant fréquemment sur le vécu de la différence qu'elle éprouvait. À cela s'ajoutent les vécus physiques qui l'envahissent pendant les cultes : « Quand je prêche à voix haute ou quand je parle en langues… c'est le total totalisant la totalité.

[1] Elle n'avait pour autant posée aucune question sur l'origine de mon nom de famille.

La merveille, la merveille, le merveilleux. Je ne raconte pas des choses dans les églises, mais j'ai un corps quand j'y suis. La plupart des gens ne sont pas prêts à abandonner la chair, ils sont dans l'habitude de la chair. Ce n'est que par la souffrance qu'on devient cette autre version de nous avec Christ, le corps souffrant de Christ qui devient le nôtre. Sauvé. Le salut. »

À la fin de notre dernière rencontre, elle m'a dit : « C'est bien d'avoir un ami. »

5.1.3. Jeanne, la conversion comme « un pas en avant »

La situation de Jeanne et de sa famille a impliqué nombre de soignants et professionnels de différents services et associations. Issues d'Haïti, sa mère et sa sœur étaient déjà en région parisienne quand Jeanne arrive sous un faux nom, celui de la nièce de la dame qui allait l'accueillir en France. Jeanne avait 20 ans à l'époque, par contre, elle vivait avec l'identité de cette autre fille et avec l'âge officiel de 17 ans. Cette dame, que Jeanne appelle « ma grand-mère adoptive », maintenait Jeanne dans sa maison pour des travaux domestiques variés et sans compensation financière. La mère de Jeanne était amie avec cette dame et vivait avec son autre fille. Ce n'est qu'après un passage aux urgences d'un hôpital que la situation est découverte : Jeanne ne dormait et ne mangeait plus, elle s'était évanouie et faisait des crises d'anxiété.

Les choses religieuses ont apparemment une place très importante dans cette famille, ce qui serait aussi traité par Jeanne avec moi. En quelques années de séances en psychothérapie, son psychologue a vu défiler de nombreuses formations symptomatiques, manifestations somatiques et phénomènes transférentiels dont les dimensions religieuses étaient toujours là. Pour lui, beaucoup de choses qui pouvaient faire symptôme dans une configuration plus hystérique n'existent pas chez elle, ce qui fait symptôme serait la religion. Pourtant, il est important de préciser que mes échanges avec le psychologue de Jeanne, et un peu moins avec les autres

professionnels qui s'en chargent, ont eu lieu après que j'ai eu la possibilité de la rencontrer.

Jeanne s'est montrée quelqu'un de très paradoxal : d'une part, une jeune fille dans son effort de paraître une femme ; d'autre part, quelqu'un de très fier de soi mais à l'allure d'un jeune garçon. Elle parlait de soi avec un sourire éclatant et mentionnait sa maman tout le temps, la tenant dans une grande estime. Sa vie en Haïti est narrée avec beaucoup d'images lointaines et sans chronologie : elle parle de sa ville, de sa maison et de son grand-père maternel, un prophète. Dans un pays qu'elle dépeint comme parsemé d'animisme, vaudou, magie noire et affins, ce grand-père robuste avait « des visions, si quelqu'un allait mourir, il le voyait ». D'après Jeanne, sa mère aurait développé un don très tôt, et s'est convertie aussi au pentecôtisme à la suite de ce « baptême de la langue de feu, quand elle commence à faire des prophéties dès l'âge de sept ans ». En revanche, son père, qui est aussi le père de sa sœur et de deux frères plus petits, vivait avec d'autres intérêts religieux, sortait beaucoup et est décrit comme un homme toujours en quête d'aventures sexuelles. Un jour, il quitta sa famille pour une de ces aventures.

La crise qui amène Jeanne aux urgences déclenche tout un changement dans sa vie en France. Elle récupère ses prénom, nom et âge, retourne habiter avec sa sœur et sa mère dans un hôtel social. Elle a pu reprendre ses études et commence à suivre sa mère dans une église. Avant, par contre, elle avait tenté de fréquenter une grande église évangélique à Saint-Denis, mais des jeunes hommes trop insistants la bloquaient : « Ils dansaient beaucoup là-bas, il y avait des jeunes qui y vont pour se rencontrer, des mecs qui me disaient "je cherche une meuf". » Ce n'est que dans l'église de sa mère, une petite communauté d'Haïtiens, qu'elle engage sa pratique actuelle.

« Quand j'étais enfant, j'allais à une église avec ma mère. Ils disaient que ceux qui voulaient rencontrer le Seigneur devraient faire un pas en avant… et je faisais toujours le pas. » Mais, c'est dans cette deuxième église en France que Jeanne

commence à suivre régulièrement les activités et occupations diverses, du vendredi soir au dimanche après-midi : groupes de prière, études bibliques et surtout chorale. « Le fait de savoir que je suis dans une religion qui a un Dieu… les gens disent que quand quelqu'un a un problème à l'intérieur, il faut aller à l'église et Dieu va entrer dans son intérieur. Moi, quand je suis à l'église, je n'ai pas peur, je me sens dirigée, gardée, regardée, j'oublie tout ce qu'il y a à l'extérieur. Il y a des gens qui meurent, des gens qui sont tués, qui ne créent pas, mais moi, Dieu me protège, voilà, je n'ai pas peur. ».

Concernant ses fortes crises d'angoisse, elle les associe avec l'absence de sa mère : « En Haïti, je dormais toujours dans son lit. » Jeanne a vécu, ces dernières années, d'autres difficultés somatiques : ce qui l'empêchait de s'alimenter, c'était la sensation d'une boule dans sa gorge ; après, elle commence à avoir un bras qui se fatigue trop facilement, provoquant des difficultés dans ses études et examens. Elle parle d'elle-même comme d'une sorte d'extension de sa mère, ainsi que de son corps comme de quelque chose à part. À présent, elle dit avoir enfin rencontré quelqu'un qui lui plaît : « Je pense qu'il s'est converti pour moi, on va se marier l'année prochaine », et qui a été accepté par sa mère. Comme celle-ci est une prophétesse, Jeanne doit toujours attendre des signes de la part de sa mère pour voir si ses choix sont bons ou pas. En revanche, le jour de son baptême, quelque chose aurait changé pour elle. Censée préparer un témoignage de foi pour parler à tout le public, elle passe des semaines dans une grande angoisse : « Moi, dans mon baptême, j'ai parlé de la foi. Sur l'histoire de Pierre, quand Jésus lui avait dit de marcher sur l'eau, puis après il a douté, il a perdu la foi, et du coup il s'est effondré. Et il a vu Jésus et celui-ci lui a dit : "de quoi avez-vous peur ? ". »

À la suite de son témoignage, quelqu'un aurait reçu un mot inspiré, comme quoi elle, Jeanne, aurait le don de guérison, « mais je ne sais pas, c'était vu dans la prophétie d'une personne ». Ces événements la poussent à s'impliquer encore plus dans la vie de l'église : « À propos de parler des problèmes, c'est compliqué. Moi, par

exemple, je pense que si les gens savent que *je suis pleine de problèmes*, je ne serai pas très bien à l'église. Tu peux parler à tes copains là-dedans, mais moi, je préfère y être heureuse. Il y a des problèmes, mais la vie, ça continue. Quand je suis là, je sais que mes problèmes vont s'arranger. »

Pendant un moment, Jeanne prendra des médicaments psychopharmacologiques, et sa mère a discuté avec quelques personnes de leur église du fait que sa fille avait des consultations en psychologie. « Elle m'a dit que cela allait me faire du mal, les médicaments, et mes seins ont diminué, et je me suis dit que je devais commencer à écouter maman. » En effet, Jeanne dit avoir craint de ne pas rencontrer le garçon adéquat. Les signes interprétés par sa mère sont prépondérants dans le cours de sa vie, et elle les éprouve sur son corps. Néanmoins, la prophétie d'un don de soi eut lieu peu avant qu'elle choisisse un métier lié à la santé pour la suite de ses études. Elle s'y était accrochée quand je l'ai rencontrée et se posait beaucoup de questions sur les effets psychologiques de choses comme le vaudou, la magie noire, les esprits maléfiques. Sa mère y est encore présente : « Ma mère, elle chasse des esprits. Elle prie, elle prie, elle ordonne à l'esprit de partir. »

Toutes les mentions de Jeanne concernant la religion, Dieu, et son rapport au féminin, à son corps, passent par sa mère. Lorsqu'elle me raconte son baptême, elle mentionne l'acte de faire un pas en avant, des moments qui pour elle sont ceux de la conversion. Mais, il est aussi possible de considérer ce « pas » comme le pas de la négation, un pas contre une mère assez puissante.

Cette mère a la parole divine et aussi un rapport avec un Dieu très archaïque : Jeanne parle de ce Dieu qui la surveille, qui la regarde et la dirige, comme le faisait sa mère qui la protégeait pendant son sommeil. Il est intéressant aussi d'écouter Jeanne parler de son baptême, où « on plonge dans l'eau », en l'associant avec les mots qu'elle a choisis pour sa profession de foi : Pierre, qui n'a pas cru en Jésus sur le fait de marcher sur l'eau, et qui « s'est effondré ». Si, dans la religion, Jeanne était d'abord en appendice de sa mère, finalement, il se peut que dans la religion, elle

fasse symptôme de cette mère, qu'elle passe ailleurs. Son commentaire, « je suis pleine de problèmes », n'est pas complètement anodin, puisqu'elle était jadis dans une conduite anorexique. Ce n'est plus la même chose car elle digère ses problèmes, à la place de se digérer soi-même. C'est un pas en avant.

5.1.4. Martin, un Témoin [de Jéhovah] « un petit peu sceptique »

Martin m'a été présenté dans un culte de Témoins de Jéhovah en tant que « frère plus expérimenté ». Avant que je puisse ouvrir la bouche, il enchaîne des commentaires sur les Témoins de Jéhovah, leurs rencontres, et me pose de nombreuses questions sur ma vie et mon « expérience religieuse ». Quand je lui explique ma « recherche », il commence à parler de « recherche spirituelle » et du fait que les Écritures contiennent plusieurs théories sur la vie psychologique et sur les troubles mentaux.

Je le rencontre quelques fois et il me présente divers autres « frères » et me parle de frivolités sur des sujets qui touchent l'organisation des cultes et groupes des Témoins de Jéhovah, leur œuvre, et aussi sur sa vie personnelle. Retraité depuis peu de temps, il a toujours travaillé pour son église, même si son parcours de prosélytisme – le porte-à-porte dans quelques zones ciblées de son quartier – ne paraissait plus l'inspirer profondément. Au terme d'un de nos échanges, il s'avance vers moi en disant que si « vous vous y intéressez vraiment, je peux vous parler de mon expérience personnelle de façon plus détaillée ».

Martin était Témoin de Jéhovah depuis presque quarante ans quand nous nous sommes rencontrés, ayant même assuré le rôle de pasteur quelque temps, « ce qui est trop dur, on travaille tout le temps dans le bénévolat et il faut toujours assurer les gains de la famille dans notre emploi traditionnel, mais j'ai voyagé et connu beaucoup de monde ». Assez habile dans la maîtrise du français et de la rhétorique, il souligne qu'un Témoin de Jéhovah doit impérativement travailler sur soi-même,

apprendre à mieux s'exprimer et développer sa capacité de parler en public et avec clarté. Une série de cours sont offerts à ceux qui s'engagent dans un parcours de conversion et qui suivent les réunions qui sont privées, c'est-à-dire non ouvertes au grand public, contrairement aux cultes du week-end auxquels j'ai pu assister. Il célèbre encore la pluralité des accents qui s'entendent dans ces espaces, la grande variabilité des origines, ethnies et couleurs, quoiqu'il y ait des cultes dans d'autres langues, notamment pour des migrants peu familiarisés avec la langue française.

Martin a un aspect physique très bien soigné, comme d'ailleurs une majorité visible des Témoins de Jéhovah. Dans l'église ou ailleurs, ses habits sont impeccables, sa coupe de cheveux très droite et son visage complètement net, sans une imperfection liée au rasage ou d'autres signes. Son odeur est celle d'un parfum très neutre et on remarque qu'il touche le moins possible les objets présents dans les endroits où l'on se donne rendez-vous. Ses traits sont sereins, son regard est fixe et un sourire discret et constant est toujours bien visible. Sa manière de s'exprimer est bien parcimonieuse et débute généralement par des observations assez généralistes vis-à-vis de nos discussions.

Dans toutes nos rencontres, il insiste sur le fait que les Témoins de Jéhovah ne sont pas une secte, « parce qu'on est libre de partir quand on veut… oui, c'est vrai, si un frère veut simplement partir, on s'inquiète, on essaye de lui parler, de découvrir ce qui se passe, parce qu'on se préoccupe de la personne ». Le thème du contrôle est d'ailleurs très présent dans son discours. Lorsqu'il parle des Témoins de Jéhovah, l'inclusion de la référence à la Bible est toujours signalée : « [dans les rencontres et prédications] on s'échange des avis, chacun parle de ce qu'il pense… aussi de la vie de tous les jours, le travail, la famille, les problèmes dans le monde comme des sujets purement bibliques. C'est très varié, mais quel que soit le thème abordé, on revient toujours à la Bible, toujours, là c'est le fond et la ligne directrice. […] D'abord, il y a un centre qui nous dirige… centre, c'est un mot trop fort… il se situe à Brooklyn, aux États-Unis, parce que c'est là, comme beaucoup d'autres églises, que les Témoins de

Jéhovah ont pris naissance… donc il y a un centre, des personnes responsables, qui s'occupent de toute la Terre, de l'œuvre mondiale. Comme les premiers, qui avaient eux aussi un centre qui se trouvait à Jérusalem, c'est un peu le même modèle, on n'a rien inventé. »

Retraité depuis peu de temps, Martin avoue avoir du mal à remplir son agenda. Récemment aussi, il a divorcé d'avec son épouse, avec qui il était depuis très jeune. « On vivait ensemble sans être mariés, comme d'ailleurs l'avaient fait mes parents. Quand je me suis converti et que j'ai pris ensuite le baptême, j'ai découvert que la Bible est claire là-dessus, il faut se marier et s'investir dans la vie familiale. Alors je ne pouvais pas parler d'une chose et en faire une autre, donc on s'est marié civilement et, dans l'église après, ils disent quelques mots. C'est très beau. » Son épouse a aussi suivi son chemin juste après, en revanche, avec le passage du temps, elle a commencé à s'éloigner de l'église : « Il y avait des choses qui la dérangeaient, le comportement des gens. Elle a arrêté d'y aller, je n'acceptais pas mais je comprenais ses raisons. Après un bon moment elle a demandé le divorce, ce qui est acceptable pour les Témoins de Jéhovah, c'est dans la Bible, et on s'est séparé. »

Le père de Martin était un « vrai Parisien né dans le 10e arrondissement, journaliste et libre-penseur, athée » ; sa mère, une femme née en Belgique et très catholique. « Ma mère ne me parlait que très rarement de Dieu, quand j'avais dix ans elle m'a baptisé, je ne me souviens pas, ça ne m'a pas marqué, il n'y a pas de trace. »

Vivant sa jeunesse dans les années soixante, il participe aux révoltes des étudiants de Mai 68 : « C'était une époque heureuse, il n'y avait que des choses pour les adultes et du coup ça commence, l'influence américaine, le rock and roll, l'idéologie hippie. Je ne vivais pas comme hippie, mais cela m'a beaucoup marqué, l'amour libre, l'amitié, cette sensation de vouloir être libre. C'était une autre époque, on quittait un boulot et il suffisait de frapper à une porte pour en trouver un autre. »

Dans son enfance, son père l'emmenait dans les hôpitaux et lui montrait des cadavres : « Tu vois, il n'y a pas de Dieu là-dedans, c'est où Dieu ? Comment peux-tu

penser qu'il y a un Dieu là-dedans ? » Ce souvenir m'est rapporté par Martin plus d'une fois et, d'après lui, peu avant ses trente ans, il éprouvait un besoin de connaître « les origines » : « Je ne me sentais pas triste, il y avait une autre chose. Je lisais des livres de biologie et tout cela me semblait bête, l'homme qui vient des singes. C'est après que j'ai su que la théorie de l'évolution n'est qu'une théorie, qu'il n'y a pas de preuve. Venir des animaux est n'importe quoi, "mais c'est quoi ce commencement ?", ça a été le début de ma recherche. » Martin dit qu'il cherchait la vérité, par contre, il refuse de façon subite la science et se centre sur les visions religieuses du monde : « À l'époque je discutais avec des membres de l'Église catholique, des protestants, avec des juifs, des adventistes. Oh là, là ! j'ai rencontré beaucoup de monde, jusqu'au jour où j'ai rencontré quelque chose qui m'a beaucoup aidé, qui m'a réconforté. C'était une phrase, "toutes les réponses sont dans la Bible". »

« Je voyais la Bible comme un ensemble de superstitions bêtes, un livre d'interdits. Je me suis rendu compte que les récits et personnages de la Bible sont réels et situés dans des cadres situés historiquement. » En effet, la rencontre de cet autre regard sur la Bible s'est faite aussi dans une situation assez intéressante de la vie de Martin. Un peu embarrassé, « ça… c'est très personnel… disons comme ça… je fréquentais une jeune fille qui avait des parents Témoins de Jéhovah et qui avait été élevée dans ce contexte, mais les enfants sont libres, ils vont écouter parler de ça, mais c'est à eux de choisir après s'ils veulent suivre ». Cette jeune femme avait quelques exemplaires de *Réveillez-vous !*, une petite brochure éditée et distribuée par les Témoins de Jéhovah en plusieurs idiomes dans les rues et dans leur « prosélytisme porte-à-porte ». Elle traite de sujets contemporains sous l'optique des Écritures selon l'interprétation du groupe et offre une vue plus ou moins générale de leur organisation et de leurs activités.

C'est à partir de cette lecture et des échanges avec cette jeune dame que Martin décide de chercher des Témoins de Jéhovah et de leur demander de participer à un groupe d'études bibliques : « Cela m'a intéressé, c'était intelligent, réfléchi. » Il les

« fréquente » pendant trois ans et « convaincu que la Bible est la parole de Dieu, j'ai pris le baptême. J'ai pris le baptême convaincu que c'était la vérité. J'avais trouvé les réponses pour mes questions sur l'ordre existentiel, le pourquoi de la mort, quel est le sens de la vie, de l'avenir. Ce sont les questions que la vie propose, et je ne pensais pas que la Bible pouvait répondre à ce genre de question. Je n'avais aucune connaissance de la Bible, même ma mère étant catholique pratiquante. Mon père, un athée, libre-penseur, toujours libre, il m'a laissé libre, comme il l'était lui-même, ouvert à toutes pensées, aux croyances, mais, bon, l'idée de Dieu ne l'intéressait pas, c'était une prison ».

La dialectique liberté-prison organisait le discours de Martin. D'une part, il était question de souligner que la vie, pour les Témoins de Jéhovah, est dans la chair, restreinte, qu'il n'y a pas de paradis ou de vie dans l'au-delà : « La résurrection, c'est de la chair, c'est physique, égale à celle de Jésus. Je sais, c'est très difficile de convaincre les gens sur ce point aujourd'hui. » D'autre part, le contrôle que les Témoins de Jéhovah préconisent sur le corps et la sensorialité semble favoriser les contraintes : leurs cultes ont très peu d'espace pour les chants et les hymnes, lesquels sont entonnés par des voix timides et tâtonnantes. À propos du corps, Martin dit que c'est le tort des pentecôtistes : « Les dons… la guérison… c'est à la médecine ça, de traiter les gens. J'ai plus de soixante ans, sans me soigner je ne serais plus là. Dans la Bible, la lettre de Paul aux Corinthiens, 4 : 13, la Bible dit que les dons allaient cesser. Les langues, les visions, les miracles, on n'a rien de ça, on est malade on va chez le médecin, en dépit des bêtises que les gens disent. C'est pourquoi il y a des Témoins de Jéhovah médecins, infirmiers. J'ai même une amie qui est allée à un psychologue pendant des années, elle souffrait, et le psychologue a su reconnaître que son malheur n'avait pas de rapport avec le fait qu'elle était Témoin de Jéhovah, qu'il remontait de plus loin, de choses qui l'avaient laissée avec une structure fragile. »

Cette idée d'une fragilité de l'enfance apparaît dans le discours de Martin. Il le souligne aussi pour parler de la conversion de sa fille, qui est devenue Témoin de

Jéhovah à l'âge de 17 ans : « Je lui posais la question si elle allait faire ça pour moi. Elle est têtue et elle s'est convertie et a pris le baptême. Aujourd'hui, je suis un grand-père et je suis tout bête. » Il me parle maintes fois du fait qu'on ne peut forcer personne. Alors, quand je lui pose la question sur la réaction de son père lors de sa conversion, il répond : « Il était vivant à l'époque. Il est tombé de haut. Il m'a dit "Toi, tu deviens Témoin de Jéhovah ? Mais tu n'es pas croyant, ça ne te ressemble pas. Je ne t'ai pas élevé comme ça !" ; il a entendu mes raisons et a dit qu'il n'allait plus m'embêter avec ça. On discutait, il lisait *La Tour de Garde*[1] et il la trouvait très intelligente. Je pense que quand il est mort, il est devenu un petit peu sceptique. » Quant à sa mère, Martin me confie qu'elle n'a jamais regardé son appartenance avec bienveillance ; étant vivante, elle se méfie toujours des Témoins de Jéhovah.

De fait, la formule employée par Martin pour parler de la fin de vie de son père fait réfléchir : Martin dit que son père était « un petit peu sceptique ». Sémantiquement, cela serait en effet appliqué pour parler d'un croyant qui se méfie, et non pas d'un non-croyant qui commence à douter de sa position d'athée. Ou mieux, cela révèle soit un peu de la croyance de la position athée, soit encore la contradiction que lui, Martin, ressentait dans la position de « libre-penseur » qu'il accorde à son père – c'était une position qu'il était comme forcé de subir, d'accepter, vu qu'il a été éduqué ainsi.

Le récit de conversion que Martin a formulé n'est pas très cadré, par contre, parmi les Témoins de Jéhovah, on entend beaucoup moins de versions bien complètes et sophistiquées sur la conversion personnelle. En vérité, ceux qui en parlent disent avoir trouvé le bon chemin, être mieux, se sentir entre pairs et dans l'attente de la « seconde venue du Christ » et du « Royaume du Seigneur ». On arrive quand même à déceler un peu de souffrance de la part de Martin, quand il évoque les questions existentielles à propos des origines ou encore la question morale de « fréquenter une jeune fille », phrase dont on peut supposer le sens implicite.

---

1 Revue avec laquelle les Témoins de Jéhovah structurent leurs cultes, aussi publiée périodiquement.

De plus, il y a encore cet étrange souvenir du père pointant l'absence des âmes dans les cadavres. Il s'agit pratiquement d'un souvenir-écran. Le fait qu'il raconte la scène de son père exprimant aussi l'absence de Dieu dans les corps des hommes est étonnant. Très parlantes aussi sont les mentions à la souffrance et à la fragilité infantile de son amie (traitée par un psychologue) et la façon dont Martin formule que le baptême catholique auquel sa mère le renvoie « n'a pas laissé de trace ». Les traces, surtout celles qui semblent physiques, sont souvent du côté des *choses* maternelles, des sensations qui évoquent les choses pulsionnelles.

Par ailleurs, Martin semble bien content d'effacer ou de contrôler de façon un peu obsessionnelle les choses du corps et du sensoriel, ce qui est une caractéristique des Témoins de Jéhovah. Il nous a fait part de cette matérialité extrême du corps de Jésus, un personnage qui, comme le disent les Témoins de Jéhovah, est physiquement mort, et physiquement il serait revenu. « Pour nous, Jésus-Christ n'est pas Dieu, il n'a jamais dit ça. Jésus est le Messie, le fils de Dieu, l'envoyé pour sauver les hommes, mais pas Dieu. D'abord Jésus n'a jamais prétendu être Dieu, il n'y a pas ça dans les Évangiles, il disait "Le Père est plus grand que moi". » Or, le père de Martin nous paraît aussi très idéalisé, plus grand que lui-même, par contre, nous pouvons écouter ce qu'il nous a dit autrement, que Jésus est « l'envoyé pour sauver les hommes, mais pas Dieu ». Martin n'a pas sauvé son père, décédé sceptique, même si seulement *un petit peu*.

S'exprimant sur sa conversion, Martin dit qu'il aurait retrouvé dans l'étude de la Bible les réponses sur ses questions d'ordre existentiel, le pourquoi de la mort et le sens et l'avenir de la mort. Toutefois, il avait fait part de ses premiers questionnements existentiels en disant qu'il voulait apprendre sur « les origines », ce à quoi la biologie et la science ne pouvaient pas répondre. La question des « origines » est aussi celle de la filiation, et la rupture de Martin d'avec ses père et mère n'est pas pour autant moins frappante. Alors, il est possible de lancer l'hypothèse que Martin n'a pas répondu à sa question sur les origines en se

convertissant, quoiqu'il ait pu interroger une filiation symbolique qui posait problème. Il conteste jusqu'à présent le fait que ses parents ne s'étaient jamais mariés civilement et évoque une mère pleine de secrets et un père journaliste et voyageur, toujours ailleurs. Peut-être que Martin contestait aussi sa filiation paternelle, celle-ci étant une filiation symbolique. De toute façon, dans son adhésion à la communauté des *Témoins de Jéhovah*, il a pu garder une distance vis-à-vis de sa mère et des choses qui pouvaient lui faire poser la question sur un fantasme tellement typique dans la névrose : mon père est-il mon vrai père ? Peut-être que Martin a toujours été aussi [un Témoin de Jéhovah] *un petit peu* sceptique.

5.1.5. Cassandra, la religion pour « trouver la parole »

Je disais à Cassandra que rien de ce qu'on allait discuter ne serait repris avec sa psychologue, quand elle m'interrompt doucement mais fermement. Elle énonce une sentence, avec des gestes expansifs et un ton fier : « Pour ce qui est de la parole, on ne peut pas garder secret, il faut parler à tout le monde, propager la bonne nouvelle. » Puis, directement, elle enchaîne entre larmes et mots forts un récit de sa détention et libération en République démocratique du Congo.

Cette femme de moins de trente ans cache avec sa posture la fraîcheur des traits de son visage. Accompagnée d'un de ses enfants, celui de deux ans, et d'une traductrice avec qui elle réalise habituellement ses consultations, Cassandra m'est présentée par la psychologue qui la voyait depuis quelques mois. Elle livre dès son arrivée sa situation de demandeuse d'asile en France : son mari participait à des activités politiques et il a disparu le jour de son incarcération. Le couple avait des jumeaux de neuf ans, un autre garçon de cinq ans et un bébé d'un an à l'époque, qu'elle emmène toujours à l'hôpital et qui participe à notre interview.

Incarcérée pendant trois mois et demi et séparée de ses enfants, elle raconte avoir subi de nombreuses violences physiques et abus sexuels. Les dommages

corporels la perturbent toujours, malgré les soins reçus. « En Afrique, j'étais catholique. Je n'étais pas pratiquante et je partais à l'église par hasard, je me dédiais au commerce. C'est quand j'ai été arrêtée que j'ai commencé vraiment à prier Dieu. Comme je priais beaucoup, un jour, à trois heures du matin, des soldats sont venus me chercher, j'avais peur, je ne savais pas ce qu'ils allaient faire. » Son oncle avait payé pour la libérer et lui faire traverser le fleuve à Brazzaville sous une pirogue. Il y avait une autre femme en sa compagnie, laquelle accepte de l'aider pendant deux semaines avant qu'elle rejoigne deux de ses enfants, l'un des jumeaux et celui qui avait un an à l'époque. Ce même oncle arrange un vol pour qu'elle et les deux enfants partent en France.

« On est parti le neuf et on est arrivé le dix. J'ai erré dans la rue avec mes enfants, je n'avais nulle part où aller. Une femme m'a vue avec les enfants et m'a amenée chez elle. Je suis restée chez elle, c'est elle qui m'a conduite à l'église, là où je prie maintenant. Dans cette église, la parole qu'ils prêchaient était différente de celle que j'ai toujours entendue. »

Née dans une famille catholique avec un père qui ne se séparait pas de sa Bible, le monde des prophéties, visions et guérisons n'était pas totalement étranger à Cassandra. Elle m'avoue que son père aurait eu une vision de sa détention un an avant, et elle-même décrit un rêve dans lequel quelqu'un est agressé par un coup de poignard et saigne abondamment. La nuit de ce rêve, elle se réveille en criant et transmet cette image à sa famille : « J'ai fini de leur expliquer et c'est là qu'on reçoit un coup de fil de la clinique où mon beau-frère venait d'être amené à cause d'une balle. Quand j'ai décrit les agresseurs à la police, ils ont pensé que j'étais complice, mais après ils ont compris que c'était une vision. »

Malgré son éducation religieuse – « il fallait connaître des versets par cœur » – et ces événements, Cassandra emphatise qu'elle évitait ce qui concernait la religion, et spécialement les églises évangéliques de son pays : « Ils ne parlaient que d'argent, et il y avait toutes ces choses, le parler en langues, les prophéties, les

miracles… quand j'étais enfant, on partait à l'église, on parlait de la prospérité, on parlait de beaucoup de choses, mais ils ne nous ont jamais dit de craindre le péché. Vivre dans la crainte du péché. »

À propos de l'église qui l'a accueillie en France, elle en parle de façon un peu floue : Cassandra arrive et des gens lui parlent, le pasteur, les ministres, les docteurs. Un peu en français, après dans une langue africaine, mais il y avait aussi des gens qui lui parlaient dans la sienne : « Il y avait des zones d'ombres, ils m'ont expliqué et tout est devenu clair, ils m'ont expliqué, ils m'ont éclairée et j'ai trouvé la parole. » Le mot « parole » est répété tout le temps par Cassandra, qui évoque des échantillons de morceaux de pensées, événements et épreuves presque mystiques : « Dans cette église, ils parlaient de l'amour du prochain, d'avoir peur du péché, j'ai trouvé ce genre de parole… en rentrant à la maison, j'avais des paroles dans ma tête, et j'ai beaucoup réfléchi à elles… *les gens meurent par manque de connaissance.* »

Cassandra se montre abîmée à cause de la perte de ses anciens repères. Elle n'a plus reçu de nouvelles de ses parents, de son mari et des deux enfants perdus. Le jumeau retrouvé et le petit de deux ans sont perçus comme étranges. Parfois, elle ne les reconnaît pas comme étant les mêmes enfants de qui elle fut séparée pendant l'incarcération. Le fait que le jumeau en scolarisation parle toujours en français a peut-être une influence à ce niveau. Lors de notre conversation, un verset de l'Évangile de *Jean* a été répété par Cassandra, et même écrit à mon intention : « Au commencement était la parole et la parole était Dieu. » J'ai eu l'impression que les chemins associatifs de Cassandra, les associations qu'elle faisait suite à mes questions, étaient suscités par cette quête d'une parole qui pouvait faire face au commencement de ses souffrances. Avant même que je lui pose des questions, elle me raconte son incarcération, les souffrances physiques, le recours à la prière et sa libération. La période à Brazzaville, pendant deux semaines, fut évoquée comme dans une sorte d'intervalle mythologique : elle dit ne pas avoir de souvenirs, mais juste après, elle

fait mention d'une église évangélique de la ville qui apprenait aux gens à « parler en langues » et où on leur demandait de l'argent.

À l'occasion de notre rencontre, elle attendait l'accord du pasteur pour pouvoir enfin passer son baptême. Elle composait dans son esprit et sur un petit bout de papier son témoignage de foi, sur lequel elle réfléchit : « J'ai vécu beaucoup de choses terribles là-bas, tout ce qui s'est passé, vous ne pouvez imaginer tous les problèmes que j'ai eus là-bas et pour arriver ici. En arrivant, j'avais des idées sombres, je me disais, je vais dans la rue et je me ferai renverser, je me donne la mort. Je suis suivie par des psychologues et en plus je vais à l'église, j'écoute la parole. Je me dis qu'enfin je m'en remets au Seigneur. Ce qu'avant je ne comprenais pas, je ne comprenais pas, et dans l'église ils me donnent des versets, des mots à réfléchir. Je peux dire que les difficultés avec lesquelles je suis venue, les problèmes que j'ai rencontrés, c'était avant de croire. Quand je vais à l'église, quand j'écoute la parole, je sais qu'il y aura une guérison. Vous me voyez, vous savez que je suis malade, vous avez vu mes jambes ? Quand je suis venue, j'ai eu beaucoup de maladies, de complications. Une chose que j'ai comprise, malgré toute la maladie, les malaises, les difficultés et complications, j'ai une autre vision de la mort : c'est mieux que je parte et que j'aie une place au ciel que de rester sur terre et souffrir. Je sais que je serai bien. Je me sens déjà appartenant à cette communauté [de l'église], je vais y rester éternellement. »

La synergie entre Cassandra et la traductrice était impressionnante. J'ai eu parfois l'image d'un grand tuyau qui les connectait et qui résonnait de la voix de Cassandra en sortant de la bouche de l'autre dame. Cette pensée avait envahi mon écoute quand Cassandra commença à raconter les deux événements plus singuliers de sa vie, qu'elle avoue n'avoir raconté à personne pour l'instant. Pendant ce temps, son petit garçon faisait chaque fois plus de bruit en vidant les boîtes de la salle de consultation où nous étions ; toujours très proche de moi, il arrive à ouvrir un tiroir

et découvre un magnétoscope, partant à la rencontre de la poitrine de sa mère tout de suite.

Cassandra se remémore très lentement une chirurgie qu'elle a subie en France, au niveau des poumons : « J'ai refusé d'être opérée, pourtant, ils ont insisté en disant que je devais le faire. Je suis arrivée là-bas à cause d'un malaise et tout de suite je suis partie pour une opération. Jusqu'à aujourd'hui, je ne sais pas très bien, il paraît qu'ils ont lavé les poumons, je ne sais pas quel terme ils ont utilisé. » Les difficultés pour respirer et bouger ont compliqué son suivi post-opératoire ; elle se plaignait de douleurs et avait l'impression que les gens ne la croyaient pas, qu'elle exagérait.

Les prières l'auraient soulagée un peu de sa douleur. Sortie de l'hôpital, elle vivait dans un foyer, et l'épouse du pasteur venait lui rendre visite et l'aider. « Ce que je vous raconterai, je ne l'ai jamais dit à personne. J'ai tout gardé pour moi et je vous parle, et je parlerai lors de mon baptême, dans le témoignage de foi. J'avais déjà eu une vision, et cette fois c'était la deuxième fois dans ma vie. Dans la première, j'ai eu les jumeaux et j'ai failli mourir, il y avait des complications à chaque fois que j'arrivais à quatre mois de grossesse, je gonflais. » Cassandra avait avorté spontanément deux fois avant de pouvoir devenir mère. Son petit s'inquiétait dans la salle, comme s'il ressentait la tension de sa mère ; il poussait des cris aigus.

« Les gens disaient que c'était à cause du jeune âge… » Cassandra continua à travers sa traductrice. Je l'arrête pour lui reposer une question, ce qui s'est avéré un lapsus d'écoute de ma part : « Vous avez quoi, mangé un ange ? », ce qui la fait beaucoup rire.

Elle continue : « Non, du jeune âge, donc j'avais peur. Là-bas, les gens disaient que j'avais une malédiction sur mon corps. Souvent, en Afrique, on dort à l'extérieur, et j'étais allongée près de là où il y avait un compteur d'électricité. Le compteur bougeait et j'ai entendu une voix, c'était comme la voix quand Abraham a entendu Dieu parler, mon père nous avait appris la Bible. Dieu m'a dit "C'est Moi, le Dieu d'Israël, c'est moi le Dieu d'Abraham, Je vais te sauver, Je vais sauver tes enfants."

J'étais enceinte et j'ai sauté. Je sais que ce n'était pas le bruit des grands tonnerres qu'il y a en Afrique. Je n'en ai parlé à personne. J'avais peur, j'ai toujours eu peur, je suis comme ça. Trois jours sont passés, et j'ai prié, j'ai prié, j'étais tellement concentrée, comme si ma tête était ouverte, je sais des choses. » Conduite à l'hôpital le lendemain du troisième jour, Cassandra raconte avoir entendu de nouveau la voix dire la même chose. Elle était anémique et faible, et sa mère demande à un pasteur qui faisait des révélations de venir la voir. Elle accouche enfin de ses jumeaux.

