

Jeanne Rey

Migration africaine  
et pentecôtisme en Suisse

*Dispositifs rituels, pouvoirs, mobilités*

Éditions Karthala  
22-24 boulevard Arago  
75013 PARIS

L'étape de la préresse  
de cette publication a été soutenue  
par le Fonds national suisse  
de la recherche scientifique.

**KARTHALA sur internet :**  
**[www.karthala.com](http://www.karthala.com)**  
(paiement sécurisé)

Couverture : Assemblée de fidèles à l'Église *Lighthouse Chapel International*,  
Accra, 2010. © Jeanne Rey.

© Éditions Karthala, 2019  
ISBN : 978-2-8111-2569-1

## Préface

Yvan Droz

Le texte que le lecteur tient entre ses mains propose une approche fort originale des phénomènes migratoires qui touchent l'Europe, ainsi que du pentecôtisme. Ce mouvement religieux y est abordé au prisme du rituel, ainsi que de l'onction et de son commerce : un élément jusqu'alors négligé par les nombreux chercheurs qui se sont penchés sur la « vague » des conversions au pentecôtisme en Afrique ou ailleurs. L'auteure aborde tout d'abord les espaces pentecôtistes de la migration africaine en Suisse et défriche ainsi un terrain ethnographique novateur : celui d'une Église à Genève où se retrouvent essentiellement des employés des organisations internationales, puis elle nous parle des « petites » Églises fondées par des migrants, souvent d'anciens requérants d'asile, ayant parfois épousé un citoyen suisse. Le dernier terrain est celui des réseaux transnationaux ghanéens qu'elle suit de la Suisse au Ghana.

Jeanne Rey s'intéresse alors aux dispositifs rituels générant un « sujet » singulier qui se constitue au fil d'un itinéraire rituel se déclinant en quatre étapes : la conversion, la délivrance sous ses différents aspects, le baptême du Saint-Esprit et l'onction. L'onction – signe ultime d'une élection divine – reste pourtant réservée à une élite : les spécialistes du sacré ou les professionnels de la foi. Cette production du sujet pentecôtiste explique partiellement l'attrait qu'il suscite, car la pratique du pentecôtisme offre également une nouvelle forme de parenté ou reconfigure les relations de parenté préexistantes, tout en

favorisant l'aventure migratoire. En outre, les Églises présentées ici développent une « politique des esprits territoriaux » qui offrent aux migrants le moyen de symboliser les heurs et malheurs de leurs parcours migratoires et du sort qui leur est réservé en Suisse. La cosmogonie pentecôtiste permet ainsi aux fidèles africains de donner un sens aux turpitudes qui les affectent dans leur nouveau lieu de vie, généralement peu amène. Le parcours migratoire peut ainsi s'imaginer comme inscrit dans une histoire biblique dépassant les aspects individuels en les expliquant au moyen d'une perspective millénariste, toujours au cœur de l'univers pentecôtiste.

Au centre de ce bel ouvrage se trouve un nouvel aspect des pentecôtismes africains : Jeanne Rey y décrypte brillamment leur insistance sur l'onction. Elle nous montre comment l'onction peut être conçue comme une substance – symbole d'autorité – qui se transmet au sein d'un réseau spirituel, véritable parenté dont elle nous livre la généalogie fantastique. Elle souligne également sa distribution fort inégale entre homme et femme censée justifier la subordination de celle-ci dans l'imaginaire pentecôtiste et la faible autorité dont jouissent les femmes pasteurs des Églises étudiées ici. L'onction se présente alors comme une forme spécifique du capital « pentecôtiste » qui suscite des luttes sociales et explique la récurrente fissiparité des Églises pentecôtistes : les conflits d'obédience entre ministères et les rumeurs sorcellaires qui menacent ce capital spécifique que constitue l'onction émaillent cet ouvrage. En outre, les accusations d'être un faux prophète sont décrites avec brio et soulignent parfaitement l'ambivalence de l'onction : comment savoir si la possession divine n'est pas une ruse du Malin pour tromper les fidèles ? La prophétie est-elle bien inspirée ou n'est-elle qu'une nouvelle fourberie satanique ?

