

Université de Montréal

Expressivité rituelle :
Corps et discours dans le culte dominical d'une église d'immigrants à Montréal

Par
Géraldine Mossière

11612104

Département d'anthropologie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Études Supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès sciences en anthropologie

Août, 2004

© Géraldine Mossière, 2004



Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des Études Supérieures

Ce mémoire intitulé :
Expressivité rituelle : Corps et discours dans le culte dominical d'une église
d'immigrants à Montréal

présenté par :
Géraldine Mossière

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Bob White
Président-rapporteur

Deirdre Meintel
Directeur de recherche

Gilles Bibeau
Membre du jury

RÉSUMÉ

Dans les cultes d'une communauté pentecôtiste montréalaise, composée d'immigrants noirs d'origine essentiellement africaine, nous nous intéressons aux pratiques et à l'expressivité rituelles. La performance rituelle s'articule autour de techniques discursives (rhétorique) et de techniques du corps (chants, danse, gestuelle); c'est un processus de mise en émotion qui prépare l'adepte et l'assemblée à incorporer un nouvel ethos.

Le corps constitue le locus central de ce mécanisme : en tant qu'outil expérientiel, il est le site de transformation de la grille de perception de l'adepte, la manipulation rituelle du « mode somatique d'attention » introduit en effet un nouveau mode de déchiffrement de l'expérience axé sur la purification du corps, de l'esprit et du soi. Cette vision du monde est attrayante pour une population immigrante, en perte de références, et souvent isolée. Leur trajectoire migratoire devient un cheminement spirituel, ponctué de signaux divins, et parcouru en compagnie du Saint-Esprit.

En outre, l'autorité symbolique reconnue au leader et à l'institution, et la légitimité divine des normes transmises contrôlent la transformation des corps individuel et politique. Ces règles disciplinaires structurent le mode d'engagement de l'adepte dans la communauté et orientent son intégration dans la société d'accueil. Par ailleurs, le dispositif rituel informe socialement le corps d'un nouvel habitus partagé par le groupe. Les interactions catalysées par ces dispositions corporelles lient la *communitas* autour d'un affect collectif. L'expressivité rituelle est ici le moteur d'une socialisation importante, se substituant à la communauté d'origine, laissée au pays.

Mots-clés : anthropologie / ethnologie / religion / rituel / émotion / corps / migration

My research in a Pentecostal church in Montreal which includes many African immigrants concerns emotional expressivity in religious ritual. The ritual performance centers around discursive techniques (rhetoric) and corporal techniques (songs, dance, gesture); it is a process whereby an emotional context is created to prepare the members of the congregation to incorporate a new ethos.

The body appears as the central locus of this mechanism: as an experiential tool, it is a site of transformation of the member's perceptual grid. Indeed, the ritual handling of the « somatic mode of attention » introduces a new way of decoding the experience, aimed on purifying of the body the mind and the self. This vision of the world is attractive for immigrants, who have lost cultural and social references and are often isolated. The migratory trajectory becomes a spiritual pathway, scattered with divine signals, travelled in the company of the Holy Spirit.

Furthermore, the symbolised authority attributed to the leader and the institution, and the divine legitimacy of the norms transmitted in the church control the transformation of the individual and collectivity. Disciplinary rules structure the member's involvement in the community and orientate his integration in the host society. At the same time ritual acts as a device and instils in the member's body a new habitus that is shared by the group. Ritual expression of emotions catalyzes social interactions; it is the motive force for socialization that helps substitute a new community for that left behind in the country of origin.

Keywords: anthropology / social and cultural anthropology / religion/ ritual / emotion / migration / body

RÉSUMÉ	III
TABLE DES MATIÈRES	V
REMERCIEMENTS	VIII
I. LE PENTECÔTISME ET LES IMMIGRANTS D'ORIGINE AFRICAINE À MONTRÉAL	8
1. L'idéologie pentecôtiste et la place de l'Église dans la cité	8
a. Genèse du mouvement pentecôtiste	8
b. La doctrine pentecôtiste	10
c. La pratique rituelle du pentecôtisme	12
d. La place du fidèle pentecôtiste dans la société	14
2. Le contexte religieux africain et la dynamique sociale québécoise	15
a. Le pentecôtisme en Afrique	15
b. La CEP dans la société d'accueil québécoise	17
3. La Communauté Évangélique de Pentecôte (CEP)	20
a. Histoire	20
b. Composition de la communauté	21
c. Structure et fonctionnement	23
d. Activités de la communauté et engagement des fidèles	25
e. Identité ethnique et religieuse	28
II. RITUEL, CORPS ET EXPRESSIVITÉ EN SCIENCES SOCIALES	31
1. Le rituel	31
a. La fonction sociale du rituel et le rôle de l'effervescence religieuse	32
b. La lecture performative du rituel	35
2. Corps et Expressivité	42
a. Une approche anthropologique du corps	43
b. L'expressivité du corps	49

III. MÉTHODOLOGIE	55
1. Observation – participante	55
a. Le culte dominical	55
b. Les réunions de cellule	56
c. Les cours de formation	56
2. Entrevues : récits de vie et expériences religieuses	57
a. Le corpus d'informateurs	57
b. Méthodologie et canevas d'entretien	58
c. Le déroulement des entretiens	58
3. La place du chercheur dans la communauté : facilités et limites du terrain	59
a. La collaboration du pasteur	59
b. Jusqu'où la participation pour apprivoiser le terrain ?	60
IV. PERFORMANCE RITUELLE ET DISCOURS DES MEMBRES	62
1. Les techniques rituelles	62
a. La dimension représentative du rituel	63
b. La temporalité du rituel	64
c. La rhétorique rituelle	70
2. Le récit de la trajectoire religieuse	76
a. Profil des membres interrogés	77
b. Les expériences religieuses : conversion et participation rituelle	78
c. La participation au rituel	83
V. VISION DU MONDE ET RAPPORT AU CORPS	94
1. Une expérience personnelle du divin	94
a. Rite et expressivité : la persuasion par l'expérience personnelle	94
b. Le cheminement spirituel	95
c. Le quotidien et le sacré	96
d. « Embodiment » et expérience du divin : dimension cognitive et subjectivité	98
2. Le corps social : la <i>communitas</i>	100
a. La création de la communauté sociale	100
b. La <i>communitas</i>	102
c. L'identité communautaire et ses frontières	105
3. Le corps politique : le Corps en Christ	109
a. L'ordre communautaire	110
b. <i>Ethos</i> et système de sens	113
c. L'ordre et l'idéologie structurent la transformation du corps individuel et politique	115
d. L'ordre et l'idéologie assurent le contrôle de cette transformation	118
VI. CONCLUSION	121
BIBLIOGRAPHIE	128

ANNEXES	I
Liste des Informateurs	ii
Extraits de Chants	v
Extraits de Prédication	vi
Description de Passages rituels	xii
Cassettes audio de prédications	xiv
Photos du rituel	xv
Bulletins d'informations hebdomadaires de la CEP	xviii

REMERCIEMENTS

Ce travail n'aurait pu être réalisé sans la grande collaboration du pasteur Kabuya Masanka et des membres de la Communauté Évangélique de Pentecôte. Je souhaite leur exprimer ma gratitude car leur chaleur, leur gentillesse et leur serviabilité ont fortement enrichi mon travail de terrain, tant du point de vue scientifique qu'au niveau personnel.

Je tiens aussi à remercier ma directrice, le professeur Deirdre Meintel dont les conseils éclairés ont su motiver ma réflexion et orienter son articulation. Je lui suis reconnaissante de la confiance qu'elle m'a accordée pour mener à bien ce projet, ainsi que des échos favorables dont elle n'a pas manqué de l'entourer.

J'adresse également mes remerciements aux membres du jury, les professeurs Gilles Bibeau et Bob White qui ont accepté d'évaluer mon travail. La qualité de leurs commentaires a enrichi mon travail de nouvelles avenues de réflexion.

Je tiens à manifester ma reconnaissance aux organismes qui ont subventionné ma recherche : tout d'abord le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada qui m'a octroyé une bourse d'études pour mon année de recherche 2003-2004, mais aussi le Centre d'Études Ethniques de l'Université de Montréal qui m'a soutenue financièrement pendant les étapes de rédaction de mon mémoire.

Enfin, je voudrais ici exprimer une pensée pour l'ensemble de mon entourage et de mes amis dont l'intérêt toujours vif pour ma recherche a grandement contribué à me stimuler. Leur soutien précieux et leur constante bienveillance m'ont semblé si doux quand je perdais mon souffle...

INTRODUCTION

« Je ne sais pas ce qui m'a poussée à tenter moi aussi de parler cette langue étrange [...]. Peut-être avais-je besoin de laisser mon âme s'épancher. [...]

Je ne savais pas au juste quoi faire; le sentiment du ridicule était très fort. Mais il y avait là des hommes et des femmes de tous âges, des prêtres et des laïcs, des novices, des sœurs, des étudiants, des personnes âgées. Cela m'a donné du courage, et j'ai demandé au Saint-Esprit de m'aider à surmonter la barrière de la peur.

« Essaie, me suis-je dit, il suffit d'ouvrir la bouche et d'oser dire des choses que tu ne comprends pas. Essaie. »

Je me suis décidée. Mais, auparavant, j'ai demandé que cette nuit soit une épiphanie, un nouveau commencement pour moi.

Il m'a semblé que Dieu m'avait entendue. Les mots sont venus librement. La honte s'est effacée, la confiance a grandi, ma langue s'est déliée progressivement. Sans rien comprendre à ce que je disais, je tenais pourtant un discours qui avait un sens pour mon âme.

Le simple fait d'avoir eu assez de courage pour énoncer des paroles privées de sens m'a plongée dans l'euphorie. J'étais libre, je n'avais pas besoin de chercher à expliquer mes actes. Et cette liberté m'emmenait jusqu'au ciel où un plus grand amour qui pardonne tout et jamais ne se sent délaissé accueillait mon retour.

[...] Je sentais la Vierge auprès de moi, qui me tenait dans ses bras, me couvrait et me réchauffait de son manteau. Les mots étranges sortaient de plus en plus vite de ma bouche.

Je me suis mise à pleurer sans m'en rendre compte. La joie envahissait mon cœur, m'inondait. Elle était plus forte que mes peurs, que mes pauvres certitudes, que mes tentatives de contrôler chaque seconde de mon existence. Je savais que ces larmes étaient un don, parce que les sœurs, au collège, m'avaient appris que les saints pleuraient quand ils étaient en extase. »¹

Dans cet extrait d'une nouvelle de Paulo Coelho, un auteur populaire contemporain, la narratrice dénommée Pilar décrit la lente progression d'étapes et de sentiments personnels qui l'ont amenée à vivre une expérience mystique et extatique. L'aisance de l'auteur à user du langage symbolique de la chrétienté indique que lui-même a sans doute participé à des cultes religieux de type charismatique. Le témoignage de Pilar souligne combien la réalisation de ces expériences religieuses résulte de l'alliance de la subjectivité individuelle, de l'atmosphère rituelle et de mécanismes corporels. Elle illustre ainsi l'intuition de Mauss (1973; p. 386) :

« Je crois que précisément, il y a au fond de tous nos états mystiques, des techniques du corps qui n'ont pas été étudiées, et qui furent parfaitement étudiées par la Chine et par l'Inde dès des époques très anciennes. Cette étude socio-psycho-biologique de la mystique doit être faite. Je pense qu'il y a nécessairement des moyens biologiques d'entrer en " communication avec le Dieu " ».

¹Coelho, Paul, « Sur le bord de la rivière Piedra, je me suis assise et j'ai pleuré », Anne Carrière, 1994, France; p. 164-165

Ainsi pour le sociologue, la pratique religieuse mêlerait le social, le psychologique et le biologique. Il ajoute cependant dans le même article que ces faits psychologiques et physiologiques constituent davantage des engrenages que des causes en soi, et qu'ils sont généralement commandés par les circonstances du contact et de la vie en commun. Il résume cette idée ainsi :

« C'est grâce à la société qu'il y a une intervention de la conscience, et non grâce à la conscience qu'il y a une intervention de la société. »

Dans le récit de son expérience religieuse, Pilar met particulièrement l'accent sur ses sentiments personnels; cette attention reflète la valorisation des émotions et de leur expression qui est apparue dans les sociétés postmodernes occidentales. La manifestation des émotions y aurait d'ailleurs acquis une importance telle que des chercheurs s'intéressent à son nouveau statut : pour la sociologue Hochschild (1983) par exemple, elles sont devenues une commodité que les individus gèrent et vendent comme une part de leur travail, à l'instar de ces hôtesses de l'air rémunérées pour leur sourire et leur capacité à dégager un sentiment de confiance.

Le phénomène religieux que Coelho fait vivre à son personnage serait devenu courant dans la vie religieuse contemporaine; en atteste la prolifération des mouvements religieux évangéliques et, entre autres, du pentecôtisme. Les églises qui se réclament de cette tendance mettent l'accent sur l'expérience de la Pentecôte et certaines reconnaissent la possibilité de vivre rituellement les charismes de l'Eglise primitive pour tout fidèle qui a reçu la puissance de l'Esprit Saint, lors du Baptême dans l'Esprit. Selon la théologie pentecôtiste, il y aurait donc des signes sensibles, extérieurs, évidents pour le croyant et visibles pour l'incroyant, de l'action de l'Esprit. Les séances de parler en langues en particulier, sont considérées comme le signe physique initial et évident du Baptême dans l'Esprit Saint. Les premiers pentecôtistes étaient pour la plupart d'origine méthodiste. Exclue de leurs communautés d'origine, ils constituèrent de nouvelles églises reproduisant la même théologie, enrichie toutefois des manifestations du baptême dans l'Esprit et de ses signes physiques. Au début du XX^é siècle, le mouvement s'est développé aux États-Unis, dans la chapelle d'Azusa Street à Los Angeles. Il s'est ensuite rapidement diffusé vers l'Europe et vers les pays du sud. Leur nombre est difficile à évaluer mais en 2001, Corten estimait qu'il dépassait 100 millions en Afrique et en Amérique latine²; au Québec, le mouvement serait en croissance exponentielle et rassemblerait 29 000 fidèles en 1991³.

²Source : Le Monde diplomatique, décembre 2001

³Source : Bilan du siècle de l'Université de Sherbrooke: <http://www.google.ca/search?q=cache:M6iPpg-GFwoJ:bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/statistiques/3728.html+pentec%C3%B4tiste+nombre&hl=fr>

La recrudescence de ces mouvements religieux charismatiques remet en question les propositions de Weber qui, au début du siècle annonçait la routinisation du religieux, progressivement institutionnalisé et rationalisé. Selon lui, l'expérience religieuse devait intégrer la raison instrumentale, exclure le surnaturel, et mener au désenchantement du monde. Or la pratique pentecôtiste aujourd'hui fort répandue attribue une place capitale à la foi, celle-ci ne repose pas sur un savoir sacré, mais sur une conviction personnelle et sur la reconnaissance des manifestations visibles et sensibles du divin, par l'intermédiaire du Saint-Esprit. Cette approche qui favorise les pratiques extatiques soulève la question du rôle et de la mobilisation de l'émotion dans les rituels. Comment l'expérience religieuse individuelle et collective est-elle vécue, incorporée et manifestée rituellement par les adeptes ? Par quelles techniques rituelles le corps des adeptes est-il mobilisé pour exprimer la transformation des modes de perception subjectif, l'appartenance à une métaphore du corps social, et enfin l'inscription d'une nouvelle discipline idéologique ?

L'opposition traditionnelle entre raison et émotion a longtemps relégué l'expression de l'émotion à un comportement irrationnel, dangereux et sinon répréhensible, du moins canalizable. Étymologiquement, le mot « émotion » provient du latin *ex-movere* et signifie se déplacer d'un endroit à un autre, mais il réfère également à des états d'agitation et de perturbation physique et psychologique, et c'est cette dernière acception que l'usage a retenue. Une généalogie des émotions soulignerait que, déjà du temps de Platon, le sens commun assimilait l'expression de l'émotion à un manque de maîtrise de soi et à une sensibilité exacerbée, ce qui entravait le cheminement vers une existence raisonnable. Pour Kant également, les émotions sont des maladies de l'âme que l'homme ne doit jamais laisser dominer la conduite de sa vie. À ce titre, l'expérience émotionnelle est définie comme une sensation de stimuli qui supposent le vide de la raison mais qui régulent aussi les idées du soi, du monde et du divin. Traditionnellement, l'irrationnel de l'affectif a été relié à celui de l'expérience spirituelle.

En considérant les églises des mouvements de Réveil comme des « communautés émotionnelles », Hervieu-Léger et Champion (1990), fidèles à la tradition wébérienne, perpétuent cette lecture dichotomique raison-passion. Pour elles, l'expression rituelle de l'« émotion des profondeurs » s'inscrirait dans le pôle charismatique de l'expérience religieuse, lieu de mobilisation des affects, par opposition au pôle institutionnel, espace de représentation et de rationalité. En outre, l'effervescence religieuse qui caractérise ces communautés résulterait des incapacités du langage religieux symbolique à formuler les quêtes de sens de l'homme moderne.

Dépassant l'approche binaire des sociologues françaises, Lyon et Barbalet (1994) proposent d'intégrer les affects dans une conception holiste du corps : la capacité sociale de l'individu émergerait donc de l'expérience sensorielle de sa présence dans le monde; par l'expression des émotions, les corps humains atteignent une ontologie sociale à travers laquelle des institutions sont créées. Lutz et Abu-Lughod (1990), pour leur part, parlent du « discours émotionnel ». Selon elles, ce dernier ne traiterait qu'en apparence de l'état interne de l'individu; en réalité, il reflèterait la vie sociale et les relations de pouvoir en particulier. S'inspirant de Merleau-Ponty, les phénoménologues comme Cataldi (1993) parlent de « living meaning » ou « sens vivant » comme d'une émotion profonde capable de transformer les grilles cognitives. Ainsi, les émotions seraient avant tout des phénomènes de perception somatique qui appartiennent à l'espace du corps, en tant que discours et expression sociale. Par conséquent, l'émotion serait autant un mode de perception de l'univers qu'une forme d'interaction et de création du social. Sa mobilisation permettrait à l'individu de connaître des expériences non seulement mystiques et subjectives, mais aussi sociales et intersubjectives. Dans ce modèle, le corps constitue l'*arena* centrale sur laquelle s'expriment et se négocient les émotions. La pensée sociale a longtemps réduit le corps à une entité extérieure au moi, capable de n'établir que des relations mécaniques avec son environnement. Plus qu'un lieu d'inscription, le corps a récemment été conceptualisé comme un lieu de façonnement et de construction d'un discours; il serait ce que Berthelot (1992) appelle « un opérateur discursif ». Le corps est aujourd'hui considéré comme un médiateur entre le biologique et le social, un réservoir d'outils physiques et symboliques, ou encore un produit naturel et culturel. Dans un environnement social spécifique, le corps/esprit est par conséquent un acteur, travaillé par son expérience individuelle, sociale et politique.

C'est sur ce corps multivoque que nous proposons d'analyser le rôle et la mobilisation de l'émotion au cours du rituel dominical d'une église religieuse pentecôtiste. La Communauté Évangélique de Pentecôte, ou CEP, se situe à Montréal dans le quartier multiethnique et « multireligieux » du Mile-End. Les cultes dominicaux qui rassemblent l'ensemble des membres comprennent danses, chants, musique, gestuelle, mais aussi prédications, sermons et prières. De façon plus aléatoire, elles engendrent des états modifiés de conscience auprès de certains participants. La CEP est une église révélée, créée en 1994 par le pasteur-fondateur d'origine congolaise. Bien que les activités officielles de la communauté se déroulent en français et soient ouvertes à tous, l'église attire essentiellement une population noire, originaire d'Afrique francophone, et en particulier du Congo. Ayant généralement fui la guerre qui sévissait au pays, ces membres présentent des parcours migratoires similaires; ils se mélangent aux profils plus hétéroclites des adeptes venant d'Haïti et à une minorité de

participants blancs, de souche québécoise. Les membres noirs qui fréquentent la CEP sont en majorité des immigrants de première génération; c'est sur cette population que notre étude se focalisera, nous chercherons notamment à comprendre comment l'expérience religieuse et l'expressivité rituelle s'inscrivent dans leur trajectoire au sein de la société d'accueil.

Lutz & White (1986) mentionnent deux méthodes qui ont souvent été utilisées pour explorer les émotions humaines : l'empathie et la notion de sujet positionné. Selon la première méthode, tous les êtres humains ont la capacité empathique de comprendre les états émotionnels de l'Autre, via une conceptualisation soit intellectuelle, soit émotionnelle. Cette approche octroie un caractère universel aux émotions et pour cette raison, elle a longtemps été décriée. Pour les tenants de la seconde méthode comme Rosaldo (1984), la position de l'ethnographe sur le terrain est déterminée par ses qualités et son vécu personnels qui le dotent de l'expérience d'une certaine gamme d'émotions. La compréhension des émotions humaines serait donc impossible par des moyens cognitifs car celles-ci sont ineffables; pour les saisir, il faudrait vivre ou avoir vécu des expériences proches de ce que vit l'Autre. Ce constat se vérifie sans doute davantage dans le domaine de l'ethnographie de la religion. Des théologiens comme Proudfoot (1985) mettent d'ailleurs les chercheurs en garde contre les études traitant de l'expérience religieuse sans l'avoir vécue, les qualifiant de réductionnistes. Il ne faut donc pas supposer que le comportement de l'adepte, tel que perçu de l'extérieur, reflète la totale densité de son expérience.

Alors comment comprendre l'expérience religieuse de l'Autre sans risquer le biais de la subjectivité ? Pour McGuire (2002), il existe une interférence entre le système de sens incorporé par le chercheur et son identité sur le terrain. L'anthropologue propose donc que l'individu, en tant qu'unité de l'esprit, du corps et du soi, peut être compris de façon intersubjective par le chercheur, lui-même fusion de l'esprit, du corps et du soi. Elle est ainsi amenée à considérer l'étude du religieux dans un cadre phénoménologique qui, d'une part, rend l'intersubjectivité possible et, d'autre part, place l'étude dans un cadre social structuré.

Ces innovations méthodologiques autour de l'ethnographie religieuse sont récentes et leur développement reste à un stade embryonnaire. La présente étude n'a pas la prétention d'apporter son concours à cette réflexion épistémologique; c'est pourquoi, à des fins de rigueur scientifique, nous proposons de limiter notre étude de l'expérience et de l'émotion religieuses à ses manifestations extérieures, visibles et saisissables, telles qu'observées par le chercheur et expliquées par les membres eux-mêmes. Ce type d'analyse de l'émotion par ses modes d'expression est validé par la définition proposée par Thoits (1990). Pour la sociologue américaine, les émotions sont une expérience subjective composée de quatre éléments interconnectés : un signal situationnel, des changements physiologiques, une gestuelle

expressive et une dénomination qui permet d'identifier la configuration spécifique de ces composantes. Selon l'hypothèse sous-jacente à cette approche, la validation et la légitimation sociale de l'émotion ressentie sont des récompenses et des éléments de motivation clés dans la gestion de son expression.

Ainsi, au sein de la CEP, nous observerons l'expressivité individuelle de l'esprit, du corps et du soi; ces données seront traitées non comme des indices de l'émotion ressentie, mais comme le produit d'un dispositif rituel. Par ailleurs, des entretiens menés avec certains membres de la communauté religieuse permettront d'examiner les discours que les membres tiennent à propos de l'émotion ressentie, et du processus menant à leur expression.

En 2002, le Québec a accueilli plus de 37 000 immigrants, un chiffre que le gouvernement projette d'accroître pour atteindre 48 000 en 2007⁴. En effet, l'immigration compte pour une part significative dans la croissance démographique de la province, même si elle reste moins importante que dans le reste du Canada (Simmons 1999). L'intégration de cette population constitue un défi pour la société d'accueil car à la diversité ethnique qu'elle y introduit, s'ajoute l'hétérogénéité des marqueurs religieux, comme le note Germain et al. (2003). Les membres de la population noire, en particulier, connaissent des difficultés au cours de leur parcours migratoire, notamment pour des raisons de discrimination raciale (Torcyner et Springer 2001). Dans ce contexte, émergent des stratégies de regroupement local à base ethnique, linguistique ou culturelle. Souvent pourvues de peu de moyens, des associations offrent des ressources matérielles, psychologiques et symboliques aux nouveaux arrivants (Drudy 2004). À Montréal, il existe une myriade de communautés religieuses nées de cette dynamique : localisées dans les quartiers d'immigrants, elles sont le produit des mouvements de migration et des phénomènes de transnationalité. L'étude proposée devrait nous permettre de comprendre le fondement du pouvoir d'attraction de ces mouvements auprès des immigrants, leurs mécanismes de fidélisation des adeptes et de cohésion au groupe, ainsi que le mode de fonctionnement et de gestion de l'institution.

Par ailleurs, ces églises semblent bien souvent constituer des communautés de substitution au groupe laissé au pays d'origine. Elles se calquent sur les vécus individuels et proposent des réponses aux difficultés de l'adaptation culturelle (Nagata 1987; Ebaugh et Chafetz 2000). La présente étude devrait contribuer à saisir la façon dont l'idéologie proposée s'inscrit dans les trajectoires de vie des migrants, et comment le système de sens incorporé peut orienter l'intégration dans la société d'accueil.

⁴Chiffres issus de « La planification triennale de l'immigration 2005-2007 », Ministère des Relations avec les Citoyens et Immigration, mai 2004.

Par ailleurs, cette ethnographie d'un mouvement religieux s'appuie sur une approche phénoménologique qui tient néanmoins compte de la structure sociale du soi, du corps et de l'esprit. En fait, si notre étude est attentive aux vertus de la phénoménologie et de l'intersubjectivité pour toucher la complexité des expériences religieuses, elle n'en vise pas moins à déconstruire le processus social qui façonne et structure les sens corporels, les émotions et l'expressivité. Comme le note McGuire (2002), une telle analyse du soi et de son mode d'expression pourrait fournir des outils utiles pour poursuivre la compréhension intersubjective des phénomènes religieux.

I. LE PENTECÔTISME ET LES IMMIGRANTS D'ORIGINE AFRICAINE À MONTRÉAL

1. L'idéologie pentecôtiste et la place de l'Église dans la cité

Selon la typologie des communautés protestantes proposée par Lalive D'Épinay (1975), le pentecôtisme appartient à la catégorie des protestantismes de secte, un mouvement qui s'est propagé dans les pays du sud sous l'impulsion de missionnaires protestants d'Amérique du Nord ou d'Europe. Le sociologue explique que ce nouveau credo religieux a été facilement accepté par la population locale car il proposait des solutions éthiques et pratiques à ses problèmes spécifiques; en outre, le message de salut était généralement traduit dans le langage de la société d'accueil. Pour Mary (2001), les églises pentecôtistes indépendantes sont nées de cette dialectique de continuité et de rupture, favorisée par la plasticité du pentecôtisme et par la place que cette idéologie accorde au converti.

Dans les régions d'Amérique du Sud et d'Afrique, d'obédience traditionnellement catholique, la conversion au protestantisme marque l'adhésion aux notions de progrès et de changement, l'acculturation, le développement économique, la modernisation et la promesse de richesse et de succès, par opposition au catholicisme associé avec tradition et continuité, comme le note Brandt-Bessire (1986). Le théologien énonce différents points qui distinguent les mouvements pentecôtistes indigènes des Églises institutionnelles importées, telles que l'Église catholique ou protestante : ces églises indépendantes opposent une tradition orale et narrative à une instruction livresque et à des concepts abstraits; elles s'appuient sur des réseaux sociaux et sur une compréhension interculturelle du christianisme, en réaction à l'anonymat des organisations bureaucratiques et centralisées des Églises institutionnelles; leur approche médicale est centrée sur des rites de guérison holistes axés sur le toucher, la prière, et sur les visions, à l'inverse de la médecine occidentale fondée sur la psychanalyse et sur des technologies atomistes. Stoll (1990) ajoute que ces églises ont la capacité de s'adresser directement à la classe pauvre en termes de pouvoir magique.

a. Genèse du mouvement pentecôtiste

i. Un mouvement issu du protestantisme

D'après Aubrée (1987), les pentecôtistes suivent les grands axes doctrinaux de la Chrétienté réformée qu'ils complètent par la théorie de la prédestination et par la mise en œuvre des dons de l'Esprit. Toutefois, comme le note Corten (1995) au Brésil, un grand nombre d'églises pentecôtistes n'adhère pas à la doctrine de la prédestination et serait davantage marqué par

le courant arminien du protestantisme. Ce dernier préconise en effet que le Christ est mort pour tous les hommes, et que c'est donc à chacun d'eux de prendre sa décision de l'accepter. Corten (1995; p. 50) souligne que contrairement à la recherche calviniste des signes de la Grâce de Dieu, la doctrine pentecôtiste de tendance arminienne est fondée sur

« une conception de la sensation immédiate du salut donnant une grande importance aux sentiments [...] qui s'éprouve dans le sentiment intense de contact direct avec Dieu ou dans le souvenir de cette rencontre mystique ».

Pour Brandt-Bessire (1986) et Hollenweger (1988), le pentecôtisme puise sa source dans le méthodisme, un mouvement de réveil qui s'épanouit dès la deuxième moitié du XVIII^{ie} siècle en Grande-Bretagne, sous l'impulsion de John Wesley. Fils de pasteur anglican, celui-ci décide de devenir prédicateur itinérant après avoir été rejeté de son église où on le trouvait trop « méthodique » dans sa lecture de la Bible et dans ses pratiques de prière. Selon Wesley, le salut est un processus opéré par l'Esprit-Saint, et non une révélation. S'écartant des lectures doctrinales, Wesley conçoit la religion comme une expérience privilégiée de rencontre avec Dieu, il parle de « religion du cœur » qui doit être sentie et susciter des sentiments intérieurs de joie et d'amour.

Hollenweger (1988) décrit la rapide diffusion du mouvement en Amérique du Nord où James Seymour, un prédicateur noir, pauvre et autodidacte, lui donne son essor. Le nouveau mouvement religieux rassemble alors les laissés-pour-compte de la société américaine : Noirs, immigrés européens des zones rurales, Mexicains et Asiatiques se retrouvent dans le « mouvement des langues » qui symbolise l'effondrement de la tour de Babel et ainsi, des barrières nationales et raciales. À partir des années 1950, le mouvement se répand en Amérique du Nord, en Amérique latine et dans le continent africain.

ii. Influence des cultes noirs, appropriation locale et transnationalisation

Quoique d'origine protestante et britannique, la pratique religieuse pentecôtiste semble avoir subi l'influence du style rituel noir (Lalivie d'Épinay 1975; MacRobert 1988) : la gestuelle des fidèles et les manifestations corporelles fortement expressives, scandées oralement et rythmées par le balancement des corps, tantôt sur un pied, tantôt sur l'autre rappellent en effet les comportements religieux africains et afro-américains. Ces pratiques rituelles sont probablement apparues au sein des Églises noires américaines où l'expérience religieuse des membres était vécue à travers le prisme des religions africaines. Dans les pays du sud, le mouvement a généralement été véhiculé par des prédicateurs locaux, d'origine sociale humble, parfois analphabètes et autodidactes (Lalivie D'Épinay 1968; Bastian 1994). Ces derniers se sont appropriés la doctrine et la pratique pentecôtistes en y introduisant des

éléments indigènes supplémentaires : liturgie orale et narrative, participation communautaire très forte lors des séances de prières et de réflexion, interprétation de rêves et de visions qui tiennent lieu d'icônes, une conscience de la relation du corps et de l'esprit mise en pratique lors des séances de guérison. Selon Martin (1990), le pentecôtisme est en effet le fruit d'un syncrétisme entre la doctrine d'une religion importée et institutionnalisée et la culture populaire locale; son mode d'organisation qui combine structure autoritaire et relation personnelle directe avec Dieu entretient cette ambivalence. Cependant, au-delà des diverses formes d'appropriation locales, Corten (1995) et Aubrée (2001), constatent que le pentecôtisme tend à devenir un phénomène de plus en plus transnational. Les congrégations pentecôtistes se multiplient, se divisent et s'exportent vers les pays du nord ou vers d'autres régions du sud où, grâce à la transplantation d'églises ou simplement par la circulation de leurs membres, elles investissent de nouveaux marchés religieux.

b. La doctrine pentecôtiste

i. La théologie pentecôtiste

Le pentecôtisme est une religion de salut fondée sur la croyance dans le retour de Jésus comme sauveur et intermédiaire entre les adeptes et le divin. En ce sens, la foi occupe une place capitale qui ne repose pas sur un savoir sacré (gnosis), mais sur une conviction personnelle et sur la confiance (pistis) en la révélation de Jésus.