Plus tard, déjà en France et après son opération, elle était au foyer et assistée par l'épouse du pasteur. Cassandra arrête son récit et discute plusieurs fois avec la traductrice de cette situation. La traduction en français se faisait presque sans remarque jusque-là. « Après la chirurgie… ce n'était pas un songe. C'était une vraie vision. J'ai vu que j'étais assise. Elle m'a montrée, la vision, moi… j'étais comme un ange, j'ai vu un agneau. C'était comme l'agneau de Dieu, Jésus. Et un lapin. Quand j'ai vu cela, je me suis vue avec des ailes. Après, je me suis endormie. J'ai demandé plus tard à la personne qui était avec moi si elle ne m'avait pas vue en lapin et je lui ai dit aussi "Tu n'as pas vu comment je me suis transformée ? ". Et la personne a dit "tu exagères". »

Avant que je la quitte, Cassandra renvoie de nouveau à la force de la parole. Peut-être qu'elle s'y abrite aussi en raison des difficultés qu'un demandeur d'asile habituellement éprouve pour faire valider sa parole. Celle-ci a été en fait l'unique entretien de cette recherche pour lequel je me suis à la fin posé la question de la « véracité du récit » ; par contre, quelque chose me poussait à penser : « Je crains de la croire… »

Sa conversion, en cours, se donnait plutôt comme un encadrement possible pour ses souffrances et les événements vécus. C'est peut-être par l'adresse à la parole qu'elle a pu se sauver d'un effondrement beaucoup plus conséquent – dont les effets sont quand même présents dans sa difficulté de reconnaître ses deux fils comme étant les siens. Cassandra, dans la mythologie grecque, est un personnage assez

complexe : capable de prévoir l'avenir, son discours n'est cependant pas compris. Pour ce cas, renvoyer à Cassandra sert à penser à quelqu'un qui s'attelle à un travail de conversion et d'acceptation d'une parole religieuse, pour pouvoir s'en sortir et se faire comprendre.

5.1.6. Emmanuelle, la conversion comme un « projet »

Elle est toujours entourée de personnes. Lors de nos deux rendez-vous, Emmanuelle était accompagnée par sa sœur et d'autres amis. C'est d'ailleurs l'un de ses amis qui lui avait parlé de ma recherche et qui organisa le premier contact. Mais je pense que c'est son rôle dans ce groupe d'amis, où quelques-uns sont évangéliques, ce qui l'a mise dans la position de celle qui finit par vouloir s'engager dans le dispositif de recherche que je menais.

À part quelques échanges par Internet et téléphone, j'ai discuté avec Emmanuelle toujours avec sa sœur à côté. En effet, ce n'est qu'à la fin de notre deuxième rencontre que je me suis rendu compte que la sœur elle-même ne parlait que d'Emmanuelle. Elle était le sujet parlé, en quelque sorte, et le sujet de l'énoncé, puisque sa sœur formulait ses propos à elle, comme dans une mise en récit où Emmanuelle est à la place du personnage de l'intrigue.

Emmanuelle est une jeune femme, trentenaire, l'une des cinq filles d'un couple cantonais émigré en France. Seul un des enfants n'est pas né en Chine. Les parents parlaient toujours leur langue à la maison, mais ils envoyaient leurs enfants dans une église évangélique chinoise tous les dimanches. Cette église offrait des cours de lecture et d'écriture chinoise aux enfants de Chinois qui étaient scolarisés en français. Néanmoins, les parents ne fréquentaient pas cette église, même si plusieurs autres couples et leurs familles ainsi que leurs amis le faisaient. De ce fait, il y avait une organisation de la part de ces familles pour faire en sorte que les enfants participent à une vie communautaire entre familles issues de plusieurs régions de la Chine,

quoique cela ait lieu par le biais de cette appartenance chrétienne évangélique et notamment par le dispositif d'enseignement de la langue chinoise. Un intéressant effet de métissage semblait se configurer ainsi.

Emmanuelle et sa sœur semblaient s'inquiéter de ma présence, de mes objectifs, appartenances et origines. Entre échanges et réponses, elles ébauchaient des questions sur moi. J'ai remarqué que l'ambiance s'est assouplie lorsque je leur ai répondu que je n'étais pas né en Europe et que je connaissais, au moins théoriquement, la Bible. Elles m'ont aussi raconté une enquête sociologique à laquelle elles avaient répondu dans leur adolescence, laquelle s'adressait aux enfants de deuxième génération en France et investiguait leur perception d'intégration dans la société française. Ma démarche a semblé beaucoup intriguer Emmanuelle : « Tu sais, chaque conversion… fait une conversion en soi…. C'est une révélation de la part de Dieu à une vie… »

Elle me parla davantage de longs moments-clés de sa vie : deux hospitalisations, la première d'une durée de six mois à l'âge de onze ans à cause d'un accident, la deuxième à l'âge de vingt-sept ans pour traiter un cancer. « Quand on était enfant, on allait à l'église et tout, mais c'était plutôt pour les pots, pour s'amuser. Mais ce n'est qu'après le cours biblique et des expériences de vie qu'on est devenues chrétiennes. Ça a été avec beaucoup d'analyse qu'on a commencé à croire à une réalité qui était autre, qui est la vraie, où Dieu existe, et effectivement on a eu une grosse expérience à l'adolescence, et c'est avec ça qu'on a été amenées à la question de Dieu, "Est-ce que je crois ? Est-ce que j'ai envie de croire", et après ces expériences on y va comme des croyants. »

Sa sœur complète : « C'est l'accident, tout est lié à Emmanuelle, pour tous. » Ensuite Emmanuelle reprend : « J'avais onze ans, à l'hôpital, tout le monde m'entourait, et cela, avec ma maladie plus tard, cela a interrogé tout le monde qui était avec moi. C'était après ça que j'ai commencé à penser que Dieu avait un projet pour moi, et cela a interpellé les autres aussi. Tout ça n'est pas une plaie, mais une

manière de voir que Dieu est là. Aujourd'hui…. raconter tout ça, par quoi je suis passée, est témoigner que Dieu a agi dans ma vie. »

Des mois à l'hôpital, les difficultés pour rattraper le rythme scolaire et de l'adolescence, une récupération physiquement ardue, dans tous ces moments, Emmanuelle dit qu'elle était entourée par les gens de l'église, et spécialement les parents évangéliques de ses camarades. Quelques années plus tard, à 17 ans, elle décida alors de prendre le baptême avec ses sœurs : « C'était après ces expériences qu'on commence à poser des questions, "pourquoi cela m'arrive ?", et le baptême, en soi, c'était comme un mariage, on est habillé en blanc, devant tous et on accepte de recevoir et garder Dieu…. l'eau était tiède (rires)… il y a un engagement, ce que tu témoignes, mais le minimum c'est de croire. Comme on s'est baptisé ensemble, il y a eu du questionnement, mais on est passé par tout ensemble, on y était depuis longtemps, c'est normal de continuer à servir l'église… mais il n'y a pas de lumière blanche qui descend… (rires). »

Leurs parents étaient présents ce jour-là, en revanche, ils ne se sont jamais rapprochés de l'église où allaient leurs enfants ou de quoi que ce soit du christianisme. « Ils se sont posé des questions. Ils ne sont pas athées, ils connaissent Dieu par tradition, ils font le culte des ancêtres, comme tout le monde faisait *d'où ils viennent*… il y a des chansons, ils mettent des fruits pour offrir, ce n'est pas super… ils le font plus par tradition que par conviction. »

Il y avait une étrange rupture dans ses propos : d'une part, fréquenter une église évangélique chinoise et apprendre formellement la langue de leur origine entre des camarades eux aussi issus de la Chine ; d'autre part, cette coupure par rapport aux parents, *d'où ils viennent*. L'enchaînement discursif a révélé deux choses : Emmanuelle et sa sœur essayent d'emphatiser le fait qu'être dans une église évangélique ne serait pas s'écarter des autres personnes comme dans une secte ou encore essayer de convertir n'importe qui avec des propos sur la fin du monde et le salut ; puis, elles critiquent d'autres églises évangéliques : « Les Chinois ne sont pas

de grands amateurs du "changement" », on est plutôt "faire avec", mais on sait qu'il y a beaucoup d'églises plus éclectiques… oui, on n'a pas les dons, le parler en langues, la guérison, rien de ça, même si on fait des rencontres et des week-ends avec des églises qui font ça et qui soutiennent toutes ces choses. » Emmanuelle rajoute encore qu'elle pense qu'il y a beaucoup de gens qui arrivent et qui voient une « masse de Chinois, qui nous voient trop enfermés, qu'on n'est pas une culture d'accueil et qu'on n'aime pas se mettre en danger, mais il y a des gens qui arrivent et qui sont *incorporés*… mais c'est vrai qu'il y a beaucoup d'hommes qui viennent parce qu'ils sont plus intéressés par les Chinoises… (rires) ».

Un mariage avec un français catholique non pratiquant l'éloigne des pratiques religieuses et même de son groupe d'amis. « Quand on n'est pas à l'église, on se sent une autre personne », me confie la sœur d'Emmanuelle. Celle-ci complète : « Là-bas, on peut se sentir pour un moment dans une bulle, on chante ensemble, on prie ensemble, on se sent des combattants. Quand on a les semaines dans lesquelles on voyage ensemble, on vit effectivement une vie communautaire. » Et Emmanuelle confie qu'elle s'est sentie coupée de tout cela après son mariage. « Je suis avec ça tout le temps, je parle de moi avec Dieu… pendant la période où on était marié, j'habitais loin, il fallait faire une heure en voiture pour aller à l'église, si j'y allais, je ne passais pas le dimanche avec mon mari… j'ai arrêté d'y aller… Mon mari se disait chrétien mais il ne l'était pas du tout. On ne peut pas vivre avec quelqu'un sans partager tout ça… je savais que quelque chose ne tournait pas rond, je me disais que j'avais quitté Dieu… »

Quand sa mère meurt d'un cancer, Emmanuelle se convainc de son destin : « J'ai toujours su que j'allais avoir un cancer. » Trois ans après, elle est diagnostiquée leucémique. Elle a eu trois jours d'attente pour connaître le résultat d'un examen qui allait indiquer si son cancer pouvait être traité ou pas. « Je pensais être une chrétienne mûre. À l'époque, je sais que Dieu m'envoyait des signes, mais il a fallu du temps pour que je sache qu'il fallait voir la lumière dans l'ombre. Je ne me suis

jamais décrochée de ma foi, mais j'avais une tendance à l'oublier à cette époque avec mon mari. Quand tu es avec une maladie comme ça, par contre, tu te poses des questions sur toi-même, sur ta vie, et franchement, je n'ai pas eu peur que la maladie… si elle était mortelle ou pas… pour moi, il fallait y aller… faire le traitement. Je suis revenue à être chrétienne, quoi, mais j'étais sûre que Dieu était tout le temps avec moi. J'ai recommencé à voir les gens de l'église de qui j'étais éloignée. »

Le destin, son parcours, le chemin proposé par Dieu, ce sont des références pour Emmanuelle, pour qui « le choix religieux n'est qu'une confirmation de ce qui est projeté par Dieu ». Ses interrogations sont variées, même si elles sont posées très lentement entre nos discussions. Elle se remet à des histoires de conversion, notamment de musulmans qui deviennent évangéliques, de gens qu'elle rencontre en activités inter-églises : « Il y a un Algérien qui se dit "converti par un *flyer*", un *flyer* qui lui a été soufflé par le vent. C'est aussi un projet de Dieu. » Ce signifiant, « projet », comme « projet de Dieu », apparaît régulièrement dans ses propos.

5.1.7. Sara, « j'ai toujours voulu être quelqu'un de nouveau »

J'avais rencontré initialement Sara et son époux pendant quelques consultations de cadre transculturel, dispositif auquel ils avaient été adressés par l'équipe soignante de leurs deux filles, qui avaient à l'époque six et deux ans. Ces enfants présentaient de graves difficultés de développement du langage et du rapport, la plus petite refusant souvent de s'alimenter. Le couple parental avait été convoqué et quelques interventions et indications thérapeutiques furent essayées, mais sans résultats.

Sara est issue de la République démocratique du Congo, tandis que son époux est né en Angola. L'équipe soignante de leurs enfants démontrait un grand investissement envers les petites et le couple, mais cependant, le suivi en

ethnopsychiatrie, considéré presque comme un dernier recours afin de jeter des lumières sur la situation, dura peu de temps. Le monsieur travaillait de nuit et tôt le matin, et son épouse avait des difficultés de communication importantes. Quand il était présent, elle parlait très peu, et lui se montrait un peu méfiant vis-à-vis des personnes investies du groupe, pour construire quelques repères en vue de saisir un peu de l'histoire et des conditions de vie familiales.

Leurs récits étaient pleins d'allers et retours, longs et parsemés de références à leurs prières, aux signes divins et à une sorte de partage de malédictions familiales : tous deux occupaient une place très particulière dans leurs familles, étant censés être sacrifiés. L'époux de Sara racontait que son père, sur son lit de mort, lui avait conseillé de quitter l'Afrique et de fuir sa propre famille.

Le couple s'était rencontré en France et vivait dans une espèce de cache-cache avec son entourage. Ils se considéraient ciblés par des envoûtements et par la haine collective, et leur appartenance chrétienne évangélique était la seule formule protectrice trouvée. Tout cela se répercutait sur les enfants, les deux qui étaient en France et aussi une autre fille, seulement de Sara, qui était avec la famille de celle-ci au pays.

Recruter ce couple pour cette recherche a été un exercice éthique et aussi transférentiel important. J'en ai discuté aussi avec l'équipe responsable des consultations en ethnopsychiatrie à l'époque, ainsi qu'avec la psychologue de l'institution qui s'occupait des deux enfants. Quand j'ai contacté le couple, j'ai discuté d'abord avec monsieur, qui ensuite a passé le téléphone à son épouse. Je les ai visités deux fois, mais je n'ai pas pu rencontrer le mari. Attendu à la maison toujours dans l'après-midi, il n'a jamais pu se libérer. Ce fut aussi très frappant pour moi de remarquer que seul le nom de famille de Sara s'affichait sur l'interphone, de même pour leur boîte vocale téléphonique. Pendant les visites, monsieur était un « absent présent » : Sara me parlait et gesticulait pointant quelqu'un à sa droite. C'était une

forme de faire apparaître son mari, visible par les marques du cuir usé du canapé et une grande photo de la cérémonie de leur mariage affichée sur le mur.

Le recours à l'invisible dans les paroles de Sara n'était pas moins étonnant. Elle mentionne une maison hantée, des rêves prophétiques et ses pleurs de désarroi : son mari est attendu avec impatience tous les jours. Elle décrit sa fille qui est au pays, comme prise en otage par sa famille congolaise. L'enfant dont Sara parle est déjà une jeune fille qui était partie depuis plusieurs années en Afrique et qui n'a jamais pu rentrer. Sa famille veut qu'elle y reste et Sara se plaint du désir de ses frères et sœurs. Même si tous sont protestants évangéliques, elle parle de malédictions, magie et persécutions spirituelles. En effet, pour Sara, cela remonte à très longtemps et s'entremêle à de nombreux aspects de sa vie.

J'avoue que j'ai été surpris de l'accueil de Sara. Elle m'a dit en ouvrant sa porte que je ne lui faisais pas peur, contrairement à d'autres soignants qu'elle avait connus en France. Renvoyant à nos discussions par téléphone, elle parle de sa foi et ensuite enchaîne avec sa tristesse pour l'absence de sa fille. La peur et la tristesse sont deux sujets qui lui paraissent chers.

Sara fréquentait une église de réveil dès ses quinze ans et, en France depuis une quinzaine d'années, elle participait aux activités d'une église indiquée par les responsables de celle-ci au pays. C'était l'église de sa mère et ce fut à la suite d'une prophétie annoncée que Sara décida, dans son adolescence, de se joindre aux groupes de prière et de préparer son baptême. Elle mentionne des rêves qui l'ont confortée dans ce chemin et décide de s'engager.

Quand Sara n'allait pas à l'église, sa mère rentrait à la maison avec des annonces de « prophéties qui sortaient, elles disaient que les choses n'allaient pas bien, que je devrais aller à l'église pour que les gens prient pour moi ». Sara insiste beaucoup sur sa croyance au péché : « Dieu sait quand quelqu'un a commis quelque

chose, comme un adultère la veille. » « Je partais tous les soirs pour me préparer pour le baptême. Le jour, il y avait de l'eau, comme dans une piscine, on portait des robes blanches et des chapeaux. Avant de tomber dans l'eau, le pasteur vous demande si vous croyez vraiment en Dieu et au péché. Et il dit que vous allez devenir quelqu'un de nouveau, si vous voulez ça, peut-être si vous avez fait quelque chose qui n'est pas digne devant Dieu, si vous avez fait du mal à quelqu'un, il faut demander pardon. Et j'ai toujours voulu être quelqu'un de nouveau. Une fois, il demande, deux fois, trois fois, la sortie. »

La répétition « de nouveau » résonnait avec force. Je l'interroge à propos du « devenir quelqu'un de nouveau » et elle répond très lentement : « En tout cas, depuis ma naissance, j'ai été quelqu'un qui perd… qui a peur de quelque chose de mal, depuis ma naissance… J'ai toujours eu peur de faire quelque chose qui n'est pas digne, je fais tout ce qui est… j'évite des problèmes. » Sara ne sait pas très bien expliquer sa sortie du Congo. Elle parle d'une vie de marchand de riz, son père étant producteur.

Enceinte de son premier bébé, elle l'annonce au jeune homme qui était son copain, mais il meurt tout de suite : « Il a eu quelque chose dans sa tête et il est mort un mois après. C'était sa famille, il a été sacrifié. » La famille de Sara organise sa migration avec l'aide d'un neveu établi en région parisienne : « Je n'avais jamais vu un aéroport. » Sara accouche de sa fille en France et travaille pour envoyer de l'argent à sa famille. C'est quand elle rencontre son époux et qu'ils décident de vivre ensemble que son neveu demande au compagnon de Sara de lui rembourser le billet d'avion. L'époux le fait et envoie aussi des cadeaux à la famille de son épouse, afin d'éviter des persécutions.

C'est quand Sara fait une fausse couche que les choses religieuses reviennent dans sa vie, et aussi dans la vie de son mari. Tous deux commencent à faire des rêves, à voir des choses dans la nuit. Ils cherchent d'abord un prêtre catholique qui anime des groupes charismatiques : « Il disait de faire des prières à l'éveil, mais ça n'a pas

marché. » À cette époque-là, sa fille a commencé à dire qu'elle aussi voyait des choses, qu'elle voulait vivre avec sa grand-mère. Ce fut le premier départ de la jeune fille au Congo.

Peu de temps après, Sara tombe enceinte « de nouveau », et son mari fait un rêve dans lequel le bébé est bloqué dans l'armoire : « Alors elle [le nouveau bébé était une fille] pleurait, pleurait, il n'y avait pas moyen de faire sortir l'enfant. Le jour de l'accouchement, j'avais des douleurs, des douleurs, des douleurs lancinantes, mais l'enfant n'arrivait pas à sortir. Et elle a fait caca dans le ventre, c'est pour ça qu'elle a eu des difficultés de langage. Dans le rêve, mon mari ne savait pas quoi faire, l'enfant dans l'armoire et lui, il n'avait pas la clé. On a fait une césarienne pour faire sortir l'enfant du ventre. *Parfois on a des visions, mais comme on n'a pas de don d'interpréter, on n'arrive pas à expliquer.* »

C'est à cette époque que Sara cherche « de nouveau » une église du réveil en France, et emmène avec elle son époux. Il se convertit lui aussi et ils vont bien pendant quelque temps. C'est lors du retour de la première fille de Sara que la famille aurait recommencé à souffrir. Selon Sara, ses sœurs auraient empêché que l'enfant quitte le pays une fois. Pour la deuxième tentative, la fille arrive avec un sac à dos plein de choses du pays : « J'ouvre et il y avait un… papillon, noir, et je le tue. Le lendemain, on appelle la famille et ils ont dit que mon père était malade. » Sara parle de son père comme d'un homme distant qui passait ses journées dans le camp. « Je ne lui ai même pas adressé la parole cinq fois dans ma vie, il est dans ces choses de magie noire ! »

En France, la jeune fille fait face à maintes difficultés à l'école. Sara et son époux étaient convoqués pour discuter de ses difficultés et des sujets dont la fille parlait à l'école, les visions, apparitions… « Ils pensaient qu'on la maltraitait à la maison, ils ne comprenaient pas que c'était ma famille. » La fille est alors renvoyée en Afrique, où elle demeura jusqu'au moment des entretiens. Sara est ambiguë vis-à-vis de l'absence de sa fille : elle pleure et en parle avec tristesse, par contre, elle montre

de la peur vis-à-vis de la présence de cette fille, de ce qui l'entoure. « Ils voulaient me sacrifier, dans ma famille, et là ils vont rester avec elle. » Quelques jours avant, Sara avait reçu des nouvelles de la part d'une de ses sœurs : sa fille, déjà une adolescente, est enceinte et exprime le souhait de rester en Afrique avec son petit copain. Divisée entre sa protection et le manque de sa première fille, elle paraît culpabiliser, peut-être, du fait que sa fille soit « sacrifiée » à sa place.

La mère de Sara est morte depuis quelques années et elle pleure beaucoup quand elle en parle. Le jour où elle a appris le décès, elle a contacté pour la dernière fois le neveu qui l'avait aidée à venir en France.

Quand nous nous sommes rencontrés, Sara venait de couper les liens avec l'église du réveil qu'elle et son mari fréquentaient. Ils venaient de décider de rejoindre une église kimbanguiste[1] non loin de chez eux. Dans ses descriptions de cette église et des pratiques auxquelles elle se dédiait, Sara fait mention de plusieurs adolescents, surtout des filles, qui sont capables d'interpréter, de voir des choses, de guérir. Le couple fréquente un groupe de prière qui visait à intervenir sur la situation de la fille de Sara.

Quand j'écoutais les commentaires de cette dame sur sa sortie du Congo, sur son arrivée en France, les persécutions et sa peur généralisée, je me suis vu songeant à la possibilité d'une crise peu avant son départ. Une mère célibataire, le jeune copain mort ou disparu, un père décrit comme très distant et une mère extrêmement religieuse à laquelle elle était très attachée - « mes frères et sœurs disaient qu'ils étaient les fils de mon père et que j'étais la fille de notre mère ». Tout cela est très

[1] Ce mouvement, le kimbanguisme, est une forme d'expression messianique d'église chrétienne apparue aux années 1920s au Congo Belge suite aux révélations prophétiques de Simon Kambangu. C'est un mouvement religieux qui s'appuie sur un message et des pratiques chrétiennes charismatiques très proches de celles du pentecôtisme, mais dont le contexte est fortement lié à la colonisation et aux ruptures migratoires de migrants issus de l'Afrique qui tirent leur force d'une sorte de statut minoritaire noir et de la critique de ce repère identitaire. *Cf*. Gampiot, Aurelien Mokoko. *Kimbanguisme et identité noire*. Paris : L'Harmattan, 2004 et du même auteur, *Les kimbanguistes en France. Expression messianique d'une Église afro-chrétienne en contexte migratoire*. Paris : L'Harmattan, 2010.

parlant. C'est en quoi l'investiture dans une église chrétienne comme celle du kimbanguisme peut se lire comme une tentative de faire un autre type de lien, « de nouveau », entre elle, Sara, et cette fille, voire sa famille, son père, toute une constellation symbolique et imaginaire avec laquelle elle a rompu, et par qui elle est persécutée. Comme elle le dit en parlant d'elle et de son mari, ils voient des choses qu'ils ne sont pas capables d'interpréter tout seuls. Au Congo, sa fille serait aussi en train de suivre des groupes de prière liés à ceux qui sont faits en France.

Je quitte Sara et elle parle de ma recherche, « d'une histoire d'un film, du livre que vous allez écrire… peut-être que ce sera ma fille, le personnage à tout raconter, notre histoire, à donner son témoignage ».

5.1.8. Dora, entre exil, interdiction et refus

Habillée en noir, Dora se présente comme « normalement catholique, oui, maintenant je vais chez les protestants évangéliques, mais j'aime bien voir les vêtements liturgiques, le prêtre qui se tourne vers nous, j'aime les rituels catholiques, mais quand j'y vais pour m'agenouiller dans la chapelle, c'est quelque chose de… de… maintenant je vais chez les protestants, du fait que je ne peux plus retourner à mon église ».

Cette dame, née en Martinique, garde précieusement son sac à main. Elle y range des médicaments, une bouteille d'eau, des gobelets et des résultats d'examens.

Elle se décrit comme née dans la ville du Saint-Esprit, en Martinique, et ayant fréquenté pendant toute son enfance et adolescence l'église qui portait le même nom : « Je suis née à Saint-Esprit, dans la ville du Saint-Esprit. Au début j'allais à l'église avec mes parents, après j'y allais toute seule, je passais mes journées là-bas, agenouillée, en priant. » Dora me parle de sentiments de paix, de calme retrouvé, de la vision du prêtre en rouge, par contre, elle avait envie de parler des événements qui auraient eu lieu sur Paris, à peu près deux ans avant notre rencontre. Résidente d'une

association qui s'occupe de femmes en difficultés sociales, Dora a eu connaissance de ma recherche par une psychologue de son service, et bien qu'elle n'ait pas l'habitude d'échanger sur sa vie avec le personnel de cette institution, elle a accepté d'y participer. En effet, Dora mentionne ne parler que très peu, voire pas du tout, d'elle-même, que ce soit avec les personnes du foyer où elle vit ou au sein de l'église qu'elle fréquente.

Dès le début de son séjour à Paris, elle trouva une église catholique pour s'engager : « Ils chantent en latin, je me sentais chez moi dans cette église, j'étais bien, mais j'ai eu un problème et je ne peux plus y aller. Vous savez, même les grandes églises sont comme les petites, il y a les processions de rue, le 15 août, etc., il y a les moments où on se met à genoux dans la rue, mais là… je marchais, on chantait en plus. Elle est donc venue… me gratter dans le sac… c'est ça… une dame noire, je ne sais pas si elle était africaine ou haïtienne, chiiiiiiiii (elle forme une griffe avec sa main avec un bruit d'ongles grattant un tableau noir), alors comme j'étais en train de… je me suis dit "putain", et je suis rentrée chez moi. »

Le lendemain de cet événement, un lundi, Dora essaye de se rendre à l'église et une fois arrivée elle fait un malaise : « Je sentais quelque chose au niveau de mon ventre qui m'étouffait. » Aux urgences, les médecins ne trouvent rien du tout. Quelques jours après, dans un groupe de prière charismatique de l'église catholique : « J'ai eu comme un "clac" et j'ai dû partir. » Elle raconte ensuite une messe de Pâques peu de temps après ces événements : « Le prêtre parlait ; nous bénir sous l'eau, nous bénir sous le feu, c'était une belle messe de Pâques, j'ai senti que ça m'étouffait, j'ai prié, j'ai prié et j'ai vu la femme en noir croisée par moi. Le lendemain, je ne pouvais pas quitter le lit. Je ne pouvais plus y aller. Elle m'a ensorcelée, pendant la procession, elle a voulu lâcher quelque chose de magique contre moi. »

Dora commença à fréquenter une église évangélique après cet événement. Elle recherchait un endroit pour prier, chanter et écouter des prêches. Prise dans plusieurs activités de cette nouvelle église, elle est gênée par l'insistance du pasteur

pour qu'elle se fasse baptiser : « Quand ils commencent à parler de ça, je prends mon sac et je pars. J'ai déjà goûté le petit bout de pain, mais ce n'est pas la même chose. Et c'est une église avec trop de jeunes, il y a des mariages tous les week-ends, les jeunes n'y vont que pour trouver des copains, pour trouver quelqu'un pour se marier. » Mère de deux enfants de pères différents, Dora a vécu toujours toute seule. Son départ de Martinique fut un conseil de sa mère : « Elle m'a poussée à venir, ma mère me disait, va voir, tu verras, tu vas travailler… je regrette, ici, quelle souffrance. » Arrivée à Paris dans sa jeunesse, elle se déplace vers Lyon, où elle accouche de deux garçons avec peu d'intervalle ; tous deux sont aujourd'hui trentenaires. Par contre, elle évite toute question concernant les pères des enfants, cet évitement étant aussi perçu par l'équipe qui la suit.

Fière de son appartenance catholique - « mon père, ma mère et mon frère, nous sommes tous catholiques » -, l'intérêt dénié envers l'évangélisme n'est pas cependant nouveau dans sa vie. Elle observait les églises évangéliques charismatiques en Martinique et une connaissance lui conseilla de se rendre dans une église pentecôtiste à Lyon, notamment en raison de ses difficultés personnelles - et aussi étant prise dans un conflit de loyauté ou identitaire. Dans cette église de Lyon, elle participa à un groupe d'études et de prière où la glossolalie était encouragée. « Tous parlaient en langues, sauf moi, je m'y refusais. Et un jour, j'étais dans ma chambre, et je pensais au logement que je devais trouver, le logement… le logement… et je me suis agenouillée pour prier, avec la Bible… non… je priais sans la Bible, je priais comme ça et je pleurais. Alors, Dieu, Il m'a dit de prendre ma Bible et je l'ai prise. Je pleurais, et c'est là que je me suis surprise, j'ai commencé à parler en langues. C'était à Lyon, dans cette semaine où tout le monde parlait en langues et je ne voulais pas. Et je priais pour un logement et je disais "Seigneur, j'en ai marre, aidez-moi !", je pleurais, car j'en avais marre. Je me suis surprise en parlant en langues, et je ne voulais pas pourtant. Et Dieu m'a dit de prendre ma Bible et de lire, et j'ai lu : "Je te ferai voir que Je suis le Dieu de toute la Terre." Je me suis dit "ça y est, je vais avoir un logement". Le téléphone sonne et c'était un monsieur demandant si

j'avais demandé un logement. Je ne savais pas où était le logement qu'il m'offrait, il est venu me chercher l'autre jour et j'ai eu un logement. Je pleurais, je parlais en langues, j'ai ouvert ma Bible, "Je suis le Dieu de toute la Terre", j'ai trouvé un logement. Il me suivait ! Je ne sais pas, il y a quelque chose. Ce parler en langues, je ne sais pas, il y a quelque chose là-dedans. »

Ce sujet du « logement », ou de ne pas pouvoir rentrer chez soi, l'exil, fut une thématique constante pour Dora. D'abord en parlant de l'ensorcellement, elle cite la Martinique et la Guadeloupe, qu'« ils appellent les îles-sœurs », et les gens qui envoûtent les autres à cause « de la pauvreté, les gens qui demandent des logements ». Elle allait encore parler de son frère, celui qui a hérité la maison de ses parents : « Je n'ai pas de moyens de rentrer. Mon frère habite dans la maison de mes parents, et il ne veut même pas que je l'appelle, je ne peux pas aller chez moi. Il faut que j'appelle la voisine, et elle me transmet de ses nouvelles. On a dormi dans le même lit quand nous étions petits, ma mère nous a donné le même sein. Je ne sais pas quoi faire. »

Dora se décrit comme une exilée : de sa terre natale, de son église, de sa religion - « je ne peux plus rentrer ». Son retour dans la région parisienne aurait été provoqué par des désaccords entre ses deux fils : « L'aîné jaloux de mon petit, c'est pour cette raison que je suis revenue, je suis venue pour protéger le plus grand. » Elle habite quelque temps en banlieue ; mais, endettée, elle s'est vue obligée de quitter son appartement.

Lorsque Dora évoque cette dispute entre ses fils, elle rajoute quelque chose aux scènes avec la femme habillée en noir : « Un soir de communion, il y en avait une autre vêtue exactement comme elle, noire, habillée en noir. Noir, noir, noir, noir, noir, noir. Le chapeau noir, les vêtements noirs, les chaussettes noires, les chaussures noires. Elle m'a souri, je me disais : "Mais, dis donc, c'est quoi ça ?" Les deux pareilles, pareilles ! Pareilles comme ça, comme deux jumelles. Pas de fausses jumelles, de vraies jumelles. Et puis elles sont ensemble, elles ne se lâchent pas. Ce

n'était que ce jour-là, normalement elle venait toute seule. » Elle rapporte avoir ressenti une sensation d'étouffement : « C'est comme s'il y avait un truc qui vous soulève, un muscle, qui vous tient, vous tient… » Ensuite, elle me montre son sac, le sac noir, « je n'ai pas changé ».

En l'entendant parler d'une femme entièrement vêtue de noir, un mot simplement sort de ma bouche : veuve. Dora, surprise, me corrige : « Non, pas de veuve, c'est des démons, monsieur. Ah, c'est deux démons, des vampires. »

Elle me décrit encore une autre rencontre gênante. Dans l'église évangélique à Lyon, les gens debout faisaient des prêches à voix haute. « C'était une église de réveil, c'était beau, j'y suis allée, la prière, la parole, mais il y a ceux qui élèvent la voix, "mais c'est quoi ça ?", j'ai pensé. Ils se mettent debout, ils parlent, ils racontent une histoire, ils se mettent à parler de Dieu… la voix… "Jésus, Seigneur, les fleurs sont belles, donnez…", il y avait un homme qui parlait comme ça. Je me suis dit "il faut que je voie cette personne". Je me suis assise à côté de lui, il était noir. Le soir, je devais rentrer chez moi et il n'y avait pas de bus. Je me suis dit "comment je vais faire ?". J'ai levé le doigt, il y avait une petite Bulgare qui allait à l'église avec son mari français. Ils se sont arrêtés, je rentre et qui rentre avec moi ? Ce monsieur, il s'est assis à côté de moi. Il se tourne vers moi, il m'a regardée, il a regardé mes genoux, comme ça… Il dit "Mon Seigneur, Seigneur je t'aime !", c'est très bizarre. Il est peut être très bon en français, mais il n'est pas chrétien… »

Dora continua à fréquenter pendant quelque temps cette église à Lyon, sans pour autant revoir le monsieur, « je ne le cherchais même plus ». Dans cette ville, elle assistait aussi aux messes de la cathédrale catholique, « là où il y a le cardinal… mais j'allais tout le temps à l'église de mon quartier. Sans jamais cesser de faire mes autres aventures… ». Sa description des vêtements sacerdotaux catholiques est aussi détaillée, comme celle de la robe de la femme en noir. D'ailleurs, elle se plaint du manque de vêtements liturgiques des protestants évangéliques.

Dora fait une distinction très importante par rapport à sa posture dans une église catholique et dans un temple évangélique : « Dans l'église catholique, j'allais quand j'avais besoin de force, je me sentais faible, j'allais là-bas, je m'y asseyais, et après la messe je pouvais aller marcher. Chez les évangéliques, j'y vais pour prier, je n'y vais pas pour m'asseoir, non, j'assiste aux cultes et je m'en vais. Je ne sais pas, mais ce n'est pas pareil. Mais ça fait du bien d'y aller, le fait de prier. Je ne sais pas, je suis libre [en priant], je me sens bien, bien moi, être bien, je ne suis plus la même personne, mais chez nous on dit ça aussi, qu'il faut enlever le vieil homme, être une nouvelle personne, quoi. »

Dora a subi une hospitalisation peu de temps après la scène de la rencontre avec la femme en noir et sa griffe. Rien n'a été trouvé, selon elle. « J'attends un jour où je pourrai y aller [à son église catholique]. Un jour, je vais voir la porte ouverte et je vais y aller. Mais cette dame, elle m'a condamnée. J'ai eu envie de lui faire du mal, de la tuer. » Elle raconta ensuite qu'elle aurait essayé de s'acheter une arme dans une armurerie, par contre, le vendeur lui aurait donné une autre adresse, laquelle s'est avérée fausse. « Pour moi, elle m'a tuée. Ma vie, c'était ma maison, elle m'a coupée de ma maison. »

Elle aurait discuté une fois avec un prêtre catholique sur ces événements, « mais je pense qu'il n'est pas capable de parler de ça, il est orthodoxe ». Avec le pasteur de l'église évangélique qu'elle fréquente, les discussions tournent autour de l'envoûtement et de la délivrance, « mais il veut que je me baptise ».

Dernièrement, Dora aurait eu une expérience de prophétie qui l'a touchée. Elle avait dans son esprit, pendant toute la journée, un mot attendu pour soulager la situation d'une jeune femme : « La dame qui prêchait demandait une parole, personne ne disait rien. Désert, désert. Personne n'avait parlé, ce n'était pas possible. Je me suis mise à parler, j'ai dit ce qu'il y avait à dire. Mais j'aime mon église catholique.» Ce que rajoute Dora à la fin est frappant, une sorte d'interdiction, ou un clivage en raison d'un conflit de loyauté. C'est en cela aussi qu'elle rapproche ses

enfants. Si le premier se dit athée catholique, le deuxième est devenu adventiste, « comme un musulman, il ne mange pas de cochon, ne boit pas d'alcool ».

