

## Nouvelles perspectives en sciences sociales



# Le protestantisme évangélique en mouvement : regard sur les théologies de la prospérité en contexte postcolonial. Exemples des fidèles noirs des classes moyennes et supérieures

## Evangelical Protestantism on the Move: A Look at the Theologies of Prosperity in a Postcolonial Context. Examples of Black Faithful from the Middle and Upper Classes

Pamela Millet-Mouity

Volume 18, Number 1, November 2022

Sur le thème : « Le retour du religieux »

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1097499ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1097499ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Prise de parole

ISSN

1712-8307 (print)

1918-7475 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Millet-Mouity, P. (2022). Le protestantisme évangélique en mouvement : regard sur les théologies de la prospérité en contexte postcolonial. Exemples des fidèles noirs des classes moyennes et supérieures. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 18(1), 237–303. <https://doi.org/10.7202/1097499ar>

Article abstract

The Prosperity theology as a paradigm has been the subject of much analysis. Often, this abundance involves the mobilization of the notions of absence, lack, insufficiency, waiting, passivity, blockage, miserableness, laziness, especially in studies that have focused on the Churches of Africa or Latin America. Yet, on the ground, behind this concept, there is no evidence, no homogeneity, but a constellation of infinitely diverse meanings and practices, where resurgence and creation are intertwined. However, despite the heterogeneity of representations of what it designates and the realities it implies, its declination in the plural has not flourished in the social sciences. And it is this contrast between the specificity of the ethnographic view and the permanence of an ethnographically disformed notion that pushes us to rethink it. This article therefore proposes to revisit this concept, in the light of the profound reconfigurations that the Franco-Belgian Protestant landscape and that of postcolonial movements have undergone in recent decades, in order to better understand the different games of appropriation and (re)interpretation at work within this religious movement.

Tous droits réservés © Prise de parole, 2022

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

**Érudit**

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

# **Le protestantisme évangélique en mouvement : regard sur les théologies de la prospérité en contexte postcolonial**

## **Exemples des fidèles noirs des classes moyennes et supérieures**

**PAMELA MILLET-MOUIY**  
EHESS, Paris, France

### **Introduction**

**L**a théologie de la prospérité comme concept est fréquente dans les études académiques consacrées au protestantisme, notamment dans sa version évangélico-pentecôtiste. En sciences humaines et sociales, dans le champ de l'analyse des Églises noires<sup>1</sup> dans les sociétés européennes, la notion est souvent

---

<sup>1</sup> En région parisienne et à Bruxelles où s'est déroulée une part substantielle de notre travail ethnographique, ces Églises sont souvent fréquentées en majorité par des individus issus de la diaspora noire – ces Églises peinent à atteindre un public blanc. En cela cette catégorisation s'appuie sur la littérature spécialisée sur l'étude des catégorisations et des classifications sociales, et ici tout particulièrement sur les travaux consacrés aussi bien au fait migratoire qu'à la *question noire*. Par Églises noires, il faut donc entendre l'ensemble des lieux de cultes fondés par des Africains ou des Afro-Caribéens et fréquentés majoritairement par des hommes et des femmes originaires d'Afrique subsaharienne, d'Haïti ou même des départements et territoires d'Outre-mer, notamment de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Guyane et de la Réunion. Dans certaines d'entre elles, on peut également croiser des Afro-Colombiens et des Afro-Brésiliens et/ou leurs descendants.

mobilisée comme variable explicative de la posture précaire d'individus-croyants et quotidiennement travaillés par une sorte de mélancolie de l'échec, voire de la défaite, qui utiliseraient les écritures bibliques et les rites qu'elles sous-tendent comme des talismans pour cultiver des rêves d'abondance. Différentes grilles de lecture sont alors proposées pour expliquer l'essor de cette théologie dans les banlieues européennes défavorisées. Côté francophone, au sein de la communauté des spécialistes, la production savante explore donc le lien entre ce qui ressemble à une « théologie de l'anarque » et le ciblage d'hommes et de femmes peu instruits et pauvres, voire en situation plus que précaire. Au fil des productions scientifiques qui offrent désormais un panorama de plus en plus riche sur la croissance de cette mouvance du protestantisme à travers les sociétés européennes, et plus largement à travers le monde, l'espace des recherches sur les vies d'hommes et de femmes instruits et évoluant dans les couches sociales aisées voire très aisées, et qui contribuent de manière considérable à la reconfiguration-transformation de ce courant religieux occupe une place négligeable dans ce tableau d'ensemble dont la conation globale est tenue pour évidente. Mais qu'en est-il des croyants huppés, des croyants socialement et économiquement à l'aise ? Que se passe-t-il quand l'exigence de réussite valorisée par le credo religieux est au rendez-vous, quand l'opulence matérielle permet à certains fidèles de montrer les signes de leur réussite et que l'abondance n'est plus rêvée ? Les expériences de ces croyants aisés peinent en effet à constituer un objet de recherche légitime alors même que leur influence dans la redéfinition permanente des imaginaires et frontières internes qui travaillent cette mouvance comme celles qui la distinguent d'autres courants protestants prend de plus en plus d'ampleur, des grandes métropoles européennes, africaines et américaines jusqu'aux confins des agglomérations, d'Île-de-France à Pointe-à-Pitre en passant par Bruxelles, Lausanne, Montréal, New-York, Port-Gentil, Douala et Kinshasa, pour ne prendre que quelques exemples. Pourtant dans d'autres contextes – en Amérique latine et en Asie du Sud-Est notamment – et parmi d'autres populations

il est vrai, certains chercheurs ont permis d'ouvrir la voie dans ce sens<sup>2</sup>. Dans les mondes protestants africains et afro-diasporiques francophones qui se donnent à voir en France et en Belgique notamment, il n'est donc plus possible d'ignorer ce dynamisme, ces voix plurielles, émancipées de l'influence de la rhétorique misérabiliste. Une nouvelle donne s'installe.

La présente contribution se propose d'en exposer les caractéristiques et d'en esquisser les mécanismes et les innovations, dont ces deux pays qui nous servent ici d'ancrage analytique sont très singulièrement le théâtre. Le propos est organisé en deux temps : une première partie résume les principales interrogations et contradictions que suscite la mobilisation, au singulier, d'un concept dont les contours demeurent le plus souvent flous et approximatifs voire stigmatisants, en tentant d'argumenter l'utilité de sa déclinaison au pluriel pour l'étude des mondes protestants en général<sup>3</sup>, des protestantismes noirs et/ou postcoloniaux en particulier ; et une seconde partie descriptive qui privilégie un cadrage ethnographique et pointe les représentations ainsi que les enjeux d'une telle déclinaison. Bref, nous nous sommes

<sup>2</sup> Voir Jens-Ole Köhrsen, « Des esprits inappropriés : goûts et styles religieux chez les pentecôtistes de classe moyenne en Argentine », thèse de doctorat en sociologie soutenue à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) sous la direction de Nathalie Luca. Toujours dans cette même veine, on peut citer « Le "pentecôtisme coréen" à l'épreuve de la transnationalisation : le cas de l'Église du plein Évangile de Cho Yonggi », thèse de doctorat de Hui-Yeon Kim soutenue en 2011 à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) également sous la direction de Nathalie Luca. Hui-Yeon Kim y consacre plusieurs chapitres aux contextes français. Voir également Nathalie Luca, « L'Église de la providence : un mouvement messianique à visées internationales », thèse de doctorat, Nanterre, Université Paris-Nanterre, 1994 ; Nathalie Luca, « Pentecôtismes en Corée », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, p. 99-123 ; Nathalie Luca, *Le salut par le foot. Une ethnologie chez un messie coréen*, Genève, Labor & Fides, coll. « Histoire et société », 1997 ; Émir Mahieddin, « Faire le travail de Dieu. Une anthropologie morale du pentecôtisme en Suède contemporaine », thèse de doctorat, Marseille, Université d'Aix Marseille, 2015.

<sup>3</sup> Signalons l'analyse socio-historique faite par le socio-historien Sébastien Fath en 2012 qui, tout en rappelant la filiation historique de ce phénomène multiforme, soulignait déjà son usage caricatural. Voir : Sébastien Fath, « Les théologies de la prospérité », conférence du 19 novembre 2012 (CEIA Lognes), <https://www.youtube.com/watch?v=TIdQKkCQYyE>.

donnée les outils d'une observation participante fine et longitudinale<sup>4</sup>, pleinement ethnographique pour saisir les jeux d'appropriation et de réinterprétation que donnent à voir les acteurs qui sont au cœur de cette nouvelle dynamique.

### **Exploration des enjeux problématiques**

Les Églises noires<sup>5</sup> en France hexagonale et en Belgique ont fait l'objet de nombreuses analyses et suscitent beaucoup de fascination. Leur présence dans la littérature scientifique ou dans des reportages journalistiques est très souvent teintée, comme nous l'avons souligné ci-dessus, de sensationnalisme et de misérabilisme, sans tenir compte des dispositions ethnographiques qui rendent une telle analogie caduque. Mais qui sont réellement les personnes qui fréquentent ces espaces religieux ? À quoi ressemblent leurs religiosités et celles-ci se ressemblent-elles ? Travaillant sur les mouvements évangéliques et pentecôtistes ainsi que sur les religions noires (umbanda et candomblé) – et plus largement sur les expériences urbaines des Noir.e.s – en France et en Belgique depuis une dizaine d'années, nous nous sommes aperçue que la littérature savante consacrée aux expériences religieuses et urbaines de ces individus croyants, tant en termes de discours, de pratiques que de représentations avait dessiné un tableau

<sup>4</sup> Cette analyse résulte d'investigations qui se sont étalées sur plusieurs années, de 2013 (début de notre recherche doctorale) à 2019, en France, en Belgique et au Gabon. C'est en partant de ces trois terrains, en particulier d'Impact Centre Chrétien, que cet article interroge en proposant une série d'éléments de réflexion pour penser l'articulation entre théologie de la prospérité et classe. S'il n'est à ce jour pas aisé d'évaluer l'ampleur de ce nouveau virage et des répertoires qu'il sous-tend, nous pouvons citer ici au moins trois terrains que nous avons ethnographiés, qui illustrent parfaitement ce tournant dans le contexte francophone : Impact Centre Chrétien (France, Belgique et Gabon), Christ Révélé aux Nations (Gabon et France) et l'Église Évidence.

<sup>5</sup> Dans la littérature afférente, elles apparaissent généralement sous la dénomination « d'Églises ethniques » ou « d'Églises d'immigration », ou encore « d'Églises africaines », autant de catégorisations qui ne rendent pas efficacement compte de la réalité sociologique qui se donne à voir au sein de ces Églises, dans lesquelles on peut croiser aussi bien des Africains ou des Haïtiens primo-arrivants (notamment des Afro-Africains et Afro-Haïtiens) que leurs descendants socialisés ici – des non-migrants – ou des Afro-Antillais, ou bien encore des Africains/Haïtiens naturalisés.

particulier dans lequel le paradigme misérabiliste occupe une place centrale. La réalité de leurs expressions liturgiques et sociales, voire politiques, étant souvent décrite comme un excès d'exotisme. Comment pourrait-il en être autrement d'ailleurs, quand de la région parisienne à Pointe-à-Pitre, le succès des premières études qui leur sont consacrées repose sur les notions d'absence, de manque, d'insuffisance, d'attente, de passivité, de blocage, de fainéantise. Des études se sont focalisées de façon quasi-exclusive sur des églises majoritairement fréquentées par des individus des classes populaires, c'est-à-dire par des croyants les plus modestes voire les plus marginalisés socio-économiquement. Émir Mahieddin notera d'ailleurs à ce propos que

c'est souvent dans des contrées où la pauvreté est endémique, où les crises politiques sont monnaie courante, que les anthropologues et politistes se plaisent à observer le pentecôtisme, notamment en Afrique et en Amérique latine, ou encore dans les réseaux migratoires en provenance de ces continents, la migration étant en soi vécue comme une situation de crise, à minima individuelle, ou de domination.<sup>6</sup>

Nul doute, en effet, qu'un diagnostic socio-anthropologique qui ne tiendrait pas compte de cette pluralité et des creusets de discours, pratiques et représentations, et parfois même espérances qu'elle charrie sur le terrain, s'expose au risque d'enfermement, résistant pour ainsi dire à l'appel, nécessaire, des vues ethnographiques.

Or, que l'on soit en France hexagonale ou dans les départements d'Outre-mer, ces religiosités minoritaires sont en mouvement et résistent à toute entreprise de classification. Multifformes, elles ne peuvent donc plus être pensées au singulier. D'autant qu'avec la présence de plus en plus croissante de croyants instruits, qualifiés, des classes moyennes et supérieures, ce paradigme – sous-tendu dans un grand nombre de publications scientifiques et/ou journalistiques – devient un lieu d'assignations, de réification, et parfois même de fantasmes. Cet impensé du jeu social, parmi les spécialistes francophones qui s'intéressent à ces espaces religieux, mais aussi, et surtout, aux hommes et aux femmes qui

<sup>6</sup> Émir Mahieddin, *op. cit.*, p. 77.

les fréquentent, mérite d'être questionné. Le parti pris de ce texte est précisément inverse : faire de cette variable et des logiques contemporaines de fixation, d'actualisation, de mise en tensions, de recomposition et de transformation qu'elle permet une grille d'analyse légitime au sein des sciences sociales des migrations et des religions. Autrement dit, cette proposition implique de prendre en compte la diversité des profils socio-économiques et des trajectoires (post)migratoires – internes et externes – que recouvrent les mondes protestants noirs en France et en Belgique, de les penser au pluriel afin de donner à voir l'ensemble des performativités socioreligieuses, et même politiques, que dessinent celles et ceux qui s'en réclament.

Certes, nous ne sommes pas les premiers à poser les jalons socio-anthropologiques de cette notion-paradigme. De nombreux travaux portant sur le christianisme de Troisième vague se sont en effet intéressés à cet Évangile de la prospérité<sup>7</sup>, qui émergea aux États-Unis après la Seconde Guerre mondiale et articule au thème du salut, celui de la bonne santé économique, physique et émotionnelle ici et maintenant<sup>8</sup>. Cette position en faveur de

<sup>7</sup> Pour une synthèse très éclairante des travaux actuels sur les évangélismes africains, latino-américains et d'Asie du Sud-Est, nous renvoyons à Marion Aubrée, « Néo-protestantismes latino-américains et sud-est asiatiques : regards croisés », dans Pascal Bourdeaux et Jérémy Jammes (dir.), *Chrétiens évangéliques d'Asie du Sud-Est. Expériences locales d'une ferveur conquérante*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des religions », 2016, p. 313-318, et à Sébastien Fath, « Les évangélismes d'Asie du Sud-Est au miroir de l'Afrique », dans Pascal Bourdeaux et Jérémy Jammes (dir.), *Chrétiens évangéliques d'Asie du Sud-Est. Expériences locales d'une ferveur conquérante*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des religions », 2016, p. 305-312.

<sup>8</sup> Marion Aubrée, « La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe : le cas de l'I.U.R.D », dans Christian Lerat et Bernadette Rigal-Cellard (dir.), *Les mutations transatlantiques des religions*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, coll. « Identités religieuses », 2000, p. 149-157 ; Marion Aubrée, « France », dans André Corten, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro (dir.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2003, p. 159-164 ; R. Andrew Chesnut, *Born Again in Brazil. The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, Nouveau-Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1997 ; Simon Coleman, *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge, Cambridge

la valorisation des biens de salut, d'une réussite holistique a également fait couler beaucoup d'encre parmi les spécialistes des évangélismes africains et afro-diasporiques<sup>9</sup>, dont les tendances

---

University Press, 2009 [2000] ; André Corten, *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995 ; André Corten, « Pentecôtisme et “néo-pentecôtisme” au Brésil », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, p. 163-183 ; Paul Freston, « “Neo-Pentecotalism” in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, p. 145-162 ; André Corten et André Mary, « Introduction », dans André Corten et André Mary (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2000, p. 11-33 ; Paul Freston, « The Universal Church of the Kingdom of God: A Brazilian Church Finds Success in Southern Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 35, n° 1, 2005, p. 33-65 ; Hui-yeon Kim, « Les pentecôtistes coréens en Asie du Sud-Est : Exporter la “théologie de la prospérité” pour assurer son propre salut », dans Pascal Bourdeaux et Jérémy Jammes (dir.), *Chrétiens évangéliques d'Asie du Sud-Est. Expériences locales d'une ferveur conquérante*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des religions », 2016, p. 207-223 ; Mónica Cornejo Valle, « El debate actual sobre pentecostalismo », *Política y Sociedad*, n° 37, 2001, p. 151-160 ; Joel Robbins, « The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity », *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, 2004, p. 117-143 ; Cornelis van der Laan, « Historical Approaches », dans Allan Anderson *et al.* (dir.), *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, Berkeley, University of California Press, 2010, p. 202-219 ; Patrick Williams, « Le miracle et la nécessité : à propos du développement du pentecôtisme chez les Tsiganes », *Archives en sciences sociales des religions*, n° 73, 1991, p. 81-98.

<sup>9</sup> Afro-diasporique renvoie ici à toute personne de descendance africaine directe ou historique. Voir, entre autres : Afe Adogame, « Bretwixt Identity and Security: African New Religious Movements (ANRMs) and the Politics of Religious Networking in Europe », A paper presented at the 201 Conference, Preliminary Version, 2001 ; Sariette Batibonak, « Entrepreneuriat médiatique et pentecôtismes camerounais », dans Stefan Bratosin et Mihaela-Alexandra Tudor (dir.), *Espace public et communication de la foi*, Montpellier, Éditions IARSIC/ESSACHESS, 2014, p. 242-274 ; Bernard Coyault, « Les Églises issues de l'immigration dans le paysage protestant français : de la “mission en retour” à la mission commune ? », *Information-Évangélisation. Revue bimestrielle de l'Église Réformée de France*, n° 5, 2004, p. 3-18, [https://www.academia.edu/27205797/Les\\_Eglises\\_issues\\_de\\_l'\\_immigration\\_dans\\_le\\_paysage\\_protestant\\_fran%3%A7ais\\_Information\\_Evang%3%A9lisation\\_ERF\\_n\\_5\\_oct\\_](https://www.academia.edu/27205797/Les_Eglises_issues_de_l'_immigration_dans_le_paysage_protestant_fran%3%A7ais_Information_Evang%3%A9lisation_ERF_n_5_oct_) ; Frédéric Dejean, « Les dimensions spatiales des Églises évangéliques et pentecôtistes dans une commune de banlieue parisienne (Saint-Denis) et dans deux arrondissements montréalais (Rosemont et Villeray) », thèse de doctorat, Québec, Paris, Université du Québec (Institut national de la recherche scientifique), Université Ouest-Nanterre-La-Défense,



2011 ; Matthew Engelke, « Past Pentecostalism : Notes on Rupture, Realignment, and Everyday Life in Pentecostal and African Independent Churches », *Africa. Journal of the International African Institute*, vol. 80, n° 2, 2010, p. 177-199 ; Sandra Fancello, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD Éditions, Karthala, coll. « Religions contemporaines », 2006 ; Sandra Fancello, « Migration et plurilinguisme : Parler en langues dans les Églises africaines en Europe », *Social Compass*, vol. 56, n° 3, 2009, p. 387-404 ; Sandra Fancello, « Les pentecôtismes "indigènes". La double scène africaine et européenne », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 143, 2008, p. 69-89 ; Sandra Fancello et André Mary (dir.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala, coll. « Religions contemporaines », 2010 ; Rosalind I. J. Hackett, « The Gospel of Prosperity in West Africa », dans Richard H. Roberts (dir.), *Religion and the Transformation of Capitalism. Comparative Approaches*, Londres, Routledge, 1995 ; Gerrie ter Haar, *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*, Cardiff, Cardiff Academic Press, 1998 ; Pierre-Joseph Laurent, « L'Église des assemblées de Dieu du Burkina-Faso. Histoires, transitions et recompositions identitaires », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, p. 71-97 ; Pierre-Joseph Laurent, « Effervescence religieuse et gouvernance. L'exemple des Assemblées de Dieu au Burkina Faso », *Politique africaine*, n° 87, 2002, p. 95-116 ; Pierre-Joseph Laurent, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD Éditions, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2003 ; Ruth Marshall-Fratani, « Prospérité miraculeuse. Les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigéria », *Politique africaine*, n° 82, 2001, p. 24-44 ; Damien Mottier, « Pentecôtisme et migration. Le prophétisme (manqué) de "La Cité de Sion" », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 143, 2008, p. 175-193 ; Joseph Tonda, « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, n° 79, 2000, p. 48-65 ; Joseph Tonda, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2002 ; Joseph Tonda et Jean-Pierre Missié (dir.), *Les Églises et la société congolaise aujourd'hui. Économie religieuse de la misère en société postcoloniale*, Actes du troisième colloque de sociologie, Brazzaville, les 8, 9 et 10 février 2006, Paris, L'Harmattan, coll. « Études africaines », 2007 ; Rijk van Dijk, « Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora », dans André Corten et Ruth Marshall-Fratani (dir.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, p. 216-234 ; Maïté Maskens, *Cheminer avec Dieu : pentecôtismes et migrations à Bruxelles*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Religion, laïcité et société », 2013 ; Maïté Maskens, « Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 143, 2008, p. 49-68 ; Linda van de Kamp, « Le pentecôtisme afro-brésilien et la distanciation culturelle au Mozambique », dans Philippe Chanson *et al.* (dir.), *Mobilité religieuse. Retours croisés des Afriques aux Amériques*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2014, p. 193-212.