Selon Brandt-Bessire (1986), la théologie pentecôtiste s'articule autour des « Quatre Temps » de l'action de Jésus :

- « Jésus sauve », soit le salut par la conversion. L'Esprit Saint mène le pêcheur à la repentance, et par la conversion, le croyant se soumet à la sanctification du Christ, il est séparé du péché et uni à Dieu.
- « Jésus baptise », soit le baptême dans l'Esprit. Les pentecôtistes interprètent cet événement comme l'octroi de la grâce prodiguée aux premiers Chrétiens le jour de la Pentecôte, ils ne le considèrent pas comme essentiel au salut mais il est nécessaire pour le ministère.
- « Jésus guérit », soit une extension de l'œuvre de salut. La guérison est l'expression de la toute Puissance de Dieu, elle s'enracine dans son amour, le sang du Christ est lui-même agent de purification qui permet l'action de l'Esprit pour la guérison et la rédemption.
- « Jésus revient », soit le retour du Christ qui donne un sens à l'histoire de ceux qui cherchent. La restauration des dons spirituels et la puissance de l'esprit de Pentecôte

sont vécues comme la préparation du retour imminent de Jésus, ce qui justifie l'urgence d'évangéliser le monde entier. Le royaume que Jésus va rétablir engendrera notamment la résurrection des morts par le Jugement Dernier, le rachat d'Israël et l'institution du règne de la paix du millénium. Le pentecôtisme est un mouvement prosélyte.

ii. La lecture fondamentale des Écritures et l'expérience des dons de l'Esprit

Selon le théologien Hollenweger (1988), le principe fondamental du pentecôtisme est biblique et expérimental : il s'appuie sur un retour aux fondements théologiques et aux enseignements des Écritures d'une part, et sur l'actualisation immédiate des promesses de manifestation de l'Esprit d'autre part. En préconisant la lecture assidue de la Bible, la doctrine pentecôtiste valorise la recherche de la perfection individuelle menant au désir d'être rempli par la force divine, et donc de cheminer dans un état de grâce permanent. D'après Hollenweger, la référence constante que constituent les Écritures dans la vie du croyant compose une éthique et un code de comportements moraux susceptibles d'élever l'Être; du respect de ces normes de conduite dépend le salut du fidèle. Néanmoins, la sanctification provient avant tout des manifestations de l'Esprit Saint qui sont considérées comme l'expression de la toute Puissance de Dieu et ont le pouvoir de transformer visiblement et immédiatement l'individu. Les dons reconnus dans les églises pentecôtistes sont généralement ceux qui ont fondé l'Église chrétienne primitive et que mentionne l'apôtre Paul⁵: dons de langues (glossolalie), d'interprétation, d'évangélisation, de guérison, de prophétie, de sagesse, de discernement des esprits et de réalisation de miracles.

Hollenweger rappelle que le mouvement pentecôtiste se caractérise par la manifestation des dons de « parler en langues » et de guérison qui introduit une dimension transformante et thérapeutique dans le cheminement de l'adepte. La guérison ne peut toucher que le fidèle converti en l'arrachant du péché. La maladie est en effet perçue comme l'œuvre de Satan et elle prend sa source dans le péché et le mal; la misère et l'incrédulité étant considérées comme des péchés. Quant à la croyance en le don de « parler en langues », ou glossolalie, elle s'appuie sur le 1^{er} Épître de Paul aux Corinthiens :

« Celui qui parle dans une langue inconnue s'adresse à Dieu et non aux hommes : personne ne comprend les paroles mystérieuses qu'il prononce sous l'inspiration du Saint-Esprit » (verset 2).

La glossolalie est donc une forme linguistique particulière qui traduit une relation exclusive, personnelle et directe avec Dieu et son intermédiaire, le Saint-Esprit. Selon Aubrée (1987;

⁵Lettre de Paul aux Corinthiens, Chapitre 12, versets 8 à 10

p. 264), elle se manifeste par « une sorte de transe verbale » qui se définit par « l'émission spontanée d'une séquence plus ou moins longue de sons qui ne font pas de sens hors du champ mystique », et que seuls peuvent décoder les fidèles pourvus du don de l'interprétation. Goodman (1972) associe le phénomène de glossolalie à un état de possession par un esprit, dans le cas du pentecôtisme, par l'Esprit-Saint, les paroles prononcées étant alors considérées comme son langage. Corten (1995; p. 145-146) note que « la glossolalie suit souvent la récitation de psaumes », il observe également que « les glossolales parlent ensemble [...] et forment une clameur », « produisant comme un chant de lamentation ». Pour l'auteur, la glossolalie est « une verbalisation non sémantique », elle « engage plus l'émotionnalité de celui qui la pratique », mais « elle s'intègre dans l'émotion produite par le chant et produit aussi sur l'assemblée un effet de sommet émotionnel ».

Pour le fidèle nouvellement converti, l'irruption de la glossolalie constitue le « baptême de feu » par lequel il s'abandonne à la Puissance de Dieu et reçoit l'Esprit et ses manifestations. C'est une expérience de renouveau essentielle dans son parcours de Chrétien. En étudiant les dynamiques de conversion et d'identité de jeunes Africains de Côte d'Ivoire, Leblanc (2003) observe en effet que la conversion entraîne une transformation radicale de leur mode de vie et de leur vision du monde. À travers le discours des convertis se définit une nouvelle identité religieuse marquée par une expérience spirituelle fondamentale assimilée à une « renaissance de l'être ». Cette orthodoxie religieuse est intimement liée au rejet du passé de l'individu, des péchés, de la vie corrompue et des moments de désespoir qui l'ont jalonné.

c. La pratique rituelle du pentecôtisme

i. Pratiques extatiques et manifestation rituelle des dons

La pratique religieuse pentecôtiste met l'accent sur l'expression de la foi par l'expérience et le contact au sacré, direct et senti. Les croyants considèrent que les dons spirituels sont accordés à toute congrégation pentecôtiste dont les fidèles ont été baptisés dans l'Esprit (Hollenweger 1988). Les observateurs (Aubrée 2003) notent que les rituels sont généralement ponctués de manifestations de parler en langues ou de séances de prophéties présentées comme une parole ou un message directement inspiré par Dieu. Pour les participants au rituel, les miracles et les phénomènes surnaturels attestent de la présence et de l'œuvre de l'Esprit Saint dans le ministère du pasteur, à l'instar des séances de libération qui visent à extraire le mal de l'individu à l'aide de prières et d'onctions d'huile. Lors de ces rituels de guérison, le ministre du culte procède alors à une séance d'imposition des mains signifiant l'extirpation du mal et l'abandon de l'individu à la volonté de Dieu : les invocations répétées

aux pouvoirs divins du ministre et les témoignages relatifs aux miracles mettent en scène un combat final entre les forces du bien et du mal, qui aboutit chez le sujet à des convulsions corporelles pouvant s'accompagner d'une perte de conscience.

La conviction rituelle de la présence et du pouvoir de l'Esprit-Saint semble favoriser ce type de pratiques extatiques axées sur le surnaturel, les rites de possession et le langage physique. Dans ce contexte, le corps représente le médiateur privilégié des forces physiques et spirituelles, de la maladie et de la guérison, autant que le lieu de manifestation des prédispositions spirituelles; la gestuelle et l'expressivité accompagnent le rituel, évoquant les danses de l'esprit traditionnelles et la sensualité des pratiques religieuses indigènes (Corten 1995; Mary 1999). Les cérémonies religieuses, typiquement exubérantes, occupent en effet une large place dans la vie du croyant. Les rituels sont collectifs et spontanés, simultanément, les fidèles crient leurs louanges et adorations avec joie et ferveur, entonnent des hymnes connus ou des chants répétitifs et rythmés par des claquement de mains et par les bras levés vers le ciel.

ii. La prédication et le code de conduite

Selon Bastian (1994) et Lalive d'Épinay (1975), le pasteur joue un rôle central dans la congrégation pentecôtiste. Souvent, il fait ses premières armes en prêchant sur la place publique; à l'issue de cette épreuve qui démontre s'il est appelé au ministère, il peut former une congrégation. La qualité de ses prédications dépend généralement de sa capacité à expliquer sur un mode religieux la condition sociale des membres, et à les guérir par des rituels magiques et thaumaturgiques. L'autorité essentiellement charismatique du pasteur et des leaders qui l'entourent leur permet d'exercer un pouvoir que Lalive D'Épinay (1968) qualifie d'« autoritaire », car ces figures rituelles représentent l'unique source d'autorité et de décision dans la congrégation.

Les prédications délivrées par le pasteur ou par un leader sont fortement axées sur l'oralité : elles s'inspirent de la lecture collective de passages de la Bible suivie d'un discours de contenu simple mais ponctué d'anecdotes frappantes. Les visions et rêves y occupent une place importante et théâtralissent l'imaginaire en réhabilitant l'intuition (Mary 1999). La force de la prédication et la personnalité charismatique du pasteur concourent à transmettre un système de sens et un code éthique, justifiés par l'étude des Écritures. Lors de ces sermons, le pasteur expose les règles vestimentaires, les interdictions alimentaires et, de façon générale, le comportement social du membre de la communauté. Les normes et les représentations dispensées par le pasteur et acceptées par la communauté façonnent le sens que le fidèle donne à la vie et au monde.

d. La place du fidèle pentecôtiste dans la société

i. Pentecôtisme et modernité

Les congrégations pentecôtistes prolifèrent surtout dans les milieux urbains; populations immigrantes ou citadins marginalisés y trouvent un espace symbolique de salut qui leur permet de donner un sens à un environnement perçu comme pêcheur et malsain. Que ce soit auprès des exclus de la modernité des grandes métropoles du nord, ou dans les pays du sud où les vagues de libéralisation ont désorganisé le tissu social, la doctrine pentecôtiste offre des solutions d'adaptation à la nouvelle structure sociale issue du capitalisme et de la modernité (Parker 1996). En outre, comme le souligne Corten (1995), les rassemblements rituels réconfortent les souffrances individuelles et recomposent les solidarités autour de marqueurs communs. Si cette religiosité populaire se manifeste par une résurgence de l'expressivité rituelle, elle ne semble toutefois pas entrer en contradiction avec la modernité. En effet, déjà au début du XX^{ie} siècle, le sociologue allemand Georg Simmel (1989) observait que la modernité produit un progrès technologique et un vide existentiel qui conduisent l'individu à une quête de sens et à un retour au religieux.

Auprès des fidèles en situation d'immigration dans des sociétés d'accueil occidentales, l'idéologie pentecôtiste impose le respect de l'autorité théologique et politique; en ce sens, elle légitime la reproduction de l'organisation hiérarchique interne à la congrégation, mais aussi la structure traditionnelle de la société extérieure. Dans ce contexte, la protestation sociale est diluée dans une sublimation mystique et la contestation du présent est intériorisée et rejallit sous la forme d'une espérance communautaire du retour d'un Christ sauveur, baptiseur et guérisseur (Lalive d'Épinay 1975). L'eschatologie et l'attente de la Parousie représentent une promesse en compensation de la misère sociale, des inégalités économiques et de la domination culturelle. Par conséquent, si elle ne se traduit pas toujours par une remise en question de l'ordre social établi, la mission d'évangéliser le monde dont se sentent porteurs les adeptes n'en fait pas moins du pentecôtisme un mouvement fortement mobilisateur (Parker 1996).

ii. L'Église composée d'immigrants et la cité

Yang et Ebaugh (2001) soutiennent qu'en terres d'accueil, les églises institutionnelles judéo-chrétiennes ont traditionnellement rempli la double fonction de faciliter l'assimilation de leurs membres dans la société d'accueil, et de préserver et de reproduire l'ethnicité. Divers travaux

effectués auprès de populations immigrantes d'Amérique du Nord montrent que la religion fournit un ancrage institutionnel aux nouveaux immigrants (Warner et Wittner 1998; Ebaugh et Chafetz 2000; Menjivar 2003) : les communautés religieuses représentent en effet l'une des organisations d'accueil les plus accessibles et les plus ouvertes aux immigrants et ceux-ci en deviennent rapidement familiers; elles leur offrent en outre une aide matérielle et informationnelle. Souvent, les nouveaux arrivants constituent une population-cible pour les nouveaux mouvements religieux et les églises établies qui tentent de les attirer en incorporant des pratiques populaires à leurs activités (invocation des figures sacrées au pays d'origine, usage de la langue vernaculaire), certaines communautés entretiennent également des liens étroits avec la communauté restée au pays. Il n'existe toutefois pas de consensus dans la littérature relativement à l'impact de l'adhésion à ces associations religieuses sur l'intégration des immigrants dans la société d'accueil : dans la perspective linéaire assimilationniste de l'immigration (Park 1949), certains auteurs argumentent que le contenu ethnique des communautés religieuses ralentit le processus d'intégration (McLellan 1987; Leman 1998), d'autres au contraire, soulignent que les services communautaires contribuent à faciliter l'insertion de l'immigrant dans son nouveau milieu (Warner et Wittner 1998; Ebaugh et Chafetz 2000).

La communauté religieuse représenterait ainsi un foyer de ressources matérielles, sociales et symboliques, bien plus qu'une aide pécuniaire; elle inscrit le nouveau membre dans de nouveaux réseaux sociaux et lui fournit les éléments nécessaires à la (re)construction de son identité. Pour le pasteur de l'église à l'étude, cette mission représente une vocation véritable qui lui a été divinement inspirée lors d'un voyage touristique au Québec en 1991; pour définir le rôle qu'il attribue à la communauté religieuse, il évoque la notion de « l'église dans la cité ». Il s'agit avant tout d'instruire les membres afin de les aider à s'adapter à leur nouvel environnement et d'en faire de bons citoyens, des citoyens qui « sont utiles dans le pays d'accueil et reçoivent aussi de ce pays ». Ainsi, la communauté religieuse composée d'immigrants n'est pas seulement un lieu d'adoration et de prières spirituelles, c'est un espace de ressourcement qui joue un rôle dans la cité profane : elle est non seulement le berger des âmes mais aussi le guide du nouveau citoyen, récemment immigré.

2. Le contexte religieux africain et la dynamique sociale québécoise

a. Le pentecôtisme en Afrique

C'est sous la forme d'églises indépendantes que le mouvement pentecôtiste international s'est diffusé en Afrique. Depuis la fin des années 1980, elles connaissent une croissance fulgurante.

Cox (1995; p. 219) note qu'elles « se développent plus vite que l'islam, deux fois plus vite que l'église catholique, et à peu près trois fois plus vite que les autres confessions chrétiennes ». L'auteur prévoyait qu'en l'an 2000, elles rassembleraient plus de membres que les églises catholiques ou que toutes les autres dénominations protestantes réunies. En Afrique, cette recrudescence du religieux, qui n'est pas spécifique à la région, s'est insérée dans les espaces sociaux laissés vacants par la vague de libéralisation économique et par la déconstruction des notions d'État-nation, ces deux processus ont en effet remis en question les conceptions modernes d'identité communautaire, de sécurité et de santé (Leblanc 2003).

Historiquement, le pentecôtisme a pénétré l'Afrique subsaharienne dès le début du XX^e siècle, avec l'intervention des missionnaires méthodistes. Les premiers convertis sont surtout de jeunes lettrés des milieux urbains qui contestent la colonisation par les puissances européennes. C'est l'arrivée de missionnaires pentecôtistes américains, à partir des années 1920, qui donne un véritable essor aux églises indépendantes africaines. Les Églises prophétiques qui apparaissent revendiquent alors la spécificité africaine (Mary 2001) et la libération de la domination européenne par le pouvoir de l'Esprit-Saint; l'idée se diffuse que les « Églises européennes avaient délibérément omis de leur parler de l'Esprit-Saint, leur livrant ainsi une version de la foi émasculée » (Cox 1995; p.224). Mary (2001) note que le processus d'évangélisation avait déjà contribué au mouvement d'« indigénisation » du christianisme car la culture chrétienne introduite par les églises missionnaires se réclamait de valeurs universelles tout en confortant les particularismes locaux, en traduisant par exemple les Écritures en langue indigène. Selon l'anthropologue, les rituels des Églises indépendantes des dernières décennies s'inscrivent dans cette interaction entre « pentecôtisme exogène et prophétismes indigènes ». En effet, leurs pratiques reposent, d'une part, sur l'expérience des dons charismatiques et d'autre part, elles évoquent les traditions rituelles africaines et les techniques du corps qui leur sont associées. De cette hybridité émerge la volonté affichée par les nouvelles églises africaines de se démarquer des rites païens et fétichistes, afin d'être reconnue comme « une église comme les autres ». En Côte d'Ivoire, Leblanc (2003) observe que ces mouvements sont partagés entre le projet de développer une identité spécifiquement locale, et l'ambition d'adopter une morale d'influence occidentale.

La culture religieuse pentecôtiste valorisant les dons spirituels personnels est attrayante pour la jeunesse africaine urbaine, scolarisée et séduite par la culture occidentale. Les jeunes prophètes et visionnaires deviennent donc experts en citation de versets bibliques, gestionnaires individuels et autonomes du salut des âmes et du corps, l'autorité qu'ils acquièrent bouscule les rapports de génération traditionnels fondés sur des principes gérontocratiques. Leblanc (2003) montre également que la conversion au pentecôtisme modifie les relations de genre et permet aux femmes de rehausser leur statut social. Au-delà

des transformations sociales qu'elles engendrent, si les Églises pentecôtistes indépendantes ont trouvé un terrain particulièrement fertile dans le christianisme du continent africain, c'est, selon Mary (1999), que la religiosité africaine et certains marqueurs de la culture pentecôtiste (transe, vision, lutte contre les mauvais esprits, etc.) affichent une compatibilité et une commune plasticité.

Leblanc (2003), Mary (2001) et Aubrée (2003) ont tous constaté la vague de transnationalisation de ces églises pentecôtistes, et le déplacement hors des frontières africaines de cette religion syncrétique locale, « ancrée dans un territoire de référence et marquée par certains traits originels de son identité ethno-nationale ou l'utilisation d'une langue ethnique sacralisée » (Mary 2001; p.154). Les églises ainsi disséminées ont en commun la référence aux Écritures mais elles favorisent également différentes formes d'appropriation locale en matière d'organisation ou de liturgie. Leur succès est assuré par la création de réseaux sociaux et l'introduction d'une culture de média qui englobent le croyant dans une assemblée solidaire et fraternelle.

b. La CEP dans la société d'accueil québécoise

i. Le pentecôtisme au Québec

Au Québec, le pentecôtisme apparaît avec les grands réveils spirituels du début du XX^{ie} siècle; cependant, l'implantation de l'Église catholique a significativement retardé son développement. C'est un prédicateur méthodiste qui inaugure la première église pentecôtiste anglophone à Montréal dans les années 1920 mais parmi les Canadiens francophones, le mouvement reste timide et ne réunit que 25 croyants en 1922⁶. Dans les années 1940, le Centre Évangélique francophone ouvre ses portes et, dans la foulée, est créé un centre de formation pastorale francophone; son objectif est d'encourager l'établissement de nouvelles églises québécoises qui relèveraient des Assemblées de la Pentecôte du Canada. Il faut attendre la Révolution tranquille pour que le mouvement pentecôtiste soit réellement présent dans le paysage religieux québécois. Selon les chiffres des Assemblées de Pentecôte du Canada, le nombre d'adhérents serait passé de 1000 dans les années 1960 à 15 000 en 1991, de 18 églises francophones au Québec en 1960, le nombre atteindrait alors 82 au Québec et 14 ailleurs au Canada. Par ailleurs, les évangéliques représenteraient aujourd'hui environ 1 % de la population du Québec, mais seulement la moitié d'entre eux seraient pentecôtistes.

⁶Les informations et chiffres annoncés dans ce paragraphe ont été recueillis sur le site officiel du District du Québec des Assemblées de la Pentecôte du Canada : http://www.dq.paoc.org/index2.php?url_page=55

Au Québec, les mouvements charismatiques deviennent populaires grâce aux grands rassemblements publics; selon Côté et Zylberberg (1990), les nouveaux fidèles sont majoritairement des femmes, célibataires, d'âge mûr, issues de la classe moyenne. C'est en promouvant la valorisation sociale et conjuguant habilement hédonisme et sacré que l'éthique pentecôtiste aurait contribué à séduire cette clientèle féminine. Pour les sociologues, le succès des nouveaux groupes charismatiques dans un Québec rompu à la tradition catholique correspond avant tout à un geste de protestation contre la culture « de la domination, de l'hégémonie et de l'influence » des modes organisationnels de l'Église établie. Paradoxalement, la souplesse de l'Église institutionnelle catholique, initiée par le Concile de Vatican II aurait ouvert une brèche dans le marché religieux québécois, brèche où les groupes charismatiques se seraient insérés et auraient prospéré. Ainsi, aux stratégies de contrôle et aux modes de socialisation collectifs du catholicisme institutionnel, le renouveau charismatique canadien oppose une conception individualiste et démocratique, axée sur la promotion personnelle liée au charisme et aux dons de l'esprit. Dans les rituels pentecôtistes, l'attention donnée au corps, le culte du développement personnel et l'effervescence du collectif situent le mouvement dans la dynamique postmoderne de l'expérientiel.

ii. L'accueil et l'installation des immigrants noirs au Québec

La politique d'immigration du Québec

La plupart (90%) des membres de la communauté religieuse étudiée sont des immigrants de première génération, généralement installés dans la société d'accueil depuis moins de 20 ans. Leur arrivée au Québec s'inscrit dans le courant dit de « nouvelle immigration » qui rassemble de personnes originaires des pays du Tiers-Monde. Ce nouveau flux d'immigration correspond à une diversification des pays d'origine des nouveaux arrivants, jusqu'ici surtout composés des pays européens qui forment le noyau historique des sociétés canadienne et québécoise : en 1960, l'Europe représente le continent d'origine de plus de 60% des nouveaux arrivants versus 17% en 1990. Au Québec, les nouveaux arrivants s'installent généralement dans la métropole montréalaise et constituent souvent une main-d'œuvre très qualifiée et bon marché. La loi canadienne sur l'Immigration actuellement en vigueur justifie l'entrée au pays de nouveaux arrivants par leur apport économique au dynamisme du pays; un système de points permet de les sélectionner selon leurs aptitudes professionnelles et langagières. Cependant, à partir des années 1970, la détérioration de la situation politique de diverses régions du monde a généré une augmentation importante du nombre de demandeurs d'asile,

leur admission au Québec est fonction de leur potentiel d'apport économique, mais aussi de leur situation de détresse.

L'analyse d'Helly (1998) montre que depuis 1996, la vision et la gestion politiques de cette population immigrant au Québec sont marquées par la notion du « citoyen québécois ». Ce dernier est représenté comme un agent participant activement à la vie de la collectivité dont il partage les valeurs consensuelles de pluralité culturelle, de démocratie et de francophonie. Ainsi les immigrants sont sélectionnés et intégrés de façon à développer un sentiment d'appartenance au Québec, et à contribuer rapidement à la construction de cette société. Cet énoncé de la politique d'immigration provinciale est axé sur la priorité de la défense et du maintien de la langue française autour de laquelle est construite l'identité de la nation québécoise; par conséquent, il ne semble pas tenir compte de la spécificité et de la diversité des nouveaux arrivants. Dans la pratique, cette approche engendre des interventions publiques souvent inadaptées et inefficaces en matière d'intégration des nouveaux arrivants. Dans le domaine de l'insertion professionnelle par exemple, les services qui s'adressent aux immigrants ne sont souvent pas organisés pour aider cette clientèle spécifique à trouver un emploi en adéquation avec son niveau d'instruction (Helly 1996; Renaud 1999 Blais 2001). Dans le domaine religieux, Germain et al. (2003) montrent les lacunes des politiques d'aménagement des lieux de culte qui ne tiennent pas compte de la diversité religieuse du tissu social québécois. Parmi les cas cités dans le rapport, celui de la communauté que nous étudions montre que celle-ci a dû s'y reprendre par trois fois avant de trouver un édifice où s'installer. Il semble par conséquent que le contrat social volontaire sur lequel s'appuie la politique d'intégration du Québec tend à ignorer la diversité culturelle introduite dans la société québécoise par les populations de la « nouvelle immigration ».

La population d'immigrants noirs de Montréal

La population noire de Montréal compte environ 122 000 personnes qui vivent dans les quartiers francophones de Montréal-Nord, de Rivière-des-Prairies et de Saint-Michel. Le rapport de Torcyner et Springer (2001) indique qu'en 1996, 57% des Noirs montréalais vivaient en-dessous du seuil de la pauvreté, la situation des femmes étant particulièrement précaire. Cependant, s'il présente des caractéristiques communes (surreprésentation des femmes et fort taux de fécondité), ce groupe est loin d'être monolithique : ses membres sont issus de différents courants d'immigration qui remontent jusqu'au début du XVIII^e siècle et peuvent être anglophones ou francophones. Par conséquent, les nouveaux arrivants noirs se réunissent généralement sur une base ethnique, linguistique ou religieuse.

Les communautés religieuses composées d'immigrants

Parmi les associations d'immigrants, les communautés religieuses sont devenues un lieu de rassemblement de plus en plus important pour les minorités ethniques montréalaises (Drudy 2004). Selon un rapport sur l'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques à Montréal (Germain et al. 2003), en 2002, des 800 lieux de culte répertoriés dans la ville fusionnée de Montréal, 35% étaient occupés par des minorités ethniques, un nombre en croissance dans l'espace urbain montréalais. Ces nouveaux espaces de culte sont surtout associés aux religions dites non-chrétiennes orientales et mouvements protestants de réforme; ces derniers sont majoritairement noirs africains, haïtiens ou philippins. Le rapport note également que bon nombre de ces lieux de culte sont localisés dans des quartiers à forte proportion d'immigrants, cependant il n'existe pas forcément de correspondance entre la localisation des édifices religieux et les secteurs de résidence de leur communauté. C'est précisément le cas de la communauté religieuse que nous étudions : les membres sont disséminés dans divers quartiers francophones d'immigration noire de la ville (Montréal-Nord, Côte-des-Neiges, etc.) alors que l'édifice du culte se situe dans le quartier du Mile-End, une zone où ont transité d'importants flux de migration.

3. La Communauté Évangélique de Pentecôte (CEP)

a. Histoire

La Communauté Évangélique de Pentecôte (CEP) a été officiellement créée en 1994 par le pasteur-fondateur Joseph Kabuya Masanka, d'origine congolaise. Toutefois, les premiers rassemblements autour du pasteur remontent à 1992 alors que des amis et des membres de sa famille commencent à se réunir régulièrement dans le salon de sa maison. Par la suite, la communauté a rapidement pris de l'ampleur : voisins et amis des enfants se sont joints au mouvement qui s'est successivement réuni dans le sous-sol d'un de ses membres, dans une salle de restaurant, dans des locaux partagés avec une église baptiste puis dans un bâtiment acheté dans le quartier du Mile-End. Situé le long d'une grande artère passante, l'édifice est facilement accessible pour ses membres. L'évolution des lieux de culte de la CEP traduit la croissance exponentielle qu'a connue la communauté : de 10 membres en 1992 à 432 aujourd'hui. Le pasteur souligne d'ailleurs que ce nombre serait probablement plus élevé si, faute de travail au Québec, bon nombre de membres n'avaient pas émigré vers le Canada anglophone.

La CEP est une église révélée puisqu'elle est née de la vocation du pasteur qui, en voyage touristique au Québec, a ressenti un appel divin lui indiquant que c'était là sa terre de mission. Le pasteur aime à raconter que son premier acte d'établissement et d'engagement au Québec a consisté en l'ouverture d'un compte bancaire. Alors en phase de rédaction de thèse en théologie à la Faculté Universitaire de Théologie protestante de Belgique où il a séjourné plus de 7 ans, il a finalement immigré au Québec. Son parcours migratoire s'est heurté à de nombreux obstacles, notamment pour l'obtention des papiers d'immigration, la couverture des soins médicaux, une expérience qu'il qualifie de « difficile ». Outre ses fonctions à la CEP, le pasteur donne aujourd'hui des cours de théologie à l'Institut Biblique du Québec, un collège biblique francophone affilié aux Assemblées de la Pentecôte du Canada. Il est également prédicateur itinérant et donne des conférences dans différentes communautés religieuses québécoises où il est invité. Ces activités contribuent à la visibilité, à la reconnaissance et à l'expansion de la CEP.

b. Composition de la communauté

i. Les membres

Si les premiers membres ont été majoritairement des jeunes, enfants et amis des enfants du pasteur, le profil des adhérents de la CEP est aujourd'hui plus divers : hommes et femmes célibataires, veufs ou divorcés, familles, jeunes, enfants et personnes âgées. Sur les 432 membres, un peu moins de 200 ont moins de 25 ans, les femmes représentant 60% des adultes. Les membres de la CEP sont principalement (90%) des immigrants de première génération, installés au Québec depuis moins de 20 ans, venant d'Afrique ou d'Haïti. Les Haïtiens connaissent des trajectoires migratoires variées : certains sont arrivés dans le but de poursuivre leurs études, d'autres sont des cols blancs qualifiés, des domestiques ou des immigrants économiques arrivés pour répondre aux demandes du secteur privé, d'autres enfin ont immigré dans le cadre d'un regroupement familial ou sont des réfugiés politiques qui gardent l'espoir de rentrer au pays. Souvent, ils maintiennent des liens ténus avec leur famille au pays auprès de laquelle ils conservent des obligations financières. Néanmoins, la majorité des membres de la CEP provient d'Afrique francophone (Angola, République démocratique du Congo, Congo, Côte d'Ivoire, Cameroun, Égypte, Burundi, Rwanda, Bénin, Zaïre), et présente un profil d'immigration plus homogène : souvent quadragénaires, ils ont immigré dans la catégorie de réfugiés politiques; ils forment une main-d'œuvre qualifiée et instruite qui jouissait d'un niveau de vie aisé au pays d'origine où ils étaient souvent des professionnels de la classe moyenne, voire de la classe privilégiée. C'est la guerre civile qui les a généralement

amenés au Québec où leurs qualifications ne sont souvent pas validées. Dans leur fuite, certains n'ont d'ailleurs pas pu obtenir de papiers d'identification civile et se retrouvent face à un imbroglio administratif qui les plonge parfois dans des situations précaires. De façon générale, les immigrants d'origine africaine connaissent une réduction brutale de leur niveau de vie et statut social, dans un contexte où le ralentissement économique, la pénurie de logement et le manque d'emplois sont défavorables aux nouveaux arrivants.

Les membres québécois blancs constituent une faible proportion de la communauté (environ 10%); toutefois leur participation est significative puisque un poste important de la CEP, la fonction de pasteur associé, est assurée par une femme blanche. La CEP accueille également des « membres sympathisants » qui fréquentent les cultes et réunions sans avoir pris la décision formelle de se convertir ; la communauté reçoit aussi régulièrement des « amis » qui sont membres d'autres assemblées chrétiennes et visitent la CEP de temps à autre, généralement en compagnie de fidèles inscrits. Le pasteur parle également de « membres temporaires » qui fréquentent la communauté le temps de leur séjour à Montréal, avant de migrer plus vers l'Ouest anglophone, à la recherche d'un emploi.

ii. L'adhésion : recrutement et conversion

La majorité des membres de la communauté provient d'une tradition chrétienne, beaucoup sont ce que Mary (2003) appelle des « transfuges du catholicisme ». Certains membres originaires d'Haïti ont connu le pentecôtisme à la CEP alors que beaucoup de fidèles africains avaient déjà accepté le Christ dans leur pays d'origine, leur conversion s'inscrit apparemment dans les mouvements de réveil protestant apparus en Afrique dans les années 1920 (Mary 2003). À leur arrivée au Québec, la recherche d'une communauté pour poursuivre leur pratique religieuse semble constituer une priorité. Les nouveaux arrivants sont accueillis, soit par un réseau de parenté ou d'amis connus directement ou indirectement au pays, soit par des organisations d'accueil qui œuvrent pour la création et le maintien de réseaux d'entraide telles que les YMCA. C'est donc le bouche-à-oreille qui les amène à la CEP, d'abord en tant qu'accompagnateurs. Par la suite, certains continuent à « magasiner » dans d'autres communautés avant de revenir à la CEP, d'autres y adhèrent immédiatement, l'identification d'affinités personnelles constitue leur motif principal puisque ceux qui restent expliquent leur choix par le fait qu'« ils s'y sentent bien ». L'adhésion est donc un acte volontaire, basé sur un choix personnel qui répond à la logique de ce que Yang et al. (2000) définissent comme « le nouveau volontarisme » qui caractérise la religion américaine contemporaine.

c. Structure et fonctionnement

La CEP est une église indépendante et ne participe donc d'aucun mouvement religieux d'ampleur locale, nationale ou internationale; toutefois, les activités du pasteur à l'Institut Biblique du Québec ainsi que ses conférences prononcées dans d'autres communautés évangéliques permettent de tisser des liens et de créer des contacts amicaux avec d'autres assemblées protestantes. Par ailleurs, celui-ci projette de créer des églises affiliées à la CEP dans d'autres métropoles canadiennes d'immigration afin de réunir les anciens membres de la CEP qui y vivent aujourd'hui.