Ces nombreuses expériences de clivage, de conflit et de rencontres nous ont fait penser à la question du double. Chez Dora, peut-être que cela assigne une inscription subjective qui n'arrive pas à se faire. Elle cherche ses « aventures », comme le furent peut-être aussi sa migration, les rencontres avec les pères de ses enfants ou encore les figures de la (ou des) dame(s) en noir et du monsieur noir à la voix forte. Ce qu'elle éprouve dans ses prières est aussi une sensation d'ouverture subjective. Nous reconnaissons cet effet d'ouverture tant dans les histoires d'envoûtement et de sorcellerie aux Antilles que dans toute l'ambiguïté qu'elle ressent peut-être envers ses racines, sa famille, son frère qui lui interdit l'entrée de sa maison – « et nous avons été nourris au même sein ». Dora n'est pas une convertie, et elle refuse de l'être. Elle ferme aussitôt que possible toute ouverture.

5.1.9. Nelson, un travail de limitation de soi

Il y a très longtemps, en Martinique, une dame fait une chute juste à côté de sa maison. Elle se tape la tête avec force et une plaie s'ouvre. Les voisins l'entendent délirer et l'emmènent à l'hôpital psychiatrique. Elle y est reçue et meurt au bout de deux jours. Plusieurs décennies après, Nelson se dit « blessé » du fait qu'il ne la reverra jamais, même si « tu sais que les bons vont ressusciter, c'est écrit dans la Bible ». Selon lui, il ne pourra rencontrer ni sa mère ni son frère, qui est vivant mais qui récuse la parole divine. « Jésus, il va revenir. Il patiente, il patiente, il patiente. Pourquoi ? Parce qu'il y a des hommes qui ont besoin de plus de temps, Il veut que les hommes soient sauvés, Il les aime tous. Il attend, Il espère. »

Le jeune Nelson a 19 ans quand sa mère a ce grave accident et meurt à cause d'une mauvaise prise en charge médicale : « Il fallait aller en neurologie, pas en psychiatrie, elle a eu un traumatisme crânien. » Il vivait avec son père et sa sœur et

subira lui-même une lourde épreuve très peu de temps après. C'était la veille de sa présentation à l'armée et il conduisait une voiture pour aller chercher des photos d'identité, quand la voiture dévie près d'une zone montagneuse, causant un grave accident. Le pare-brise éclate en morceaux et plusieurs de ceux-ci se logent dans son bras, entre os, muscles, tendons et artères. Pendant deux ans, il fait de la chirurgie afin de se faire enlever ces morceaux, toutefois, au moins un reste à proximité d'une des artères de son poignet. Même avec cette complication, il fait son service militaire pendant un an, avant de venir en métropole pour chercher de meilleures opportunités d'emploi.

Il fait sa vie en région parisienne, se marie et fonde une famille avec une femme elle aussi martiniquaise. À quarante ans, l'âge qu'avait sa mère lorsqu'elle est morte, il fait une crise. Nelson avait une maîtresse et voyait sa vie familiale s'effondrer. Il savait que sa sœur s'était convertie au pentecôtisme et que son père l'avait suivie et qu'il organisait des groupes de prière et de prédication chez lui. Nelson part alors à la recherche de ce genre de groupe, tombant sur une église du réveil. « J'arrive et ils voulaient que je mange du pain et que je boive du vin » ; il dit qu'il était repenti mais qu'il ne connaissait rien de la « parole divine ». Les dimanches, il partait toujours pour jouer au football, et là, secrètement, il commence à chercher une église où il peut suivre un autre chemin. Peu de temps après, sa sœur lui parle de l'église qu'elle fréquentait quand elle était en métropole. Il la trouve et la fréquente depuis lors. Pendant trois ans, il essaye de lire la Bible et de découvrir la réponse à ses préoccupations. D'abord, sa fille l'accompagne, ensuite, son épouse prend le même chemin.

Au bout de trois ans, il s'est senti converti, et la preuve selon lui fut la guérison d'un problème dans son organe sexuel, une chose qu'il avait toujours eue mais qu'il ignorait. Lors de son baptême, il avoue avoir parlé très génériquement de ses expériences. Personne n'avait entendu parler de ces questions d'adultère. Nelson ressemble à quelqu'un d'assez bridé. Nous nous sommes rencontrés dans une église,

où il essayait de repérer les primo-arrivants qui se placent au fin fond de l'édifice. S'apercevant que je ne chantais pas pendant le culte, il se déplace et s'assoit de mon côté. J'ai senti qu'il donnait un coup de coude contre mon abdomen : il m'invitait gentiment à suivre son livre de chants. Au bout de quelques rencontres, avant et après les cultes dominicaux, il me confie qu'il avait décidé de me demander la vraie raison de ma fréquentation de son église, même s'il était déjà au courant de ma démarche de recherche : « Vous venez toujours pour votre travail ou pour votre cœur ? » C'est suite à cette question que je l'invite à discuter avec moi.

Sa position au début était très réticente. Il parlait de généralités à plusieurs moments, comme d'ailleurs il le fait usuellement. Parfois, des citations non directes de la Bible, parfois, l'histoire d'un membre de l'église. En effet, Nelson avoue, après un long échange, qu'il avait peur des contestations religieuses. Il cherche des connaissances athées ou appartenant à d'autres confessions pour leur parler de Jésus, de son changement de vie et de la fin des temps. Si son père est devenu, à la fin de sa vie, un pasteur responsable d'une église, il craint pour sa part de parler en public, tout comme il a toujours eu peur de parler de sa conversion. Il fallait préserver sa famille. Un peu comme le morceau de pare-brise logé dans son poignet, endroit très vital.

Nelson parle de lui comme un père et surtout un grand-père heureux et fier : tous les membres de sa famille vont à son église et chantent dans la chorale. Cela lui fait penser à son séjour à l'hôpital : entre le deuil de sa mère et la douleur de son bras blessé, il pleurait et demandait à sa sœur, figure assez maternelle : « Pourquoi est-ce que je n'arrive pas à croire, pourquoi je n'ai pas de foi ? » Elle lui répondait que Dieu avait un projet pour lui, qu'il fallait du temps pour le voir.

C'est en parlant du temps que Nelson finit notre conversation. Il reparle de sa mère, laquelle n'a pas eu le temps de se convertir, qui n'aura jamais de nouveau la chance de vivre physiquement. Il se plaint d'elle, comme si elle n'avait pas été une bonne mère, soit à cause de sa disparition, soit non. À d'autres moments, il se montre

très préoccupé par les familles où quelqu'un n'est pas chrétien : « La Bible dit, un chrétien doit se marier avec un chrétien, non avec un étranger, alors l'étranger, ça n'a rien à voir avec son origine, mais avec le fait de connaître la parole de Dieu. »

Il raconte alors une histoire et en rit en même temps : « C'est la fin de ce monde, ce jour-là, j'ai su que quelques fous aux États-Unis se cachaient dans une ville pour se protéger, ce n'est pas ça, la fin du monde n'est pas la fin de ce monde. On attend, on se prépare, on change. Cela ne veut pas dire nécessairement qu'on change d'apparence physique, même si cela se passe. Dans l'église, il y avait un homme avec de très longs cheveux, des *dreads*, et il les a coupés ! Son épouse a donc dit qu'elle pourrait croire à sa conversion, parce qu'il avait changé ce qui était le plus important pour lui. Pour les passions des gens, comme aller dans une boîte de nuit, avoir d'autres femmes, on change cela, *je deviens une autre personne*. On garde des liens, les personnes, mais il faut en passer par là pour le savoir […] Parfois nous limitons l'agir de Dieu, on le fait avec nos passions, nous sommes limités, donc je limite ces actions. C'est Son désir et notre volonté, des choses qu'on ne peut pas changer. »

Nelson nous présente enfin cela comme travail de limitation de soi, de ses passions, une coupure, voire une castration, comme celle de son ami qui s'est fait couper ses longs cheveux. Il dit qu'il limite ses actions qui viennent de ses passions, et que celles-ci le limitent. S'agirait-il de devenir une autre personne, de devenir une demi-personne ? Ce fut mon impression quand je l'ai quitté.

5.1.10. Jean et Léa, « mariés à la grâce » pour s'inscrire dans la rupture

Jean et Léa sont parents d'un jeune garçon dont le suivi clinique suscite beaucoup de discussions au sein de l'équipe qui s'en charge. Au seuil de la majorité, le jeune est accompagné depuis des années en raison de difficultés scolaires et relationnelles, lesquelles approfondissent ses conduites d'isolement. Je ne l'ai jamais rencontré, mais j'ai eu quelques échanges à propos de lui avec les professionnels qui

le connaissent. Ils ont essayé de parler de l'accompagnement, des difficultés diagnostiques et du malaise provoqué par les parents, toutefois, j'ai éprouvé de fortes sensations de me trouver en face de morceaux brisés de quelque chose d'indéfini.

Les deux parents sont pentecôtistes et le jeune homme a, pendant toute son enfance, suivi leurs pratiques religieuses. Ces pratiques deviennent, dès son entrée dans l'adolescence, une source d'« horreur » pour lui. De temps en temps, c'est au tour de ses parents d'accueillir chez eux les amis de l'église pour une soirée de chants et prière, ce dont le jeune homme est troublé : il s'enferme dans sa chambre, donne des coups dans la porte, crie, pleure et éprouve un malaise physique. En clinique, il a des consultations très fréquentes en psychologie et psychiatrie, et la famille est aussi en relation avec une assistante sociale qui les écoute régulièrement. D'autres approches ont été auparavant tentées, et des bilans en neurologie et d'autres spécialités furent aussi recommandés.

Le père accompagne son fils à toutes ses consultations, tandis que sa mère y va quand elle est appelée. Le psychiatre nous commente sa lecture d'un « autisme effractant, effracteur ». Déjà, le psychologue se dirige, intrigué, plutôt vers la facilité dans le monde virtuel pour ce jeune désirant avoir des connaissances et des rapports qui semblent profonds. Le psychologue se pose aussi des questions sur les propos de caractère existentiel que le jeune émet dans ses consultations. Cette dualité ne se montre pourtant pas quand les deux professionnels nous parlent en aparté de la famille et de cette « chose religieuse » des parents : les familles des deux parents ayant subi plusieurs coupures, migrations, fugues, conversions religieuses, voire traumatismes groupaux ou culturels, « la foi semble complètement soutenante pour eux, ils ne racontent rien de leur histoire » (le psychiatre). L'accord des parents pour participer à la recherche fut immédiat et ils ont toujours voulu que je les visite chez eux. Leur fils était une « présence absente » : dans sa chambre, dormant, sans aucun

bruit. Mais il était là. Ils ont fait de nombreuses références à une photo de leur fils à huit ans, pendue sur le mur ; « on n'a pas de photo plus récente que ça ».

Je les ai interviewés d'abord ensemble, ensuite séparément et après un autre moment ensemble. Chacun est à son tour très singulier, mais une étrange complémentarité se sous-entend. Léa parle de sa vie avec des scènes et évocations très amples et riches, par contre, c'est à Jean de lui indiquer la prochaine association discursive. Elle se montre mystique, mais c'est à lui de nommer et de donner une enveloppe pour contenir et organiser les récits de son épouse. Toute seule, elle parle beaucoup de son frère, un athée communiste « qui tient ses idées et ses utopies, il pense qu'elles n'ont jamais été mises en place, c'est comme une religion pour lui ».

Jean est né en Algérie et est venu avec sa famille en France tout jeune garçon. Il ne rentre plus au pays, « c'est même très dangereux, je risque ma vie, ils n'acceptent pas qu'un musulman se convertisse au christianisme ». Enfant et adolescent, ses parents ne l'obligeaient pas à pratiquer la religion familiale : « Pour eux, l'essentiel c'est de faire le ramadan, ne pas manger de porc et ne pas boire d'alcool, et tout ça je suivais. » Jean a un frère qui, comme celui de son épouse, est athée, « mais on essaye de se rapprocher… ». En France, ses parents ont changé de nom de famille, mais à l'âge adulte, il a essayé tout seul de changer de prénom et de nom de famille à son tour, démarche qui n'aurait pas été acceptée (il voulait prendre un prénom et un nom entièrement français).

Quand il est encore très jeune, Jean quitte la ville dans le sud de la France où s'établissent sa famille et les frères et sœurs de ses parents, pour chercher de meilleures conditions de travail en région parisienne. Il passe par plusieurs métiers et a un accident en travaillant comme chauffeur - livreur : une grande et lourde caisse de bière tombe sur sa jambe, lui casse la cheville et il est obligé de rester des mois enfermé dans la chambre qu'il louait : « Je ne pouvais pas bouger, il fallait que je demande à une autre personne même de faire les courses pour moi. » C'était en hiver

et il décrit cette période comme un moment où il a dû « arrêter de bouger, le moral était très bas, je n'avais plus le moral ». « Alors un jour, j'ai écrit sur ça à une amie et elle m'a répondu que je devais m'acheter une Bible et commencer à lire à partir du Nouveau Testament. Donc, le lendemain, je suis allé à une Fnac, je m'en suis acheté une et j'ai commencé à lire. Je ne comprenais rien de tout cela, mes parents ne m'obligeaient pas à faire de prière et je ne lisais pas le Coran. J'écris à cette amie en lui demandant des explications et elle me répond avec une adresse. J'y vais, c'était une église évangélique. Ils me donnent une autre adresse où je pouvais emprunter des livres et voir des gens pour parler de tout ça, avoir des prospectus, etc. »

Jean commence à suivre des groupes d'études bibliques et à fréquenter une église : « Le premier jour, ils demandent s'il y a quelqu'un qui était là pour la première fois et qui voulait connaître le Seigneur, j'ai levé la main et ils sont venus me parler. » Il commence à participer à la vie de cette église, ils font des repas ensemble, « c'était sympathique, je l'ai fait pendant six mois. Jusqu'à une nuit, ma chambre était très petite, je sentais qu'il y avait un regard sur moi : "Qu'est-ce qui se passe ?", je me disais, c'était comme le regard de Dieu et Il me disait "ça fait six mois que tu lis la Bible, maintenant il faut que tu te décides, arrête de douter, de lutter". » Jean mentionne avoir senti une pression sur sa jambe et pointe celle accidentée. « Il y avait une tension dans l'air. J'avais toujours envie de quitter ma chambre, trop petite, d'aller à l'extérieur, mais là non, j'ai eu l'impression que la chambre était plus grande, immense. J'étais en paix avec Dieu, j'ai accepté quand Il m'a dit qu'il fallait choisir. Quelque temps après, j'ai participé à une campagne d'évangélisation et un mois après j'ai pris le baptême. Ensuite, il y a eu une marche pour Jésus et j'ai rencontré Jésus…. ah, Léa… »

Cette marche évangélique pour Jésus, traditionnelle sur Paris et dans d'autres villes, semble être un repère aussi important pour Léa. Elle fréquentait les milieux évangéliques depuis un peu plus de temps que son futur époux. Par contre, elle articule ses récits autour d'expériences plutôt sensorielles et mystiques, pour ensuite,

avec le complément de son mari, dégager quelques mots sur le rapport entre ses expériences et leur « contexte » biographique.

Léa est à la retraite depuis longtemps, alors que leur fils était encore enfant, en raison de difficultés dans le travail et de fatigue chronique. Sa famille a vécu aussi de nombreuses migrations et ruptures, et tant Jean que Léa font des remarques à propos de la singularité du père de celle-ci. Jean parle beaucoup de cela, le mot « spécial » revient tout le temps dans sa bouche : « Il est très spécial, son père. Au début, son père était karaïte, une religion très spéciale qui commence à disparaître, ce sont des juifs qui n'appliquent que la Torah, il n'y a pas de Talmud. Dans la synagogue, ils enlèvent les chaussures, comme le font les musulmans. Ils sont en Russie, en Lituanie, en Égypte, et ils sont quand même reconnus par les juifs. Son père avait cette descendance-là, c'est un sujet passionnant. Le grand-père de ma femme avait une position envers les karaïtes, il dirigeait une communauté avant son décès. »

Ce que me racontent ensuite Léa et Jean se fait dans un étrange mélange de voix. Le père de Léa connaît une « princesse musulmane » de l'Empire turc et accepte, à la demande de la famille de sa future épouse, de se convertir à l'islam. Puis, le jeune couple vient habiter en France et elle accouche d'un garçon, le frère de Léa, de fait un demi-frère. Par contre, elle décide de quitter son époux et de le laisser avec son jeune enfant, migrant en Amérique. Le père de Léa se retrouve donc tout seul avec un enfant et décide de partir en Allemagne. C'est là qu'il rencontre une jeune luthérienne avec qui il se marie après avoir subi une conversion au luthérianisme. De retour en France, le nouveau couple voit naître Léa. Celle-ci se considère née dans un mélange de langues et religions, sans pour autant se raccrocher à quoi que ce soit : « Ils nous envoyaient au catéchisme, chez les Russes, chez les orthodoxes. C'était ensuite 68 et mon frère se tourne vers le communisme et l'athéisme, et moi, je le suivais. » Puis, le père de Léa souffre d'un aneurisme. Elle et son frère étaient à l'hôpital, « il priait pour que notre père ne décède pas, mais il est mort et mon frère a perdu la confiance en Dieu, c'est comme ça que nous l'interprétons ».

La mère de Léa est décrite comme quelqu'un qui passait beaucoup de temps dans la cuisine. Elle parlait toute seule et disait avoir des visions, voire des images, des esprits, « elle parlait seule avec des voix ». Internée à quelques reprises, elle finit par se suicider. « J'ai commencé une recherche et j'avais une pensée : que la vie ne peut pas se terminer comme ça, surtout un suicide, injuste. Cette pensée que c'est… ah… trop injuste, trop absurde, ça, ça ne peut pas être… il doit y avoir quelque chose. Ça implique que je suis partie chercher dans les textes… » Jean revient alors et complète : « Tu étais à l'église et tu as vu un crucifix… »

Un long silence plane dans la pièce. Je remarque que nous sommes entourés de livres sur l'évangélisme, les religions et spiritualités variées, et d'œuvres de gastronomie et de décoration. « C'était l'enterrement de ma mère et il y avait un crucifix… » Léa s'arrête.

Jean reprend la parole : « En tant qu'évangélique on n'a pas de crucifix, seulement la croix, parce que comme Jésus est ressuscité il n'est plus sur la croix. Donc on ne fait pas comme les catholiques. » Léa prend le relais : « C'étaient des luthériens, mais curieusement il y avait une croix. Il y avait des amis avec moi et j'ai posé la question à une amie, "pourquoi, si les chrétiens croient à la résurrection, ils mettent Jésus sur la croix ?", et elle m'a dit que jusqu'au XIIe siècle, Jésus était représenté comme majesté. Mais ce qui m'a touchée avec ce Jésus en croix a été que je l'ai senti en communion de souffrance avec moi, vu que j'étais en souffrance à ce moment-là. Chr…ist…, ça a commencé à m'*attirer*, j'ai commencé à m'intéresser à qui il est, chose que je ne faisais pas avant, je ne m'intéressais pas du tout à Jésus. »

Léa plonge par la suite dans la culture *new age*. Elle lit des livres sur la psychologie, la parapsychologie, la pensée positive, le millénarisme, écoute des cassettes de méditation, relaxation, des cours variés. « Par hasard, si on peut parler du hasard comme ça, je suis tombée sur des textes de la Bible. C'est étrange ce qui s'est passé avec moi, ma mère protestante luthérienne qui ne pratiquait pas, mon père juif converti musulman et après il se marie avec ma mère. Donc, mes parents

nous ont laissés, moi et mon frère, décider nous-mêmes de notre orientation religieuse. »

Entre ses recherches et intérêts variés, Léa voit une publicité annonçant trois jours d'évangélisation avec un pasteur états-unien très renommé : « C'était partout, à la télévision, à la radio, dans des affiches… » Elle décide de s'y rendre, et « *au troisième jour*, il fallait s'approcher pour ceux qui voulaient recevoir le pardon de Dieu, la vie éternelle… ». Elle ne se leva pas tout de suite, mais après avoir écouté un verset récité : « Celui qui rend ma parole devant les hommes, celui qui vous oriente vers mon Père, celui qui me confessera devant les hommes, moi je me confesserai devant mon Père et les hommes », elle décida de donner son adresse aux conseillers ; « "où t'as encore mis tes pieds ?", je me suis dit ».

À l'époque, Léa était à fond dans ses recherches. Un jour, faisant une séance de relaxation dans sa chambre, « avec des cassettes, tout d'un coup, j'ai vu des flammes, des visages, j'ai écouté quelqu'un, j'ai eu peur, je me suis sentie ailleurs, avec des visages qui grimaçaient autour de moi. Je voulais crier mais le cri ne sortait pas, quelque chose venait contre moi, comme si ça éteignait les flammes, comme si ça s'effondrait sur moi, déplaçant l'air, tout avait disparu et je me suis de nouveau retrouvée dans la chambre. Enfin, au début, quand j'étais un peu… c'était horrible, mais après la sensation… quand j'ai senti quelque chose sur moi… j'ai senti comme un oiseau qui va sur son nid pour chasser les ennemis, j'ai senti comme si c'était doux comme des plumes. Ça, si, c'était une expérience… » Elle reste songeuse.

Léa raconte encore une rencontre avec la figure de sa mère : « J'ai vu ma mère une fois, ça c'était après son décès, parce que ma mère, elle était souvent… elle était malade schizophrénique, toujours angoissée et angoissante, à la cuisine avec ses voix. Cette petite cuisine, avec beaucoup de bric-à-brac… et donc je l'ai vue tout en blanc, toute belle, elle était paisible, transformée, comme si tout avait été renouvelé. Là… même les murs étaient blancs, le visage de ma mère paisible, la sensation de paix, ce qu'on ne connaissait pas à cause de sa maladie, qu'on ne connaissait pas à la maison.

J'ai pensé que c'était le paradis, mais elle s'était suicidée, j'étais beaucoup tourmentée avec ça, que les suicidés ne vont pas… je pense que le Seigneur m'a fait un signe, d'arrêter de m'inquiéter… »

Quelque temps après la campagne d'évangélisation, Léa décide de faire une lettre, une « prière écrite » à Dieu, comme un « compromis » : si les gens de l'église la contactent, elle devra accepter tout cela. Son mari et elle se posent la question sur la force de l'écrit, « ça m'a paru plus… réel, plus réel… et les gens de l'église m'ont contactée ».

Léa commence alors à fréquenter une église, des activités et groupes d'étude biblique. Elle souligne « une conviction d'être pécheur… une découverte et prise de conscience… pécheur… pas forcément quelque chose d'émotionnel... mais la conviction d'être très loin du modèle de Jésus… un grand abîme entre l'idéal de ce qu'on veut être et ce qu'on est. Ça, s'est venu avec les lectures de la Bible, il y a une grande différence entre le sentiment d'être pécheur, qui est peu émotionnel, et la culpabilité, cette chose un peu vague, qu'on est angoissé, on ne sait pas trop pourquoi, et la conviction d'être pécheur est une libération de ça. Ce sont deux nouvelles, la mauvaise nouvelle c'est ça, on n'est pas à la hauteur de ce que Dieu a voulu pour nous, c'est un peu désespérant. Et la bonne nouvelle est que Jésus propose une libération. La conversion est… on n'est plus en Adam mais en Jésus. Là, quand on est dans la conviction de pécher, c'est ça, on se rend compte qu'on est fils d'Adam, incapables … ».

Quand Léa entame ce discours, Jean revient à notre conversation pour parler de sacrifice, d'animaux, d'enfants, et que la différence est que Jésus aurait donné son corps et son sang. D'ailleurs, un autre thème repris est celui de la dette. Pour Léa, après sa conversion et son baptême, elle a vécu un grand sentiment de joie, de délivrance, « Jésus avait nettoyé mon corps avec du sang». À nouveau, elle reprend le thème du sacrifice, cette fois-ci étant plus spécifique par rapport au sacrifice du fils d'Abraham, de la substitution du fils par un mouton.

Trois fois, Léa m'interroge sur ma recherche académique, que ce que je voulais connaître sur la religion n'est pas évident pour les psychologues : « C'est difficile avec les psys, parfois on a l'impression qu'on n'est pas sur le même langage, qu'on n'est pas dans le même monde. C'est la première fois que je vois votre démarche, mais je la comprends, parce que je crois qu'à un moment donné, dans les relations entre les patients chrétiens et les thérapeutes, les patients chrétiens tentent d'évangéliser les thérapeutes, et cela interfère, ah, le thérapeute parfois il refuse. Donc, dès qu'on peut, on essaye de leur parler de ça. C'est là que notre vie… notre vie, elle a changé d'orientation à 180 degrés, on n'a plus la même perspective. Et puis, on pense au salut, quand on voit une personne, on pense à son salut tout de suite, on ne peut pas s'en empêcher, c'est un prochain, on pense à lui. Parfois on a des relations avec des gens qui ne sont pas du tout de notre milieu, c'est difficile, mais Dieu nous appelle à croire et à ça. »

Tous deux s'inquiètent pour le suivi de leur fils. Léa mentionne un bilan récent indiquant le syndrome d'Asperger. Leur fils est un jeune homme qui connaît de nombreuses langues pour discuter sur les forums sur Internet avec des gens de plusieurs pays, mais qui ne supporte plus d'aller à l'école et a beaucoup de difficultés au quotidien ; « tout seul, il n'arrive même pas à préparer de quoi manger ». Sur le plan des consultations, ils avouent croire qu'un suivi très proche, notamment de la part de l'assistante sociale, est dû probablement à leur appartenance religieuse : « Ils doivent surveiller de très près pour penser qu'il y a des choses sectaires, on sait que ça existe », ajoute la mère. Léa aussi a été suivie pendant longtemps dans un CMP, par un psychologue et un psychiatre. Après, ils l'ont adressée à un spécialiste en addictologie, en raison de son abus des médicaments prescrits.

Léa et Jean se sont rencontrés lors de la marche pour Jésus et il commence à fréquenter l'église de sa future épouse. Ils se marient tout de suite et leur fils naît l'année suivante. Ils choisissent un prénom arabe pour le garçon et celui-ci est

circoncis, car « il fallait le faire pour la famille, ils étaient contents », avoue Jean. La famille de Jean n'agit plus de façon trop agressive par rapport à leur religion, quoique quelques-uns se refusent à lui serrer la main : « Ils disent que ce ne sont que les musulmans qui vont au paradis. » À l'égard de leur fils, il est frappant de remarquer que toutes ses difficultés sont surmontées en été, quand à son gré il part souvent tout seul en Lituanie, pour visiter la famille de Léa et rester avec des cousins – sa famille est encore karaïte.

Tous deux me parlent aussi à quelques reprises des difficultés rencontrées dans quelques églises, des différences de doctrines et de l'usage ou de l'évitement de tout ce qui concerne les dons du Saint-Esprit et les miracles. Léa aime bien discuter des thèmes autour de l'eschatologie et de la seconde venue du Christ, ce que quelques responsables et pasteurs ne voient pas avec bienveillance : « Ils veulent éviter ce genre de choses, on sait qu'il y a des excès, des pasteurs et églises autoproclamés, des exagérations avec les miracles, mais l'Apocalypse est essentielle quand même. » Elle nous décrit aussi des visions, des mots qui lui sont « soufflés, inspirés », des prophéties, mais c'est à ses expériences sensorielles qu'elle s'attache le plus.

S'agissant de Jean, celui-ci mentionne une guérison d'un mal chronique de dos : « J'avais des douleurs tout le temps, tout le temps. Je suis allé à une séance de prière et ils ont prié pour que je guérisse. C'est encore là pour le médecin, il le voit dans les examens, mais pour moi, je ne ressens plus rien. » Il mentionne aussi la glossolalie : « J'ai été hypocrite, je faisais semblant de parler en langues, comme tout le monde faisait ça, je me suis dit qu'il fallait le faire aussi. À la fin, le pasteur m'a dit que je ne devrais pas m'inquiéter, que je serais sauvé même sans parler en langues. Mais il y a des gens qui ont des visions, ce sont des images. C'est comme si l'église était un scaphandrier, elle descend jusqu'au fond avec des tuyaux pour nous relier à Dieu. »

Léa a repris maintes fois encore le passage où elle parle du sentiment de culpabilité et de la conviction d'être pécheur. Même si elle évoque le « parler en langues » et ses visions, ainsi que ce qu'elle expérimente dans la sensorialité, elle insiste sur ce qu'elle nomme la « question de filiation, on passa de fils d'Adam à fils de Jésus, l'esprit qui vient nous habiter est différent, et cela nous transforme. C'est là que je parle de la conviction de pécher, le Saint-Esprit va nous donner cette conviction de pécher, on sait que c'est ça, tu sais. La culpabilité, par contre, c'est le Diable qui donne ça, c'est vague, on ne sait pas très bien qu'est-ce que c'est que ça, on se sent juste mal, et le Saint-Esprit ne produit pas ça. Au contraire, son but, par la conviction de pécher, c'est de nous libérer, dès qu'on a cette conviction de pécher, le péché est libéré, pardonné par le sang du Christ ».

Léa rajoute aussi quelque chose de très particulier à son histoire : elle dit que les fausses religions écrasent, et qu'elles sont dans la loi de Moïse, qui condamne, « parce que Moïse est dans la loi, et Jésus accomplit la loi, il l'accomplit pour nous. Avant la conversion, on est marié à la loi, c'est ça qui est expliqué par Paul, dans les épîtres, on est marié à la loi, mais après la conversion on est marié à la grâce ». Léa et Jean semblent inscrire la religion dans leur vie comme acte de filiation, faisant face aux ruptures, coupures et à une sorte de culpabilité qui se manifeste différemment dans les rapports générationnels. C'est grâce au couple marié, marié à la foi et au religieux ensemble, que chacun aurait peut-être échappé à un autre destin, celui qu'ont subi quelques-uns de leurs ascendants, et contre lequel se bat encore leur fils. Mariés à la grâce pour pouvoir s'inscrire dans la rupture, au lieu d'en souffrir.

5.1.11. Ruth, l'église pour « raccourcir des gens »

On ne dirait pas de Ruth qu'elle est une convertie, bien loin de là. Elle m'a été adressée par son psychiatre, avec qui pendant un moment elle avait discuté des « thérapies » qu'elle recevait dans une église évangélique charismatique où elle fut soignée une année. Ses efforts pour entamer une conversation avec moi et répondre à

mes questions n'ont pas été négligeables, car elle se plaignait d'une espèce de fatigue chronique, de maux de tête et d'autres symptômes.

Sans jamais me fixer dans les yeux et avec un souffle limité, Ruth raconte ses années de douleurs effroyables et sa vie chaotique. Congolaise, cette femme d'une cinquantaine d'années vit depuis plus de vingt ans en France, ceci à la suite d'un séjour violent dans une prison et d'une fugue. Accompagnée de quatre camarades, ils ont été interpellés quand ils faisaient de la publicité politique sur un marché. Mise en prison, elle subit des viols nombreux et violents. Un gardien qui venait d'abuser d'elle accepte de la libérer. Elle fait la traversée du fleuve à Brazzaville et se fait opérer à cause de lésions imputables aux viols répétés. Une aide-soignante l'aide à monter dans un avion et Ruth arrive en France. La nouvelle que son père est décédé arrive un an plus tard et elle ne sait rien de ses frères et sœurs.

En l'espace d'une dizaine d'années, elle n'arrive pas à avoir d'informations supplémentaires, sauf que sa demande d'asile a été refusée et qu'elle a vu plusieurs marabouts sur Paris : « Ils me donnaient des médicaments pour boire, pour se laver aussi, c'était une dame congolaise pour qui je travaillais qui m'a dit d'aller voir un marabout. Au bout de quatre mois, j'ai commencé à me sentir fatiguée, je ne dormais plus. » Elle initie un suivi en psychiatrie après plus de dix ans en France, et c'est pendant ce suivi qu'elle décide de « faire aussi l'église ».

Ruth raconte qu'elle croyait que « c'était de la sorcellerie, comme en Afrique », dont elle souffrait. Cette « petite église d'évangélisme africain » avait un pasteur et son épouse, tous les deux congolais, et elle pensait qu'ils pouvaient l'aider. « Le premier jour, ils te demandent de passer devant, ils disent qu'il y a des malédictions, qu'il faut prier pour toi, faire *raccourcir* de gens. » Elle décrit des séances de prière et des nuits qu'elle passe dans l'église, entourée de personnes qui priaient autour d'elle et d'autres qui en avaient besoin. « J'étais déjà fatiguée, je ne pouvais ni lire ni prier, il y en avait d'autres qui priaient, je ne prenais plus de médicaments à l'époque. »

Quand Ruth nous parle de ces séances, du pasteur et de son épouse, des prières, même si je remarque une tension qui grandit, ce fut son récit le plus organisé.

Elle essaye pendant des mois ce recours au religieux, « je priais, je priais toute la nuit, ça ne me soulageait pas ». Toutefois, il est intéressant de remarquer qu'elle tenta une prise en charge psychothérapique groupale cette même année. Dans ce groupe, elle évoque des « manifestations religieuses » aux autres et dit que l'église charismatique lui « fait du bien ». L'amélioration de ses symptômes physiques vient accompagnée de sentiments de honte et une volonté d'isolement, car « je ne peux pas être comme les autres femmes qui ont des enfants à mon âge » - disait-elle à l'époque.

Ruth avoue qu'après des mois dans l'église, participant à des activités et suivant des « prières de la Bible », elle commence à entendre « des choses dans ses oreilles ». C'est là que s'accentue son isolement, qu'elle abandonne le groupe thérapeutique et qu'elle s'écarte aussi de l'église. Les années qui suivent sont pleines d'angoisse, de tristesse intense et de douleurs abdominales qui réactivent les souvenirs des événements de l'incarcération. L'idée d'être « envoûtée » semble l'accompagner, par contre, à un moment de notre entretien, elle nous dit « emboutée… envoûtée ». Il est certes difficile et peu utile de faire des assertions sur quelqu'un qu'on a vu si rapidement, mais « emboutée » a été prononcé peu avant le moment où Ruth allait nous raconter ses nuits dans l'église en employant l'expression « raccourcir des gens ». *Raccourcir* ici a un double sens, celui de réduire le trajet vers la guérison, le salut, mais aussi raccourcir une personne, la diminuer, la rétrécir. Le récit des séances nocturnes de prière, des gens qui priaient à voix haute autour d'elle, a résonné pour moi presque comme une scène de viol collectif : elle et d'autres personnes, d'autres camarades peut-être, entourés de gens qui criaient des prières de la Bible.

C'est quand elle mentionne les choses qu'elle entendait dans ses oreilles que Ruth paraît avoir sa tension au sommet. Elle met ses mains sur sa tête et s'excuse : « Je commence à avoir mal à la tête. » Lorsque je lui propose d'arrêter l'entretien, elle

plonge son regard dans le mien pour la première fois et me dit : « Oui, parce que… », et montre un beau sourire. Elle se lève sans difficulté et arrive à la porte, marchant rapidement, l'ouvre et me remercie d'une voix ferme et forte.

5.1.12. Saulo, la signature de Jésus pour ne pas s'effacer

J'étais dans une des rangées au fond d'une église en région parisienne. C'était une « mission de Pâques », et cette église avait organisé une semaine pleine d'activités avec des pasteurs invités. Un pasteur insistait sur le caractère « personnel » de la rencontre avec Jésus : « Il a été vu ! », et frappait ses yeux. Ce prêcheur demandait pourtant à tous les fidèles de fermer les yeux et de crier avec force. J'entends quelques mots très puissants d'un monsieur assis à côté de moi. Nous sommes à un moment de chants et il insiste pour partager son livre avec moi. Ce monsieur notait attentivement des pensées et ce qui lui venait à l'esprit lors de chaque chanson. En bas du titre, il inscrivait la date de première écoute et l'actualisait à chaque fois. Son écriture était prononcée aussi sur sa Bible, les traits étant très visibles. Toujours en bleu.

Les prières à voix haute de cet homme alternaient avec quelques mots dits différemment, très bas, comme s'il les cachait. À la fin de cette séance, il commence à discuter avec moi et se présente. En effet, étant né en Angola, il disait toujours quelques mots en portugais, mais un peu en cachette. Une brève discussion sur ma présence dans l'église et nous échangeons nos numéros de téléphone pour un entretien, lequel se réaliserait le lendemain, avant la suite de la semaine pascale. Le monsieur, qu'on nomme ici Saulo, ayant su que j'étais aussi lusophone, alterne le français et le portugais, ce dernier sur un ton beaucoup plus intime et bas.