actuelles, imprégnées des germes d'une éthique décoloniale<sup>10</sup>, nous semblent dessiner – aux côtés des évangélismes asiatiques<sup>11</sup> – les contours d'un christianisme Quatrième Vague. Malgré la diversité des terrains géographiques explorés, que l'on soit sur le continent ou en contexte diasporique, on notera au passage que ces études ont toutes un point en commun : une entrée en pays évangélico-pentecôtiste aux travers des classes populaires, de telle enseigne que l'Évangile de la prospérité telle qu'elle apparaît sous leur plume porte en elle la marque de la marginalité sociale<sup>12</sup>. André Corten, une des plumes les plus abondantes de ce christianisme Troisième Vague n'hésitera pas à parler de « religion du pauvre<sup>13</sup> ». Nous-même, nous n'avons pas négligé ces « terrains modestes » afin d'asseoir notre approche et de donner de la densité à notre analyse ; l'église Évidence du pasteur Ben, à Montfermeil dans le département de Seine-Saint-Denis, est d'ailleurs l'un de ces terrains. Mais alors, « que font des cadres de la fonction publique, des médecins, des avocats, des ouvriers et artisans qualifiés sur les bancs des églises pentecôtistes en

<sup>10</sup> Sur le plan analytique, le modèle proposé par le sociologue théoricien politique péruvien Aníbal Quijano pour penser la colonialité du pouvoir nous servira de base à partir de laquelle approfondir nos propres réflexions sur les processus qui permettent d'entrelacer, à différentes échelles, la « race » et la « religion » (Pamela Millet-Mouity, « Quand le retour est au programme de Dieu. Les néo-pentecôtistes d'origine africano-caribéenne en région parisienne », dans Giulia Fabbiano *et al.* (dir.), *Les migrations des Nord(s) vers les Sud(s)*, Paris, Karthala, coll. « Terrains du siècle », 2019, p. 223-235 ; Pamela Millet-Mouity, « La terre promise à rebours et le néo-pentecôtisme d'excellence », dans Odile Hamot (dir.), *Terre(s) promise(s). Représentations et imaginaires*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Rencontres », 2021, p. 277-295).

<sup>11</sup> Pour une synthèse très éclairante sur les évangélismes asiatiques, voir Pascal Bourdeaux et Jérémy Jammes (dir.), *Chrétiens évangéliques d'Asie du Sud-Est. Expériences locales d'un fervent conquérant*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des religions », 2016. Voir également : Sébastien Fath, « Prospérité et Églises postcoloniales », *La Croix*, Chronique, Paris, 13 janvier 2022, <https://croire.la-croix.com/Definitions/Figures-spirituelles/Prospérité-Eglises-postcoloniales-2022-01-13-1701194693>.

<sup>12</sup> Nous renvoyons à Émir Mahieddin, « Faire le travail de Dieu. Une anthropologie morale du pentecôtisme en Suède contemporaine », *op. cit.*, notamment à son analyse critique intitulée « À quoi sert le pentecôtisme ? Vulnérabilité et paradigme de la résilience », p. 75 à 89.

<sup>13</sup> André Corten, *Le pentecôtisme au Brésil*, *op. cit.*

Suède ? », s'interroge ironiquement Émir Mahieddin dans son *Anthropologie morale du pentecôtisme en Suède*<sup>14</sup>, ouvrage issu de sa thèse de doctorat. L'étude des terrains « afro » aisés, des croyants évoluant au sein des classes moyennes et supérieures restait donc à faire.

Si l'on accepte une telle perspective, le concept de théologie de la prospérité qui, nous l'avons dit, recouvre un spectre de signifiants et d'expériences variés<sup>15</sup> devient alors un des credos-miroirs des tensions qui traversent le protestantisme évangélique en général, les mondes évangéliques noirs en particulier. Dans ces mondes travaillés par des logiques de classe et de représentations, l'adhésion à ce credo, et surtout les contours qu'on lui donne et ce qu'on lui retire, deviennent une sorte de « situation frontière », pour reprendre l'expression de l'anthropologue Michel Agier<sup>16</sup>. Plus précisément, quels rapports entretiennent les croyants hautement qualifiés, qui évoluent au sein des classes moyennes et supérieures et appartiennent à la frange favorisée de « l'ordre postcolonial », celles et ceux que j'ai qualifiés ailleurs, dans un chapitre intitulé « La terre promise à rebours et le néo-pentecôtisme d'excellence<sup>17</sup> » de croyants-aisés, à ce credo-frontière ? Quid des croyants modestes, ceux qui font quotidiennement, sous diverses formes, l'expérience du manque et de l'absence, et qui représentent parfois l'extrême inverse de la figure du croyant aisé ? Comment (re)dessinent-ils – chaque groupe en fonction de sa réalité – ses contours et recomposent-ils son contenu, dont

<sup>14</sup> Émir Mahieddin, *Faire le travail de Dieu. Une anthropologie morale du pentecôtisme en Suède*, Paris, Karthala, coll. « Religions contemporaines », 2018, p. 78.

<sup>15</sup> On notera au passage que ces expériences qui renvoient toutes, sous diverses formes, et de manière plus ou moins marquée selon les cas, à l'idée de libération.

<sup>16</sup> Voir Michel Agier, *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte, coll. « Sciences humaines », 2013.

<sup>17</sup> Voir notamment et Pamela Millet-Mouity, « Des néo-pentecôtistes à la conquête de l'Afrique. Décoloniser les esprits et exporter la théologie de l'autosuggestion et de l'auto-persuasion », *Revue Africaniste Inter-Disciplinaire (RAID)*, juin 2019 ; Pamela Millet-Mouity, « Quand le retour est au programme de Dieu », *op. cit.* ; et Pamela Millet-Mouity, « La terre promise à rebours et le néo-pentecôtisme d'excellence », *op. cit.*

on vient de souligner l'héritage historique<sup>18</sup> ? Existe-il des formes de discours composites<sup>19</sup> qui viennent charrier cette binarité ? Si oui, sur quelles bases prennent-ils appui ? Il est clair que ces deux types d'individus-croyants sont dans une position très différente à l'égard de cette théologie. On l'aura compris, la question du contexte d'énonciation conjuguée à celle du profil socio-économique, professionnel, éducatif et même administratif (nationalité, type de titre de séjour, etc.) de l'énonciateur permet de réinterroger cette notion, ses formes, ses déclinaisons et ses agencements. Elle permet de donner à voir les modes d'appropriations en présence ainsi que les lignes de démarcation, soit sa complexité empirique. D'ailleurs, sur le terrain, les acteurs eux-mêmes n'hésitent pas tantôt à s'en démarquer, tantôt à se l'approprier – tout en la revisitant –, soit parce qu'ils y voient, en l'état, une notion péjorative, soit parce qu'ils considèrent que leurs expériences ne relèvent en rien de ce que la conception savante dominante actuelle présuppose. À cet égard, il n'est pas rare d'entendre des affirmations telles que « chez nous, ce n'est pas comme ça », « nous fonctionnons différemment », « nous, nous sommes contre cette manière de faire », « eux, ils n'ont vraiment rien compris à la Parole », « je ne souhaite pas être associé à ces chrétiens-là », etc. De part et d'autre de la frontière, on observe alors la saillance d'une rhétorique de la distinction (pour parler comme Pierre Bourdieu), qui appelle, encore une fois, à valoriser l'attention pour la variété des expériences de ces sujets croyants, parmi lesquelles celles des personnes aisées financièrement, des personnes à l'aise socialement.

Sans entrer ici dans la complexité doctrinale de ce clivage, on peut dire d'une certaine manière que les croyants des classes moyennes et supérieures se veulent les tenants d'un renouveau interne, une opposition dont l'enjeu vise, au-delà des sphères

<sup>18</sup> Sébastien Fath, « Prospérité et Églises postcoloniales », *op. cit.*

<sup>19</sup> Bernard Coyault, « Prier au Zénith : guérison et délivrance dans un réseau pentecôtiste mondialisé congolais. Les nouvelles pratiques charismatiques entre local et global », dans Luc Forestier (dir.), *Dieu guérit-il encore ? Ressources liturgiques, discernement œcuménique*, Paris, Cerf, coll. « Cerf Patrimoines », 2021, p. 117-153.

afro-diasporiques, l'image même de la communauté chrétienne globale et sa direction.

Une réflexion s'ouvre ici sur le continuum qui peut exister entre les logiques de distinction et de dé-distinction, d'identification et de différenciation qu'on observe dans ces mondes protestants et celles observables dans l'ensemble de la société environnante. Sur le terrain des protestantismes noirs, les appropriations et les mises en pratique de cette théologie prennent ainsi des formes variées et complexes que la délimitation actuelle valorisée par les sciences sociales des religions – et reprise par des chercheurs d'autres champs disciplinaires qui s'intéressent à ces espaces religieux –, qui oublie ces essentielles dimensions du rapport contemporain au croire, ne permet ni d'articuler ni de questionner en profondeur. En plus d'influencer les jeux d'appropriation et de réinterprétation à l'œuvre parmi ces sujets croyants les normes et représentations de classe sont aussi une variable qui structure les formes d'affiliation plus ou moins durables à telle ou telle église, au détriment d'autres églises, notamment parmi les fidèles noirs nés et/ou ayant grandi en Europe, renforçant, de fait, dans bien des cas, une endogamie de classe.

### **Théologies de la prospérité « passive » et « active »**

Commençons par essayer de donner à voir cette filiation compliquée, qui apparaît tant dans la littérature savante que dans les discours médiatiques et qui cible tout particulièrement les Églises noires ou encore celles dites – souvent de façon péjorative – « africaines », « haïtiennes », etc. Il n'y a là rien d'étonnant : au début des années 2000, les premières études consacrées aux croyants africains et/ou afropeïens dans ces deux sociétés se sont armées d'approches exotico-misérabilistes pour appréhender ces individus ainsi que leurs lieux de culte. Les travaux des anthropologues Damien Mottier et Maïté Maskens sont particulièrement éclairants sur ce point<sup>20</sup>. La pluralité d'acteurs (profils professionnels,

<sup>20</sup> Voir Damien Mottier, *op. cit.* ; Maïté Maskens, *Cheminer avec Dieu : pentecôtisme et migrations à Bruxelles*, *op. cit.* ; Maïté Maskens, « Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées », *op. cit.*

socio-économiques et (post)migratoires, etc.) ainsi que les sensibilités théologico-liturgiques<sup>21</sup> n'attirant que très peu l'attention. Pour certains, ces Églises seraient des espaces dominés par des rhétoriques d'absence, de manque, de douleur, de misère, d'où des pratiques joyeuses, créatives et affirmatives seraient absentes. Ce sont les thèses que formulent les principales études françaises et belges basées sur ces chrétiens noirs. Encore récemment « Dieu merci. Les Catholiques extra-européens », une exposition<sup>22</sup> consacrée aux Catholiques proposait dans son résumé une sorte de spectre récapitulatif de ce prisme misérabiliste. On pouvait aisément lire sur le site hébergeant les informations sur l'évènement les scories d'une rhétorique afro-misérabiliste indépassable :

« Dieu Merci » est une expression fréquemment utilisée par les catholiques créoles et africains qui traduit leur allégeance au divin au cœur d'une vie soumise aux aléas. En situation de migration et de diaspora, ils continuent de chercher sa bénédiction, sa protection et la libération des maux de leur existence lorsque ceux-ci prennent la forme de la maladie, du chômage, de l'exclusion, ou de difficultés personnelles et familiales. « Dieu Merci » et « Merci Dieu » manifestent leur reconnaissance à son égard.

Pourtant, sur le terrain, nulles évidences, nulle homogénéité, mais une constellation de sens et de pratiques infiniment divers, où s'entremêlent résurgence et création. Dès lors, il n'est pas rare

<sup>21</sup> Au sujet de la diversité des sensibilités théologique et liturgiques, des performances rituelles et discursives dans les milieux évangélico-pentecôtistes africains et afro-caribéens, nous invitons le lecteur à se référer entre autres à l'article de Bernard Coyault susmentionné (« Prier au Zénith », *op. cit.*) dans lequel il analyse la pluralité des performances rituelles et discursives lors d'un méga-événement organisé en janvier 2020 à l'initiative du couple Manzambi – Louise et Blaise Manzambi – endossant respectivement les rôles de prophète, prédicatrice-évangéliste et chanteur, et qui a regroupé un peu plus de 7 000 personnes en présentiel, auxquelles viennent s'ajouter celles et ceux qui suivaient l'évènement en distanciel, depuis les pays d'Afrique, d'Europe et d'Amérique du Nord (Montréal). Notons que le couple Manzambi se situe à la jonction de l'entrepreneuriat économique et de l'entrepreneuriat religieux.

<sup>22</sup> Cette exposition de photographies de Benjamin Vanderlick a été organisée du 10 novembre au 3 décembre par l'Institut Convergences Migrations et le Campus Condorcet. Cette exposition s'inscrit dans un projet de recherche ANR ReliMig coordonné par l'anthropologue Valérie Aubourg.

de croiser dans certaines de ces Églises<sup>23</sup> des médecins, des enseignants et universitaires, des maires, des jeunes cadres, des fonctionnaires, des infirmières, des directeurs d'entreprises, des banquiers, des étudiants d'universités et de grandes écoles, des hommes et des femmes d'affaires, des artistes, des individus qui évoluent dans les classes cultivées citadines, etc. Ils parlent facilement d'argent, d'investissement, de voyages, de traditions, de patrimoines économique ou culturel... Ils évoquent plus volontiers des auteurs et leaders charismatiques noirs prisés par les panafricanistes, à l'instar de Marcus Garvey, Cheikh Anta Diop, Kwame N'Krumah, Frantz Fanon, Patrice Lumumba, Walter Rodney, William Du Bois, Edward Wilmot Blyden, Desmond Tutu, James Baldwin, James Cone, Martin Luther King, Frédéric Douglas et parfois même, cela en surprendrait d'ailleurs plus d'un, Malcom X. Ils évoquent aussi plus volontiers des questions liées à la géopolitique mondiale. On note par exemple le profil de Gislain<sup>24</sup>, un historien et maître de conférences belge originaire de la République démocratique du Congo d'une trentaine d'années, un protestant de confession évangélique, que j'ai rencontré sur mon terrain bruxellois. Ou encore celui de Rose, sa fiancée, historienne également, diplômée d'une université française. Nous les avons tous deux rencontrés à Bruxelles, où le couple avait élu domicile. Citons également le cas de Francesca,

<sup>23</sup> Des profils que nous avons également croisés dans des paroisses catholiques d'Île-de-France et de Bruxelles, notamment à l'Église de Saint-Germain-de-Prés où nous avons dans un premier temps accompagnée, à différentes occasions, plusieurs amis (réseau interpersonnel) doctorants, docteurs, médecins, ingénieurs et entrepreneurs de confession catholique avant de finalement décider d'effectuer par la suite des virées ethnographiques et des entretiens semi-directifs avec certains paroissiens issus de la diaspora noire globale (Africains et afrodescendants) croisés dans cette paroisse mais aussi à celles de Note-Dame-des-Champs dans le 6<sup>e</sup> arrondissement de Paris et de Saint-Pierre dans les Hauts-de-Seine. Nous avons également été amenée, invitée dans un premier temps par nos interlocuteurs, à participer à des groupes d'échange privés de discussions ainsi qu'à prendre part à des sorties plus ou moins informelles, des diners, des mariages mais aussi des rencontres de prières.

<sup>24</sup> Pour respecter l'anonymat de nos interlocuteurs, les noms des acteurs ont été expressément modifiés et apparaîtront sous des noms d'emprunt. Seuls les noms des pasteurs et des églises ont été conservés.

jeune médecin – de confession catholique<sup>25</sup> pour le coup – de 34 ans originaire du Cameroun, qui vient tout juste de se mettre à son propre compte dans les Yvelines – reprise d'un cabinet médical. Celui de Tilda, docteure en économie, consultante dans une grande entreprise parisienne depuis trois ans maintenant et originaire du Cameroun également, en est aussi une saisissante illustration. On peut aussi citer pour terminer le cas de Juvénal, un ingénieur en informatique belge d'une quarantaine d'années, originaire du Rwanda ou de Victor, le propriétaire de plusieurs salons de coiffure et de deux magasins de cosmétiques en région parisienne<sup>26</sup>, ou même celui de Paul, un chargé d'affaires en génie climatique d'une quarantaine d'années, originaire de la Guadeloupe. Autant de figures individuelles de la réussite, qui ne cessent de poursuivre leur quête de la percée tout en fréquentant – assidûment parfois – l'Église. Nous pouvons en citer de multiples, mais une telle énumération serait, en dépit de nombreux exemples qu'elle fournirait, quelque peu trivial.

Autant de trajectoires et de profils qui rompent radicalement avec un peu plus de deux décennies de discours savant afro-misérabiliste, ce qui rentre en résonance avec la nouvelle façon que ces croyants ont d'envisager la notion de théologie de la prospérité et donc de s'écarter du socle misérabiliste qui la soutend. En insistant sur les notions de travail, d'effort, de mérite, de reconstruction, de possession d'héritage à (re)conquérir, de créativité, de réalisation de soi et de réussite à tout prix ou de culture de la gagne<sup>27</sup>, mais aussi de background et de décolonisation des mentalités, des imaginaires et des représentations<sup>28</sup>, ces croyants des classes moyennes et supérieures, désacralisent cette

<sup>25</sup> Elle s'identifie à la tendance qualifiée de renouveau charismatique notamment.

<sup>26</sup> Dans les quartiers de Château d'eau et de Château rouge notamment, respectivement dans les 10<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> arrondissements de Paris.

<sup>27</sup> Nous avons évoqué ce nouveau virage théologico-liturgique dans un précédent article. Voir notamment Pamela Millet-Mouity, « Quand le retour est au programme de Dieu », *op. cit.*

<sup>28</sup> Pamela Millet-Mouity, « Des néo-pentecôtistes à la conquête de l'Afrique », *op. cit.* ; Pamela Millet-Mouity, « La terre promise à rebours et le néo-pentecôtisme d'excellence », *op. cit.*



vision misérabiliste en valorisant au travers d'une approche holistique une sorte de théologie de la percée économique et sociale, dans un contexte national qui oppose souvent violemment réussite/abondance et « expérience nègre », pour reprendre l'expression d'Achille Mbembe<sup>29</sup>. Suivons en ce sens André Mary lorsqu'il affirme que « la christianité et l'africanité se conjuguent sur des modes multiples<sup>30</sup> ». En appréhendant la classe comme une ressource et comme un outil de distinction entre croyants, mais aussi d'identification des formes de subjectivations religieuses, sociales et même politiques qui en découlent, c'est de fait l'un de ces modes que nous avons souhaité relever ici. Cette volonté de saisir le jeu social au sein des évangélismes n'a d'ailleurs rien de spécifique à notre approche en terrain afro-diasporique franco-belge ; l'Argentine avec Jens-Ole Köhrsen ou la Corée du Sud-est avec Nathalie Luca pour ne citer que ces deux exemples, en sont de bonnes illustrations<sup>31</sup>.