Jeanne Rey noue la gerbe en montrant comment la mobilité migratoire encourage un commerce de l'onction où le déplacement physique peut se concevoir comme un moyen d'augmenter son capital pentecôtiste. Les réseaux transnationaux du pentecôtisme et l'onction qui y circule apparaissent alors comme une forme de capital symbolique structurant tant les pratiques migratoires que la constitution d'Églises ou la trajectoire personnelle des prédicateurs. On le constate, le lecteur se trouve devant un ouvrage captivant qui suscitera une lecture passionnante à la découverte des liens ambigus entre pentecôtisme et migration.

## Remerciements

Je tiens à exprimer ma gratitude envers les nombreuses personnes qui, au cours des dix années de travaux nécessaires à la rédaction de ce livre, m'ont offert leurs conseils avisés, leurs encouragements, leur expertise et leur disponibilité. Cet ouvrage n'aurait pas été possible sans l'appui et l'inspiration offerts par Yvan Droz, André Mary, Monika Salzbrunn, Fenneke Reysoo, Sandra Fancello, Amédée Rey, Michael Lambek, Yonatan Gez, Pierre-François Coen et bien d'autres encore.

Ce travail a également bénéficié du soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique (P2GEP1\_148656 et PZ00P1\_161231) et du Graduate Institute à Genève (IHEID). Sa publication est soutenue par le Fonds national Suisse de la recherche scientifique. Mais surtout, cet ouvrage n'aurait pas été possible sans la disponibilité et la générosité des nombreux interlocuteurs qui m'ont ouvert leurs portes, ou celles de leur église, qui ont su accueillir mon projet de recherche et ont eu la patience de répondre à mes questions, qui m'ont autorisé à les suivre dans leurs activités quotidiennes, qui m'ont témoigné leur confiance et parfois leur amitié. Je pense en particulier à A. M., Mamie T., Frida, ainsi que les pasteurs Leslie et Sam à Accra, Philip à Genève et Jonathan à Toronto.

Merci à mon entourage pour leur soutien indéfectible, tout spécialement à Gregory.



## Introduction

Depuis plusieurs décennies, les migrations africaines vers les villes européennes ont pris de l'ampleur : étudiants, diplomates, commerçants et aventuriers ont investi les capitales européennes, y ont séjourné, de manière provisoire ou prolongée. Au même moment, de nombreux pays africains furent la scène d'une croissance des mouvements pentecôtistes. Ainsi, sous l'élan impulsé dans les capitales africaines, des groupes de prière pentecôtistes, puis des Églises apparurent sur le sol européen. Animées à la fois par des rhétoriques missionnaires et des dynamiques schismatiques, ravivées par les mouvements migratoires, les Églises se multiplièrent, et il existe aujourd'hui plusieurs milliers de lieux de culte pentecôtistes qui sont issus des migrations africaines à travers l'Europe. Ces groupes fournissent des ressources dans les processus migratoires à travers la constitution de champs sociaux transnationaux favorables à la mobilité. Pourtant, à quelques exceptions près, l'intérêt académique pour ces mouvements est relativement récent et les recherches sur le sujet sont encore peu nombreuses. Si au cours des dernières années, un nombre croissant de jeunes chercheurs se sont engagés sur cette voie, le potentiel d'exploration offert par ces pentecôtismes venus du Sud en Europe s'annonce encore vaste.

L'étude des espaces pentecôtistes de la migration africaine offre un nouvel éclairage sur les phénomènes migratoires, en soulignant les logiques à la fois institutionnelles et rituelles qui soutiennent les pratiques de mobilité. Les modèles institutionnels des Églises semblent parfois s'organiser autour de leur transnationalisation, qui est manifeste dans les démarches d'implantation stratégique de nouvelles assemblées