Le jour de l'entretien, Saul arrive avec un gros dossier entre ses mains. Il se présente cette fois comme peintre et sculpteur, voulant « partager son œuvre » avec moi. J'ai pris soin de lui expliquer davantage ma recherche, ses objectifs, et de lui

fournir deux exemplaires du formulaire de consentement éclairé. Saulo le lit très attentivement et à voix haute. Une fois la lecture terminée, il me regarde et dit simplement qu'il ne pourra pas signer cela. Je me suis dit que peut-être il avait mal compris, surtout à cause de mon portugais si différent du sien. J'essaye de lui expliquer une fois encore, avec d'autres termes, et il rajoute : « Je ne peux pas mettre mon nom pour parler de l'église, peut-être que tu peux voir avec d'autres, il y a des Blancs, des infirmiers, les pasteurs. Moi, je connais peu cette église, je suis allé pendant des années dans une autre. » J'ajoute qu'il ne s'agit pas de parler de l'église, mais de lui, et il finit par dire : « On peut discuter, je vais te parler, mais je ne peux pas signer cette feuille. Tu peux pour ta part faire ce que tu veux avec ce que je te dis, écrire, mettre dans ton livre. Je ne peux pas signer et je préfère que tu ne m'enregistres pas, tu dois garder ma voix dans ton esprit. »

Saulo ouvre son dossier et me l'offre, continuant à parler avec un mélange de récit biographique, parole théologique et présentation de travaux.

Avec des photos de quelques toiles en bleu, il me raconte que c'était dans cette couleur qu'il voyait le monde jusqu'à l'âge de dix ans. Il vivait avec ses parents protestants luthériens, qui étaient tous deux doués pour les activités artistiques. Ses exercices artistiques ont commencé très tôt, quand il était dans l'église de ses parents et voyait des couleurs, surtout le bleu. Alors, quand il avait dix ans, la guerre civile éclate en Angola. Saulo a eu beaucoup de difficultés pour parler de cela, il mentionne seulement que cela a détruit son âme et sa perception du monde : « J'ai passé des années un peu partout là-bas, je n'avais pas de religion. J'essayais de continuer ma peinture, mais c'était toujours quelque chose d'horrible, le rouge, le rouge, le rouge… je n'aime pas regarder ces travaux, ils n'apportent que la guerre, la mort, la destruction. Je ne peux pas regarder toutes ces peintures. Tout a changé quand j'ai accepté Jésus, surtout ma peinture. Si avant il n'y avait que du sang et de la mort, aujourd'hui je vois l'homme, la vie, la liberté, l'amour… »

Pour Saulo, il n'y a pas de grande rupture par rapport à ses parents : « Les parents suivent les enfants, j'ai suivi les miens dans leur foi, comme mes enfants suivront la mienne, tu les verras dimanche prochain, ils seront à l'église avec mon épouse. Ce qui a changé, c'est que j'ai dû avoir ma rencontre avec Jésus, et je l'ai eue ici en France. »C'était un déni : il y avait une rupture entre lui et ses parents.

Il vit en France depuis une quinzaine d'années. Maîtrisant le français avec beaucoup d'aisance, ses connaissances de l'église ne savent rien de son origine et de sa condition de réfugié : « Aujourd'hui on peut rentrer au pays, j'y suis déjà allé avec mes enfants. » C'est son arrivée en France qui semble l'avoir beaucoup marqué. Sans aucune stabilité, il participait à des projets sociaux et passait son temps libre à faire des illustrations sur des murs en banlieue. « Les gens ont le mal dans leurs cœurs, je faisais mon art et quelque temps après je voyais que les gens effaçaient ma signature et en mettaient d'autres. Cela me fâchait, j'étais en crise avec moi-même, j'étais dans cette condition terrible lors de mon arrivée et cela, j'étais effacé de mon art ! »

Peu de temps après son arrivée, Saulo commence à fréquenter une église évangélique, en cherchant la « sensation de liberté et l'amour de Jésus ». Dans une assemblée qu'il fréquenta des années de suite, il rencontra son épouse, elle aussi née en Angola. Son art commence à se transformer : « Je m'inspirais des grands hommes, Luther King, d'autres personnalités qui nous montrent la liberté. Pour ne plus voir ma signature effacée de mes travaux, j'ai eu une idée exactement après ma conversion : au lieu de signer de mon nom, j'allais mettre "Jésus t'aime". Et voilà, personne n'a plus osé effacer cette signature. Je le fais encore sur mes toiles, mais à l'arrière. Cette signature me survivra, elle ne sera plus jamais effacée ! »

J'ai pu associer son refus de signer le consentement éclairé et son désir de ne pas être enregistré à une négation de l'anonymat, de cet effacement. Comme pour la rupture partielle avec sa langue maternelle et avec la religion de ses parents, Saulo fait en sorte que cela soit une espèce de retour et continuité : son nom survivra, sa

conversion lui fait retrouver la couleur bleue, sa voix sera pour toujours vivante dans mon esprit de chercheur.

Ses peintures explorent vivement les couleurs, cependant, le bleu est prédominant. Concernant les formes, elles alternent entre celles qui sont très définies et d'autres plus condensées, avec des personnes, animaux, plantes, constructions ou même des figures comme des anges ou des êtres illuminés et d'apparence divine. De façon générale, une certaine idée de métamorphose est fortement présente dans ses toiles, dessins et sculptures. Une transformation qui aura lieu bientôt.

Nous sommes allés ensemble ce jour à l'église. En sortant, il touche mon bras et lance : « Tu sais, ces images que je vois et que je peins, c'est comme les visions des prophètes de la Bible. »

5.2. Axes transversaux d'analyse

5.2.1. L'espace-temps : de la rencontre aux rencontres

Les descriptions de l'espace et du temps sont communes dans les pratiques phénoménologiques, d'herméneutique et de narrativité. La rencontre de chacun de nos sujets dans cette recherche avait pour mobile la demande qu'ils nous parlent de leur rencontre avec la religion, de la foi, de leurs églises, des pratiques religieuses, entre autres. Chacune de ces personnes nous a fait part à sa manière de ce qu'elle appelait rencontre, avec Dieu, avec Jésus, le salut, leur foi, des images prégnantes, etc. Ces rencontres furent prises en compte par eux comme dans un cadre spatio-temporel spécifique, même quand ces moments de conversion ou de souffrance s'étendaient au long des années. En outre, cet encadrement d'une rencontre « personnelle » avec la religion, la religiosité ou les objets religieux (comme des sensations ou images spirituelles) était souvent enchaîné et décrit comme biaisé par des sensations corporelles.

Nous avons eu des rencontres avec des personnes, des personnages, des images religieuses, des versets bibliques, des perceptions sensorielles, des visions qui s'enchaînaient dans une discursivité de type religieux, des épreuves difficiles ou même traumatiques et des souvenirs qui provoquaient de l'étrangeté ou une sorte de malaise. Pour Maud et Clothilde, la première a eu plusieurs rencontres : avec une voix qui parlait depuis son intérieur (d'abord perçue comme le Saint-Esprit et après comme une personne qui la contrôlait) ; avec la figure d'un jeune homme de son église avec qui elle allait développer une formation de l'ordre du délire érotomaniaque ; et, à l'apogée d'une crise délirante à l'étranger, avec une prêcheuse nigérienne qui prêchait en anglais, langue de la famille maternelle de sa mère, Clothilde. Ces rencontres sont mises dans une sorte d'intrigue spatio-temporelle, quoiqu'on puisse effectivement situer Maud dans une position subjective plutôt psychotique, ce qui joue un rôle non négligeable dans son appropriation narrative des éléments qu'elle a partagés avec nous.

Concernant sa mère, Clothilde, il y a les « choses de l'Afrique » : les « gènes africains » qu'elle voit dans le nez et le visage de sa fille après l'accouchement, ou encore la présence menaçante de l'animisme dans le récit de son enfance (les objets-fétiches placés autour de son lit quand elle était petite), ainsi que toutes les migrations, tous les métissages et toutes les questions qui concernent le racisme et les préjugés et qui se manifestent comme des rencontres pour elle. En outre, il y a la scène de l'accident où elle est gravement brûlée dans l'explosion d'une bombonne de gaz et où elle voit une lumière rose l'entourant de façon un peu menaçante (avec des voix qui lui disent qu'elle va se brûler) ; tout cela peut être aussi considéré comme une rencontre, tout comme les « prophéties » qu'elle dit recevoir et qui précipitent sa conversion et son adhésion à des communautés évangéliques.

Stéphanie nous parle de la rencontre avec la Bible de sa mère et des écrits de sa génitrice en polonais. Ceci fait suite à la mort de cette mère décrite comme quelqu'un qui a été interné depuis l'enfance de notre interviewée. C'est par les traces de l'écriture de sa mère, dans une langue non comprise [le polonais], qu'elle a pu commencer à s'organiser un peu dans les années sombres où nous envisagerions une décompensation. Elle nous décrit encore des rencontres avec des personnes et populations auxquelles elle s'identifie dans les églises (les étrangers, les Noirs, les juifs), mais contre qui elle mentionne un rapport parfois de persécutée ; Stéphanie évoque aussi des rencontres avec des visions, hallucinations et rêves.

Ce phénomène appartient aussi aux récits de Cassandra (la vision d'un ange pendant qu'elle récupère d'une chirurgie ; la rencontre avec la voix de Dieu avant son accouchement de jumeaux et aussi un rêve de type prophétique) ; de Sara (et aussi de son époux, tous deux ayant des rêves prétendument chiffrés sans pour autant avoir la capacité de les interpréter) ; de Dora (rencontre avec la femme habillée en noir, à plusieurs reprises et quelquefois décrite de façon onirique - « elle était avec sa sœur, c'étaient des jumelles » ; et aussi la rencontre avec un monsieur noir qui éveille quelque chose de sexuel en elle).

D'autres rencontres sont celles de Léa, qui a vu des visages qui faisaient des grimaces pendant des séances de relaxation ; la vision de sa mère apaisée dans ce qu'elle interprète comme un signe de Dieu ; et surtout la rencontre avec une statue, l'image et la figure de Jésus-Christ sur la croix, en souffrance, comme elle, qui souffrait ce jour des rites funèbres de sa mère suicidée. Cassandra et Ruth, deux femmes congolaises venues en France comme réfugiées après des incarcérations pour des raisons politiques et des violences répétées, ont eu des rencontres lors de leur arrivée en France : Cassandra parle de la dame qui la recueille, errant dans les rues, et qui l'emmène à l'église où les gens parlaient sa langue ; Ruth évoque une femme qui probablement l'a explorée et qui l'aurait envoûtée. Dans les églises que Cassandra et Ruth finissent par fréquenter, la première eut des rencontres avec des extraits de la Bible qui l'inspirent (« Les gens meurent par manque de connaissance »), tandis que la seconde décrit quelque chose qui est plutôt de l'ordre de séances de guérison, qui auraient une configuration bien problématique voire sectaire.

Jean et Saulo rencontrent leurs futures épouses au cours d'activités religieuses, et cela paraît avoir eu un effet très organisateur pour les deux hommes, de sorte que Jean dit même que « dans la marche pour Jésus j'ai rencontré Jésus… ah… Léa », et que Saulo considère ces rencontres (la foi/Jésus et son épouse) comme ce qui lui permet de retrouver la liberté, de dépasser les scènes de la guerre civile angolaise qui bouleversaient sa vie et qui avaient transformé sa peinture. Saulo ne peignait que des scènes de sang, de guerre, toujours pleines de rouge, et c'est plus tard qu'il rencontrera le bleu qui lui rappelait son expérience du monde infantile, le bleu qu'il imaginait dans l'église où il allait avec ses parents.

Martin évoque pour sa part une rencontre avec une jeune fille qu'il fréquentait dans sa jeunesse, qui lui présenta des brochures et lui parla des Témoins de Jéhovah. Jeanne, la jeune haïtienne, nous a fait partager quelques rencontres qu'elle a eues dans son enfance : rencontres avec des choses de l'animisme vaudou, des figures

religieuses mais aussi très libidinales, sa mère et sa puissante figure, tout comme la rencontre de jeunes hommes dans des églises évangéliques en France, jusqu'à celui qui se convertit pour elle et pour qui sa mère reçoit un signe divin d'approbation.

Pour finir, il est intéressant de parler des rencontres avec des sensations, comme celles de Jean dans sa chambre (on en reparlera) et de Nelson et des morceaux de pare-brise restants du grave accident qu'il subit pendant sa jeunesse, après la mort de sa mère : il parle d'un morceau logé dans son poignet, à côté d'une artère, ce qu'il découvre à la même époque où il commence à chercher une église pour l'aider par rapport à sa vie hors mariage et la mise en péril de sa famille.

Toutes ces situations-événements-rencontres s'enchaînaient, pour les sujets de notre recherche, dans une mise en intrigue temporelle avec aussi quelques nœuds problématiques et discursifs, transformant la vie du personnage des récits de ces personnes. Dans notre rencontre de recherche, il y a eu cet effort de faire un récit contextualisé et traversé par des situations de scansion signifiante mais aussi de surgissement ou de décantation de sens.

5.2.2. La conversion et la subjectivité : l'origine de la souffrance

Quand les sujets faisaient des récits à propos de leurs conversions ou des moments de leurs vies où ils auraient subi des changements subjectifs importants à partir de pratiques religieuses évangéliques, il était souvent question de remettre dans un certain ordre discursif l'origine de leurs souffrances. En tant qu'origine, ils associaient des causes spirituelles, morales, éthiques, psychologiques, culturelles ou des événements de vie problématiques. Toutes ces causes s'enchaînaient avec une origine de la souffrance qui aurait dorénavant une valeur même mythologique : une théorie des origines sur le mal dans leurs vies.

Parmi ces origines, nos participants citaient notamment des événements de couleurs tragiques et absurdes, comme les incarcérations et les violences subies dans

le cas des deux femmes congolaises, la disparition brutale de proches (Nelson et la mort de sa mère, qu'il ne verra plus parce qu'elle n'est pas convertie et ne pourra pas renaître avec la seconde venue du Christ ; le suicide et la longue trajectoire de souffrance psychologique pour la mère de Léa ; la disparition de deux des quatre fils de Cassandra ; le deuil du père dans le cas de Clothilde et le « sacrifice par magie noire » du premier copain de Sara, qui la laisse toute seule enceinte de sa première fille).

Les difficultés générationnelles et les problèmes de transmission sont aussi signalés, comme on l'entend chez Jean avec le « ratage » de la transmission de l'islam par ses parents quand il était jeune homme en France. Pour Sara, elle évoque son père froid et pratiquant « des choses de magie noire, lui qui ne m'a même pas parlé cinq fois dans ma vie ». Dans les récits d'Emmanuelle, on arrive à bien saisir cela dans le rapport que ses parents ont avec elle : ils parlaient le chinois à la maison et faisaient des choses traditionnelles, comme le culte des ancêtres (« c'est tout bête, ce n'est pas très super… »), et envoyaient les enfants à une église évangélique chinoise pour qu'ils passent le dimanche dans l'école biblique avec des camarades d'origine chinoise afin d'apprendre à écrire et lire dans la langue familiale. Ces questions de transmission se précisent également pour Martin : son père l'a « élevé comme libre-penseur », lui montrant des cadavres dans un hôpital pour contester les doctrines religieuses : « Tu vois un Dieu là-dedans ? » ; mais c'est aussi vis-à-vis de sa mère que cela fut frappant : catholique, elle a fait baptiser Martin quand il avait 10 ans, « mais ça n'a pas laissé de trace, je me souviens à peine ». Martin nous parle d'une souffrance dans sa jeunesse, souffrance d'ordre existentiel, son angoisse concernant la question sur l'origine de la vie, du mal, de la mort, le refus de se contenter de « la théorie de l'évolution, qui n'est qu'une théorie… l'homme vient des singes, ça n'a pas de sens… ».

D'autres thèmes qui ressortent sont ceux de la magie noire, l'envoûtement, les « choses de l'Afrique », d'Haïti : cela est mentionné par Ruth et apparemment aurait

été « diagnostiqué » dans une église évangélique et aussi évoqué par des marabouts. Cela permet d'expliquer ses souffrances, néanmoins, de telles pratiques n'arrivent pas à l'aider quand des voix commencent à lui parler « dans l'oreille » et que sa souffrance physique s'intensifie. Ce thème est également très fort pour Sara, qui vit tout son parcours entre églises catholiques, kimbanguistes, ou même lors des groupes de prière catholiques, comme une tentative de se libérer de « l'envie et de ses frères et sœurs » qui veulent la sacrifier par magie noire. Dora théorise elle aussi que son malaise a été déclenché par un ensorcellement jeté contre elle par une femme de l'église catholique où elle allait lors de son arrivée à Paris ; c'est cet ensorcellement qui aurait provoqué des malaises somatiques qui l'empêchent de rentrer dans une église catholique et l'obligent à « prêcher chez les évangéliques ». Cette thématique de l'exil et de ne plus pouvoir rentrer se démarque aussi dans l'impossibilité de Dora de regagner sa Martinique natale et de communiquer avec son frère qui a hérité de leur maison familiale.

Si, pour Nelson, l'origine de sa souffrance était dans sa maladie morale, le fait d'être infidèle à son épouse et à sa famille qu'il abandonnait pour d'autres plaisirs, pour Emmanuelle, ce fut un accident dans l'adolescence, une longue récupération et un handicap qui l'amenèrent à la conversion. Malgré cela, son récit aborde un abandon de sa part envers Dieu, à la suite d'un mariage avec « un Français qui se disait croyant mais pas pratiquant », avec qui elle vit loin de son église, de ses repères identitaires et de ses amis. La mort de sa mère à cause d'un cancer, dans cette époque qu'elle synthétise comme celle « où je m'étais éloignée de Dieu, de mon église », lui a fait croire qu'elle allait avoir aussi un cancer. Un diagnostic positif et le bon déroulement du traitement la ramènent à la position de jeune hospitalisée et entourée de gens chrétiens qu'elle a côtoyés dans son adolescence. La façon avec laquelle elle raconte cette histoire fait même penser à une conversion cyclique, comme dans une dialectique circulaire de ses souffrances, recadrées et qui revenaient pour qu'elle reprenne le chemin de la religion.

Chez Maud, les éléments d'ordre psychopathologique sont souvent recadrés par cette structure discursive religieuse, mais l'échec symbolique s'avère fort : la voix dans son intérieur devient vraiment quelqu'un qui la contrôle, l'attachement à un jeune homme de l'église se transforme en érotomanie. Il n'y a pour Maud même pas l'ombre d'un sens, ce sont des apparitions de sens évanescents de ce qu'elle vit, mélangés à un contenu de type religieux – quand nous nous sommes rencontrés pour la dernière fois, elle attendait de Dieu, si elle croyait encore en Lui, qu'Il la guérisse. Elle formule un désir, celui de « chanter à nouveau dans la chorale et de participer à Chant sur Seine ». Cela nous fait penser à une issue pour que cette jeune femme extériorise la voix qui parle dans son intérieur. Concernant sa mère, Clothilde, à l'époque de sa conversion, elle souffrait du deuil de son père et de la perte violente de sa mère quand elle était encore enfant ; en revanche, ce qui s'est montré intéressant dans ses propos, c'était ce désir de récupérer quelque chose de perdu, soit la foi qu'elle imaginait que sa mère avait, soit les racines familiales qu'elle méconnaissait (les branches française du père et anglaise de sa mère), la libérant du fardeau des choses ou « gènes » africains, des gens sans moralité et trop grégaires qu'elle voyait partout.

Enfin, pour Clothilde encore, il est aussi question d'une théorie sur sa souffrance qui lui fait évoquer un désir de pureté ou de sacralité des choses, des gens qui ne mentent pas, des enfants très polis, etc. En conclusion, concernant Saulo, il cible comme source de ses souffrances les images de la guerre qui le tourmentaient, la perte des repères religieux de ses parents et surtout sa pratique artistique prise de ces problématiques, sans oublier les gens qui effaçaient sa signature sur ses travaux d'art urbain, les traits qui lui conféraient une reconnaissance.

Cet axe pourrait encore être développé, et probablement, d'autres entretiens avec les mêmes participants iraient déclencher d'innombrables autres théories, ou plutôt pseudo-théories, qui auraient une valeur faiblement explicative dans le contexte de leurs récits et histoires. Toutes ces versions nous ont rappelé un peu ce

qu'on rencontre dans la clinique avec des enfants ou adolescents : des versions d'événements et explications ou causalités-liens internes entre faits, souvenirs et interprétations, qui font que le sujet peut continuer à parler. La question à évaluer étant l'intervalle entre version, savoir et l'effet de vérité que tout cela peut produire subjectivement.

5.2.3. La parole et le récit : les modèles de conversion

Nous avons repéré, dans la troisième partie de notre travail (sur la *conversion*), des modèles narratifs fréquemment énoncés dans les groupes protestants évangéliques, pentecôtistes et autres dénominations charismatiques ou revivalistes. Si la transmission et l'usage du récit de conversion de Paul de Tarse sont un outil très identifiable, avec un enchaînement de mauvaises actions (persécution des chrétiens), faute, culpabilité, maladie, repentir et acceptation de Jésus-Christ et de son salut, la structure du récit de conversion d'Augustin n'est pas moins présente. Il y a certes un jeu sémiotique dans lequel des extraits bibliques sont réactualisés au profit de ces modèles. Cette réactualisation paraît avoir lieu à travers une remise en parole de leur statut d'écriture. Les discussions autour des paroles de saint Paul sont toujours courantes, notamment des épîtres dans lesquelles cet évangéliste décrit son chemin de persécuteur des primo-chrétiens dans l'Empire romain et de fomentateur de la chrétienté et de son charisme.

Les scènes ou moments considérés comme des tournants pour nos participants se rapprochent aussi fréquemment de la scène du jardin à Milan, celle de la conversion de saint Augustin. Spécialement, nous ciblons ici le passage dans lequel Augustin parle d'une voix qui le pousse à ouvrir la Bible et à lire quelque chose qui fonctionnerait comme une gâchette pour qu'une sorte de confiance en Dieu fût établie.

Tous les récits des sujets évoquent une fréquentation d'activités religieuses et de groupes de lecture biblique. La fomentation groupale joue certainement un rôle décisif, quoique presque tous les participants décrivent un moment où ils étaient seuls, normalement dans leur chambre et dans une période difficile de leurs vies, quand quelque chose se passa. Les histoires de Jean, Cassandra, Dora, Léa, Saulo et Maud en sont exemplaires. Jean priait dans sa chambre, lors d'une période d'arrêt maladie pour cause d'une jambe immobilisée. Sans grandes connaissances des Écritures et fréquentant depuis six mois des groupes d'études bibliques, il lisait et sentait que Dieu lui disait d'arrêter de se méfier et de L'accepter ; il décrit une sensation d'augmentation de taille physique de sa petite chambre. La chambre est devenue immense et il ressent une forte chaleur. Jean considère cela comme son moment de conversion.

Dora a vu quelque chose de semblable, bien qu'elle refuse de parler de conversion, s'affirmant toujours catholique : dans sa chambre, après une semaine de groupe de prière où tous, sauf elle, avaient « parlé en langues », elle priait agenouillée en demandant à Dieu un logement. C'est alors qu'elle ouvre une page de la Bible et lit : « Je te ferai bien voir que Je suis le Dieu de toute la Terre. » Dora se met à « parler en langues » et reçoit un appel téléphonique où quelqu'un lui offre une location.

Pour Cassandra, elle signale la scène de la vision où elle devient un ange et voit un agneau et un lapin – tout cela pendant qu'elle récupère d'une chirurgie des poumons. Quand nous nous sommes rencontrés, elle préparait le témoignage de foi pour son baptême ; elle allait évoquer ses souffrances et présenter cette vision comme un signe divin.

Léa rappelle plusieurs moments, pensées et images associés à sa conversion. Les principaux sont l'identification de sa souffrance avec la figure du Christ sur la croix - image vue pendant les rites funéraires de sa mère - et une vision/hallucination/rêve où sa mère lui apparaît habillée en blanc et apaisée, ce qui

laisse Léa tranquille sur le destin de l'âme de sa génitrice suicidée. Elle s'est sentie « en paix avec Dieu » après cette vision. Dans l'histoire de Saulo, il y a le choix de « Jésus t'aime » comme signature pour ses travaux, ce qui lui fait penser qu'il devrait accepter Dieu et transformer sa peinture, commençant à peindre des scènes inspirant la liberté, toujours dans la couleur bleue.

En effet, ce sont souvent des moments de tournant qui sont rapportés par les sujets, toutefois, certains pointent également des périodes de maladie, souffrance physique, deuils prolongés et difficultés diverses qui tissent la trame discursive de leurs conversions autant que des scènes-clés de transformation. Ceci est très présent pour Stéphanie et sa souffrance dans le deuil de sa mère, et toute sa souffrance subjective : la faiblesse paternelle – « c'est gravé dans mon ADN » –, les éléments de l'histoire de la vie de sa mère – survivante d'un camp de concentration en Pologne et ensuite internée en France –, les séjours dans les familles d'accueil et surtout la non-conformité qu'elle éprouve vis-à-vis des autres. Il n'est pas exagéré de rappeler que dans ses prières en public, Stéphanie demande la guérison complète d'un corps qui ne la soutient pas bien. C'est un corps qui ne lui permet pas d'être femme.

D'autres sujets, tels que Clothilde, Martin ou Nelson, s'appuient plutôt sur une régénération morale, subjective et existentielle. On reconnaît cette configuration dans les récits de conversion des évangéliques contemporains mais aussi dans les modèles de conversion de saint Paul et de saint Augustin. Le premier se régénère de sa position de persécuteur de chrétiens, tandis que le deuxième renonce à une vie de désir et de plaisirs de la chair.

De ce fait, dans tous nos cas, on remarque cet appel à une guérison des souffrances, du mal de leurs vies, des symptômes, un dépassement des difficultés pratiques ou existentielles de la vie, des grandes questions qui les affectent ou des événements dénués de sens qui les tourmentent. C'est là qu'on identifie une conversion qui projette une autre version de soi, capable de ruptures mais aussi de gérer les ruptures. Il y a un jeu intéressant entre usage de la parole biblique, divine,

religieuse, etc., et de la parole qui tient la subjectivité, pour que se fasse un récit de cet autre soi. C'est à cela que consiste un modèle de conversion.

5.2.4. Les symptômes et les transformations : ruptures

Presque tous nos sujets décrivent des ruptures, soit des ruptures générationnelles ou culturelles provoquées par leur décision de conversion, soit des ruptures déclenchées par des difficultés ou malaises qui les auraient poussés à un changement de type religieux dans leurs vies. Si l'idée de conversion paraît s'approprier à maintes reprises dans leurs histoires d'images, signalant des transformations, métamorphoses, changements, etc., il n'est pas moins logique de l'envisager (la conversion) comme une rupture entre ruptures.

Les ruptures de filiation s'affichent dans le sceau de tous les cas. Parfois, c'est une rupture assumée, comme pour Martin à l'égard de son père « libre-penseur » et de sa création de jeune soixante-huitard, ou pour Jean qui découvre la pratique religieuse en passant d'un islam faible à un pentecôtisme assez mobilisateur, ou encore pour Emmanuelle et la coupure d'avec les traditions chinoises de la famille.

Si ces gens ont beau évoquer une coupure générationnelle, leur attachement à un nouveau relais religieux semble se faire dans une sorte de continuation symptomatique de quelque chose jadis relégué. Pour Martin, on a les traits « sans traces » du christianisme de sa mère – et de ses problématisations autour de la conversion de sa fille aux Témoins de Jéhovah, et de son divorce, rupture d'avec sa femme, ex-membre de l'église du mari. Chez Jean, c'est le maintien d'un trait arabe dans le prénom de son fils et dans sa façon aussi de gérer sa vie familiale. Dans le cas d'Emmanuelle, ce sont les « choses » de la Chine qui se reconnaissent dans son église chrétienne chinoise, son groupe d'amis…

Des ruptures de la place familiale ressortent aussi de nos données. Sara, qui était la préférée de sa mère et qui a rompu avec son père, évoque les « choses de

magie noire » et les frères et sœurs qui veulent la sacrifier. Dora a quitté la Martinique dans une injonction maternelle et se retrouve exclue de toute possibilité de rentrer chez elle et de tout héritage familial, notamment par rapport à la maison qui revient à son frère pourtant « nourri au même sein ». Nous trouvons aussi une Dora priant agenouillée et « parlant en langues », ouvrant la Bible pour rencontrer la phrase : « Je te ferai voir que Je suis le Dieu de toute la Terre », terre qu'elle avait perdue et endroit qu'elle cherchait pour vivre avec ses fils, à présent eux aussi éloignés pour cause de jalousie fraternelle. En outre, à l'instar de ces « ruptures de ruptures », on le reconnaît dans l'histoire de Léa et ses recherches autour des mysticismes, exotérismes, athéismes, communismes, etc. : elle déambule entre ces savoirs, lors de sa jeunesse et après la mort tragique de son père et le suicide maternel. Ces derniers étaient des migrants avec des changements religieux et conversions assez spéciales.

Un désir de rupture qu'on remarque nettement chez Clothilde par rapport à son origine métisse et la surprise d'avoir un bébé – Maud – avec des traits issus des « gènes d'Afrique », bien proéminents, dans sa volonté de se convertir pour être plus pure, pour chercher des idéaux moraux transparents. C'est aussi en raison d'une « coupure d'électricité » qu'elle, Clothilde, alluma la bombonne de gaz qui provoqua son grave accident, la séparant de sa fille encore nourrisson. La séparation se présentait antérieurement dans son histoire, car c'est en conséquence de la mort de sa mère – elle en aurait témoigné – qu'elle a dû être élevée par une tante et s'est vue séparée de son père bien-aimé.

La fille de Clothilde, Maud, subit de nombreuses ruptures elle aussi : lors de son séjour à l'étranger, quand elle commence à entendre une voix qui parle de son intérieur et à ressentir ensuite d'autres manifestations terrifiantes, elle se voit coupée de la poursuite de ses études. Tout ce qui l'entourait devient épouvantable : les visages à la fois de monstres et de sa mère, une ville dont l'architecture a un air démoniaque. Si, auparavant, son inscription religieuse, son baptême, la fréquentation

de groupes d'étude biblique, de chant et prière, la rapprochaient de sa mère, celle-ci rencontre dans la crise une fille en rupture avec la réalité.

Les ruptures sont indiquées par des exils et migrations, changements de langues, pertes de langues familiales, mais aussi dans des symptômes et formations d'ordre psychopathologique relatés par les sujets. Jeanne, depuis son arrivée en France, a vu toute une série de symptomatologies se manifester dans sa vie animique et par rapport à son corps : une bulle dans sa gorge, anorexie, troubles du sommeil, crises d'angoisse. Malgré ses recherches d'une église par elle-même, ce n'est qu'avec un suivi en psychothérapie et son baptême dans l'église de sa mère en France qu'elle a pu traverser des questions et difficultés d'ordre identitaire, narcissique et liées à l'adolescence, qui la bouleversent. Par contre, il est quand même possible de signaler aux formations psychopathologiques une forme de rupture ou même de lien, voire de lien social. C'est cela que nous pensons avoir retrouvé chez Stéphanie, pour qui toutes les formations d'aura délirante parlent d'une histoire de perplexité, d'abandons, et dont la transformation, à partir de tous les éléments du christianisme et plus précisément du fatras religieux évangélique, lui permet d'établir une circulation sociale importante, de manier un peu toute la folie et les clivages que nous avons pu écouter dans sa subjectivité.

Des ruptures et transformations dont parlent aussi Nelson et Saulo. Le premier à l'égard de son ancienne forme de vie « non conforme », avec laquelle il rompt, mais dont la transformation est celle d'une rencontre avec l'évangélisme que pratiquaient sa sœur et son père, lequel devient pasteur et approuve fortement la transformation du fils. Par rapport à Saulo, les ruptures familiales dues à la guerre et l'exil l'auraient finalement amené à des transformations : il rencontre la foi de ses parents, une foi qu'il veut transmettre avec fierté à ses enfants.

D'autres ruptures sont celles de Ruth, son exil et ses épreuves. L'évocation de séances de guérison et prières que cette femme vit dans une église évangélique en région parisienne est frappante : Ruth se voit comme envoûtée, d'autres personnes

allaient prier autour d'elle pour la guérir. Peu de temps avant, elle se sentait mieux, fréquentant l'église et des groupes thérapeutiques lors de son traitement hospitalier. Néanmoins, de la culpabilité ressentie avec l'amélioration de sa condition, elle passe à un effondrement plus important, la scène des séances de prières jouant un certain rôle écran : elle commence à écouter des « voix dans l'oreille », et se voit de nouveau coupée de toute sociabilité. Être au centre d'un rituel religieux enlève donc le sentiment de communion qui fut expérimenté auparavant.

Cet axe traverse tous les cas traités et, en réalité, tous les autres axes rencontrés. Entre symptômes, transformations et ruptures, on atteint ici des pans narratifs où l'identitaire semble toucher l'identification. C'est dans cette membrane que précisément nous constatons la perméabilité entre religion, religiosité et religieux.

5.2.5. L'autre : devenir une autre personne

Une expression fut énoncée par plusieurs des personnes participant à notre recherche : « je deviens une autre personne », ou encore « devenir une autre personne, naître de nouveau ». Il nous a fallu un moment pour effectivement nous rendre compte que cela était une phrase répétée par pasteurs et fidèles, ainsi qu'une reprise du *born again* (« naître de nouveau ») qui marque l'évangélisme à l'échelle internationale depuis plus d'un siècle.

L'insistance d'une telle expression apparaissait quand les sujets allaient mentionner leur changement, transformation, conversion, etc., mais surtout quand ils discutaient de leur rapport aux autres, rapport essentiel à l'autre. Ceci dit, on n'écarte pas l'implication de cette formule à propos de l'étrangeté intime à laquelle répond toute pratique de souci de soi.

Dans le cas de Maud, son désir de conversion « par mimétisme » avec sa mère manifeste chez elle la formation d'une voix qui lui parle et qui est « une autre personne, cette personne qui me contrôle » depuis son intérieur. C'est un exemple de la littéralité du verbe dans la psychose. Déjà pour sa mère, Clothilde, elle se voit « envahie » par une force lorsqu'elle vivait un mariage plein de maltraitances et conflits ; il y a aussi le désir de compréhension des souffrances physiques et morales de son accident. Pour Stéphanie, elle mentionne ce désir de naître de nouveau, d'être une autre personne, dans les effets sur son corps, sur sa vie, avec plein de « malaises et faiblesses ». À nouveau, on pourrait parler d'un phénomène élémentaire de la psychose, d'un corps morcelé qui ne soutient pas une personne.

Jeanne, la jeune Haïtienne dont la mère est une prophétesse, désigne cette expression, « être une autre personne », pour parler de son état hors de l'église de sa mère : elle n'est plus la même personne. Elle est contente à l'église, où peu de gens connaissent ses problèmes psychologiques, les difficultés de sa vie. Jeanne se décrit comme une personne à part quand elle est avec ses pairs dans l'église de sa mère. N'étant pas entourée par ces personnes, le regard de sa mère et cette version de soi,

Jeanne se sent souvent près de s'effondrer, comme d'ailleurs elle l'aurait rajouté dans le témoignage de foi de son baptême.

Pour Martin, le Témoin de Jéhovah, il est frappant qu'il emphatise le refus de son église des dons du Saint-Esprit ou toute autre pratique corporelle. Il se montre très sceptique et prône l'effacement des pratiques calquées sur la sensorialité. Mais, il est cependant étonnant qu'il reprenne à maintes reprises la résurrection du Christ comme fait physique, également pour la seconde venue du Christ à la fin des temps et la résurrection des « choisis » comme signification pour la « vie éternelle » ou le « paradis ». Si, afin de définir sa conversion, il l'intellectualise et met tout au plan d'une résolution de conflits existentiels ou philosophiques, c'est lors d'une annonce à son père « athée libre-penseur » qu'il a dû tenir des propos fermes par rapport à sa certitude d'être quelqu'un de changé et de différent. C'est pourtant sur sa mère qu'on a pu sentir quelque affectivité dans sa voix : s'il ne « garde pas de trace » de la religiosité maternelle ou du baptême catholique qu'elle lui a fait subir, sa mère se méfie toujours des Témoins de Jéhovah et de son « choix ».

Une autre formation intéressante avec cette formule est sortie de la bouche de Sara : en décrivant son premier baptême, pendant l'adolescence et dans l'église fréquentée par sa mère, Sara mentionne qu'elle aurait toujours voulu « être quelqu'un d'autre, quelqu'un de nouveau, pour éviter des problèmes ». C'est son impression d'avoir peut-être « voulu faire quelque chose de mal » qui la poussait avec force à se convertir. Figures du mal qu'elle voit dans ses frères et sœurs et dont l'incarnation est surtout son père. Bref, il s'agit d'une manière étonnante de traiter les rapports d'altérité et la culpabilité qui s'y joue.