Si parler de théologie de la percée économique et sociale (comme nous venons de le faire) est immédiatement compris, si les termes relatifs au registre de la distinction et de la décolonialité sont simultanément mobilisés par mes interlocuteurs, c'est qu'une prise de conscience a déjà eu lieu. On pourrait même aller jusqu'à dire, concernant ces croyants huppés, que ni l'expression « théologie de la prospérité », ni même l'expression « théologie de la percée » que nous avons forgée dans nos travaux antérieurs<sup>32</sup> ne suffisent à rendre efficacement compte la réalité que se donnent à voir ces croyants aussi bien en termes de discours, de pratiques que de représentations. Dans cette perspective, on lui

<sup>29</sup> Voir le désormais classique *Critique de la raison nègre*, d'Achille Mbembe, paru en 2013 aux Éditions La Découverte, coll. « Cahiers libres ».

<sup>30</sup> André Mary, « Introduction. Africanité et christianité : une interaction première », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 143, 2008, p. 27.

<sup>31</sup> Voir Jens-Ole Köhrsen, *op. cit.* ; Nathalie Luca, « Pentecôtismes en Corée », *op. cit.* Toujours dans cette même veine, on peut citer Hui-Yeon Kim, « Les pentecôtismes coréens en Asie du Sud-Est », *op. cit.*

<sup>32</sup> Pamela Millet-Mouity, « Quand le retour est au programme de Dieu », *op. cit.* ; Pamela Millet-Mouity, « Des néo-pentecôtistes à la conquête de l'Afrique », *op. cit.* ; Pamela Millet-Mouity, « La terre promise à rebours et le néo-pentecôtisme d'excellence », *op. cit.*

préfère celle de théologie de la percée décoloniale<sup>33</sup> – ou du moins celle de théologie décoloniale. Le choix lexicologique nous semble ici exemplaire : il unit, sans les confondre, le noir aisé évangélique et le noir aisé<sup>34</sup> qui ne l'est pas. Il n'est donc pas incongru d'affirmer que la position socio-économique privilégiée rejaillit sur le type de *prosperity gospel*, de telle enseigne que certains de mes interlocuteurs n'hésitaient d'ailleurs pas à se présenter lors de nos conversations comme des non-affiliés, comme des réformateurs. Une non-affiliation qui se traduit également dans les prêches et les discours des responsables d'Impact Centre Chrétien (ICC), une des Églises promotrice de cette nouvelle tendance. En ce sens, les propos d'un des pasteurs de cette *megachurch* affichent particulièrement cette volonté de se distinguer de ces « autres ». Il affirme : « Pamela, il y a tellement de différences chez les pentecôtistes ! Il y a beaucoup de dérives et également des systèmes de pensées qui ne sont pas toujours bibliques, mais sont le résultat, l'influence de la culture africaine dans l'évangile. Le background ou le niveau éducation d'un pasteur avant sa conversion peut influencer sa manière de prêcher l'évangile ».

Au printemps 2014<sup>35</sup>, nous jetions les bases de cet article lors d'une intervention dans le cadre du 140<sup>e</sup> Congrès des Sociétés historiques et scientifiques, dont la moitié du propos portait justement sur la *prosperity gospel* et les tensions qu'elle sous-tend dans les milieux évangélico-pentecôtistes noirs. La première partie de l'intervention ambitionnait donc, partant de nos ter-

<sup>33</sup> Voir Pamela Millet-Mouity, « Pentecôtismes noirs et hiérarchies sociales en France contemporaine. Entre puissance d'agir et ambivalence postcoloniale », thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales (EHESS), 2013.

<sup>34</sup> On peut citer pour illustrer cette relation le groupe des « Lady Boss Divest », un groupe de sociabilités de femmes noires des classes moyennes et supérieures, de différentes nationalités (Françaises, Américaines, Belges, Congolaises, Maliennes, Sénégalaises, Suissesses, etc.), parmi lesquelles des femmes évangéliques. À noter qu'on y croise également de nombreuses étudiantes.

<sup>35</sup> Voir notamment : Pamela Millet-Mouity, « Les chrétiens des derniers temps et la chasse aux églises "boîtes de nuit" », dans *Réseaux spirituels*, 140<sup>e</sup> Congrès des sociétés historiques et scientifiques (Cths), avril 2015.

rains afro-diasporiques, d'appréhender la *prosperity gospel* en tant qu'objet socio-anthropologique. Un vœu qui allait toutefois au-delà du seul agenda afro-diasporique et, qu'à la suite du récent ouvrage de Joel Robbins, ouvrage dans lequel il invite les anthropologues du religieux à prendre au sérieux les productions conceptuelles de la théologie, nous renouvelons<sup>36</sup>. Le reste du propos de cette conférence concernait d'ailleurs les liens et tensions entre cette théologie et les politiques du corps<sup>37</sup>. Des tensions qui ne sont pas propres aux milieux afro-diasporiques, on pourrait même dire qu'elles sont au cœur du protestantisme évangélique global et de sa fabrique des fidèles, de sa fabrique des disciples, mais cette problématique est sensiblement différente et pourrait aisément se passer ici d'une analyse critique. Cette position en faveur d'une théologie de la prospérité située – ici socialement – relaye ainsi, avec force, les nombreux débats qui travaillent l'univers protestant en général, celui porté par les acteurs issus des diasporas noires en particulier. À plusieurs moments, lors de nos interactions, certains membres d'Impact Centre Chrétien confirment cette interprétation, cette volonté de démarcation. « Pamela, chez nous, c'est différent », aimaient-ils à répéter, faisant ainsi la critique discrète mais bien réelle de ce qu'ils considéraient comme étant la tendance en vigueur chez leurs coreligionnaires socialement moins privilégiés. Notons que cette affirmation ne peut être comprise en dehors de son épaisseur sociale et politique, qui constituent le socle des écritures protestantes de soi noires contemporaines ; et il n'est pas anodin que cette énonciation différenciatrice s'énonce envers leur reflet

<sup>36</sup> Voir Joel Robbins, *Theology and the Anthropology of Christian Life*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2020. Voir également Joel Robbins, « Afterword: Let's Keep It Awkward: Anthropology, Theology, and Otherness », *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 24, n° 3, 2013, p. 329-337 et Joel Robbins, « Anthropology and Theology: An Awkward Relationship? », *Anthropological Quarterly*, vol. 79, n° 2, 2006, p. 285-294.

<sup>37</sup> Sur ce sujet, on lira, Pamela Millet-Mouity, « Pentecôtismes noirs et hiérarchies sociales en France contemporaine », *op. cit.*, le chapitre intitulé « Politiques du corps et construction sociale de l'estime de soi ».

inversé également avatar contemporain de la *méfiance raciale*<sup>38</sup> qui travaille l'univers protestant franco-belge : la figure du croyant modeste<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> C'est sous la plume de Sarah Demart que le lecteur trouvera des informations complémentaires sur ce sujet. Voir Sarah Demart, *Les territoires de la délivrance. Le Réveil congolais en situation postcoloniale (RDC et diaspora)*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2017, p. 323. La thèse de Majagira Bulangalire aboutit à ce triste constat d'une difficulté d'intégration dans les milieux protestants dits historiques davantage perçus comme « autres » que « semblables ». La *méfiance raciale* constituait pour ainsi dire la pierre angulaire des relations entre ces *frères et sœurs en Christ* (« Religion et intégration à la société française dans la période actuelle : le cas des Négro-Africains en Région parisienne et des protestantismes », thèse de doctorat, Paris, Université de Paris-Sorbonne Paris IV, 1991). C'est ce que Sarah Demart notait également dans son étude sur *Les territoires de la délivrance*. Elle constatait que : « l'intériorisation du regard que leurs coreligionnaires blancs pouvaient porter sur eux s'ils s'engageaient dans de trop "fortes prières" n'épuise pas une certaine essentialisation du "pentecôtisme africain" » (p. 220). Voir : Sarah Demart, « Le "combat pour l'intégration" des églises issues du Réveil congolais (RDC) », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 24, n° 3, 2008, p. 147-165 ; Jean-Claude Girondin, « Religion, ethnicité et intégration parmi les protestants évangéliques en région parisienne : la dynamique interculturelle d'un protestantisme aux prises avec la créolité », thèse de doctorat, Paris, École Pratique des Hautes Études (EPHE), Université Paris-Sorbonne, 2003. Par ailleurs, et c'est important de le souligner, les évangéliques et pentecôtistes noirs ne vivent pas sur une île déserte voire dans un espace vide de représentations raciales. Ils ne sont pas isolés du reste du monde. Comme l'ont mis en évidence de nombreuses recherches, en France comme en Belgique, la race et le racisme font l'objet d'un puissant déni. Sur ce sujet, lire par exemple Patrick Simon, « L'ordre discriminatoire dévoilé. Statistiques, reconnaissance et transformation sociale », *Multitudes*, n° 23, 2005, p. 21-29. Aussi, il faut noter qu'en dépit de la revendication d'un Message à prétention universel censé s'adresser à tous, ces Églises, nous l'avons dit, regroupent en leur sein une population en majorité africaine et afrodescendante.

<sup>39</sup> Sarah Demart, « Les territoires de la délivrance : mises en perspectives historique et plurilocalisée du Réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse) », thèse de doctorat, Toulouse, Université de Toulouse, 2010 ; Majagira Bulangalire, *op. cit.* ; Jean-Claude Girondin, *op. cit.* On lira avec intérêt le dossier Églises et replis identitaires de *Perspectives missionnaires, Revue protestante de missiologie*, n° 77, 2019, [https://www.afom.org/pm/couv/PM\\_couv\\_77\\_web.pdf](https://www.afom.org/pm/couv/PM_couv_77_web.pdf). Ce dossier est issu du colloque organisé par le Forum Perspectives missionnaires les 23 et 24 novembre 2018. Il convient de souligner que nous avons été conviée à cet événement et interviewée dans le cadre d'un reportage diffusé le 24 novembre.

Bien que la parution de *Theology and the Anthropology of Christian Life*<sup>40</sup>, livre dans lequel Robbins apporte des pistes de réflexion stimulantes pour mieux appréhender cet *Évangile de la prospérité situé* que nous appelons de nos vœux, cette entreprise nous apparaît trop lisse : pourquoi cet ouvrage qui se veut une proposition de recherche pour l'anthropologie des religions comporte si peu de références aux « théologies noires », pourquoi les spécificités qui les structurent explicitement et implicitement sont-elles si peu abordées ? Pourquoi cette invitation à reconsidérer l'approche anthropologique à travers les catégories de la pensée théologique est-elle si timide sur celles-ci ?

À ce stade de la réflexion, il est utile de rappeler que le début des années 2000<sup>41</sup> marque un véritable tournant au sein des protestantismes noirs dans le contexte franco-belge, et que le large spectre de ces *Églises protestantes d'expression afro*<sup>42</sup>, en constante évolution, recouvre des réalités différentes. La focalisation sur celles qui regroupent des individus modestes tend à occulter cette dynamique qui se donne à voir de façon significative, nous l'avons dit, à l'aube du XXI<sup>e</sup> et s'affiche, bien souvent, en termes de ruptures. Cette tension discursive et éthique qui modifie profondément la compréhension symbolique et pratique de la définition de la théologie de la prospérité – émique notamment – transforme ce qui dans la littérature scientifique

---

<sup>40</sup> Joel Robbins, *Theology and the Anthropology of Christian Life*, *op. cit.*

<sup>41</sup> L'histoire de ces Églises pourrait de fait être découpée en trois phases relativement homogènes. La première couvre la période des pasteurs-fondateurs et s'étend du début des années 1970/1980 à 1990 ; l'année 1991 marque une nette volonté de reconnaissance institutionnelle de la part des pasteurs-fondateurs, notamment Africains. La seconde phase est particulièrement importante car elle a largement forgé l'idée que nous nous faisons aujourd'hui de ces Églises mais surtout de celles et ceux qui les fréquentent (1990-2000). Enfin, la période actuelle débute globalement au début des années 2000. Sur bien des points, cette période, celle des Églises de la troisième génération, s'offre comme une rupture avec les périodes antérieures, donnant à voir une réalité sociologique qui comporte de nouveaux enjeux dessinant ainsi de grandes lignes de fractures postcoloniales que nous observons... voire celles à venir. Elle correspond à la période pendant laquelle notre étude s'est déroulée.

<sup>42</sup> Qu'il s'agisse des églises d'expression afro-africaine ou afro-caribéenne.

apparaît comme un tracé monolithique en quelque chose de beaucoup plus complexe. Accueillir sur la scène définitionnelle les inégalités positionnelles et statutaires permet pour ainsi dire de soumettre la plume de l'ethnographe à l'épreuve du social et des réalités, des ambiguïtés et des énoncés performatifs qu'il sous-tend.

### **Plasticité pragmatique et affrontements**

Certes, cette nouvelle approche n'invalide pas frontalement celle portée par les croyants des couches sociales plus modestes – bien qu'elle permette de penser le caractère réversible de la notion. À cet égard, nous avons évoqué ailleurs la singularité d'une de ses promotrices, Impact Centre Chrétien<sup>43</sup>, une méga-église transnationale fondée en 2002, en région parisienne, par les pasteurs Yves et Yvan Castanou. Très influente dans l'espace dit francophone, elle est majoritairement fréquentée en France et en

---

<sup>43</sup> Bien entendu, porter une attention particulière sur Impact Centre Chrétien et sur son réseau transnational ne revient pas à nier ou diminuer l'importance d'autres dynamiques d'innovation et de créativité théologiques propres à la vulgate des réseaux néo-pentecôtistes globalisés, et encore moins à minimiser les relations que les fondateurs de cette méga-église entretiennent avec d'autres figures charismatiques, avec d'autres réseaux protestants, tant dans le contexte franco-belge que dans d'autres contextes nationaux, à l'instar de la Kingsway International Christian Center (KICC) de Londres – une *megachurch* qui fut fondée en 1992 par Matthew Ashimolowo, un pasteur originaire du Nigeria. Ces innovations théologico-liturgiques ne sont pas propres au contexte franco-belge, ni, plus largement, aux espaces francophones. Le choix de cette Église est en partie motivé par l'apparente réticence de nombreux chercheurs du religieux postcolonial à mobiliser la classe dans ses dimensions pile et face – c'est-à-dire en relation et contradiction avec ses jeux et enjeux, ses goûts et styles, ses tensions et négociations – comme un critère d'analyse majeur. Sans cette ethnographie totale, pourtant, il nous serait impossible – c'est du moins l'hypothèse que nous défendons dans cet article – d'appréhender efficacement la façon dont le croire postcolonial traduit, au niveau de l'individu ou du collectif, en fonction des réalités de classes, de nouvelles interrogations (sur les plans économique, politique, culturel et même social) et pratiques subjectivantes. En ce sens, des analyses postérieures comparatives plus poussées de ces deux réseaux transnationaux – mais aussi d'autres réseaux attirant des individus aux profils socio-professionnels identiques – seraient d'ailleurs tout à fait stimulantes.

Belgique<sup>44</sup> – mais aussi au Gabon<sup>45</sup> – par une population noire cosmopolite, instruite, des classes moyennes et supérieures. Membre de la Communauté des Églises d'Expressions Africaines Francophones (CEAF), une organisation membre de la Fédération Protestante de France, elle est désormais implantée en Belgique, au Rwanda, au Gabon, au Burundi, au Cameroun, au Bénin, au Togo, au Sénégal, au Mali, en Tunisie, au Maroc, en Centrafrique, en République du Congo, en République Démocratique du Congo (RDC), en Île Maurice, en Guinée, à Madagascar, au Canada, aux États-Unis, à Cuba, en Martinique, en Guyane, en Haïti, à Saint-Pierre, en Allemagne, en Angleterre, au Luxembourg, en Suisse, et au Pays-Bas. Tout cela s'est joué en l'espace de deux décennies, années capitales pour l'histoire des christianismes afropéens de l'Europe francophone – et au-delà, contemporaine, l'Europe francophone du XXI<sup>e</sup> siècle. Cette méga-église transnationale qui compte désormais trente-huit filiales en France hexagonale et six dans les territoires et départements d'Outre-mer<sup>46</sup>, regroupe, à chaque rencontre culturelle à travers ses filiales parisiennes, plusieurs milliers de fidèles, auxquels s'ajoutent les fidèles connectés, celles et ceux qui prennent part à la rencontre en ligne. On peut y croiser des médecins, des enseignants du supérieur, des chercheurs, des fonctionnaires, des cadres du secteur privé ou de la fonction publique, des entrepreneurs, des femmes et des hommes d'affaires, des artistes, des étudiants d'université et/ou de grandes écoles, etc. On peut y croiser des

<sup>44</sup> C'est également le cas dans ses filiales gabonaises, notamment dans celle de Libreville, capitale politique et administrative du Gabon.

<sup>45</sup> Nous y avons effectué des passages ethnographiques.

<sup>46</sup> En France hexagonale, elle est installée à Boissy-Saint-Léger, à Lyon, à Amiens, à Bordeaux, à Caen, à Chartres, à Clermont-Ferrand, à La Rochelle, à Grenoble, à Colmar, à Dijon, au Mans, au Havre, à Metz, à Rennes, à Troyes, à Saint-Étienne, à Poitiers, à Tours, à Toulouse, à Cergy, à Strasbourg, à Nice, à Orléans, à Reims, à Paris, à Mulhouse, à Nancy, à Montpellier, à Massy-Palaiseau, à Mantes-les-Mureaux, à Marseille, à Limoges, à Lille, à Étampes, à Nantes, à Poitiers. À cela, il faut rajouter les fidèles de l'église *online*, qui regroupe souvent plusieurs milliers de croyants connectés lors des cultes dominicaux et/ou des grands rassemblements retransmis en direct sur sa chaîne, depuis l'Afrique, mais aussi en Europe, en Asie et en Amérique, dans des pays dans lesquels elle ne dispose pas à ce jour de filiale.

fidèles de plusieurs générations diasporiques évoluant au sein des classes privilégiées, qui jouissent d'avantages structurels en termes de conditions de vie au regard de la situation d'autres fidèles. Bref, on peut y croiser ce qu'on pourrait aisément qualifier de « bourgeoisie noire » cosmopolite. Tels sont les profils socio-professionnels de celles et ceux qui portent cette nouvelle tendance, qui, disons-le, multiplie les équivoques déjà bien présentes dans l'univers protestant<sup>47</sup>.

Les enjeux autour de ce nouveau virage théologique, de ce qui pour ces croyants huppés représentent la « bonne théologie de la prospérité » prenant pour ainsi dire appui sur une sorte d'éthique du travail revisitée et sur la valorisation de preuves palpables de réussite – soit une réussite holistique – érigée en valeur et en principe. Ce qui s'apparente ici à une théologie de percée effective constitue pour ces croyants non seulement la marque du cachet divin, mais aussi un outil d'identification entre « croyants éclairés », entendez par là celles et ceux qui auraient compris le mystère des Écritures bibliques. Avec ces croyants, il ne s'agit ni d'espérance, ni d'abondance fantasmée, ni de construction d'arguments de légitimation d'une « situation inconfortable de migrant à "perpétuité"<sup>48</sup> Car, sur le terrain de la prospérité matérielle et physique, de la réussite – qu'elle soit expérimentée ou souhaitée, vécue ou désirée –, s'articulent des réalités différentes.

Ces nouvelles approches plébiscitées par celles et ceux que nous qualifions de croyants aisés, certes centrales dans le paysage français et belge des christianismes noirs, rencontrent cependant le scepticisme, si ce n'est la résistance significative de certains protestants noirs, mais aussi de certains protestants non noirs. On voit aisément apparaître la difficulté. Mais cette résistance

<sup>47</sup> Sur ce sujet, on lira avec intérêt Nathalie Luca (dir.), *Quelles régulations pour les nouveaux mouvements religieux et les dérivés sectaires dans l'Union européenne ?*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, coll. « Droit et religions », 2011 ; Jean-Paul Willaime, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, p. 5-28 ; Jean-Paul Willaime, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor & Fides, coll. « Histoire et société », 1992.

