

Sociologie du pentecôtisme

et

Un prophète sur ma terrasse

Ethnographie des petits groupes charismatiques à Moorea (Polynésie française)

Yannick Fer

Directeur de recherche, CNRS, Centre Maurice Halbwachs

Exposé introductif de soutenance pour l'habilitation à diriger des recherches, en visioconférence, le 5 juin 2020

Garant : Patrick Michel

yannick.fer@ens.psl.eu

Il n'y a pas de section consacrée aux remerciements dans les deux mémoires qui constituent l'essentiel du dossier scientifique¹ ; et je voudrais donc commencer par là. D'abord en remerciant toutes celles et ceux qui sont derrière leur écran cet après-midi ; et en vous remerciant d'avoir accepté de participer à cette soutenance. Si nous étions en Polynésie, où il existe tout un art protocolaire des salutations, je pourrais prendre le temps de vous dire individuellement le plaisir que j'ai à vous voir aujourd'hui. Je voudrais quand même adresser des remerciements particuliers à la présidente du jury, Johanna Siméant. Et vous dire que je suis très heureux de ce jury.

C'est l'occasion de retrouvailles avec plusieurs d'entre vous et aussi une occasion de discuter de vive voix avec des collègues que je connaissais jusque-là par leurs publications.

C'est aussi un jury à l'image d'une nouvelle période dans mon parcours de recherche, qui s'est ouverte avec mon arrivée fin 2017 au Centre Maurice Halbwachs, qui a marqué pour moi un changement considérable, et m'a donné l'élan, l'enthousiasme nécessaires pour entreprendre l'écriture de ces deux mémoires.

Je le dois à Patrick Michel, qui est non seulement mon garant pour cette soutenance d'habilitation, mais aussi celui qui m'a permis de rejoindre le CMH et avec qui je partage l'idée d'une réinscription du religieux dans le social – une histoire qui ne date pas d'aujourd'hui et dans laquelle je me suis retrouvé pris, moi aussi.

Dans ce que nous avons pu faire avec Patrick depuis deux ans, notamment les ateliers théoriques Tepsis « Quoi faire de la religion ? », il y a une dimension importante de ce qu'est pour moi la recherche : une entreprise collective, qui s'oppose inévitablement à l'idéologie de la compétition, de la sélection inégalitaire et de l'excellence individuelle.

¹ Le dossier scientifique comprend deux mémoires : un mémoire de synthèse intitulé « Sociologie du pentecôtisme » et un mémoire inédit, qui s'appuie sur une série d'enquêtes de terrain réalisées de 2009 à 2015, « Un prophète sur ma terrasse. Ethnographie des petits groupes charismatiques à Moorea (Polynésie française) ».

J'ai en tête évidemment les mobilisations qui ont eu lieu en début d'année contre la loi de programmation de la recherche ; et aussi le livre de Barbara Stiegler, *Il faut s'adapter*², où elle analyse les enjeux du débat entre, d'un côté, le néolibéralisme managérial de Lippmann, fondé sur une séparation hiérarchique entre gouvernants et gouvernés, et une adaptation coercitive des individus aux évolutions de l'économie mondiale et, de l'autre, le libéralisme de Dewey, qui parie sur l'intelligence collective et l'expérimentation en commun de nouvelles formes de régulation.

Je crois beaucoup à cette dimension collective, expérimentale et égalitaire du travail de recherche ; à ce que Bourdieu décrit comme « les règles du dialogue méthodique et de la critique généralisée³ » ; et à ce que le collectif RogueESR appelle le « nous » de la recherche.

Dans mon parcours, le premier de ces « nous », c'est un petit « nous », ce que certains de nos collègues ou de nos enquêtés appellent « les Fer » ou « les Malogne-Fer ». Depuis plus de vingt ans, nous avons, Gwendoline et moi, mené ensemble des enquêtes de terrain en Polynésie, en France, à Singapour. Au-delà de ce travail de terrain, il faut imaginer ce que cela représente de discussions et de relectures partagées, toutes les pistes de réflexion, les idées de lecture ; les films documentaires, les livres que nous avons édités aussi – *Anthropologie du christianisme en Océanie, Femmes et pentecôtismes, Le Protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures, Le Protestantisme à Paris*⁴. Cela implique aussi cette exigence de toujours soumettre son travail au regard de l'autre et la certitude de pouvoir compter sur un esprit critique implacable.

Le deuxième « nous », c'est celui qui s'est formé progressivement entre 2010, lorsque j'ai rencontré Philippe Gonzalez – grâce à Elisabeth Claverie – et 2016, quand s'est mise en place l'équipe du programme « Agenda pour une sociologie critique des religions ».