Pour le couple Jean et Léa, il ressort un alignement : le « devenir une autre personne » apparaît étroitement en consonance avec un besoin de faire face à de nombreuses ruptures identitaires, voire faillites identificatoires. Ce sont des familles avec des migrations d'impact, abandons de religions et communautés d'origine et une grande culpabilité de chacun d'eux par rapport aux parents. Pour Léa, ses

recherches l'amènent à toute une série d'expériences mystiques qui franchissaient à peine le pas de la psychopathologie ; son époux, lui, se garde apparemment de ses effets – du moins discursivement – en transmettant des « choses arabes » à son enfant et en mettant sa terre natale (l'Algérie) comme un interdit pour lui : « Je risque ma vie là-bas, je suis un chrétien converti. »

Nous pouvons encore parler de Saulo et de la « transformation » de toutes les images pénibles qu'il voyait dans son esprit en peintures qui sont devenues belles et qui font de lui « un prophète, quelqu'un qui voit des choses ». Il se dit aussi un régénéré, tel que Nelson. Pour celui-ci, « naître de nouveau » a fait de lui quelqu'un qui pourra vivre au paradis, malgré le fait qu'il ne verra plus jamais sa mère morte tragiquement et non convertie. Si, à propos de sa jeunesse, il rappelle un grave accident de voiture presque en continuité avec l'accident domestique qui s'est avéré fatal pour sa mère, c'est dans sa conversion qu'il se décrit tranquille pour la première fois de sa vie. Une forme de gestion, gardant en vue quelque chose qui le menace, comme il le fait en surveillant le morceau de pare-brise logé dans son poignet.

Ce « devenir une autre personne », en tenant compte ou maîtrisant dans l'intime le rapport à l'altérité, se retrouve aussi chez Cassandra et sa vision de devenir un ange, ce qui réactive d'autres vécus d'apparence surnaturelle. Elle se réapproprie ces moments qui se sont passés dans des périodes de grande épreuve physique et morale : les difficultés d'accoucher après plusieurs fausses couches, une chirurgie dans un pays étranger pour cause d'un malaise incompréhensible pour elle. Cassandra rattache ces vécus à une première expérience, celle d'avoir entendu une voix, la voix de Dieu, ce qu'elle entendait aussi de la part de son père, homme de foi et qu'elle voyait toujours avec sa Bible en mains.

Pour le cas d'Emmanuelle, la sentence « être une autre personne » fut énoncée pour parler de son écartement de sa religion et de ses camarades d'enfance et d'adolescence de l'église chrétienne chinoise. Mariée, elle se transforme et rompt avec tout cela. Sa mère étant morte à cette époque à cause d'un cancer, la certitude

d'avoir cette maladie l'amène à une période de grandes difficultés animiques. Défaire cette rupture a été la base morale de son traitement, et elle finit alors par se tourner de nouveau vers ses amis chinois et l'église chinoise.

Ruth et Dora, toutes deux se disant non converties, ne s'expriment pas comme les autres. Pour elles deux, quelqu'un les aurait envoûtées, ce qui nous ouvre aussi, dans leur formation discursive, des éléments comme « une autre femme ». Il y a certes un rapport d'altérité dont l'intime devient extime, *extimité*. Ce qui est d'ailleurs le risque qui peut-être incombe à cette formule de subjectivité.

6. Sixième partie : Discussions

Avec la modernité, la religion devient possibilité ou issue subjective, et voit sa place prendre deux bifurcations : thérapeutique ou critique, comme l'a formulé Žižek. Nous avons distingué, dans les constructions ontologiques et épistémologiques des sciences humaines et sociales depuis la fin du XIXe siècle, que les analyses autour de la religion, des religions et de la religiosité ont nécessité une solidité terminologique et logique importante, car *la religion* s'avérait présente dans les démarches de pensée, d'éthique et de politique des sciences humaines et sociales elles-mêmes. En outre, comme le démontraient bien les analyses les plus classiques des phénomènes religieux, le tissu social et des notions comme société, culture, collectif ou échange se montraient fortement imprégnés de la trame religieuse elle-même.

Les avancées des sciences liées à l'étude des religions et des phénomènes religieux se sont énormément élargies avec le repositionnement éthique et altéritaire provoqué avec la mise en question des valeurs absolues de la subjectivité occidentale et européenne. La reconnaissance de phénomènes religieux dans les sociétés d'organisation traditionnelle et orale ouvre la rationalité des sciences sociales à ce qui plus tard sera appelé le fait religieux. Une telle reconnaissance comporte non seulement l'ouverture d'un entrecroisement disciplinaire pour la compréhension des phénomènes, institutions ou pratiques du religieux, mais principalement un dépassement de la réduction de toute dimension d'un fait religieux à une simple représentation.

D'abord, la déité fut identifiée à la collectivité par Durkheim. Ensuite, la rationalité occidentale a pu ouvrir d'autres boîtes noires des rapports entre les hommes et leurs dieux, leurs pratiques d'adoration et les idéologies qui vont des grands aspects sociaux aux plus intimes domaines de la subjectivité. Avec des penseurs comme Mauss et Eliade, nous avons poursuivi les efforts de compréhension de la manière dont la trame religieuse tisse et soigne les hommes dans leur rapport à

la temporalité de leur vie et à celle de l'univers et du spirituel. Déjà avec Weber, on a déambulé sur le tissage de cette trame dans sa dimension de l'histoire des sociétés, de l'économie et de la politique. Tout ceci étant dit, c'est par l'entretoisement de ces perspectives qu'on a tenté de percer les phénomènes religieux qu'on reconnaît comme le fait religieux protestant évangélique, quelquefois dit pentecôtiste, néopentecôtiste…

Cet ensemble de phénomènes apparaît sous plusieurs configurations tout au long de la modernité. Il se montre chaque fois plus inquiétant dans les temps contemporains, où décidément, la pluralisation et la prolifération des dispositifs de réencadrement de la subjectivité sont plus frappantes et occupent chaque fois plus de place. Les discussions à propos des nouvelles qualifications pour le temps, l'espace et l'expérience de la temporalité et du sens dans un monde dit postmoderne, transnational et globalisé en attestent. Ce qui est évident dans tout cela, c'est la complexité et l'implication subjective des expériences dites religieuses, puisque celles-ci affrontent constamment les vecteurs subjectifs de l'intimité, avec l'altérité qui est elle-même altérité intime, fondatrice de l'objet religieux et présente dans toute croyance. Nous citons le psychanalyste Emmanuel Diet :

> « Si la croyance est toujours constituée par la liaison entre un contenu, un processus de pensée et une relation à un autre, plus d'un autre ou à l'ensemble qui permet ou impose son investissement dans un contexte historique et culturel donné, elle doit donc toujours être examinée comme concernant d'abord ce qui réunit, articule et distingue le sujet idiosyncrasique dans sa singularité et le sujet du groupe dans l'ensemble des registres de pensée, du fantasme le plus individuel à l'idéologie la plus généralement partagée, du savoir le plus rationnellement démontré à la fantaisie la plus échevelée. »[1]

Nous avions reconnu qu'historiquement, les dérives dites évangéliques paraissent profiter, s'appuyer ou simplement agir sur des idéologies, croyances et

[1] Diet, Emmanuel. « Croyance, appartenance et contextualité », *Revue de psychothérapie psychanalytique de* groupe, 2007/2 nº 49, pp. 39-60. Citation p. 40.

phénomènes plus ou moins en marge du christianisme et du monothéisme en général. Ce sont des dérives mystiques, éthiques ou structures d'expérience d'un rapport intime avec cette altérité de l'objet religieux. Ces dérives donnent des réponses différentes en contextes divers, et ce, en raison de leur opérationnalité et peut-être aussi dans les points où ce qui est du culturel s'entrecroise avec le désirant de l'extrême singularité d'un sujet, dans les franges de ce qui navigue entre symbolique, imaginaire et ombre de réel (ici dans le sens de Lacan).

Si la prise en compte de la décomposition religion-religiosité-religieux fut pour nous une boussole de recherche, son sens indiquait qu'une investigation de l'implication d'un sujet dans ses rapports aux dispositions religieuses allait nous mettre devant le problème de l'excentricité du sujet. « Le mot n'est pas signe, mais nœud de signification », nous rappelle un Lacan [1] qui, plongé dans les problématiques de la cause de la psychose, a reconnu que le langage, instrument du mensonge de l'homme, est traversé de part en part par le problème de sa vérité. À propos de cela, ce psychanalyste avoue même « cerner la psychose dans ses rapports avec la totalité des antécédents biographiques, des intentions avouées ou non du malade, des motifs enfin, perçus ou non »[2].

L'implication d'un sujet quand il parle traverse la problématique des extrémités et frontières entre intime et *extime*. Et c'est dans cette région que demeurent les choses religieuses. Ces dernières sont un tissu de ce qu'on peut nommer narcissisme, identification, sens, non-sens, inconscient, culture, social, normal, anormal, et de toute une infinité de termes. Quand quelqu'un parle de son rapport à une religion, il est très difficile de cerner où commence et où finit le désir. C'est parce qu'il n'y a ni commencement ni fin ; même les manifestations ou discours les plus absurdes, aliénants ou encore de ton masochiste ou sacrificiel doivent être

---

[1] Lacan, Jacques. « Propos sur la causalité psychique ». In : Lacan, Jacques, *Écrits*. Op. cit. pp. 151-193. Citation p. 166.

[2] Ibidem. p. 170.

reconnus comme des formulations où le sujet (cette fois du désir) séjourne et est légitime.

Les personnes que nous avons rencontrées s'exprimaient à propos de leurs expériences. Et elles ont témoigné aussi de la manière dont s'organisent leurs constructions biographiques à partir du contact avec ce fait religieux, l'évangélisme dans ses variétés, et d'un discours qui prône un changement absolu de la vie. Là s'inclut une transfiguration de tout rapport avec ce qu'on peut penser comme divinité.

La modernité a tenté, avec l'historicisation de la vie, de détrôner la religion (notamment le christianisme catholique) de sa place de référence culturale dominante. Les constructions sémiotiques de cette « religion » furent libérées pour des usages autres – la science est devenue vision du monde, la moralité se détache des structures religieuses… L'évangélisme semble agir dans ce creux et régler sous un apport très opportun l'hymen entre vie psychique et culture.

Comme l'ont formulé tant de chercheurs, il y a un caractère très postmoderne dans ces dérives religieuses contemporaines, notamment dans celles qui sont évangéliques. La religion, déchue de sa position de centralité dans la culture occidentale, se voit poussée aux marges. Il s'agit d'un effet bien puissant pour ces formes de religion qui agissent sur le passage entre non-sens et sens, c'est-à-dire, sur une construction opérante et certainement narrative dans des moments où il n'y a pas de possibilité apparente de sens, où celui-ci s'effondre.

Mais ne soyons pas hâtifs, le sens est toujours *a posteriori*, nous a appris la linguistique, et ce que les dispositifs culturels, groupaux ou sociaux peuvent faire est d'emprunter des outils ou rôles d'encadrement de ces moments où le sujet du désir rencontre les limites entre jouissance et castration, et où parfois l'angoisse et les manifestations d'ordre psychopathologique sont sur la table. L'ethnopsychiatrie a beaucoup exploré ces dispositifs et dispositions culturels, le fait que les malaises, troubles de la vie animique et de la vie dite spirituelle ont des signifiants offerts pour

leur encadrement et qui font du sens dans le particulier d'une vie. Cet encadrement est une offre d'images dans une forme symbolique qui peut avoir des effets sur le réel, ce qui est toujours au-dehors, ou ce qui s'échappe.

Par contre, ce qu'offrent les religiosités évangéliques est de l'ordre d'un tout autre repositionnement subjectif, avec des effets indéniablement psychiques. Mircea Eliade avait formulé sa thèse d'une organisation historique des religions, avec leurs « structures d'expérience », dans une dialectique entre sacré et profane. Les transfigurations temporelles liées à la modernité auraient opéré directement sur cette dialectique, déplaçant le lieu culturel de ce qui serait sacré : du centre à une autre chose. Ce qui s'identifie de façon générale dans les religiosités contemporaines est que ce qui avant était dans les marges, ce qui était profane, devient la centralité de toute expérience religieuse, y compris du rapport de l'homme à l'altérité et au temps. Les phénomènes religieux sont chaque fois plus employés dans ces affaires du profane, et ici, nous rencontrons ce qui va de la vie banale à la biographie-intimité et l'expérience religieuse qui se met à gérer ce qui est dans le monde du langage – et soumis donc à des effets de signification, sens, non-sens, partage ou même aliénation.

L'altérité-déité est ainsi affirmativement mise dans l'intimité, dans les images de la vie du sujet. Ainsi, comme dans le cas des évangéliques, il y a une « rencontre personnelle » qui fait que l'individu change, qu'il devient une autre personne. Tous les phénomènes ou rituels perdent un peu de place au profit de cette constante injonction de raconter et se remémorer cette nouvelle naissance, avec des structures discursives propres pour cette fin. Et, ce qui peut peut-être se reconnaître en tant que sacré est cette biographie d'un temps antérieur à cette « conversion ». Cette ancienne version de soi qui représente une figuration du mal isolé dans une temporalité spécifique. La souffrance est là, dans cette personne qui n'existe plus, mais dont l'importance est majeure, et le sera encore. Certes, il ne s'agit pas d'un rituel religieux, mais d'une technique religieuse, technique comme les pratiques dont Mauss affirmait qu'elles avaient des effets physiologiques et psychologiques, ou auxquelles

Lévi-Strauss accordait une possibilité d'efficacité symbolique et que les chercheurs contemporains décrivent comme effet d'attribution de sens ou d'assignation identitaire.

Nous pensons à ce « je deviens une autre personne », formule fréquemment employée dans les églises et dite par plusieurs des personnes qu'on a rencontrées dans cette recherche, comme annonce d'une technique religieuse. Une technique qui agit sur la construction d'un espace de narration biographique, mais aussi comme une sorte d'architecture fantasmatique avec laquelle le sujet du désir s'ancre aux identifications imaginaires.

6.1. « Je *devient*[1] une autre personne » : une technique biographique ?

« Il s'agit d'arriver à l'inconnu par le dérèglement de tous les sens. Les souffrances sont énormes, mais il faut être fort, être né poète, et je me suis reconnu poète. Ce n'est pas du tout ma faute. C'est faux de dire : je pense. On devrait dire : On me pense. – Pardon le jeu de mots. – Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et Nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce qu'ils ignorent tout à fait ! »

Arthur Rimbaud, *Lettre à Georges Izambard – 13 mai 1871*.

« Il est clair que le témoignage des mystiques, c'est justement de dire qu'ils éprouvent, mais qu'ils ne savent rien. ».

Jacques Lacan[2]

Les évangéliques, notamment les groupes dits pentecôtistes, sont devenus réputés par le bruit qui se fait remarquer dans leurs séances et pratiques collectives. Dans notre compilation de faits historiques de la première partie, un trait marquant pour la grande majorité de ces groupes était que l'adoration, les rites, techniques et pratiques religieuses attiraient l'attention et basculaient un peu la perception de ceux qui étaient autour d'eux, en raison de la présence de chants, cris, prêcheurs très inspirés, corps qui se mouvaient ainsi comme les fameux dons du Saint-Esprit. Parmi ces dons, le plus cité est probablement celui du « parler en langues », de la glossolalie.

Néanmoins, la glossolalie n'est pas un phénomène exclusif des pratiques évangéliques ou même chrétiennes en général. Georges Devereux la cite comme symptôme clinique dans la psychiatrie moderne, mais aussi comme « une manifestation (un "symptôme" - dans l'étymologie hellénique) de "folie divine" pour les Grecs »[3]. Au long de l'histoire, elle pourrait s'avérer un « symptôme ethnique » ressemblant à s'y méprendre à un « trait de comportement approuvé » dans plusieurs cultures et leurs « modèles d'inconduite ». Déjà pour Giorgio Agamben[4],

---

1 À la troisième personne.

2 Lacan, Jacques. *Séminaire. Livre XX. Encore.* Op. cit. p. 69.

3 Devereux, Georges. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Op. cit. p. 55.

4 Agamben, Giorgio. « La glossolalie comme problème philosophique », *Le discours psychanalytique*, 6, 1983. pp. 63-69.

l'apparition d'une nouvelle religion coïncide avec une nouvelle révélation du langage, chaque religion étant une expérience du langage ; de ce fait, la distinction entre christianisme et judaïsme s'opérait dans la place accordée à l'oralité à l'égard des textes sacrés. Une parole qui est porteuse d'effets signifiants importants pour celui qui parle et pour ceux qui entendent, comme on le voit dans la glossolalie.

Bref, la glossolalie aurait eu une place très importante et révélatrice dans plusieurs manifestations du christianisme, et a encore du poids dans les évangélismes contemporains. En revanche, d'autres pratiques langagières semblent gagner plus d'espace et, quand nous avons rencontré des personnes qui se considèrent de confession évangélique ou qui participent à des activités de cette forme de religiosité, toutes ont mentionné une autre pratique langagière qui atteste de leur foi et de la légitimité de leur adhésion et pratique.

Si les filiations et transmissions générationnelles ont été mises en question dès la modernité, le contemporain voit surgir un besoin d'instauration sémiotique grandissante entre ses plus fortes lignes de subjectivation : des grands récits qui rassemblaient des gens, une multiplicité de petits récits s'éparpillant comme une vraie injonction. Là où il y avait des souffrances adjacentes à des questions singulières ou collectives, les personnes qu'on a pu rencontrer nous parlaient de leur changement, avec une rencontre de foi qui devait se dérouler de façon continuelle et renouvelée par l'acte de raconter. Raconter quoi ? Faire le récit d'une conversion et de la naissance d'une autre personne chez elles. Certes, tâche éternelle et sujette à une validation groupale et même spirituelle, mais surtout pratique de raconter un changement, une transformation ou renaissance dont le sceau de la pérennité fait signe.

Des philosophies préchrétiennes insistaient sur le fait que l'accès à toute vérité requérait un travail de transformation du sujet[1], comme le rappelait Foucault dans

[1] Rabinow, Paul. « Foucault's Ultimely Stuggle: Toward a Forme of Spirituality », *Theory, Culture & Society* 2009 (SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore), Vol. 26(6): 25-44.

ses travaux sur les pratiques de souci de soi ; par contre, comme le souligne ce philosophe, la modernité transforme les relations entre vérité et savoir : le sujet peut énoncer la vérité et cela ne peut pas le sauver. La vérité est devenue chose d'un tout autre ordre.

6.1.1. Une personne, puis une biographie

Paul Ricœur a entrepris une longue tâche d'élucidation des composants du récit que crée l'être humain et des pratiques de ce dernier avec les textes écrits et leur transmission. Cette tâche fut regardée sous plusieurs angles, et ce qu'il appelait le problème de l'herméneutique croisait la culture, la religion et la civilisation. En dernière instance, l'herméneutique est un « lieu d'articulation » de l'approche de la capacité humaine de réflexion par analyse et de confrontation, contraste et dialectique de l'*ipséité* (identité réflexive, qui change) avec la *mêmeté* (composants de permanence de l'identité) et l'altérité[1]. Ricœur a privilégié le récit et le texte écrit afin de mettre en relief les pouvoirs de la redescription et de la refiguration du personnage ou des événements du sujet qui raconte, dans sa capacité de confronter et relancer un récit dans le passage du « temps cosmique » au « temps psychologique ». Le temps humain et de la narrativité serait au-delà de ce passage et lié à un être de chair.

Les constructions de Ricœur autour de la temporalité, de sa rencontre, ainsi que du sujet lui-même par la mise en récit et la narrativité, sont bien cernées dans les sciences humaines et sociales de nos jours. Toutefois, Ricœur lui-même a voulu dépasser ces constructions, ou mieux, les rendre plus raffinées, et un concept comme celui de l'identité narrative le confirme : elle est « faite de la médiation entre la persévération du caractère et le maintien de soi dans la promesse »[2]. Les débouchés

---

1 Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Op. cit. p. 345.

2 Kohn, Max. « L'identité narrative de la psychanalyse ». In : Kohn, Max. *Traces de la psychanalyse*. Op. cit. p. 237.

de Ricœur à propos de l'altérité inhérente à tout discours, texte ou acte narratif, et ses préoccupations à confronter philosophie du sujet, philosophie du langage et psychanalyse, ont parsemé un chemin beaucoup plus intéressant que celui de semer la rencontre de la temporalité comme destin final de toute construction discursive, textuelle ou narrative : le *cogito* est ontologiquement *brisé* et l'appareil psychique simule un fonctionnement de chose. Sur ce dernier aspect, Ricœur le considérait comme le problème épistémologique de la psychanalyse[1], et cela se rencontre aussi dans les problématiques de toute herméneutique, y compris celle qui est le défi ultime de toute herméneutique : la compréhension de soi.

Ricœur situe que des expériences comme celle du corps propre, d'autrui et de la conscience sont les grandes expériences de passivité et des modalités d'altérité[2]. Ainsi, la compréhension ultime de soi est une idée limite et qui flirte obligatoirement avec une désappropriation de soi et une abdication de la prétention à dominer le sens[3]. En suivant Nietzsche et son idée que le sujet *est* multiplicité, Ricœur traite de cette quasi-injonction humaine d'une compréhension de soi par la voie narrative en tant que *lieu*, tant épistémologique qu'ontologique, d'interrogation du sujet sur celui qui parle, celui qui agit, celui qui se raconte et le sujet moral qui s'y fait. La personne est certes distinguée des choses, mais il y a une espèce de confiance et de créance dans le pouvoir de dire, de faire et de se reconnaître dans les personnages du récit. Cette attestation du soi (qui est différent du *Je*) dans les niveaux linguistique, praxique (de la *praxis*), narratif et prescriptif pourrait, d'après Ricœur, présager que la question du *qui* ? soit remplacée par le *quoi ?* ou par le *pourquoi ?*[4].

L'appareil psychique simule le fonctionnement de *chose*, ainsi que nous l'avons repéré, et ce qui est du texte ou du discours, tout comme du sujet qui parle,

---

1 Ricœur, Paul. *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Op. cit. p. 100-101.

2 Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Op. cit. Cf. « Dixième étude : Vers quelle ontologie ? ».

3 Ricœur, Paul. *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Op. cit. p. 102-103.

4 Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Op. cit. p. 27-34.

est souvent envisagé en tant que lieu : monde du texte, domaine de la parole, univers symbolique, lieu d'énonciation du sujet, place du discours. Ce sont des expressions courantes et avec lesquelles l'on pourrait classer ou analyser les textes qui sont produits par les personnes qu'on a rencontrées. La tentation de la métaphore géographique ou topographique n'est pas très éloignée de celle qui réduit ou assigne l'effet du discours sur la subjectivité à la rencontre de cette dernière avec et dans la temporalité. On pense que les déambulations incessantes d'un penseur comme Ricœur entre philosophie, religion, théologie et psychanalyse sont allées dans la poursuite d'un tel défi : ne pas se laisser piéger par les tentations de clôture qu'un discours peut faire. Ceci est encore plus parlant pour le sujet qui parle et qui s'identifie à un personnage de récit, ce dernier étant censé attester d'une relation du sujet qui parle avec quelque chose d'un ordre autre.

Quand nous avions fait mention, dans notre section méthodologique, aux expressions/concepts de *Khôra*/*Chôra* (avec Platon, Derrida, Kristeva) et aussi d'« espace-de-bord matrixiel » (avec Bracha Lichtenberg Ettinger), c'était pour bâtir une question : ces récits, construits à propos d'une conversion et/ou adhésion religieuse, sont-ils des créations (avec aussi de la créance) ou seraient-ils des soumissions parfois apaisantes ? Or, nous avons rencontré ces deux vecteurs parmi les personnes qu'on a pu connaître. Il y a eu une construction discursive et un texte avec des effets psychiques, voire une réécriture psychique pour toutes ces personnes. Les signifiants qu'elles nous ont adressés s'organisaient sous une sorte d'attraction presque magnétique envers quelque chose qu'on pourrait en l'occurrence décrire comme une machine sémiotique, qui est celle du protestantisme évangélique ou de l'évangélisme avec ses éléments imaginaires et ses structures symboliques.

Compte tenu de tout cela, ce qui se décèle dans une conversion, telle quelle est aujourd'hui vecteur central dans ces formes de religiosité, c'est une forme de transcription ou traduction. Plutôt de transcription, parce que c'est l'effet de translittération, d'un changement de symbole, ce qui y a lieu. Tout de même, ce

processus n'est pas complètement linguistique ou sémiotique. Son efficacité est symbolique et encadre les identifications imaginaires et imagos d'un sujet. Pourtant, ce sont les effets sur le pulsionnel et sur lesdits objets de la vie psychique et leurs effets négatifs qui sont aussi si expressifs.

Lichtenberg Ettinger nous lance une affirmation importante : « S'il est un lieu où le désir rencontre la réalité, c'est celui que l'on situe avant le temps subjectif […], le désir se représente par l'empreinte d'un manque. »[1] Ou, comme l'affirme Kristeva à propos de la *Chôra*, cette notion renvoie à une sorte d'origine archaïque qui s'introduit dans les processus sémiotiques, y insérant des aspects corporels et relationnels de l'expérience qui ne sont pas pris en compte par le symbolique et par un *logos*, ceci étant à la base masculin et phallocentrique[2]. Mais, les rencontres de recherche qui nous font poursuivre cette question nous ont mis sur un sillage amenant à un tout autre destin : l'effet de cette re-création biographique, qui est celui de la technique de conversion, isole ce qui est de l'altérité dans un temps du passé. Ce temps du passé est aussi cristallisé comme le sont les signifiants et effets de sens qui apparaissent discursivement. C'est-à-dire que vraisemblablement, il se peut qu'il y ait une efficacité avec une technique comme celle de la conversion dans l'évangélisme, pourvu que le sujet, celui du désir, perde quelque chose d'essentiel.

Alors, peut-être est-ce à cause de cela qu'on a voulu évoquer, à un moment de notre recherche, des expressions de la psychanalyse lacanienne comme *sinthome* et suppléance. C'était pour évoquer ce travail psychique et translinguistique qui est une conversion : il y a un effet de suppléance et d'encadrement dans ces conversions, effet sur le non-sens ou sur l'effondrement du sens. De toute façon, on doit probablement avouer que cela ne se tient pas.

---

[1] Lichtenberg Ettinger, Bracha. *Regard et espace-de-bord matrixiel. Essais psychanalytiques sur le féminin et le travail de l'art*. Op. cit. p. 168-170.

[2] Rickert, Thomas. « Towards the Chōra: Kristeva, Derrida and Ulmer on Emplaced Invention », *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 40, No. 3, 2007. pp. 251-273.

Pourquoi ? Il n'est pas question ici de parler d'effet, de suppression ou de déplacement de symptômes, souffrances, travail sur le traumatique, etc. Nos rencontres nous ont laissé avec une forte impression que si l'on envisage la conversion comme une technique religieuse, et une technique qui se veut constante et dirigée vers l'avenir et le devenir du sujet, elle n'est pas pour autant un travail sur la subjectivité qui donne un lieu, ou de la place, au désir. Le sujet du désir, le sujet de l'inconscient, n'est là que dans les marges, dans les franges. Il y avait d'abord une personne, puis on commence à gérer une biographie, laquelle témoigne d'une rencontre avec la déité, Jéhovah, Jésus, la foi, etc. ; toutefois, cette biographie est censée occuper la place de la subjectivité et finit, on le croit, par clore le sujet, même si des questions psychiques sont toujours en train de se manifester et de s'y retranscrire. Dans certains cas, comme ceux où l'on pouvait parler de phénomènes élémentaires de psychose, nous avons vu un passage des modalités de manifestation de symptômes sous un vortex d'organisation de type religieux et même de couleurs mystiques. Mais, quand même, cela ne tient pas.

6.1.2. Une biographie, puis personne

On peut enfin considérer qu'une conversion est une technique religieuse. À la différence d'un rituel, qui est mis en scène dans une spatialité normalement groupale, encadré dans un certain ordre et sous une certaine temporalité et qui a à voir avec le sacré, une technique relève plus spécifiquement des aspects de la vie qui sont à la base ceux considérés comme profanes. Dans le profane, c'est de fait le temps subjectif ou psychologique qui est encadré dans une opération servant à gérer les éléments de la vie pratique d'un individu. Ce qui est clé pour une compréhension des conversions évangéliques – telles qu'elles semblent se configurer dans le contemporain –, c'est qu'il y a une appropriation de cet effet de révélation de langage d'une religion, comme Agamben le situait à propos de la glossolalie dans le passage du judaïsme au christianisme, mais dans des modalités qui agissent dans une prétention de changement direct sur la subjectivité et de façon universelle. Ceci, l'universalité en question, comme nous l'avons vu avec saint Paul, est, comme l'attestent des penseurs tels que Alain Badiou, une instance de force et de forme de la chrétienté et du christianisme. L'homme et sa position d'amour du prochain dans l'éthique chrétienne sont dans le champ de l'universalité et surpassent tout trait particulier ou culturel.

Parler de *technique biographique* nous semble aussi approprié en raison de ce que signale le philosophe Don Ihde, cité dans notre section méthodologique : même le sens le plus abstrait a une dimension corporelle ou charnelle. C'est-à-dire que des techniques à la base discursives de travail sur la subjectivité ou la vie psychique ou psychologique provoquent non seulement des effets physiologiques ou somatiques, mais aussi un démantèlement de ce qu'il y a d'altérité dans le corps lui-même. Le corps et le sensoriel sont figures d'altérité, de profane et de tabou, et interdits dans une bonne partie des traditions religieuses, y compris dans celles qui emploient des techniques sensorielles dans leurs pratiques et ritualismes. Toutefois, et ceci est souligné par le récit de nombreux convertis, le corps fait preuve d'une conversion, de la légitimité d'une adhésion ou pratique. Le corps participe de quelque chose qu'on

pourrait baliser comme étant le texte de cette réécriture biographique qui porte des effets psychiques. Certains peuvent même parler d'une « expérience de vérité », par exemple.

À propos de l'épreuve mystique de Thérèse d'Avila, Kristeva y pointe un contact du sujet avec l'infini, dans la région de dissemblance de la vie psychique qui est celle de la jouissance[1], terme cher à la psychanalyse, exactement pour situer la limite du sens et du savoir. On fait appel aux récits des mystiques, et là, on pourrait même faire mention de la douleur qu'a décrite la même sainte Thérèse avec une vision/image d'un ange qui plongeait en elle un dard en or, dont l'extrémité portait du feu et traversait son cœur : la douleur n'était pas corporelle, mais spirituelle, par contre, son corps était présent, et beaucoup. Le mystique, il éprouve sans rien savoir, c'est pourquoi on peut extraire du savoir, voire du savoir endopsychique, de ce qu'il écrit.

Dans les récits qu'on a entendus et dans les histoires qu'on a essayé de recomposer avec les rencontres de notre recherche, ces personnes façonnaient une biographie qui avait pour but d'être un savoir sur la vérité de leurs souffrances, et qui légitimait leurs ruptures et les rencontres religieuses transformatrices qu'elles avaient eues.

Il y avait une sensation qui s'est déclenchée quelquefois : toutes ces personnes s'exprimaient avec la certitude de ne pas douter, de savoir et de connaître ce qu'elles auraient vécu pour colmater leur récit biographique. Soyons clair : ce n'était pas la croyance comme dans la névrose, qui est un peu vacillante parce que le sujet parlant est clivé dans cet écart entre savoir et vérité. Ni non plus la certitude qui est celle d'une signification imposée comme dans la psychose. C'est comme si la technique biographique de la conversion, avec les modèles de conversion dont on a proposé des ébauches pour en parler, était une sorte de gadget ou dispositif qui sert à cultiver

[1] Kristeva, Julia. « L'affect, cette « intense profondeur des mots » ». In : Kristeva, Julia. *Pulsions du temps*. Paris : Fayard, 2013. pp. 235-257.

dans le sujet une biographie. Il ne s'agit pas toujours d'une formation délirante - même si certains cas le sont -, puisqu'il nous semble qu'un modèle comme celui du fétiche est plus intéressant pour le penser : le clivage et la différence (en termes psychanalytiques, la différence sexuelle) sont encore là, parfois même étant célébrés. Chaque sujet paraît célébrer ce qui a été l'abject de lui-même, et l'isole dans une opération d'identification et d'emplacement du mal, chute de sens, souffrance, etc., dans une partie d'un récit qui se répétera.

Dans les premiers pas de notre recherche, l'expression *born again* ou « né de nouveau » a été entendue quelquefois, pourtant, ce n'est qu'au fur et à mesure que les entretiens se déroulaient qu'on s'est aperçu de l'insistance avec laquelle les participants disaient « devenir une autre personne » ou « je deviens une autre personne ». Cette expression, ou mieux, sa répétition, nous frappait chaque fois plus. Certes, l'idée de la fabrication d'une biographie était là, mais ce fut en prenant le « deviens » comme « devient », à la troisième personne du singulier, dans l'impersonnalité de cette conjugaison, qu'une question nous est apparue : y a-t-il quelqu'un ici ? L'implication de ces personnes dans ce qu'elles disaient était impressionnante ; certaines d'entre elles nous faisaient penser à l'image d'une mitraillette qui ne cessait de tirer des mots comme des balles. Cette phrase répétée, cette formule, arrivait ainsi à notre oreille comme un « je *devient* une autre personne ». Dans ces récits, c'était comme si le passé et la personne que nos sujets auraient été avant la conversion n'existaient que comme une référence à un lieu abject. Ce qui est différent d'un concept comme celui de l'identité narrative de Paul Ricœur, où le sujet se reconnaît en se racontant. Si l'on envisage cette modalité de pratique de re-création biographique des évangélismes dans le contemporain comme une technique biographique, on ne saurait pas dire que le sujet qui nous parle, le narrateur, s'identifie au sujet parlé.

Il y a un désir d'effacement et de pureté avec ce maintien du mal localisé dans ce « j'étais ». Il y a quand même un peu de cet effort d'éviter l'angoisse qui monte,

comme Freud très primitivement le soulignait à l'égard du rapport tramé entre névrose obsessionnelle et rites religieux, ou de la maîtrise du désarroi vécu par tout sujet devant son destin. Il y a une envie de contrôler sa propre biographie, néanmoins, il y a plus difficilement un travail sur la temporalité, qui est ce qui fait la richesse du récit pour le sujet. En plus, et principalement, ce n'est pas un travail sur le sujet clivé ou brisé. Pour cette raison, dans ce « je *devient* une autre personne », il y a d'abord une personne qui fait une biographie, et ensuite une biographie. Enfin, il n'y a personne. Peut-être qu'il s'agit de l'un des effets des grands discours qui perdurent de nos jours, ceux qui convoquent un effacement par l'érection d'une image pas d'un moi, mais d'un *Je*.

Au long des entretiens, notre silence augmentait de rencontre en rencontre. Moins on parlait ou posait des questions, plus ces personnes parlaient. Elles se projetaient dans une image spéculaire, par contre, c'était celle bien loufoque ou farfelue d'un *je devenu*, tandis que le *moi, j'étais* servait comme une sorte de digue. Certes, il y a une légitimité dans la démarche religieuse et personnelle de ces personnes, pourtant, avec cette « digue » créée, est-ce qu'elles ne vont pas mourir à cause de la sécheresse, sans l'eau qui est retenue de l'autre côté de la barrière ?

Certains des phénomènes qui nous ont été décrits sont proches ou font semblant d'être mystiques. Freud, en 1938, et suivant un long chemin d'élargissement des instances de la religion, de la religiosité et surtout du religieux dans sa pensée, a pu écrire une petite note qui encore aujourd'hui excite par son caractère tranchant et incisif : « Mystique, l'obscure auto-perception du royaume externe au moi, au ça. »[1] Une impression que ce qui est de l'autre côté de la digue est peut-être un vécu mystique, et amener la personne à cette connaissance du sujet de l'énonciation dont peut-être parlait Socrate. Rester dans le sujet de l'énoncé, pourtant, c'est rester dans le refus de l'accueil de cet autre chez soi. Bref, ce refus est une

[1] Freud, Sigmund. *Résultats, idées, problèmes*. *Tome II*. Paris : PUF, 1985. p. 288.

aliénation, une possible lecture pour comprendre certains de ceux que nous avons pu écouter.

6.2. Entre mal et maladie, folie privée et objet religieux : est-il possible (ou utile) de penser à une psychopathologie du fait religieux ?

6.2.1. Une entrée métapsychologique

L'expression *folie privée* est envisagée par André Green pour rendre présents à la fois un effet transférentiel et une configuration clinique (de certains cas limites) : un sujet ni plus ni moins fou que les autres, ayant toujours été capable d'assumer le sens de ses responsabilités, mais qui, « à la lumière du transfert, […] dévoile un tout autre fonctionnement psychique »[1]. Déjà avec Freud, le *moi* en psychanalyse, voire en psychopathologie, a gagné le sceau d'un statut de fiction ; et le moi, étant toujours plus ou moins psychotique, serait ainsi une réalité indéniable. Ce propos de Freud dans son *Analyse sans fin et analyse avec fin* est lui aussi repéré par Green, qui entend dans ces considérations que le concept d'objet aurait aussi une ampleur assez importante : il s'agit toujours d'un objet interne qui équilibre un narcissisme blessé, permettant ainsi que le moi, dans tout son apport de réalité psychique, se fixe ou, pourrions-nous rajouter, se *fictionne*.