<sup>48</sup> Maïté Maskens, *Cheminer avec Dieu*, op. cit., p. 167.



illustre d'ailleurs parfaitement, et il est important de le souligner, une tendance propre au monde protestant : un monde dynamique et pluriel qui est – et a toujours été – travaillé par des logiques concurrentielles et parfois mêmes antagonistes<sup>49</sup>. Si la

<sup>49</sup> Afe Adogame, « Bretwixt Identity and Security », *op. cit.* ; Jean-Pierre Bastian, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève, Labor & Fides, coll. « Histoire et société », 1994 ; Jean-Pierre Bastian (dir.), *La recomposition des protestantismes en Europe latine. Entre émotion et tradition*, Genève, Labor et Fides, coll. « Actes et recherches », 2004 ; Sariette Batibonak, « Entrepreneuriat médiatique et pentecôtismes camerounais », *op. cit.* ; Sariette Batibonak, « *Megachurches* et « Églises portatives » au Cameroun. Un trait commun : une lutte anti-sorcellaire farouche », *Afrique contemporaine*, n° 252, 2014, p. 143-144 ; Arnaud Baubérot, « Le protestantisme malade de sa jeunesse », *Études théologiques et Religieuses*, vol. 76, 2001, p. 247-264 ; Jean Baubérot, « Changements sociaux-religieux et restructuration identitaire : le protestantisme pentecôtiste et les tziganes », *Ethnologies des faits religieux en Europe*, Paris, CTHS, 1993, p. 427-432 ; Jean Baubérot, « Le pluralisme difficile : les communautés protestantes en Haute Vienne au XIX<sup>e</sup> », dans Franck Frégosi et Jean-Paul Willaime (dir.), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor & Fides, coll. « Histoire et société », 2001, p. 207-233 ; Jean Baubérot, *Le protestantisme doit-il mourir ?*, Paris, Seuil, 1988 ; Ariel Colomonos, *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000 ; Sarah Demart, « Convertir l'Europe : des effets contrastés de la race dans le discours évangélique afro-belge et afro-français », dans Simona Tersigni, Claire Vincent-Mory et Marie-Claire Willems (dir.), *Appartenances in-désirables. Le religieux au prisme de la racisation/ethnisation*, Paris, Pétra, coll. « Intersections », 2019, p. 309-332 ; Sarah Demart, « Dieu ne comprend pas le lingala ? Migrations religieuses et frontières raciales », *SociologieS*, 2014, <https://doi.org/10.4000/sociologies.4640> ; « Les Églises africaines se développent en Europe – Entretien avec Afe Adogame », *Religioscope*, 19 janvier 2002, <https://www.religion.info/2003/01/19/les-eglises-africaines-se-developpent-en-europe-entretien-avec-afe-adogame/> ; Sandra Fancello, « Au commencement était la dissidence. Création et séparation au sein du pentecôtisme ghanéen », *Archives en Sciences Sociales des Religions*, n° 122, 2003, p. 43-53 ; Sandra Fancello, « Réseaux migratoires et structures de pouvoir : la *Church of Pentecost* du Ghana face aux communautés francophones », dans Laurent Fourchard, André Mary et René Otayek (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, coll. « Hommes et sociétés », Paris, IFRA-Karthala, 2005, p. 113-136 ; Sandra Fancello et André Mary (dir.), *op. cit.* ; Sébastien Fath, *Militants de la Bible aux États-Unis. Évangéliques et fondamentalismes du Sud*, Paris, Autrement, coll. « Frontières », 2004 ; Nathalie Luca, « Pentecôtismes en Corée », *op. cit.* ; Gwendoline Malogne-Fer, *Les femmes dans l'église protestante mâ'ohi. Religion, genre et pouvoir en Polynésie française*, Paris, Karthala, coll. « Mémoire d'Églises », 2007 ; André Mary, « L'anthropologie au risque des religions

plupart de croyants diplômés, argentés et connectés que nous avons rencontrés dans différentes églises entre la France et la Belgique<sup>50</sup>, mais aussi ceux que nous avons suivis sur les réseaux sociaux et hors réseaux sociaux s'inscrivent dans ce nouveau rapport dialectique, par opposition aux autres croyants, moins aisés, en réalité, ils n'explicitent que rarement ce désir de distinction en des termes belliqueux ; ils se contentent de souligner ce qu'ils considèrent comme une absence de compréhension de la Bible, voire une mauvaise lecture de celle-ci. De ce point de vue, la compétition présentée ici ne concerne donc que ces deux pôles – aisés versus non-aisés –, qui sont structurants des deux tendances dominantes dans cet univers de sens.

Une reconfiguration des représentations qui n'est pas sans lien avec les discours matriciels de l'Église-mère portés par ces pasteurs fondateurs, les frères Castanou. L'on peut par exemple très facilement lire sur les différents sites de chaque filiale des messages tels que : « ICC est une église où l'amour de Dieu transforme des gens ordinaires en champions », « ICC est un centre d'impact, de puissance économique et financière, d'édification et d'épanouissement » ou « ICC est un centre d'excellence où la poursuite continue de l'excellence est une mentalité et un mode de vie », ou bien encore « construisons des générations qui inspirent, influencent et impactent positivement leur environnement », « nous devons être des modèles d'intégrité, d'excellence et de productivité en Christ ». Le slogan de cette église<sup>51</sup> est en ce sens

---

mondiales », *Anthropologie et Sociétés*, Terrains d'avenir, vol. 24, n° 1, 2000, p. 117-135 ; André Mary, « Introduction. Africanité et christianité », *op. cit.* ; George A. Rawlyk, David Bebbington et Mark A. Noll (dir.), *Evangelicalism. Comparative Studies of Popular Protestantism in North America. The British Isles and Beyond. 1700-1990*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1994 ; Jean-Paul Willaime, « Protestantisme évangélique et pentecôtiste », *Futuribles*, n° 260, 2001, p. 73-79, <https://www.futuribles.com/fr/revue/260/protestantisme-evangelique-et-pentecotiste/> ; Jean-Paul Willaime, *Sociologie du protestantisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2005.

<sup>50</sup> Des profils que nous également rencontrés au Gabon, pays d'Afrique centrale dans lequel cette *megachurch* possède des filiales. Toutefois, notre réflexion dans cet article s'appuie principalement sur notre ethnographie franco-belge.

<sup>51</sup> Ce slogan n'est pas sans rappeler l'expression *start-up nation*, slogan désormais politique qui fait l'objet de nombreuses critiques.

très révélateur : « une église où l'amour de Dieu transforme des gens ordinaires en champions ».

Mais il y a plus : un autre des points saillants de cette église transnationale fréquentée en grande majorité par des Africains et des afrodescendants instruits – voire très instruits –, aisés, et fondée à l'initiative d'un jeune prédicateur branché, le pasteur Yvan Castanou, c'est la façon dont son orientation théologique qui informe du rapport des fidèles à la bénédiction divine, à la richesse, à la réussite sociale, est mobilisée, dans une dynamique de réécriture et de valorisation de soi, comme une ressource de renversement du stigmaté<sup>52</sup>. Rappelons que dans les sociétés européennes postcoloniales, les illustrations du lien supposé quasi-ontologique entre misérabilisme, pauvreté, absence d'instruction et/ou de qualifications ne manquent effectivement pas. Abondamment discutée dans nos travaux de thèse<sup>53</sup>, la présence de ces croyants des classes moyennes et supérieures qui n'hésitent d'ailleurs pas à se qualifier eux-mêmes de « nouveaux conquérants » et de « gagnants » marque un tournant décisif non seulement dans l'univers des protestantismes noirs mais surtout dans l'ensemble du microcosme protestant plus globalement et des rapports qu'il entretient avec la société environnante, pour le meilleur et pour le pire.

Tout cela rend très compliqué le maintien de la notion au singulier, ou d'un tracé monolithique des églises et des individus qui les fréquentent souvent appréhendés au travers de ce prisme. Le rapport des individus croyants, nous l'avons dit, n'est pas le même en fonction des couches sociales, faisant de ces espaces des milieux dynamiques souhaitant profiter – non sans questionnements certes – des bouillonnements sociaux de la société environnante. Il importe donc de penser les enjeux d'une telle perspective, encore inédite, qui ne sont pas anodins et qui illustrent à la fois les tensions récurrentes qui travaillent l'univers protestant

<sup>52</sup> Pamela Millet-Mouity, « Quand le retour est au programme de Dieu », *op. cit.* ; Pamela Millet-Mouity, « La terre promise à rebours et le néo-pentecôtisme d'excellence », *op. cit.*

<sup>53</sup> Voir « Pentecôtismes noirs et hiérarchies sociales en France contemporaine », *op. cit.*

postcolonial et l'espace symbolico-politique de la « question noire », tant en France qu'en Belgique.

Réalisation de soi, affaires, entreprendre, refus du statu quo, réussite, culture de la gagne, style de vie, princes, héritiers, visualisation, conquérants, vainqueurs, gagnants, autant de mots et d'expressions qui illustrent ces transformations, cette montée en force voire cette prise de pouvoir théologique portées par ces nouvelles classes moyennes protestantes. Autant de termes que mes interlocuteurs n'hésitaient pas à mobiliser sur le terrain. L'expression classes moyennes et supérieures protestantes noires est lâchée. Ces croyants apparaissent dans le paysage franco-belge comme des pourvoyeurs et des promoteurs de nouvelles formes de religiosités, mais aussi de contre-discours en matière politique. C'est par exemple dans ces sphères aisées que s'élabore, timidement certes, ce que nous avons qualifié ailleurs de mission ré-inversée<sup>54</sup> et politique du *retour-expansion*<sup>55</sup>. C'est également dans ces milieux que la revendication et la valorisation du patrimoine culturel égyptien (de l'Égypte pharaonique notamment) – et plus largement le patrimoine culturel africain – et les débats contemporains passionnants et plus ou moins vifs qu'ils suscitent parmi les spécialistes africains (Africains du continent et des diasporas à savoir les afrodescendants), à la suite des travaux des anthropologues, égyptologues et philosophes Cheikh Anta Diop et Théophile Obenga<sup>56</sup>, prennent forme.

<sup>54</sup> Sur la mission inversée, le lecteur pourra se référer entre autres à *Archives de sciences sociales des religions*, n° 143, *Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2008 et Sandra Fancello Sandra et André Mary (dir.), *Chrétiens africains en Europe*, *op. cit.*

<sup>55</sup> Voir Pamela Millet-Mouity, « Des néo-pentecôtistes à la conquête de l'Afrique », *op. cit.* ; Pamela Millet-Mouity, « Quand le retour est au programme de Dieu », *op. cit.* ; et Pamela Millet-Mouity, « La terre promise à rebours et le néo-pentecôtisme d'excellence », *op. cit.*

<sup>56</sup> Voir les travaux de Cheikh Anta Diop : *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique*, Paris, Présence africaine, 1967 ; *L'Antiquité africaine par l'image*, Dakar, IFAN, 1976 ; *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence africaine, 1981 ; *Nations nègres et Culture*, Paris, Présence africaine, 1954 ; *Nouvelles recherches sur l'égyptien ancien et les langues négro-africaines modernes. Compléments à*

## Des transformations ainsi qu'un renversement heuristique qui

Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines, Paris, Présence africaine, 1988 ; Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines, Dakar, Nouvelles éditions africaines, 1977. Voir aussi ceux de Théophile Obenga : L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte ancienne, Afrique noire, Paris, Présence africaine, 1973 ; « L'Afrique et l'évolution humaine. Éléments bibliographiques », Présence Africaine, n° 78, 1971, p. 213-234 ; « Anthropologie pharaonique. Textes à l'appui », Ankh, n°s 6-7, 1997/1998, p. 9-53 ; L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie. Histoire interculturelle dans l'Antiquité. Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque, Paris, Khepera et L'Harmattan, 2005 ; Origine commune de l'égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine, Paris, L'Harmattan, 1993 ; La philosophie africaine de la période pharaonique : 2780-330 avant notre ère, Paris, L'Harmattan, 1990. Des débats qui portent plus largement sur la Bible hébraïque, sur son historicité, mais aussi sur d'autres corpus d'écrits sacrés. Citons par exemple, la rhétorique de la Fin – « Fin du monde – qui tient une place centrale dans le schéma apocalyptique des évangéliques (cf. Apocalypse 20 à 22.), dont on sait, aujourd'hui, qu'elle fait référence à la Bataille de Megiddo, qui se déroula au cours du XV<sup>e</sup> siècle avant notre ère et qui opposa l'armée égyptienne dirigée par le pharaon Thoutmôsis III au roi de Qadesh. Il s'agit de la première bataille dont les détails, très précis, nous soient connus. La Bible hébraïque rapporte ce fait historique sous le nom de « bataille d'Armagedon », souvent orthographié Harmaguédon. Le lecteur pourra retrouver la mention de ce mot qui signifie en hébreu la « montagne de Megiddo » dans Apocalypse 16 : 16 qui aborde, dans une perspective messianique ou prophétique la question des « sept coupes de la colère de Dieu ». Le Christ, selon les écrits bibliques, devrait revenir « en puissance et en gloire » à cet endroit, à Megiddo, afin de mener une guerre contre l'Antéchrist qui, lui, y sera aussi avec ses armées. Selon cette perspective prophético-messianique largement admise dans les milieux évangéliques, c'est au cours de ce « second retour », qu'il renversera les forces de l'Antéchrist et Satan, les forces du Monde, celles du Mal, réunies contre lui à cet endroit. Il est d'ailleurs intéressant de noter que cette « histoire » biblique connaît un très grand succès parmi certains croyants, parmi de nombreux pentecôtistes, pour qui les connaissances historiques actuelles ne sauraient interférer contre la portée messianique de cette solution finale, de cette rhétorique de la Fin à venir. Nous avons nous-même été fréquemment engagée dans de longues discussions sur les Écritures bibliques. Plusieurs interlocuteurs nous demandaient expressément notre avis sur tel ou tel passage et parfois même sur tel ou tel ouvrage académique/savant sur le sujet. Nos réponses étaient à chaque fois reçues avec un intérêt remarquable, et, dans cette dynamique d'échange, souvent on ne savait plus qui était « l'enquêté » et qui était l'ethnographe. Aussi, lorsque nous tentions d'aborder le sujet sous l'angle exclusivement historique avec certains de nos interlocuteurs pour qui ce récit biblique dépasse l'histoire – une sorte de métahistoire en somme –, cette entreprise

témoignent d'un embourgeoisement mais surtout d'un capital culturel et relationnel nouveau les incitant à devenir les entrepreneurs d'un futur théologico-liturgique fondé sur une sorte de culture de l'excellence<sup>57</sup>.

On ajoutera pour poursuivre que la notion de mérite est à ce titre évaluée par les membres de cette *megachurch* à l'aune non seulement des efforts et de l'acharnement au travail de chaque croyant, mais aussi de sa connaissance de ce qu'ils n'hésitent pas à qualifier de « mystères divins de la réussite » ou « lois de la réussite », voire « lois de l'abondance ». On pourrait résumer cela en somme par : « Dieu veut te bénir mais il faut que tu fasses des efforts ; il faut que tu maîtrises les “lois de la réussite” »<sup>58</sup>. En un simple coup d'oreille, on peut voir que les membres de cette église conservent la mémoire de classe tant dans les locaux de l'édifice cultuel qu'à l'extérieur. Les nombreuses conversations que nous avons eues avec différents interlocuteurs étaient l'occasion pour chacun d'entre eux de se raconter, de mettre des mots sur le chemin parcouru, sur les difficultés rencontrées et surmontées, d'apparaître à soi-même et sous mon regard, celui de l'ethnologue en somme, à travers tout un symbolisme et un ensemble de récits saupoudrés d'éthos bourgeois. Pour ne citer que quelques exemples, c'est le cas de Jean-Claude, un entrepreneur rencontré dans le cadre d'une rencontre organisée pour les entrepreneurs dans les locaux du siège de l'église qui, sur une tonalité enjouée et humoristique, m'affirma avoir une volonté de se réaliser et de réussir telle qu'il serait prêt à aller s'installer au Pakistan s'il est convaincu que c'est dans ce pays qu'il réussira, voire au bout du monde s'il le fallait, ajouta-t-il en souriant. Derrière ces qualificatifs qui cachent celui de Promesse, celle faite, selon les textes

---

donnait presque toujours lieu à de longues discussions et à de longs débats. Les desseins de Dieu échappent à toute lecture historique, disent-ils.

<sup>57</sup> Pamela Millet-Mouity, « Des néo-pentecôtistes à la conquête de l'Afrique », *op. cit.* ; Pamela Millet-Mouity, « Quand le retour est au programme de Dieu », *op. cit.* ; Pamela Millet-Mouity, « La terre promise à rebours et le néo-pentecôtisme d'excellence », *op. cit.*

<sup>58</sup> Le fameux « God desires to bless you » plebiscité outre-Atlantique. Sur ce sujet, nous renvoyons à l'ouvrage *bestseller* de Kate Browler, *Blessed. A History of the American Prosperity Gospel*, New York, Oxford University Press, 2013.

bibliques, au « peuple élu », il faut entendre toutes les représentations et conflits interprétatifs auxquels il est associé. Qui est réellement le Peuple dont parlent ces Écritures, dont parle la Bible hébraïque ? Où se situe géographiquement cette Terre qui lui aurait été promise par Dieu ? Ces terres étaient-elles occupées avant ladite promesse ? Si oui, par quel peuple ? Qui était le peuple qui y vivait bien avant l'arrivée du « peuple juif » sur ces terres ? Ce peuple a-t-il une descendance ? Si oui, quelle est-elle ? Qui sont réellement ces descendants ? Autant de questions que sous-tend cette problématique de l'élection, qui fait couler beaucoup d'encre et suscite à raison de nombreux débats non résolus à ce jour, parmi les chrétiens, musulmans et juifs mais aussi dans le monde académique<sup>59</sup>.

Nous voudrions dans les lignes qui suivent, et dans le cadre restreint de cet article, en partant toujours du cas d'Impact Centre Chrétien, donner à notre lecteur quelques éléments de compréhension de ce virage théologique.

### **De la théologie de la percée économique à la théologie de percée décoloniale : la pensée (le mental) comme arme décoloniale**

Si individuation, modernité et éthos évangélique sont ainsi liés depuis des lustres<sup>60</sup>, on ne s'étonne donc pas que la théologie des

<sup>59</sup> Des débats qui, aujourd'hui, dépassent largement la sphère des croyants et/ou des théologiens. À la suite des travaux de l'historien, anthropologue et physicien sénégalais Cheikh Anta Diop, et avant lui, de l'historiographe Flavius Josèphe, de nombreux chercheurs de la diaspora noire (Africains et afrodescendants) mènent depuis, quelques décennies des travaux sur ces sujets, sur la thématique desquels nous avons nous-même entamé des réflexions que nous comptons poursuivre via des travaux postdoctoraux. Une thématique encore très discutée, et ce, malgré les travaux pionniers de l'historien Cheikh Anta Diop dont on lira, entre autres : *Antériorité des civilisations nègres*, *op. cit.* ; *L'Antiquité africaine par l'image*, *op. cit.* ; *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, *op. cit.* ; *Nations nègres et Culture*, *op. cit.* ; dans *Civilisation ou barbarie*, voir notamment la quatrième partie : « Apport de l'Afrique à l'humanité en sciences et en philosophie », p. 291-482.

<sup>60</sup> Nathalie Luca, *Le salut par le foot*, *op. cit.* ; Christophe Pons (dir.), *Jésus, moi et les autres. La construction collective d'une relation personnelle à Jésus dans les Églises évangéliques : Europe, Océanie, Maghreb*, Paris, CNRS, 2013.

Castanou suivie, grâce à une minutieuse relecture des Écritures et une savante absorption d'éléments de la nébuleuse symbolique du développement personnel mais aussi de l'épistème décolonial, l'axe interprétatif de l'émancipation/*empowerment* et surtout de la valorisation – et de l'affirmation – de soi. Pour donner corps à leur credo et mettre du liant là où il semble y avoir séparation de principe, les croyants aisés n'hésitent d'ailleurs pas à mobiliser de nouveaux systèmes symboliques, notamment du *New Age* et de la programmation neuro-linguistique (PNL). En effet, ce que l'on sait à ce stade des enquêtes ethnographiques de l'expansion de cette méga-église mais aussi et surtout de son orientation théologique, c'est qu'en plus des thématiques relatives à la réussite, l'abondance, la percée économique ou tout simplement à la promotion sociale, appréhendées comme des preuves de l'élection divine, les membres d'Impact Centre Chrétien – c'est aussi le cas d'autres croyants aisés que nous avons suivis – mettent également l'accent et de façon peu commune sur la problématique de la valorisation et de la visualisation. Se valoriser a une fonction centrale tant dans le dispositif liturgique que dans l'approche théologique, qui facilite l'émergence d'un *individu-équilibré*. Si le recentrement sur soi a marqué l'histoire de la modernité par la rupture avec les approches coercitives, il n'en reste pas moins, je l'ai dit plus haut, que l'histoire des Noirs dans les sociétés européennes, dans ces deux sociétés en particulier, est une histoire impensée, qui porte toujours la marque de l'oubli, du rejet et de l'exclusion, voire de la relégation et de l'effacement. Cette histoire en est même plus délicate en ce sens que les personnes concernées sentent toujours le poids de celle-ci même. Les nécessités du quotidien en sont impactées, traduisant ainsi comme une longue plainte lancinante. C'est donc dans cette espèce de climat général, que la nouvelle tendance théologique portée par les croyants des classes moyennes et supérieures se formule dans une théorie nouvelle de la richesse et de la construction de soi.