Mes discussions avec Philippe Gonzalez sur l'évangélisme comme mouvement social ont marqué le point de départ d'une réflexion critique sur des catégories, des définitions et des concepts élaborés par les acteurs religieux eux-mêmes et souvent repris sans réexamen par les sociologues des religions. Le cas de l'évangélisme en est l'un des exemples les plus évidents, puisqu'en définissant ce qui est « évangélique » en termes théologiques, on le rend pratiquement imperméable aux variations dans l'espace et dans le temps et on escamote du même coup les conditions d'invention de l'évangélisme contemporain, à partir des années 1940 aux Etats-Unis. Ma relecture de l'histoire du pentecôtisme, dans le premier chapitre du mémoire de synthèse, est directement inspirée par ces considérations.

Il y a eu ensuite le colloque « Bringing Back the Social into the Sociology of Religion », organisé en 2014 à Belfast par Véronique Altglas, Éric Morier-Genoud et Matthew Wood⁵, qui a lancé toute une dynamique de recherche autour de cette idée d'un décloisonnement de la sociologie des religions, en déconstruisant la spécificité supposée irréductible du religieux et en multipliant les échanges avec des collègues sociologues qui croisent le religieux sur leurs terrains d'enquête sans en avoir fait *a priori* leur objet d'étude. Le programme « Agenda pour une sociologie critique des religions »

² Barbara Stiegler, 2019. « *Il faut s'adapter* ». *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, NRF Gallimard.

³ Pierre Bourdieu, 2003. *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil : p. 158.

⁴ Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer (eds.), 2017. *Le Protestantisme à Paris, diversité et recompositions contemporaines*, Genève, Labor et Fides ; Gwendoline Malogne-Fer et Yannick Fer (eds.), 2015. *Femmes et pentecôtismes, enjeux d'autorité et rapports de genre*, Genève, Labor et Fides ; Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer (eds.), 2013. *Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures*, Paris, L'Harmattan, coll. Anthropologie critique ; Yannick Fer et Gwendoline Malogne-Fer (eds.), 2009. *Anthropologie du christianisme en Océanie*, Paris, L'Harmattan, coll. Cahiers du Pacifique Sud contemporain n° 5.

⁵ Publié en 2018, Véronique Altglas et Matthew Wood (eds). *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion. Critical Approaches*, Leiden, Brill.

est issu de cette dynamique. Dans le cadre des ateliers du programme, nous avons ainsi parlé de religion et économie, classes sociales, rapports au corps, autorité et gouvernance de soi, espaces urbains.

Notre réflexion commune s'est cristallisée autour de la notion de « sociologie critique », c'est-à-dire en premier lieu une sociologie qui inclut la sociologie du sociologue et de son point de vue. Autrement dit, il s'agit d'abord pour nous d'un effort de réflexivité et d'explicitation des intérêts – ou des doubles jeux – que peuvent induire l'étude sociologique des faits religieux. Dans l'introduction du livre issu du colloque de Belfast, Véronique Altglas y ajoute deux autres points, que j'ai déjà mentionnés : ne pas reproduire en sociologie la distinction commune entre sacré et profane, qui tend à isoler l'objet religieux ; et décloisonner la sociologie des religions en l'ouvrant aux réflexions qui traversent plus largement les sciences sociales.

Cette dynamique collective, à laquelle participent plusieurs collègues qui sont derrière leur écran cet après-midi, m'a aidé à approfondir et systématiser l'orientation de mes propres recherches. D'abord en réévaluant plus méthodiquement (à partir de l'article publié en 2010, sur « la voix du Saint-Esprit et l'habitus pentecôtiste⁶ ») mon usage des outils théoriques de la sociologie de Bourdieu, qui était dès le départ – et sans que j'en ai été pleinement conscient – à l'arrière-plan de mes analyses du pentecôtisme. Puis en réfléchissant à tous les enjeux théoriques et méthodologiques associés à l'approche du religieux comme fait social.

Avant d'en venir plus précisément à cette inscription du religieux dans le social, je voudrais aussi ajouter un troisième « nous », qui est celui du savoir cumulatif, ce qui permet de lier le travail de recherche à une généalogie, une mémoire, en particulier par la relecture personnelle des classiques : ressasser l'ancien jusqu'à créer du nouveau comme dit Confucius. Vous aurez bien sûr noté que je cite beaucoup Bourdieu, mais au-delà de cette référence centrale, l'un des points qui m'ont marqué en lisant Matthew Wood et aussi en m'intéressant au travail de mes collègues au CMH, c'est la figure du sociologue comme lecteur : cette espèce d'ascèse, de temps consacré à la lecture et plus particulièrement à l'exploration des histoires disciplinaires, des lignées intellectuelles. Mauss et Halbwachs, par exemple, font partie des auteurs que j'ai commencé à lire de plus près ; et cette pratique de la lecture est pour moi l'une des clés qui doivent permettre de décloisonner plus complètement mon approche du religieux.