par des Églises africaines. Dans d'autres cas, ce sont des enjeux à la fois institutionnels et rituels, liées à la configuration et reconfiguration de l'autorité dans l'Église, qui alimentent des processus schismatiques en s'appuyant sur les réseaux transnationaux qu'elles contribuent à développer. Mobilité et immobilité, proximité et distance géographique constituent alors des leviers conduisant à l'émergence de nouvelles Églises. La mobilité y est également soutenue par des logiques d'ordre strictement rituel : les dispositifs pentecôtistes dessinent un « itinéraire rituel » de transformation de soi permettant d'accéder au statut convoité « d'homme de Dieu ». Or, la mobilité géographique, temporaire ou de longue durée, constitue un élément indispensable dans la reconnaissance de ce statut. Les luttes pour cette reconnaissance sont au fondement de logiques concurrentielles qui s'expriment à la fois au niveau local, par le détournement de fidèles, et au niveau transnational, par l'établissement d'alliances qui renforcent l'autorité charismatique et servent de base aux pratiques de mobilité. Ainsi, mobilités, migrations et processus de transnationalisation participent-ils pleinement aux enjeux du champ du ministère dans les espaces pentecôtistes de la migration africaine.

Notre recherche s'inscrit à la fois dans ce champ d'étude des migrations et d'une anthropologie du religieux qui se déploie à travers une ethnographie du rituel. Cette approche peut, à première vue, paraître surprenante : comment peut-il exister un lien entre des pratiques rituelles et des pratiques migratoires ? Si ce lien n'est pas linéaire, cet ouvrage démontre que les actions rituelles traitent de différents aspects liés à la mobilité et aux migrations. La valeur accordée à la mobilité, les conceptions du territoire et du temps ou les transformations de normes en contexte migratoire en constituent quelques exemples. En ce sens, les rituels pentecôtistes engendrent bien un rapport singulier à la migration.

Le concept de « dispositif » nous permettra d'approcher le rituel dans sa dimension performative, en particulier dans le rapport qu'il établit avec la migration. Ce concept a conquis une place dans le vocabulaire des sciences sociales, des « dispositifs technologiques » aux « dispositifs de formation » en passant par les « dispositifs rituels », au sein de disciplines aussi variées que les sciences de la communication, de l'éducation ou l'anthropologie. Il renvoie souvent aux travaux du philosophe Michel Foucault, dont les écrits sur l'émergence des sciences



humaines et de l'« homme connaissable » (Foucault, 1975 : 312) prolongent les bases théoriques de son approche : capacité du discours à constituer le social (en tant qu'objets et que sujets), interdiscursivité, primauté de la catégorie sur l'individu, composante discursive du pouvoir (ou nature politique du discours) et du changement social (Fairclough, 1992 ; Foucault, 1969). Le concept de dispositif s'inscrit dans ces travaux en soulignant la dimension technique de certains phénomènes sociaux, l'importance des technologies ou des procédures dans la constitution de la société (Peeters & Charlier, 1999).

L'une des forces du concept de dispositif réside dans le fait qu'il constitue son propre « sujet ». Ce sujet s'écarte du sujet philosophique classique en tant que conscience libre et a-historique, ainsi que du sujet phénoménologique dont il conteste toute transcendance. Renonçant à la quête d'une quelconque « essence », il s'agit d'analyser les procédures par lesquelles le sujet se construit, se constitue dans une trame historique (Foucault, 2001 : 147). Ainsi, l'idée d'un ordre social moderne fondé par un contrat liant des sujets préexistants, tels des atomes sociaux, s'écroule devant la démarche historicisante des modes de subjectivation. L'objectif de cette démarche est de produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans la société occidentale. Michel Foucault a, dans cette perspective, développé une analyse de trois modes d'objectivation transformant les êtres humains en sujets (1984) : les modes d'investigation et les discours scientifiques (ex. objectivation du sujet productif en économie), les « pratiques divisantes », divisant le sujet à l'intérieur de lui-même ou le séparant des autres, et enfin la manière dont un être humain se transforme en sujet, soulignant les diverses « techniques de soi » qui depuis l'Antiquité ont contribué à l'émergence de différents types de sujets.