Ainsi, les slogans de psychologie positive<sup>61</sup> que l'on peut entendre lors des prêches dominicaux ou dans le cadre de conversations plus ou moins formelles entre fidèles tels que « tu es le fruit de tes pensées », « tu attires à toi ce à quoi tu penses constamment », « ce sont tes pensées dominantes que tu attires à toi ; ce sont tes pensées dominantes, les choses auxquelles tu penses le plus que tu attires à toi », « change tes pensées et ta vie sera transformée », « transforme ta vision du monde », « change ta mentalité et tu verras les transformations », « il faut adopter une attitude et une mentalité positive », « faites la guerre aux mauvaises pensées », « votre passé n'est pas le problème, ce sont vos pensées », « ne donne plus d'excuses pour ne pas changer », etc. transposent la nature du message théologique sur le terrain du *coaching*. Tous les prêches des pasteurs et responsables de cette église, quel qu'en soit le sujet, révèlent que les systèmes symboliques susmentionnés sont des sources d'inspiration. Des sources qui s'entremêlent savamment lors des prédications. Comme l'explique très clairement Patrick, un fidèle d'une trentaine d'années avec qui nous avons pris l'habitude d'échanger longuement après chaque rencontre culturelle, à propos de telles affirmations, : « les prédications des pasteurs sur le rôle de nos pensées tombent très souvent à pic. Nos pensées sont véritablement la clé. Par exemple, si tu restes bloqué sur tes échecs du passé, comment peux-tu avancer ? Comment peux-tu te relever, te *rebooster* et réessayer ? Tout se déroule dans le mental. Ce sont nos pensées qui nous propulsent. J'en suis convaincu, Pamela<sup>62</sup> ».

<sup>61</sup> Sur ce sujet, nous renvoyons entre autres à Milmon F. Harrison, *Righteous Riches. The Word of Faith Movement in Contemporary African American Religion*, New York, Oxford University Press, 2005 ; Eva S. Moskowicz, *In Therapy We Trust. America's Obsession with Self-Fulfillment*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008. Notons que les prédications des pasteurs prennent souvent appui sur des textes néotestamentaires, tels que Jean 10 : 10 « Le voleur ne vient que pour dérober, égorger et détruire ; moi, je suis venu pour que les brebis aient la vie, et qu'elles soient dans l'abondance », ou vétérotestamentaires tels que Proverbes 18 : 21, « La mort et la vie sont au pouvoir de la langue. Quiconque l'aime en mangera les fruits ». Cf. Traduction nouvelle d'après le texte hébreu par Louis Segond, docteur en théologie, édition de 1887.

<sup>62</sup> Carnet de terrain, avril 2014.

Il ajoute : « Les pasteurs sont véritablement inspirés. Ils nous livrent toutes les clés pour avancer, réussir et vaincre. À chacun de savoir ce qu'il veut vraiment soi-même. La personne qui veut avancer doit simplement mettre en application ces paroles, qui sont du pur bon sens dans sa vie. C'est limite du *coaching* de haut niveau, là, n'est-ce pas ! [Rires] ». Il est clair que le type de théologie mise en avant par les responsables de cette église, bien que fièrement enracinée dans la tradition protestante, est une théologie hybride. La mobilisation des apports de la spiritualité bouddhiste et du paradigme structurel du développement personnel<sup>63</sup> est pour eux essentiel. Dans cette perspective, tout se passerait donc au niveau de notre cerveau. Tout se passe comme si notre cerveau serait une véritable mine qu'il faut simplement apprendre à discipliner. Ainsi révisée, cette approche, éloignée du système symbolique largement admis dans les mondes évangélico-pentecôtistes, relève d'une forme de non-conformisme. Sur ce point, les positions de Flore, une fidèle d'une quarantaine d'années, qui voit dans cette nouvelle façon d'envisager la foi et la relation aux textes bibliques comme une aubaine qui replace chaque croyant au cœur de sa relation à Dieu, voire l'envisage comme son propre prophète comme une approche de la foi chrétienne – et plus largement de la religion – parfaitement compatible avec notre temps, dans des sociétés où prime le souci de soi, dirions-nous. La théologie valorisée par les fidèles d'Impact Centre Chrétien est très dynamique, étonnamment hybride.

C'est une théologie qui, d'abord, tout en magnifiant l'investissement individuel du croyant dans la construction de son devenir sociale, de sa percée économique, magnifie et exalte également le calme, les moments de médiation, la confession positive et le pouvoir de la pensée. Selon cette conception, la pensée de chaque croyant serait performative, car dotée d'un pouvoir de transformation d'où le fait que chacun est soigneusement invité à veiller sur elle (la pensée), mieux, à cultiver uniquement des pensées qui sont positives et valorisantes. L'idée d'une pensée performante capable de faire advenir des réalités a

<sup>63</sup> Cf. Milmon F. Harrison, *op. cit.*

donc ici toute son importance<sup>64</sup>. Si l'on suit une telle logique, le mental du croyant serait dans une sorte de « guerre » : une guerre des pensées. D'un côté, des pensées négatives, dénigrantes ou dépréciatives, de l'autre, des pensée positives, valorisantes, etc. La logique propre à cette nouvelle approche est très claire lorsqu'il s'agit des thèmes liés à l'estime et la valorisation de soi. Elle (ré)active les élans, les espérances, l'imagination et les idéaux. Tout se passe comme si elle cherchait à revigorer les optimismes et les enthousiasmes, et parfois mêmes les passions et les vocations. Tout se passe comme si chaque croyant était invité à travailler sa pensée, à la reprogrammer. Communiquer et penser sur soi de façon positive est en ce sens constamment valorisé. Ainsi, le second levier de cette théologie semble être de produire en chaque croyant du positif, du valorisant. Ensuite, cette théologie remet en cause ce que nous qualifions de legs négatifs de l'histoire (au sens de *legacy*), notamment les discours, les images, les représentations et stéréotypes engendrés par plusieurs siècles d'esclavage et de colonisation. Pour des hommes et des femmes longtemps humiliés et malmenés par les discours, pratiques et représentations dévalorisants, déshumanisants, voire avilissants, que charrient les histoires (post)esclavagistes et (post)coloniales, de telles rhétoriques ne sont-elles pas porteuses de germes susceptibles de nouveaux récits et imaginaires sur soi ? Ne permettent-elles pas aux sujets croyants de posséder, dans un va-et-vient entre le soi et l'autrui, entre le regard qu'il a de lui-même et celui que la société lui renvoie, de nouvelles clés de lecture de soi ? Ne lui permettent-elles pas de manipuler de nouveaux imaginaires, mais aussi et surtout de façonner de nouveaux récits sur lui-même et de donner à voir de nouvelles pratiques de soi, ou tout simplement pour « se mettre en mouvement », pour le dire avec les mots de l'anthropologue Nathalie Luca<sup>65</sup> ? Il faut bien comprendre pour terminer que la question du rapport à soi des sujets qui ont été produits par le truchement

<sup>64</sup> Cf. Milmon F. Harrison, *op. cit.*

<sup>65</sup> Nathalie Luca, *Y croire et en rêver. Réussir dans le marketing relationnel de multiniveaux*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religions en questions », 2012, p. 188.

de la subjectivation coloniale et/ou esclavagiste est bien souvent travaillé par des historicités de violence et de déshumanisation à la fois des corps et des êtres, mais aussi de violence des images<sup>66</sup>.

Yvan Castanou est fermement convaincu que tout se joue au niveau de la pensée, du mental. Il croit aussi que les croyants ont un rôle à jouer dans la transformation des mentalités ainsi que dans le renversement des représentations dépréciatives et stigmatisantes. Il est parvenu à ces conclusions, non en se fondant uniquement sur les textes bibliques, mais en partant également de ses propres expériences en tant que *coach*-motivateur. Ses expériences l'ont amené à réfléchir sur les blocages psychologiques (blocages intérieurs conscients ou inconscients) auxquels devaient faire face de nombreuses personnes qu'il a côtoyées et à repenser, à la suite d'un séjour aux États-Unis, sa théologie afin de l'adapter, affirme-t-il dans différents prêches, aussi bien à la « véritable pensée de Dieu » qu'aux réalités du monde dans lequel nous vivons. La rhétorique de la dignité et celle de la valorisation de soi étant des conséquences logiques de ses convictions en tant que pasteur, entrepreneur et *coach*-motivateur. Au cours de la deuxième décennie qui couvre son activité ecclésiale, ses affirmations, bien qu'ayant évolué au fil des années, ne se sont pratiquement pas modifiées. Le rôle plus ou moins subversif de la pensée positive ainsi que des imaginaires sociaux et des représentations qu'elle charrie était, et reste, au cœur de ses prédications, au cœur de ses préoccupations. Dans cette perspective, la pensée performative telle qu'il l'envisage apparaît comme une machine à décoloniser les imaginaires, à actionner le mouvement et

<sup>66</sup> Dans un tout autre registre, cette violence des affects peut s'observer en ligne avec la mise en circulation d'images de corps noirs violentés, tabassés, piétinés, meurtris aux frontières maroco-espagnoles, ou encore celles des damnés de la mer, dont les corps méconnaissables gisent piteusement l'un à côté de l'autre sur le sable méditerranéen. Ou encore, celle d'un homme noir asphyxié sous la pression du genou d'un policier blanc, dont l'expression de satisfaction ne faisait qu'amplifier l'extrême violence du geste. Dans ce cas, la violence du regard est violence des affects par les effets que produisent sur les imaginaires/ représentations de telles images mortifères. Une violence qui s'abat singulièrement sur des corps perçus comme autres, comme inhumains, comme étrangers à la condition humaine, des corps noirs perçus comme des corps-frontières voire des corps-objets en quelque sorte.

les transformations, mais aussi et surtout à (re)donner la dignité et à fabriquer des individus valorisés.

Selon les membres de cette méga-église, sans elle (la pensée) ni le dire, ni le faire, ni même les rêves qui nous font et parfois même nous défont ne seraient possibles. Il semble bien que pour ces croyants, l'on doive tenir le facteur mental pour primordial. Les lecteurs de Carl Gustav Jung y reconnaîtront celle de Métanoïa, ou tout au moins l'usage qu'en fait le psychiatre et penseur Suisse de la psychologie analytique, notamment dans sa conception du processus d'individuation. La pensée apparaît de fait comme une arme dont dispose chaque croyant et dont il doit en prendre soin. Une sorte d'arme décoloniale et/ou libératrice capable d'engendrer des subjectivités désangoissées, libres et émancipées. Une arme génératrice d'équilibre efficace entre leur intérieur et leur extérieur, entre l'intime et le visible, entre le dedans et le dehors, entre le regard que l'on porte sur soi-même et celui que les autres portent sur nous. En suivant encore une fois Luca, rappelons que cette capacité de croire en soi, de se mettre en mouvement et de débarrasser des barrages intérieurs, tout à fait subjective, certes, est fortement impactée par l'image de soi que nous recevons des autres, des personnes qui croisent notre chemin<sup>67</sup>. Nous sommes alors en présence du phénomène de vases communicants. Tout se passe donc comme si, nous nous fabriquons et forçons la part visible de nous au contact de l'autre, de l'image qu'il nous projette de nous – image qui peut tout aussi bien nous rassurer que nous effrayer voire nous détruire. Un jeu de regard qui a une double conséquence. Il permet, d'une part, au croyant de s'extraire des représentations, dévalorisantes et négativement stigmatisantes que lui renvoie la société, voire de celles héritées des heures sombres de l'histoire, notamment de l'histoire des Noirs<sup>68</sup>. D'autre part, il permet de se défaire des habits du vieux soi chargé d'histoire ; une violence

<sup>67</sup> Nathalie Luca, *Y croire et en rêver*, op. cit., p. 186.

<sup>68</sup> Il permet de pointer un impensé, une zone d'ombre, soit l'impensé de l'histoire de la dévalorisation de corps noirs plusieurs siècles durant. De nombreux fidèles se heurtent en effet à des évidences en partie liées à des stéréotypes hérités de l'histoire trouble des Noirs dont j'ai parlé plus haut,

inouïe des corps, des imaginaires et des représentations, et de se réécrire, de repenser, voire de réinventer positivement, en élaborant une image de soi valorisante qui servira en quelque sorte de « carte d'identité » sociale. Il permet de se défaire d'un soi ancien, lourdement et négativement chargé, et d'adopter un soi nouveau tout aussi chargé, différemment chargé, positivement chargé. Il ne s'agit pas là d'une simple vue de l'esprit. Tout comme les mots, le regard – et les délicates ou barbares attentions qu'il nous renvoie – fige et est doté d'un certain pouvoir. Il peut détruire des existences promises au succès. Son pouvoir est complexe et arbitraire, et peut même s'avérer désastreux. Il est donc loin d'être un menu détail du processus d'individuation, de valorisation et d'estime de soi. Dans cette perspective, chacun devient responsable de la qualité de ses pensées. Chacun devient responsable de la coloration qu'elle prend. Chacun devient responsable de la façon dont il se perçoit et se donne à voir, mais aussi dont il souhaite être perçu (la façon dont il se donne à voir étant, dans cette perspective déterminante dans la perception que les autres auront de lui). Yvan Castanou notera d'ailleurs dans une sous-partie de *Maintenant ça suffit, il faut que ça change !*, qu'il a intitulée « Tous comme des vases vides à la naissance », un passage aux forts accents sociologiques, repris par nombre de mes interlocuteurs : « Nous naissons tous comme des vases vides. Ensuite, notre environnement de vie tend à conditionner notre perception de nous et du monde autour de nous. Les paroles des parents, des amis, des enseignants à l'école, des leaders religieux et enfin les médias ont tendance à façonner l'image que nous avons de nous-mêmes<sup>69</sup> ». Castanou rajoute toujours dans cette même veine, dans « Comment vous a-t-on conditionné », la sous-partie suivante formulée sous une forme interrogative :

Vous a-t-on longtemps appelé par votre expérience (divorcée, échec scolaire, droguée), par votre apparence (la « grosse », la « moche »), par

---

qu'ils s'attachent à remettre en question en parlant d'eux, de leurs activités professionnelles, de leurs passions, de ce qu'ils font dans la vie, etc.

<sup>69</sup> Yvan Castanou, *Maintenant ça suffit, il faut que ça change !* Changez d'abord votre monde intérieur et l'extérieur changera, Paris, Metanoia & Vie Sarl, 2005, p. 24.

votre race (le nègre) ou par votre handicap physique ou émotionnel (le bègue, le boiteux, le coléreux, le têtu) ? Même lorsqu'il s'agissait de plaisanterie sarcastique, il est très probable que votre opinion de vous-même en a été affectée<sup>70</sup>.

Ce dernier point est primordial, puisque les membres de cette méga-église, souvenons-nous, sont constamment invités à se déconditionner, à se voir autrement, et à penser juste.

Certes il faut savoir rêver grand et viser socialement le meilleur, mais il faut aussi penser juste, disent-ils. Là au contraire, le pasteur insiste sur le fait que tout part de l'homme, de son travail et de ses efforts mais aussi de ses pensées, de sa capacité à activer une sorte de bon moteur cognitif ; à l'image des écrits et discours des chercheurs en neuroscience tel Bernard-Michel Boissier, c'est l'esprit humain qui y est célébré et récompensé avant tout ; et cela n'empêche pas par ailleurs le pasteur d'affirmer que ce travail d'autosuggestion et d'autopersuasion implique également de demander à l'Esprit-Saint de guider ses pensées, ses désirs de l'aider à avoir de « bons désirs », de « bonnes pensées ». Cette opération permet de demeurer en accord avec les textes bibliques, mais aussi, et surtout, pour ne pas alimenter la polémique qui se cristallise depuis quelques années autour du fait que ses prêches soient considérés comme « non chrétiens », « non bibliques » et « diaboliques », et parfois même de « sectaires » ou de « hippys » par certains de ses détracteurs. Selon cette nouvelle version, la destinée de chaque croyant est de fait avant tout le reflet de son « soi-mental » et « créateur », d'où le fait que chaque fidèle est encouragé à croire en sa propre « puissance créatrice ». Dans le discours des acteurs eux-mêmes, notamment des croyants ordinaires, c'est l'idée selon laquelle chaque chrétien est avant tout maître de ses pensées, de ses imaginaires, de ses représentations, de ses décisions, de ses choix et de son comportement et, par extension, de son devenir social. Il est appréhendé comme son propre architecte, l'unique gestionnaire de sa vie, de ses aspirations, de ses rêves, de ce qu'il est ou n'est pas, de ce qu'il possède ou ne possède pas. La maîtrise des contours de son devenir social dont

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 25.

il est question n'est pas qu'une maîtrise passagère, un écart par rapport à la vie normale. Vu sous cet angle, le devenir social, tout comme la fabrique de l'image de soi et les normes susmentionnées sur lesquelles elle s'appuie sont un travail quotidien.

La pensée devient ainsi un outil performatif par excellence qui aurait le pouvoir de transformer le dire et le faire, et de renverser symboliquement ce qui a été historiquement construit comme étant la norme. Ce n'est pas seulement une question de spiritualité ou de religion. Elle a des enjeux politiques. Nous avons ainsi pu suivre des croyants qui nous expliquaient que l'image qu'ils avaient d'eux-mêmes avait été radicalement transformée depuis qu'ils fréquentaient cette église, ou d'autres qui affirmaient qu'ils avaient appris à accepter le passé, à guérir des blessures liées au passé, à l'Histoire et qu'ils se sentaient désormais plus légers, libres d'avancer. Les exemples allant dans ce sens ne manquent pas : « Jamais ressenti plus beau, plus complet et plus serein ne m'était arrivé dans une église. Le message est en parfaite adéquation avec mes valeurs », affirme Aimé, un fidèle d'une trentaine d'années fréquentant l'église depuis une dizaine d'années. Stéphanie parle du « plus beau joyau qu'elle a reçu » depuis qu'elle a quitté Sainte-Anne, son île natale, et Diane « d'une véritable église connectée et inspirante ». Rose nous a rapporté pour sa part qu'elle avait une vision de la vie plus optimiste et qu'elle avait rompu avec ces vieux schémas de pensée, bien loin de ceux liés à « la supposée malédiction de Cham ». Cette importance accordée dans certains milieux protestants et rabbiniques aux versets vétêrotestamentaires qui font mention d'une malédiction non pas de Cham, comme repris par certains exégètes de la Torah par exemple, mais celle de son fils Canaan, continu d'alimenter des débats passionnés. Le changement de mentalité se raconte donc par un changement de langage, la mobilisation d'un nouveau corpus de paroles performantes sur soi pour se charger, de paroles et d'énergie positives.

La plupart de nos interlocuteurs ne sont d'ailleurs pas surpris d'entendre les pasteurs affirmer par exemple que notre façon de parler de nous-mêmes reflète notre façon de penser, mais surtout



la façon dont nous nous voyons, l'image que nous avons de nous-mêmes. La régularité avec laquelle les notions de valorisation, de dignité, de fierté, d'estime de soi, augmentées de celles d'égalité, d'humanité et de divinité, reviennent dans les conversations entre fidèles est révélatrice d'une construction dynamique du moi. Il en résulte un processus de conquête du moi, qui n'est pas fixé une fois pour toutes d'entrée, mais qui fait l'objet d'après réajustements voire affrontements symboliques. Ce dont il s'agit est donc bien lié à l'image du moi, censée constituer la pierre angulaire de chaque individu, de sa personnalité à un moment donné de l'histoire, de son histoire. Bref, son capital cognitif. Sans doute une entreprise de production d'un moi valorisé ou de redéfinition de son sens doit-elle s'appuyer sur la conviction que cette capacité à concevoir un sens du moi digne et solide est tributaire du regard de l'autre, ou tout au moins des effets produit par ce regard sur l'individu. La centralité de cette tension ne doit pas être sous-estimée. La production du moi, de son sens, est donc bien le fruit d'un double mouvement. Dans tous les cas le « sens du moi », pour reprendre l'expression de Clifford Geertz<sup>71</sup> (2006 : 88), est construit socialement. Il est dès lors ou bien positif ou bien négatif, ou dans des cas plus complexes, ni l'un ni l'autre, mais transgressif. Mais encore faudrait-il s'intéresser plus en détail aux conditions sociales de production de ce sens du moi transgressif.