La structure de la communauté s'organise à deux niveaux qui se superposent :

i. La structure congrégationnelle

Le fonctionnement de l'église est assuré par différents ministères : le ministère du protocole est chargé de l'accueil et du bon déroulement du culte du dimanche; le ministère des louanges encadre la chorale et participe à la préparation du culte dominical; et le ministère d'intercession organise des séances de prière collective. Certains ministères sont établis en fonction du sexe et de l'âge des membres : le ministère des hommes propose des activités spécifiques aux adultes masculins tels que des déjeuners de groupe le samedi au cours desquels ils peuvent discuter de la façon de rédiger son Curriculum Vitae; le ministère des femmes quant à lui rassemble les femmes adultes autour d'ateliers de cuisine, couture ou autres; le ministère des jeunes occupe les adolescents avec des forums de discussion thématiques (choix du conjoint, problème d'identité); enfin le ministère des enfants de moins de 14 ans dispense des cours d'instruction religieuse adaptés à leur âge.

Chaque membre occupe une fonction au sein d'un des divers organes de la communauté, la direction générale de l'Église étant assurée par un conseil présidé par le pasteur et formé d'Anciens et de diacres. Ceux-ci sont choisis parmi les membres de l'église en vertu de la concordance de leurs qualités morales et spirituelles avec les critères décrits par la Bible (1 Timothée, chapitre 3, versets 1 à 13) : ainsi, les pasteurs doivent avoir une « conduite irréprochable » et jouir d'une « bonne réputation », ils doivent également être « capables d'enseigner », enfin ils « dirigent leur famille et maintiennent leurs enfants dans l'obéissance », ce qui prouve qu'ils peuvent « prendre soin » de la communauté. Les diacres quant à eux doivent « inspirer le respect », ce sont

« des hommes de parole, sans penchant pour la boisson ni pour le gain malhonnête » qui ont « une bonne conscience de la vérité révélée par la foi ».

Ces qualités sont éprouvées par « une mise à l'épreuve ». Les diaconesses pour leur part sont des femmes « maîtresses d'elles-mêmes et dignes de confiance ». La candidature des « dirigeants de l'église et de leurs assistants » est proposée par le pasteur Joseph, le pasteur titulaire, et entérinée par la communauté par vote par acclamation. La CEP est ainsi fortement différenciée : pour 400 membres, on compte 5 pasteurs dont un titulaire ainsi que plusieurs diacres et diaconesses. Les responsables de l'église ne sont pas forcément des experts en théologie biblique ou dogmatique; par ailleurs, le pasteur dispense lui-même des cours de théologie pastorale de façon à former de nouveaux leaders.

Le pasteur Joseph chapeaute l'ensemble de la structure communautaire formelle mais il entretient également des relations personnelles avec les membres pour qui il se fait parfois le messager du divin. C'est lui, par exemple, qui contacte le fidèle désigné par Dieu pour lui annoncer qu'il a été choisi pour remplir des fonctions au sein de la communauté. Ainsi, le pasteur rend visite aux membres à leur domicile, mais ceux-ci peuvent également prendre rendez-vous avec lui dans son bureau situé dans les bâtiments du lieu de culte.

La Communauté Évangélique de Pentecôte présente les caractéristiques d'une congrégation religieuse. Selon la définition d'Ebaugh et Chafetz (2000), la congrégation religieuse se définit comme une organisation locale structurée en différents niveaux d'activités; elle inclut la participation volontaire des membres aux fonctions religieuses et la contribution des laïcs à la gestion de l'organisation. En ce sens, la CEP est une institution locale qui repose sur le volontarisme et l'implication des membres laïcs, pour organiser un lieu culturel où les immigrants vivent leur foi et perpétuent des rituels religieux déjà pratiqués dans leur pays d'origine, ou adoptés dans le pays d'accueil.

ii. Un centre communautaire de prestation de services

La CEP est divisée en unités de rassemblement réparties par quartiers, elles regroupent les membres disséminés dans la ville sur une base géographique. Les cellules de quartier sont organisées sur le même modèle que les rassemblements de la CEP au niveau macro : la réunion comprend une phase de prière et de louanges puis une période de lecture de la Bible et de discussion autour de l'enseignement du verset en question, elle finit par une prière personnelle. Les réunions sont hebdomadaires et durent de 1 heure 30 à 2 heures; elles sont dirigées par un chef de cellule ou un pasteur si disponible, ainsi que par un officier du culte qui introduit les chants et les prières. Les membres se rassemblent dans le salon de l'un des membres de la cellule ou, en signe de soutien, chez un membre qui vit un deuil ou une maladie.

Ces réunions sont l'occasion d'échanges et aboutissent à la création de réseaux informels. Certains membres ont, par exemple, créé des groupes qui se réunissent par téléphone, tôt le matin (5 heures), pour prier et chanter ensemble. Ces rencontres permettent également de créer des liens sociaux, de se rendre visite en-dehors du cadre de la CEP, de partager de la nourriture typique du pays d'origine et d'échanger des nouvelles du pays, mais aussi des informations sur le pays d'accueil. Dans certains quartiers à forte concentration ethnique, il arrive que tous les participants à la cellule proviennent du même pays; c'est le cas de la cellule de Bordeaux-Cartierville où tous les membres sont d'origine congolaise, si bien que les réunions se déroulent souvent dans la langue vernaculaire, le lingala. La mobilisation de ce marqueur ethnique permet non seulement de renforcer les liens informels du groupe religieux, mais aussi d'inclure des personnes ayant de faibles capacités dans la langue utilisée au sein de la communauté, et dominant dans la société d'accueil.

L'organisation de la CEP en fait un centre communautaire de prestation de services puisque, conformément à la définition d'Ebaugh et Chafetz (2000), c'est un espace mettant à disposition des ressources matérielles, sociales et émotionnelles : activités récréatives, services matériels et informationnels et conseils en matière d'emploi ou de psychologie facilitent le processus d'installation et l'adaptation des immigrants à leur nouvel environnement.

d. Activités de la communauté et engagement des fidèles

i. Le culte du dimanche

Les différentes unités qui, à divers niveaux, composent la Communauté Pentecôtiste, se réunissent et fusionnent pendant le culte dominical. Le pasteur emploie une terminologie holiste pour décrire le rituel comme « l'être humain dont les différents organes communiquent la force au dynamisme du corps ». Chacun des ministères ainsi que l'équipe de prière se préparent pendant la semaine pour apporter leur concours au service du dimanche. Le rituel se déroule en français, il est principalement composé de deux périodes liturgiques. La première phase est consacrée à la louange et à la prière, elle fait intervenir le ministère des louanges qui anime une séquence de chants et de recueillement d'environ 50 minutes. Lors de cette période, les membres chantent, dansent, louent et adorent leur Dieu avec chaleur et exubérance, les musiques sont entraînantes et certaines rappellent les rythmes africains ou haïtiens. Après cette période d'expressivité et de grande effervescence, un leader spirituel, un pasteur, un leader de la CEP ou un invité donne un sermon d'environ une heure qui est enregistré. Les membres peuvent acheter ces cassettes à un prix modique (5 \$), et les

réécouter chez eux. La prédication est basée sur la lecture d'un passage de la Bible et porte sur les valeurs spirituelles inhérentes à l'étude des Écritures; elle traite également du comportement éthique et social du fidèle, et de la trajectoire des membres nouveaux arrivants dans la société québécoise. Le culte s'achève par des annonces concernant la vie de la communauté. Le ministère du protocole veille sur l'ensemble du culte de façon à accueillir les membres, à répondre aux demandes des leaders, et à canaliser les éventuels débordements.

ii. Des séminaires de catéchisme et des cours de formation pastorale

À l'occasion de la visite d'un conférencier ou d'un prophète, des séminaires sont organisés afin d'enseigner les Écritures ou de transmettre des codes de comportement, des techniques de prière. Si l'invité est un prophète, il peut également communiquer des messages divins collectivement à l'assemblée, ou individuellement à des membres désignés.

Par ailleurs, le pasteur propose des séminaires de formation de nouveaux leaders de la communauté tels que des cours d'homilétique (art de prêcher) ou d'herméneutique (science de l'interprétation de la Bible). Des séminaires d'éducation thématique sont également offerts, ils sont d'ailleurs très en demande et traitent de sujets aussi variés que « comment interpréter le mariage en tant que chrétien, en conformité avec la loi du Québec »⁷, comment s'insérer dans la communauté québécoise, ou encore du code vestimentaire qui sied à une femme mariée. L'ensemble de ces cours définit le cadre moral dans lequel évolue le membre et pose des jalons à son cheminement spirituel.

Outre ces activités de groupe, le pasteur reçoit des membres sur rendez-vous, il peut également leur rendre visite et les conseille dans divers domaines de la vie quotidienne ou religieuse; comme les pasteurs évangéliques observés par Menjivar (2003) aux États-Unis, le pasteur de la CEP offre un soutien individualisé à ses membres et une médiation avec le divin. Il se définit de façon ironique comme « un conseiller spirituel, conseiller matrimonial, conseiller en matière d'emploi, conseiller de la jeunesse, conseiller en funérailles » car il n'est pas rare que des mères monoparentales s'en remettent à lui pour encadrer leurs adolescents, ou qu'un couple en difficulté se confie à lui pour gérer une crise familiale.

⁷À ce sujet, le pasteur explique : « L'Église devient un peu, non seulement un canal d'intégration, mais de pourvoyance... à certains besoins. Même si on ne donne pas l'argent aux gens on les facilite à s'intégrer, on les facilite à trouver de l'emploi, on les facilite à comprendre la loi qui vient de sortir pour dire : « est-ce que vous avez su ça? ». On donne une information de manière générale aux gens ».

iii. Des ressources spirituelles et sociales

Outre les activités collectives de type récréatif ou éducatif au sein des unités formelles des ministères, la CEP offre également des services destinés à faciliter l'intégration de ses membres immigrants, ainsi le pasteur centralise et affiche les offres d'emploi et de logements disponibles. En outre, que ce soit dans le cadre formel de la CEP ou dans les réunions locales plus aléatoires, la communauté offre aussi aux membres un espace de solidarité, de rencontre et de socialisation, ce qui favorise les contacts humains et leur apporte un soutien matériel et surtout psychologique. Au Guatemala, Pedron (1996) attribue d'ailleurs le succès des communautés pentecôtistes du Guatemala au dispositif d'entraide qu'elles mettent sur pied. Ebaugh et Chafetz (2000) indiquent que, au sein des groupes d'immigrants des États-Unis, c'est à travers les réseaux sociaux informels et locaux que l'aide aux membres immigrants est la plus significative et la plus développée, c'est à ce niveau aussi que le recrutement et l'engagement des membres de la communauté religieuse sont les plus efficaces. Ainsi, plus qu'un lieu de pratique religieuse et spirituelle, la CEP est aussi un espace de soutien psychologique et d'entraide aux membres. Comme le note Menjivar (2003), ce type d'encadrement leur permet non seulement de trouver du réconfort auprès de personnes qui partagent la même expérience d'immigration et qui connaissent les mêmes besoins, mais aussi d'avoir accès à une puissante ressource de capital social dans le cadre de leur installation au Québec.

iv. Participation et engagement des fidèles

Le fait d'accepter le Seigneur et d'adhérer à la Communauté Pentecôtiste implique une participation active à la vie de la communauté qui tient désormais un rôle central dans le quotidien et dans la vie spirituelle du membre. En effet, celui-ci est tenu d'apporter son concours à la construction de l'Église : l'ensemble des activités auxquelles il est sollicité exige une participation fréquente (plusieurs fois par semaine), active et régulière, il occupe également une fonction au sein d'un des divers organes et unités de la Communauté. Par ailleurs, chaque membre contribue au financement de l'Église en versant une dîme obligatoire qui représente 10 % de ses revenus bruts, ainsi que diverses offrandes ponctuelles. Le budget mensuel de la CEP s'élève ainsi à environ 10 000\$, ce qui lui a permis d'acquérir le lieu de culte qu'elle occupe dans le quartier du Mile-End.

La participation des membres à la construction et au fonctionnement de l'Église est rythmée par le culte dominical qui revêt une importance capitale dans la vie spirituelle et matérielle des membres comme l'explique Marie-Rose : « Ça te permet d'avoir de la force pour continuer ta

semaine ». Le culte dominical leur permet de se ressourcer spirituellement, de se tenir à jour sur les projets de la communauté, et de prendre des nouvelles des autres membres. Le rituel constitue ainsi le cœur de la pratique religieuse et de la participation à la vie de la CEP.

Bien qu'en croissance rapide, la Communauté Évangélique de Pentecôte est relativement petite et homogène au niveau racial et les relations sociales sont de nature familiale : les membres s'appellent « frères » et « sœurs » puisque dans l'église, tous sont des enfants de Dieu; beaucoup d'entre eux considèrent d'ailleurs le pasteur comme leur « père spirituel ». Par ailleurs, les membres plus âgés sont appelés « maman » et « papa », ce qui, en Afrique noire, évoque le respect pour les aînés. Ce mélange d'appellations de type spirituel et culturel crée des liens symboliques et affectifs entre les membres immigrants; pour eux, la communauté semble constituer un groupe de substitution au groupe d'appartenance laissé au pays.

e. Identité ethnique et religieuse

Notre description de la communauté a mis en évidence l'omniprésence de marqueurs ethniques communs aux membres immigrants : le culte dominical est dominé par des musiques et des rythmes noirs caractérisés par une expressivité de type africain; certains membres portent des costumes traditionnels. De plus, bien que le culte soit en français, les discussions à la sortie de l'église de même que les réunions de cellule se tiennent souvent en langue vernaculaire comme le lingala; en outre, la nourriture typique y est souvent servie, embaumant ainsi le lieu de rassemblement. Ceci corrobore l'hypothèse d'Ebaugh et Chafetz (2000) selon laquelle les congrégations religieuses d'immigrants créent une zone de confort marquée par la culture d'origine du membre immigrant, en évoquant notamment des souvenirs sensoriels. Comme ces auteurs, nous serions donc portés à dire que la congrégation religieuse permet de reproduire l'ethnicité des immigrants. Toutefois, le pasteur affiche ostensiblement sa volonté d'ouvrir son église à de nouveaux membres, sans distinction d'origine ethnique, ce qui témoigne sans doute d'un désir d'intégration dans la société d'accueil. Par ailleurs, à Montréal, la masse d'immigrants d'origine africaine susceptible d'adhérer à la CEP est trop restreinte pour assurer la survie de l'église, c'est pourquoi comme l'indique Warner (1993), dans de telles communautés religieuses à base ethnique, la solidarité du groupe doit s'effectuer sur une base plus large.

La CEP s'annonce comme une assemblée « pentecôtiste ». Pourtant, les expériences du baptême dans le Saint-Esprit qui caractérisent le pentecôtisme y sont moins fréquentes que dans les églises pentecôtistes classiques (Aubrée 1987), si bien que de membres protestants affiliés à d'autres dénominations peuvent se reconnaître dans la communauté. Le profil des

membres visé est donc plus large que la dénomination pentecôtiste; le pasteur adapte son enseignement afin que dans une société religieuse pluraliste, il soit recevable par des membres de différentes tendances protestantes. Par conséquent, les sermons sont plus généralement fondés sur les enseignements de l'Évangile qui constituent le dénominateur commun aux différentes affiliations protestantes (méthodisme, baptisme, etc.) Avant tout, la CEP se définit comme un groupe de Chrétiens « frères et sœurs en Christ ».

Les pratiques religieuses et communautaires de la CEP présentent un ancrage ethnique fort, cependant, l'identité de la communauté est construite autour d'un marqueur religieux plastique qui permet d'englober des membres de diverses origines ethniques et religieuses. Selon Mary (2001), un tel bricolage identitaire ne met pas en péril la force de l'identité du groupe. À la CEP, cette hybridité semble garantir la survie et la pérennité du groupe. Si la dynamique ethnique est contrôlée et canalisée par l'idéologie religieuse, par le rituel dominical et par les activités formelles organisées par les ministères, elle s'active davantage au niveau local des cellules de groupe où les membres tendent à tisser des liens sur une base ethnique ou panethnique, entre Africains d'une part et Haïtiens d'autre part. Les marqueurs identitaires de la CEP sont donc multiples et leur mobilisation varie à chaque niveau de la structure organisationnelle.

Les activités religieuses de la CEP sont intrinsèquement mêlées au social et l'adhésion à la communauté situe le membre dans des réseaux informels ou organisés, mais aussi dans un système de référence englobant qui intègre le spirituel et le quotidien. Comme Fonseca (1991) l'a observé auprès de groupes populaires brésiliens, les membres de la CEP semblent s'identifier dans un référentiel double, entre une alliance personnelle et verticale avec le divin, et un rapport social horizontal avec les autres membres.

Bien que tous les membres partagent une solidarité communautaire et fraternelle, les réseaux informels qui se développent au sein de la CEP sont fortement marqués par l'ethnicité. La structure de l'église semble différenciée sur une base ethnique puisque la majorité des postes à responsabilité dans la hiérarchie temporelle sont occupés par des membres d'origine congolaise. En tant que premiers adhérents de la CEP, la famille du pasteur est d'ailleurs très présente dans cette organisation : ainsi un des fils du pasteur-titulaire est lui-même pasteur et dirige le ministère des jeunes, une de ses filles est en charge du ministère des femmes, son gendre est également pasteur de l'église et chargé du ministère des louanges alors qu'un autre de ses fils s'occupe du volet audio-visuel du culte.

Par ailleurs, le pasteur se montre soucieux de l'expansion et de la pérennité de la CEP. Se disant « non éternel », il souhaite préparer l'église à perdurer et cherche par conséquent à attirer des membres instruits pour construire l'institution. Ainsi, les postes à responsabilités

sont généralement occupés par des gens scolarisés qui ont parfois étudié en théologie. Étant donné le profil social de la CEP, ces membres sont souvent d'origine africaine, voire congolaise. Pourtant, on a vu que les critères qui qualifient les dirigeants de l'église sont plus d'ordre spirituel que social car l'Évangile⁸ les décrit comme des hommes et des femmes de foi, dont le mode de vie est irréprochable; inspirant le respect, ils représentent un modèle pour les fidèles.

Comme la masse d'immigrants d'origine congolaise susceptible d'adhérer à la communauté reste néanmoins limitée, le pasteur encourage l'adhésion de tout membre, sans distinction ethnique. Ainsi, la CEP se trouve à la croisée d'une dynamique entre la reproduction quasi élitiste de l'ethnicité de son groupe-fondateur d'une part, et la définition de son identité, sur une base religieuse, garante de sa survie d'autre part. Le rituel dominical constitue à ce titre un événement intégrateur fondamental à la vie de la communauté, l'ensemble des membres est tenu de s'y présenter et seuls les personnes malades, en voyage, ou retenues par leur emploi sont réellement excusées de leur absence. Cet instant de communication rituelle est en effet le théâtre privilégié d'une grande expressivité individuelle et d'une profonde communion du corps social.

⁸ 1 Timothée, chapitre 3, versets 1 à 13

II. RITUEL, CORPS ET EXPRESSIVITÉ EN SCIENCES SOCIALES

Si le rituel a traditionnellement été abordé comme un événement social fondamental dans le maintien et la survie du groupe, il n'en a pas moins été compris à travers ses effets sur l'individu et sur la construction du soi (Dürkheim 1925). Le rituel permet en effet de convertir les normes de la société en désirs des individus, de créer des sentiments socialisés, de transformer des statuts, ou encore d'intégrer des groupes sociaux; il vise ainsi l'acceptation collective d'un système de sens, (Turner 1972). Car il façonne la sensibilité de l'individu et sa vision du monde, le rituel se situe au point d'articulation du collectif et de l'individuel, de l'ordre social et de la perception individuelle, émotionnelle et corporelle. C'est à l'aide de techniques variées et puissantes que sont communiqués au groupe et à l'individu les messages à caractère idéologique et régulateur de la société (Tambiah 1985; Nelson 1996). Toutefois, la performance rituelle semble essentiellement opérer à travers le corps qui permet de transformer la perception individuelle en une symbolique sociale communément partagée (Fellous 2001). Notre analyse du rituel s'appuiera par conséquent sur les outils théoriques et méthodologiques développés par l'anthropologie du corps en nous fondant sur une lecture phénoménologique du social : les actions individuelles sont avant tout corporelles et en ce sens, le groupe est uniquement constitué d'autres moi-même (Csordas 1993; Lyon 1995). Le corps apparaît ici comme un espace de représentation et de négociation des représentations sociales (Bourdieu 1980), luttant pour la reproduction du soi (Foucault 1994), à travers la transformation de son mode de présence au monde (Csordas 1993). En tant que médiateur entre l'esprit et le corps (Scheper-Hughes et Lock 1987; McGuire 1990), l'émotion est le vecteur essentiel de cette transformation : l'expressivité corporelle constitue en effet le site sur lequel s'inscrivent les normes et valeurs constitutives de la communauté (Rosaldo 1983; Cataldi 1993, Lyon 1995), elle est aussi le moyen de manifester l'engagement de l'individu au mode d'action du groupe (Abu-Lughod et Lutz 1990).

1. Le rituel

La racine étymologique du mot « rite » est indo-européenne et sa forme grecque, *ritus* signifie « l'ordre prescrit »; ainsi, le rite assurerait la permanence du monde face au chaos. Dürkheim (1925) observe qu'il permet de réaffirmer périodiquement l'ordre social, et d'en assurer le respect et le maintien; à ce titre, le rite aurait une fonction sociale et politique. Pour Mauss, le rite « modifie l'état de la personne »⁹ puisque, par les dispositions affectives et mentales qu'il

⁹ Cité par Martine Segalen, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998, p.16

suscite, il façonne sa sensibilité et son rapport au monde. Enfin, la pratique rituelle est avant tout une performance accomplie selon des règles et des techniques qui lui donnent force symbolique, et inscrivent l'individu et le groupe au sein d'un nouveau système de sens.

La littérature sur les rites (Dürkheim 1925; Turner 1975; Douglas 1973; Kertzer 1988) retient généralement les éléments de définition suivants : le rituel est une performance qui, par sa standardisation et par sa répétition acquiert une signification qui transcende la simple action qui la compose. Activant un système symbolique spécifique à la communauté qui l'accomplit, le rituel transmet, renforce et parfois modifie les croyances sur l'univers.

a. La fonction sociale du rituel et le rôle de l'effervescence religieuse

i. La lecture fonctionnaliste du rituel

Dürkheim (1925) voit dans les cérémonies religieuses le fondement de la vie sociale; pour lui, les rites de communion construisent et renouvellent une solidarité sociale. La participation au rituel rappelle aux individus leur dépendance au groupe, revivifie le code de conduite collectif et marque les frontières de la communauté d'appartenance. C'est donc en rassemblant périodiquement les participants autour d'une action symbolique que les idées et les sentiments collectifs peuvent se propager. Pour Radcliffe-Brown (1968), ces sentiments sont à la base de toute vie sociale car comme ils sont partagés par tous les membres de la société, ils régulent les interactions entre les gens. Par conséquent, les rituels sont le moyen par lequel les sentiments sont communiqués et renforcés. Pour Turner (1972) également, le rituel restaure unité, harmonie et équilibre au sein du corps social ou « *communitas* » qu'il élève ainsi à un niveau mystique. L'anthropologue considère cependant que les sociétés peuvent également être traversées de conflits, ou confrontées à des périls, les comportements religieux que le rite organise accompagnent donc des phénomènes de transition sociale et en cela, le rite comporte un aspect transformatif.

Pour Leach (1972), le rituel intègre en un groupe des individus rassemblés autour d'une activité répétée, ces derniers peuvent cependant entretenir des représentations variables de cette activité commune. Kertzer (1988) corrobore cette hypothèse car pour lui, le partage de croyances avec les autres participants au culte ne produit qu'une identification partielle d'une personne à un groupe. En réalité, le rituel propose avant tout un mécanisme par lequel les gens expriment leur allégeance à une organisation ou à un mouvement, sans nécessairement en partager la croyance. L'auteur qui s'intéresse à la création des solidarités politiques observe que l'engagement rituel de l'individu dans une action collective permet de construire et de renforcer son attachement au groupe.

ii. Rituel et Perception : le rôle de l'émotion

L'efficacité du rituel dépend de la façon dont il lie l'individu à la société car c'est à travers lui que l'expérience subjective de l'individu interagit avec, et est modelée, par les forces sociales.

Perception individuelle et collective dans le rituel

L'anthropologue et historien Kertzer (1988) a étudié la façon dont le rituel façonne la compréhension qu'ont les individus de leur univers politique. Selon lui, le pouvoir du rituel proviendrait non seulement de sa matrice sociale, mais aussi de ses soubassements psychologiques, ces deux dimensions étant inextricablement liées : l'activité rituelle implique des stimuli physiologiques et comportementaux qui catalysent l'émergence de l'émotion; une fois mobilisés, ces sens seraient travaillés rituellement dans le but de structurer la vision du monde des participants. Dans un tel schéma, le rite oriente les perceptions et suggère certaines interprétations de l'expérience des individus d'une façon qui rend ces interprétations et perceptions saillantes, inévitables et donc acceptables.

Le rituel serait donc doté d'un pouvoir transformant fondamental car l'acceptation d'un système symbolique partagé collectivement modèlerait la sensibilité de l'individu et son rapport au monde. Dans les cérémonies chrétiennes de l'Espagne du Moyen-Âge par exemple, l'exhibition d'icônes de la Vierge Marie provoquait un sentiment religieux et un état de piété conformes au code de conduite catholique de cette société (Christian 1982). Aussi, loin de seulement projeter l'ordre social sur un plan symbolique, le rituel propage une vision particulière de l'ordre politique grâce aux émotions puissantes qu'ils impliquent. En effet, nos perceptions et interprétations du monde sont fortement influencées par nos états émotionnels : le rite stimule nos peur, terreur et joie, et canalise nos perceptions politiques.

L'effervescence rituelle

Dans les sociétés aborigènes d'Australie, Dürkheim (1925) observe également que le rituel conduit l'individu à sortir de lui-même et à se transformer : « Il acquiert l'impression d'être devenu un être nouveau et s'affuble de décorations et de masques »; l'ensemble du rituel le transporte dans un univers particulier, géré par des forces puissantes et métamorphosantes, sources de réconfort et de dépendance pour la collectivité et pour les consciences individuelles. Le sociologue attribue cet état au rassemblement social et à l'excitation

collective puissante qu'il produit auprès des membres de la communauté, « une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation ». En effet, l'effervescence exprime la grande dépendance que les gens ressentent envers leur société, mais outre les rites réguliers, des cérémonies se tiennent au moment où les individus font face à des transitions dans leur vie. Les fortes émotions associées au rituel reflètent les conflits internes, les incertitudes et peurs qui affligent les gens en pareilles circonstances. Ainsi, les sentiments exprimés s'amplifient et grossissent en des gestes et des cris qui se rythment et se traduisent par des chants et des danses, cette « effervescence devient telle qu'elle conduit en des actes inouïs ». Durkheim en conclut que les émotions activées rituellement s'immiscent dans les états mentaux et dans les représentations des membres de la communauté, leur octroyant ainsi une valeur religieuse et un caractère sacré qu'ils ne possèdent pas ontologiquement; cette lecture occulte cependant l'expérience consciente des participants.

Selon le sociologue, les comportements et les représentations individuels ainsi exaltés forment un état de conscience collectif unique et se dépassent au sein du tout social. En effet, les émotions intenses seraient particulièrement contagieuses, une constatation que soutient l'analyse de Freud et, avant lui, celle de Gustave Le Bon traitant de la psychologie des foules. Pour ces auteurs, la contagion permet d'expliquer qu'un individu faisant partie d'une foule se trouve fortement influencé par les émotions des gens qui l'entourent, il s'identifie à un patrimoine collectif inconscient et évacue ainsi sa propre personnalité; en bref, les rituels collectifs séduisent.

Ainsi, le rite constituerait avant tout un système de valeurs qui impose aux expressions culturelles du social des standards de sentiments personnels et des normes de comportements externes. Mauss (1968) est l'un des premiers à montrer que des consignes rituelles indiquent la forme et la durée de l'émotion appropriée, son intensité, ses expressions orales dépendamment des situations. En analysant un rite funéraire australien, il constate que les sociétés induisent « une expression obligatoire des sentiments » qui imprègnent l'individu à son insu. L'affectivité est régie par des règles sociales auxquelles les acteurs se conforment, ainsi les manifestations de chagrin varient selon la position de chacun dans la parenté, Mauss (1968; p.88) note :

« Ces cris, ce sont comme des phrases et des mots. Il faut les dire mais s'il faut les dire, c'est parce que tout le groupe les comprend. On fait donc plus que de manifester ses sentiments [...]. On se les manifeste à soi en les exprimant aux autres et pour le compte des autres. »

Intensité rituelle et relations sociales

Pour Ramp (1998), l'effet de cohésion de l'intensité rituelle prête à discussion car pour lui, l'effervescence ouvre un espace dangereux au sein duquel les individualités s'identifiant les unes aux autres peuvent transgresser les différenciations sociales et renverser les représentations de la totalité et ses codes. Contre la perspective fonctionnaliste, l'auteur conçoit les relations sociales énergisées par l'émotion rituelle comme les éléments d'une dialectique dont l'aboutissement importe moins que le processus. Lyon et Barbalet (1994) développent précisément cette interrelation en présentant l'émotion comme « l'expérience de la socialité incorporée ». L'émotion active en effet des dispositions distinctes, postures et mouvements qui sont physiques, mais aussi attitudeaux, elle intervient par conséquent dans la façon dont les corps individuels conjointement avec les autres articulent un but ou un ordre communs. En bref, l'engagement émotionnel du corps individuel contribue à la création d'un corps et d'une action collectifs. Ainsi la prière et le chant dans l'église, le tambour dans l'armée fonctionnent pour générer les émotions adéquates et pour engager des aspects particuliers du corps d'une façon particulière, selon l'organisation en question. Les congrégations religieuses ou encore l'armée sont des exemples de corps politiques composés de corps humains disposés de façon spécifique, rassemblés en une unité à des moments particuliers, par des orientations cognitives et affectives.

Cette approche souligne le rôle du corps, compris comme un phénomène social et conceptualisé de façon à référer directement aux aspects relationnels. La dimension interactive de l'agence acquiert d'ailleurs une base plus large quand l'acteur social est compris comme un agent incorporé, non dans sa forme biologique et individuelle mais en incluant ses relations sociales. En dépeignant le corps comme faiseur d'institution, le corps n'est plus considéré comme sujet à la domination et passif, il est intercommunicatif et actif.

b. La lecture performative du rituel

i. Le rite est un système de communication symbolique

Pour Tambiah (1985), une théorie de la communication est sous-jacente à toute définition du rite. Selon lui, le rite est

« a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, where context and arrangement are characterised by formality

(conventionality), stereotype (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition) »¹⁰.

L'auteur met ainsi en évidence la dimension performative du rituel qu'il pense comme une activité discursive, fondée sur une typologie des actes de langage. Par ailleurs, il introduit de nouvelles métaphores pour éclairer l'étude des cultes; il identifie la matière du rite, créée d'une part par les techniques de condensation et de répétition des symboles rituels et d'autre part, par l'utilisation de mediums performatifs variés tels que la musique, la danse, les costumes et décorations.

Les rituels peuvent donc être compris comme une forme de rhétorique destinée à propager un message, à travers une performance symbolique complexe, qui suit des formes culturelles prescrites. Pour Douglas (1973) également, le rituel est avant tout une forme de communication, fondée sur l'usage de symboles contraignants, c'est donc un code restrictif. L'auteur considère le rite comme une forme de parole dont la signification reste largement implicite; par conséquent, les formes rituelles sont pour elle des discours générés dans des relations sociales qui, par sélection ou par emphase, exercent une contrainte sur le comportement social. La perception des symboles et leur interprétation seraient donc socialement contrôlées.

La force des symboles activés dépend autant de leur pouvoir à susciter les émotions que de leur capacité à transmettre un message cognitif. Le mécanisme grâce auquel les émotions générées par le rituel provoquent et affectent le message cognitif reste toutefois une question intrigante. Pour Turner (1990), il existe un échange entre les pôles cognitif et émotionnel du rituel; en fait, les émotions suscitées dans le rituel infusent la vue cognitive suggérée par le rite en la rendant irrésistible. Les rituels ne font donc pas juste exciter, ils instruisent également mais leur capacité d'instruction dépend de leur capacité à placer l'individu dans un état d'esprit réceptif. Du chant rythmé à la marche stylisée, en passant par la danse, des outils sensoriels et des techniques rituelles sont utilisés pour préparer le participant. Les rituels les plus efficaces engagent cependant toute la personnalité du participant.