Le concept de dispositif, tel qu'il a été développé par Michel Foucault, soulève néanmoins quelques questions. Il est difficile d'envisager que le dispositif s'impose unilatéralement à des humains passifs qui n'en seraient que le produit. Au contraire, ces derniers sont capables d'orienter les dispositifs, de les détourner, de les réinterpréter, donc, dans une certaine mesure, de transformer les dispositifs et d'en négocier la portée<sup>1</sup>. Bien que ces aspects ne soient pas clairement exclus par les

---

1. À certains égards, on retrouve ici la distinction entre « tactiques » et « stratégies » chère à Michel de Certeau (De Certeau, 1980). Familier des travaux de Michel

travaux de Michel Foucault, il leur accorde une importance secondaire (Fairclough, 1992). Une approche ethnographique introduira ainsi une dimension plus dialectique où les sujets sont certes formés par les dispositifs, mais où ces dispositifs sont à leur tour transformés par des personnes dotées d'agencéité (*agency*). Le concept de dispositif sera alors réinterprété comme une voie médiane entre structures et stratégies, détermination et autonomie, qui s'inscrit toujours dans une perspective historique. Il pourra être défini comme un « cadre artefactuel » conditionnant les attitudes, comportements, modes de pensée ou les pratiques sans les déterminer complètement (Audran, 2007 : 170). Concept de l'entre-deux, il comporte un caractère hybride, faisant coexister des entités traditionnellement perçues comme inconciliables au sein de l'argumentation, mettant en relation des dichotomies mutuellement excluantes (Peeters & Charlier, 1999) telles que contrainte et autonomie, sujet et objet ou encore technique et symbolique.

L'étude des dispositifs rituels nous permettra d'accéder à la singularité du pentecôtisme, par comparaison à d'autres mouvements de migrants organisés de manière associative ou en réseaux. Cela nous conduira à étudier les processus de constitution d'un « sujet pentecôtiste<sup>2</sup> » dans les dispositifs rituels, qui se déploie au cours d'un itinéraire dont nous décrirons les principales étapes. Au sein des espaces pentecôtistes de la migration africaine, cet itinéraire débute par la conversion, dont la centralité dans les pratiques sociales renvoie aux Réveils issus du protestantisme dès la Réforme. De la repentance à la guérison affective en passant par l'affranchissement des obligations familiales ou le transfert des alliances et dépendances, de la thérapie à la prophylaxie anti-sorcellaire, le sens de la conversion est dépendant de son contexte (Droz, 2002), engendrant diverses formes de subjectivations, élaborées dans le récit de conversion. La conversion peut être appréhendée en tant que rite de passage (van Gennep, 1909) autorisant l'entrée

---

Foucault, Michel de Certeau s'attache à souligner la créativité mise en œuvre au quotidien par l'élaboration des « tactiques », de ruses, qui permettent d'échapper partiellement à l'ordre et à la violence des technologies disciplinaires.

2. Bien qu'inspiré par l'approche foucauldienne d'étude de la constitution du sujet dans sa trame historique (Foucault, 2001), le « sujet pentecôtiste » dont nous dessinerons les contours ne correspond aucunement au « sujet moderne » étudié par Foucault, ni d'ailleurs à l'« individu » contemporain.

dans l'univers pentecôtiste, dont la forme rituelle classique, depuis ses débuts, constitue l'appel à l'autel (*altar call*). Mais la conversion s'actualise ensuite à travers l'adoption d'un langage et d'une gestuelle rituelle appropriée qui actualise la distinction opérée entre convertis et non convertis. L'évocation de l'Autre, le non converti, ou sa rencontre dans le cadre de pratiques d'évangélisation renforcent l'efficacité sociale de la conversion en tant que rite de passage et en tant que pratique divisante (Foucault, 1984), qui le sépare des non convertis.