On voit bien ainsi que c'est la conception de la personne qui est ici questionnée. De ce point de vue, la grammaire cognitive valorisée par les membres de cette méga-église est instructive et assez éloignée des acceptions largement répandues au sein d'espaces religieux pentecôtistes et même charismatiques. Plus étonnant et plus convaincant encore : « Nos pensées déterminent qui nous sommes ou qui nous deviendrons, d'où la nécessité de maîtriser nos pensées » ou « tu es, tout comme Dieu, un créateur », ou bien encore « dessine dans ton esprit les images de ce que tu

---

<sup>71</sup> Clifford Geertz, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, traduit de l'anglais par Denise Paulme, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2006 [1983], p. 88.

aimerais devenir », « la façon dont vous vous voyez est déterminante » et « il faut constamment adopter une attitude gagnante », autant d'assertions que j'ai pu entendre en discutant avec des fidèles de différentes antennes de cette méga-église, qui ne manquent pas de renseigner sur certaines représentations de cette nouvelle tendance. Le sujet croyant de cette Église est ainsi invité à changer sa mentalité, à prendre conscience du « pouvoir de ses pensées » et à l'incorporer. Irréductible à son partenariat avec Dieu, le sujet croyant, pensé comme créateur ou un « petit dieu », comme nous avons pu l'entendre lors de certains prêches dominicaux, est en ce sens le créateur de sa destinée. Il est appréhendé comme son propre prophète<sup>72</sup> : un auto-prophète. Le premier prophète proposé par cette nouvelle donne théologique est donc soi-même. De là émerge une sorte de spirale vertueuse qui fait de chaque fidèle son propre prophète, mais surtout le créateur de son propre « destin ». Il s'agit de croire en soi, en ses capacités, en son potentiel, en sa plus-value sociale, et surtout de changer le regard que l'on porte sur soi – l'objectif étant, dit-on, de présentifier la personne qu'on aimerait être, d'être la meilleure version de soi<sup>73</sup>. Le caractère novateur de cette nouvelle doctrine se double donc d'un aspect temporel. Peu à peu, le sens de soi, ce sens que l'on souhaite voir advenir et qui implique représentations et imaginaires ne peut plus coexister avec l'ancien soi qui finit par ne plus convenir parce que la vision qu'on a de soi est devenue différente. On pourrait presque parler d'une sorte d'enchantement du soi. Max Weber n'énonçait-il pas déjà en son temps ces changements – soit, l'émergence d'un

<sup>72</sup> Bien que la fabrique des prophètes – mieux, des auto-prophètes – développée ici soit quelque peu différente, nous renvoyons au travail de l'anthropologue André Mary sur les figures des prophètes. Voir notamment André Mary, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de la délivrance*, Paris, Karthala, coll. « Religions contemporaines », 2009.

<sup>73</sup> Sur la présentification du rêve, nous renvoyons, à la suite des travaux d'Albert Piette (*Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, coll. « Études sociologiques », 2003), à ceux de Nathalie Luca, notamment à son passionnant ouvrage consacré aux distributeurs du mult niveau : *Y croire et en rêver*, *op. cit.* Le lecteur pourra également lire : Nathalie Luca, *Le salut par le foot*, *op. cit.*

individu capable d'être lui-même face à Dieu, la primauté de la « raison », la volonté de liberté individuelle, le recentrement sur soi, etc. —, qui selon le sociologue allemand seraient survenus avec la modernité occidentale<sup>74</sup> ? Un désenchantement du monde qui serait, toujours selon Weber, redevable au protestantisme. C'est une dimension très importante, qui aurait mérité de plus amples considérations, mais que nous ne sommes pas en mesure d'approfondir ici.

La pensée (le mental ?) serait-elle « l'aspirateur » de notre être, son nettoyeur ? Serait-ce à ce niveau que se situe le « génie castanien » ? Qu'est ce qui est en jeu ici ? Car, on voit bien poindre les contours d'un nouveau rapport aussi bien à l'Évangile de la prospérité qu'à la spiritualité<sup>75</sup> évangélico-pentecôtiste — et par extension à la religiosité qui en découle. Peut-on voir dans cette insistance sur le rôle central de la pensée dans le devenir de chaque croyant les germes d'un nouveau tournant ? Peut-on dès lors parler d'une contagion bouddhiste plus ou moins bien assimilée ? Assistons-nous avec ces croyants aux prémices d'une religion de la pensée, voire d'une société de la pensée et de la visualisation ? Ainsi Sheronne, qui évolue parmi les musiciens et les chantres (choristes) d'une des antennes de l'église nous a confié avoir noté des différences significatives sur le regard qu'elle porte sur elle-même depuis qu'elle fréquente cette église. Elle s'estime mieux, et a plus confiance en elle, affirme-t-elle.

Le travail de la pensée (du mental) englobe donc ce double mouvement qui s'alimente de manière dialectique. Il faut rompre avec les pensées dévalorisantes. « Nous sommes le fruit de nos

---

<sup>74</sup> « Le destin de notre époque, caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde, a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique. Elles ont trouvé refuge soit dans le royaume transcendant de la vie mystique soit dans la fraternité des relations directes et réciproques entre individus isolés », affirmait Weber (Max Weber, *Le savant et la politique*, Paris, Plon, 1963 [1919], p. 37).

<sup>75</sup> À ce stade, plus que jamais, il apparaît que la spiritualité valorisée par Impact Centre Chrétien est une spiritualité de la visualisation, de l'imagination voire de la contemplation, qui elle-même n'est pas détachée d'un certain goût pour les « choses du monde », pour l'intramondain.

pensées », martèle un des responsables de la jeunesse lors d'une rencontre spéciale, pour faire écho à la discussion amorcée plus haut. Le catalogue des pensées étant une des cibles privilégiées de cette rhétorique. Il faut se voir telle que Dieu nous voit, des « gagnants, des conquérants, des personnes dignes, des vainqueurs. Nous sommes ses représentants ici sur la terre, nous sommes à son image ; nous sommes de belles personnes, des personnes joyeuses, travailleuses et honnêtes<sup>76</sup> », ajoute-il. « Je suis belle. Je suis douée. Je suis joyeuse et je suis dynamique », s'écrie vigoureusement Georgette, la jeune femme assise à ma droite, qui ne cessait d'acclamer durant toute la prédication. Ici le travail de la pensée s'énonce toujours à la première personne – « je » –, sous la forme d'assertions, de formulations positives. Nulle trace par ailleurs d'une rhétorique de l'obligation. L'action individuelle volontaire est nécessaire car il s'agit d'apprendre à se regarder, à se voir et à se penser autrement, à penser juste à la suite d'un travail cognitif. De l'avis de Félie, une fidèle quinquagénaire rencontrée à la sortie d'un culte et que nous avons longuement côtoyée durant toute la période ethnographique, durant plusieurs années, il s'agit d'une « véritable révolution » puisque tous les fidèles de cette méga-église, anciens ou nouveaux arrivants finissent au bout d'un moment par adopter des comportements et un langage nouveau, tant sur eux-mêmes que sur les autres, et parfois même sur la société globale. L'Église met à la disposition de tous les membres des enseignements qui transforment le *mindset*, aident à changer de mentalité, à modifier la psyché, ajoute-t-elle. « *Change your mindset* », ou encore « *Pam, change your mind* », aimaient d'ailleurs à répéter les jeunes, étudiants, doctorants et entrepreneurs avec lesquels nous avons pris l'habitude de discuter. Avec les membres de cette méga-église, tout semble se jouer à ce niveau. La pensée apparaît comme un dynamiseur dans ce processus. Et en tant que figure centrale de ce processus, elle structure les péripéties de la conquête du soi.

<sup>76</sup> Une imagerie guerrière qui donne corps aux idées de la « gagne » voire à la culture de la réussite ou de la gagne que défendent les membres de cette assemblée évangélique.

Certes, l'idéal-type moderne du sujet autonome qui implique de la frontière entre le soi et l'autrui, dans l'exercice de construction du sujet social, est aujourd'hui décrit comme une réalité, car l'idée d'un sujet libre, vécu, pratiqué, un sujet débarrassé des déterminismes s'impose de plus en plus dans la conception du social et des interactions qu'il sous-tend. Mais malgré cet état des choses, on pourrait encore dire qu'il existe une violence illicite dans ce rapport, celle du regard (qui produit des effets réels sur autrui), qui se manifeste dans des économies interactionnelles de la quotidienneté. Cette ambivalence du regard en fait un *outil de puissance*. Ces considérations nous amènent à envisager la violence du regard comme une violence des affects dont la teneur varie d'une situation sociale à l'autre. Ainsi, l'idée même du travail de la pensée renvoie dans cette perspective au caractère dialectique du processus de production du sujet-valorisé – un processus qui est structuré autour d'une tension entre le soi et le non-soi.

Dans cette perspective, construire sa valeur revient, dans une certaine mesure, à travailler son mental, à le nourrir de paroles et d'images de soi positives et valorisantes. Construire sa valeur est en effet quelque chose qui se cultive. Et dans ce processus, la pensée ferait office de médiateur, en procédant à la négociation des frontières symboliques entre le regardé et le regardant, entre le soi et le non-soi. Penser la valeur est à cet égard un excellent viatique parce qu'il contient des éléments de réflexion sur les modalités sociales de production du sujet mais aussi du non-sujet.

Ici on voit apparaître, à travers les contours de cette approche, une nouvelle manière de relationner avec le divin, légèrement différente de celle envisagée par d'autres croyants de la même mouvance dans ces deux contextes nationaux. L'esprit humain est envisagé comme un agent capital de cette relation. Il est associé à des valeurs et des capacités, en cela qu'il s'ajoute au triptyque chrétien (Père, Fils et Esprit-Saint), et est intégré de fait à une lecture spirituelle du monde social. Pour eux, la pensée qui en est l'émanation est à ce titre performative. Elle a le pouvoir

de façonner et transformer le sujet de l'intérieur. Toutes ces précisions supposent que nous avons affaire à une théologie placée sous le signe de l'optimisme qui réactive les élans, encourage, booste, élève, valorise, donne de l'espoir à ceux – ici les fidèles – qui avaient un horizon étriqué. Une théologie qui permet également de gérer précisément cette ligne qui sépare le passé du présent ainsi que les complexités historiques qu'elle sous-tend – en rendant cette ligne moins nette, moins linéaire.

Comment la pensée (le mental ?) est-elle devenue un enjeu politique ? Et comment sa teneur politique peut-elle finalement intéresser d'autres sujets sociaux, autres que les évangéliques et pentecôtistes ? Cette importance de la pensée chère à ces croyants aisés est à replacer dans son époque – la nôtre – pour être comprise. Une époque du sujet capable, du sujet émancipé, du sujet autonome ; une époque où nous sommes tous encouragés, à divers degrés, à nous prendre en charge, ainsi que le préconise les théories de l'émancipation. Il convient donc de s'arrêter pour finir sur son caractère heuristique afin de voir comment elle produit voire reproduit des sujets-valorisés et quels principes et enjeux sont à l'œuvre dans ce processus de production.

Inutile de revenir par ailleurs sur le fait que cette valorisation des « vues de l'esprit » et de leurs capacités créatrices n'est pas propre à Impact Centre Chrétien ou au Christianisme Troisième Vague. Elle est le produit de nos sociétés libérales de consommation ; les pensées de grandeur, de réussite, de percée matérielle économique qui animent les fidèles de ces Églises ne sont-elles pas les mêmes que celles qui animent l'ensemble des individus, jeunes et moins jeunes, de nos sociétés ? Et, comme le dit encore Luca, nos sociétés vendent du rêve, la « théologie de prospérité » des pasteurs Yvan et Yves, qui s'adapte de manière surprenante et passionnante à une pluralité d'idéologies aux « vocabulaires énergétiques<sup>77</sup> » dans le but de séduire un plus grand nombre d'individus des classes aisées et de s'adapter aux exigences de ces derniers, n'est, de fait, « qu'un véhicule proposé parmi d'autres

<sup>77</sup> Raphaël Logier, *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, Paris, Armand Colin, coll. « Le temps des idées », 2012.

pour le réaliser<sup>78</sup> ». Cette nouvelle esthétique mentale, source de tous les possibles, qui encourage les fidèles à bannir la passivité, la résignation, la victimisation et la négativité de leur quotidien est donc, à bien des égards, une véritable célébration du sujet néolibéral et, plus largement, de cette « illusion postmoderne », pour reprendre le titre d'un chapitre de l'ouvrage de Raphaël Liogier consacré à la « religion globale<sup>79</sup> ».

Tout se passe comme si chaque croyant était invité à croire en l'influence de l'esprit sur la matière. La pensée devient une force, une force créatrice sans limites dotée d'une puissante énergie capable de la transmuter en matière. Le projet du pasteur-entrepreneur-*coach* Yvan Castanou a de fait une portée plus large : celle d'emmener l'ensemble des membres de ses différentes paroisses à être fiers d'eux et à prendre en main leurs avenir, en étant toujours plus performants. Et c'est précisément ce qui fait le succès de son évangile de la performance et de l'autosuggestion auprès des couches moyennes et supérieures, mais aussi et surtout auprès des jeunes. « Vous êtes capables de tout faire. Rien ne doit vous stopper. Rien ne devrait vous arrêter. Vous êtes inextinguibles. Vous êtes inarrêtables », autant d'affirmations positives aux accents *New* que l'on peut en effet aisément entendre durant les prêches des pasteurs-*coachs* de cette *megachurch*. Oliver, un fidèle engagé au sein de l'église, n'a d'ailleurs pas hésité à nous livrer son ressenti quant à cette valorisation des schèmes de pensées développés, en tout cas thématiques, par la psychologie positive nord-américaine et largement présents dans les milieux friands de pratiques et rhétoriques du développement personnel. Les propos des pasteurs Castanou font ainsi largement écho à ceux que l'on peut aisément entendre lors de stages et formations de *New Age*, de yoga ou de développement personnel. Ils sont structurés autour des principes de l'autosuggestion et de la « loi de l'attraction » développés par des auteurs tels que Pentrice Mulford, Andrew Carnegie, Napoléon Hill, et de tant d'autres. Ainsi, des phrases telles que : « imagine que ta pensée est comme

<sup>78</sup> Nathalie Luca, *Y croire et en rêver*, op. cit., p. 211.

<sup>79</sup> Raphaël Liogier, op. cit., p. 247.

aimant qui attire tout ce à quoi tu penses ! », « nous devenons ce à quoi nous pensons », « nos pensées contrôlent nos sentiments et nos sentiments contrôlent nos actions », « tout ce que notre esprit peut concevoir de façon récurrente, notre esprit peut l'accomplir » ou « tu es le maître de ton destin », « change ta mentalité et change ta vie », « changer sa mentalité, c'est contrôler son destin économique, sentimental, etc. », ou bien encore « refuser et chasser avec votre esprit conscient les idées limitantes », « nous sommes les artisans de nos destinées ; nous créons nos vies » sont autant d'affirmations qu'il n'est pas rare d'entendre aussi bien lors des rencontres culturelles que des conversations ou des entretiens avec les membres de cette méga-église. Le fidèle est invité à reconditionner sa mentalité, à travailler ses capacités d'appréhension cognitives, à activer d'autres réalités mentales, à réévaluer la valeur à laquelle il s'estime, et par le constat que l'autopersuasion finira bien par porter ses fruits. Est-ce du fait de sa familiarité avec l'univers entrepreneurial et ce qu'il y a d'irréductible par le croire<sup>80</sup> et la confiance en soi que le pasteur Yvan Castanou accentue ses prêches simultanément sur la problématique de la valeur (notamment sur la valeur de soi) et sur la structuration du moi cognitif ? Tout se passe comme si la transformation du moi cognitif déterminait les contours du moi social. En tout cas, depuis 2002, de nombreux croyants socialement à l'aise, jeunes et moins jeunes, en quête d'une alternative proche de leurs représentations de classe, trouvent en lui le pasteur-théologien d'une religiosité recentrée sur les mentalités, les imaginaires et les représentations tout en faisant droit à l'agir et l'invention des individus. Autour des Castanou se cristallisent donc une bonne partie des évangéliques noirs – des Noirs d'Afrique, des Antilles, des Caraïbes et même d'Amérique latine, notamment du Brésil – issus de l'élite socio-économique. À suivre leurs positions sociales, un changement de ton théologique et liturgique se fait donc sentir à Boissy-Saint-Léger<sup>81</sup> et dans

<sup>80</sup> Sur le croire en milieu entrepreneurial, on pourra se référer aux travaux actuels de Natalie Luca, *Y croire et en rêver op. cit.*

<sup>81</sup> En ce sens, on pourrait affirmer que l'Église « s'attaque » par la même occasion au déficit d'images valorisantes et positives.



l'ensemble des communes dans lesquelles cette *megachurch* possède une antenne. Bien évidemment, il s'agit là d'un portrait rapide de cette nouvelle théologie au magnétisme mental évident, qui donne néanmoins une vue d'ensemble assez fidèle aux observations et aux propos recueillis aussi bien auprès des membres des paroisses de cette Église que lors de rencontres culturelles.

*In fine*, les fidèles d'Impact Centre Chrétien valorisent simultanément, on l'aura compris, une grammaire de la percée économique, de l'autosuggestion et l'autopersuasion ou du « travail de soi sur soi », pour reprendre les bons mots de Michel Foucault<sup>82</sup>. C'est cela qui fait la force mais aussi la faiblesse de cette église, qui peut être soit valorisée et perçue comme novatrice et « inspirée » par certains croyants, soit dévalorisée et perçue comme « une salle d'attente pour l'enfer », comme nous avons pu l'entendre en région parisienne, à Rouen, à Lyon et même à Bruxelles de la bouche de certains de leurs détracteurs<sup>83</sup>. Jusqu'où iront-ils ? Jusqu'où ira cette extraordinaire fécondité ? La remarquable richesse annoncée par cette nouvelle perspective, qui connaît un expansion transnationale incontestable et dont les acteurs-ponts, souvent jeunes, constituent une des caractéristiques majeures, mériterait d'être étudiée sur la longue période afin d'en traduire en termes d'expériences les différentes (ré)interprétations et les possibles nouveaux avatars ainsi que la portée symbolicopolitique globale sans exclusive d'espace<sup>84</sup>. Ainsi se dessinent les contours d'un espace évangéliste noir haut de gamme transnational<sup>85</sup>, dont

<sup>82</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, volume 3 : Le souci de soi, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1984.

<sup>83</sup> Un propos qui semble ici rejoindre celui de leurs détracteurs virtuels, présents sur les réseaux sociaux et sur YouTube.

<sup>84</sup> Dans cette perspective, les travaux de l'anthropologue Nathalie Luca sur la construction du réseau dans le « Marketing relationnel de multiniveaux », mais aussi et surtout les différentes figures qui le structurent seraient d'une aide analytique précieuse. Voir notamment Nathalie Luca, *Y croire et en rêver*, *op. cit.*

<sup>85</sup> Pamela Millet-Mouity, « Des néo-pentecôtistes à la conquête de l'Afrique », *op. cit.* ; Pamela Millet-Mouity, « Quand le retour est au programme de Dieu », *op. cit.* ; Pamela Millet-Mouity, « La terre promise à rebours et le néo-pentecôtisme d'excellence », *op. cit.*

la « théologie de la prospérité », cette expression-notion à la mode parmi les spécialistes des mondes évangéliques (chercheurs et journalistes) et qui fait souvent office de paradigme, constitue de fait une entrée ethnographique stratégique.

Quoiqu'on pense de ces clarifications, ce petit tour d'horizon montre que les réalités se diversifient<sup>86</sup> et se modifient, au fur et à mesure que la part des croyants éduqués, et bien à l'aise culturellement et financièrement, ne cesse d'augmenter dans ces espaces religieux. Ce sont autant de mutations qui consacrent l'idée que ces milieux bougent, et avec eux la conception de ce qu'est ou n'est pas la théologie de la prospérité, *the prosperity gospel*. Il y a donc bien de nouvelles dynamiques au sein des protestantismes noirs en France et en Belgique, dans les sociétés postcoloniales plus largement. Encore reste-il à les identifier, à les qualifier et à les expliciter.