Nelson (1996) observe cette dynamique au sein d'un culte afro-américain chrétien; en effet, les membres y sont soumis à un ensemble d'attentes collectivement reconnues qui dirigent et limitent leurs interactions rituelles. Les règles émotionnelles et comportementales de la communauté sont transmises et rappelées à travers les chants et les discours du culte : grâce à des techniques de langage et à un jeu de réactions circulaires, les leaders suscitent des réponses vocales et corporelles spécifiques qui emportent les participants dans l'effervescence du service. Ainsi, c'est dans l'*arena* privilégiée du rituel que, sous une pression générale pour

¹⁰ Cité dans Ottenberg (1985, p. 57)

la conformité sociale, les émotions sont stimulées, façonnées et canalisées par les symboles et techniques corporelles rituels.

ii. Techniques de performance rituelle

La musique

Selon Rouget (1980), la musique est le seul langage qui parle à l'esprit et au corps. Dans une importante revue des ethnographies traitant des rites, l'ethnomusicologue tente d'isoler le rôle de la musique dans l'apparition de la transe rituelle. Il en conclut que si la musique n'a pas le pouvoir de déclencher la transe, elle en est une condition *sine qua non* puisqu'elle crée un environnement favorable à son émergence, régularise ses manifestations et permet la constitution du groupe. Son rôle dans le rituel est triple : créer un certain climat émotionnel, amener l'adepte à s'associer avec l'esprit qui le possède, et enfin lui fournir les moyens de manifester cette identification afin de la rendre acceptable au groupe.

Ainsi le lien d'un texte avec une mélodie musicale transforme le contenu textuel et modifie sa relation à l'expérience individuelle concrète. En effet, Rouget montre que la musique mobilise la totalité de l'appareil de perception de l'individu : elle est physiologiquement perçue par l'ouïe, par le mouvement des vibrations de la danse ou des instruments de musique; la musique agit psychologiquement en modifiant le sentiment d'être de l'individu dans l'espace défini par le son et dans la dimension du temps, construite entre autres par la rythmique. Transformant le sentiment du temps et de l'espace, la musique touche l'état de résonance affective et crée une adhésion totale du soi à ce qui est en cours, ce faisant elle bouleverse la structure de la conscience sensible par rapport au soi et en relation au monde. Schutz (1964) ajoute que la signification de la musique se situe dans sa capacité de communication et non dans son cadre sémantique; son pouvoir résulte en effet de sa capacité à faire partager une expérience collective, grâce à la diffusion de thèmes musicaux parmi les participants.

D'autre part, Rouget considère également la devise musicale comme un système symbolique dont le signifié est une entité surnaturelle et les signifiants ont plusieurs facettes rituelles : la musique, la linguistique et la danse; ces processus métaphoriques transitent par le corps.

Le discours

La littérature ethnographique et les analyses discursives mettent en évidence différents types de signifiant linguistique, ou modes d'expression verbale qui sont activés dans le rituel. Dans les cérémonies de deuil bédouins, Abu-lughod (1985) note que la forme du discours, poétique

ou non-poétique, détermine la nature du message véhiculé relativement au défunt, à la mort, et au social. Ainsi, le mode poétique permet souvent de manifester la contestation de l'organisation sociale des relations du soi et du groupe alors que la forme non-poétique exprime plus généralement la conformité à la structure établie; l'ensemble des idéaux culturels spécifiques liés au code de l'honneur et au deuil est donc incorporé et modélise l'expression des sentiments.

Dans les rituels pentecôtistes brésiliens, Corten (1995) s'intéresse aux différentes techniques discursives qui signifient la présence de Dieu en activant l'émotion individuelle et l'expressivité corporelle des adeptes : il note l'alternance spontanée entre les paroles et les chants, les ruptures dialogiques ponctuées par les « alleluia », ainsi que la force illocutoire des prédications. Les phénomènes de glossolie en particulier constituent un exemple parlant de signifiant linguistique symbolisant le divin par l'intermédiaire du medium du corps. La glossolie est une forme linguistique sans contenu informatif, au cours de laquelle l'énonciateur s'efface devant la voix de l'esprit et le référent disparaît totalement. C'est une verbalisation non sémantique, un chant non mélodique qui engage l'émotion de l'individu possédé et qui produit aussi sur l'assemblée un effet de sommet émotionnel. Comme chez les Bédouins rencontrés par Abu-Lughod, ces techniques linguistiques agissent via l'incorporation de codes émotionnels pour signifier le rapport au divin.

La danse

En tant que signifiant rituel, la danse représente une autre habileté à utiliser le corps humain comme medium expressif, avant tout, les mouvements corporels communiquent une variété d'idées et d'émotions dont la signification dépend des associations symboliques partagées par la communauté.

Hanna (1977) explique que lors de la performance de danse, l'actant sent généralement un changement qualitatif physiologique et psychologique dans son mode de fonctionnement à travers une distorsion des perceptions, une perte de contrôle, etc. Elle observe en outre que le medium de la danse contribue également à informer affectivement et cognitivement. La danse est ici définie comme un comportement humain composé de séquences de mouvements corporels non verbaux culturellement modélisées, dotés d'une valeur inhérente et esthétique ayant un but et une rythmique intentionnelle. Pour Hanna, la danse est une gestuelle de communication, un texte en mouvement ou un langage corporel, c'est un instrument physique ou un symbole pour les émotions et pour la pensée, elle est souvent un moyen de communication plus efficace que le langage verbal pour révéler les besoins et les désirs ou pour masquer les intentions réelles. Le medium de la danse intervient souvent

quand il existe un manque de médium d'expression car les mouvements de danse sont standardisés et modélisés, ils sont donc compris par les membres de la société pour exprimer et communiquer les expériences des mondes externe et psychique.

Ainsi, la danse exprime également le signifié au groupe, c'est pourquoi le potentiel créatif du danseur est limité par les modèles de comportement et d'interactions sociales; les mouvements corporels individuels deviennent alors une performance régie par des règles de sémantique et des codes syntaxiques. L'expression du signifiant dansé est donc ancrée dans une expérience sensorielle liée à la mémoire corporelle individuelle, mais elle réfère également aux attitudes et aux attentes sociales envers le corps de l'actant. La danse constitue donc un des langages visuels dont la capacité de communication fait appel au corps.

La gestuelle et les icônes

Bien qu'omis par Rouget, la gestuelle et les icônes constituent d'autres signifiants rituels. Kokoslakis (1995) souligne le pouvoir de communication des icônes dans le contexte liturgique chrétien orthodoxe. Le système symbolique des icônes constitue ici un langage parallèle à celui des textes bibliques et des interprétations théologiques. Les images ne communiquent pas seulement de l'information religieuse, elles engagent directement les émotions du spectateur puisque par la description pittoresque du personnage divin ou saint représenté, l'icône permet au fidèle en prière de rentrer en communication avec la Vierge ou les saints. La précision de l'image, la codification de la hiérarchie sacrée de personnages et son état de conservation sont indispensables dans l'iconographie orthodoxe, la perspective inversée en particulier permet de donner l'illusion au spectateur que l'image entre en lui, et non l'inverse. Ici, le signifiant visuel vise directement à intégrer le corps de l'adepte dans une relation avec le signifié de nature divine. Dans les rituels de la tradition hindoue vaishnava, Squarcini (1995) observe que, contrairement à l'idée que le geste crée l'émotion, le geste véhicule et facilite en réalité l'expression de l'émotion; le corps humain disposerait ainsi d'un potentiel d'expressivité non soupçonné. La gestuelle du *mudra* par exemple permet de valider les sons rituels afin d'en augmenter le pouvoir sacré et la magie, elle est souvent la configuration extérieure d'un état émotionnel intérieur qu'elle communique et intensifie. En ce sens, le *mudra* n'est pas un code analogique qui indique la performance de l'opération, c'est un signe caractérisé par une grande multivocalité qui confère à cette gestuelle et à la concentration rituelles un fort pouvoir expressif émotionnel.

En s'intéressant au silence dans le religieux contemporain, Nesti (1995) constate l'importance de la gestuelle dans la liturgie catholique. L'auteur rappelle que dans la chrétienté, il a traditionnellement existé une relation étroite entre l'adepte en prière et sa corporalité : l'étude

de manuscrits monastiques anciens montre que l'expression de l'humilité et de la soumission s'est généralement traduite par des positions allongées, face contre terre, des postures agenouillées, des genuflexions, des positions de contemplation debout, les paumes tournées vers le ciel, parfois à l'aide d'objets tels que des chaînes. C'est par l'accomplissement assidu d'« exercices spirituels » et par le respect d'attitudes corporelles précises qu'au XVI^e siècle, le Jésuite Ignacio De Loyola pense d'ailleurs atteindre le nirvana spirituel (Lambotte 1957). Ainsi, il indique que l'agenouillement amène le sérieux et la préparation, la station debout signifie la dignité et le fait d'être prêt, tandis que la position assise est adéquate pour la prière. Selon Nesti, surtout au Moyen Âge, ces influents hommes de Dieu considéraient que ces comportements corporels permettaient de stimuler les impressions, de suggérer des connaissances, d'intensifier l'expérience religieuse, et de rendre une vérité plus convaincante que par un simple discours. L'auteur souligne toutefois que, pour être efficace comme signifiant rituel, la gestuelle liturgique doit s'inscrire dans la double dimension temps/espace d'un contexte socio-culturel et éviter la répétition mécanique et ce, afin de perpétuer une signification transcendant sa propre structure matérielle.

Les théories de psychologie sociale

Les théories de psychologie sociale permettent de compléter cette revue des différentes techniques de performance rituelle. C'est à partir de la science des masses introduite par Le Bon (1947) au début du XX^e siècle que Moscovici (1985) propose une théorie de la communication de masse. L'auteur analyse le pouvoir des leaders sur les foules, la masse étant définie comme un rassemblement ponctuel d'individus atomisés, isolés et anonymes dont les idées et les expressions tendent à s'exprimer spontanément. En 1910, Gustave Le Bon annonçait que si la logique rationnelle gouverne le conscient où les interprétations et les actions sont formées, la logique émotionnelle crée les croyances qui façonnent les conduites des individus et des groupes. Dans ce modèle, le leader occupe un rôle fondamental, c'est un homme de charisme qui sait séduire les foules et la description qu'en fait Le Bon est proche de celle de Dürkheim, les deux penseurs contemporains annoncent ainsi les phénomènes de masse qui animeront l'entre-deux-guerres en Europe.

Pour Moscovici, le leader personnifie une idée qui dépasse la masse (nation, etc.) et son pouvoir provient de sa capacité à transformer les événements liés à cette idée en images fortes, capables de capter et de frapper l'imaginaire individuel. La méthode du leader repose sur trois types de stratégies de propagande et de suggestion de masse: la technique de la représentation s'inscrit dans le spatial et dessine les lieux de rassemblement de façon à créer une impression spécifique, grandiose voire écrasante dans le cas des stades fascistes. La

technique de la cérémonie agit temporellement comme une « messe hypnotique » où l'apparition orchestrée d'une variété de symboles vise à renouveler et à stimuler les émotions, afin d'atteindre un climax et d'intégrer les individus entre eux. La stratégie de persuasion opère au niveau linguistique car une fois que la masse est subjuguée, elle est davantage réceptive aux mots qui véhiculent l'émotion et mobilisent les images et la mémoire. Le Bon considérerait d'ailleurs le langage comme le levier principal du pouvoir. La rhétorique du leader s'appuie donc sur des affirmations marquées, répétées, des formes discursives concises et précises ou encore des pseudo-questions.

Dans l'Europe tridentine du XVII^e siècle, les missionnaires français chargés de répandre le catholicisme adoptent des stratégies de persuasion proches de celles mises en évidence par Moscovici. La recherche historique de Deslandres (2003) montre qu'au Québec, pour convertir les autochtones, les missionnaires recourraient aux techniques d'évangélisation des apôtres de l'Église primitive, basées sur l'expression des dons charismatiques (miracles, glossolalie). Il s'agit essentiellement d'émouvoir l'Autre pour provoquer sa conversion : la religion et les missions sont présentées de façon impressionnante et spectaculaire afin d'enflammer l'imaginaire des individus et, à terme, les amener à changer de vie grâce à des exercices de missions : catéchisme, prédications, images peintes, prières collectives. Deslandres argumente que les missionnaires suggéraient alternativement des sentiments de terreur et de soulagement en imprimant d'abord la crainte de Dieu dans le cœur des gens pour les rendre dociles, puis en les invitant à retrouver sécurité et sérénité dans le catholicisme. Dans les stratégies de suggestion de masse illustrées ici, l'émotion est implicitement considérée comme un moyen d'accéder et de manipuler la subjectivité de l'Autre pour la déplacer dans le champ du collectif. Toutefois ces théories s'intéressent davantage aux moyens de stimuler l'émotion consciente des individus qu'à la façon dont l'affect, une fois activé, transforme la subjectivité du soi et crée le collectif.

En étudiant les rites d'initiation mélanésien dits « rites de terreur », Whitehouse (1986) tente de démontrer le mécanisme qui, dans le rituel connecte les concepts et les émotions et les lie aux structures sociales plus larges de la communauté. S'inspirant des théoriciens de psychologie sociale qui montrent que l'individu se souvient davantage des événements s'ils comportent une forte charge émotionnelle, l'anthropologue introduit le concept de la mémoire « flashbulb » qui s'imprègne des événements fortement émotionnels qu'elle réactive dans l'esprit des participants sous forme d'impressions intuitives. Ainsi, la nature traumatique des rites de terreur permet de coder un ensemble d'événements particuliers, d'expériences et de réponses qui fixe le rite dans l'esprit du novice, et génère une grande solidarité entre les membres.

En conclusion, il semble que l'ensemble des techniques rituelles qui concourent à la dimension performative du rituel opère via le corps. Fellous (2001; p. 26) rappelle d'ailleurs que

« Le corps est le lieu transitionnel entre l'individu et la collectivité »,
 et que
 « Le rite transforme le corps matière en corps humanisé, socialisé. Il articule le réel du corps, le symbolique et le social. Sans le rite qui le met en rapport avec le corps, le symbolique ne serait que fiction. Sans le symbolique, le geste rituel n'est que répétition mécanique. »

Pour Jackson (1983), comme la musique, les mouvements corporels ont une portée qui dépasse les mots, ils déplacent l'expérience religieuse personnelle du quotidien vers un univers où les frontières sont floues. En outre, en évacuant la dimension de la pensée, la gestuelle collective tend à annuler les divisions profanes pour créer un sentiment communautaire et une compréhension emphatique expérimentée à travers le corps, avant d'être appréhendé par l'esprit.

2. Corps et Expressivité

Comprendre les mécanismes de création et d'expression de l'émotion rituelle renvoie donc à l'étude d'un ensemble de techniques du corps, incluant les expressions faciales, les postures et les gestes. En effet, grâce à des stratégies destinées à modifier les états de conscience individuels et collectifs, le rite met en scène un dispositif de techniques corporelles.¹¹

L'analyse des rituels dans le cadre d'une anthropologie du corps nous amène ainsi à prendre en compte les dimensions phénoménologique et sociale des émotions dans la mesure où, comme le suggère Lyon (1995), les processus sociaux ne sont pas uniquement compris à travers des idées et des habitudes, ils sont avant tout appréhendés par le corps. Comme les actions dans le monde sont corporelles, les mouvements sont individuels, mais étant associatifs, ils sont aussi communicatifs. Par conséquent, la présente étude articulera l'émotion avec les aspects somatiques et communicatifs de l'être. Dans le système symbolique surdéterminé du rituel, l'émotion sera donc abordée comme un discours sur le soi et sur le groupe, exprimé par les media du corps et de la parole.

¹¹ Notes du séminaire « L'Imaginaire » donné par R. Crépeau, Département d'anthropologie, Université de Montréal, automne 2002

a. Une approche anthropologique du corps

Le rôle du corps dans la compréhension du comportement humain n'a pas toujours été reconnu et la pensée sociale du XIX^e siècle le considérait davantage comme une entité extérieure au moi et à la société, susceptible de n'établir avec son environnement que des relations mécaniques. Mauss (1973, p. 365) le premier s'intéresse à la « façon dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle savent se servir de leur corps », restaurant ainsi la réalité sociale du corps. Progressivement, le corps acquiert le statut d'une intériorité signifiante devenant, ce que Berthelot (1991) appelle un « opérateur secret » : par un jeu de miroir, le corps révèle les conditions sociales de son fonctionnement; Goffman y voit un instrument de communication non-verbale et considère les gestes comme le langage rituel d'une interaction discontinue; Barthes l'inscrit dans le domaine des associations symboliques et sémiotiques. Pour cette analyse, nous retiendrons que le corps constitue le siège de la subjectivité d'une part, et un site discursif où se négocient et se donnent à voir les représentations sociales d'autre part.

i. Le corps est un site de représentation du social

Le corps est une métaphore du social

L'anthropologie structuraliste et symbolique a généralement perçu le corps, à la fois comme une contrainte, et comme un potentiel. Douglas (1973) présente le corps humain, ses organes et ses produits naturels (larmes, lait, sperme) comme des catégories cognitives non-verbales représentant les relations naturelles, sociales et surnaturelles. En tant que symbole naturel riche, il constitue par conséquent une source abondante de métaphores sociales, puissantes et flexibles. Capables d'effectuer des narrations sur la cohésion et sur la dissolution de la communauté, ces métaphores représentent un principe de classification sociale dont les catégories permettent d'expliquer le désordre et de restaurer l'ordre. Ainsi, dans la période médiévale, les métaphores organiques ont permis de rendre intelligible et de légitimer la souveraineté du roi et l'autorité de l'Église; avec la révolution scientifique, elles ont adopté la forme mécaniciste d'un corps-machine, reflétant et renforçant le modèle plus systématique de la société. Plus récemment, les féministes ont proposé de modifier la structure métaphorique jusque-là centrée sur les rangs sociaux, en la réorientant vers une classification fondée sur le genre. Scheper-Hughes et Lock notent que dans les sociétés non-occidentales, le corps est davantage conçu comme un microcosme de l'univers qui intègre les dimensions du soi et des

relations sociales en un tout unitaire, dépendant de la structure des sentiments et désirs des autres, y compris les ancêtres et les esprits.

La société utilise les organes corporels, postures et fonctions non seulement pour se représenter mais aussi pour se perpétuer; en ce sens, comme l'indique Douglas, le corps social contraint le corps physique. Chaque culture construit autour du corps un répertoire de significations qui permet l'expression et l'expérience individuelles et fait du corps le récepteur et le transmetteur des informations culturelles. Ainsi, l'expérience physique du corps serait toujours modifiée par les catégories sociales à travers lesquelles il est connu et qui soutiennent une vision particulière du corps social. Le corps représente ainsi un médium d'expression hautement restrictif, instaurant une forme sociale et un style de pensée qui contraignent la pensée et l'action de l'individu, tout en paraissant le célébrer.

Le corps est un discours de la pratique sociale

Le sociologue français Bourdieu situe le corps dans le cadre d'un discours anthropologique de la pratique. Mauss (1973) avait suggéré que les expressions corporelles provenaient d'un processus d'apprentissage; Bourdieu (1980) développe cette intuition avec la notion d'« habitus » qui rassemble les manières d'être, de penser et de faire des agents sociaux issues de l'incorporation non consciente des normes et des pratiques définissant le groupe d'appartenance. Il propose que, plus que des représentations, les pratiques sociales visent à introduire une culture dans un « corps socialement informé », soit une structure de sens et de préférences. Pour Bourdieu, l'inculcation du dispositif corporel permet de naturaliser la règle sociale en transformant les métaphores corporelles en une réalité physique, mentale et émotionnelle. Le corps devient ainsi le véhicule d'expression de la norme et de l'ordre, il est ainsi intégré dans un registre discursif; cette approche évacue cependant sa matérialité.

Bourdieu interprète les expériences corporelles des agents sociaux à la lumière de la notion du « hexis corporel » qu'il définit comme un ensemble de techniques corporelles ou de postures apprises ou profondément ancrées qui reproduisent les relations sociales. Ainsi, les phénomènes émotionnels seraient des construits culturels, reproduits chez les individus sous la forme d'une expérience sociale incorporée. Ceci ne signifie pas pour autant que le corps naturel soit façonné par l'interaction sociale car l'émotion est également incorporée dans le corps social où elle est formée par les économies et politiques dont elle émerge.

Le corps est un site de négociation et de contrôle des représentations sociales

Douglas (1973) observe qu'en temps de crise, une communauté élargit l'étendue des contrôles sociaux, ce qui se traduit par une intensification des symboles du contrôle du soi et par une augmentation des rites de purification qui portent une attention particulière aux frontières corporelles (peau), et donc sociales. La fiction organique du corps social ainsi mobilisée permet donc de naturaliser les pratiques et les systèmes politiques, ainsi que les hiérarchies sociales instituées, dans le but de prévenir le corps social d'éventuelles menaces. Lock (1990) montre également que les sociétés reproduisent et socialisent les corps dont elles ont besoin par de pratiques rituelles de décoration, de mutilation etc. Élias (1973), par exemple, décrit l'évolution et l'émergence des normes de comportement mondain dans la société occidentale tandis qu'Hochschild (1983) souligne que la discipline du corps et le contrôle sur les émotions font partie intégrante de la formation des hôtesses de l'air. Le corps apparaît ici comme un site où se négocient les représentations sociales.

Des idéologies puissantes telles que l'armée ou la religion imposent en effet des disciplines et des codes sociaux qui domestiquent le corps individuel et le rendent conforme aux normes de l'ordre social et politique, la population d'individus ainsi gérée et contrôlée compose le corps politique. Les travaux de Foucault (1963; 1975; 1976) mettent en évidence les mécanismes de régulation du corps politique par l'intermédiaire des institutions (prison, clinique), ou par la production de nouvelles formes de savoir et de pouvoir sur les corps. L'usage de ces techniques de gouvernementalités permet aux institutions religieuses d'inculquer aux fidèles une éthique au niveau de la sexualité, de la reproduction, de la consommation d'alcool et de nourriture, et de l'habillement; elles exercent ainsi un contrôle sur leur corps. Turner (1991) distingue quatre aspects de la régulation du corps politique : le contrôle sur la reproduction de la population, la régulation spatiale des corps, les disciplines qui contraignent le corps intime, et le contrôle sur les apparences ou sur les représentations du corps. La discipline ascétique qui se traduit par un régime alimentaire, par des postures prescrites, par un rythme quotidien précis et par certaines règles d'hygiène compose une discipline du corps qui permet de gérer la vie de l'esprit. Selon Foucault (1994), il s'agit de techniques du soi qui façonnent un dispositif de pouvoir de l'institution religieuse sur le corps. Toutefois, bien que le philosophe ne le prévoie pas, le corps politique est également utilisé comme instrument de résistance de la part des individus. Auprès de Malaisiens travaillant dans une usine étrangère, Ong (1988) interprète en effet des séances de possession comme des stratégies de contestation de l'ordre économique et social importé par les façons de faire de la nouvelle entreprise. Néanmoins, quoique d'efficacité variable, le mode d'expression corporelle de l'opposition et de la dissidence politique est un processus généralement largement inconscient et parfois

spectaculaire. Ces pratiques témoignent de l'interpénétration du corps, de l'esprit et de la société.

ii. Le corps est le siège de la subjectivité

Le corps est un outil de perception

Selon la distinction cartésienne entre le corps pensant (*res cogitans*) et le corps physique (*res extensa*), le monde serait divisé entre le domaine de l'esprit transcendant et le domaine profane du tangible. Contre cette affirmation qui a longtemps dominé l'étude des sciences sociales, les phénoménologues tels que Jackson (1996) soutiennent que la connaissance de l'esprit n'est ni ontologiquement antérieure, ni supérieure à la connaissance du corps car l'activité corporelle est signifiante, quoique non verbalisée ni conceptualisée. Par conséquent, les gestes, actes et modes de comportement ne découlent pas invariablement d'une compréhension cognitive *a priori*.

Selon Merleau-Ponty (1971, p. 235), la perception requiert en effet une implication unitaire du corps et de l'esprit, ce que le philosophe nomme « le corps propre » :

« Le corps propre est dans le monde comme le cœur dans l'organisme: il maintient continuellement en vie le spectacle visible, il l'anime et le nourrit intérieurement, il forme avec lui un système [...]. Je ne saurais saisir l'unité de l'objet sans la médiation de l'expérience corporelle. »

Par conséquent, le sens donné au monde n'est pas réduit à ce qui est dit et pensé, il existe d'abord dans le geste et dans ce qui est accompli par l'action. Le corps propre est donc le véhicule individuel pour saisir et interpréter le monde, il est également un moyen de percevoir les autres car l'expérience corporelle de sa présence au monde est aussi intersubjective.

McGuire (1996; p. 104) conclut que

« This experience of embodied presence is both reflexive (as sensation of oneself) and relational (as presence to others) ».

En effet, même si chacun est incorporé de façon unique, l'expérience corporelle est profondément sociale, médiatisée par des rôles appris et par les attentes des autres.

Le mode somatique d'attention

Inspiré de la notion du corps comme outil de perception, Blacking (1977) propose les premiers paradigmes d'une anthropologie du corps. Pour lui, la société est un système biologique d'états somatiques partagés, fondés sur des interactions corporelles qui transforment les

sensations internes ressenties en formes externes, canalisées par des statuts prescrits. D'emblée, tous les êtres humains disposent d'un répertoire commun d'états somatiques, mais c'est l'esprit qui travaille ses capacités comportementales physiologiques et parle ainsi du corps social, grâce à la plasticité et aux contraintes du corps physique. En fait, il existerait à la base de toute société humaine un sentiment généralisé de solidarité et de fraternité, celui-ci se manifesterait par des formes d'interaction non verbales, et pourrait être perçu au niveau des émotions individuelles.

Pour compléter cette théorie, Csordas (1993) développe la notion d'incorporation en définissant la dialectique entre, d'une part, la conscience perceptuelle de Merleau-Ponty, et d'autre part, la pratique collective mise en évidence par Bourdieu. Le concept méthodologique de « mode somatique d'attention » qu'il introduit permet de transposer la compréhension corporelle par la perception au sein de diverses pratiques culturelles. Par conséquent, les modes somatiques d'attention sont des moyens culturellement déterminés d'être présent avec son corps et à son corps, parmi d'autres sujets incorporés. Effectivement, la présence avec son corps lui octroie un rôle fondamental dans la perception de l'environnement naturel, social et surnaturel tandis que la présence à son corps tient compte de la sensation de son corps dans un milieu intesubjectif qui donne naissance à cette sensation. Le mode somatique d'attention inclut la présence des corps des autres individus, perçus non comme des objets, mais comme d'autres moi-même.

Puisque le corps et l'expérience religieuse engendrent une relation au soi en tant que sujet, Csordas voit dans la dimension expérientielle du corps, l'effondrement de la distinction objet-sujet. McGuire illustre cette dichotomie par l'exemple de la perception de la douleur que le médecin comprend comme un attribut objectif du corps et qu'il caractérise sous l'appellation de « maladie », ne rendant pas compte de l'expérience corporelle subjective du patient souffrant.

Selon Csordas (1993), les composantes somatiques des modes d'apprentissage sont un outil efficace pour comprendre la pratique religieuse car celle-ci exploite non seulement la perception pour produire de nouveaux objets sacrés, mais aussi l'habitus de façon à transmettre les dispositions dont il est constitué. L'anthropologue considère le sacré comme les dispositions préorchestrées que constituent les sens, et son *locus* est situé dans le corps, base existentielle de la culture.

Le corps est un phénomène unitaire

L'importance du corps tient au fait que l'individu s'identifie en grande partie à lui, mais aussi à l'idée que l'agence de l'individu social est essentiellement accomplie par son intermédiaire. Par

conséquent, McGuire (1990, p. 285) propose de transformer l'étude des sciences sociales de la religion pour tenir compte de l'incorporation des êtres humains : ainsi les croyants ne seraient pas uniquement des esprits désincarnés, ils expérimenteraient également un monde matériel dans, et à travers leur corps. L'auteur formule l'hypothèse selon laquelle :

« The human body is both a biological and a cultural product, simultaneously physical and symbolic, existing always in a specific social environmental context in which the body is both active agent and yet shaped by each social moment and its history. » (p. 285)

Afin de rendre compte de la profonde interpénétration de l'esprit, du corps et de la société, Scheper-Hughes et Lock (1987) introduisent la notion de « mindful body » qui permet de les saisir en un phénomène quasi unitaire. Les auteurs déconstruisent la notion du corps autour de trois concepts anthropologiques-clés : le corps, l'individu et la société; elles proposent le paradigme suivant : le soi individuel expérimenté phénoménologiquement, le corps social en tant que symbole naturel capable de représenter les relations du soi à la société, le corps politique comme un artefact de contrôle social et politique.

Scheper-Hughes et Lock rappellent que la notion phénoménologique du corps suppose que tous les individus ont une conscience personnelle du corps et de l'esprit et qu'ils partagent un sens au moins intuitif de leur soi incorporé, ainsi que le sentiment d'être dans le monde séparément des autres êtres humains. Toutefois, bien que l'approche phénoménologique du corps le constitue en tant que sujet et expérience personnelle, les dimensions sociale et politique du corps tendent à rétablir son statut d'objet. En effet, dominés par des idéologies et des institutions, les corps individuels sont disciplinés et domestiqués par des codes et des règles sociaux qui répondent aux besoins de l'ordre social et politique; les corps individuels sont donc également intégrés dans la masse ou corps politique, contrôlé et régulé par l'institution qui le gère.

Quant à la notion de corps social, elle est surtout développée dans le domaine de l'anthropologie médicale où de nombreuses études illustrent comment des phénomènes de tension ou de transformation sociale sont somatisés par les individus. McGuire (1990; p. 108) souligne que la manipulation des métaphores sociales peut d'ailleurs entraîner la guérison corporelle grâce à la transformation du corps et de l'esprit, intégrés dans les émotions, les postures, les gestes, les relations sociales, les qualités spirituelles :

« When body metaphors and symbols are ritually realigned or reconnected, the sick person may experience a body / mind / self transformation culturally identified as wholeness or healing. Thus, in healing, the body is inextricably linked with processes such as imagination, symbolization, language and memory ».

Pour intégrer les symboles corporels et les pratiques rituelles, la religion offre par ailleurs des ressources particulièrement riches en termes de signification sociale.

La religion engage et absorbe totalement le corps, l'esprit et le soi, c'est pourquoi, comme l'indique McGuire (1996), plus que la doctrine religieuse, les mécanismes par lesquels la religion articule les émotions, l'imagination, la mémoire, la perception et les sens avec le corps jouent un rôle particulièrement important dans l'expérience religieuse. Inspirée par cette approche, nous proposons d'examiner la façon dont les techniques du corps peuvent affecter l'expression des émotions, des cognitions, des sensations ou de la conscience spirituelle; il s'agit d'examiner l'usage des symboles et les pratiques rituelles qui incorporent des idées, sens et sentiments bref, qui affectent le « mindful body » et en transforment les manifestations discursives et corporelles. McGuire rappelle en effet que si les émotions interpénètrent effectivement les différents aspects du corps, le rituel religieux qui manipule symboliquement ces significations a le potentiel de transformer le soi du fidèle.

b. L'expressivité du corps

Pour des auteurs comme Schepher-Hughes et Lock (1987) et McGuire (1990), l'émotion constitue un médiateur entre le corps et l'esprit car en tant que catalyseur, elle transforme une connaissance apprise en compréhension et ajoute une dimension d'engagement à l'action. Dans un rituel religieux, Scarry (1985) observe que la douleur est une source de créativité qui détruit le monde de la victime et le reconstruit par la guérison, surtout pendant les expériences émotionnelles collectives de transe, danse, chants, et foi charismatique. Ainsi, non seulement l'émotion est un produit du social mais elle produit également du social.