Le sujet (de l'inconscient ou du désir) existe dans une grande conflictualité de cet objet. La haine et l'agressivité, ces composantes essentielles de la vie psychique, se fixent sur ce supposé objet de base, puisque l'absence de ce dernier blesse narcissiquement, tout comme sa présence révèle la condition de dépendance du moi par rapport à l'objet. La vie psychique est couplée avec l'objet, ceci étant la racine de la haine qui, comme le dit Green de manière incisive, s'accompagne de culpabilité envers cet objet : « Renoncer à l'objet c'est renoncer à le haïr, mais découvrir une possibilité d'amour avec un autre objet n'est pas seulement laisser l'objet de la fixation suivre son destin, c'est littéralement le faire disparaître de soi et, d'une certaine manière, l'anéantir. »[2]

---

1 Green, André. *La folie privée*. Paris : Éditions Gallimard, 1990. p. 65.

2 Ibidem. p. 60

Quand, plus haut, nous avons rapporté une expression de Green, « à la lumière du transfert », c'était aussi pour penser à propos de ces manifestations, sous transfert, où d'un *moi* de fonctionnement si normal se dénoue un sujet beaucoup plus obscur. Alors, ce n'est peut-être pas une question de « jeter des lumières » sur ce qui se passe sous transfert - ce qui est d'ailleurs la condition épistémologique et éthique de la psychopathologie -, mais d'aller dans l'ombre.

La haine dont parle Green, à laquelle se rajoute aussi l'agressivité constitutionnelle dans le rapport primitif à l'objet, est celle de la découverte que l'objet n'est pas partie de soi : « La coïncidence postulée par Freud entre extérieur, l'étranger, le haï et le mauvais […] la distinction bon-mauvais précède celle entre le Moi et l'objet. »[1] L'empreinte religieuse est forcément présente dans cette discussion, puisque, dans cette route bon-plaisir-dehors-haine-destruction, le désir s'entremêle avec le sentiment *inconscient* de culpabilité. D'ailleurs, Green va même tracer l'hypothèse que l'origine du mal séjourne dans cette extériorisation de l'objet désiré-haï, par une procédure de maintien de la cohésion narcissique[2] : la présence de l'objet par son absence est si intime que la situation du transfert, l'adresse massive envers un autre, ne peut pas s'incarner en autre chose que dans cette folie, folie privée et paradoxale, qui est la vie psychique humaine ordinaire.

Si le mal devient entité dans l'extérieur, son ombre intérieure, ou son invasion, est celle de la maladie. Et ce jeu de recomposition entre mal et maladie est l'un des travaux de la culture. Des instances sociales comme la religion s'occupent du rapport du sujet avec cet objet, dont le déplacement et les traces, restes ou figurations, apparaissent dans cette dialectique entre sacré et profane.

Sur la présumée fonction de la religion dans la vie psychique et dans la névrose, Freud nous éclaire en disant qu'il y a fondamentalement un rapport entre la figure parentale, le Surmoi et l'angoisse. Par contre, il y a quelque chose que Green

---

[1] Ibidem. p. 430.

[2] Voir l'essai « Pourquoi le mal ? », Green, André. *La folie privée*. Paris : Éditions Gallimard, 1990. pp. 427-464.

considère, dans *Le Travail du négatif*, comme étant « édifié sur une psychose originelle »[1], et qui donne d'autres directions dans l'exploration de tout ce qui est religieux dans la vie psychique. Spécialement, pour explorer les rapports pluriels à l'objet en tant qu'instance psychique fondatrice, en présence et absence, voire même en tant qu'élément négatif.

Pour le déchiffrer, il faut penser au masochisme constitutif du moi. De quoi s'agit-il ? D'un retour triomphant et englobant de cette présence du négatif de l'objet, dont la souffrance de la présumée perte est vécue par le psychisme comme indice de l'existence de ce dernier, de l'objet. Là, on serait d'accord avec Lacan qui postule, dans le concept d'objet *a*, une sorte de, disons, serrure, pour penser à la fonction de sustentation qui de façon ultime rattache désir et angoisse[2]. L'objet en question ici n'est jamais un indice perceptible, comme une image, mais il l'est dans la perception aussi, dans ce manque d'être du sujet psychique par rapport à ce désir d'être comblé et en quelque sorte anéanti dans la présence de ce qui lui manque, un objet, mais pas n'importe lequel. L'angoisse y joue un rôle métapsychologique fondamental parce que c'est un affect qui est indéniable et indiscutable, dans ses formes les plus archaïques ou les plus élaborées et existentielles. Elle, l'angoisse, se montre indice d'un certain rapport à l'altérité, rapport qui est toujours en cours dans la religion et dans la religiosité en tant qu'instances psychiques, sociales et culturelles.

Il n'est pas inutile ici de rappeler que l'angoisse apparaissait déjà dans les tentatives d'une métathéorie de la religion dans la psychanalyse (comme dans l'angoisse des frères à la suite du meurtre du père primitif dans *Totem et Tabou* ou dans le névrotique obsessionnel et sa ritualité de couleurs religieuses)[3]. La figuration ou la mise en récit, les créations mythologiques ou pratiques exégétiques religieuses jouent avec la force de ce retour de l'angoisse ou encore de la terreur qu'elle

---

1 Green, André. *Le Travail du négatif*. Op. cit. p. 171.

2 Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre XX. L'angoisse*. Op. cit. Voir Leçon XVIII.

3 Freud, Sigmund. *Actes obsédants et exercices religieux (1907)*. Op. cit.

provoque : d'un Dieu à la voix terrifiante aux figurations d'une entité omniprésente et omnipuissante aux religiosités où la personnalité se dissoudra dans un cosmos où la temporalité n'était qu'une bête illusion de la chair ou encore le devoir injonctif de transmettre la parole ou les Écritures divines.

Même dans les formes les plus élaborées et diverses, ce qui est de la religion atteint les fondations de la subjectivité par les dérives de l'objet dans la vie psychique. Cet objet qui apparaît par la religion est négatif et renvoie à l'archaïque. Il indique un rapport à l'altérité.

La psychanalyse allait appeler cet objet *das Ding*, la Chose, avec Freud, tenu par Lacan comme *l'Autre absolu du sujet*[1]. Ceci est le premier extérieur dont les coordonnées sont celles qui orientent le champ du désir. Cette Chose est pour Lacan ce qui originalement est *hors-signifié*[2] et une première orientation où le sujet conserve sa distance avec le rapport *pathétique*. Ce que l'on évoque ici est une conceptualisation métapsychologique sur la composition de la vie psychique, dans ce qu'il y a d'antérieur au refoulement. Ceci, le refoulement, est le champ d'action de la religion, car la religion console de la menace constante de ce retour d'un évènement terrible qui a déjà eu lieu : l'humain est dépendant de cet intrus dans son cœur, comme le situa Benslama, le langage, et de l'effet de signification et partage de sens qui demeure une fonction de la culture.

6.2.2. Une suite épistémologique

Cette entrée métapsychologique, ainsi que toutes nos autres entrées métathéoriques dans les lectures des entrecroisements de psychopathologie et psychanalyse et religion-religiosité-religieux, ne se prétendait pas totalisatrice, bien

---

[1] Lacan, Jacques. *Le Séminaire. L'éthique*. 1959-1960. *Cf.* Leçon du 09 décembre 1959. Nouvelle transcription Staferla. Relevé à : http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-L-Ethique-de-la-psychanalyse-1959-1960,272. Consulté le 31.07.2014 à 10h49.

[2] Ibidem. p. 119.

au contraire. Elle nous sert à dégager une question d'investigation dont le dessein fut essentiel pour cette recherche : comment envisager, dans une éthique clinique, les phénomènes religieux qui nous sont apparus via notre dispositif d'investigation ?

Dans la deuxième partie de ce travail, on a ébauché un cheminement théorique au fil de quelques notions de la psychopathologie, classique et moderne, en vue de repérer les dispositifs théoriques de celles-ci, lesquels auraient servi à délimiter en différents paradigmes la place qu'occupaient les manifestations de forme ou de contenu phénoménologiquement religieux. Les institutions religieuses ont essayé aussi de se constituer des dispositifs de sauvegarde et d'actuation morale qui parfois ont rivalisé ou employé des stratégies semblables et complémentaires à celles de la psychiatrie de la modernité. En revanche, ce qu'on peut affirmer, c'est que des manifestations qui suggéraient ou indiquaient plus clairement une symptomatologie d'apparence religieuse ont probablement interrogé la majorité des réflexions autour de ce champ qu'on appelle la psychopathologie, et que pour celle-ci, certains de ces concepts les plus anciens sont calqués sur des passages de notions religieuses au profane.

De fait, la religion fut, en tant qu'instance humaine, pour un long moment inséparable de ce qu'on appelle aujourd'hui la culture. C'est la culture qui gère et opère sur les processus sémiotiques de base de notre univers symbolique. D'ailleurs, ce cœur de l'exercice sémiotique est aussi un espace de réflexion psychopathologique dans la modernité, puisque la psychopathologie a été conçue, notamment par ses principaux théoriciens de la fin du XIXe et du début du XXe siècle, comme moyen d'investiguer les rapports de l'être humain, dans le particulier, avec les instances de temps, de l'affectivité, de l'autre, de l'autorité, voire même avec les instances, symboles et images de la culture.

Dans notre dispositif de recherche, et suivant nos dispositions épistémologiques en tant que chercheur proposant des situations de rencontre clinique, nous avons été confronté à une ouverture situationnelle qui n'est autre que

celle qui est possible sous transfert. Certes, nous interrogeons les sujets par rapport surtout à leur expérience religieuse, et c'est cette ouverture qui les poussait à présenter des phénomènes qui allaient bien au-delà d'un discours religieux ou d'une discursivité qui s'occupait de leurs corps comme s'ils étaient des marionnettes. La religion, elle, n'est pas un *ghost in the machine*, un discours qui s'empare d'un corps et qui transforme à son gré un individu. Comme nous avons voulu le signaler en apportant des notions comme celles de la *folie privée* et du masochisme du moi, l'effet de la religiosité s'avère celui d'une écriture avec un texte au préalable, et une translitération de ce texte aurait toujours lieu. Par contre, l'être humain n'est pas réductible à sa dimension sémiotique, c'est pourquoi une herméneutique n'est pas totale dans la compréhension d'une vie. Même des mots tels que « compréhension » épuisent les supposés sens de l'expérience d'un être, puisque l'expérience humaine déchire sa réduction à la temporalité et aux effets de signification et de mise en récit. En suivant ce même sillage, ce sont aussi ces barrières épistémologiques qui ne permettront jamais la réduction de la vie humaine à n'importe quel schéma biologique ou scientifique.

C'est pourquoi il est si intéressant de penser aux questions religieuses dans un espace d'impasse comme celui d'un dispositif clinique et de réflexion sur la psychopathologie. Si, à un moment, Wittgenstein avait pointé la religion comme un système symbolique entre autres, le rôle d'*hymen* entre culture et psychisme qu'elle occupe éclaire le fait que la vérité religieuse ne se réduit pas à cela. Jean-Michel Hirt considère que l'*exigence spirituelle* des ressorts du système religieux est celle d'une confrontation de l'espèce humaine avec l'indicible et l'invisible, dans ce que Freud, dans *L'homme Moïse,* a manifesté comme étant le passage du sensible au spirituel : c'était l'invention de la paternité en tant qu'instance sociale et culturelle, certes, mais

surtout le primat de la langue et de la nomination comme acte de reconnaissance de l'enfant[1].

L'impasse alors du dispositif clinique est une actualisation de ce qui est indicible et invisible en termes et sensibilités qui peuvent se manier sous transfert. En réalité, ce n'est que par le transfert que cette confrontation, qui met l'homme face à son appropriation de la langue et l'appropriation que le langage fait de l'homme, devient maniable, dans la singularité de cette situation. Or, l'apparition de l'objet religieux nous imprègne, parfois à contre-pied, d'une manifestation incisive du doute et de la question de la légitimité. On a expérimenté cela de nombreuses fois pendant nos rencontres et discussions avec les participants de cette recherche : faut-il douter d'eux ? Où réside la légitimité de ce qu'ils disent ? Ces personnes sont-elles prises dans un piège discursif en quelque sorte ?

Ces personnes étaient invitées à parler de religion, et c'est pourtant grâce au dispositif clinique que la chose religieuse apparaissait. Car le dispositif clinique se constitue en une démarche de langage qui explore jusqu'aux confins des relations d'un sujet avec des instances d'altérité, les limitations de signification de tout discours (y compris un discours religieux) et l'appropriation subjective. Dans ce cas, l'appropriation subjective est celle des contenus offerts par une forme particulière de religiosité et la manière dont l'espace psychique joue et manipule ces signes et signifiants.

Par contre, si la religiosité et la religion sont tellement effectives, c'est parce qu'elles transposent les effets d'un système symbolique : le religieux est matière fondatrice du rapport humain au langage et ainsi fréquemment transformé en brique pour la formation de ce qu'en psychopathologie on peut nommer symptômes.

---

[1] Hirt, Jean-Michel. « La psychanalyse, entre athéisme freudien et écoute de l'événement intérieur du sujet ». In : Benjelloun, Nadia. (dir.) *Le sacré, cet obscur objet du désir ?* Paris : Éditions Albin Michel, 2009. pp. 81-116

Symptôme ici en tant que précipitation de matériel signifiant[1], précipitation comme dans la chimie, naissance d'un corps solide après une phase liquide.

La plupart de nos participants avaient fait recours à des systèmes de soin de la subjectivité. Il est possible de considérer que l'apparition des choses religieuses en transfert et dans des espaces de soin a lancé des problématiques cliniques très sérieuses pour les cliniciens ou soignants qui les ont suivis. Lorsque quelqu'un devient un patient, il se soumet à un espace sémiotique à part, jeu de langage tout autre par rapport à ce qui fait la pratique religieuse.

La religion est théorisée par la psychanalyse, aussi, de nombreux cas cliniques présentent des symptômes qui évoquent des images ou contenus religieux. Mais, c'est la religiosité qui est un objet clinique[2], jamais la religion. Alors, parfois, c'est la religiosité qui peut faire symptôme et se montrer conflictuelle. Et c'est l'apparition de l'objet religieux en clinique qui nous oblige éthiquement à devoir considérer une psychopathologie qui prenne en considération ces objets religieux et leur déclenchement dans la position subjective du sujet sous transfert.

Nous avions investigué, dans cette recherche, d'abord les approches de psychopathologie et religion, psychanalyse et religiosité, et nous avons voulu enfin avancer avec le religieux comme objet religieux et chose religieuse. Et nous parions qu'il est possible de discuter d'une interface de la triade religion-religiosité-religieux par le biais de l'idée d'une psychopathologie du fait religieux. On emploie ici « fait religieux » comme issue épistémologique mais aussi éthique : la religion et les religions ne sont pas en jeu dans la préoccupation de base d'une psychopathologie, et

---

1 Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Op. cit. p. 439.

2 Idris, Isam. « Le religieux en clinique ». In : Moro, M.R ; De la Noë, Q. et Mouchenik, Y. (eds.). *Manuel de psychiatrie transculturelle. Travail Clinique, Travail Social.* Grenoble : La Pensée Sauvage, Éditions, 2004/2006. pp. 249-263.

ce, en raison du fait que la base de la psychopathologie est une inclination éthique, celle d'une position du chercheur-clinicien dans son rapport au sujet souffrant et son *pathos*.

6.2.3. Une issue éthique

Envisager alors une psychopathologie du fait religieux n'est pas un projet de construction de nosographie ou de classement de types et formations de contenus religieux. Il s'agirait d'une position éthique du chercheur-clinicien, ce dernier se gardant de toute question ontologique ou encore phénoménologique à l'égard des objets religieux qui apparaissent dans la configuration du transfert. Ce que nous avons évoqué avec Green comme *folie privée* est forcément un événement clé pour penser cette idée éthico-épistémologique en psychopathologie, vu que les religions s'inscrivent dans les stries de la subjectivité et font écriture avec et dans les espaces entre sens et non-sens, entre symbolique, imaginaire et réel. C'est pour cette raison peut-être que les patients religieux interrogent autant : la religiosité mobilise la folie de chacun, la folie qui est l'avènement au langage d'un être de parole et de pulsion comme l'est l'être humain.

Nous avons pu échanger un peu avec le thérapeute de Jeanne, la jeune Haïtienne qui a participé de notre recherche, à propos de son cas. De façon souple et profonde, il nous a fait part d'un moment étrange qui a eu lieu lors d'une séance avec cette jeune fille dont la mère est une prophétesse et est capable de donner une validité de sens à tout acte ou choix de sa fille : ce psychologue se rappelle que sa patiente lui rapportait, au début du traitement, des rêves, comme si elle voulait confronter ce qu'il allait lui en dire et ce que disait sa mère. Il gardait le silence pour ne pas se faire piéger par cette demande :

> « C'était très concurrentiel, je ne savais pas quelle était ma place. Ce sont des moments qui ont été très particuliers pour moi, j'ai eu une sorte d'hallucination en séance, je pouvais la voir, Jeanne… j'avais une vision de creux dans ses yeux, comme

> si elle avait un creux, et des pleurs noirs, ça veut dire quelque chose dégoulinant de ses yeux. Je travaillais cette image, quelque chose qu'elle pouvait avoir vu chez elle en Haïti, et par ailleurs il y avait cette idée d'être une martyre, une martyre à qui on pouvait renvoyer, à qui on aurait renvoyé des flèches et qui saignait du sang noir, un sang noir, du sang diabolique. Elle était à l'époque en train de lutter contre des images de son enfance et adolescence qui fleurissaient en séance, et la religion dans la thérapie est apparue là. C'était une idée de se purifier et dans sa demande c'était une *tentation* pour moi d'opposer ce qu'avait dit sa mère. »

Ce récit et l'image produite sous transfert peuvent nous montrer à quel point le religieux occupe cette place d'un retour de l'angoisse, parce que le religieux, et Benslama [1] insiste là-dessus, précède la religion et s'appuie sur des matériaux protéiformes et multiformes. Ne réduisons pas tout à l'archaïque, ce mot qui est d'ailleurs un fantasme des origines et un objet de fascination et mythe dans la psychanalyse, comme le soutient bien André Green[2]. La religion s'occupe de ce que Lacan appelait le réel, et c'est ce même réel qui provoque l'angoisse de la science, c'est pourquoi elle essaye de s'élargir afin de pouvoir le réduire. La démarche en psychopathologie peut subir cette angoisse de la science, car elle est hantée par cette impulsion scientifique. Néanmoins, « l'apparaître » de la chose doit être respecté, c'est pourquoi, le religieux en clinique ne peut pas être complétement effacé au profit de questions œdipiennes, ni traité comme manifestation défensive ou relevant seulement d'une mésinscription.

La position éthico-épistémologique de la psychopathologie est celle d'un travail sur ces passages entre sens, effondrement du sens et non-sens. Écart qui est cristallin dans le religieux, qui apparaît en transfert, dès les confrontations entre l'altérité d'une position subjective et la position qui reste pour le clinicien liée aux phénomènes qui peuvent surgir dans le champ psychique du clinicien lui-même.

---

1 Communication dans le *3ème Congrès de L'Espace Analytique*, « Actualités de la Psychanalyse », les 20, 21, 22, 23 septembre 2012, Paris.

2 Green, André. *La folie privée*. Op. cit. p. 259 et ss.

Entre nos recueils de situations et nos échanges avec divers professionnels ou théoriciens et chercheurs, plusieurs autres situations et discussions sont apparues. Un éducateur nous a fait part de ses difficultés dans le cas d'un adolescent qui avait commis de nombreux actes transgressifs et dont le père était un personnage très puissant dans une église évangélique. Ce jeune oscillait entre suivre de près son père et dévier vers d'autres mondes et possibilités existentielles. Dans le suivi, l'éducateur se voit placé dans une position conflictuelle : le père incarnait et répandait « la parole et la loi de Dieu », tandis que l'éducateur était accusé par le père du jeune homme d'être la parole et les choses de la Terre. Entre-temps, l'adolescent était appelé par la loi de la justice à répondre de ses infractions et actes de violence. L'éducateur nous a confié un jour : « La religion… je découvre que je n'ai pas d'outil pour ça ! »

Nous considérons qu'une des plus grandes difficultés d'un clinicien de la subjectivité face à un évangélique (ou de quelque autre religieux) est la massivité de la place de l'Autre dans le transfert. C'est un tiers qui devient même abusif. L'offre de sens, qui est le compromis de l'interprétation quand on pense au travail sur l'inconscient en clinique, est menacée à cause de la position du sujet. Une autre complication concerne aussi l'omniprésence d'un supposé athéisme qui est dans la théorie psychanalytique.

Ce supposé athéisme de la théorie [psychanalytique] est à tort considéré comme une « vision du monde »[1], de la même façon qu'est discutable le fait qu'un sujet ayant subi un processus analytique jusqu'au bout devienne athée. En effet, comme le précise Sandra Besoin, les références à l'athéisme dans la psychanalyse, chez Freud et si on fait ses lectures avec Lacan, n'ont pas la prétention de répondre sur l'existence ou non de Dieu[2]. Le « sujet qui est supposé savoir », qui s'établit en

[1] Besoin, Sandra. « Les sources de l'athéisme « dit » psychanalytique », *Mensuel*, 49, pp. 57-65.

[2] Ibidem. p. 65.

transfert, relève bien sûr de la présence de ce « Dieu des philosophes »[1], comme Pascal ou Descartes, dont le *cogito* apparaît dans la pensée comme quelque chose qui s'appuie sur la certitude de ne pas être trompé. En effet, à propos du *cogito*, Lacan[2] le situait comme étant partie de la démarche de pensée et moment historiquement défini qui gère la science occidentale comme opération sur la raison : la science évite de se contaminer avec toute subjectivité, et de ce fait, son sujet est universel et absolu, il ne veut rien savoir parce que c'est la vérité qui compte, trouvée par ses lois et règles de fonctionnement des choses.

Le reste de cette opération aurait été le clivage du sujet de la modernité, symptôme à partir duquel a pu se forger une psychanalyse. Le sujet n'a pas été effacé de la science, y compris dans la psychopathologie de la modernité, car la subjectivité du scientifique y était, même si elle était priée de se taire. Mais elle murmurait, quand même, les crises des paradigmes scientifiques, et des scientifiques eux-mêmes en témoignent.

Le désir dont parle la psychanalyse est ainsi ces manifestations de vérité, « l'avènement d'une vérité », concernant ce désir et un « certain point radical du symptôme », déchiffrable parce que le symptôme se prête à la fonction de ce qui se traduit[3]. Cette idée de Lacan pointe vers l'hypothèse que le symptôme en psychanalyse, et en psychopathologie d'où elle est apparue, celle du symptôme hystérique, est déchiffrable car il dénonce une position de la vérité qui est celle de la vérité impénétrable dans le réel. Il se peut qu'il se conçoive un discours sur le symptôme et sa signification, en revanche, le discours est de l'ordre du savoir et renvoie à un signifiant et ainsi toujours à un autre pour faire signification. Reprenons

---

1 Lacan, Jacques. « La méprise du sujet supposé savoir ». In : Lacan, Jacques. *Autres écrits*. Op. cit. pp. 329-339.

2 Lacan, Jacques. « La science et la vérité ». In : Lacan, Jacques. *Écrits*. Op. cit. pp. 855-877.

3 Lacan, Jacques. *Le triomphe de la religion. Précédé de Discours aux catholiques*. Op. cit. p. 21 et ss.

une idée : « Le symptôme est de bout en bout signification, mise en forme de vérité, précipitation de matériel signifiant. Le symptôme est l'envers du discours. »[1]

Or, si l'on s'adresse à la possibilité d'une psychopathologie du fait religieux, il faut d'abord faire attention de ne pas tomber dans la possibilité de « psychopathologies du fait religieux » ou d'une « psychopathologie des faits religieux ». Il ne serait que de l'ordre du symptôme dans le transfert de prier pour une connaissance, un savoir, du clinicien sur une supposée nature d'un phénomène religieux quelconque. Toutefois, on pourrait bien se demander : pourquoi aurait-on voué autant de temps et d'efforts à une recherche sur des personnes, familles ou groupes qui sont évangéliques ou pentecôtistes ? En vérité, ce n'était pas dans l'attente d'élucider le sens et la mise en forme des symptômes ou formations cliniques diverses qu'on s'est lancé dans une telle démarche.

Une éthique d'une psychopathologie du fait religieux est même un contresens : une psychopathologie du fait religieux est une démarche éthique. Par contre, il ne s'agit pas d'un rappel ou d'une injonction pour savoir sur un fait religieux. Ce que nous envisageons est de découvrir comment une configuration religieuse peut taire tout avènement de vérité qui se fait sur transfert. Cette issue éthique d'une psychopathologie du fait religieux est enfin une démarche épistémologique. La religiosité en tant que pratique encadre la religiosité qui est une condition psychique de l'être parlant dans la culture et de par son rapport au malaise (et au mal et à la maladie), qui est un fait du sujet depuis la modernité. Pour finir, ce à quoi nous pouvons arriver, c'est aux fils qui tissent les formations symptomatiques et désirantes qui sont une demande adressée en transfert et où le religieux, la chose religieuse comme objet psychique de base, pourrait de temps en temps nous donner des précisions. Ici, nous quittons les échafaudages qui peuvent anéantir la

[1] Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Op. cit. p. 439.

subjectivité dans la religion, mais nous pouvons trouver le courage de donner beaucoup plus de place au religieux qui refait la trame entre sensible et spirituel.

6.3. Chez l'ennemi : transferts

Ce qui est du religieux provoque en nous un fort mépris depuis des années. En vérité, cet effet, ou cette sensation, s'est beaucoup élargi depuis que notre formation en psychologie a été initiée. Des années sur le divan ont témoigné d'une grande résistance au travail avec des patients qui étaient religieux : ce mépris des choses religieuses s'allongeait chez nous comme un serpent se couchant au soleil par un après-midi d'été. Mais il y avait du venin aussi.

Nous avons fait plusieurs rêves à partir de ces situations cliniques avec des patients religieux. Ces rêves avaient tous un climat surnaturel très menaçant, par contre, rien ne se passait. C'était quelque chose de l'ordre de l'amorphe et de l'indifférencié, qui nous effrayait dans ces scènes oniriques. Envers les patients, c'était comme une sorte de furie qui se manifestait : on avait besoin d'attaquer. C'était donc soit une attaque brisée, soit un dégoût qui nous montrait à quel point était cristallin ce malaise que nous éprouvions à l'égard du religieux.

La formation et la construction de cette recherche se sont fortement appuyées sur le travail de Georges Devereux sur le *contre-transfert*[1]. Il a été visité et revisité à plusieurs reprises et nous étions enclin, dès les premières ébauches de ce projet de recherche, à nous pencher sur ces choses qui relevaient pour nous de l'abjection et de l'angoisse. Comment alors construire des méthodes de travail théorique et des dispositifs de recherche avec cela ?

Il a fallu d'abord reconnaître la fascination que les choses religieuses provoquent, parce que l'abjection est un fort signe de fascination, d'affectation et, principalement, d'un socle désirant. Sans la reconnaissance de cette fascination, probablement nous serions-nous dissous dans ce risque que Devereux définit comme le désir de se rendre invisible dans une « observation » qui devient un acte de

[1] Devereux, Georges. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris : Aubier, 1980.

voyeurisme. En outre, à quel point tout ce que nous allions traiter n'était pas non plus nos propres perturbations provoquées par les thèmes religieux ?

Un pas principal à franchir a été de construire des dispositifs d'investigation théorique et de pratique, étant *chez l'ennemi*. Qu'est-ce que ceci veut dire, d'ailleurs ? Qu'il y a dans tout transfert, y compris celui du chercheur à l'égard de la théorie, du dispositif qu'il met en place et des thèmes qu'il trouve, le risque de se faire prendre en otage par des phénomènes d'exigence logique, de jouissance de l'irrationnel ou encore de dévouement mystique, ce dernier normalement par des dérives théoriques. En effet, c'était « ce que je suis », l'ennemi de cette recherche. Comme le souligne avec insistance Devereux, l'angoisse du chercheur pousse ce dernier à créer cette fausse impression d'objectivité par le biais de dispositifs méthodologiques ou d'artifices heuristiques afin de filtrer ce qui, à la fin, est le matériel envisagé, la subjectivité. Dans le cas de ce qui concerne la religion et le spirituel, cette configuration est encore plus menaçante, puisque certains éléments théoriques, rhétoriques et logiques de disciplines connexes comme la psychopathologie et la psychanalyse ont pu, à certains moments de l'histoire des savoirs occidentaux, se confondre avec ce qui est du religieux. Les savoirs et techniques psys et de souci de soi ont des liens étroits avec le tissu des champs de la théologie et des techniques religieuses de soin.

Le psychanalyste indien Sudhir Kakar considère que toute quête spirituelle ne serait pas une quête, mais plutôt une reconnaissance des nombreux moments de contact entre psychisme et esprit[1]. Le penchant de se vouer à une démarche de recherche sur le religieux et la religiosité à travers la psychopathologie, dans ce qui nous apporte une psychologie des profondeurs comme la psychanalyse, n'a jamais voulu réduire le religieux à ce qu'on a présenté en tant qu'objet religieux ou chose religieuse. Ce qui a été tenté fut le tâtonnement de ce religieux par le psychopathologique et les éléments symboliques et imaginaires qui ressortent de

[1] Kakar, Sudhir. *Fou et divin*. Paris : Éditions du Seuil, 2010. p. 180.

tout discours religieux. Kakar conseille de prioriser l'imagination afin de défricher ces « moments » de contact entre psychisme et spirituel, ou ce qu'on saurait mieux pointer comme les invaginations d'une topologie de la subjectivité humaine (dans le singulier et dans la culture) où religieux et objet psychique sont intersection de quelque chose de commun.

Ce travail de l'imagination doit se munir du poétique, et même des métaphores ou reconstructions, dans le but d'éviter l'obsession, qui est la forme pathologique de la raison, et l'illusion, pathologie de l'imagination d'après Kakar. Ceci dit, on a fait plein usage d'un travail de reconstruction permanent de ce que pourrait être le *moi* du chercheur : Devereux considère que le moi n'est pas simplement « mobile », mais *réellement* créé à chaque instant[1]. Cette reconstruction est passée notamment par une reconstruction de notre rencontre avec chaque élément théorique auquel a dû faire face cette recherche : les explorations dans les sciences humaines et sociales, et spécialement en sociologie et anthropologie de la religion, ainsi qu'en psychanalyse, psychopathologie, et des lectures du champ de la psychologie transculturelle, ont reçu un traitement qu'on voulait littéraire et qui montrait les rencontres du chercheur avec elles. Dans ce chemin, ce qui fut ébauché dans cette thèse a été un long récit de rencontres théoriques, comme avec des sujets-participants et la religiosité qu'on explorait.

Une autre question était celle de l'usage de la clinique des autres sur laquelle fut construite une bonne partie de cette recherche. C'était certes une question éthique, mais aussi épistémologique : on s'est vu devant des transferts très pluriels entre les patients et les thérapeutes, des transferts institutionnels, transferts de patients avec des dispositifs cliniques mais aussi des cliniciens avec leurs sources théoriques. Le plus intéressant a été ainsi les difficultés mutuelles d'accorder une légitimité aux démarches des autres : dès lors que les patients religieux sont considérés souvent comme très résistants à toute emprise psy, les professionnels ont du mal à légitimer

[1] Devereux, Georges. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Op. cit. p. 441.

tout travail religieux et spirituel qui soit fabriqué - ce qui est le cas d'une conversion. C'était en effet quelque chose qu'on pourrait délimiter comme : « Fabriqué, c'est pas du vrai ! »

Je dois avouer que cette « accusation » ou « injonction-préjugé» fut une confrontation constante tout au long de la recherche. Théoriquement, il est très facile de considérer la religion comme un leurre ou relevant d'une suppléance symptomatique. *Idem* pour ces injonctions au culturel qui peuvent menacer les démarches cliniques qui s'approfondissent sur ce culturel : comment faut-il donner légitimité à une religiosité qui prône parfois un effacement sévère des formes culturelles et religieuses plus traditionnelles de la vie d'une personne ? Et, pour finir, l'usage de la clinique des autres se dénotait aussi dans cette injonction : comment allions-nous concevoir légitimement une recherche en clinique et en psychopathologie, si la plupart de notre matériel n'était pas issu de notre clinique personnelle ?

Notre recherche a déjà répondu à ces questions, toutefois, il en reste quelque chose : notre approximation des choses religieuses a-t-elle été légitime, ou la peur du venin du serpent couché au soleil nous a-t-elle trop perturbé ? La réponse ne peut pas être autre chose qu'une question : comment affirmera-t-on que nous ne sommes pas empoisonné ?

6.4. Positions : une conclusion de travail

« Quand nous savons quelque chose, déjà nous ne concevons plus rien. »

Jacques Lacan[1]

D'une salle du Centre Georges-Pompidou, les visiteurs sortaient les yeux brillants. Rares sont les œuvres d'art contemporain capables d'un effet tellement frappant sur le public en général. *Ghosts* (2007), de Kader Attia[2], provoque cet effet. Sa visite était limitée à environ douze personnes à la fois, l'entrée se faisant par un petit coin au fond de la salle. On voyait comme des files de personnes, plutôt des femmes, agenouillées et inclinées, comme en prière. C'était impressionnant, le silence et l'isolement de l'espace y contribuaient également.

Traversant la salle par le côté vide à gauche, le choc était d'un autre ordre. Chaque pièce était composée d'une succession de feuilles d'aluminium, faisant ainsi le moule d'un corps et gardant les traces d'une personne. À l'intérieur, le vide. L'épaisseur, qui donnait l'effet fantasmatique d'une personne à l'intérieur du cocon, s'évanouissait avec la rencontre de l'œil qui regarde et du vide à l'intérieur. La répétition de ces formes remplissait cette salle-œuvre avec l'impression qu'on était face à des fantômes. Ceux-ci n'existant pourtant pas sans les fantasmes de celui qui regarde.

La rencontre de cette œuvre nous a impressionné, autant par l'effet que pour sa beauté. Elle nous donne aussi des pistes pour penser sur les raisons du triomphe presque éternel de la religion. Le moule que la religion forme est celui de la rencontre entre fantasme et idéologie, c'est dans cette région que sa production de sens travaille. Mais, il est cependant vrai que parfois les fantômes se sont défaits, car le cocon est en vérité fragile.

---

[1] Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Op. cit. p. 432.

[2] Une vidéo de l'artiste et de ce travail : https://www.centrepompidou.fr/cpv/resource/c4rbrjA/rn9K4A. Consulté le 31.10.14 à 10h47.

Notre investigation, d'abord sur la conversion dans l'évangélisme, nous oblige à admettre, éthiquement, qu'une inclination religieuse est une réponse subjective légitime. Cette forme de religiosité, où le caractère « fabriqué » est même célébré, conjugue parfaitement une exigence de nos temps : la conversion évangélique est un parcours de cure et en même temps d'adaptation. Adaptation certes au temps, à une société, aux formes de subjectivation dominantes, mais, et surtout, il s'agit d'une adaptation à la conformité à une machine de sens spécifique. Pour la cure, ce qui est évoqué, c'est le sujet blessé par le hors-sens.

Une conversion ne veut rien dire en soi. Elle ne prend sens que par ce à quoi elle renvoie dans l'univers fantasmatique du sujet, en lieu avec ce qu'il raconte de ce qu'il aurait vécu. C'est ce *sens* qui peut induire des effets totalement différents. Dans le cas de l'évangélisme au contemporain, notamment dans sa forme la plus populaire, le pentecôtisme et ses configurations sémiotiques, cette exigence d'être à mi-chemin entre adaptation et cure est bien puissante, car il s'agit d'une religion profane en soi : elle a pour notion centrale la temporalité, celle-ci étant le temps de l'homme. Son inversion est que ce qui est de l'homme, son temps, son corps, ses affects, ses désirs et besoins, donc le profane en soi, commence à être sacralisé et devient l'objet du travail religieux dans la conversion. La nouvelle biographie va même glorifier le passé de péché, les souffrances, le travail de la religion sur le corps. Cette glorification relève d'un passage de sacralisation de ce qui était profane, puisque cela devient le centre de l'expérience religieuse du sujet.

Le sacré est ainsi redécouvert dans le travail biographique – par la technique religieuse de la conversion et du « raconter » de cette version de soi de la transformation biographique. Toutefois, c'est l'abject qui produit l'effet d'enchaînement de sens de cette nouvelle biographie du converti. C'est très singulier pour chacun de ces sujets, quoiqu'il soit aussi une sorte de sujet collectif, ce qui devient le sujet converti.