Pour la plupart des pentecôtistes, la conversion s'accompagne d'une démarche thérapeutique – au sens large – qui consiste à quitter l'infortune, quelle que soit sa forme : maladie, accident, mobilité sociale descendante, problèmes conjugaux, échecs professionnels ou chômage. Nous identifierons trois formes de cette démarche thérapeutique : la guérison, la délivrance et la restauration. Le processus thérapeutique procède, si ce n'est à sa rémission, à une reformulation de l'infortune en lui conférant un caractère provisoire permettant une réhabilitation de l'infortuné. Il procède également à une dé-singularisation du malheur en l'inscrivant dans des tribulations collectives, associées aux prophéties millénaristes. Cette reformulation fait émerger un sujet pentecôtiste porteur d'un rapport transformé au monde et à l'histoire, marqué par une transition de son statut : de l'infortuné, il devient « combattant ». La posture du combattant, manifestée par le langage corporel et verbal, s'acquiert progressivement, par la participation aux séquences rituelles du « combat spirituel ». Contrairement aux démarches d'évangélisation du pentecôtisme classique, ce ne sont plus les individus qui sont ciblés dans le combat spirituel, mais des entités collectives, politiques et territoriales, telles que des villes ou des nations. Le sujet pentecôtiste, dans la posture du combattant, inscrit son infortune dans une entreprise plus large, dans une destinée collective dont l'issue est connue, qui explique son malheur, en identifie les causes et lui confère un caractère provisoire. La pratique du combat spirituel inscrit l'infortune des sujets pentecôtistes dans une « dramaturgie universelle du Mal » (Mary, 2009 : 140) et procède ainsi à une sublimation des problèmes personnels en les élevant à un niveau général, celui d'une guerre globale du Malin contre le Divin.

Dans la pratique du combat spirituel, on perçoit d'ores et déjà les prémisses d'un rapport singulier à la mobilité émanant des dispositifs rituels à travers la production du territoire pentecôtiste. Les pratiquants y inscrivent leurs critiques à l'égard de la société helvétique,

leurs frustrations vis-à-vis du système juridique ou leurs aspirations politiques. En affirmant l'influence malfaisante des esprits territoriaux sur la Suisse et en identifiant les types d'esprits territoriaux impliqués, les combattants adoptent une position distanciée vis-à-vis de la société suisse. La posture du combattant permet ainsi d'opposer une résistance à la subjectivation opérée par le système social et politique suisse, qui positionne les migrants en hôtes plus ou moins indésirables. Alors que le statut juridique des migrants africains renvoie souvent à la précarité de leur présence sur le sol helvétique, alors que la trajectoire migratoire, vue d'Europe, engendre souvent une mobilité sociale descendante, la rhétorique de la conquête opère un renversement du rapport au territoire et des rapports de force qui en découlent en y positionnant les migrants en tant qu'occupants légitimes.

L'itinéraire rituel suggéré par les dispositifs pentecôtistes se prolonge vers une étape ultime, toutefois réservée à une élite : l'onction. Nous développerons l'histoire de l'onction pentecôtiste, à partir de l'onction comme « mission divine » dans le pentecôtisme classique, jusqu'à l'onction comme « substance » conférant une « puissance spirituelle » à celui qui la détient dans certains courants du néo-pentecôtisme. Les propriétés associées à l'onction sont indissociables de son importance dans les pratiques sociales : quantifiable, l'onction fonctionne comme « pratique divisante » entre les sujets pentecôtistes, qui en disposent en quantité différente. Cette propriété se situe au cœur de la construction de l'autorité charismatique. Accéder à l'onction, c'est accéder au statut d'« homme de Dieu » qui constitue le dernier stade de l'itinéraire rituel pentecôtiste, représentant la forme ultime de l'accomplissement de soi proposée par les dispositifs rituels. Acquérir l'onction requiert certaines conditions rituelles, mais l'onction se reçoit également en s'affiliant à un « homme de Dieu oint ». La transmission de l'onction implique alors de nouer une relation asymétrique entre un « candidat à l'onction » et son mentor spirituel. La construction d'une généalogie de l'onction soulignant ces liens d'affiliation apparaît centrale dans les processus de légitimation de l'exercice du ministère.