Jusqu'ici, les émotions ont été abordées soit selon une perspective biologique, soit à l'intérieur de systèmes cognitifs. Mais ces approches sont de plus en plus critiquées et au cours des dernières années, les anthropologues ont eu tendance à considérer l'émotion comme un construit culturel, reproduit au sein des individus sous la forme d'expériences incorporées (Rosaldo 1984). Pour ces auteurs, les émotions sont davantage que des états physiques car avant tout, elles émanent de la vie sociale et de sa structure de sens. Si les phénoménologues ont introduit la dimension expérientielle et subjective dans l'étude de l'émotion, celle-ci reste perçue comme un site de négociation et de représentation des relations sociales. En fait, l'émotion et son expression constituent un discours sur le soi et sur le social (Abu-Lughod et Lutz 1990). En effet, le langage permet la communication de pensées ou d'expériences profondes et en ce sens, le discours est lié aux relations sociales et fournit le medium de construction ou de contestation de la réalité.

i. Entre universalisme et constructionnisme

Les émotions ont d'abord été considérées comme des processus psychobiologiques qui s'enracinent dans le corps humain et sont limitées par la gamme finie de ses capacités (James 1884; Darwin 1872). Cette approche a perduré jusque dans les années 1970 alors qu'Ekman et Friesen mettaient sur pied une analyse quantitative d'envergure, destinée à prouver l'association entre les manifestations d'expressivité non-verbale et l'activité musculaire, essentiellement faciale. Ces études biologiques des émotions posaient comme hypothèse l'universalité de l'expression des émotions, les processus neuromusculaires du corps constituant la grammaire d'un langage naturel des émotions. Dans ce contexte, « C'est l'émotion qui s'exprime et non le sujet » (Le Breton 1998; p. 163) : l'émotion est ainsi dépersonnalisée et la dimension consciente du sujet évacuée, le corps et le visage sont réduits à des miroirs de l'espèce.

À partir des années 1980, les sciences sociales se développent contre l'idée que les émotions sont des instincts motivés biologiquement et commencent à les aborder comme un ensemble cognitif (concepts, perceptions, jugements, croyances), appris dans un contexte particulier. Prenant leurs sources dans les événements publics comme le langage et la connaissance, elles seraient déterminées par le milieu social et par l'idéologie culturelle. Les études qui illustrent la théorie cognitive de l'émotion abondent : s'intéressant à la terminologie relative à l'émotion à Tahiti, Levy (1984) montre que les sensations émotionnelles sont évaluées cognitivement sous l'influence de la culture locale et agissent comme un système de contrôle et d'intégration de l'individu, affectant ses projets et son comportement. Ainsi, le domaine sémantique relatif à la tristesse est sous-déterminé et celui de la crainte et de la honte sur-déterminé, afin d'assurer que des sentiments comme la haine ne nuisent pas au groupe. Hochschild (1990) souligne à son tour que les émotions sont le produit d'interactions et d'organisations sociales qui régulent les émotions, en les encourageant ou en les étouffant; la sociologue insiste sur le rôle des institutions comme l'école et les églises pour imposer des règles émotionnelles en fonction d'intérêts et de buts sociétaux, mais aussi pour encadrer la gestion de l'émotion individuelle. À cet égard, Lutz et White (1986) parlent d'ailleurs de « compétence émotionnelle » acquise et de socialisation de l'émotion. Pour Solomon (1984), les émotions sont des interprétations rationnelles car elles impliquent des jugements fondés sur les attitudes et croyances de l'individu, les émotions seraient donc des constructions conceptuelles liées à la vision du monde de la communauté.

Rosaldo (1984) propose de relier le concept d'émotion à celui du soi car pour elle, les émotions sont des cognitions culturellement informées qui impliquent le corps, le soi et

l'identité dans le monde social. Le soi et les sensations étant modelés par les termes culturels et par les relations sociales, les émotions n'existent pas en-dehors de la pensée, ce sont des « pensées incorporées ». Leur expression constitue un mode d'action et un langage du soi déterminé où s'articulent et se négocient les relations sociales de l'individu à un ordre moral déterminé.

Le rituel représente un cadre privilégié pour l'activation des émotions puisque c'est dans cette arena, où la pression pour la conformité sociale est particulièrement grande, que s'expriment les référents culturels du groupe et s'activent les symboles régulateurs. Dans ce contexte, les émotions ressenties lors du rituel expriment les standards et normes qui régissent le comportement émotionnel imposé au corps physique par le social. Ce sont les « feeling rules » identifiées par Hochschild (1990), qui pressent et motivent les actants du rituel à ressentir les émotions adéquates et à les exprimer d'une façon acceptable. Rosaldo (1983) montre par exemple que chez les Ilongot du Pacifique, la honte et la colère sont liées à des règles et à des attentes culturelles qui créent les liens sociaux du soi au groupe et se posent en gardiens de l'ordre social, elles sont perçues comme des sentiments nécessaires pour canaliser les impulsions menaçant la vie sociale. Ainsi, c'est quand les frontières entre les individus et leur milieu social deviennent plus poreuses, lorsque de nouveaux rôles sociaux sont négociés ou d'anciens réaffirmés que les sentiments sont activés pour exprimer et médiatiser le conflit. Par conséquent, les sentiments catalysent et encadrent le déplacement des frontières entre l'individu et l'espace social.

ii. L'expressivité corporelle comme un site de production du soi

Pour Cataldi (1993), les émotions ne sont des phénomènes ni purement sociaux, ni purement physiques, ce sont des phénomènes de perception qui appartiennent à l'espace du corps en tant que discours et expression. L'auteur développe l'approche phénoménologique et souligne que l'émergence d'une expérience émotionnelle correspond à la perception d'un changement significatif dans une situation ou en nous, en relation avec une situation. Cette expérience est profondément associée à la gestuelle : le corps forme un espace expressif, mais il est aussi un discours. En effet, discours et gestes sont des usages que nous faisons de notre propre corps; en les jouant, le corps peut leur octroyer un nouveau sens et une nouvelle transcendance. Grâce à sa capacité expressive, le corps aurait donc le pouvoir de s'ouvrir à un nouveau type de conduite, véhiculant et comportant une signification particulière. Par ailleurs, l'expérience émotionnelle est signalée à travers la gestuelle; devenant forme de discours, elle est distancée de sa propre épaisseur anatomique. Ainsi, l'émotion est perçue dans ou sur les

gestes corporels mais ceux-ci sont complètement compris quand les pouvoirs corporels s'ajustent à lui et le dépassent. La signification de cette expérience est ambivalente: le sens vécu et l'émotion vécue qui sont secrétés dans les gestes corporels d'une part, et l'acte de pensée, le « travail du « Je » » d'autre part. Ainsi, et conformément à la théorie de Merleau-Ponty, l'émotion est une création et un véhicule de sens vécus qui émergent dans les espaces expressifs des mouvements intentionnés du corps.

Cataldi reconnaît cependant que l'expérience émotionnelle est soumise à des influences sociales, linguistiques, culturelles mais elle considère qu'en assignant une priorité à la composante intellectuelle des émotions et en dévalorisant l'élément biologique considéré comme une sensation, les cognitivistes privilégient l'esprit et renforcent la dichotomie pensée-émotion. À l'inverse, l'auteur propose de restaurer la tactilité, soit le sens de la peau comme un organe de perception et le sens du corps comme expression et discours. La forme des gestes peut ainsi être perçue comme un langage émotionnel à l'exemple de la musique dont Kleins (1989)¹² montre que plus on la pratique, plus elle se conforme à la forme biologique, plus elle est convaincante, plus elle est éloquente, plus elle est contagieuse et elle modifie l'état des sentiments des autres. Enfin, les expériences émotionnelles les plus profondes provoquent un changement dans la perception du soi de l'individu en tant que tel, et dans son rapport à l'environnement; la profondeur émotionnelle est ainsi associée à une rupture ou un repositionnement dans son mode de perception. En bref, si l'individu est profondément affecté, il ne verra plus jamais de la même façon ni lui-même, ni le monde.

S'appuyant sur le rôle social reconnu au corps par Merleau-Ponty, Lyon (1995) rétablit la dimension relationnelle de la lecture phénoménologique en rappelant que l'étude de l'émotion revient à comprendre la place du corps dans la société en le considérant en termes d'agence sociale, ce dont les constructionnistes ont omis de tenir compte. Ainsi, l'expérience émotionnelle implique certes une dimension physique et phénoménale, mais elle a avant tout une genèse relationnelle car elle engage non seulement les facultés cognitives, mais aussi des corps humains vivants dont les relations constituent la société. Dans un certain contexte relationnel, l'émotion active en effet le corps dans un sens attitudinal et physique, et elle se répercute sur la façon dont les individus créent ensemble un modèle, un objectif ou un ordre commun. Les processus sociaux ne sont donc pas uniquement issus de règles ou d'habitudes car l'expérience corporelle constitue le matériel de base de la formation des catégories cognitives. Les actions comportent ainsi une dimension somatique et les mouvements individuels un aspect communicatif incontournables. Dans ce modèle, l'émotion occupe un espace central car elle lie les aspects somatiques, sociaux et culturels de l'être.

¹²Cité dans Cataldi (1993)

iii. Le discours émotionnel : un espace de négociation des relations sociales

Si l'expression rituelle de l'émotion atteste de l'expérience subjective des membres, elle est également un commentaire sur la production du soi et sur les relations sociales. Ainsi, comme le proposent Abu-Lughod et Lutz (1990), l'émotion peut être examinée comme un discours traduisant une pratique sociale. Ces dernières proposent une méthode d'analyse qui conçoit le discours émotionnel comme un acte pragmatique et une performance de communication; son étude permet de cerner l'émotion comme un artefact socioculturel émergeant dans l'interaction sociale. En ce sens, l'émotion est vue dans et à propos de la vie sociale plutôt que comme un état intérieur. Étudier l'émotion comme un discours revient par conséquent à souligner son caractère social et culturel car elle est un médium pour la communication de pensées ou d'expériences profondes, en même temps qu'elle traite de la vie sociale et des relations de pouvoir.

Adoptant cette approche, Urban (1988) étudie les rites de deuil des Amérindiens du Brésil et considère l'émotion comme un signal s'articulant sur deux plans : l'expression ouverte de l'émotion comme sentiment de deuil d'une part, et l'expression ouverte du désir de sociabilité d'autre part. À travers l'activité rituelle, l'individu signale en effet une forme de tristesse qui est émise selon une forme jugée appropriée par les autres membres du groupe, il indique par là son adhésion aux normes collectives, ce qui permet son acceptabilité sociale. L'expression de l'émotion représente donc un moyen de contrôler l'identité signalée au groupe; en ce sens, l'affect devient méta-affect car la tristesse commente le désir d'acceptabilité sociale. Briggs (1993) à son tour, observe que les chants de deuil des femmes Warao du Vénézuéla indiquent l'état affectif des performants et déterminent leur appartenance au groupe. L'affect est contenu dans la forme et le contenu des phrases textuelles et s'exprime sous la forme d'un dialogue entre l'individu et le groupe. C'est le long de ce processus collectif que l'émotion se construit et que la communauté s'organise autour d'une voix musicale commune : les lamentations signifient l'évacuation de l'*obohona*, un état subjectif du chanteur non antérieur au rite, qui est construit collectivement par l'interpénétration du soi et de l'autre. Les éléments accoustiques qui encadrent la narration du soi, de la communauté et du vécu collectif construisent le soi et les relations sociales. Signe de sociabilité, les émotions sont par ailleurs une réponse individuelle et idiosyncratique, voire un signe de subversion à une situation sociale donnée. En effet, les femmes Warao utilisent également les lamentations pour déplacer la matrice hiérarchique des relations de pouvoir qui gouvernent l'organisation du discours.

Ainsi, et comme le suggérait Geertz en indiquant que le rituel est davantage qu'un système de sens, ces deux analyses ethnographiques rappellent que l'expressivité rituelle se situe au cœur d'interactions sociales et qu'elle se traduit par des performances artistiques. Par ailleurs, Urban et Briggs confirment que les émotions restent le produit d'une évaluation cognitive, contrainte par des normes affectives, en quoi elles représentent une construction sociale. Cependant, à cette grille analytique, ils associent également la notion du soi immédiat façonné par la culture si bien que, comme le souligne Rosaldo (1984), les émotions sont non seulement des pensées mais des pensées incorporées ou « embodied thoughts », qui affectent la subjectivité et le processus mental.

L'approche de l'émotion par l'analyse du discours émotionnel permet de contourner les écueils auxquels sont confrontés les chercheurs qui tentent de comprendre la dimension émotionnelle religieuse sans avoir, eux-mêmes, vécu l'expérience du religieux dans sa profondeur et sa subjectivité; ce biais réductionniste a d'ailleurs été dénoncé par des auteurs comme Proudfoot (1985) et Le Breton (1998). En outre, Reddy (1997) rappelle que les formulations et les actes émotionnels ont un caractère ambivalent du fait de leur capacité à transformer ce à quoi elles se réfèrent ou ce qu'elles représentent. Ni référentiels ni performatifs, les discours émotionnels sont donc auto-transformants car le seul acte d'expression change en réalité ce qui est ressenti, Reddy propose de qualifier d'« émotive » cette catégorie de formule linguistique dont le référent émerge par l'énonciation. Dans le rituel toutefois, la composante verbale et la composante comportementale sont inséparables car les discours émotionnels s'expriment par le verbal autant que par le corps qu'ils nourrissent et dont ils s'inspirent dans une relation dialectique.

III. MÉTHODOLOGIE

C'est par hasard que j'ai pris contact avec la CEP, l'édifice de l'église est situé au Mile-End, quartier multiethnique et « multireligieux ». Les synagogues juives et les églises chrétiennes orthodoxes y côtoient le nombre croissant de communautés pentecôtistes à caractère ethnique, qui s'installent dans de petits locaux. La CEP est localisée sur une artère routière passante, son large porche d'entrée est surmonté d'un panneau blanc et bleu qui affiche le nom et le sigle de la communauté. Cet agencement lui octroie une grande visibilité; en fait, c'est la curiosité qui m'a poussée à y rentrer la première fois. L'accueil y a été chaleureux et dès mon premier contact personnel avec le pasteur, celui-ci s'est montré très intéressé à mon étude et pleinement coopératif car pour lui, la recherche offre l'opportunité de formaliser une trace écrite de sa jeune Communauté. Sa collaboration est donc conditionnelle à l'obtention d'un exemplaire de la présente étude. Suite à cette approbation, j'ai amorcé mon terrain d'étude : dès le mois d'octobre 2003 et pendant 6 mois, j'ai participé à la vie de la CEP, tant rituelle que communautaire, j'ai également effectué des entretiens avec certains membres.

1. Observation – participante

a. Le culte dominical

La première étape de ma pratique de terrain a consisté à me familiariser avec la communauté, son mode de fonctionnement et ses membres. Il s'agissait de m'intégrer (sans toutefois m'assimiler à cette congrégation) afin de limiter les interférences que ma présence pourrait susciter dans le déroulement des cultes. Je suis néanmoins restée consciente de l'impossibilité de contrôler ces impacts. Je me suis donc rendue « religieusement » au culte dominical hebdomadaire dans le but d'effectuer un premier contact avec les membres de la CEP qui s'y réunissent régulièrement.

Le comportement des fidèles et des acteurs du rite comme le pasteur et les leaders a été relevé sur une grille d'observation. Mon intérêt portait en particulier sur la gestuelle corporelle et faciale des participants, ainsi que sur les paroles et exclamations qu'ils exprimaient spontanément, soient sur les diverses formes de manifestations individuelles des adeptes et leurs interactions au sein de la communauté. L'observation a également permis d'identifier les techniques du rituel qui concourent à mobiliser les sens et à créer un environnement propice à activer l'expression individuelle et collective : l'usage des technologies, le rôle de la chorale et de la musique, les manifestations charismatiques du pasteur et l'agencement du lieu de culte entre autres éléments.

La prédication du pasteur, des leaders de la communauté ou des invités a fait l'objet d'une observation particulièrement attentive, en particulier le contenu du message délivré et les principales lignes de force du sermon puisées dans les versets de l'Évangile et dans leur interprétation. Surtout, le terrain visait à observer le contenant de la prédication, les techniques gestuelles et verbales de transmission du message religieux, ainsi que les réponses et la participation active de l'audience. Les notes sur l'usage des techniques de prédication et sur les modes de réception de l'ensemble des membres ont permis d'identifier les codes symboliques et le système de représentations qui fondent la communauté.

b. Les réunions de cellule

Bien que les cultes dominicaux laissent beaucoup de place à l'expression individuelle, les interactions sociales sont relativement limitées. Il est donc rapidement apparu que ma participation aux rassemblements de la communauté ne me permettrait pas de créer des contacts individuels. Comme la structure de la communauté est divisée en sous-groupes, j'ai demandé au pasteur l'autorisation de participer à l'une des réunions de ces cellules de quartier, et c'est dans celle de Montréal-Nord que ce dernier m'a introduite. Le pasteur m'avait vanté la régularité de l'activité de cette cellule, j'ai également noté sa relative homogénéité ethnique puisque la plupart des membres sont d'origine congolaise, au point que certains d'entre eux ne s'y expriment qu'en lingala (la langue de la région d'origine), faute de pouvoir s'exprimer aisément en français. Les réunions qui se tenaient le mardi soir pour une durée d'environ 1h30 avaient lieu dans le salon d'une des sœurs de la CEP, Mama Rachelle, à moins d'un décès dans la famille d'un autre membre, auquel cas la réunion se déroulait chez ce dernier, en signe de deuil collectif.

c. Les cours de formation

Le pasteur qui est professeur de théologie pastorale à l'Institut Biblique du Québec offre des versions accélérées et condensées de ses cours aux membres de la communauté pour un prix modique, soit 30 \$ pour les membres de la CEP et 60 \$ pour les non-membres. Parmi les cours offerts, celui d'homilétique s'adresse aux fidèles de la CEP ou aux membres d'autres communautés religieuses qui souhaitent devenir leaders rituels et présenter des prêches lors de cérémonies pentecôtistes. Le cours qui était offert pour une durée de huit semaines, à raison de deux à trois heures hebdomadaires, se présentait selon un modèle académique auquel tous les membres se sont conformés. Afin de prendre connaissance des techniques de

prédication en usage à la CEP, telles que formulées par le pasteur lui-même, j'ai participé au cours en tant qu'auditrice libre.

2. Entrevues : récits de vie et expériences religieuses

a. Le corpus d'informateurs

Ma participation à la vie de la CEP avait pour but de cerner la structure organisationnelle des divers paliers de la communauté et les modes de participation et d'interaction des fidèles entre eux, ou avec les leaders. Il s'agissait en outre de créer des contacts avec des membres de la communauté, afin de préparer les entretiens qui constituent le deuxième volet de ma pratique de terrain. Pour cette étape, le pasteur avait proposé de sélectionner pour moi les participants, mais craignant un éventuel biais dans ce choix, tout en voulant éviter de refuser sa collaboration, j'ai opté pour la stratégie suivante : je proposais au pasteur les membres que je souhaitais interviewer et celui-ci me donnait les moyens de les contacter; pour quelques cas précis comme pour rencontrer de récents convertis, j'ai demandé au pasteur de m'indiquer des membres qui répondaient à mes critères. Le pasteur n'a refusé aucune de mes sélections et selon lui, le rôle d'intermédiaire qu'il jouait avait pour but de faciliter l'approche des informateurs, ce que j'ai pu constater effectivement sur le terrain. Les membres qui participaient avaient préalablement été avertis de ma recherche par le pasteur qui recommandait leur coopération. Il est arrivé que, le pasteur ayant omis d'avertir l'informateur de ma prise de contact, celui-ci a d'abord demandé des explications au pasteur avant de m'accorder le rendez-vous. Soulignons donc que, en raison du mode de sélection et de l'interférence du pasteur dans le choix d'informateurs ou dans la prise de contact avec eux, l'échantillon d'informateurs n'est pas représentatif de l'ensemble des membres de la CEP. Par ailleurs, les membres que j'ai moi-même sélectionnés ont été rencontrés lors des réunions de cellule ou dans le cours d'homilétique, ce qui permet de supposer que les informateurs sont plutôt des gens engagés dans la vie de leur église.

Le corpus d'informateurs est constitué d'acteurs clés du rituel : pasteur, leader et chef de la chorale ou responsables de l'organisation du rituel, mais aussi de membres n'occupant pas de postes à responsabilité dans la hiérarchie temporelle ou spirituelle de l'église. Les dix membres interrogés sont tous des immigrants, pour une proportion égale de femmes et d'hommes. Deux d'entre eux sont des fidèles qui se sont convertis à la CEP, les autres étant déjà pentecôtistes dans leur pays d'origine. Mentionnons également que l'une des interviewées a semblé peu investie dans les activités de la CEP, et un autre était uniquement membre sympathisant de la CEP, car déjà adhérent dans une autre église pentecôtiste.

b. Méthodologie et canevas d'entretien

L'objectif des entretiens était d'obtenir le portrait de quelques membres de la communauté, de connaître leur parcours migratoire et de recueillir leur témoignage quant à leur adhésion et leur participation à la vie de la CEP d'une part, et relativement à leur expérience rituelle individuelle et collective d'autre part. Les propos enregistrés permettent de comparer les observations et les analyses interprétatives du rituel au vécu, tel que raconté par les différents acteurs.

La méthodologie du récit de vie a été utilisée lors d'entretiens semi-dirigés dont la durée a varié de 1 heure 30 minutes à 2 heures 30 minutes. Il s'agissait de susciter le récit libre et spontané de l'expérience religieuse et des émotions vécues lors du rituel, la perception et l'intériorisation de l'ambiance du rituel, le rôle de la communauté, la compréhension et l'acceptation du message des prédications et l'effet du charisme du pasteur. À cette fin, le canevas d'entretien touchait les thèmes de l'arrivée et de l'installation du membre au Québec, sa rencontre avec la CEP et son processus d'adhésion à la communauté et à ses principes, sa participation à la vie communautaire ainsi que l'expérience religieuse vécue dans ce cadre. Le but de ces entrevues était généralement de comprendre comment le rituel est vécu et interprété individuellement, et de quelle façon l'expérience religieuse oriente la perception de l'existence du soi indépendant. Pour les informateurs occupant des responsabilités à la CEP, l'entretien abordait également des thèmes complémentaires : les critères permettant d'accéder aux responsabilités du culte, les motivations des informateurs, l'organisation et la part d'improvisation des rituels, la préparation des prédications et des prestations musicales ou autres devant la communauté, la formation, l'acquisition et la transmission des techniques du rituel. Il s'agissait de définir les techniques rituelles qui mobilisent les capacités sensorielles des fidèles, activent la réceptivité corporelle et réorientent l'émotion vers l'interaction collective.

c. Le déroulement des entretiens

Les entretiens se sont généralement déroulés chez les informateurs sauf pour deux cas dont l'un s'est tenu dans les locaux de la CEP, et l'autre dans la bibliothèque d'une université. Ainsi j'ai pu observer le milieu de vie des membres interviewés et rencontrer parfois leurs enfants et conjoint. En dépit d'une certaine méfiance au début de la rencontre, le climat a généralement été chaleureux et les informateurs se sont généralement montrés prolixes, surtout lors du récit de la conversion. L'évocation de l'expérience personnelle, souvent

extraordinaire, qui a initié le processus de conversion compte en effet parmi les pratiques rituelles identifiées par Mary (1999) auprès des Églises pentecôtistes africaines : les témoignages de conversion forment une partie intégrante des cérémonies pentecôtistes; où, racontées de façon saisissante en faisant intervenir des entités magiques et malines, elles marquent l'imaginaire des spectateurs et provoquent des phénomènes de conversion en chaîne. Dans le cadre de l'entretien, les informateurs recourraient rapidement à des propos et à un ton voulu rassurant et pédagogique; les commentaires sur leur expérience spirituelle ainsi que les explications du mode de fonctionnement et d'adhésion à la CEP m'indiquèrent à maintes reprises qu'ils me considéraient comme un sujet de conversion éventuel. Les entretiens menés avec les pasteurs en particulier ont parfois évolué vers des discours théologiques tandis que ceux des membres visaient à me sensibiliser aux différentes manières de trouver et de reconnaître Dieu dans sa vie. Si l'on considère le caractère prosélyte du pentecôtisme, la forme de ces discours n'est pas surprenante et s'est révélée particulièrement heureuse dans le cadre de la recherche, puisqu'elle a permis de recueillir des propos riches et élaborés, ainsi que des informations précieuses sur la trajectoire que peut suivre un nouveau membre de la communauté. Il m'a donc fallu générer un climat propice à ce type d'échanges sans toutefois m'investir ou promettre; de ce mince fil d'équilibriste, il semblerait que je ne suis pas tombée puisque malgré une relance téléphonique à l'issue de mon terrain, je n'ai jamais été sollicitée pour une adhésion ou un engagement plus formel.

3. La place du chercheur dans la communauté : facilités et limites du terrain

a. La collaboration du pasteur

Le travail de terrain a généralement été facilité par la très grande coopération et par la disponibilité du pasteur. Qu'il s'agisse de l'observation des séances de culte ou de la participation aux activités de la CEP, celui-ci a accepté de concourir à la réalisation des divers axes de ma recherche, soulignant fréquemment qu'étant lui-même professeur, il connaissait les exigences liées à ma démarche. Tout au long du terrain, ce statut d'universitaire et de chercheuse m'a conférée un capital social que le pasteur, souhaitant attirer des membres instruits à la communauté, aimait à souligner en public mais qui a constitué un obstacle avec certains informateurs. Face à une « scientifique » comme le pasteur m'appelle, certains ont pu montrer de la réticence à évoquer des expériences subjectives et ont pu se limiter aux faits tangibles. Par ailleurs, l'intérêt du pasteur pour la recherche pourrait provenir de la reconnaissance sociale qu'une étude de type universitaire peut apporter à une communauté

qui a été marginalisée par le groupe dominant de la société d'accueil¹³ et qui, comme toute communauté religieuse liée à un nouveau mouvement religieux, est constamment menacée d'ostracisme. Il est probable également, comme l'a souligné le professeur Bob White¹⁴, que le capital social qu'accorde le pasteur à ma recherche rejailit sur sa personne, si ce n'est au Québec, au moins en Afrique, dans un contexte où les charismes individuels sont fortement valorisés et se livrent une lutte d'influence et de reconnaissance. Plus généralement, selon le pasteur, la recherche lui permettra de laisser une trace écrite de l'histoire de cette toute jeune communauté dont la survie n'est pas encore assurée.

Entre autres, le soutien du pasteur s'est traduit par une correspondance Internet qui m'a permis d'obtenir rapidement les informations d'ordre organisationnel nécessaires à mon terrain, mais aussi de retenir des commentaires sur certains cultes dominicaux ou sur sa philosophie pastorale, bref de recueillir ce que le pasteur souhaitait que je sache sur sa communauté. Cette relation Internet empreinte d'atemporel et de non-lieu a également fourni des données quant au comportement du pasteur dans le monde du profane, sa relation au travail, à la technologie et son mode de gestion du temps; autant d'indications sur son système de valeurs qui peuvent éclairer son influence sur la communauté religieuse.

b. Jusqu'où la participation pour apprivoiser le terrain ?

Si elle a bénéficié d'une grande collaboration de la part du pasteur, ma recherche n'en a pas moins été marquée par un certain degré de curiosité, voire de méfiance de la part de certains membres de la CEP, eu égard à mon statut de chercheur, blanche, non membre de la communauté. Bien que le pasteur ait, à l'issue d'un rassemblement dominical, communiqué à l'ensemble de la communauté les raisons de ma présence, il a semblé difficile de me rendre au rituel dans un climat d'effervescence et d'adoration ostensible, tout en conservant un statut d'observateur neutre et distant. Cette attitude contribuait à me distinguer de l'audience et à attirer les regards et les interrogations, elle s'est avérée encore plus difficile à tenir dans l'intimité des réunions de cellule au cours desquelles les leaders m'invitaient à m'exprimer. En outre, l'intervention du pasteur et des divers leaders visant à encourager les membres à se manifester, chanter et danser constitue une technique rituelle habituelle et rodée qui se traduit par des menaces d'exclusion à l'endroit des participants qui ne chantent pas, accusés alors de perturber le déroulement du culte. Par conséquent, il m'a fallu adopter un

¹³ Germain et al. (2003) raconte l'épopée qu'a connue la CEP avant de pouvoir acquérir et s'installer dans un espace spécifique.

¹⁴ Je tiens à remercier le professeur Bob White pour le commentaire éclairant communiqué lors de la présentation de mon projet de recherche au jury du département d'anthropologie de l'Université de Montréal.

comportement qui n'entravait pas l'expérience religieuse des membres de la communauté, tout en respectant mes propres convictions et caractère introverti.

Il faut néanmoins reconnaître que l'ambiance de joie et de béatitude ainsi que l'émotion véhiculée dans le lieu de culte lors du rituel par les danses et chants fervents n'ont pas manqué de me toucher, m'obligeant ainsi à négocier la frontière poreuse entre observation et expérience phénoménologique du terrain. En effet, les chants, les danses, les mélodies et l'interaction des émotions transportent ou bouleversent facilement les spectateurs étrangers comme me l'ont confié d'autres chercheurs en visite, ou comme Corten (1995) lui-même semble l'avoir expérimenté dans les rituels pentecôtistes brésiliens. Dans ce contexte comme dans celui du cours d'homilétique, j'ai tenté d'adopter une position qualifiée d' « auditrice - spectatrice libre » : auditrice et spectatrice pour le moins puisque observatrice, et « libre » dans le sens où mon degré de ma participation au culte a été dirigé par ma propre subjectivité, au gré de ma réceptivité aux activités rituelles. Ce choix méthodologique s'est généralement traduit par une contribution timide aux chants du culte et par une gestuelle limitée aux tapements de mains et parfois, au balancement du corps.

IV. PERFORMANCE RITUELLE ET DISCOURS DES MEMBRES

Les données de recherche mettent en évidence deux axes d'analyse de l'expressivité rituelle dans la cérémonie dominicale : d'une part la dimension performative assurée par un dispositif rituel précis, et d'autre part l'expérience subjective des membres telle qu'exprimée dans leur discours.

1. Les techniques rituelles

Le rituel est organisé en deux périodes liturgiques : la première phase est consacrée à la louange et à la prière et dure environ une heure, dans un second temps, le pasteur ou un des leaders effectue un sermon d'environ une heure, basé sur la lecture de la Bible. Le culte s'achève par des annonces relatives à la vie de la communauté. De son étude des cérémonies bouddhistes, Squarcini (1995) conclut que les séquences du culte et les gestes facilitent l'expression de l'émotion plus qu'ils ne l'expriment. Dans le rituel dominical de la CEP, la mobilisation de l'expressivité de l'audience apparaît comme une des techniques destinées à convertir des membres potentiels et à consolider les fidèles dans leur foi. L'ensemble de ces stratégies dispose l'esprit et le corps et le transpose dans une nouvelle subjectivité, créant ainsi de nouvelles attentes et une nouvelle perception du soi, mais aussi un sentiment d'appartenance à la communauté et à ses règles de fonctionnement. La performance rituelle à l'œuvre dans la cérémonie du dimanche se compare à celle d'une conférence ou d'un concert mais elle est présentée comme divinement inspirée par l'onction du Saint-Esprit, ce qui ajoute autorité, légitimité et transcendance à la cérémonie.

Nous présenterons ces techniques en recourant au modèle de stratégies de suggestion de masse proposé par Moscovici (1985) : la technique de la représentation structure le rituel spatialement, dans le cadre du lieu de culte, dans le but de créer des impressions spécifiques. La stratégie de la cérémonie agit au niveau temporel et suppose que chaque symbole est utilisé de façon à renouveler et à stimuler les émotions, à élever le niveau d'ambiance et à amener la masse à une communion universelle d'émotions simples et fortes. Dans le processus de reconfiguration de l'univers symbolique, les symboles et leurs relations ne sont pas juste un ensemble de classifications cognitives. Ce sont surtout des outils évocateurs pour susciter, canaliser et domestiquer les émotions puissantes. Enfin, la technique de la persuasion recourt aux procédés linguistiques en s'appuyant sur l'idée que quand la masse est subjuguée, elle est plus réceptive aux mots qui deviennent le véhicule principal de l'émotion. En ce sens, les images et la mémoire ont une capacité mobilisatrice forte et le langage apparaît comme le levier principal du pouvoir de l'institution.

a. La dimension représentative du rituel

L'espace rituel est aménagé de façon sobre : deux rangs de chaises séparés par une allée centrale sont disposés en direction du chœur et d'une estrade, à l'instar des églises chrétiennes institutionnelles ; toutefois, les membres de l'assemblée ont la possibilité de se lever en tout temps afin d'acclamer spontanément la performance chantée ou rhétorique qui se déroule à l'avant. Cet effet de discontinuité est toléré et encouragé par les leaders, pourvu qu'il se manifeste en signe de soutien au discours rituel. Au premier rang sont généralement assis la femme du pasteur en habits traditionnels, le pasteur titulaire de la chair et d'autres pasteurs, invités du jour et fils du pasteur, vêtus en costumes. La décoration du lieu de culte emprunte à l'austérité des temples protestants : ni bougies, ni icônes, la salle est éclairée par des néons et des banderoles sur lesquelles on peut lire des versets ou locutions fortes des Écritures tels que

« Faites tout ce que vous pouvez pour être en paix avec tout le monde et pour mener une vie de plus en plus sainte sans laquelle nul ne verra le Seigneur » (Hébreux 12 :14),
 « Célébrons l'Éternel »,
 « Communion fraternelle »,
 « Développer la maturité spirituelle » (Éphésiens 4 :13),
 ou encore
 « Je ferai venir la guérison et je te rendrai la santé, oui je te guérirai.
 Je t'accorderai une pax véritable dans toute sa richesse
 et je te restaurerai (en rouge) » (Jérémie 33 : 6)

À l'entrée du lieu de culte et aux quatre coins de la salle sont postés des membres du Ministère du Protocole, vêtus de noir et blanc et chargés de veiller au bon déroulement de la cérémonie. Ils accueillent les fidèles, leur assignent une place, s'assurent de répondre aux besoins des leaders qui performent sur l'estrade. Ils sont également chargés d'évacuer les fidèles dont le comportement pourrait perturber le culte (désobéissance aux directives rituelles des pasteurs et prédicateurs par exemple); je n'ai toutefois jamais eu l'occasion d'assister à une telle scène. À l'avant, se relaient les membres du ministère des louanges et les prédicateurs qui animent le culte en arpentant l'estrade avec dynamisme.