À propos de ce décloisonnement, comme l'un d'entre vous l'a remarqué dans son rapport, il est perceptible dans les deux mémoires que je présente pour cette soutenance, mais il n'est pas aussi abouti que l'on pourrait le penser en m'écoutant parler jusqu'à présent. Une partie des discussions théoriques que je développe reste encore tournée prioritairement vers la sociologie des religions – même si c'est pour la critiquer – et sans doute pas assez vers des débats de la sociologie générale. Mon projet d'aborder le religieux comme l'un des éléments d'un contexte social auquel il est indissociablement lié passe en fait par un cheminement en plusieurs étapes : c'est moins un événement ou une bifurcation qu'un processus, pour reprendre les termes que j'utilise à propos de la conversion pentecôtiste.

La première étape a consisté à rompre avec les fausses évidences que j'évoquais tout à l'heure (les catégories élaborées par les acteurs religieux eux-mêmes). La seconde consiste à renouer d'une certaine façon avec le projet durkheimien en abordant les faits religieux comme des faits sociaux à part entière ; ce qui implique d'élargir la focale en reliant plus étroitement les dispositions et les pratiques religieuses à un ensemble de déterminations sociales – et c'est ce que je me suis efforcé de faire dans ces mémoires.

⁶ Yannick Fer, 2010. « The Holy Spirit and the Pentecostal Habitus: Elements for a sociology of institution in classical Pentecostalism », *Nordic Journal of Religion and Society* 2/2010, p. 157-176.

Et puis une troisième étape, qui reste à franchir, consisterait à faire entrer plus complètement l'ensemble de la vie sociale dans le cadre d'analyse, à départiculariser plus radicalement le religieux en le saisissant d'emblée dans et à partir du social.

Si j'en viens maintenant à ce que je pourrais définir comme la singularité de mon travail, ou disons sa principale ligne directrice, je crois que c'est d'abord une sociologie de l'institution, entendue au sens large, c'est-à-dire une interrogation sur ce qui fonde le social, ce qui fait que ça tient, avec toujours en tête cette double dimension de l'institution que je rappelle dans le mémoire de synthèse : sa dimension objectivée et sa dimension incorporée, c'est-à-dire les dispositions permanentes, les structures mentales qui fondent son existence dans les esprits et les corps.

Il y avait au moins deux bonnes raisons pour que cette réflexion se construise à partir de l'observation du terrain religieux. La première, c'est que la religion est sans doute le domaine où se voit le mieux ce qui, dans la vie sociale, relève d'un enchantement ; et dans la mesure où c'était aussi un domaine qui m'était étranger, il y avait là quelque chose d'intrigant et donc d'intéressant à explorer. Le pentecôtisme, plus spécifiquement, invite – du fait de son insistance sur la relation personnelle avec Dieu – à une exploration des reconfigurations contemporaines des modalités de cet enchantement et donc des formes actuelles d'autorité, d'institution et d'engagement.

La deuxième raison, c'est la Polynésie. Nos premières enquêtes portaient sur les coopératives mais très vite, l'importance sociale du christianisme nous a conduits à nous intéresser à la religion. Pour ne pas inclure les églises dans le champ de nos enquêtes, il aurait fallu le faire exprès – ce que d'ailleurs beaucoup d'anthropologues océanistes font très bien, au nom d'une définition implicite de l'authenticité des cultures océaniques. Nous avons plutôt choisi de regarder de plus près ce qui se passait dans ces églises, d'abord dans l'église protestante historique et, pour ce qui me concerne, dans les églises pentecôtistes à partir de 2000.

Mon intérêt pour la religion est donc à l'origine étroitement lié à la Polynésie. Et compte tenu de la place centrale que ce terrain d'enquête occupe dans mes recherches, on pourrait se demander quelle est la portée générale de ces recherches ou, pour le dire autrement, en quoi une partie de mes observations et mes analyses est spécifique à la Polynésie.

J'ai dit en introduction du mémoire de synthèse que je ne me retrouvais pas dans ce que Bourdieu appelle le « culte artiste de l'exotisme⁷ », qui caractérise encore aujourd'hui une partie de l'anthropologie. C'est l'une des raisons pour lesquelles je suis très heureux de la présence de Niko Besnier aujourd'hui, parce que je pense qu'il a beaucoup contribué à renouveler l'anthropologie de l'Océanie ces dernières années, notamment à travers sa réflexion sur l'articulation entre local et global.