L'évangélisme doit sa capacité adaptative, son pouvoir de phénomène transculturel, au fait que l'élément religion-institution soit si peu important. Il s'attaque à ce qui est de la religiosité et du religieux. Quand les analystes des subjectivités contemporaines annoncent le retour du religieux pour parler de notre temps, il s'agit de ce religieux qui vient avec la mondialisation des craintes et la prolifération d'objets, ce à quoi les institutions religieuses ne sont plus en mesure de faire face.

La religiosité, enfin, est un travail sur le soi dans le langage, parce que le soi est un objet du langage et est soumis aux fluctuations du sens et de son évanescence dans une époque et dans la singularité d'une vie. C'est en cela que nous pouvons introduire notre préoccupation essentielle à propos des thèmes ici évoqués : ce travail sur le soi dans le langage que constitue un fait religieux, dans une vie, s'appuie fondamentalement sur ce qui est du *pathos*, sur ce qui est passion, désir et excès, ceci étant, le hors-sens.

La psychopathologie est une position d'affection, d'inclination et de travail du clinicien sur le *pathos* de l'autre, sur ce qui est du sens en son effondrement et surtout du non-sens. Le travail religieux s'approprie ce matériau dans son agir. La religion, elle, agit sur le fou de chacun, sur les brèches, friches et trous du sujet dans son rapport au langage et à l'autre. Elle opère sur la jouissance du sujet (du désir) de ses brèches, friches et trous. C'est dans ses espaces qu'apparaissent le *pathos* et l'excessif de chacun, où apparaissent les souffrances dans une vie.

Les personnes qui ont accepté d'ouvrir leur intimité dans le cadre de notre recherche ont témoigné, dans leurs biographies, d'une forte présence de *soi*. Ceci se manifestait très fortement sur le transfert établi envers nous. Cela est, très probablement, un indice de la force de l'imaginaire dans la structure d'expérience qui constitue l'évangélisme. Forger et charger narcissiquement une image de soi et la perpétrer.

Nous pouvons nous positionner ici sur un pari : il est très probable que les prochaines années verront une augmentation encore plus exponentielle de différentes formes de retour du religieux. Cela continuera à interroger encore plus les cliniciens. En effet, les nombreuses possibilités cliniques qui apparaissent dans le champ social, et spécialement celles liées aux cas d'exil, traumatismes et reconfigurations identitaires dans l'adolescence, sont là pour en témoigner.

Ainsi que nous l'avons signalé à maintes reprises, envisager une psychopathologie du fait religieux peut permettre d'explorer le fait que la chose religieuse appartient à la fondation de la vie psychique. Comme nous l'avons lancé en tant qu'hypothèse, psychisme, autre, désir, culture et social sont imprégnés de religieux, d'objets religieux. La subjectivité du sujet qui se tourne vers la religion nous interpelle exactement dans cette répétition, dans cet objet qui est là, partout, et qui revient centralement dans sa vie psychique.

Le défi le plus incessant est ainsi de reconnaître quelles sont les limites pour cette apparition de l'objet religieux, tout comme pour la face religieuse de tout objet psychique et transférentiel. Au long de cette recherche, nous nous sommes posé une question : ces gens qu'on a rencontrés ont-ils connu quelque chose de leur désir avec cette appartenance religieuse ? Peut-être que celle-ci est finalement la question que pose la psychopathologie du fait religieux. Et, c'est l'effet que provoquait l'œuvre *Ghosts* : il y a l'aliénation de la religion, mais c'est quand même beau.

Références bibliographiques

1. ABEL, Olivier et POREE, Jérôme. *Le vocabulaire de Ricœur.* Paris : Ellipses, 2007.
2. AGAMBEN, Giorgio. « La glossolalie comme problème philosophique », *Le discours psychanalytique*, 6, 1983. pp. 63-69.
3. ALGRANDÍ, Joaquin. De la sanidad del cuerpo a la sanidad del alma – estúdio sobre la lógica de construcción de las identidades colectivas en el neo-pentecostalismo argentino, *Religião & Sociedade*, v. 28, n. 2, Rio de Janeiro, 2008.
4. ALLOUCH, Jean. *L'esquisse du transfert dans le traitement des passions : Galien.* (1992). Relevé à : http://www.jeanallouch.com/pdf/102. Consulté le 02.07.2014 à 18h13.
5. AMIOTTE-SUCHETT, Laurent. Mettre Dieu dans sa vie. L'apprentissage de la confiance en soi en milieu pentecôtiste français. In : FATH, Sébastien (sous la direction de). *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion. Entre ruptures et filiations.* Turnhout : Brépols, 2004. pp. 191-204.
6. ANDERSON, Allan et al. *Studying Global Pentecostalism*. Theories + Methods. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 2010.
7. ARENES, Jacques. « Psychopathologie du mysticisme et travail du négatif », *Adolescence*, 2008/1 nº 63, pp. 101-116.
8. ARISTOTE. *Traité de l'âme*. Traduction Jules Barthélemy Saint-Hilaire (1846). In : *La psychologie. Les plus grands textes d'Aristote à Freud et Bowlby*. Paris : Le Nouvel Observateur/CNRS Éditions, 2010.
9. ARON, Raymond. *Jouir entre Ciel et Terre. Les mystiques dans l'œuvre de J. Lacan*. Paris : L'Harmattan, 2003.
10. ASKOFARE, Sidi. *Le génie du sinthome*. Texte de l'intervention prononcé à Nantes le 8 Avril 2006 à la Journée d'étude organisée par Régnier Pirard sur le thème « Se passer du père… ». Relevé à : http://w3.erc.univ-tlse2.fr/pdf/le_genie_du_sinthome.pdf. Consulté le 05.07.2014 à 20h55.
11. ASKORAFE, Sidi. « Du nom-du-Père au sinthome : Lacan et la religion », *Estudos e pesquisas em Psicologia,* UERJ*, RJ,* ANO 8, N.1, p. 12-23, 1º semestre de 2008.
12. ASSOUN, Paul-Laurent. « Le sujet de l'oubli selon Freud », *Communications*, 49, « La mémoire et l'oubli », 1989, pp. 97-111.
13. ASSOUN, Paul-Laurent. *Corps et Symptôme. Leçons de psychanalyse*. 2ª édition. Paris : Economica, 2004.
14. AUBREE, Marion. « Dynamiques comparées de l'Eglise universelle du royaume de Dieu au Brésil et à l'étranger ». In : ENDELSTEIN, Lucine ; FATH, Sébastien et MATHIEU, Séverine (direction). *Dieu change en ville. Religion, espace, migration*. Paris : L'Harmattan, 2010. pp. 113-123.
15. AUBREE, Marion. « Jésus, l'Esprit-Saint et la couleur des fidèles ». In : *Cahier du Brésil Contemporain*, 2002, nº 49/50.
16. AUBREE, Marion. « La « force du Saint-Esprit » à service de la mondialisation », *Revue Tiers Monde*, t. XLIV, nº 173, janvier-mars 2003, pp. 65-80.

17. AUBREE, Marion. « Un néo-pentecôtisme Brésilien parmi les populations émigrées en Europe de l'Est », *Anthropologie et Sociétés*, Volume 27, numéro 1, 2003, pp. 65-84.
18. AUBREE, Marion. « La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe : le cas de l'I.U.R », *Les mutations transatlantiques des religions* (colloque international). Communication présentée eu publiée sous le titre du colloque par C. LERAT et B. RIGAL-CELLARD (dir.). Presses Universitaires de Bordeaux, 2000, pp. 149-157.
19. AUBREE, Marion. « Pentecôtisme / Néo-pentecôtisme ». In : AZRIA, Régiene et HERVIEU-LEGER, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux.* Paris : PUF, 2010. pp. 875-882.
20. AUGE, Marc. *Non-lieu, introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil, 1992.
21. AUGE, Marc. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Aubier, 2004.
22. AZRIA, Régiene et HERVIEU-LEGER, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux.* Paris : PUF, 2010.
23. BADIOU, Alain. *Saint Paul : La fondation de l'universalisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997.
24. BALMARY, André. *Freud jusqu'à Dieu.* Arles : Actes Sud, 2010.
25. BASTIDE, Roger. *Le Prochain et le Lointain*. Paris : L'Harmattan, 2000.
26. BASTIDE, Roger. *Le rêve, la transe et la folie*. Paris : Éditions du Seuil, 2003.
27. BATAILLE, Georges. *La littérature et le mal*. Paris : Éditions Gallimard, 1957.
28. BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. Paris : Éditions Gallimard, 1973.
29. BAUBET, Thierry et MORO, Marie Rose. « L'approche ethnopsychiatrique », *Enfances & Psy*, 2000/4, nº 12, p. 111-117.
30. BAUBET, Thierry et MORO, Marie Rose. *Psychopathologie transculturelle. De l'enfance à l'âge adulte*. Issy-les-Moulineaux : Elsevier-Masson, 2009.
31. BAUBET, Thierry et ROZZOUG, Dalila. « Méthodes en recherche transculturelle ». In : BAUBET, Thierry et MORO, Marie Rose. *Psychopathologie transculturelle. De l'enfance à l'âge adulte*. Issy-les-Moulineaux : Elsevier-Masson, 2009. pp. 265-274.
32. BAUBET, Thierry. « Évolutions et perspectives de la psychiatrie culturelle ». In : BAUBET, Thierry et MORO, Marie Rose. *Psychopathologie transculturelle. De l'enfance à l'âge adulte*. Issy-les-Moulineaux : Elsevier-Masson, 2009. pp. 23-29.
33. BAUBET, Thierry. *Effroi et métamorphose. Psychothérapie transculturelle des névroses traumatiques en situation d'impasse thérapeutique*. Thèse de doctorat. Sous la direction de Marie Rose Moro. Université Paris 13. 2008.
34. BEBBINGTON, David. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. London : Routeledge, 1989.
35. BECKFORD, James. « Postmodernité ». In : Azria, Régine et Hervieu-Léger, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux.* Paris : PUF, 2010. pp. 947-950.
36. BENJELLOUN, Nadia. (dir.) *Le sacré, cet obscur objet du désir ?* Paris : Éditions Albin Michel, 2009.
37. BENSLAMA, Feth. *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*. Paris : Flammarion, 2002.
38. BERGER, Peter. « Secularism in retreat », *The National Interest* 46 (Winter 1996), p. 3. Relevé à: http://csrs.nd.edu/assets/50014/secularism_in_retreat.html. Consulté le 3.12.2013 à 21h.

39. BERGSON, Henri. « *Camille Bos – Psychologie de la croyance »* (*compte-rendu de livre*). 1912. 1 vol. in-18. Paris, Félix Alcan, 1902." in Revue philosophique, XXVIIe année, n° 7-12, juillet-décembre 1902, pp. 529-533. Disponible dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales". Relevé à: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
40. BERGUNDER, Michael. « The Cultural Turn ». In : ANDERSON, Allan et al. *Studying Global Pentecostalism*. Theories + Methods. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 2010. pp. 51-73.
41. BERNSTEIN Iriart, Jorge Alberto. « A possessão como um idioma : hermenêutica de um caso de "possessão por Exu" em uma cidade do interior da Bahia », *Correio da Appoa*, Porto Alegre, n. 84, out. 2000, pp. 24-39.
42. BESOIN, Sandra. « Les sources de l'athéisme « dit » psychanalytique », *Mensuel*, 49, pp. 57-65.
43. BIRMAN, Joel. (org.) *Tausk e o aparelho de influenciar na psicose*. São Paulo: Editora Escuta, 1990.
44. BIRMAN, Joel. « A biopolítica na genealogia da psicanálise: da salvação à cura », *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, pp. 529-548, abr-jun. 2007.
45. BIRMAN, Patricia. « Croyances et appartenances : un débat français », *ethnographiques.org* – 15 - février 2008.
46. BLOCH-HOEL, Nils. *The Pentecostal Mouvement : it's origin, development, and distinctive character*. New York: Humanity Press, 1964.
47. BOLTON, Robert. Aristote's definition of the soul: *De Anima*, *II*, 1-3. In: *Phronesis*, Vol. 23, No. 3 (1978), pp. 258-278. Relevé à: http://www.jstor.org/stable/4182048?origin=JSTOR-pdf. Consulté le 25/11/2011 16h36.
48. BONNET, Gerard. *Symptôme et conversion*. Paris : Presses Universitaires de France, 2004.
49. BOOTH, Leo. *When God becomes a drug: Understanding religious addiction & religious abuse*. Auburn (Indiana): SCP Limited, 1998.
50. BOURGAIN, Anne. « L'autre en soi ou la question du double chez un poète », *Le Coq-héron*, 2008/1 nº 192, pp. 97-104.
51. BOURGUIGNON, Odile et BYDLOWSKI, Monique. *La recherche clinique en psychopathologie. Perspectives cliniques*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995.
52. BREUER, J. et Freud, S., *Études sur l'hystérie* (1895), Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
53. BROSSIER, François. « Paul sur le chemin de Damas ». In : *Aux origines du christianisme*. Paris : Editions Gallimard et Le Monde de la Bible, 2000. pp. 351-356.
54. CABESTAN, Philippe (coord.). *Introduction à la phénoménologie contemporaine*. Paris : Ellipses, 2006.
55. CABESTAN, Philippe. « Paul Ricoeur (1913-2005). Pour une phénoménologie herméneutique ». In : CABESTAN, Philippe (coord.). *Introduction à la phénoménologie contemporaine*. Paris : Ellipses, 2006. pp. 111-124.
56. CAZENAVE, Michel. *Jung revisité II. Jung et le religieux*. Paris : Entrelacs, 2012.
57. CHEMOUNI, Jacquy. « Savoir ou révélation : la mythologie à l'origine de la rupture entre Freud et Jung ». *Kentron* 15, 1, 1999. Relevé à :

https://www.unicaen.fr/services/puc/ecrire/revues/kentron/kentron15-1/k15101chemouni.pdf. Consulté le 04.07.2014 à 11h06.

58. CON DAVIS, Robert. « Introduction : Lacan and Narration », *Comparative Literature*, Vol. 98, No. 5, Dec., 1983. Relevé à: http://www.jstor.org/stable/i346363. Consulté le 10.06.2014 à 20h56.
59. CORTEN, André. « Un religieux immanent et transnational », *Archive des sciences sociales des religions*. Numéro 133 (janvier-mars 2006).
60. CORTEN, André. « Pentêcotisme et « Néo-pentecôtisme » au Brésil », *Archive des Sciences Sociales des Religions*. Nº 105, 1999. pp. 163-183.
61. COX, Harvey. *Fire from Heaven: the rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the Twenty-first century*. Cambridge (Massachussets): Da Capo Press, 2001.
62. CRAPANZAO, Vincent. *Case studies in spirit possession (Contemporary religious mouvements)*. New York : Wiley, 1977.
63. DALGALARRONDO, Paulo; MARIN-LÉON, L.; BOTEGA, Neury José; BARROS, M.B.A.; ILIVEIRA, H.B. « Religious affiliation and psychiatric morbidity in Brazil: higher rates among evangelicals and spiritists », *International Journal of Social Psychiatry*, v. 54, p. 562-574, 2008.
64. DAVIOT, Pierre. *Jacques Lacan et le sentiment religieux*. Ramonville Saint-Agne : Éditions Érès, 2006.
65. DEJEAN, Frédéric. *Les dimensions spatiales et sociales des Eglises évangéliques et pentecôtistes en banlieue parisienne et sur l'Île-de-Montréal*. Thèse de doctorat en géographie. Dirigée par A. Germain et H. Viellard-Baron. Université du Quebec et Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense. Novembre 2010.
66. DENIAU, Alain. « La conversion mystique : L'irruption d'une certitude », *Les cahiers de psychologie politique*. [En ligne], Relevé à : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=768. Consulté le 17 mai 2014 à 19h18.
67. DENIAU, Guy. « Hans-Georg Gadamer (1900-2002) ». In : Cabestan, Philippe (coord.) *Introduction à la phénoménologie contemporaine*. Paris : Ellipses, 2006. pp. 39-52.
68. DENZIN, N. et LINCOLN, Y. (Eds.) *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994.
69. DERRIDA, Jacques et VATTIMO, Gianni (dir.). *La religion.* Paris: Editions du Seuil, 1996
70. DERRIDA, Jacques. « De la phénoménologie ». In : DERRIDA, Jacques. *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Saint-Étienne : éditions de l'aube, 1999. pp. 75-90.
71. DERRIDA, Jacques. « Foi et savoir ». In : DERRIDA, Jacques et VATTIMO, Gianni (dir.). *La religion.* Paris: Editions du Seuil, 1996.
72. DERRIDA, Jacques. « Freud et la scène de l'écriture ». In : DERRIDA, Jacques. *Écriture et différence*. Paris : Seuil, 1979.
73. DERRIDA, Jacques. *Écriture et différence*. Paris : Seuil, 1979.
74. DERRIDA, Jacques. *Khôra*. Paris : Éditions Galilée, 1993.
75. DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*. Paris : Presses Universitaires de France, 1967.

76. DERRIDA, Jacques. *Sur parole. Instantanés philosophiques*. Saint-Étienne : éditions de l'aube, 1999. pp. 75-90.
77. DESROCHE, Henri. *Les Shakers américains. D'un néo-christianisme à un présocialisme*. Paris : Éditions du Minuit, 1955.
78. DEVEREUX, Georges. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris : Aubier, 1980.
79. DEVEREUX, Georges. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris : Éditions Gallimard, 1970.
80. DEVEREUX, Georges. *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris : Flammarion, 1985.
81. DIET, Emmanuel. « Aliénation sectaire et problématiques adolescentes », *Adolescence*, 2008/1, pp. 177-192.
82. DIET, Emmanuel. « Croyance, appartenance et contextualité », *Revue de psychothérapie psychanalytique de* groupe, 2007/2 nº 49, pp. 39-60.
83. DOUVILLE, Olivier. « Pour un examen de la situation contemporaine des consultations « interculturelles » », *Figures de la psychanalyse – Anthropologie, psychanalyse : les états de la structure*, nº 17, 2009, pp. 131-159
84. DOUVILLE, Olivier. « Une voix soupçonnée, une lettre à venir », *PTAH : « La lettre, la voix : variations » - PTAH (Psychanalyse - Traversées - Anthropologie - Histoire)*, 2000/2002, 13/14 : 241-248.
85. DUFOUR, Dany-Robert. « Comment digérer le structuralisme ? », In : *Le Débat « Le structuralisme a-t-il une histoire ? »*, n. 73, (janvier-février) 1993, pp. 4-9.
86. DUFOUR, Dany-Robert. *On achève bien les hommes. De quelques conséquences actuelles et futures de la mort de Dieu*. Paris : Denoël, 2005.
87. DURKHEIM, Émile et MAUSS, Marcel. « Des quelques formes de classification – contribution à l'étude des représentations collectives », *Année sociologique*, 6, (1901-1902), pp. 1-72. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/essais_de_socio/T7_formes_classification/formes_classification.html. Consulté le 25.10.2014 à 20h32.
88. DURKHEIM, Émile. « De la définition des phénomènes religieux » (1897-8). In : *Année sociologique*, vol. II, 1897-1898, pp. 1-28. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/annee_sociologique/an_socio_2/phenomenes_religieux.html. p. 4. Consulté le 25.10.2014 à 14h42.
89. DURKHEIM, Émile. « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine ». Extrait du *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1913, 13, pp. 63-100. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_01/probleme_religieux.html. Consulté le 25.10.2014 à 19h56.
90. DURKHEIM, Émile. «Cours sur les origines de la vie religieuse.», Extrait de la *Revue de philosophie*, 1907, vol 7, no 5, pp. 528-539. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_02/origine_vie_religieuse.html. Consulté le 25.10.2014 à 19h35.
91. DURKHEIM, Émile. *Le Suicide*. Paris : Presses Universitaires de France, 2013. Publiée originalement en 1897.

92. DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Présenté par Michel Maffesoli. Paris : CNRS Éditions, 2007. Publiée originalement en 1912.
93. DUVAL, Raymon. « La conversion des représentations : un ou deux processus fondamentaux de la pensée ». In : Baillé, Jacques (org). *Du mot au concept : Conversion. Le Séminaire*. Collection « Sciences de l'Education ». Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 2007. pp. 9-45.
94. DUVAL, Raymond. *Sémiosis et pensée humaine*. Berne : Lang, 1995.
95. DYER, Anne E. « Introduction ». In: Kay, Wiliam K. & Dyer, Anne E. (eds.) *European Pentecostalism*. Leinden-Boston: Brill, 2011. pp. 1-18.
96. ELIADE, Mircea. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris : Éditions Gallimard, 1951.
97. ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris : Éditions Gallimard, 1965.
98. ELIADE, Mircea. *Mythes, rêves, mystères*. Paris : Éditions Gallimard, 1957.
99. ELIADE, Mircea. *Yoga. Immortalidad y libertad*. Buenos Aires : Ediciones Leviatan, 1957.
100. ELLENBERGER, Henri F. *Histoire de la découverte de l'inconscient.* Paris : Librairie Arthème Fayard, 1994.
101. ENDELSTEIN, Lucine ; FATH, Sébastien et MATHIEU, Séverine (direction). *Dieu change en ville. Religion, espace, migration*. Paris : L'Harmattan, 2010.
102. FASSIN, Didier. « Les politiques de l'ethnopsychiatrie. La psyché africaine, des colonies africaines aux banlieues parisiennes », *L'Homme*, 153 / 2000, pp. 231-250.
103. FATH, Sébastien (sous la direction de). *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion. Entre ruptures et filiations.* Turnhout. Brépols, 2004.
104. FATH, Sébastien. « Les Protestants Évangéliques Français. La corde de raide d'un militantisme sans frontière », *Études*, octobre 2005, pp. 351-361.
105. FATH, Sébastien. « Baptistes et Pentecôtistes en France, une histoire parallèle ? Le baptisme, une « culture d'accueil » du pentecôtisme (1820-1950) », *Bulletin de l'Histoire du Protestantisme Français* (BSHPF), juillet-sept. 2000, pp. 523-567.
106. FATH, Sébastien. « La gestion du stigmate, entre local et global : trois megachurches afro-caribeennes à Paris ». In : Endelstein, Lucine ; Fath, Sébastien et Mathieu, Séverine (direction). *Dieu change en ville. Religion, espace, migration*. Paris : L'Harmattan, 2010. pp. 115-135.
107. FATH, Sébastien. *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. Éditions Autrement, Paris, 2008.
108. FATH, Sébastien. *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*. Genève : Labor et Fides, 2005.
109. FATH, Sébastien. *Fiche de lecture* « Les évangéliques à la conquête du monde », de Patrice de Plunkett. 2009. Relevé à : http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/media/01/02/3225452643.pdf. Consulté le 26.10.2014 à 13h25.
110. FATH, Sébastien. *Protestantisme français et territoire*. Texte disponible sur la Plateforme HAL. Relevé à : http://hal.inria.fr/docs/00/10/36/64/PDF/Protestantisme_et_territoire_.pdf. Consulté le 01.06.2014 à 16h56.
111. FEDIDA, Pierre. *L'absence*. Paris : Éditions Gallimard, 1978.
112. FER, Yannick. « Genèse des émotions au sein des Assemblés de Dieu polynésiennes », *Archive des sciences sociales des religions*, nº 131-132 (juillet-décembre 2005), pp. 143-163.

113. FERENCZI, Sandor. Critique de « Métamorphoses et symboles de la libido », de Jung. In : FERENCZI, Sandor. *Psychanalyse. II. Œuvres complètes. 1913-1919*. Paris : Payot, 1990.

114. FERMI, Patrick. « Ethnopsychanalyse : esquisse d'un roman familial », *L'autre*, *Cliniques, cultures et sociétés,* 2002, Vol. 3, nº 2, pp. 329-344.

115. FIELOUX, Michèle et LOMBARD, Jacques. « « J'ai mal aux os ». Rituels, imaginaire partagé et changement social », *L'Autre*, 2012/1 Volume 13, p. 41-50.

116. FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris : Seuil/Gallimard, 2001.

117. FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966.

118. FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et psychologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1954.

119. FOURNIER, Marcel. « Durkheim, Émile (1858-1917) ». In : GUMPPER, Stéphane et RAUSKY, Franklin. *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions*. Mountrouge : Bayard, 2013. pp. 678-682.

120. FOURNIER, Marcel. « Mauss, Marcel (1872-1950) ». In : GUMPPER, Stéphane et RAUSKY, Franklin. *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions*. Mountrouge : Bayard, 2013. pp. 1016-1019.

121. FREIRE COSTA, Jurandir. *Psicanálise e contexto cultural. Imaginário Psicanalítico, Grupos e Psicoterapias*. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda., 1989.

122. FREUD, Sigmund. « Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique ». In : FREUD, Sigmund. *Cinq leçons sur la psychanalyse. Suivi de Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*. Paris : Payot & Rivages, 2001.

123. FREUD, Sigmund. « D'une conception de l'univers ». In : FREUD, Sigmund. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1915-16, 1916-17). Paris : Gallimard, 1971. pp. 95-109.

124. FREUD, Sigmund. « De la psychothérapie » (1905). In : FREUD, Sigmund. *La Technique Psychanalytique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1981. pp. 9-22.

125. FREUD, Sigmund. « L'angoisse ». In : FREUD, Sigmund. *Introduction à la psychanalyse*. Paris : Payot, 1972. p. 370-388.

126. FREUD, Sigmund. « L'Inconscient » (1915). In : FREUD, Sigmund. *Métapsychologie*. Paris: Quadrige/PUF, 2010. pp. 47-86.

127. FREUD, Sigmund. « L'inquiétante étrangeté ». In : FREUD, Sigmund. *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris : Éditions Gallimard, 1971. pp. 163-210.

128. FREUD, Sigmund. « La méthode psychanalytique de Freud » (1903). In : FREUD, Sigmund. *La Technique Psychanalytique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1981. pp. 1-8.

129. FREUD, Sigmund. « Le moi et le ça » (1923). In : FREUD, Sigmund. *Essais de psychanalyse*. Paris : Éditions Payot, 1981. pp. 219-275.

130. FREUD, Sigmund. « Le problème économique du masochisme » (1924). In : FREUD, Sigmund. *Du masochisme*. Paris : Payot & Rivages, 2011.

131. FREUD, Sigmund. « Le refoulement », In: FREUD, Sigmund. *Métapsychologie*. Paris: Quadrige/PUF, 2010. pp. 31-45.

132. FREUD, Sigmund. « Notes sur le « bloc-notes magique » » (1925). In : FREUD, Sigmund. *Huit études sur la mémoire et ses troubles*. Paris : Éditions Gallimard, 2010.

133. FREUD, Sigmund. « Psychanalyse et psychiatrie ». In : FREUD, Sigmund. *Introduction à la psychanalyse*. Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1972. pp. 225-238.

134. FREUD, Sigmund. « Pulsions et destins des pulsions » (1915) In : FREUD, Sigmund. *Métapsychologie*. Paris: Quadrige/PUF, 2010. pp. 5-29.

135. FREUD, Sigmund. « Résultats, idées, problèmes » (1938). In : FREUD, Sigmund. *Résultats, idées, problèmes, II*. Paris : PUF, 1985. pp. 287-288.

136. FREUD, Sigmund. « Une névrose démoniaque au XVII^e siècle » (1923). In : FREUD, Sigmund. *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris : Éditions Gallimard, 1971. pp. 211-251.

137. FREUD, Sigmund. *Actes obsédants et exercices religieux*. (1907). Éditions électronique réalisé de l'article traduit par Marie Bonaparte revue par l'auteur, 1932. Réimpression. Paris : Les Presses Universitaires de France, 1973. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/avenir_dune_illusion/t2_actes_obsedants/Actes_obsedants.pdf. Consulté le 03.07.2014 à 15h55.

138. FREUD, Sigmund. *Cinq leçons sur la psychanalyse. Suivi de Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*. Paris : Payot & Rivages, 2001.

139. FREUD, Sigmund. *Contribution à la conception des aphasies. Une étude critique* (1891). Paris : Presses Universitaires de France, 1996.

140. FREUD, Sigmund. *Correspondance avec le pasteur Pfister 1909-1939*. Paris : Éditions Gallimard, 1966.

141. FREUD, Sigmund. *Esquisse / Entwurf*. Document de travail : traduction Suzanne Hommel, avec la participation de André Albert, Éric Laurent, Guy Le Gauffey, Erik Porge), Extrait de Palea 6, 7 et 8. Relevé à : http://www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/transcriptions/freud_esquisse_fr.pdf. Consulté le 02.07.2014 à 13h08.

142. FREUD, Sigmund. *Inhibition, symptôme et angoisse*. (1926). Paris : PUF, 2011.

143. FREUD, Sigmund. *L'Avenir d'une illusion*. Paris : Éditions Points, 2011.

144. FREUD, Sigmund. *L'homme aux rats : un cas de névrose obsessionnelle; suivi de Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense*. Paris : Payot & Rivages, 2010.

145. FREUD, Sigmund. *La naissance de la psychanalyse : lettres de Freud à Fliess, notes et plans (1887-1902)*. Paris : Presses Universitaires de France, 2009.

146. FREUD, Sigmund. *Le malaise dans la civilisation*. Une édition électronique réalisée à partir du livre de Sigmund Freud, Malaise dans la civilisation. Une publication originalement publiée en français dans la Revue française de psychanalyse en 1934. t. VII, n° 4, 1934 et t. XXXIV, n° 1, 1970. Reproduit tel quel par Les Presses universitaires de France, 1971, 108 pages, dans la collection Bibliothèque de psychanalyse. Traduit de l'Allemand par CH. et J. ODIER. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/malaise_civilisation/malaise_civilisation.pdf. Consulté le 03.07.14 à 12h11.

147. FREUD, Sigmund. *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*. Édition électronique réalisée à partir du livre traduit de l'allemand par Marie Bonaparte et le Dr. M. Nathan en 1930. Paris : Gallimard, 1930. Réimpression : Gallimard, 1971, 378 pp. Collection idées, nrf, nº 168. Relevé à :

http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/le_mot_d_esprit/freud_le_mot_d_esprit.pdf. Consulté le 03.07.2014 à 15h26.

148. FREUD, Sigmund. *Moïse et le monothéisme*. Paris : Éditions Points, 2012.

149. FREUD, Sigmund. *Œuvres complètes: psychanalyse. Volume II, 1893-1895. Études sur l'hystérie et autres textes complètes*. Paris : Presses Universitaires de France, 2009.

150. FREUD, Sigmund. *Pour introduire le narcissisme.* Paris : Payot et Rivages, 2012 .

151. FREUD, Sigmund. *Psychopathologie de la vie quotidienne.* Paris : Petite Bibliothèque Payot, 1975.

152. FREUD, Sigmund. *Résultats, idées, problèmes. Tome II*. Paris : PUF, 1985.

153. FREUD, Sigmund. *Totem et Tabou.* Paris : Éditions Points, 2010.

154. FREUD, Sigmund. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. (1905). Paris : Éditions Points, 2012.

155. FREUD, Sigmund. *Un événement de la vie religieuse*. Édition électronique réalisée de l'article "Un événement de la vie religieuse". Traduction française par Marie Bonaparte revue par l'auteur, 1932. Originalement publié en 1928. Réimpression. Paris : Les Presses universitaires de France, 1973, 3e édition, 101 pages. (pp. 95 à 100). Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/avenir_dune_illusion/t3_un_evenement_vie_rel/Un_evenement_vie_rel.pdf. Consulté le 16.07.2014 à 20h04.

156. FREUD, Sigmund. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*. Paris : Éditions Points, 2011.

157. FREUD. Sigmund. « Traitement psychique (traitement d'âme) » (1890). In : Sigmund, Freud. *Résultats, idées, problèmes : t.1 : 1890-1920*. Paris : Presses Universitaires de France, 1984. pp. 1-23.

158. FUKS, Betty. *Freud e a Judeidade. A vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zagar Editor, 2000

159. FURLONG, Allannah. « Sens et non-sens dans la psychiatrie contemporaine : le risque d'abus de certaines « nouvelles interprétations » scientifiques », *Topique*, 2007, 99, 41-50.

160. GAGBEBIN, Laurent et Picon, Raphaël. *Le protestantisme. La foi insoumise*. Paris : Éditions Flammarion, 2005.

161. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. « Uma filosofia do *cogito ferido*: Paul Ricoeur », *Estudos Avançados* 11 (30), 1997, pp. 261-272.

162. GAMPIOT, Aurelien Mokoko. *Kimbanguisme et identité noire*. Paris : L'Harmattan, 2004.

163. GAMPIOT, Aurelien Mokoko. *Les kimbanguistes en France. Expression messianique d'une Église afro-chrétienne en contexte migratoire*. Paris : L'Harmattan, 2010.

164. GARCIA-RUIZ, Jesús et Michel, Patrick. « Religion, politique et monde(s) en mouvement », *Socio-anthropologie*, 25-26, 2010.

165. GARCIA-RUIZ, Jesús. « La conception de personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala. Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir », *Socio-anthropologie* [En ligne], N° 17-18. 2006, mis en ligne le 16 janvier 2007. Relevé à : http://socio-anthropologie.revues.org/index462.html. Consulté le 6 juin 2011 à 14h12.

166. GARCIA-RUIZ, Jesús. *Le religieux, lieu du politique. Les nouvelles formes du religieux en Amérique Latine. Approche anthropologique*. Séminaire de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2011-2012.

167. GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Paris : Gallimard, 1995.

168. GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures: selected essays*. Fontana Press, 1993. Publié originalement en 1973.

169. GIORGI, Amedeo et GIORGI, Barbro. « Phenomenology ». In: SMITH, JONATHAN A. *Qualitative Psychology. A Practical Guide to Research Methods.* London: Sage Publications, 2008. pp. 26-52.

170. GIRONDIN, Jean-Claude. « Conversion et ethnicité parmi les protestants antillais en région parisienne ». In : Fath, Sébestaion (éd.), *Le Protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion*. Turnhout, Brépols, 2004. pp. 147-165

171. GOOD, Byron. *Comment faire de l'anthropologie médicale?* Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo, 1998.

172. GOOREN, Henri. « Conversion Narratives ». In : ANDERSON, Allan et al. *Studying Global Pentecostalism*. Theories + Methods. Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 2010. pp. 93-112.

173. GREEN, André. *La folie privée*. Paris : Éditions Gallimard, 1990.

174. GREEN, André. *Le travail du négatif*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1993/2011.

175. GUMPPER, Stéphane et RAUSKY, Franklin. *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions*. Mountrouge : Bayard, 2013.

176. GUMPPER, Stéphane. « Psychiatrie ». In : GUMPPER, Stéphane et RAUSKY, Franklin. *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions*. Mountrouge : Bayard, 2013. pp. 349-356.

177. HADDAD, Gerard. *Lacan et le judaïsme, précédé de Les sources talmudiques de la psychanalyse*. Paris : Desclée de Brouwer, 1996.

178. HAIE, Brigitte et RASSIAL, Jean-Jacques. « L'adolescence : moment de construction du sinthome ou de refonte du fantasme ? », *Adolescence*, 2008/1, pp. 237-247.

179. HARRIS, Brian. « Beyond Bebbington : The Quest for Evangelical Identity in Postmodern Era », *Churchman*, v. 122, Issue 3, 2008. pp. 201-219.

180. HERVIEU-LEGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris : Flammarion, 1999.

181. HIRT, Jean-Michel. « La psychanalyse, entre athéisme freudien et écoute de l'événement intérieur du sujet ». In : BENJELLOUN, Nadia. (dir.) *Le sacré, cet obscur objet du désir ?* Paris : Éditions Albin Michel, 2009. pp. 81-116.

182. HIRT, Jean-Michel. *La psychanalyse entre athéisme freudien et ouverture à l'écoute de « l'évènement intérieur » du sujet*. Conférence, Cycle Psychanalyse et Spiritualités – Lyon, Quatrième Groupe (Organisation psychanalytique de langue française). Relevé à : http://www.quatrieme-groupe.org/pdf/pdf_01075LEPSY.pdf. Consulté le 04.07.2014 à 10h42.

183. HOFFMANN, Candy. « Le sacré chez Georges Bataille », *Communication, lettres et sciences du langage*. Vol. 5, nº 1 – Août 2001. pp. 72-81.

184. IDRIS, Isam. « Le religieux en clinique ». In : MORO, M.R ; DE LA NOË, Q. et MOUCHENIK, Y. (eds.). *Manuel de psychiatrie transculturelle*. *Travail Clinique, Travail Social.* Grenoble : La Pensée Sauvage, Éditions, 2004/2006. pp. 249-263.

185. IHDE, Don. “Text and the new hermeneutics”, In: WOOD, David (ed). *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation.* London and New York: Routledge, 2008. pp. 124-139.

186. IHDE, Don. *Postphenomenology. Essais in the Postmodern Context*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993.