Comme l'indique Da Matta (1977), l'atmosphère du rituel est créée par la manipulation d'événements triviaux qui par répétition, condensation, exagération et fusion donnent une texture au culte : le groupe de musique est composé d'un batteur, de deux guitaristes, d'une personne au synthétiseur et d'un leader qui anime le chant. Les morceaux joués combinent le volume, le rythme et le tempo et font de la musique un système symbolique riche capable de déplacer les frontières entre le monde réel et l'univers religieux (Rouget 1977). Outre la

musique, les mots emphatiques que le leader rituel adresse à l'assemblée encouragent chaque membre à prier spontanément, ce qui donne lieu à des manifestations corporelles nombreuses et variées, des prières à voix haute ou des chants, de bas murmures, des pleurs ou des postures de prostration. Les chants en particulier semblent catalyser les danses des membres, les corps se balancent suivant le rythme de la musique, ils tournent sur eux-mêmes, les bras sont utilisés pour mimer les messages des cantiques, les visages tout entier sont transfigurés et orientés vers le ciel, articulant ostensiblement les paroles des chants. Néanmoins, ces démonstrations sont généralement circonscrites spatialement et il est rare que les membres se déplacent de leur chaise.

Les stimuli rituels peuvent également catalyser des phénomènes de possession au cours desquels les mots et les gestes formulés par le Saint-Esprit à travers la bouche et le corps de l'adepte apparaissent comme des formes d'expression d'un autre soi, corps et esprit. Cette assemblée où chacun manifeste une dimension subjective qui lui est propre constitue une communauté emphatique puisque des techniques rituelles organisent un espace d'expression favorable à un contact direct, immédiat et personnel avec le transcendant. L'espace rituel est donc organisé de façon à transporter le corps et l'esprit de l'individu dans d'autres dimensions du soi et dans ce cadre, la gestuelle comporte ainsi une forte teneur émotionnelle. Lors des séances de guérisons par imposition des mains, les corps sont théâtralisés et acquièrent un caractère mystique puisque est alors mise en scène la présence de Dieu, source de réconfort. Par conséquent, la stratégie de représentation associée au culte permet de produire et de construire l'expressivité rituelle, et comme l'indique Godin¹⁵, celle-ci résulte d'une performance particulière : annonce d'un ordre divin atemporel, alternance entre prises de parole spontanées et ordre rituel aboutissant ainsi à un « effet d'unanimité groupale ».

b. La temporalité du rituel

L'ensemble du rituel est organisé de façon à échauffer l'assemblée afin de la préparer à recevoir le sermon dans un second temps. Au cours de la première phase, les membres chantent, dansent, louent et adorent leur Dieu avec chaleur et exubérance. Les musiques sont entraînantes et certaines rappellent les rythmes africains ou haïtiens tandis que les thématiques des chants évoquent la grandeur de Dieu, la gratitude des fidèles et les obstacles rencontrés dans le parcours qui les a menés à lui.

Selon Corten (1995), les chants pentecôtistes correspondent à un moment de « mise en émotion », le dirigeant du ministère des louanges quant à lui parle de « travail de

¹⁵ Godin dans Corten (1995)

défrichement » ou de l'approvisionnement en énergie d'un avion quand, « avant de décoller, tu *chartes* plein ». Il explique que, contrairement à l'ordre liturgique catholique empreint de solennité sacramentale et mystique, les églises pentecôtistes adoptent un style de chants plus rythmés et entraînants, accompagné d'instruments de musique modernes comme la batterie, qui encouragent la danse et les manifestations corporelles. Dans ces « mouvements de réveil », il s'agit avant tout de maintenir l'esprit en éveil permanent. La dimension cérémonielle du rituel vise donc à préparer l'adepte à la réception du message de Dieu, à l'aider à s'approcher de lui, à amener son cœur à avoir soif de lui et ultimement, à le disposer à recevoir la Parole. Dans ce contexte, chanter signifie ouvrir la voix et s'approcher de Dieu, si bien que la phase de chants apparaît comme une mise en relation avec Dieu. Ces techniques cérémonielles de mobilisation des fidèles semblent être utilisées depuis longtemps, au moins par l'église catholique : Deslandres (2003) décrit l'aspect spectaculaire des missions européennes, des prières collectives et des chorales qui, dans la Nouvelle France du XVI^e siècle visent à convertir les Amérindiens. Les pentecôtistes soulignent cependant la différence entre leur cérémonie et un concert de musique en rappelant que dans cette assemblée qui chante à l'unisson, chaque membre est en prière individuelle et vise à une rencontre personnelle et intime avec Dieu.

i. La performance rituelle des chants

La phase de chants est dirigée par le ministère des louanges qui est composé d'une quinzaine de personnes se réunissant chaque samedi, pour préparer la cérémonie du lendemain. Bien qu'inspirée de Dieu, la programmation des chants est définie à l'avance car « Dieu est un Dieu d'ordre ». Myriam explique :

« Dieu est très très ordonné, s'il fallait que le ciel et la terre se mélangent parfois et les étoiles, la pluie et le soleil, je pense que la vie sur terre serait impossible. Et quand tu regardes la nature, tu vois que c'est un Dieu où chaque chose est à sa place ».

Ainsi, quoique d'apparence cahotique, la performance des louanges est fortement codifiée, tout en étant inspirée divinement. Avant le culte, le leader prépare les chants en observant autour de lui les signes que Dieu lui envoie : une parole, un geste d'une personne qu'il croise, même profane, peuvent ainsi être interprétés comme une suggestion de chant. Pendant la cérémonie, le leader dit assurer la direction des chants en sentant l'âme de la communauté grâce aux signes de Dieu, ce qui lui permet de choisir les chants appropriés. Ainsi, il ne consulte généralement pas le prédicateur de la séance pour accorder leurs performances rituelles. En fait, si le thème de la prédication et celui des louanges concordent, cela témoigne

défrichement » ou de l'approvisionnement en énergie d'un avion quand, « avant de décoller, tu *chartes* plein ». Il explique que, contrairement à l'ordre liturgique catholique empreint de solennité sacramentale et mystique, les églises pentecôtistes adoptent un style de chants plus rythmés et entraînants, accompagné d'instruments de musique modernes comme la batterie, qui encouragent la danse et les manifestations corporelles. Dans ces « mouvements de réveil », il s'agit avant tout de maintenir l'esprit en éveil permanent. La dimension cérémonielle du rituel vise donc à préparer l'adepte à la réception du message de Dieu, à l'aider à s'approcher de lui, à amener son cœur à avoir soif de lui et ultimement, à le disposer à recevoir la Parole. Dans ce contexte, chanter signifie ouvrir la voix et s'approcher de Dieu, si bien que la phase de chants apparaît comme une mise en relation avec Dieu. Ces techniques cérémonielles de mobilisation des fidèles semblent être utilisées depuis longtemps, au moins par l'église catholique : Deslandres (2003) décrit l'aspect spectaculaire des missions européennes, des prières collectives et des chorales qui, dans la Nouvelle France du XVI^e siècle visent à convertir les Amérindiens. Les pentecôtistes soulignent cependant la différence entre leur cérémonie et un concert de musique en rappelant que dans cette assemblée qui chante à l'unisson, chaque membre est en prière individuelle et vise à une rencontre personnelle et intime avec Dieu.

i. La performance rituelle des chants

La phase de chants est dirigée par le ministère des louanges qui est composé d'une quinzaine de personnes se réunissant chaque samedi, pour préparer la cérémonie du lendemain. Bien qu'inspirée de Dieu, la programmation des chants est définie à l'avance car « Dieu est un Dieu d'ordre ». Myriam explique :

« Dieu est très très ordonné, s'il fallait que le ciel et la terre se mélangent parfois et les étoiles, la pluie et le soleil, je pense que la vie sur terre serait impossible. Et quand tu regardes la nature, tu vois que c'est un Dieu où chaque chose est à sa place ».

Ainsi, malgré le chaos apparent, la performance des louanges est fortement codifiée, tout en étant inspirée divinement. Avant le culte, le leader prépare les chants en observant autour de lui les signes que Dieu lui envoie : une parole, un geste d'une personne qu'il croise, même profane, peuvent ainsi être interprétés comme une suggestion de chant. Pendant la cérémonie, le leader dit assurer la direction des chants en sentant l'âme de la communauté grâce aux signes de Dieu, ce qui lui permet de choisir les chants appropriés. Ainsi, il ne consulte généralement pas le prédicateur de la séance pour accorder leurs performances rituelles. En fait, si le thème de la prédication et celui des louanges concordent, cela témoigne

de la présence de Dieu dans le lieu de culte. La performance rituelle est donc menée dans le but de rassurer le peuple et de l'amener à se prendre contact avec Dieu en créant un sentiment de joie, de liberté, d'énergie pour la semaine, et de paix.

ii. La chorale et les chants

La période des chants est composée de la phase de louanges et de la phase d'adoration qui alternent de façon à ce que, selon le pasteur « Ça coule, en un seul paquet pour ne pas brusquer les gens ». Après un chant d'introduction destiné à « mettre tout le monde dans le bain », les louanges plongent l'assemblée dans une atmosphère de révérence destinée à rendre compte de la présence de Dieu. Le pasteur parle également de « mettre tout le monde au même pied d'égalité », soit de créer une communauté horizontale, uniformisée et non différenciée, les chants évoluant progressivement vers l'adoration de Dieu. Schématiquement, la louange consiste à créer un effet de groupe afin de dire ce que Dieu a fait en guise d'offrande « Seigneur, Tu m'as aimé le premier », alors que l'adoration instaure une ambiance d'intimité en disant ce que Dieu est « Seigneur, Tu es mon roi ». Ainsi, c'est le contenu du chant, et non le rythme ou la musique, qui en fait la louange ou l'adoration.

Parfois classiques et semblables à ceux des églises catholiques, les hymnes sont plus généralement des chants de réveil tels que « Dieu a une armée qui se lève », ou des cantiques spécifiques à la CEP, issus du répertoire populaire africain ou haïtien des membres. Les chants sont donc des éléments clés du rituel. Tandis que certains sont des prières de reconnaissance et de grâce à Dieu ou des chants d'amour pour le Seigneur, d'autres sont structurés comme des narrations du cheminement de l'adepte vers Dieu, présenté comme une lutte entre Dieu et Satan, incarnée par l'adepte. Les thèmes de l'adoration des fidèles, de la reconnaissance de la puissance de Dieu, et de la compassion de Jésus sont récurrents. Est également mis en chanson le récit du combat contre les obstacles dressés par les esprits malins, combat dont Dieu et ses enfants vulnérables, habités par sa puissance, sortiront victorieux et purifiés. Cette lutte entre le Bien et le Mal est symbolisée par les séances de parler en langues qui peuvent être interprétées comme un rapport de pouvoir entre les esprits de Satan et l'Esprit-Saint. De ce combat, toujours gagné par l'Esprit-Saint, les fidèles disent se sentir « renforcés » parce que « le Dieu de victoire habite en nous » (refrain d'un chant rituel). Les paroles des chants permettent donc de réinterpréter le passé et le présent des adeptes à la lumière de leur statut actuel d'enfant de Dieu, protégé par le halo de sa puissance. Ici, toute contestation du présent est intériorisée et rejaillit sous la forme d'une espérance communautaire du retour d'un Christ sauveur, baptiseur et guérisseur : « Ta joie

resplendit tout comme le seigneur, Ton amour nous environne mon seigneur, c'est pourquoi nous espérons en Toi ».

iii. Les techniques de chants

Les hymnes sont chantés avec une grande ferveur alors que les discours parlés qui ponctuent les chants sont orientés vers l'intérieur du soi, comme une prière à Dieu. L'intensité du chant est généralement interprétée par le leader de la chorale comme une indication de l'engagement affectif des membres. Les techniques du chant se comparent donc à celles d'un concert musical : les refrains sont répétés un grand nombre de fois, à la fin de la chanson, la batterie continue à jouer, offrant un *crescendo* d'enthousiasme pendant que l'audience continue à chanter. Le chant se conclut par une prière, considérée soit comme une adresse personnelle à Dieu, soit comme l'expression de l'onction du Saint-Esprit, allant parfois jusqu'à la glossolie. Pendant le chant, le pasteur peut lire un verset de la Bible, ce qui entraîne applaudissements et acclamations de la part de l'audience alors que le leader joue de la tonalité de sa voix pour augmenter l'intensité rituelle. Les paroles des chants contribuent également à susciter l'engagement des membres en appelant la manifestation corporelle en accompagnement; la louange tend en effet à incorporer l'adoration du divin alors que les fidèles chantent et miment physiquement: « Je Te loue avec mon cœur, je Te loue avec ma voix, je Te loue avec mes mains, je Te loue avec mes pieds ».

iv. La musique

Si les leaders rituels lui attribuent un rôle secondaire, la musique n'en fait pas moins partie du dispositif rituel en combinant des jeux de volume, de rythme et de cadence, tout en mobilisant une variété d'instruments qui n'est pas sans rappeler les orchestres de concert musicaux. À la CEP, le volume sonore est élevé tandis que le rythme peut être rapide et inciter l'audience à la danse tout comme il peut rester très lent et porter les fidèles à la prière. Selon Rouget (1980), l'utilisation de la musique dans les rituels vise à créer des conditions favorables à l'éclosion de la transe et à sa régularisation pour en faire une condition non plus seulement individuelle, imprévisible et ingouvernable, mais au contraire prévisible, maîtrisée et mise au service du groupe. Sans parler de transe dans le cas de la cérémonie de la CEP, retenons que la musique permet de créer auprès des adeptes un certain climat émotionnel afin de les amener à s'identifier avec le divin invoqué, le culte engendre ainsi un changement d'identité; les membres de la communauté disent « être transportés ». Rouget rappelle en effet que le pouvoir signifiant de la musique est multidimensionnel car il intéresse en même

temps le corps et l'esprit, l'intelligence et la sensibilité, les facultés d'idéation et de mouvement. Les leaders de la CEP reconnaissent d'ailleurs l'effet du volume dans l'état psychique des membres de l'assemblée. Ils expliquent également que les musiques choisies sont familières aux membres de la CEP mais les paroles des chants, pour leur part, reflètent davantage l'idéologie pentecôtiste et chrétienne. Dans l'atmosphère effervescente du rituel, la musique parvient donc à émouvoir les membres et à transformer leur mode de perception de la réalité vécue dans un sens conforme avec la doctrine pentecôtiste et avec leur nouveau statut d'enfant de Dieu. L'harmonie qui suit la représentation de leur parcours douloureux vers Dieu apporte la paix et un sentiment de soulagement.

v. Le leader rituel

Le leader de la phase de chants joue un rôle central dans la performance rituelle. Avant le culte, il se recueille dans la prière et appelle Dieu pour l'aider à disposer l'assemblée à la cérémonie. En effet, par la prière, le jeûne, et par des séances de retraite, le leader de la chorale cherche à entrer en contact avec le divin afin de devenir un canal entre Dieu et son peuple. Cette pratique lui fait perdre toute substance et responsabilité et en fait un messenger de Dieu.

D'autre part, en tant que leader de la communauté, il se doit d'être un modèle pour l'assemblée. C'est pourquoi, il doit avoir une conduite irréprochable, il ne boit pas, ne change pas de partenaire et ne cherche pas les querelles, des qualités qu'il acquiert essentiellement dans la prière. Bref, c'est un homme recommandable et exercé à chercher Dieu qui, comme l'indique David, « a un bon témoignage » de son expérience religieuse. Devant l'assemblée, le leader donne l'exemple du comportement rituel attendu des fidèles : à sa performance musicale il ajoute ainsi un langage corporel en bougeant, en dansant ou en souriant à l'assemblée pour y projeter des sentiments de joie et de réjouissance. Ainsi la transmission du message comporte une forte dimension corporelle, le leader est considéré comme le « thermomètre » de la ferveur escomptée.

vi. La réception de la performance par l'auditoire

À ces messages verbaux, musicaux et corporels, l'assemblée répond par des manifestations vocale et corporelle à l'aide des diverses parties du corps ou du tout corporel, en guise d'instruments rituels : sans instrument de musique, battre des mains permet, par exemple, de marquer le rythme. L'expressivité des membres découle directement des chants et de

l'adoration de Dieu qui sont perçus comme un mouvement du cœur se prolongeant dans les manifestations corporelles. David précise que :

« Tout chrétien qui vient dans l'église sait qu'il vient pour chanter et quand on chante, même si on bouge dans son cœur, finalement on arrivera à bouger avec son corps ».

Ainsi, les paroles des chants touchent le cœur et l'esprit ; la gestuelle et la danse intègrent le corps dans ce processus. Les sentiments suscités par la phase de louange se projettent alors sur le facial des adeptes qui, transfigurés par la détente musculaire provoquée par l'adoration, ouvrent leurs mains, lèvent leurs bras, se lèvent et balancent leurs corps. Le corps est ici utilisé comme un illustrateur associé à une symbolique : les bras en pronation signifient recevoir et offrir ou encore la connexion à Dieu; lever les bras symbolise un rapprochement avec Dieu mais lever un seul bras permet de saluer le divin, alors que le fait de lever le poing évoque le combat : selon la terminologie d'Ekman (1977), les illustrateurs augmentent avec l'enthousiasme et l'implication dans ce qui est dit, et diminuent quand il y a désintérêt dans ce qui est dit ou dans l'acte de communication. C'est pourquoi cette gestuelle généralement collective est encouragée par le message du chant et par les consignes du leader destinées à encourager la ferveur. Cependant, la spontanéité des manifestations corporelles ou verbales est considérée comme la manifestation de l'Esprit-Saint. La participation émotionnelle intense permet donc d'invoquer la présence de Dieu tandis que le fait de crier incorpore sa présence dans la Congrégation : le but du service est de ressentir la présence immédiate et puissante de Dieu, les cris et autres formes de comportement extatiques apparaissant comme des manifestations de cette expérience, et non comme le but en soi.

vii. La danse

Dans le rituel dominical, les manifestations corporelles sont en général présentées comme une danse des fidèles offerte à leur Dieu. Elle est encouragée par les leaders rituels qui, régulièrement, invitent l'assemblée à sauter, danser, taper dans les mains, se balancer selon l'exemple du roi David qui, dans la Bible, est décrit comme dansant pour son Dieu. La danse est utilisée ici comme un comportement de communication qui permet de transmettre une variété d'idées et d'émotions. Hanna (1979) la décrit comme un texte en mouvement ou un langage corporel plus efficace que le langage verbal pour révéler les besoins et les désirs. Toutefois, la signification de la danse n'est pas intrinsèque car c'est un système de signes, d'action symbolique, de réalité partagée soumis à des règles et à des codes corporels. Par les mouvements de danse, les adeptes répondent à la performance des leaders et communiquent affectivement et cognitivement leur inscription dans l'idéologie pentecôtiste, ainsi que leur

conformité au message des Écritures dispensé dans le rituel. La danse du fidèle donne donc à voir la dimension spirituelle de l'adepte et permet d'exprimer sa personnalité par rapport au reste du groupe.

viii. La mobilisation du fidèle

L'ensemble des techniques qui font du rituel une cérémonie concourt à mobiliser la ferveur de l'assemblée en suscitant l'expression des sentiments profonds des membres de l'assemblée d'une part, et en ouvrant les fidèles à la réception du message biblique de la phase de prédication d'autre part. Comme l'explique David, un des leaders du ministère des louanges, le chant permet de

« ranimer encore cette foi qui s'était éteinte, ça leur permet encore d'espérer en Dieu en chantant ce chant. Ça ranime leur foi, ça les pousse encore à prier davantage, et là, quand la Parole va venir, ça va encore apporter un plus ».

La phase de chants vise donc à combattre les lourdeurs du profane portées par le fidèle, en stimulant une large gamme d'émotions variant de la lamentation à la jubilation. Par ailleurs, l'émotion est également tirée du geste collectif, à l'instar de cette masse de bras qui se lève unanimement dans l'assemblée pour saluer Dieu. Le partage de cet éventail commun de manifestations corporelles proposé par le pasteur mène à la construction collective d'un affect. Ainsi, les chants, l'usage de la musique et de la danse permettent d'impliquer l'ensemble des dimensions du soi, qu'elles soient de l'ordre corporel ou spirituel. Autrement dit, le chant fait rimer l'intérieur de l'être et ce qu'on comprend du chant avec l'extérieur de l'être et les manifestations corporelles. Pour les leaders qui organisent la performance rituelle, « il faut que ton esprit, ton corps, que tout soit orienté maintenant vers un seul objectif : Dieu ». Comme le montre Briggs (1993) auprès des Warao du Venezuela, l'intensité affective nécessaire pour émouvoir l'audience et construire un système de sens est générée par la performance des chants, au niveau polyphonique et référentiel (contenu du chant).

c. La rhétorique rituelle

Étymologiquement, le mot « prédication » signifie persuader, inviter à suivre une ligne de conduite, reconforter, soulager. Le cours d'homilétique ou art de la prédication souligne la différence entre les prêches inspirés de Dieu par des songes et des visions, et les séminaires destinés à éduquer le peuple, proposés en fonction des besoins quotidiens des membres. Pour le pasteur, le but de la prédication est d'amener les fidèles à la rédemption, de guérir l'âme

des émotions et du corps puisque « l'église est un grand hôpital », et de consacrer le peuple à Dieu en lui enseignant les leçons des Écritures.

La prédication est fondée sur l'étude des Écritures excluant toute autre vérité ou *doxa* que celle délivrée par l'interprétation littérale des Écritures et inspirée au pasteur par l'Esprit-Saint. À partir du texte biblique qui fait autorité, sont élaborées des règles disciplinaires et doctrines, fondées sur la promesse biblique des fruits prospères et heureux du chemin de Dieu, par opposition aux attraits de la perdition où Satan tente de les attirer sans relâche. L'étude des techniques des missionnaires catholiques prêchant en Nouvelle France au XVII^e siècle mettait déjà en évidence le recours à des descriptions terrifiantes des repréailles du Jugement Dernier, alternant avec les messages d'amour et de compassion de Jésus Christ, l'ensemble du processus menant à un paroxysme émotionnel de pleurs et de cris (Deslandres 2003). Cependant, le pasteur de la CEP se garde bien de vouloir utiliser de telles techniques et annonce :

« Je ne veux pas émousser vos émotions, je veux vous donner une semence qui va changer vos vies »¹⁶.

La prédication telle qu'enseignée à la CEP repose sur un habile mélange entre science de l'homilétique et onction du Saint-Esprit car, selon le pasteur, « certaines choses viennent de la terre et d'autres de l'onction du Saint-Esprit ». Ainsi, la prédication est une dissertation, le prédicateur un conférencier; pour le pasteur, il est important de montrer que même si la communication est inspirée de Dieu, elle est enseignée avec l'universalisme de la raison et dépasse les fétichismes locaux et superstition ethniques. Le prédicateur doit montrer qu'il a été « à l'école des blancs, que le Saint-Esprit ne le rend pas fou ».

i. L'autorité du prédicateur

À la CEP, la prédication est contrôlée par le pasteur qui, en vertu de sa formation théologique s'approprie sa production ou en désigne les orateurs. Ainsi, l'exclusivité de la prédication est octroyée au pasteur et aux leaders éclairés qui, ayant étudié les Écritures, deviennent le foyer de cohérence unique du discours. Le prédicateur est donc une personne instruite, mais c'est aussi un homme de communication, pédagogue, qui prêche « comme un père de famille » : son vécu et son témoignage personnels irréprochables l'outillent et le désignent pour dispenser le prêche et pour orienter le système de valeurs de l'assemblée.

¹⁶ L'ensemble des citations de la partie Rhétorique rituelle est issu des enseignements du cours d'homilétique offert par le pasteur titulaire aux membres de la CEP souhaitant prêcher.

Si l'autorité du prédicateur pentecôtiste provient de son étude de la Bible, elle est avant tout légitimée par les dons reçus du Saint-Esprit qui lui permettent de recevoir le message de Dieu dans la prière, et de le délivrer au peuple de Dieu. Ainsi, la production et la transmission de la prédication sont organisées et contrôlées rituellement par le pasteur.

ii. Les thèmes de prédication

Le thème de la prédication constitue l'élément central de la rhétorique du prédicateur car ce sont souvent ces quelques mots qui resteront inscrits dans l'esprit du fidèle. Le thème est donc mobilisateur et le pasteur n'hésite pas à établir toutes sortes de jeux de langage autour de locutions frappantes; pour lui, il s'agit d'une stratégie marketing « qui doit attraper les gens comme un hameçon ». Ainsi certaines des cassettes de prédication distribuées par le pasteur ont pour titre « La prière qui change le futur », « Guérir la famille » ou « Les Clés du Changement »¹⁷.

Dans le cadre du rituel dominical, les thèmes abordés répondent aux besoins du peuple. Par exemple en fin d'année 2003, le pasteur développait l'idée de « se battre » pour encourager les fidèles dont le bilan annuel était décevant à persévérer. Car si les prédications de la CEP portent sur les valeurs spirituelles liées à l'étude des Écritures, les illustrations et applications des messages s'inscrivent dans une vision missionnaire qui touche le comportement et la trajectoire des fidèles immigrants en tant que citoyens dans la société d'accueil : le pasteur rappelle fréquemment « Quittez le bien-être, ce n'est pas votre place, reprenez vos études ». Une récente prédication sur le thème des dettes a par ailleurs beaucoup touché les membres¹⁸. Le pasteur peut également encourager ces derniers à persévérer dans le processus d'obtention de leur statut de citoyen au Canada, ou les éduquer aux mœurs de la société d'accueil en expliquant « comment parler à sa femme au Québec ». En 2004, le thème de l'année est « la restauration », il est développé en informant par exemple les membres sur leurs droits dans leur nouveau pays. Prêchant sur un verset de la Bible décrivant les déboires de Jérémie achetant un champ par contrat, le pasteur concluait :

« Vous venez de pays de tradition orale, ici c'est un pays de tradition écrite, attention à ce que vous signez »,
ou encore
« Dans votre pays, quand vous voulez vous défendre, le policier vous met des baffes (tout le monde rit) mais ici vous avez le droit de poursuivre même Jean Chrétien ! ».

¹⁷ Prédications disponibles en version audio, cassettes transmises sur demande.

¹⁸ Prédication intitulée « Le chemin de la restauration financière » et présentée à l'assemblée le 18 janvier 200. Prédication disponible en version audio, cassettes transmises sur demande.

Plus généralement, les prédications développées abordent les thèmes du changement et de la métamorphose, afin de consoler et d'apporter un baume au cœur des membres particulièrement éprouvés par l'expérience de l'immigration. Elles exploitent chaque vérité biblique en lien avec la vie des gens afin d'interpeller l'individu, de lui montrer sa condition et ce que Dieu attend de lui.

iii. La communication : les techniques du conférencier

Le message de la prédication est délivré à l'aide de trois techniques qui toutes, ont pour but, de rendre cohérente et logique la notion théologique exprimée : la transmission verbale par le langage, par l'intonation de la voix, et enfin par l'interaction gestuelle. Les techniques de communication sont empruntées à celles des conférenciers : les déclarations sont marquées et saisissantes, de forme concise et précise, le prédicateur recourt aux évocations émotionnelles de certains mots ou associations de mots, les affirmations sont assénées et parfois cinglantes, à l'instar de Jésus qui « choquait, parlait crûment, accusait ». Le pasteur utilise la méthode de la répétition pour transformer l'idée en conviction, en obsession et stigmatiser les opinions divergentes. Les thèmes sont répétés collectivement plusieurs fois tandis que les éléments clés de la prédication sont parfois projetés sur écrans afin que l'assemblée lise en chœur des messages tels que « Fais confiance à Dieu, l'année 2003 a des souvenirs amers, Fais confiance à Dieu ». Le pasteur propose également des jeux rhétoriques qui, faciles à mémoriser, véhiculent des concepts idéologiques comme une cadence travaillée : « La TV nous informe, l'école nous forme, Dieu nous transforme ».

La voix du prédicateur doit évidemment porter mais avant tout, elle reflète le calme et la maîtrise de la situation. Claire et sans ambiguïté, elle rassure l'assemblée et nourrit la représentation du prédicateur comme « bon père de famille » tout en affirmant son autorité. Vivante, la voix participe au dynamisme du message et à l'attraction de la prédication. Finalement, la gestuelle doit incarner le message et appuyer la communication. En montant sur la chaire, le prédicateur balaie l'auditoire du regard et marque, par ce premier contact visuel sa maîtrise de la situation, puis il effectue une salutation de nature à rassurer et à entrer en contact avec l'assemblée. L'expression de son visage permet de manifester l'indicible et les sentiments attendus de tous pendant la phase de la prédication : la joie, l'espérance et la confiance.

iv. Les conditions d'émission du message

La transmission de la prédication est assujettie à des conditions d'utilisation strictes puisque le prédicateur ne peut délivrer le message divin si la communauté n'est pas correctement disposée. Pour que les membres soient prêts à reconnaître et à accepter le discours, le prédicateur ramène au préalable l'attention dans l'auditoire, surtout dans le cas où la phase de louanges n'aurait pas créé suffisamment de ferveur. Le pasteur évalue et stimule la réceptivité de l'assemblée à l'aide d'un langage corporel : avant de monter à la chair, il observe la condition de la communauté et tient compte des circonstances particulières dues aux maladies, au calendrier (froid en hiver, etc). Toutefois, selon le pasteur Paul, une ambiance rituelle trop lourde est attribuée à un combat spirituel entre les esprits démoniaques et l'Esprit-Saint, auquel cas, une prière d'autorité est entamée pour sommer le Malin de se retirer.

Si le temps de louanges n'a pas assez « chauffé » l'assemblée, le prédicateur cherche à mobiliser le peuple par certains mots, déclarations, affirmations qui le rappellent à l'objet du rituel, soit se rapprocher de Dieu en communauté : « Quels sont ceux qui aiment le Seigneur parmi vous ? », « Dis à ton voisin " J'aime le Seigneur " », ou encore « Vous avez été magnifique dans la louange, les Cieux sont ouverts, acclamons encore le Seigneur ». Le contact avec les membres de l'assemblée s'effectue par l'évocation des émotions rituelles et l'augmentation de la ferveur est suscitée par des techniques du corps qui encouragent la libre expressivité au sein d'un chaos stimulant; ainsi le prédicateur invite les fidèles à crier, taper dans les mains ou sauter en annonçant :

« Je ne sais pas si vous avez ressenti ce que je ressentais : touchons encore le cœur de Dieu avec d'autres moyens »,
ou encore
« Baissez la tête pour prière »,
et
« Acclamons notre Dieu plus fort ».