La question du rapport entre universel et particulier est dans mon esprit depuis mes premières recherches sur le pentecôtisme polynésien. Ma thèse avait pour ambition explicite d'élaborer une sociologie du pentecôtisme de portée générale, à partir du terrain polynésien. La Polynésie étant par ailleurs l'une des régions du monde qui, historiquement, incarne le mieux l'idéal européen de l'altérité culturelle ou de l'exotisme (ou ce que certains appellent encore aujourd'hui les « sociétés traditionnelles »), j'ai insisté dans ma thèse sur ce qui m'apparaissait alors comme sociologique par excellence (parce que c'est un des thèmes dominants de la sociologie des religions) : les processus d'individualisation. En laissant un peu de côté ce qui relevait davantage de l'anthropologie, et que j'ai réinvesti plus tard, à l'occasion du programme de recherche

⁷ Pierre Bourdieu, 2004. *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir : p. 61.

ANR Mystou dirigé par Christophe Pons⁸, en réintroduisant dans l'analyse des questions comme les structures familiales ou la propriété foncière.

Les deux mémoires que je vous ai soumis reflètent un peu cette tension entre universel et particulier ; et peut-être que le mémoire de synthèse va un peu trop loin dans l'abstraction, parce que mon objectif était de présenter un cadre d'analyse du pentecôtisme suffisamment détaché d'un terrain spécifique pour que tout sociologue ou anthropologue qui s'intéresserait à ce type de mouvements religieux puisse se l'approprier.

Le mémoire inédit, que j'ai écrit après le mémoire de synthèse, rétablit en quelque sorte l'équilibre. Il prend régulièrement appui sur les développements théoriques du premier mémoire, mais ouvre aussi un nouveau champ d'investigation, en associant l'analyse des formes de l'autorité avec une approche plus ethnographique de l'économie mondiale du charisme, dont les logiques de fonctionnement sont ici appréhendées par le bas, à partir des micro-espaces que représentent les petits groupes de Moorea. Ce second mémoire aide donc à repérer, encore plus nettement que dans le mémoire de synthèse, des points à partir desquels la position spécifique de la Polynésie éclaire des questions plus générales et permet de faire converger plusieurs lignes problématiques. Ce sont probablement ces points de convergence que je prolongerai au cours des prochaines années. Je voudrais, pour terminer, les évoquer rapidement.

Il y a d'abord tout un fil de raisonnement qui relie les normes du contrôle de soi à l'histoire de la colonisation dans le Pacifique, la conception des rapports entre nature et culture et l'informalisation des mœurs, la « théologie du combat spirituel⁹ » et ce que j'appelle le paradigme de l'autochtonie, c'est-à-dire une compréhension des identités collectives fondées sur l'alliance entre un Dieu, un peuple et une terre ; qui est aussi associée plus profondément à ce que John Dulin appelle une « grammaire de l'authenticité¹⁰ ». Il mobilise cette notion à propos des juifs messianiques mais on retrouve aussi des réflexions similaires chez Thomas Csordas, quand il décrit le parler en langues comme volonté d'éviter la pétrification de la parole en langues¹¹ : l'idée de quelque chose qui serait en amont du cours de l'histoire et du conditionnement social, donc authentique.

Cette réhabilitation symbolique des cultures autochtones conduit donc aussi au surinvestissement du peuple d'Israël (qui est ici l'idéal-type de l'autochtonie) comme épreuve de la vraie foi. Cette référence à Israël, qui est devenue tout à fait centrale dans les milieux pentecôtistes-charismatiques, peut donc être abordée sous plusieurs points de vue, et pas seulement sous l'angle des croyances ou de la politique au sens classique.

On a là un ensemble de connections complexes qui relie autour d'un même nœud problématique des objets relevant *a priori* de la sociologie, de l'anthropologie ou des sciences politiques, et je pense que cela ouvre un champ de recherche important autour de la place centrale d'Israël dans l'imaginaire évangélique, qui nécessiterait sans doute la mise en place d'un programme collectif.

Voici donc où j'en suis dans mes réflexions ; et je me réjouis de pouvoir en discuter avec vous cet après-midi, je suis sûr que de nos discussions émergeront de nouvelles pistes d'analyse pour poursuivre ce travail et ouvrir de nouveaux horizons de recherche.

⁸ Publié en 2013, Christophe Pons (ed.), *Jésus, moi et les autres. La construction collective d'une relation personnelle à Jésus dans les églises évangéliques : Europe, Océanie, Maghreb*, Paris, CNRS éditions.

⁹ Yannick Fer, 2016. « La théologie du "combat spirituel" : Globalisation, autochtonie et politique en milieu pentecôtiste/charismatique », in J. Garcia-Ruiz et P. Michel (eds), *Néopentecôtismes*, Paris, Labex Tepsis, p. 52-64.

¹⁰ John Dulin, 2013. « Messianic Judaism as a Mode of Christian Authenticity: Exploring the Grammar of Authenticity through Ethnography of Contested Identity », *Anthropos* 108(1): p. 35-51.

¹¹ Thomas Csordas, 1990. « Embodiment as Paradigm for Anthropology », *Ethos* 18(1): 5-47, p. 27.