187. IHDE, Don. *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

188. IZCOVICH, Anita. « Liminaire », *Champ Lacanien. Revue de psychanalyse*. Dossier Psychanalyse et Religion. Nº 8 / Mars 2010.

189. JAMES, William. *The Varieties of religious experience*. New York: Penguin Books, 1985. Première édition 1902.

190. JAMESON, Fredric. *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*. Paris : Beaux-Arts de Paris, 2011.

191. JASPERS, Karl. *Psicopatologia generale*. Roma : Il Pensero Scientifico Editore, 1964.

192. JEAMMET, Nicole. « L’entretien clinique et son analyse singulière et/ou comparée ». In : BOURGUIGNON, Odile et BYDLOWSKI, Monique. *La recherche clinique en psychopathologie. Perspectives cliniques*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995. pp. 111- 121.

193. JULIEN, Philippe. *La psychanalyse et le religieux : Freud, Jung, Lacan*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2008.

194. JUNG, Carl Gustav et BURCKHARDT, Salomé. *Ma vie: souvenirs, rêves et pensées*. Paris : Gallimard, 2007.

195. JUNG, Carl Gustav. « Des rapports de la psychothérapie et de la direction de conscience », In : JUNG, C. G. *La guérison psychologique*. Genève: Georg Editeur, pp. 277-304.

196. JUNG, Carl Gustav. « La synchronicité », In: JUNG, Carl Gustav. *La réalité de l’âme. 2. Manifestations de l’inconscient*. Paris : Livre de Poche, 2007.

197. JUNG, Carl Gustav. *Métamorphoses de l’âme et ses symboles*. Paris : LGF, 1996.

198. JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2002.

199. JUNG, Carl Gustav. *Psychologie et religion*. Paris : Éditions Buchet/Chastel, 1958.

200. JURANVILLE, Allain. *Lacan et la philosophie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1984.

201. KAFLE, Narayan Prasad. « Hermeneutic phenomenological research method simplified », *Bodhi: An Interdisciplinary Journal*, 5, 2001.

202. KAKAR, Sudhir. *Fou et divin*. Paris : Éditions du Seuil 2010.

203. KALU, Ogbu. *African Pentecostalism. An Introduction*. New York: Oxford University Press, 2008.

204. KAOUES, Fatiha. *L’activité missionnaire évangélique dans le monde musulman (Egypte, Liban*) Thèse soutenue le 1er février 2013, direction Jean-Paul Williama (EPHE) et Farhad Khorsokhavar (EPHESS).

205. KIM, Dong Young. *Understand Religious Conversion: The Case of St. Augustine*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2012.

206. KOHN, Max. « Acte narratif et cas ». In : FEDIDA, Pierre et VILLA, François. *Le cas en controverse*. Paris : Presses Universitaires de France, 1999. pp. 51-58.

207. KOHN, Max. *Traces de la psychanalyse*. Limoges : Lambert-Lucas, 2007.

208. KRISTEVA, Julia. « Comment parler à la littérature ». In : KRISTEVA, Julia. *Polylogue*. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

209. KRISTEVA, Julia. « L'affect, cette « intense profondeur des mots » ». In : Kristeva, Julia. *Pulsions du temps*. Paris : Fayard, 2013. pp. 235-257.

210. KRISTEVA, Julia. « La séduction mystique », *Le Monde* 2 décembre 2010. Relevé à : http://www.kristeva.fr/seduction-mystique.html. Consulté le 28.10.2014 à 10h41.

211. KRISTEVA, Julia. *Cet incroyable besoin de croire*. Paris : Bayard, 2007.

212. KRISTEVA, Julia. *Le langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique*. Paris : Éditions du Seuil, 1981.

213. KRISTEVA, Julia. *Les nouvelles maladies de l'âme*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1993.

214. LACAN, Jacques. *« La Troisième*. Intervention au Congrès de Rome (31.10.174/3.11.74) », *Lettres de l'École de Psychanalyse Sigmund Freud*, nº 16, 1975, pp. 177-203. Relevé à : http://espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psycha/psysem/troisiem.htm. Consulté le 27.10.2014 à 09h33.

215. LACAN, Jacques. « Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose », conférence donnée au Collège philosophique de Jean Wahl. Transcrite par J. A. Miller dans la revue *Ornicar ?* n° 17-18, Seuil, 1978, pages 290-307. Relevé à : http://www.lacanw.be/archives/nevroseaujourd'hui/1953%20Le%20mythe%20individuel%20du%20nevrose%20(J.%20Lacan).pdf. Consulté le 03.07.2014 à 16h14.

216. LACAN, Jacques. « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée ». In : LACAN, Jacques. *Écrits*. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 1966. pp. 197-213.

217. LACAN, Jacques. « Fonction et champ de la parole et du langage ». In : LACAN, Jacques. *Écrits*. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 1966. pp. 254-256.

218. LACAN, Jacques. « L'agressivité en psychanalyse ». In : LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 1966.

219. LACAN, Jacques. « L'étourdit », In : LACAN, Jacques. *Autres écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 2001. pp. 449-497.

220. LACAN, Jacques. « La méprise du sujet supposé savoir ». In : LACAN, Jacques. *Autres écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 2001. Op. cit. pp. 329-339.

221. LACAN, Jacques. « La science et la vérité ». In : LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 1966. pp. 855-877.

222. LACAN, Jacques. « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je ». In : LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 1966.

223. LACAN, Jacques. « Ouverture de la section clinique », *Ornicar?*, nº 9 et prononcé le 5 janvier 1977. Relevé à : http://www.causefreudienne.net/uploads/document/b6f1fa1a5360ee9909bcf30b4ac99fa9.pdf?symfony=6e3f80a502cb7db2cb7cc8fa30a57fcd. Consulté le 05.07.2014 à 21h06.

224. LACAN, Jacques. « Position de l'inconscient ». In : LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 1966. pp. 829-850.

225. LACAN, Jacques. « Propos sur l'hystérie. Intervention de Jacques Lacan à Bruxelles du 26 février 1977 ». Publiée dans *Quarto*, 1981. p. 2. Relevé à : http://aejcpp.free.fr/lacan/1977-02-26.htm. Consulté le 02.07.2014 à 13h20.

226. LACAN, Jacques. « Propos sur la causalité psychique ». In : LACAN, Jacques, *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 1966. pp. 151-193. Citation p. 166.

227. LACAN, Jacques. « Réponses à des étudiants en philosophie ». In : LACAN, Jacques. *Autres écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 2001. pp. 203-212.

228. LACAN, Jacques. *La Séminaire. Livre X. L'Angoisse*. Paris : Éditions du Seuil, 2004.

229. LACAN, Jacques. *Le Séminaire « R S I »*. 1974-1975. Nouvelle transcription Starfela. Voir Leçon du 19 décembre 1974. Relevé à : http://www.valas.fr/IMG/pdf/s22_r.s.i.pdf. Consulté le 28.10.2014 à 10h34.

230. LACAN, Jacques. *Le Séminaire Livre XXIII. Le sinthome*. Paris : Éditions du Seuil, 2005.

231. LACAN, Jacques. *Le Séminaire. « L'acte analytique »*. 1967-1968. Version critique E.L.P. Voir Conférence (annexe) du 19 juin 1968. Relevé à : http://www.valas.fr/IMG/pdf/S15_L_ACTE.pdf. Consulté le 28.10.2014 à 10h35.

232. LACAN, Jacques. *Le Séminaire*. *L'éthique*. 1959-1960. Nouvelle transcription Staferla. Relevé à : http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-L-Ethique-de-la-psychanalyse-1959-1960,272. Consulté le 31.07.2014 à 10h49.

233. LACAN, Jacques. *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil, 1978.

234. LACAN, Jacques. *Le Séminaire. Livre III. Les psychoses*. Paris : Éditions du Seuil, 1981.

235. LACAN, Jacques. *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1973.

236. LACAN, Jacques. *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil, 1991.

237. LACAN, Jacques. *Le Séminaire. Livre XX. Encore*. Paris : Éditions du Seuil, 1975.

238. LACAN, Jacques. *Le Triomphe de la religion. Précédé de Discours aux catholiques*. Paris : Seuil, 2005.

239. LANTERI-LAURA, Georges et DEL PISTOIA, L. « Regards historiques sur la psychopathologie ». In : WIDLÖCHER, Daniel. *Traité de psychopathologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994. pp. 17-63.

240. LAPLANCHE, Jean. *Entre aspiration et séduction : l'homme*. Paris : Puf, 1999.

241. LAPLANTINE, François. *Anthropologie de la maladie : étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*. Paris : Payot, 1986.

242. LAPLANTINE, François. *L'ethnopsychiatrie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1988.

243. LAURENT, Pierre-Joseph. *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*. Paris : IRD-Karthala, 2003.

244. LE BRETON, Davide. « Techniques du corps ». In : AZRIA, Régine et HERVIEU-LEGER, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux*. Paris : PUF, 2010. pp. 1210-1215.

245. LEFEBVRE, Pierre. *Traité des maladies mentales d'Esquirol : Cent-cinquante ans après*. Communication présentée à la séance du 16 avril 1988 de la Société Française d'Histoire de la Médicine. Relevé à : http://www.biusante.parisdescartes.fr/sfhm/hsm/HSMx1988x022x002/HSMx1988x022x002x0169.pdf Consulté le 20 février 2014 à 16:32.

246. LENOIR, Frédéric. *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*. Paris : Plon, 2003.

247. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* (1950). Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/0_introduction/intro_socio_et_anthropo.pdf. Consulté le 20.06.2014 à 19h40.

248. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris : Librairie Plon, 1958.

249. LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée Sauvage.* Paris : Agora, 1962.

250. LÉVY, RENE. *Disgrâce du signe. Essais sur Paul de Tarse*. Lausanne : Editions L'Âge d'Homme, 2012.

251. LICHTENBERG ETTINGER, Bracha. *Regard et espace-de-bord matrixiciels. Essais psychanalytiques sur le féminin et le travail de l'art*. Bruxelles : Ante Post, 1999.

252. LIELICH, Amia; TUVAL-MASHIACH et Zilber, Tamar. *Narrative research*. *Reading, analysis and interpretation*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, Inc., 1998.

253. LUCA, Nathalie. « Quelles politiques face aux sectes ? La singularité française », *Critique internationale*, 2002/4 no 17, pp. 105-125.

254. LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*. *Rapport sur le savoir*. Paris : Éditions de Minuit, 1979.

255. MAFFEI, Giuseppe. « En lisant Jung avec Lacan ». *Cahiers Jungiens de Psychanalyse*, n. 53, 2nd trimestre, 1982.

256. MAFFESOLI, Michel. *Le mystère de la conjonction*. Saint-Clément : Fata Morgana, 1997.

257. MAFRA, Clara. « Relatos compartilhados : experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses ». *Mana*, v. 6, n. 1 Rio de Janeiro abril 2000.

258. MALDINEY, Henri. « Philosophie, art et existence ». In : YOUNÈS, Chris (direction). *Henri Maldiney. Philosophie, art et existence*. Paris : Éditions du Cerf, 2009. pp. 19-37.

259. MANNONI, Octave. « Je sais bien, mais quand même… » (1963). In : Mannoni, Octave. *Clefs pour l'imaginaire : ou l'Autre scène*. Paris : Seuil, 1969. pp. 9-33.

260. MARIANO, Ricardo. « Expansão pentecostal no Brasil : o caso da Igreja Universal », *Estudos Avançados* 18 (52), 2004, pp. 121-138.

261. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais : sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

262. MARK, Galli. "From de Editor – One Dangerous Religion", Revue *Christianity Today/Christianity History Magazine*, 1998, Issue 58 "The Rise of Pentecostalism". Relevé à: http://www.christianitytoday.com/ch/1998/issue58/58h008.html. Consulté le 23.11.2013 à 12h34.

263. MARY, André. « Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne », in *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Colloque de Cerisy-La-Salle. Paris : L'Harmattan, 1994. pp. 85-98.

264. MARY, Arthur. *Approche psychanalytique du discours sectaire*. Thèse de Doctorat en Psychologie clinique et Psychopathologie. Université de Nice – Sophie Antipolis.

265. MAUSS, Marcel. « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Année Sociologique*, 1902-1903. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/1_esquisse_magie/esquisse_magie.html. Consulté le 26.10.2014 à 08h57.

266. MAUSS, Marcel. « Les techniques du corps » (1934), *Journal de Psychologie*, XXXII, ne, 3-4, 15 mars – 15 avril. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/Techniques_corps.html. Consulté le 25.10.2014 à 20h57.

267. MAUSS, Marcel. « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne et celle d « moi » », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, 1938. Relevé à : http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/5_Une_categorie/Une_categorie.html. Consulté le 25.10.2014 à 21h10.

268. MAUSS, Marcel. *Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*. Paris : Éditions de Minuit, 1968.

269. MEISTER, Jan Christoph. « Narratology ». In : HÜHN, Peter et al. (eds.): *The living handbook of narratology*. Hamburg: Hamburg University. Relevé à: http://www.lhn.uni-hamburg.de. Consulté le 06.06.2014 à 13h30.

270. MERCIER, Jean. L'identité protestante. In : *L'Atlas des Religions*. Le Monde. 2001.

271. MEROT, Patrick. *« Dieu la mère ». Trace du maternel dans le religieux.* Paris : Presses Universitaires de France, 2014.

272. MICHEL, Johann. « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricoeurien d'identité narrative aux sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XLI, 2003, Nº 125, pp. 125-142.

273. MIJOLLA-MELLOR, Sophie de. « De l'informe à l'archaïque », *Recherches en psychanalyse*, nº 3, 1/2005, p. 7-19.

274. MIJOLLA-MELLOR, Sophie de. *Le besoin de croire. Métapsychologie du fait religieux*. Paris : Dunod, 2004.

275. MILLER, Donald E. & YAMAMORI, Tetsunao. *Global pentecostalism. The new face of Christian social engagement.* Los Angeles: University of California Press, 2007.

276. MILLER, Jacques-Alain. « Religion, psychanalyse », leçons des 14 et 21 mai 2003 du cours *Un effort de poésie, Orientation lacanienne III*. Relevé à : http://www.causefreudienne.net/index.php/etudier/le-cours-de-jacques-alain-miller/religion-psychanalyse. Consulté le 09.06.2014 à 16h43.

277. MILNER, Jean-Claude. *L'amour de la langue*. Paris : Éditions du Seuil, 1978.

278. MOSSIERE, Geraldine. *La conversion religieuse : approches épistémologiques et polysémie d'un concept*, Groupe de Recherche Diversité urbaine, Centre d'Études Ethniques des universités montréalaises, Université de Montréal, Document de travail, septembre 2007.

279. MOUCHENIK, Yoram, « Introduction au concept de culture en anthropologie», In : MORO, M.R ; DE LA NOË, Q. et MOUCHENIK, Y. (eds.). *Manuel de psychiatrie transculturelle. Travail Clinique, Travail Social.* Grenoble : La Pensée Sauvage, Éditions, 2004/2006. pp. 49-63

280. MURRAY, Michael. « Narrative psychology ». In : SMITH, Jonathan A. *Qualitative Psychology. A Practical Guide to Research Methods.* London: Sage Publications, 2008. pp. 111-132.

281. NATHAN, Tobie et SWERTVAEGHER, Jean-Luc. *Sortir d'une secte*. Paris : Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2003.

282. NATHAN, Tobie. *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*. Paris : Dunod, 2001.

283. NATIVIDADE, Marcelo. « Homossexualismo, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas », *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.21 no.61 São Paulo, Junho 2006.

284. NIETZSCHE, Friedrich. « *Ecce Homo*. Comment on devient ce qu'on est » (1888). In : NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres. Volume 2*. Paris : Robert Laffont, 2009.

285. NIETZSCHE, Friedrich. « Le crépuscule des idoles ou Comment on philosophe au marteau » (1888). In : NIETZSCHE, Friedrich. *Œuvres. Volume 2*. Paris : Robert Laffont, 2009.

286. NOLL, Mark. *The Scandal of the Evangelical Mind*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eardmans, 1994.

287. O'DONNELL, James J. « Augustine : his times and lives ». In: STUMP, Elonore & KRETZMANN, Norman. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. pp. 7-25.

288. OBADIA, Lionel. « Geertz, Clifford, 1926-2006 ». In : AZRIA, Régine et HERVIEU-LEGER, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux* Paris : PUF, 2010. pp. 429-431.

289. ONOCKO Campos, R.T.; PALOMBINI, Analice et cols. « Narrativas no estudo das práticas de saúde mental: contribuições das perspectivas de Paul Ricœur, Walter Benjamin et da antropologia médica », *Ciência e Saúde Coletiva*, 18(10): 28, 2847-2857, 2013.

290. PARASIE, Sylvain. « Rendre présent l'« Esprit Saint ». Ethnographie d'une prière charismatique. », *Ethnologie française*, 2005/2 Vol. 35, pp. 347-354.

291. PERRON, Roger. « La démarche comparative ». In : BOURGUIGNON, Odile et Bydlowski, Monique. *La recherche clinique en psychopathologie. Perspectives cliniques*. Paris : Presses Universitaires de France, 1995. pp. 135-149.

292. PESSOTTI, Isaías. *Os nomes da loucura*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.

293. PIETTE, Albert. *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*. Collection Études Sociologiques. Economica. 2002.

294. PLUNKETT, Patrice. *Les évangéliques à la conquête du monde*. Paris : Perrin, 2009.

295. POPP-BAIER, Ulrik. « Narrative Embodied Aims. Self-transformation in Conversion Narratives – A Psychological Analysis », *Forum : Qualitative Social Research*, Volume 2, No. 3, Art. 16, September 2001.

296. PORTER Abott, H. *The Cambridge Introduction to Narrativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

297. PRINCE, Gerald. « Narratologie classique et narratologie post-classique ». Relevé à : http://vox-poetica.org, 2006. Consulté le 10.06.2014 à 19h22.

298. QUEBEDEAUX, Richard. *The New Charismatics. The origins, development, and signicance of neo-pentecostalism*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1976.

299. QUÉTEL, Claude. *Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours*. Paris : Talandier, 2009.

300. RABINOW, Paul. « Foucault's Ultimely Stuggle: Toward a Forme of Spirituality », *Theory, Culture & Society* 2009 (SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore), Vol. 26(6): 25-44.

301. RECHTMAN, Richard. « Cultural Standarts, Power and Subversion in Cross-Cultural Psychotherapy », *Transcultural Psychiatry*, Vol 43(2): 169-180.

302. RICKERT, Thomas. « Towards the Chōra: Kristeva, Derrida and Ulmer on Emplaced Invention », *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 40, No. 3, 2007. pp. 251-273.

303. RICŒUR, Paul. « Narratividad, fenomenología y herméneutica », *Anàlisi,* 25, 2000, 189-207.

304. RICŒUR, Paul. « Paraboles et prédications ». In : RICŒUR, Paul. *L'Herméneutique biblique*. Paris : Éditions du Cerf, 2000. pp. 231-236.

305. RICŒUR, Paul. *Anthologie*. Paris : Éditions Points, 2007.

306. RICŒUR, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud.* Paris : Éditions du Seuil, 1995.

307. RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action*. Paris : Éditions du Seuil, 1986.

308. RICŒUR, Paul. *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil, 2008.

309. RICŒUR, Paul. *Écrits et conférences 2. Herméneutique*. Paris : Éditions du Seuil, 2010.

310. RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Seuil, 1969/2013.

311. RICŒUR, Paul. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris : Éditions Esprit, 1995.

312. RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Éditions du Seuil, 1990.

313. RICŒUR, Paul. *Temps et récit 3*. Paris : Éditions du Seuil, 1985.

314. RIESE, Walther. « Introduction and Interpretation ». In : *Galen on the passions and the errors of the soul*. Translated by Paul W. Harkins. Columbus: Ohio State University Press, 1963.

315. ROLSALMEIDA Dantas, Clarissa de; BIANCHI PAVARIN, Lilian & DALGALARRONDO, Paulo. « Sintomas de conteúdo religioso em pacientes psiquiátricos », *Revista Brasileira de Psiquiatria*, v. 21, n. 3, São Paulo, set. 1999.

316. ROMANO, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris : Éditions Gallimard, 2010.

317. ROY, Jean-Michel. « Cognitive Turn and Linguistic Turn », *PAIDEIA PROJECT. Proceedings of Twentieth World Congress of Philosophy, section Philosophy and Cognitive Science*. 1999. Relevé à : http://www.bu.edu/wcp/MainCogn.htm. Consulté le 04/06/2010 à 15h40.

318. ROY, Olivier. La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture. Paris : Éditions du Seuil, 2008.

319. RURATOTOYE, Benoît. *Les fonctions psychothérapeutiques des Églises chrétiennes nouvelles au Rwanda après le génocide des Tutsi en 1994*. Thèse de doctorant sous la direction de M. le Professeur Serban Ionescu. Saint-Denis : Université Paris 8. Juillet 2008.

320. SAINT AUGUSTIN. *Les Confessions*. Paris : Garnier Frères-Flammarion, 1964. Traduction, préface et notes par Joseph Trabuco.

321. SCHLEGEL, Jean-Louis. « Adieu au catholicisme en France et en Europe ? », *Esprit*. 2010/2 – Février. pp. 78-93.

322. SCHÜTZ, Alfred. *Le chercheur et le quotidien*. Paris: Klincksieck, 1987/2008.

323. SMITH, JONATHAN A. *Qualitative Psychology. A Practical Guide to Research Methods*. London: Sage Publications, 2008.

324. SONTAG, Susan. *Against interpretation and other essays*. New York : Picador, 1961.

325. STAKE, Robert E. « Case Studies ». In : DENZIN, N. et LINCOLN, Y. (Eds.) *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994. pp. 236-246.

326. STEWART, Kenneth J. « Did evangelicalism predate the eighteenth century? An examination of David Bebbington's thesis », *Evangelical Quarterly*, 77.2, 135-153. Paternoster Publishing : 2005.

327. STITOU, Rajaa. « L'inconscient à la croisée du singulier et de la culture », *Cahiers de psychologie clinique*, 2007/2 – nº 29, pp. 145-160.

328. STONE, Michael H. « Evil in Historical Perspective : At the Intersection of Religion and Psychiatry ». In: VERGAGEN, Peter J. & al (ed). *Religion and Psychiatry : Beyond Boundaries*. Hoboken New Jersey : Wiley-Blackwell, 2009. pp. 13-37.

329. STURM, Gesine; BAUBET, Thierry et MORO, Marie Rose. « Culture, Trauma and Subjectivity: The French Ethnopsychoanalytic Approach », *Traumatology,* 16 (4), 27-38.

330. TAÏEB, Olivier. *Les histoires des toxicomanes. Récits et identités dans les addictions*. Paris : Presses Universitaires de France, 2011.

331. TAÏEB, Olivier; REVAH-LEVY, Anne; MORO, Marie Rose et BAUBET, Thierry. « Is Ricoeur's Notion of Narrative Identity Useful in Understanding Recevery in Drug Addicts? », *Qualitative Health Research*, 2008 Jul; 18(7): 990-1000.

332. TAROT, Camille. « Mauss Marcel, 1872-1950 ». In : AZRIA, Régine et HERVIEU-LEGER, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux.* Paris : PUF, 2010. pp.695-697.

333. TAUSK, Victor. "De la genèse de l'appareil à influencer au cours de la schizophrénie » (1919). In: TAUSK, Victor. *Œuvres psychanalytiques*. Paris : Payot, 1976. pp. 177-217.

334. TAYLOR, E. « William James and Sigmund Freud: "the future of psychology belongs to your work" », *Psychological Science*, 10, 6, pp. 465-469, 1999.

335. TESKE, Roland. « Augustine's philosophy of memory ». In: STUMP, Elonore & KRETZMANN, Norman. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. pp. 148-159.

336. TIZIK, Miroslav. « La conversion comme sacralisation du monde », *Sociétés*, 2001/4 no 74, pp. 81-91.

337. TRIAIRE, Sylvie. « L'avenir d'une illusion : Psychopathologie de la religion selon Flaubert", L'anatomie du cœur humain n'est pas encore faite », *Littérature, psychologie, psychanalyse*. Relevé à : http://www.fabula.org/colloques/document1634.ph. Consulté le 20.02.2014 à 16h30.

338. VATTIMO, Gianni. Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux. Paris : Calmann-Lévy, 2004.

339. VERGAGEN, Peter J. & al (ed). *Religion and Psychiatry : Beyond Boundaries*. Hoboken New Jersey : Wiley-Blackwell, 2009.

340. VERHAGEN, Peter et al. *Religion and Psychiatry. Beyond Boundaries*. Oxford, John Wiley, 2010.

341. VILLENEUVE, Roland. *Les possessions diaboliques*. Paris : Éditions Pygmalion, 1975.

342. WAHL, François. « Les ancêtres, ça ne se représente pas ». In : RASSIAL, Adélie et RASSIAL, Jean-Jacques. *L'Interdit de la représentation. Colloque de Montpellier, 1981*. Paris : Éditions du Seuil, 1984. pp. 31-62.

343. WEBER, Eric Thomas. « James' critiques of freudian unconscious – 25 years earlier », *William James Studies*, Vol. 9, 2012, pp. 94-119.

344. WEBER, Max. *Economie et Societé. Vols 1 et 2*. Paris : Plon, 1995.

345. WEBER, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*. Paris : Plon, 1964.

346. WIDLÖCHER, Daniel. *Traité de psychopathologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994.

347. WILDER, Sean. *Un sujet sans moi. Psychanalyse et expérience mystique*. Paris : EPEL, 2008.

348. WILLIAME, Jean-Paul. « Faits religieux ». In : AZRIA, REGIENE et HERVIEU-LEGER, Danièle (org). *Dictionnaire des faits religieux.* Paris : Presses Universitaires de France, 2010. pp. 361-367. WILLIAME, Jean-Paul. « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives des sciences sociales des religions*. n. 105, 1999, pp. 5-28.

349. WILLIAME, Jean-Paul. *Sociologie des religions*. Paris : Presses Universitaires de France, 1999.

350. WINNICOTT, Donald Woods. « L'usage d'un objet dans le contexte de *Moise et le monothéisme* ». In : WINNICOTT, Donald Woods. *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*. Paris: Gallimard, 2000. pp. 255-263.

351. WINNICOTT, Donald Woods. « A localização da experiência cultural », In: WINNICOTT, Donald Woods. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro : Imago, 1975. pp. 133-143.

352. WOLF-FEDIDA, Mareike. « Objet et méthodologie de la recherche en psychanalyse : l'exemple de la psychopathologie psychanalytique d'orientation phénoménologique », *Recherches en psychanalyse*, 2004/1, pp. 81-96.

353. WORMS, Frédéric. « La conversion de l'expérience », *ThéoRèmes* [En ligne], Philosophie, mis en ligne le 12 juillet 2010. Relevé à : http://theoremes.revues.org/76. Consulté le 16 février 2014.

354. YOUNÈS, Chris (direction). *Henri Maldiney. Philosophie, art et existence*. Paris : Éditions du Cerf, 2009.

355. ŽIZEK, Slavoj. *De la croyance*. Arles : Éditions Jacqueline Chambon, 2011.

356. ŽIŽEK, Slavoj. *The puppet and the dwarf: the perverse core of Christianity*. Cambridge (Mass.); London : MIT PRESS, 2003.

357. ŽIŽEK, Slavoj. *The sublime object of ideology*. London-New York: Verso, 1989/2008.

***"EU ME TORNO UMA OUTRA PESSOA":* CONVERSÃO RELIGIOSA, PSICOPATOLOGIA E RECRIAÇÃO BIOGRÁFICA NO EVANGELICALISMO. SOBRE UMA PSICOPATOLOGIA DO FATO RELIGIOSO.**

RESUMO

Esta pesquisa investiga, desde um ponto de vista clínico, o processo de adesão à religião protestante evangélica (mais especialmente em sua versão pentecostalista). Na França, esse fato religioso ganha importância e se desenvolve nos últimos anos entre populações oriundas da migração. Historicamente, o evangelicalismo se instala em meios socialmente desfavorecidos e se mostra bastante polimorfo, se adaptando às singularidades culturais e subjetivas dos grupos. Trata-se assim de um fenômeno transcultural que se apoia em noções cristãs como conversão e dons do Espírito Santo (glossolalia, profecia, cura com as mãos, etc.). A fim de estudar o trabalho psíquico implicado nestas adesões, nós partimos de discussões com as ciências sociais, as quais se inquietam, desde sua fundação, com os fenômenos religiosos e seus componentes psicológicos. A exploração da bibliografia sobre a reforma protestante e o evangelicalismo nos assinala a importância da noção de conversão, sendo as fórmulas "nascer de novo" e "tornar-se outra pessoa" frequentemente repetidas pelos evangélicos. A conversão é tratada por nós como uma técnica religiosa de recriação biográfica. Seguindo nossa disposição de clínica psicanalítica, as problemáticas designadas são acompanhadas de leituras da psicopatologia e da psicanálise sobre a religião e a religiosidade: a pedra fundamental é que o objeto religioso se ancora na fundação da vida psíquica. A partir de entrevistas clínicas com sujeitos convertidos (alguns deles tendo sido acompanhados por redes de cuidado psicossocial), nós exploramos as atividades discursivas e narrativas desses sujeitos, através de teorias e métodos advindos da narratividade e da fenomenologia hermenêutica. Por fim, nós concluímos com a pertinência de refletir sobre uma psicopatologia do fato religioso: esta se compõe como uma disposição ética e epistemológica do clínico e de uma necessidade de hospitalidade para com o objeto religioso, o qual está presente no *pathos* e no trabalho de cada sujeito sobre si na linguagem.

PALAVRAS-CHAVE: psicopatologia, fato religioso, evangelicalismo, pentecostalismo, métodos narrativos, narratividade, conversão religiosa, psicanálise.

***"YO ME CONVIERTO EN OTRA PERSONA"*: CONVERSIÓN RELIGIOSA, PSICOPATOLOGÍA Y RECREACIÓN BIOGRÁFICA EN EL EVANGELICALISMO. ACERCA DE UNA PSICOPATOLOGÍA DEL HECHO RELIGIOSO.**

RESUMEN

Esta investigación estudia, desde un punto de vista clínico, el proceso de adhesión a la religión evangélica protestante (sobre todo en su versión Pentecostal). En Francia, este hecho adquiere importancia religiosa y se ha desarrollado en los últimos años entre las poblaciones de inmigrantes. Históricamente, el evangelicalismo se instala en poblaciones socialmente desfavorecidas y se muestra bastante polimorfo, adaptándose a las peculiaridades culturales y subjetivas de los grupos. Por tanto, es un fenómeno transcultural que se basa en nociones cristianas de conversión y de los dones del Espíritu Santo (glosolalia, profecía, cura con las manos, etc.). Con el fin de estudiar el trabajo psíquico implicado, proponemos conversaciones con las ciencias sociales, preocupadas, desde su fundación, con los fenómenos religiosos y sus componentes psicológicos. La exploración de la literatura sobre la reforma protestante y el evangelismo asígnala la importancia del concepto de conversión, con las fórmulas "nacidos de nuevo" y "convertirse en otra persona" a menudo repetida por los evangélicos. La conversión es tratada por nosotros como una técnica de recreación biográfica. Siguiendo nuestra disposición clínico psicoanalítica, los problemas designados son acompañados por lecturas de la psicopatología y el psicoanálisis sobre la religión y la religiosidad: la piedra angular es que el objeto religioso está anclado en el fundamento de la vida psíquica. Hemos hecho entrevistas clínicas con sujetos convertidos (algunos de ellos han hubo suporte de redes de atención psicosocial), y exploramos las actividades discursivas y narrativas de estos temas, a través de teorías y métodos derivados de la narratividad y de la fenomenología hermenéutica. Por último, se concluye con la importancia de reflexionar sobre una psicopatología del hecho religioso: esta se compone como una disposición ética y epistemológica de lo clínico y como necesidad de hospitalidad al objeto religioso, siendo este presente en el *pathos* y en el trabajo de cada sujeto sobre sí mismo en el lenguaje.

PALAVRAS CLAVE: psicopatología, hecho religioso, evangelicalismo, pentecostalismo, métodos narrativos, narratividad, conversíon religiosa, psicoanálisis.

***« JE DEVIENS UNE AUTRE PERSONNE »* : CONVERSION RELIGIEUSE, PSYCHOPATHOLOGIE ET RE-CRÉATION BIOGRAPHIQUE DANS L'ÉVANGÉLISME. AUTOUR D'UNE PSYCHOPATHOLOGIE DU FAIT RELIGIEUX.**

RÉSUMÉ

Cette recherche investigue d'un point de vue clinique le processus d'adhésion à la religion protestante évangélique (plus spécialement sa version pentecôtiste). En France, ce fait religieux gagne de l'ampleur et se développe depuis peu chez des populations issues de la migration. Historiquement, l'évangélisme s'installe dans des milieux défavorisés socialement et se montre assez polymorphique, s'adaptant aux singularités culturelles et subjectives des groupes. C'est un phénomène transculturel qui s'appuie sur des notions chrétiennes comme la conversion et les dons du Saint-Esprit (glossolalie, prophétie, guérison avec les mains, etc.). Afin d'étudier le travail psychique impliqué, nous avons discuté avec les sciences sociales, lesquelles s'inquiètent dès leur fondation des phénomènes religieux et de leurs composants psychologiques. L'exploration de la bibliographie sur la réforme protestante et l'évangélisme nous signale l'importance de la conversion, les formules « naître de nouveau » ou « devenir une autre personne » étant souvent répétées par les évangéliques. Cette conversion est envisagée par nous comme une technique religieuse de re-création biographique. Suivant notre disposition clinique psychanalytique, les problématiques dessinées s'accompagnent de lectures de la psychopathologie et de la psychanalyse sur la religion et la religiosité : le jalon fondamental étant que l'objet religieux s'ancre dans les fondations de la vie psychique. À partir d'entretiens cliniques avec des sujets convertis (certains ayant fait recours à des soins psychosociaux), nous explorons leur activité discursive et narrative avec les théories et méthodes issues de la narrativité et de la phénoménologie herméneutique. Nous concluons sur la pertinence de penser à une psychopathologie du fait religieux : il s'agit d'une disposition éthique et épistémologique du clinicien et du besoin d'hospitalité de cet objet religieux, ceci étant présent dans le *pathos* et dans le travail de chaque sujet sur soi dans le langage.

MOTS-CLÉS : psychopathologie, fait religieux, évangélisme, pentecôtisme, méthodes narratives, narrativité, conversion religieuse, psychanalyse.

***"I BECOME ANOTHER PERSON":* RELIGION CONVERSION, PSYCHOPATHOLOGY AND BIOGRAPHICAL RECREATION IN THE EVANGELICALISM. ON A PSYCHOPATHOLOGY OF RELIGIOUS FACT.**

ABSTRACT

This research investigates, from a clinical perspective, the processes of adhesion to evangelical Protestant religions (that of Pentecostal Christians in particular). In France, this religious fact is growing and developing among immigrant populations. Historically, Evangelicalism installs itself in socially disadvantaged backgrounds and shows the polymorphic and adaptive capacity to espouse cultural singularities and accord itself to the subjectivity processes of different groups. It's a transcultural phenomenon that relies on Christian notions such as conversion and gifts of the Holy Spirit (glossolalia, prophecy, cure with the hands, etc.). In order to study the psychic work involved in adhesion to evangelical Protestantism, we first consider the social sciences, which since their foundation have explored religious phenomenon and their psychological components. The bibliographical exploration about the Protestant Reformation and Evangelism underlines the importance of conversion, to which expressions such as "born again" or "become another person" are frequently repeated by evangelicals. We consider conversion as a religious technique of biographical re-creation. Then, from a psychodynamic (psychoanalytical) standpoint, we review psychopathology and psychoanalytic literature in their views of religion and religiosity: the fundamental milestone is that the religious object is anchored in the foundations of the psychic life. We have interviewed converted persons (some of them had been treated by psychosocial professionals) so as to analyze their narratives and discursive activities with methods and theories from hermeneutic phenomenology and narrative psychology. We conclude our discussion by addressing the relevance of reflecting about the psychopathology of the religious fact, which we identify as an ethical and epistemological disposition for the clinician. Concurrently, this research suggests a need for more hospitality towards this religious object, which is present in the *pathos* and in the psychic work of the construction of the "self" in language.

KEYWORDS: psychopathology, religious fact, Evangelicalism, Pentecostalism, narrative methods, narrativity, religious conversion, psychoanalysis.

DISCIPLINE: Psychologie

UFR Lettres, Sciences de l'Homme et des Sociétés
Laboratoire Unité Transversale de Recherche Psychogénèse et Psychopathologie – UTRPP – EA 4403
Université Paris 13
99, avenue Jean-Baptiste Clément – 93430 VILLETANEUSE