Tous applaudissent.

v. Interactions avec l'audience : Appels, réponses et réaction circulaire

C'est au pasteur qu'incombe la tâche d'activer le niveau d'enthousiasme rituel et à cette fin, il recourt à différentes techniques rituelles qui appellent les fidèles à la ferveur. La réponse obtenue augmente l'intensité et la qualité de la performance qui suscite à son tour une réponse collective. Cette dynamique interactive crée une réaction qui oscille vers des niveaux d'intensité de plus en plus élevés, catalysant ainsi des phénomènes d'expressivité. L'objectif

est d'emballer l'assemblée pour, selon le pasteur « dès les premiers mots, prendre les gens dans un panier puis après la prédication, les gens ne doivent respirer rien d'autre que votre message ». De faibles niveaux de réponse de l'auditoire justifient l'usage de différentes techniques rhétoriques destinées à signaler l'insatisfaction du leader et à susciter des réactions dans l'assemblée : par exemple, le pasteur ponctue son discours d'appels à la participation « Quelqu'un dit Amen ? », « Dieu se nourrit d'Amen, ne laissez pas Dieu affamé ! ». Situé à la fin de chaque affirmation percutante, « Amen » permet de s'assurer de l'approbation de l'auditoire et de son adhésion au message délivré. Parfois, le pasteur demande aux fidèles de taper des mains en répétant collectivement « Dieu est l'Éternel » alors que pendant les applaudissements, le pasteur, fort de ses dons spirituels, continue à invoquer le Seigneur tout en intégrant des jeux d'intonation. Les membres les plus réservés sont directement sollicités par le pasteur qui demande à l'un de faire une prière pour soutenir les frères éprouvés en Haïti, à l'autre de lire un verset de la Bible. Ainsi, le prédicateur et l'auditoire se parlent : les membres envoient des messages et des signaux par un langage corporel (visages, regards, attitudes) que le prédicateur doit pouvoir décoder, interpréter et auquel il doit répondre. Les mots choisis par le prédicateur doivent surprendre pour capter l'esprit de l'auditoire; la réception des fidèles se manifeste par des expressions corporelles catalysées par des mots et des phrases emphatiques à valeur perlocutoire qui amènent les fidèles à danser, acclamer, s'adresser à Dieu et à se sentir en contact avec le divin.

vi. La naturalisation du message et les techniques du corps

Les prédications proposent un message à caractère normatif à l'assemblée de fidèles; son contenu est rendu cohérent et acceptable par la majorité grâce à des techniques de naturalisation. Ainsi, les Écritures sont interprétées par des métonymies en lien avec la nature, le corps et le quotidien, la prédication elle-même apparaît comme un exercice naturel puisque décrit par le pasteur comme « un fleuve qui circule et sur son chemin ramasse des poissons, etc .» La séance du rituel est généralement évoquée par des métaphores culinaires, le pasteur David présente la phase de louanges comme « l'entrée » qui précède la prédication ou « plat de résistance » qui « nourrit » le peuple « affamé ». Le pasteur conseille aux prédicateurs de paraître également comme des hommes ordinaires, naturels et spontanés et parmi les techniques de prédication, il suggère de visualiser les versets de la Bible et de décrire le décor, les acteurs et les actions afin que les membres se projettent dans ces scènes du quotidien. Le message de la prédication est incorporé par des métaphores associées au langage corporel telles que « Laissez l'esprit de Dieu vous remplir », le prédicateur mime alors un mouvement d'introversión. La guérison de l'âme est comparée à un exercice de purification

physique « Dieu sonde nos cœurs avec des rayons X, s'ils ont besoin de nettoyage, il va nous nettoyer ». La cérémonie de présentation d'un enfant à Dieu constitue d'ailleurs la première étape d'incorporation de la présence de Dieu dans le soi du fidèle. Le pasteur prend l'enfant dans ses bras et prononce ces mots : « Que la voix de Dieu soit mise en toi, que Dieu modèle ton cœur pour que tu sois un sujet de joie, que Dieu parle par ta bouche ».

vii. Le service émotionnel

La combinaison de la performance du prédicateur désigné, de la chorale et des musiciens, et les réactions de l'auditoire génèrent l'expressivité émotionnelle. La louange et le parler en langues mobilisent directement l'expressivité de chacun des fidèles et entraînent l'assemblée dans un sommet émotionnel qui intègre le soi, le corps et la communauté dans une désobjectivation des membres habités du divin et de l'Esprit-Saint. Quant à la performance rhétorique du prédicateur, elle stimule en permanence l'engagement corporel et mental, ce qui suscite un état émotionnel propre à rendre acceptable le contenu de la prédication; le discours religieux est donc incorporé comme un nouveau cadre de perception du monde.

2. Le récit de la trajectoire religieuse

Le dispositif rituel performatif mis en évidence par les techniques de chants, par la rhétorique du prédicateur et par les outils de naturalisation permet d'élaborer et d'incorporer un univers symbolique fondé sur un cadre idéologique spécifique, le pentecôtisme. Voyons maintenant comment ces stratégies observées dans le cadre limité du rituel justifient et intègrent les réalités et les expériences humaines des membres de la communauté en un tout cohérent. En analysant le parcours religieux de quelques membres de la CEP, nous montrerons le type d'interprétations intersubjectives qui, transmis et intériorisé par le dispositif rituel, constitue ici un processus de transformation individuelle et collective.

Les entrevues réalisées auprès des membres du culte permettent de rendre compte de la façon dont les acteurs eux-même évaluent l'émotion suscitée et manifestée par le rituel. Elles seront présentées selon la méthode du récit de vie qui, selon Jackson (1996), rend justice à la complexité des phénomènes expérimentés par le sujet. Par ailleurs, cette approche permet d'identifier la dialectique de construction et de déconstruction du monde vécu par l'adepte au cours de son cheminement religieux. Les discours des membres de la CEP montrent comment les stratégies rituelles inscrivent le processus de mise en émotion dans l'expérience individuelle et collective de la présence de Dieu. Les révélations, songes et dons qui mettent en relation le fidèle, la collectivité et Dieu transforment la subjectivité de la communauté et de

ses membres par l'incorporation d'un nouvel ordre normatif sans cesse renforcé, réactivé, et remis en scène par le rituel dominical. Myriam raconte son expérience ainsi :

« C'est l'Esprit-Saint qui touche les cœurs, [...] Dieu prend pour guérir ton cœur une parole qu'il a mise dans la bouche de son serviteur et il travaille avec dans ton cœur directement ».

Le terrain a toutefois mis en évidence les obstacles épistémologiques liés à notre étude. Tous les informateurs ont évoqué la difficulté d'exprimer ce qu'ils ressentent dans le rituel, soulignant qu'il faut le vivre pour le comprendre. Ainsi, les entrevues étaient généralement ponctuées de phrases telles que « Voyez-vous ? » ou « Tu comprends ? » qui soulignent combien il est difficile de rendre compte de l'expérience émotionnelle religieuse. David explique :

« La description de ce qui est spirituel n'est pas vraiment facile à expliquer, on manque de mots, c'est un monde qui nous échappe, c'est un monde qu'on n'a pas une maîtrise, on peut pas te dire que ça se passe comme ça, comme ça, comme ça, comme ça, non ».

a. Profil des membres interrogés

Neuf membres dont le pasteur titulaire ont été interrogés : cinq d'entre eux étaient d'origine congolaise, une était camerounaise et trois venaient d'Haïti, sept d'entre eux occupaient des fonctions à la CEP dont trois comme pasteurs. Parmi les informateurs, on compte cinq femmes et quatre hommes; à cet effet, Leblanc (2003) note que dans les églises indépendantes africaines, le genre influence le cheminement religieux des adeptes. Il semble que les femmes qui fréquentent les lieux de culte cultivent l'espoir d'y trouver un mari alors que les hommes s'y rendent davantage dans le but d'accéder à une forme d'indépendance économique. En effet, les hommes interrogés parlent de leur parcours pré-conversion comme d'une époque d'insouciance et de plaisir alors que les femmes évoquent davantage des temps difficiles de conflits matrimoniaux et d'infidélités des époux.

Les données recueillies indiquent que les membres originaires d'Haïti se sont généralement convertis après avoir découvert la CEP, par l'intermédiaire d'un réseau, alors que les membres arrivant d'Afrique avaient généralement « accepté le Seigneur » au pays d'origine. La plupart sont issus d'une famille chrétienne pratiquante, catholique ou protestante. Exceptés les problèmes de racisme soulignés par les Haïtiens, la majorité rapporte ne pas avoir eu de difficultés majeures à s'intégrer au Québec, les Haïtiens exprimant toutefois plus de nostalgie pour la terre d'origine que les Congolais. Les personnes interrogées sont généralement satisfaites de leur prise en charge par les réseaux communautaires, amicaux ou familiaux.

Elles sont en recherche d'emploi ou occupent des postes en manufacture en attendant de pouvoir accéder à un niveau social plus satisfaisant ou plus proche de la situation pré-immigration, soit en reprenant les études, soit en lançant leur propre entreprise. Les membres d'origine haïtienne semblent toutefois avoir une vision plus statique de leur évolution sociale. L'un des informateurs qui occupe la fonction de pasteur au sein de la CEP, David, m'a accordé un entretien de nature assez professorale, considérant mon statut de néophyte. La façon dont il m'a enseignée et instruite des enseignements de Dieu qui guident la communauté m'a permis de comprendre comment le fait de devenir chrétien est présenté aux nouveaux arrivants, notamment par le simple fait que « c'est gratuit ! ». Par ailleurs, il a plusieurs fois tenu à souligner la distance entre les pratiques religieuses de la communauté et les croyances fétichistes, mystiques et païennes.

b. Les expériences religieuses : conversion et participation rituelle

i. La conversion

Récits de conversion

Aubrée (1987) mentionne qu'au Brésil, l'appartenance au pentecôtisme est généralement un processus jalonné par trois moments clés : un acte individuel par lequel le converti déclare à voix haute qu'il accepte Jésus Christ comme son Seigneur et sauveur; le baptême de l'eau par immersion qui marque la reconnaissance officielle de l'adepte par le groupe; et enfin le baptême de feu ou irruption de la glossolalie qui signifie la reconnaissance du fidèle par la divinité.

Chez les membres interrogés, le discours de la conversion témoigne généralement d'un sentiment de renaissance et de renouveau individuel, caractérisé par un retour à une croyance fondamentale et par l'adoption d'une nouvelle orthodoxie. Pour Marie-Rose,

« Le baptême c'est laisser le vieil homme, tu te plonges dans l'eau pour te relever, une autre créature, les choses anciennes sont passées, c'est ça que la parole nous dit, les choses anciennes sont passées maintenant tu as une vie nouvelle avec le Seigneur ».

Comme le montre Billette (1975), les récits de conversion sont construits sur la base d'une sélection d'événements intenses, vécus et interprétés dans les termes de la nouvelle idéologie religieuse. Prenons le cas de Claudette: Claudette est une femme divorcée, quadragénaire, mère de deux adolescents qu'elle éduque seule. D'origine haïtienne, elle exerce le métier d'auxiliaire familiale et souhaite trouver un mari pour l'accompagner dans son cheminement quotidien et spirituel. C'est grâce à son réseau familial qu'elle a découvert la CEP dont elle

trouve l'ambiance à prime abord assez « bizarre ». Toutefois, elle continue à se rendre au culte et se familiarise progressivement avec la communauté. Un dimanche, alors que la CEP reçoit un prophète en visite, Claudette se trouve bouleversée par les chants rituels :

« Une fois il y a un monsieur qui commence à parler et, il a parlé, il a parlé, il chantait un chant, j'arrêtais pas de pleurer, je dis « Qu'est ce qui m'arrive ? Pourquoi je pleure comme ça ? » Alors je sentais quelque chose qui me dit là tu es prête, « Vas-y ! ». Alors lui il fait l'appel, après il commence à dire « Ah je sais il y a ici quelqu'un qui a vraiment soif de Dieu, viens en avant, on va prier pour toi tout ça ! » ».

Elle se sent irrémédiablement attirée par une force intérieure que le prophète appelle à s'extérioriser. Ce dernier, un anglophone blanc, invite les nouveaux membres à se présenter à Dieu, il continue à appeler jusqu'à ce que Claudette se lève, elle est la dernière :

« Il y avait quelqu'un qui avait besoin, c'est ça qui m'a touchée, j'ai dit « Mais comment ? » J'avais envie de me lever mais il y a quelque chose qui me retenait. Il a dit « Viens » et vraiment je me suis mis debout, là il a prié pour moi et j'ai dit « Oh c'est quoi ? ». Mais je pleurais, je pleurais, il y avait un chant qui me touchait tellement. Alors j'étais en avant et il a prié pour moi. Quand on prie pour toi, il te demande si tu veux accepter le Seigneur dans ta vie, c'est comme ça que ça commence, et tu dis « oui », c'est comme un contrat. Tu vas te marier avec ton mari. Il te dit « Est ce que tu es prête pour rester avec cet homme-là pour le meilleur et pour le pire ? ». Pour moi c'était comme ça aussi. Je dis « Bon je veux avoir ce Dieu-là avec moi ». Alors c'est comme ça j'ai accepté le Seigneur dans ma vie et après je me suis faite baptiser. Moi j'étais la dernière à qui qu'il continuait à dire « Oh il y a quelqu'un qui lutte », quand je me suis levée, il a arrêté de dire ça, c'est très, j'ai trouvé ça un peu bizarre j'ai dit comment il sait tout ça ? ».

Finalement, Claudette accepte le Seigneur dans sa vie. Soulignons qu'avant le rituel, elle avait plusieurs fois rêvé de scènes d'apocalypse dont seuls elle et ses enfants réchappaient. Elle en avait conclu que Dieu lui donnait une dernière chance et qu'elle devait, sans tarder, l'accepter dans sa vie. Suite à l'acceptation de Jésus dans sa vie, Claudette reçoit le pasteur et sa femme qui lui enseignent la Bible avant de procéder à la cérémonie de baptême. Claudette est alors immergée totalement dans un bassin d'eau situé dans l'enceinte du lieu de culte; cet événement solennel la fait « rentrer dans une nouvelle vie ».

Claudette mentionne toutefois qu'au moment de sa conversion, elle traversait une période difficile et qu'elle se sentait « assez vulnérable », un sentiment que l'espérance apportée par l'adhésion à l'orthodoxie religieuse lui a permis de dépasser :

« Le chant qui dit « Tu es le seul Seigneur, Tu es le seul ». En ce temps-là, j'étais vulnérable aussi, seulement ce qui est dans le chant, il dit tu es le seul et puis l'autre qui dit pour résoudre tes problèmes pour résoudre-ci, pour résoudre ça, le moment était bien choisi et le chant aussi a été me rejoindre, seulement ça « Tu es le seul Seigneur ». J'ai jamais oublié ce chant-là, tu es le seul, c'est seulement lui le problème que j'ai pas encore confronté, il était le seul à résoudre ce genre de problèmes ».

En situation monoparentale, Claudette a en effet souvent souffert de problèmes de racisme et de difficultés matérielles, à son besoin de protection ont répondu les paroles du chant évoquant « La puissance de Dieu et le sentiment que quelqu'un est là pour prendre les décisions et régler les problèmes : la main de Dieu » :

« Surtout pour ma vie, sans Dieu je ne vois pas ce que je peux faire et puis sans Dieu je ne suis rien moi, je ne suis rien, je vois pas. Parce que pour le moins, je me dis toujours, je souhaite pas m'éloigner du Seigneur pourquoi ? Parce que sans lui, je pense que je vais mourir même du coup, si je vis aujourd'hui, je marche c'est à cause de lui. Il me garde, il me protège ».

La conversion d'Élizabeth met en évidence le rôle des témoignages publics qui, comme Deslandres (2003) l'a noté, incite les spectateurs à la conversion, en faisant naître alternativement des sentiments profonds de peurs et d'espérances. Élizabeth a assisté à une réunion publique organisée au Congo par une église indépendante :

« Ils vont préparer à manger, il y a tout, venez vous allez manger, vous allez boire, mais ils donnent pas de boissons alcooliques, comme des jus et tout ça. Vous prenez ça et puis vous allez voir des gens qui vont passer devant qui vont vous parler de Jésus : qu'est ce que c'est l'expérience qu'il a vécu avec le Seigneur Jésus dans sa vie, comment, quand il ne connaissait pas Dieu, comment il était, comment il a reçu le Seigneur dans sa vie, ce que Dieu a fait mais là depuis qu'il a reçu. Tu vas voir que vraiment c'est terrible, il y a des gens qui ont été des sorcières, des gens qui ont été dans la magie et quand ils ont reçu le Seigneur, leur vie est transformée tout ça. Après on va faire l'appel, on dit « Bon Jésus vous aime, il y a une chose à faire, c'est juste l'accepter dans ta vie comme ton Seigneur le sauveur et puis bon c'est tout ». Et ça marche [...] j'ai eu peur personnellement, j'ai dit « Oui Seigneur » parce que j'ai vu aussi comment le Seigneur lui-même est le protecteur, comment il garde ».

Que retenir de ces récits de conversion ?

Le processus de conversion des membres de la CEP interrogés corrobore les observations d'Aubrée (2003) : le nouveau converti déclare accepter Jésus comme Seigneur et sauveur, puis le pasteur lui enseigne les Écritures afin de le préparer au baptême qui, considéré comme une « nouvelle naissance », purifie l'adepte en l'immergeant dans l'eau au lieu de culte. Si la conversion en soi apparaît comme un déclic survenant à un moment précis, elle est toutefois le fruit d'un long processus, venant à bout des résistances du sujet. Ainsi, le cheminement du converti débute en général par le repentir de ses péchés, puis acquiert une dimension plus englobante par la seconde expérience personnelle, dans l'émotion charismatique et dans l'expérience de plénitude. La possibilité d'un baptême de feu se manifestant par le parler en langues est également perçue comme une façon de « s'édifier soi-même », soit de renforcer

l'adhésion à l'orthodoxie religieuse et son incorporation par les paroles que le Saint-Esprit met dans la bouche du fidèle.

La nouvelle naissance procure généralement une impression de légèreté symbolisée par l'élément eau, délestant des affres de la vie antérieure et purifiant le corps et l'esprit du fidèle par l'immersion totale. Claudette rapporte :

« La journée où je me suis faite baptiser aussi c'était vraiment, je me sentais tellement léger ça me prenait quelque chose pour me, attacher dans mon cou, parce que, c'était vraiment, j'étais sur un nuage. C'était une expérience je peux pas dire bizarre mais quand même bénéfique pour moi. Je dis « Ah » je me sentais tellement léger, après quand j'ai passé par les eaux du baptême j'ai dit « Oh, j'ai c'est comme tout le poids qui pèse sur moi est parti » tu comprends ? J'ai dit « Là, je commence quelque chose de nouveau avec mes deux enfants » ».

ii. Une expérience émotionnelle

Comme le souligne Corten (1995), le baptême des pentecôtistes n'est pas un événement sacramental, il est émotionnel : il résulte d'un sentiment intense et mystique du contact avec Dieu qui se manifeste dans les chants, les interventions des leaders rituels présentés comme des messagers de Dieu ou encore dans le parler en langues. La présence de Dieu ainsi mise en scène génère des sensations de culpabilité et de saleté qui s'expriment par des pleurs, ce sont des manifestations instinctives et naturalisées que la volonté du futur converti ne peut empêcher comme le confie Claudette :

« Normalement moi je suis quelqu'un de timide, dans le temps, je suis plus timide là. J'arrivais, j'osais pas pleurer mais ça sortait tout seul, ça sortait tout seul ».

Le corps permet donc de signifier; toutefois, dans l'effervescence rituelle, le signifiant des pleurs comporte une pluralité de signifiés et peut symboliser non seulement la crainte du Jugement, la tristesse et la misère de l'homme dans sa condition de vie nue, mais aussi la joie d'inscrire désormais sa vie dans un système de sens, en lien avec le divin et avec la *doxa*. Pour David,

« Le Saint-Esprit t'éclaire, il te révèle ta condition vraiment, ta condition primaire et que si tu demeurais dans cet état-là, il y a rien à faire, c'était la comparution devant Dieu. C'est tellement clair dans ta conscience que la seule chose que ça te pousse c'est... Tu as la joie d'être chrétien, la joie d'être sauvé, ok. Mais d'autre part, il met un peu la lumière là où tu étais, la peur dans le noir où tu étais, le péché où tu étais, ou dans la perte. [...] C'est un peu comme une tristesse par rapport à sa vie, et en même temps une joie. Alors entre les deux, tu pleures, voilà comme ça, tu sens quelque chose, tu sens quelque chose même si tu ne pleures pas, mais tu sens ta vie différente, ta vie change, c'est parce que la parole que tu lis est vraie ».

Ainsi, la conversion résulte de l'accumulation progressive de sensations d'expériences concrètes avec Dieu; de plus en plus personnelles et profondes, elles induisent un

changement progressif dans le mode de perception de l'univers. Myriam parle de la « douceur » et de la « progression » de sa conversion et évoque les expériences réelles vécues avec Dieu :

« Moi je te dis que j'étais une rationaliste des plus convaincues alors si aujourd'hui je tourne ma veste c'est pas parce que j'ai eu un choc, c'est vraiment parce que j'ai vécu des expériences réelles avec le Seigneur. D'ailleurs pour m'impliquer à ce point-là, il faut que j'ai vécu des expériences, il faut qu'elles soient concrètes, avec Dieu, on vit des expériences ».

Les adeptes évaluent l'émotion ressentie dans ce processus comme des sentiments de joie qui supplantent toutes les peines et les douleurs du quotidien, car ils sont renforcés par la conviction que Dieu agit pour panser la plaie et embellir le quotidien. En ce sens, la prière représente un refuge en cas de chagrin car le converti y trouve désormais conseil et sentiment de réconfort, ainsi que la force d'accepter les souffrances quotidiennes, grâce à la confiance en Dieu et à la soumission à ces choix. Marie-Rose se rappelle :

« Il dit ça dans sa parole « Soyez toujours contents ». Donc puisque tu (Dieu) savais que j'allais voir des problèmes mais tu me dis « Soyez toujours contents, soyez toujours heureux, priez sans cesse » c'est ça qu'il dit « Priez sans cesse » ».

Une expérience transformante

Par l'expérience de la conversion, Dieu accorde le don du Saint-Esprit qui dirige, convainc, conseille et dépose en le nouveau membre des dons. Cette incorporation engage le fidèle dans une nouvelle forme de subjectivité qui s'intègre dans le cadre de nouvelles règles normatives, et dans la communion partagée avec d'autres membres, reconnus comme désormais semblables.

La conversion au pentecôtisme évoquée par les informateurs comme le fait de « devenir chrétien » constitue pour les adeptes une implication claire et personnelle. David, un des pasteurs de la CEP indique à cet effet que la conversion « ne fonctionne pas par transmission génétique ou par transmission de valeurs », c'est un engagement de personne éclairée, comparable au contrat du mariage qui comporte un nouveau système de sens tel qu'un code de conduite (vêtements et alimentaire), ainsi que de nouvelles pratiques religieuses en termes de nature et de fréquence de prêches, de réunions publics etc. L'adhésion à cette nouvelle idéologie implique une transformation du statut personnel et communautaire, le clivage ne se déclinant plus le long d'une frontière raciale ou ethnique mais selon des catégories d'individu, baptisés ou non baptisés dans le Saint-Esprit. Chacun des membres incarne désormais une expression du Saint-Esprit, ce qui lui confère un nouveau statut, reconnu au sein d'un groupe de frères et de sœurs en Christ. Claudette illustre cette idée :

« Je suis tellement en paix avec moi-même maintenant ces histoires je vois pas, tel est blanc ou tel est noir. Maintenant tout le monde, on est des êtres humains au travail, j'ai des amis blancs, on parle au téléphone tout ça ».

L'incorporation de l'Esprit-Saint transforme également la subjectivité de l'adepte. Les actions et les perceptions ne semblent plus lui appartenir puisque c'est le Saint-Esprit qui vit désormais dans le sujet et lui montre ses nouvelles priorités : « Tu ne fais rien, c'est le Saint-Esprit qui agit en nous » (David). Cette nouvelle forme de subjectivation entraîne une certaine distanciation relativement aux préoccupations quotidiennes antérieures comme l'indique Elizabeth :

« Au moment quand j'avais reçu, j'avais ressenti ça et après aussi, c'est resté, je me posais des questions mais on dirait qu'il y a quelque chose qui a changé au fond de moi, c'est plus la même. Et puis j'ai compris après que c'était à cause du Seigneur maintenant, parce que je lui ai donné ma vie, je lui ai dit « Occupe-toi de ma vie ». Parce que quand tu le reçois dans sa vie, tu dis : « Seigneur entre dans ma vie, prends la place, et conduis ma vie » et là, celui qui est entré, il conduit ma vie, il prend tous mes soucis, mes problèmes ».

Les informateurs expliquent souvent qu'après la conversion, « tu comprends la vie autrement ». Cette transformation globale du converti en tant que corps, esprit, soi et communauté s'exprime par un discours de paix, de sérénité et de confiance; pour Myriam :

« Même si le toit me tombe sur la tête, j'ai la joie, personne ne peut m'enlever la joie. Il y a des signes que l'esprit de Dieu vient en moi. Ce qui me contrariait au plus haut point avant, c'est pas mon problème, je peux dire « Je ne suis pas d'accord avec ça », mais tout en étant heureuse ».

c. La participation au rituel

Le rituel dominical marque la progression de l'adepte dans le cheminement spirituel menant au salut, en même temps qu'il crée une circularité en remettant régulièrement en scène l'effervescence émotionnelle conduisant à l'émergence du soi et de la communauté. En effet, le culte réactualise le processus d'acceptation et de reconnaissance du Seigneur en réactivant les manifestations individuelles et collectives catalysées par le sentiment de la présence de Dieu. Par la pratique régulière et par la prière collective, le rituel permet donc d'entretenir le don de Dieu et de ranimer sa présence dans l'assemblée, une condition préalable au processus de purification et de transformation globale.

i. Le discours des membres sur l'expérience rituelle

La sémantique et l'expérience émotionnelle

L'analyse des entretiens souligne l'existence d'un champ sémantique spécifique aux adeptes qui reconnaissent cultiver un « jargon » qui leur est propre. Le vocabulaire employé valide d'ailleurs l'observation déjà évoquée de processus métonymiques destinés à naturaliser l'expérience religieuse : les adeptes parlent de « ruminer la parole », ils comparent leur parcours spirituel à une promenade ou à un périple dans la nature. Les expériences religieuses quant à elles sont décrites par des métonymies qui engagent le corps : « Apprendre au pied du pasteur, fléchir le genou » pour témoigner de sa soumission à Dieu. Comme les leaders rituels, les membres de l'assemblée décrivent le rituel à l'aide de métaphores culinaires : la phase de louanges « met en appétit » alors que la parole nourrit et que la prédication est une « semence pour purifier » ou permet de « s'abreuver avec la parole de Dieu ».

L'expérience émotionnelle semble directement liée à l'entrée dans l'espace rituel qui symbolise la sécurité et la paix. Paul raconte :

« Quand j'entre dans l'église, je change moi-même, je me dis que je suis maintenant dans un lieu saint et il faut que mon rapport soit correct avec mon Dieu. Et ce que je sens, c'est que... Je sens d'abord un climat de sécurité, parce que je sais que je suis devant mon Dieu, je sens un climat de sécurité, je sens un climat de paix en moi, je sens cette image-là de paix ».

Dans le lieu de culte qui symbolise la maison de Dieu, la présence divine est donc fortement ressentie par les adeptes et contribue à les emporter dans un milieu sacré et irréel, ce qui provoque la perception d'une réalité enthousiasmante et d'un bonheur profond. La distorsion des sens ainsi engendrée est comparée à une prise de drogue :

« Tu peux pas expliquer à quelqu'un « Oh mon Dieu je me sens bien, qu'est ce qu'il m'arrive ? » Ou bien tu peux avoir un mal de tête et tout d'un coup, sans même prendre le tylenol... C'est un sorte de bien-être, moi en tous cas, moi je vais chercher un bien-être que tu ne peux pas retrouver dans la drogue. Il y en a qui vont le chercher dans la drogue ou dans, dans le sexe, dans tout, mais toi, tu peux aller à l'église le chercher » (Claudette).

Le rituel dominical transporte les membres dans l'extase. Les mots emphatiques prononcés dans le rituel catalysent une communion émotionnelle avec le divin et avec la communauté comme l'exprime Marie-Rose :

« Il y a des chants, tu vas écouter tu es en extase, tu as les larmes aux yeux, il y a des chants qui touchent plus que d'autres chants, les mots, c'est comme, le chant

c'est des mots mais il y a un mot dans ce chant-là qui va te toucher, et chaque fois que tu vas entendre ce chant-là, ah mon Dieu, tu sens. C'est comme un cœur à cœur que tu as. Même si tu vois pas la personne-là, mais c'est comme un cœur à cœur que tu as. Quand tu chantes ça, tu chantes ça, tu sais que tu parles avec quelqu'un, tu sais que tu parles avec quelqu'un qui t'entend ».

Dans cet univers reconfiguré par l'émotion et par l'expressivité, les adeptes font l'expérience de se libérer des inhibitions et des règles morales du profane ou des religions institutionnelles pour s'exprimer « librement », mais toujours en s'adressant au divin. Le but de ce mouvement commun vers Dieu est de créer une relation personnelle avec lui, et de catalyser une synergie collective. De l'expérience rituelle ils disent ressortir « renforcés » et revigorés, porteurs d'une énergie et d'une force spirituelle par la présence du Saint-Esprit, morale par le message biblique, et physique par la libération des tensions. Pour Jérémie,

« Le fait de louer, de chanter pour Dieu, je sens le fardeau tomber, c'est comme si j'avais plus de gaz dans ma voiture et que je viens de recharger, je fais le plein, je peux encore rouler pendant 100 Kms ou... »

L'engagement du soi

Pour les fidèles, la sensation de liberté, de paix et de confiance découle d'un engagement total du soi, de l'esprit et du corps dans la mise en relation rituelle avec Dieu. Claudette raconte :

« Je vais toujours avoir mes yeux fermés aussi, je suis vraiment concentrée sur ce que je fais. Quand je vais chanter, moi je suis du genre à mettre mon 100 % dans tout ce que je fais. Quand c'est le temps des louanges, je mets mon 100 %, mes mains en l'air. Je vois pas s'il y a une sœur ici, je me gêne pas là, je dis « Je suis chez mon père » comme on dit « On est libre ». On peut pas arriver chez ton père tu commences à dire « Papi, est-ce-que je peux ouvrir le frigo ? est ce que je peux boire ? » Tu sais c'est chez toi, tu rentres tu te sers. Moi c'est comme je dis, bon à la CEP, c'est ma maison, je viens rencontrer mon Dieu fait que je me laisse aller et il y a rien qui va m'arrêter ».

Le culte du dimanche rétablit l'unicité de l'être : l'expérience du soi est intérieure et médiatisée par la communauté, les blessures personnelles sont guéries par cet acte de transformation rituelle qui évacue les douleurs par les pleurs, et englobe l'être dans des sentiments de paix et de pardon. Paul explique :

« Oui, mais la vie spirituelle ne peut pas marcher sans le matériel. L'esprit... le corps.. l'Homme est constitué de l'esprit, le corps et l'âme, donc l'esprit se trouve dans l'Homme, l'esprit vit dans le corps et quand le corps, quand le corps cesse de vivre qu'est-ce qui se passe ? L'esprit s'en va. Donc on ne peut pas dissocier, on doit mettre toujours une corrélation entre l'esprit et le corps ».

Néanmoins, il convient de rappeler que l'implication totale de l'être rituel s'effectue par un processus de dépersonnalisation de l'adepte. Ce phénomène apparaît au cours des visites du Saint-Esprit dans son corps et des séances de glossolie qui déplacent la subjectivité du membre et orientent sa transformation.

ii. La préparation à la réception de « La Parole »

Avant même d'entrer dans l'espace rituel, les membres interrogés disent se préparer chez eux à recevoir la « Parole ». Par une séance de prières et de chants, ils parlent de « disposer leur cœur » évoquant directement l'idée que le message est compris de façon émotionnelle bien plus que de façon rationnelle ou logique. La phase de chants apparaît comme l'expression du soi et du Saint-Esprit qui l'habite et il semble que cet état subjectif soit intérieur et préalable à la cérémonie, quoique constamment réactivé et reconstruit dans le rituel.

La louange

La louange est vécue comme une offrande à Dieu, engendrée par le sentiment que le soi est la seule richesse dont le sujet dispose et qu'il peut offrir en témoignage d'amour, de soumission et de reconnaissance aux bienfaits que Dieu apporte aux membres en leur donnant énergie et force. Ce moment rituel implique l'ensemble de la communauté et a pour but de décontracter les adeptes, et de les faire entrer dans l'esprit de ce qu'ils sont venus adorer. Par la danse et par la célébration, la louange est vécue comme une expression libre du soi, orientée vers Dieu, et favorisée par le son et le rythme. Néanmoins, tous les informateurs soulignent que les paroles leur importent davantage que la musique car ils y cherchent des solutions concrètes à leurs problèmes comme le montre Myriam :

« La louange c'est le temps où chacun s'exprime avec son corps, avec sa bouche, avec sa voix, avec ses pieds, avec ses mains ! C'est biblique ! Quand on dit « Dieu Tu es grand », lever mes mains là, je me soumets ».

Par ailleurs, les chants d'adoration sont vécus de façon moins dense, plus intime et plus douce; ils amènent l'auditoire à un autre degré spirituel, caractérisé par la méditation et par l'accès à une autre dimension du soi, via le contact avec le divin.