### **Considérations finales : un défrichage exemplaire, un diagnostic à compléter**

La théologie de la prospérité n'est pas une réalité empirique monolithique. Elle s'inscrit dans des histoires sociales, des rapports de pouvoir politiques et des conjonctures particulières, qui impliquent d'intégrer l'idée de pluralité quant à ses représentations et à ses usages. De plus, il ne faudrait pas penser que toutes les Églises dites néo-pentecôtistes auxquelles on associe

<sup>86</sup> Notons par exemple que pour les études consacrées aux Africains et à leurs descendants, ce constat mériterait de plus amples développements, mais il est essentiel de souligner ici que ce n'est qu'au début des années 2000 que des spécialistes du fait migratoire notamment se sont attelés à saisir la diversification des « communautés africaines », en insistant sur sa progressive féminisation et diversification socio-économique pour complexifier davantage l'analyse des expériences sociales, que ce soit d'un point de vue genré, ou de celui de la « lutte des places ». Voir entre autres Jacques Barou, « Du foyer pour migrants à la résidence sociale : utopie ou innovation ? », *Hommes et Migrations*, n° 1202, 1996, p. 6-13 ; Jacques Barou, *Europe, terre d'immigration. Flux migratoires et intégration*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2001 ; Sylvie Bredeloup, « L'aventure, une figure de la migration africaine », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 125, 2008, p. 281-306 ; Jacinthe Mazzocchetti et Marie-Pierre Nyatanyi Biyiha, *Plurielles. Femmes de la diaspora africaine*, Paris, Karthala, 2016.

généralement ce credo adhèrent nécessairement à ce courant. Emanuele Fantini et Nathalie Luca expliquent respectivement par exemple qu'en Éthiopie et en Haïti, nombreuses sont celles qui bien « [qu'introduisant] le fidèle dans la logique néolibérale [...] refusent [...] la théologie de la prospérité [mais] sans pour autant tourner le dos au succès économique<sup>87</sup> ». Identifier clairement la théologie de la prospérité dans le credo valorisé par une église ou encore dans la matrice cognitive et discursive qui fait le succès d'une église auprès des individus qui la fréquentent, cela n'est peut-être pas toujours aussi simple qu'il n'y paraît. La précision est importante. La « théologie de la prospérité », on l'aura compris, permet de distinguer les positions, de percevoir les tensions et parfois même de fixer les différences supposées voire d'ériger des frontières, donnant ainsi à voir des « communautés » en situation mais aussi et surtout des individus en situation.

L'approche de cet Évangile de la prospérité comme l'un des credos-miroirs des tensions et profondes transformations que connaît le monde protestant évangélique permet de saisir à quel point ces individus-croyants, loin de constituer des blocs monolithiques fermés sur eux-mêmes, n'échappent pas aux grandes questions économiques, symboliques, matérielles, politiques et sociétales des sociétés contemporaines, les obligeant à repenser sans cesse de nouvelles lignes de démarcation. De fait, cet article s'est attaché aussi bien à dessiner les rapports qui se jouent entre différentes formes de représentations et d'interprétations de cette théologie qu'à mettre en lumière l'heuristique de l'usage de la notion au pluriel ; notion qui, nous l'avons vu, est loin de faire l'unanimité. Et c'est précisément ce défi que nous avons souhaité relever en mettant en exergue quelques-unes de ces réalités diverses, de ces nuances, de ces non-évidences. Mais aussi en postulant que la classe et les réalités en matières économique et de style de vie constituent des marqueurs forts de la plus ou moins grande propension à transgresser les évidences, notamment

<sup>87</sup> Nathalie Luca, « Pentecôtismes et esprit d'entreprise en Haïti », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 175, 2016, p. 103 ; Emanuele Fantini, « Crafting Ethiopia's Glorious Destiny », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 175, 2016, p. 67-86.

théoriques. Les protestants noirs ne vivent pas sur une île. Ils ne sont pas isolés du reste du monde. L'intérêt croissant du monde scientifique et du monde médiatique pour leurs lieux de culte, pour leurs religiosités, les poussent à se renouveler, à (re)dessiner de nouveaux contours, qui, on l'aura compris, engendrent de nouvelles dynamiques et créent de nouveaux questionnements et enjeux entre les croyants eux-mêmes. Dans l'époque qui est la nôtre, un tel renouvellement tient également de l'existence de tensions internes, selon des lignes complexes de la légitimation et de la délégitimation, de la résistance et de l'acceptation, qui font de ce microcosme religieux une sorte de champ de bataille permanent<sup>88</sup>.

En se penchant sur l'univers des protestantismes noirs, notamment sur les contours que dessine cette notion, le lecteur se trouvera donc face à deux chemins théologico-pratiques. L'un – dans ses grandes lignes à tout le moins – semble, en effet, exclure l'autre. Dans les milieux à majorité aisée, elle se voit déconstruite, et devient en quelque sorte la norme qui différencie les croyants. Et comme nous l'avons mentionné, cette nouvelle approche doit son essor aux individus des couches sociales aisées. L'enjeu n'est pas uniquement théologique ; il a des implications politiques. En effet, comme nous l'avons souligné, ces Églises et par ricochet celles et ceux qui les fréquentent font très souvent l'objet d'assignations et de catégorisations misérabilistes et dévalorisantes tant dans la littérature savante que dans les discours médiatiques.

Les théologies de la prospérité doivent ainsi être pensées sous cet angle, car, ni la définition émique, ni les différents jeux de réinterprétation et d'appropriation ne sont des données *a priori* ; ils sont un enjeu dans les batailles internes et externes – entre croyants d'une part, entre les croyants et la société environnante d'autre part. Cela est d'autant plus important que dans le cas des

---

<sup>88</sup> Afe Adogame, *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*, Londres, New York, Bloomsbury, 2013 ; Sarah Demart, « Les territoires de la délivrance : mises en perspectives historique... », *op. cit.* ; Sébastien Fath et Cédric Mayrargue. « Les nouveaux christianismes en Afrique. Introduction thématique », *Afrique contemporaine*, vol. 252, n° 4, 2014, p. 13-26.

évangélismes noirs, ces différents zigzags en termes de représentations, de discours et de pratiques s'inscrivent également dans des batailles actuelles autour de la « question noire » dans les sociétés européennes postcoloniales, notamment en France et en Belgique. Sur cette question, nous avons tenté de relever le lien existant entre l'émergence de cette nouvelle approche et les disparités de classe, faisant ainsi ressortir la volonté de celles et ceux qui y adhèrent d'instaurer une sorte de tension dialectique entre eux, qui seraient les détenteurs de la « bonne version » de ce qu'est – ou devrait être, disent-ils – la *prosperity gospel*, et les autres.

Ainsi compris, nul doute que c'est dans un champ en tension que cette nouvelle conception tente de s'imposer. Or, il s'agit précisément là d'une invitation à mener une réflexion longitudinale sur cette *prosperity gospel* en tant qu'objet socio-anthropologique, à penser un horizon définitoire suffisamment large, ou du moins d'en explorer les sens, les contours, les marges et les énonciations à travers le temps et l'espace, sur le terrain des protestantismes noirs qui nous intéresse ici, d'une part, sur d'autres terrains du christianisme – notamment minoritaire –, d'autre part.

Sans doute est-ce parce que, sur ces terrains des christianismes minoritaires, se (re)jouent de façon concrète, à travers l'idée plus ou moins marquée de libération et/ou d'émancipation<sup>89</sup>, la dramaturgie des conflits interprétatifs, des ruptures discursives, des ruses vestimentaires et stylistiques<sup>90</sup>, du renversement d'optique : que l'on songe aux nouvelles figures, instruites et à l'aise socialement et économiquement, qui émergent dans le paysage national et jettent un regard différent sur la façon dont devrait – et ne

<sup>89</sup> Notons que ce thème a été central dans la lutte pour les droits civiques de plusieurs révérends en Afrique du Sud et aux États-Unis d'Amérique. On pense notamment à la trajectoire du révérend Martin Luther King, qui en est une belle illustration. Pour plus d'informations sur le sujet, voir entre autres : James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, New York, Orbis Books, 2010 [1986] ; Luther D. Ivory, *Toward a Theology of Radical Involvement. The Theological Legacy of Martin Luther King, Jr.*, Nashville, Abingdon Press, 1997.

<sup>90</sup> Voir à ce sujet, Pamela Millet-Mouity, « Pentecôtismes noirs et hiérarchies sociales en France contemporaine », *op. cit.*, notamment le chapitre intitulé « Politiques du corps et construction sociale de l'estime de soi ».

devrait, selon eux – se comprendre et se vivre tel ou tel texte scripturaire, élaborant des manières de croire et des styles de religiosités autres, voire une contre-culture ecclésiale et théologique<sup>91</sup> ; que l'on songe encore aux formes de valorisation du travail acharné, des rhétoriques autour de la réussite, de la culture de la gagne<sup>92</sup>, de l'estime de soi, de la décolonisation des représentations et des imaginaires, des formes – souvent vestimentaires et esthétiques – de renversement<sup>93</sup> de cette sorte de « stigmatisme racial » ainsi qu'aux façons dont elles s'articulent et mettent en lumière, sous des angles variés, la question du bonheur et de ses

<sup>91</sup> Bernard Coyault, « Prier au Zénith », *op. cit.* ; Pamela Millet-Mouity, « Les chrétiens des derniers temps et la chasse aux églises "boîtes de nuit" », *op. cit.* ; Pamela Millet-Mouity, « Quand le retour est au programme de Dieu », *op. cit.* ; Pamela Millet-Mouity, « La terre promise à rebours et le néo-pentecôtisme d'excellence », *op. cit.*

<sup>92</sup> Pamela Millet-Mouity, « Des néo-pentecôtistes à la conquête de l'Afrique », *op. cit.* ; Pamela Millet-Mouity, « Quand le retour est au programme de Dieu », *op. cit.* ; Pamela Millet-Mouity, « La terre promise à rebours et le néo-pentecôtisme d'excellence », *op. cit.*

<sup>93</sup> Nous avons montré ailleurs que celle-ci s'inscrivait dans une dynamique plus large de renversement du stigmatisme. Il est fait référence à cette nouvelle sensibilité de la théologie de la prospérité portée par les classes moyennes et supérieures dans le cadre de notre thèse doctorale, qui s'attache par ailleurs, à la suite des travaux d'Erving Goffman (*Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*, New York, Free Press of Glencoe, 1963), dirons-nous, à façonner ce que nous avons qualifié de politique du renversement du stigmatisme. Cf. notamment Pamela Millet-Mouity, « Pentecôtismes noirs et hiérarchies sociales en France contemporaine », *op. cit.* Aussi, repenser cette notion n'étant qu'une des phases de cette dynamique. Toujours dans cette optique, notre attention s'est aussi portée sur les pratiques vestimentaires et esthétiques de ces croyants, montrant de quelles manières et selon quelles modalités, par ces pratiques, mais surtout par les significations socio-économiques et politiques qui les entourent, ces croyants, en véritables chevaliers de « la foi agissante et conquérante », se saisissent par exemple de la Toile pour dire leur refus des assignations, des stéréotypes et des discours ethno-racistes et criminalisants, voire pathologisants qui sous-tendent souvent, en s'appuyant sur la ligne de couleur – mais pas seulement – des manières de faire et des identités fantasmées, englobantes et réifiantes. Toujours dans cette même veine, nous nous sommes également intéressée à la musique, aux contenus des textes de « louange » et d'« adoration », à leur portée politique, et avons forgé à cet effet la notion de musique performative. On lira à ce sujet, Pamela Millet-Mouity, « Pentecôtismes noirs et hiérarchies sociales en France contemporaine », *op. cit.*, notamment le chapitre intitulé « Politiques du corps et construction sociale de l'estime de soi ».

représentations – horizon qui, on l’aura compris, est sous-tendu dans celui porté par la *prosperity gospel* telle que revisitée par ces croyants.

L’objectif n’est toutefois pas de chercher coûte que coûte à les opposer, mais plutôt de les envisager à l’aune de leurs réalités signifiantes propres, de comparer les mondes symboliques, sociaux et parfois même politiques qu’elles dessinent, les ressources variées dont elles se dotent ainsi que les représentations, les imaginaires et les écritures protestantes de soi qu’elles charrient. L’enjeu étant, nous l’avons précédemment dit, d’en distinguer les sens, les contours et la portée.

Si nous ouvrons ce champ<sup>94</sup> dans les sociétés européennes, notamment francophones, nous ne prétendons nullement le clore. Au contraire. Notre corpus franco-belge – et accessoirement gabonais –, dont les chances de représentativité se révèlent fortes, nous a cependant paru suffisant pour fonder des hypothèses, pour asseoir notre réflexion. Il nous a permis d’appréhender une facette, celle que donnent à voir les croyants des classes moyennes et supérieures<sup>95</sup> dans ces deux sociétés principalement, assez éloignées des discussions académiques sur le sujet. De plus, comme chacun, nous sommes redevable à nos devanciers, mais notre approche est celle d’une franc-tireuse qui évolue simultanément parmi les spécialistes du « fait religieux » et du « fait migratoire », et navigue entre l’anthropologie du christianisme, les *postcolonial* et les *decolonial studies*. Nous estimons ainsi être en affinité avec leurs efforts, et nous tenions à le signaler, même si nous avons souhaité raconter une tout autre histoire. Mais nous ne demandons

<sup>94</sup> Voir Pamela Millet-Mouity, « Pentecôtismes noirs et hiérarchies sociales en France contemporaine », *op. cit.*

<sup>95</sup> Nous avons donc beaucoup moins abordé les spécificités peu ou prou propres aux « Églises modestes » que nous les avons ethnographiées, sur lesquelles d’autres avant nous se sont également concentrés. Faute d’espace, nous les avons seulement suggérées de temps à autre. Rappelons par exemple qu’en 2008, Sébastien Fath relevait déjà la spécificité d’Impact Centre Chrétien, un de ces terrains aisés que nous avons choisi de mettre en évidence dans cet article, et qui fait figure de précurseur dans les sociétés d’Europe francophone. Voir notamment Sébastien Fath, *Dieu XXL. La révolution des megachurches*, Paris, Éditions Autrement, coll. « Frontières », Paris, 2008, p. 147.

pas mieux que le corpus s'élargisse, que grâce notamment à cette brèche analytique, d'autres études transversales et transnationales soient menées.

À cet égard, remarquons que cette *notion-paradigme* qui donne à voir de façon privilégiée, sous l'angle de transformations et de nouvelles trames narratives, les relations entre le politique et le religieux, cache donc une forme d'éthique de la distinction, quelque peu bourdieusienne si l'on nous permet la formule, donnant par là même une forte épaisseur socio-historique à ces innovations. À postuler ainsi la pertinence d'une déclinaison au pluriel, et pour peu qu'on se libère de sa fétichisation en l'état, on finit par apercevoir, en contexte, en éprouvant le terrain, son spectre d'expériences et ses reformulations, à l'opposé des récits et images souvent convenus dont nous abreuvons de nombreuses productions académiques et journalistiques centrées sur les croyants du Sud global. Par conséquent, on le voit, les deux interprétations que nous avons tenté d'éclairer tout au long de cette contribution, à l'épreuve des vues ethnographiques, plus ou moins distinctes, demeurent deux grandes tendances dont la complexité des alignements qui les structurent, c'est-à-dire l'inventaire global, reste encore à élaborer.

Les logiques d'accommodement et de (ré)ajustement liées au pluralisme religieux sont bien connues et elles ont été largement étudiées. Dans l'ouvrage collectif *Dieu change en ville*<sup>96</sup>, on remarque par exemple que plusieurs auteurs examinent au regard de leurs terrains cette hypothèse de recompositions religieuses dans l'espace urbain au prisme du pluralisme. Si nous nous accordons avec Sébastien Fath pour prendre en compte les nouvelles questions et stratégies qui émergent au sein des Églises afro-diasporiques, à l'instar du retournement du stigmaté, nous suggérons toutefois que soit portée une attention singulière aux postures et innovations discursives des non-migrants<sup>97</sup>, c'est-à-dire

<sup>96</sup> Lucine Endelstein, Sébastien Fath et Séverine Mathieu (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace, immigration*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religions en questions », 2010.

<sup>97</sup> Ces fidèles, les Afropéens, ne font pas partie de « l'échantillon immigré » ou de « l'échantillon migrant », habituellement mobilisé et souvent de manière



les descendants – nés ou socialisés ici – des primo-arrivants –, mais également aux mécanismes et formes de renversement du stigmate, et non plus simplement de contournement. Quand il affirme que ces Églises offrent aux migrants les ressources d'« une relecture identitaire où le trajet symbolique de l'immigré se recharge en positivité, retournant les stigmates renvoyés par la société d'accueil<sup>98</sup> », nous serions tentée d'indiquer notre accord complet avec le diagnostic, notre désaccord partiel avec le choix du lexème immigré, et de lui demander, de façon quelque peu ironique, de nous éclairer, si possible, sur la place occupée par les individus qu'il a ethnographiés aussi bien sur l'échiquier diasporique que sur l'échiquier socio-économique. Mais ce n'est pas à l'historien de l'évolution du protestantisme évangélique en France<sup>99</sup> dont le savoir est si encyclopédique sur cette mouvance du christianisme que nous apprendrons la valeur des mots.

Dès lors, derrière ce qui ressemble davantage à un paradigme constructionniste s'opère une sorte de glissement qui permet non seulement de traiter à nouveaux frais du pluralisme théologico-liturgique dans les protestantismes en particulier, dans les monothéismes en général, mais aussi des relations complexes entre le religieux et le politique largement contingentes des oscillations des rapports de force, et parfois même de violence symbolique. Qu'il nous soit donc permis de postuler pour conclure que les rapports sociaux de classes, absents des travaux portant sur les Églises noires postcoloniales – et par ricochet des travaux sur les individus qui les fréquentent –, sont centraux lorsqu'il s'agit d'analyser les réalités complexes et mouvantes qu'elles donnent à voir, de les penser en dehors des déterminismes – assumant par là même le caractère réversible de ce paradigme inextricablement

---

interchangeable – ou ne devraient pas faire partie de cet échantillon-là ; c'est du moins la posture que nous défendons. Voir Sébastien Fath, « La gestion du stigmate, entre local et global : trois *megachurches* afro-caribéennes à Paris », dans Lucine Endelstein, Sébastien Fath et Séverine Mathieu (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace, immigration*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religions en questions », 2010., p. 115-135.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>99</sup> Voir Sébastien Fath, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France. 1800-2005*, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire et société », 2005.

logé dans l'énigme du social. On comprend dès lors qu'il y aurait quelque intérêt heuristique à faire se « frotter » entre elles et à plus large échelle des approches différentes de cet Évangile.

## Bibliographie

- Adogame, Afe, *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*, Londres, New York, Bloomsbury, 2013.
- Adogame, Afe, « Bretwixt Identity and Security: African New Religious Movements (ANRMs) and the Politics of Religious Networking in Europe », A paper presented at the 201 Conference, Preliminary Version, 2001.
- Agier, Michel, *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte, coll. « Sciences humaines », 2013.
- Archives de sciences sociales des religions, n° 143, *Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), 2008.
- Aubrée, Marion, « La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe : le cas de l'I.U.R.D », dans Christian Lerat et Bernadette Rigal-Cellard (dir.), *Les mutations transatlantiques des religions*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, coll. « Identités religieuses », 2000, p. 149-157.
- Aubrée, Marion, « France », dans André Corten, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro (dir.), *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2003, p. 159-164.
- Aubrée, Marion, « Néo-protestantismes latino-américains et sud-est asiatiques : regards croisés », dans Pascal Bourdeaux et Jérémy Jammes (dir.), *Chrétiens évangéliques d'Asie du Sud-Est. Expériences locales d'une ferveur conquérante*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des religions », 2016, p. 313-318.
- Barou, Jacques, « Du foyer pour migrants à la résidence sociale : utopie ou innovation ? », *Hommes et Migrations*, n° 1202, 1996, p. 6-13.
- Barou, Jacques, *Europe, terre d'immigration. Flux migratoires et intégration*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2001.