La compétition liée à la quête d'autorité au sein des Églises sera appréhendée sous l'angle de la conflictualité dans le champ (Bourdieu, 2002) du ministère pentecôtiste, qui situe la lutte pour la reconnaissance du statut d'« homme de Dieu » au cœur des enjeux du champ. Les difficultés à accéder au statut d'homme de Dieu, ouvrant

sur le développement d'un ministère autonome, se situent au cœur du processus de schismogénèse. Lorsqu'en dépit d'une initiation au ministère, les voies d'accès à l'onction semblent résolument fermées, les aspirants au ministère optent parfois pour la stratégie du « détournement de fidèles », qui peut épouser la forme du schisme. À l'inverse, les stratégies de conservation du monopole de l'onction développées par les hommes de Dieu en position dominante s'appuient sur la fidélisation de leurs protégés, notamment à travers les rhétoriques liées à la mission spécifique de l'Église, afin de limiter les pratiques de mobilité des fidèles.

La rumeur constitue un moyen particulièrement redouté, car incontrôlable et difficile à démentir, de saboter l'autorité d'un homme de Dieu. Deux figures apparaissent en filigrane derrière les rumeurs et accusations au sein des milieux pentecôtistes : le sorcier et le faux prophète. La figure du sorcier représente souvent le concurrent jaloux de l'homme de Dieu, celui qui aspire à son pouvoir, mais qui n'est pas parvenu à obtenir sa reconnaissance. Le faux prophète, quant à lui, représente une sorte de double négatif de l'homme de Dieu, révélant ainsi le travail constant pour maintenir l'autorité charismatique, toujours sujette à contestation. Ces figures de la contestation soulignent l'ambivalence de l'onction, sa réversibilité et sa labilité, rappelant qu'elle n'est jamais définitivement acquise mais renvoie aux processus de reconnaissance sociale qui la constituent.

Ces processus de reconnaissance sociale et les luttes associées s'inscrivent dans des espaces transnationaux et s'appuient sur des pratiques de mobilité transfrontalière qui se déclinent à plusieurs niveaux : les trajectoires migratoires des fidèles, la transnationalisation des institutions et les voyages liés aux activités dans le ministère. Les Églises jouent un rôle de relais dans la mobilité des migrants africains (Fancello, 2006) qui alimente la transnationalisation des dénominations. Cette mobilité est réinvestie sur la scène africaine et européenne dans une mise en scène de l'internationalité des Églises qui augmente leur prestige. Si les pasteurs opèrent parfois comme passeurs de frontières pour les membres de leur Église, celle-ci fournit avant tout un havre sécurisant, un réseau de « frères et sœurs en Christ » disposés à servir de guide dans les procédures administratives ou vers des opportunités professionnelles.

De plus, les discours missionnaires permettent aux migrants d'adopter une posture transformant leur rapport au pays d'accueil.

L'inscription de la trajectoire migratoire dans le plan divin, sur fond de rhétorique missionnaire ou de « conquête des nations », conteste l'association des migrants africains avec la guerre, la misère ou des activités illégales. La rhétorique missionnaire se présente alors comme un prolongement du soi pentecôtiste (Coleman, 2003 ; Maskens, 2010) s'appuyant sur la confrontation, réelle ou rhétorique, avec l'Autre païen, qui renforce paradoxalement la frontière avec les non migrants. L'« entre-soi » souvent privilégié au sein des Églises permet alors de prolonger l'espace symbolique au sein duquel les migrations peuvent être envisagées comme des itinéraires d'accomplissement de soi.

Enfin, les Églises génèrent une mobilité transnationale de personnes liée au ministère, qui engendre à son tour des échanges de biens, d'allégeances et de services, que nous nommons le « commerce de l'onction ». Ce commerce entretient un système de relations asymétriques entre hommes de Dieu et leurs protégés. La mobilité participe à consolider l'autorité charismatique car elle peut être convertie en capital spécifique au champ du ministère pentecôtiste, à savoir en onction, à travers l'association entre rhétorique missionnaire et récit de vocation. Le commerce de l'onction participe alors aux processus de schismogenèse des Églises puisqu'il offre de nombreux « carrefours » aux aspirants à l'onction dans un jeu de concurrence entre allégeances locales et transnationales. Si la fissiparité des Églises constitue d'abord un phénomène local, elle s'inscrit également dans un champ social transnational conduisant à l'accumulation de ressources financières et symboliques en Europe ou en Afrique.