- Bastian, Jean-Pierre, *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève, Labor & Fides, coll. « Histoire et société », 1994.
- Bastian, Jean-Pierre (dir.), *La recomposition des protestantismes en Europe latine. Entre émotion et tradition*, Genève, Labor et Fides, coll. « Actes et recherches », 2004.
- Batibonak, Sariette, « Entrepreneuriat médiatique et pentecôtismes camerounais », dans Stefan Bratosin Et Mihaela-Alexandra Tudor (dir.), *Espace public et communication de la foi*, Montpellier, Éditions IARSIC/ESSACHESS, 2014, p. 242-274.
- Batibonak, Sariette, « Megachurches et « Églises portatives » au Cameroun. Un trait commun : une lutte anti-sorcellaire farouche », *Afrique contemporaine*, n° 252, 2014, p. 143-144.
- Baubérot, Arnaud, « Le protestantisme malade de sa jeunesse », *Études théologiques et Religieuses*, vol. 76, 2001, p. 247-264.
- Baubérot, Jean, « Changements sociaux-religieux et restructuration identitaire : le protestantisme pentecôtiste et les tziganes », *Ethnologies des faits religieux en Europe*, Paris, CTHS, 1993, p. 427-432.
- Baubérot, Jean, « Le pluralisme difficile : les communautés protestantes en Haute Vienne au XIX<sup>e</sup> », dans Franck Frégosi et Jean-Paul Willaime (dir.), *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève, Labor & Fides, coll. « Histoire et société », 2001, p. 207-233.
- Baubérot, Jean, *Le protestantisme doit-il mourir ?*, Paris, Seuil, 1988.
- Browler, Kate, *Blessed. A History of the American Prosperity Gospel*, New York, Oxford University Press, 2013.
- Bourdeaux, Pascal et Jérémy Jammes (dir.), *Chrétiens évangéliques d'Asie du Sud-Est. Expériences locales d'une ferveur conquérante*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des religions », 2016.
- Bredeloup, Sylvie, « L'aventure, une figure de la migration africaine », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 125, 2008, p. 281-306.
- Bulungalire, Majagira, « Religion et intégration à la société française dans la période actuelle : le cas des Négro-Africains en Région parisienne et des protestantismes », thèse de doctorat, Paris, Université de Paris-Sorbonne Paris IV, 1991.
- Castanou, Ivan, *Maintenant ça suffit, il faut que ça change ! Changez d'abord votre monde intérieur et l'extérieur changera*, Paris, Metanoia & Vie Sarl, 2005.

- Chesnut, R. Andrew, *Born Again in Brazil. The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*, Nouveau-Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, 1997.
- Coleman, Simon, *The Globalization of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 [2000].
- Colomonos, Ariel, *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000.
- Cone, James H., *A Black Theology of Liberation*, New York, Orbis Books, 2010 [1986].
- Corten, André, *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995.
- Corten, André, « Pentecôtisme et “néo-pentecôtisme” au Brésil », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, p. 163-183.
- Corten, André et André Mary, « Introduction », dans André Corten et André Mary (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2000, p. 11-33.
- Coyault, Bernard, « Les Églises issues de l’immigration dans le paysage protestant français : de la “mission en retour” à la mission commune ? », *Information-Évangélisation. Revue bimestrielle de l’Église Réformée de France*, n° 5, 2004, p. 3-18, [https://www.academia.edu/27205797/Les\\_Eglises\\_issues\\_de\\_l\\_immigration\\_dans\\_le\\_paysage\\_protestant\\_fran%C3%A7ais\\_Information\\_Evang%C3%A9lisation\\_ERF\\_n\\_5\\_oct\\_](https://www.academia.edu/27205797/Les_Eglises_issues_de_l_immigration_dans_le_paysage_protestant_fran%C3%A7ais_Information_Evang%C3%A9lisation_ERF_n_5_oct_).
- Coyault, Bernard, « Prier au Zénith : guérison et délivrance dans un réseau pentecôtiste mondialisé congolais. Les nouvelles pratiques charismatiques entre local et global », dans Luc Forestier (dir.), *Dieu guérit-il encore ? Ressources liturgiques, discernement œcuménique*, Paris, Cerf, coll. « Cerf Patrimoines », 2021, p. 117-153.
- Dejean, Frédéric, « Les dimensions spatiales des Églises évangéliques et pentecôtistes dans une commune de banlieue parisienne (Saint-Denis) et dans deux arrondissements montréalais (Rosemont et Villeray) », thèse de doctorat, Québec, Paris, Université du Québec (Institut national de la recherche scientifique), Université Ouest-Nanterre-La-Défense, 2011.
- Demart, Sarah, « Le “combat pour l’intégration” des églises issues du Réveil congolais (RDC) », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 24, n° 3, 2008, p. 147-165.
- Demart, Sarah. « Des effets de la race dans le paysage évangélique belge et français : déni, repentance et quête d’humanité », dans Simona

- Tersigni, *Le religieux au prisme de la racisation/ethnisation*, Paris, Presses de Paris Ouest, 2017, p. 309-332.
- Demart, Sarah, « Dieu ne comprend pas le lingala ? Migrations religieuses et frontières raciales », *SociologieS*, 2014, <https://doi.org/10.4000/sociologies.4640>.
- Demart, Sarah, *Les territoires de la délivrance. Le Réveil congolais en situation postcoloniale (RDC et diaspora)*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2017.
- Demart, Sarah, « Les territoires de la délivrance : mises en perspectives historique et plurilocalisée du Réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse) », thèse de doctorat, Toulouse, Université de Toulouse, 2010.
- Diop, Cheikh Anta, *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique*, Paris, Présence africaine, 1967.
- Diop, Cheikh Anta, *L'Antiquité africaine par l'image*, Dakar, IFAN, 1976.
- Diop, Cheikh Anta, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence africaine, 1981.
- Diop, Cheikh Anta, *Nations nègres et Culture*, Paris, Présence africaine, 1954.
- « Les Églises africaines se développent en Europe – Entretien avec Afe Adogame », *Religioscope*, 19 janvier 2002, <https://www.religion.info/2003/01/19/les-eglises-africaines-se-developpent-en-europe-entretien-avec-afe-adogame/>.
- Diop, Cheikh Anta, *Nouvelles recherches sur l'égyptien ancien et les langues négro-africaines modernes. Compléments à Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, Paris, Présence africaine, 1988.
- Diop, Cheikh Anta, *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines*, Dakar, Nouvelles éditions africaines, 1977.
- Églises et replis identitaires, Perspectives Missionnaire, Revue protestante de missiologie*, n° 77, 2019, [https://www.afom.org/pm/couv/PM\\_couv\\_77\\_web.pdf](https://www.afom.org/pm/couv/PM_couv_77_web.pdf).
- Endelstein, Lucine, Sébastien Fath et Séverine Mathieu (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace, immigration*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religions en questions », 2010.
- Engelke, Matthew, « Past Pentecostalism: Notes on Rupture, Realignment, and Everyday Life in Pentecostal and African Independent Churches », *Africa. Journal of the International African Institute*, vol. 80, n° 2, 2010, p. 177-199.

- Fancello, Sandra, « Au commencement était la dissidence. Création et séparation au sein du pentecôtisme ghanéen », *Archives en Sciences Sociales des Religions*, n° 122, 2003, p. 43-53.
- Fancello, Sandra, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD Éditions, Karthala, coll. « Religions contemporaines », 2006.
- Fancello, Sandra, « Migration et plurilinguisme : Parler en langues dans les Églises africaines en Europe », *Social Compass*, vol. 56, n° 3, 2009, p. 387-404.
- Fancello, Sandra, « Les pentecôtismes "indigènes". La double scène africaine et européenne », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 143, 2008, p. 69-89.
- Fancello, Sandra, « Réseaux migratoires et structures de pouvoir : la *Church of Pentecost* du Ghana face aux communautés francophones », dans Laurent Fourchard, André Mary et René Otayek (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, coll. « Hommes et sociétés », Paris, IFRA-Karthala, 2005, p. 113-136.
- Fancello, Sandra et André Mary (dir.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala, coll. « Religions contemporaines », 2010.
- Fantini, Emanuele, « Crafting Ethiopia's Glorious Destiny », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 175, 2016, p. 67-86.
- Fath, Sébastien, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France. 1800-2005*, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire et société », 2005.
- Fath, Sébastien, « La gestion du stigmaté, entre local et global : trois *megachurches* afro-caribéennes à Paris », dans Lucine Endelstein, Sébastien Fath et Séverine Mathieu (dir.), *Dieu change en ville. Religion, espace, immigration*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religions en questions », 2010, p. 115-135.
- Fath, Sébastien, *Dieu XXL. La révolution des megachurches*, Paris, Éditions Autrement, coll. « Frontières », Paris, 2008.
- Fath, Sébastien, « Les évangélismes d'Asie du Sud-Est au miroir de l'Afrique », dans Pascal Bourdeaux et Jérémy Jammes (dir.), *Chrétiens évangéliques d'Asie du Sud-Est. Expériences locales d'une ferveur conquérante*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des religions », 2016, p. 305-312.
- Fath, Sébastien *Militants de la Bible aux États-Unis. Évangéliques et fondamentalismes du Sud*, Paris, Autrement, coll. « Frontières », 2004.
- Fath, Sébastien, « Prospérité et Églises postcoloniales », *La Croix*, Chronique, Paris, 13 janvier 2022, <https://croire.la-croix.com/Definitions/Figures->

spirituelles/Prosperite-Eglises-postcolonia  
les-2022-01-13-1701194693.

- Fath, Sébastien, « Les théologies de la prospérité », conférence du 19 novembre 2012 (CEIA Lognes), <https://www.youtube.com/watch?v=TIIdQKkCQYyE>.
- Fath, Sébastien et Cédric Mayrargue, « Les nouveaux christianismes en Afrique. Introduction thématique », *Afrique contemporaine*, vol. 252, n° 4, 2014, p. 13-26.
- Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité*, volume 3 : Le souci de soi, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1984.
- Freston, Paul, « “Neo-Pentecotalism” in Brazil: Problems of Definition and the Struggle for Hegemony », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, p. 145-162.
- Freston, Paul, « The Universal Church of the Kingdom of God: A Brazilian Church Finds Success in Southern Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 35, n° 1, 2005, p. 33-65.
- Geertz, Clifford, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, traduit de l'anglais par Denise Paulme, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2006 [1983].
- Girondin, Jean-Claude, « Religion, ethnicité et intégration parmi les protestants évangéliques en région parisienne : la dynamique interculturelle d'un protestantisme aux prises avec la créolité », thèse de doctorat, Paris, École Pratique des Hautes Études (EPHE), Université Paris-Sorbonne, 2003.
- Goffman, Erving, *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*, New York, Free Press of Glencoe, 1963.
- Haar, Gerrie ter, *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*, Cardiff, Cardiff Academic Press, 1998.
- Hackett, Rosalind I. J., « The Gospel of Prosperity in West Africa », dans Richard H. Roberts (dir.), *Religion and the Transformation of Capitalism. Comparative Approaches*, Londres, Routledge, 1995.
- Harrison, Milmon F., *Righteous Riches. The Word of Faith Movement in Contemporary African American Religion*, New York, Oxford University Press, 2005.
- Ivory, Luther D., *Toward a Theology of Radical Involvement. The Theological Legacy of Martin Luther King, Jr.*, Nashville, Abingdon Press, 1997.
- Kim, Hui-Yeon, « Le “pentecôtisme coréen” à l'épreuve de la transnationalisation : le cas de l'Église du plein Évangile de Cho Yonggi », thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales (EHESS), 2011.

- Kim, Hui-yeon, « Les pentecôtistes coréens en Asie du Sud-Est : Exporter la “théologie de la prospérité” pour assurer son propre salut », dans Pascal Bourdeaux et Jérémy Jammes (dir.), *Chrétiens évangéliques d'Asie du Sud-Est. Expériences locales d'une ferveur conquérante*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des religions », 2016, p. 207-223.
- Köhrsen, Jens-Ole, « Des esprits inappropriés : goûts et styles religieux chez les pentecôtistes de classe moyenne en Argentine », thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales (EHESS), 2013.
- Laurent, Pierre-Joseph, « Effervescence religieuse et gouvernance. L'exemple des Assemblées de Dieu au Burkina Faso », *Politique africaine*, n° 87, 2002, p. 95-116.
- Laurent, Pierre-Joseph, « L'Église des assemblées de Dieu du Burkina-Faso. Histoires, transitions et recompositions identitaires », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, p. 71-97.
- Laurent, Pierre-Joseph, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD Éditions, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2003.
- Logier, Raphaël, *Souci de soi, conscience du monde. Vers une religion globale ?*, Paris, Armand Colin, coll. « Le temps des idées », 2012.
- Luca, Nathalie, *L'Église de la providence : un mouvement messianique à visées internationales*, thèse de doctorat, Nanterre, Université Paris-Nanterre, 1994.
- Luca, Nathalie, « Pentecôtismes et esprit d'entreprise en Haïti », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 175, 2016, p. 87-109.
- Luca, Nathalie, « Pentecôtismes en Corée », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, p. 99-123.
- Luca, Nathalie (dir.), *Quelles régulation pour les nouveaux mouvements religieux et les dérives sectaires dans l'Union européenne ?*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, coll. « Droit et religions », 2011.
- Luca, Nathalie, *Le salut par le foot. Une ethnologie chez un messie coréen*, Genève, Labor & Fides, coll. « Histoire et société », 1997.
- Luca, Nathalie, *Y croire et en rêver. Réussir dans le marketing relationnel de multiniveaux*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religions en questions », 2012.
- Mahieddin, Émir, « Faire le travail de Dieu. Une anthropologie morale du pentecôtisme en Suède », Paris, Karthala, coll. « Religions contemporaines », 2018. Livre tiré de la thèse.



- Mahieddin, Émir, « Faire le travail de Dieu. Une anthropologie morale du pentecôtisme en Suède contemporaine », thèse de doctorat, Marseille, Université d'Aix Marseille, 2015.
- Malogne-Fer, Gwendoline, *Les femmes dans l'église protestante m'ohi. Religion, genre et pouvoir en Polynésie française*, Paris, Karthala, coll. « Mémoire d'Églises », 2007.
- Marshall-Fratani, Ruth, « Prospérité miraculeuse. Les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigéria », *Politique africaine*, n° 82, 2001, p. 24-44.
- Mary, André, « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et sociétés*, Terrains d'avenir, vol. 24, n° 1, 2000, p. 117-135.
- Mary, André, « Introduction. Africanité et christianité : une interaction première », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 143, 2008, p. 9-30.
- Mary, André, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de la délivrance*, Paris, Karthala, coll. « Religions contemporaines », 2009.
- Maskens, Maïté, *Cheminer avec Dieu : pentecôtismes et migrations à Bruxelles*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Religion, laïcité et société », 2013.
- Maskens, Maïté, « Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 143, 2008, p. 49-68.
- Mazzocchetti, Jacinthe et Marie-Pierre Nyatanyi Biyiha, *Plurielles. Femmes de la diaspora africaine*, Paris, Karthala, 2016.
- Mbembe, Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2013.
- Millet-Mouity, Pamela, « Les chrétiens des derniers temps et la chasse aux églises "boites de nuit" », dans *Réseaux spirituels*, 140<sup>e</sup> Congrès des sociétés historiques et scientifiques (Cths), avril 2015.
- Millet-Mouity, Pamela, « Des néo-pentecôtistes à la conquête de l'Afrique. Décoloniser les esprits et exporter la théologie de l'autosuggestion et de l'auto-persuasion », *Revue Africaniste Inter-Disciplinaire (RAID)*, juin 2019.
- Millet-Mouity, Pamela, « *Pentecôtismes noirs et hiérarchies sociales en France contemporaine. Entre puissance d'agir et ambivalence postcoloniale* », thèse de doctorat, Paris, École des hautes études en sciences sociales (EHESS), 2013.

- Millet-Mouity, Pamela, « Quand le retour est au programme de Dieu. Les néo-pentecôtistes d'origine africano-caribéenne en région parisienne », dans Giulia Fabbiano *et al.* (dir.), *Les migrations des Nord(s) vers les Sud(s)*, Paris, Karthala, coll. « Terrains du siècle », 2019, p. 223-235.
- Millet-Mouity, Pamela, « La terre promise à rebours et le néo-pentecôtisme d'excellence », dans Odile Hamot (dir.), *Terre(s) promise(s). Représentations et imaginaires*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Rencontres », 2021, p. 277-295.
- Moskowitz, Eva S., *In Therapy We Trust. America's Obsession with Self-Fulfillment*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008.
- Mottier, Damien, « Pentecôtisme et migration. Le prophétisme (manqué) de "La Cité de Sion" », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 143, 2008, p. 175-193.
- Obenga, Théophile, *L'Afrique dans l'Antiquité. Égypte ancienne, Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1973.
- Obenga, Théophile, « L'Afrique et l'évolution humaine. Éléments bibliographiques », *Présence Africaine*, n° 78, 1971, p. 213-234.
- Obenga, Théophile, « Anthropologie pharaonique. Textes à l'appui », *Ankh*, n° 6-7, 1997/1998, p. 9-53.
- Obenga, Théophile, *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie. Histoire interculturelle dans l'Antiquité. Aux sources égyptiennes de la philosophie grecque*, Paris, Khepera et L'Harmattan, 2005.
- Obenga, Théophile, *Origine commune de l'égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- Obenga, Théophile, *La philosophie africaine de la période pharaonique : 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- Piette, Albert, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, coll. « Études sociologiques », 2003.
- Pons, Christophe (dir.), *Jésus, moi et les autres. La construction collective d'une relation personnelle à Jésus dans les Églises évangéliques : Europe, Océanie, Maghreb*, Paris, CNRS, 2013.
- Rawlyk, George A, David Bebbington et Mark A. Noll (dir.), *Evangelicalism. Comparative Studies of Popular Protestantism in North America. The British Isles and Beyond. 1700-1990*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Robbins, Joel, « Afterword: Let's Keep It Awkward: Anthropology, Theology, and Otherness », *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 24, n° 3, 2013, p. 329-337.

- Robbins, Joel, « Anthropology and Theology: An Awkward Relationship? », *Anthropological Quarterly*, vol. 79, n° 2, 2006, p. 285-294.
- Robbins, Joel, « The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity », *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, 2004, p. 117-143.
- Robbins, Joel, *Theology and the Anthropology of Christian Life*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2020.
- Simon, Patrick, « L'ordre discriminatoire dévoilé. Statistiques, reconnaissance et transformation sociale », *Multitudes*, n° 23, 2005, p. 21-29.
- Tonda, Joseph, « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, n° 79, 2000, p. 48-65.
- Tonda, Joseph, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2002.
- Tonda, Joseph et Jean-Pierre Missié (dir.), *Les Églises et la société congolaise aujourd'hui. Économie religieuse de la misère en société postcoloniale*, Actes du troisième colloque de sociologie, Brazzaville, les 8, 9 et 10 février 2006, Paris, L'Harmattan, coll. « Études africaines », 2007.
- Valle, Mónica Cornejo, « El debate actual sobre pentecostalismo », *Política y Sociedad*, n° 37, 2001, p. 151-160.
- van de Kamp, Linda, « Le pentecôtisme afro-brésilien et la distanciation culturelle au Mozambique », dans Philippe Chanson *et al.* (dir.), *Mobilité religieuse. Retours croisés des Afriques aux Amériques*, Paris, Karthala, coll. « Hommes et sociétés », 2014, p. 193-212.
- van der Laan, Cornelis, « Historical Approaches », dans Allan Anderson *et al.* (dir.), *Studying Global Pentecostalism. Theories and Methods*, Berkeley, University of California Press, 2010, p. 202-219.
- van Dijk, Rijk, « Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora », dans André Corten et Ruth Marshall-Fratani (dir.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, p. 216-234.
- Weber, Max, *Le savant et la politique*, Paris, Plon, 1963 [1919].
- Willaime, Jean-Paul, « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 105, 1999, p. 5-28.
- Willaime, Jean-Paul, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor & Fides, coll. « Histoire et société », 1992.

- Willaime, Jean-Paul, « Protestantisme évangélique et pentecôtiste », *Futuribles*, n° 260, 2001, p. 73-79, <https://www.futuribles.com/fr/revue/260/protestantisme-evangelique-et-pentecotiste/>.
- Willaime, Jean-Paul, *Sociologie du protestantisme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2005.
- Williams, Patrick, « Le miracle et la nécessité : à propos du développement du pentecôtisme chez les Tsiganes », *Archives en sciences sociales des religions*, n° 73, 1991, p. 81-98.