La musique

Comme le montre Rouget (1980), la musique rituelle est ressentie physiologiquement, psychologiquement, affectivement et esthétiquement. L'appareil perceptuel ainsi que les

mouvements dansés inscrivent la musique dans l'espace rituel en mobilisant les différentes parties du corps et en transformant la conscience de son propre corps. Ainsi codifiée, la musique modifie le sentiment d'être dans l'espace et dans le temps : le son de la musique définit l'espace et y situe les adeptes en octroyant densité et matérialité au quotidien. De plus, l'état de résonance affective et le sentiment d'être-dans-le-monde s'en trouvent bouleversés car la musique est chargée d'associations émotionnelles et engage toute la sensibilité de l'être. Claudette en témoigne :

« Il y a un chant déjà on dit « Le nom de Jésus est plus doux ». Je sais pas c'est comme un enfant qui aurait besoin de se bercer, je me suis bercée et puis après c'était tout. Alors tu comprends ? Je me sentais bien avec moi-même aussi ».

Rouget ajoute qu'en tant qu'art, la musique crée le sentiment d'une adhésion totale du moi à ce qui est en cours. En bref, elle opère une transformation de la structure sensible en réalisant un type particulier et exceptionnel de rapport de soi à soi, et de soi au monde. Serge indique :

« On a des cymbales, des tambourins, des instruments qui ont de la corde, comme la guitare, on a aussi du piano, on a pas mal d'instruments. Les gens accompagnent. Il y a une personne qui dirige, qui chante, et puis l'assemblée embarque aussi avec elle. Puis, on a un groupe de musiciens qui accompagnent. C'est là qu'on se sent vraiment bénis, on se transforme, ça nous édifie. Ça change, ça fait réfléchir ».

Dans le rituel religieux, la musique amène l'adepte à s'identifier avec le divin invoqué, entraînant ainsi un changement d'identité. Elle signifie la possession et fournit à l'adepte les moyens d'extérioriser et de manifester à la collectivité cette identification qui n'a de sens que si elle est reconnue de tous. Monique indique que les variations musicales contribuent à créer une ambiance de fête ressentie par tous, et contribuant à les rapprocher de Dieu :

« La chanson a un autre rythme, c'est comme si il y a un qui joue le tango, l'autre joue ça, l'autre joue ça, l'autre joue ça, l'autre joue ça, l'autre joue ça. Il y a une certaine variation, une certaine, différentes voix, différents bruits qui fait que on se sent plus en fête, plus près de, de, de cette joie, de cette présence du Seigneur ».

L'expression corporelle

Selon Rouget (1980, p. 285),

« La musique est le seul langage à parler à la tête et aux jambes, c'est à travers elle que le groupe tend à l'individu le miroir où lire l'image de son identité d'emprunt, car c'est elle qui permet à l'individu de la lui renvoyer sous forme de danse ».

Ainsi, la gestuelle et les mouvements de danse des membres de l'assemblée rituelle accompagnent les paroles des chants. Les membres interviewés indiquent ne pas recourir à

des techniques corporelles particulières lors des louanges, et ressentir une grande liberté d'expression. Selon Marie-Rose,

« Ça dépend qu'est ce que ton cœur te dit de faire, moi si mon cœur me dit de danser comme ça, je vais danser comme ça ».

L'expression corporelle est donc mise en action selon le ressenti et de façon instinctive; mais pour l'auditoire, la performance expressive de chacun des acteurs rituels est perçue comme une indication de son état de maturité spirituelle, ce qui fonde une différenciation spirituelle dans la communauté.

Pendant la phase de louanges, les informateurs disent ne pas contrôler les formes de manifestation corporelles. Leur comportement serait davantage influencé par les chants et les paroles des cantiques que par les encouragements et les invitations du pasteur et des leaders rituels. Claudette se décrit ainsi :

« Je sautais tout le temps, j'avais des talons assez hauts. (Rire) Si le pasteur disait de sauter, je pouvais pas sauter j'ai dit « Qu'est ce qu'il m'arrive à sauter comme ça ? » Et j'avais pas mal, je sautais, je sais pas pourquoi, j'ai sauté, j'ai sauté, j'ai sauté ! »

S'ils évoquent parfois l'impression de se donner en spectacle, ils ajoutent rapidement que le plus important est le sentiment de bien-être qui découle de la gestuelle ainsi que la sensation de se bercer.

Pour Rouget (1980), danser sur une musique signifie la réactiver pour son propre compte, la percevoir de façon particulière, recevoir, mais aussi réémettre le signifié perçu sous forme de mouvement, danser c'est « agir », c'est-à-dire substituer une relation à la musique active, à un rapport passif. À la CEP, les membres accompagnent les phases d'adoration par l'ouverture des paumes des mains qui signifie la disposition du cœur dans un sens ascendant, ce qui projette symboliquement la prière vers le ciel, soit du terrestre vers le spirituel. Pour certains adeptes, le chant est intimement lié à la performance physique puisque

« La chanson est un exercice physique et l'exercice physique qui vient faire fonctionner le poumon, et quand le poumon fonctionne, le rythme... Le sang aide même, à purger, donc le sang nouveau passe dans la circulation et c'est bénéfique aussi pour le corps humain ».

L'opinion de Paul est corroborée par les observations de Rouget qui suggère que la danse non figurative exprime le plaisir de jouer avec son corps, c'est une pure dépense physique et un défoulement manifeste, et donc une libération et une *catharsis*. Pour d'autres membres, la louange peut s'accomplir dans n'importe quel état physique, incluant la position assise. Monique rapporte :

« Moi assise, debout dansant tout, je suis en contact avec lui. Je ne suis pas obligée de danser, je ne suis pas obligée de m'asseoir, je ne suis pas obligée de me mettre debout, je ne suis pas obligée de me mettre à genou. Tout ça non, moi assise, debout, chantant, dansant, tous les mouvements je suis avec mon Dieu ».

Certains fidèles interrogés reconnaissent que la ferveur de l'expression rituelle est liée au rythme de la musique, à la parole et à l'enthousiasme typiquement africain qui ont traditionnellement caractérisé les cultes noirs. La gestuelle représente en effet une forme d'expression alternative, associée à la joie et la reconnaissance, elle peut néanmoins se décliner différemment selon les cultures. Pour la plupart, la danse permet d'oublier le soi et d'inscrire une action commune vers un même objectif. C'est pourquoi la danse doit s'accorder au corps et à la musique. Monique explique ainsi la relative uniformité de l'expressivité observée dans le rituel :

« Ce geste, (*montre le ciel*) souvent, quand tu fais ça, c'est automatique quand tu fais ça. C'est comme si dans le subconscient, Dieu était au ciel, ce qui n'est pas vrai parce que Dieu est partout. Mais dans le subconscient, tu dis « oh Dieu est au ciel ! » tu vois ? Non même Dieu est partout, sous la terre, sur la terre ».

Jérémie raconte également :

« Nous avons l'esprit, le corps et l'âme donc quand on exprime la joie, il y a des gestes qui vont de pair avec la joie, avec notre expression, notre sentiment je dirais ».

Hanna (1977) note que la danse implique en général un changement qualitatif dans le mode de fonctionnement mental à travers une modification du sens du temps, une perte de contrôle, un changement de l'image de son corps, et une distorsion des perceptions. La structure de mouvement est façonnée par l'implication culturelle du danseur et par un ensemble d'expériences personnelles qui s'inscrivent dans le cadre des modèles du groupe. L'image du corps enracinée dans l'expérience sensorielle réfère ainsi à la mémoire des expériences corporelles du sujet et aux attitudes et attentes envers le corps. Ainsi, dans le geste de fermer les yeux, le fidèle se concentre pour accéder à un univers qui lui est propre, généralement transcendé par le contact avec Dieu; c'est aussi une symbolique de respect et de soumission qui signifie à l'assemblée et au soi le fait de s'abaisser devant Dieu. Élisabeth décrit son sentiment :

« Tu réalises au moins sa présence et il y a en toi la soumission, il y a en toi le respect pour le Seigneur. Tu as envie vraiment, des fois même de fléchir le genou parce que tu sais que le Seigneur est là et que toi tu dois t'abaisser afin que Dieu s'élève comme un Dieu puissant et que toi tu vraiment tu t'abaises ».

Le sentiment de la présence de Dieu

La ferveur rituelle est généralement interprétée comme le signe de la présence de Dieu. Pour les fidèles, elle atteste du fait que la dimension rituelle va au-delà de l'humain et du tangible, de la même façon que le pasteur n'est pas juste un homme, c'est aussi le dépositaire de l'onction via le pasteur. La visite de Dieu pendant le culte est perçue comme une réponse aux prières et à la louange, c'est une expérience très forte qui va *crescendo* et qui se transmet à toute l'assemblée. Les adeptes évoquent le sentiment de la présence physique de Dieu :

« Je suis dans la joie, j'ai la joie, je me sens à l'aise, je me sens bien, je me sens... Moi je sens que, il y a un moment où, plus on croit que Dieu est descendu du ciel et il est là-bas par terre, il est là devant nous, il nous regarde comment nous sommes en train de le louer et de l'adorer ». (Monique)

Les gestes de louange sont justifiés par l'idée qu'on glorifie toujours un roi, or pour Élisabeth, Dieu est le roi des rois :

« On loue toujours un roi, dans les palais, si tu connais l'histoire humaine, il y a toujours des gens qui font la musique que le roi, pour l'élever, pour le magnifier. Devant la présence du roi des rois, on doit le chanter, on doit le célébrer on doit dire qu'il est bon ».

La louange transporte ainsi le rituel dans une ambiance de fête qui englobe la communauté et le soi, comme le décrit Monique : « On fête en famille, on fête partout, on aime la fête et tout ça mais la fête-là de louanges et d'adoration. C'est une très grande fête à l'intérieur de soi ».

iii. La transmission de « La Parole »

La transformation mise en évidence par le discours sur l'expressivité rituelle des membres est réalisée par l'incorporation du message de Dieu qui peut être délivré à tout moment dans le parcours du fidèle. Néanmoins, dans le cadre formel de la cérémonie, c'est par la phase de prédication que le message est transmis, comme le mentionne Paul:

« Dieu a quelque chose à nous dire, mais il peut nous le dire de plusieurs façons. Dieu peut me parler à travers une vision, à travers un songe, mais nous avons un cadre approprié où il peut nous parler régulièrement. C'est à travers sa parole, c'est à travers la Bible ».

La Bible comme source exclusive de vérité et d'autorité du pasteur

C'est généralement par la portée de la prédication et par la conformité du message délivré avec les Écritures que les membres évaluent la qualité de l'église visitée, selon un choix dichotomique entre église diabolique, et église de Dieu. Si les paroles du pasteur ne

concordent pas avec les enseignements de la Bible, celui-ci est considéré comme mal inspiré, et peut-être habité par des esprits malins. En effet, le pasteur d'une église de Dieu est reconnu par l'assemblée comme l'instrument du Saint-Esprit. Ce dernier connaît les besoins du peuple et dépose le message approprié dans le cœur du pasteur; ce n'est donc pas le pasteur qui convainc, c'est l'esprit de Dieu. Cependant, pour transmettre le message, le pasteur doit également être un bon communicateur et savoir appuyer le message divin à partir de la lecture attentive de la Bible. Pour tous les membres, il est important que le pasteur soit en communication avec le divin et connaisse bien la Bible. En effet, il a la responsabilité d'instruire l'assemblée et, selon Monique, un pasteur mal informé pourrait « induire en erreur les faibles de caractère ».

La « Parole » de purification transforme

Les adeptes attribuent à la prédication l'effet d'une semence qui dirige le fidèle dans le chemin de la sanctification, soit dans le sens d'une transformation du fidèle qui lui permet d'accéder au salut. Le discours utilisé fait état de processus métonymiques qui visent à naturaliser l'effet de la Parole dans la croissance spirituelle de l'adepte. Ainsi, Jérémie utilise la métaphore des éléments naturels :

« La parole de Dieu est comme la pluie. La pluie, quand elle tombe c'est pour arroser le sol, la parole de Dieu quand elle est prêchée, c'est pour atteindre nos cœurs. Le cœur est comparable au sol, de sorte que quand la parole vient tomber pour te porter des fruits, le fruit entre autres c'est le changement qui s'opère en nous ».

En effet, c'est dans les mots communiqués par le prédicateur que les membres puisent les paroles de réconfort et les solutions à leurs problèmes. Cette attitude s'appuie sur la conviction que Dieu a forcément un message pour ses fidèles, surtout pour ceux qui ont besoin de lui, Monique en atteste :

« Si la parole de Dieu est là, je la prends pour moi, donc elle doit me faire du bien, chaque fois que tu as un problème, que tu ne trouves pas de solution, ne cherche pas de midi à 14 heures, dimanche quand on va prêcher, on va prêcher sur ça. Moi j'ai trouvé que tous mes problèmes ça se résout à l'église, au culte. On prêche sur ça et je trouve ma solution ».

Ainsi, la prédication qui est livrée devant la communauté est interprétée individuellement comme un message personnalisé et chacun en retire le conseil qui le concerne :

« Et quand moi j'écoute le message, moi je tire ce qui touche ma propre vie. Car le prédicateur peut dire beaucoup de choses, mais toutes les choses ne veulent pas nécessairement dire quelque chose pour moi ».

Cette liberté de choisir dans un message public les éléments qui constituent le soi transformé nuance le processus de désubjection rituel, et accorde une certaine marge d'interprétation à l'adepte; cette liberté est toutefois limitée par le cadre contraignant de la prédication produite. Par ailleurs, les membres interrogés soulignent unanimement que si le rituel modifie leur mode de perception de la réalité et transmet les paroles de réconfort attendues, elle n'en modifie pas pour autant la dimension tangible et profane du vécu. Marie-Rose exprime cela : « Ce n'est pas parce que tu es chrétien que tes problèmes sont réglés, mais ils sont moins lourds à porter ». Ainsi, c'est le rapport au soi et au monde, et non le monde en soi qui change.

La réception de « La Parole »

Si la phase de louanges est clairement perçue comme engageant le soi dans sa globalité d'esprit, de corps et de rapport à la communauté; lors de la prédication, les membres semblent mobiliser exclusivement l'attention totale de l'esprit :

« Le message sera reçu beaucoup plus spirituellement. C'est pourquoi il faut maintenant faire un effort pour abandonner ce qui est du corps. C'est comme si tu t'abandonnais, comme si tu n'existais plus, comme si ton corps n'existait plus. Mais maintenant, c'est, c'est... c'est plus spirituel, c'est un peu difficile à expliquer, peut-être qu'il faut voir les gens qui font par exemple les gens qui font le yoga, comment ils expliquent aussi une autre façon : ils peuvent rester dans une position et ils oublient qu'ils sont dans cette position » (Paul).

Pourtant le prédicateur s'assure de maintenir l'ensemble des sens de l'adepte en éveil en adressant régulièrement des mots emphatiques à l'assemblée et en stimulant l'interaction rituelle. L'expressivité ainsi suscitée pendant le prêche est cependant toujours comprise par les membres comme l'expression du don de chacun déposé par l'Esprit-Saint :

« Oui je suis inspirée. Si tu m'entends dire "Amen", c'est que ça a touché une corde très sensible au plus profond de mon cœur, il m'arrive même de me lever à l'église et de prier à haute voix alors que je n'avais pas prévu, je ne sais même pas véritablement ce qui sortira de ma bouche pendant ma prière. [...] C'est l'esprit de Dieu, il nous pousse et je me lève puis je m'assois, si tu me demandes qu'est ce que j'ai dit, je ne me souviens plus vraiment. Je n'ai pas préparé que je vais me lever pour prier. Il y a comme une force en moi qui me dit "lève-toi et prie" »

Discours émotionnel et reconstruction du soi

Les chants activent l'expressivité du fidèle en favorisant la joie et le défoulement, dans le but de le libérer des fardeaux et des pensées néfastes du quotidien. Il s'agit d'engager l'unicité de la présence de l'individu, par le corps et par l'esprit, dans une aspiration unique et commune à la communauté : se rapprocher du Seigneur. Quant à la prédication, Paul explique qu'elle

commande d'évacuer la dimension corporelle de l'implication rituelle du soi pour s'adresser uniquement à l'esprit :

« Avant d'arriver au message, il y a la partie qu'on appelle l'adoration, où vous sentez que les chansons ne sont plus les chansons trop mouvementées, mais ça s'adoucit un peu. Parce que là maintenant, on a joué avec le corps et l'esprit et maintenant on laisse tomber tout ce qui est du corps. On vient maintenant spirituel, et c'est ainsi que pendant la prédication, en fait, il faut que tout le monde soit assis ».

La combinaison rituelle des modes de mobilisation des différentes dimensions de l'être, du corps, de l'esprit, du soi et de la communauté s'articule en un espace d'expressivité et d'émotion individuelle et collective, ponctué de façon discontinue tantôt par des larmes de peine, tantôt par des larmes de joie, tantôt par un sentiment de bonheur profond, tantôt par une sensation de paix. L'intensité rituelle est stimulée par le rappel du parcours souvent douloureux de l'adepte, par les chants et les interactions avec les autres membres. Elle engendre le sentiment d'être béni, édifié, et transformé, délesté de la lourdeur du quotidien. Ainsi, l'expérience religieuse du rite dominical participe d'une reconstruction collective de la biographie et de la subjectivité de l'individu au sein de la communauté.

V. VISION DU MONDE ET RAPPORT AU CORPS

Le rituel pentecôtiste apparaît comme un processus continu de « mise en émotion » destiné à préparer l'individu à se joindre à la communauté et à adhérer à système de valeurs. Le dispositif rituel observé est clairement établi autour de techniques discursives et de techniques du corps qui, par l'intermédiaire d'une gestuelle et d'une rhétorique spécifiques, visent à incorporer une pratique et un dogme religieux. Le corps constitue le *locus* central de ce mécanisme : en tant que vecteur de perception et outil expérientiel, le corps physique et subjectif jouit d'une autorité ontologique qui, comme le souligne Cooley (1994), est toutefois socialement et culturellement déterminée. Ainsi, le corps représente également un instrument de communication sociale, ce qui lui confère une dimension interactionnelle, mais aussi politique puisque des valeurs idéologiques comme la honte ou la tristesse s'y inscrivent.

Quelle est la vision du monde qui, dans le rituel dominical de la CEP, se trouve ainsi incorporée? Selon David, un des pasteurs de la communauté, il ne s'agit ni d'un mode de vie, ni d'une tradition, ni d'une culture puisque le membre participant à la vie rituelle de la CEP est en fait animé par la quête constante d'un rapport direct au sacré, soit d'une relation à Dieu. Il interprète par conséquent les événements du quotidien comme des expériences avec le Seigneur, tandis que son comportement individuel et social est axé sur la préparation à la visite du divin et à l'action du Saint-Esprit dans son propre corps physique et dans le corps social. David explique ainsi l'éthique chrétienne de la CEP :

« La vie chrétienne c'est pas un mode de vie, c'est pas une tradition, c'est pas une culture, la vie chrétienne c'est vraiment une vie, c'est une relation, qui rayonne, existentielle que tu ne vois pas mais que tu peux sentir et vivre vraiment intensément ».

1. Une expérience personnelle du divin

a. Rite et expressivité : la persuasion par l'expérience personnelle

En analysant des discours politiques, Bailey (1983) observe que les techniques rhétoriques qui suscitent les émotions permettent de réguler la réceptivité de l'auditoire, sa capacité d'examiner, de critiquer, ou de tester. Plus l'orateur est capable d'atteindre le soi profond de l'Autre, plus il lui est possible d'avoir le contrôle; or atteindre le soi profond de l'Autre signifie connaître ce dernier et jouer sur ses sentiments et désirs, sur ses émotions. En effet, la raison seule ne peut persuader car la persuasion implique un acte d'attachement à l'idée proposée. Pour l'auteur, la manipulation des émotions permettrait donc d'inhiber le travail de l'esprit de

l'autre et de faire une connexion directe entre le corps et l'action; en ce sens, l'activation des passions ouvre une voie vers le pouvoir.

C'est dans le cadre du rituel que l'expérience subjective de l'individu est ainsi modelée selon une matrice sociale qui permet de lier le membre à la communauté. Le dispositif rituel stimule physiologiquement et psychologiquement l'émergence de l'émotion individuelle, et à travers elle, il incorpore et structure un sens particulier de la réalité et une certaine compréhension du monde. La démonstration de Bailey s'appuie toutefois sur une séparation clairement établie entre corps et esprit; Csordas (1994) pour sa part nuance cette approche en proposant de distinguer la notion de corps comme entité matérielle et biologique, de celle d'« embodiment », définie par l'expérience perceptuelle et par le mode de présence et d'engagement dans le monde. Il compare cette dualité du domaine de la phénoménologie à la dualité sémiotique des termes « texte » et « textualité ». C'est donc l'embodiment des membres de la CEP que les techniques rituelles visent à transformer et qu'un examen de la textualité du rituel et du parcours religieux des adeptes permet d'interpréter.

b. Le cheminement spirituel

Le récit des membres interrogés ainsi que les témoignages des participants au rituel montrent que l'acceptation de Jésus Christ dans sa vie constitue un moment charnière de la trajectoire de vie de l'adepte et déclenche un processus de maturité spirituelle. Claudette affirme :

« Ça a changé ma vie, je ne suis plus la même personne je vois pas la vie d'une même façon, je deviens plus mature aussi dans, à l'église ».

Les invocations du pasteur suggèrent que la méditation des Écritures, « jour et nuit », conduit les adeptes à franchir les étapes de ce parcours spirituel. L'objectif avoué de l'adepte est de parvenir à la sanctification et de « trouver Dieu » par l'étude de sa Parole, l'observation de ses révélations et le respect des manifestations de sa présence et de sa volonté. Cette lecture de l'expérience religieuse personnelle et rituelle est fortement influencée par l'apport théologique de Wesley, pour qui le salut est opéré dans l'immédiat par l'Esprit-Saint (Brandt-Bessire 1986), le pasteur de la CEP confirme ce rôle : « l'Esprit-Saint actualise l'image de Dieu en chaque personne ».

Selon Wesley (1879) la religion constitue une expérience avec Dieu qui initie le sentiment individuel de la présence divine.

« Wesley parle de la religion du cœur qui n'est rien d'autre que « justice et paix et joie dans l'Esprit-Saint ». Ces choses doivent être senties; sans cela, elles ne veulent rien dire, ceux qui condamnent les sentiments intérieurs ne laissent pas de

place à la joie, à l'amour et à la paix dans la religion et la réduisent par conséquent à une chose morte ». ¹⁹

Le cheminement spirituel de l'adepte signifie donc une quête d'intimité avec Dieu et la construction d'une relation personnelle, affective et exclusive, médiatisée entre autres par le recours à une langue spécifique. Considérée comme un don de Dieu, la glossolalie est en effet perçue comme une langue de communication directe de Dieu vers le croyant : « Dieu peut mettre en toi des paroles et puis tu commences à parler en langues ! » (Élizabeth). Ainsi, le parler en langues permet au fidèle d'entretenir un imaginaire et une subjectivité individualisés, quoique encadrés parce que réactivés par le dispositif rituel : « Parler en langues, c'est pour l'édification de la personne qui parle en langues, c'est pour ma propre édification » (Pasteur Paul). En effet, l'expérience rituelle communautaire catalyse une rencontre personnelle avec le divin présenté comme un « Dieu de relation ». En ce sens, le rituel se distingue d'un rassemblement musical, le pasteur Joseph explique que « Dans la foule, Dieu voit l'individu, c'est la différence avec Céline Dion qui chante pour la foule ».

c. Le quotidien et le sacré

« C'est pas parce que tu es chrétien que tes problèmes sont réglés mais ils sont moins lourds à porter ». Cet avertissement rappelé de façon récurrente par tous les informateurs souligne combien l'expérience spirituelle des fidèles, catalysée et réactivée par le rituel, se diffuse dans leur quotidien. Partenaire d'une relation bilatérale privilégiée, Dieu est considéré comme un partenaire du quotidien, un ami, un fiancé, voire un mari. Claudette explique :

« Dieu c'est ton fiancé, c'est une chose comme ça, tu dis bon je vais rencontrer mon fiancé, je vais me mettre belle, mais me mettre belle c'est en priant à la maison, tu dis je vais me préparer au maximum possible ».

Pour Marie-Rose,

« C'est un partenaire, alors quand je vais à l'église ou quand je vais au travail, je prie avec lui, je prie, je parle c'est comme si c'était un ami à que je parlais, je racontais mes problèmes et là tu as l'impression qu'il t'entend et la chose va arriver ».

Les techniques rituelles destinées à susciter le sentiment de la présence de Dieu ne réactualisent pas une vision dichotomique d'un monde segmenté entre profane et sacré. Au contraire, elles engendrent une routinisation de l'expérience divine; par conséquent, le rituel affirme de façon hebdomadaire l'engagement contractuel du membre à réaliser la volonté de Dieu, engagement initié lors de la cérémonie de conversion fondatrice.

¹⁹ Wesley, John, *The Journal*, Londres, 1879, vol II: 416, cité par Brandt-Bessire (1986; p. 51)

La relation avec Dieu est construite dans le cheminement spirituel de l'adepte et fait de lui le serviteur d'une entité supérieure, et son moyen d'action dans le quotidien. Le membre est encouragé à acclamer son Dieu et à ressentir sa présence; cette expressivité transforme sa perception du soi en le convainquant du rôle que le divin lui a réservé et que lui communique l'Esprit-Saint. Pour le fidèle, l'univers profane est donc un espace symbolique de manifestations divines dans lequel sa tâche consiste à observer les signifiants et à en décoder les signifiés. Les processus métonymiques ainsi mis en évidence signifient en général une action symbolique que le croyant doit mettre en œuvre par la suite. Les modes de révélations de Dieu sont multiples et ils sont considérés comme autant d'expériences intimes avec le Seigneur; celles-ci sont accessibles aux membres assidus à l'étude de la Bible et honnêtes dans leur ferveur et dans leur quête spirituelle. En fait, les révélations de Dieu seraient déjà déposées au fond du soi sous forme d'émotions dont le rituel stimule l'expression. Le message apporté par la prédication du pasteur, ainsi que les visites de l'Esprit-Saint au cours de la cérémonie attribuent des significations aux émotions ressenties et manifestées. La conviction que le message divin est déjà porté par le croyant et exprimé ou signifié lors du rituel façonne la subjectivité et le mode de perception des croyants car pour eux, le monde est un univers symbolique de messages divins. Paul s'explique :

« Tu vois les révélations, c'est rien de mystique, avant même que quelqu'un te donne une révélation, Dieu a déjà mis ça dans ton cœur, tu le ressentais, tu voyais, mais tu pensais que c'était tes désirs personnels et sur ta route, les gens vont dire « tu as le sceau de Dieu », ou telle chose, même un païen peut te le confirmer. C'est tellement évident ».

Les membres de la CEP évoquent toutes sortes de techniques pour entrer en relation avec Dieu et accéder à ses messages : la prière par exemple permet d'entrer en communication progressive avec lui, d'abord par la volonté de l'intellect puis par l'expression corporelle liée aux chants, et enfin par l'intermédiaire de l'esprit et du parler en langues. Le jeûne, la méditation, les rêves et l'ouverture aux autres, car « Dieu parle à travers les gens », sont autant d'états qui permettent à la subjectivité de chacun d'accéder à la dimension symbolique de l'univers et de l'interpréter.

Les membres interrogés caractérisent l'état atteint dans le cadre du rituel, comme une dissociation entre le corps, l'esprit et l'âme d'une part, et comme le sentiment d'être habité par l'Esprit-Saint d'autre part. Paul décrit une séance de méditation et de prières :

« C'est comme si il y a une séparation entre toi et ton âme. Tu es en pleine méditation, tu es en train d'imaginer des choses, et puis tu pries, tu vois des choses aussi, et il y a un frémissement. Quand tu te reviens à toi même, tu dois te dire qu'il

y a quelque chose de spécial qui vient de se passer. Mais, c'est par la suite. Le niveau du vécu, de ta dimension spirituelle. Tu te rends compte que l'esprit est avec toi ».

Pourtant, moins que par le thème de la dissociation, c'est par l'unité ou la réunification du corps et de l'esprit que Csordas (1993) interprète les phénomènes rituels comme la glossolalie ou « états modifiés de conscience », comme les nomme Bourguignon (1973). Pour l'auteur, la glossolalie évacue l'intérêt sémantique du langage et met en évidence la dimension existentielle du corps « intelligent », habitant un monde de significations et un univers sacré, car le parler en langues est avant tout un don divin. Lors des séances de parler en langues, c'est la réalité phénoménologique du langage ainsi que sa signification gestuelle et expérientielle pour le membre qui s'expriment. La glossolalie constitue à ce titre une forme d'« embodiment » de la pensée non verbale. Le témoignage de Paul montre en effet que la méditation qui le met en relation avec Dieu mobilise autant ses sens que son esprit; l'expérience vécue lors du culte transforme son sens de lui-même et le convainc de la présence incorporée de l'Esprit-Saint.

d. « Embodiment » et expérience du divin : dimension cognitive et subjectivité

Le dispositif rituel de la CEP définit la constitution d'un nouveau soi et transforme des membres souvent éprouvés par leur parcours de vie en corps possédés de Dieu, à l'aide d'un certain nombre d'opérations sur leurs corps et sur leurs âmes : pratiques rituelles orientées vers le langage corporel et vers la spontanéité, ou encore effervescence émotionnelle provoquant pleurs et gestes de dévotion exubérants. Ces techniques de libération de l'énergie corporelle et d'expression du soi catalysent des expériences de transe et de possession par l'Esprit-Saint, axées sur le rapport au surnaturel. Le leader rituel dirige ces phénomènes en générant un contexte favorable à l'expression des membres, et en mettant en œuvre les dons charismatiques comme celui de la guérison divine. Par ailleurs, le témoignage de ces expériences rituelles représente également une stratégie d'autoconsolation et d'autoguérison collective des souffrances physiques, des tensions psychologiques et des bouleversements sociaux inscrits dans le corps. Si les expériences de transe et de glossolalie désobjectivent l'adepte en faisant de son corps le temple du Saint-Esprit, l'interprétation personnelle des révélations de Dieu introduit de nouveaux modes de subjectivation. Bien que l'interprétation du monde soit fortement individualisée, le pasteur et l'institution jouent un rôle déterminant, le premier en interprétant la parole ou les révélations personnelles (rêves, etc.) et la seconde en encadrant ces expériences. Une telle technique de déchiffrement du soi vise à découvrir la vérité du sujet, soit sa valeur divine mise en évidence par le lien direct et personnel qui unit le

fidèle et le divin d'une part, et par les bénédictions de l'Esprit-Saint d'autre part. Les adeptes tentent ainsi de s'identifier, parfois de se réhabiliter, et toujours d'accéder à un certain mode d'être adapté au message social de la communauté. Le membre s'identifie alors comme « élu de Dieu ».

Au cours du rituel, le dispositif d'« embodiment » permet au sujet d'accéder à une nouvelle dimension cognitive qui appartient désormais au domaine transcendantal et ne dépend ni du charnel, ni de la contingence. Myriam évoque ainsi une période de sa vie particulièrement éprouvante : « Physiquement je ne pouvais plus, mais par la grâce de Dieu, mon esprit m'a donné une force que je n'avais plus physiquement ». La compréhension du monde et la façon d'être des adeptes semblent se décliner sur le mode de perception du monde divin. Par exemple, le témoignage de Claudette suggère que les qualités de puissance et de souveraineté qui définissent Dieu rejaillissent sur la perception d'eux-mêmes des membres, relativement à leur capacité et à leur pouvoir :

« C'est comme si tu peux grimper la montagne, ou tu as tellement de force que tu peux faire des choses que toi-même tu ne pourrais pas soupçonner. Alors j'ai tellement de force, de force, de force, alors je pète le feu comme on dit en termes québécois et, en tous cas, c'est quelque chose d'inexplicable ».

Le processus d'incorporation d'une nouvelle subjectivité est fortement dominé par l'interprétation des signes divins, cette subjectivité est construite sur une lecture fondamentale des Écritures, sous la direction de l'autorité charismatique du pasteur. Toutefois, la relation personnelle directe avec le divin qui fonde l'idéologie pentecôtiste octroie aux individus une marge d'action et un espace d'indétermination de sens que ceux-ci peuvent se réapproprier. Ainsi, Monique explique qu'avec ses petites ressources, il lui arrive de prier Dieu de l'aider à équilibrer ses dépenses et ses revenus; elle attribue ainsi sa bonne gestion du budget à l'intervention de Dieu ce qui, bien qu'apparemment paradoxale, l'encourage à verser la dîme à la communauté. Confrontée à de multiples difficultés d'immigration, Élisabeth quant à elle, interprète le long délai d'obtention de ses papiers d'immigration comme le signe que le moment de régulariser sa situation n'était pas opportun :

« Six ans après j'ai vu vraiment la main de l'éternel réagir, j'ai vu Immigration Canada m'appeler, ils m'ont dit qu'ils m'ont acceptée, et puis tout ça vraiment c'était la main de Dieu parce que je pouvais me décourager si je ne connaissais pas le Seigneur et dire que, bon, je rentre, parce que c'était vraiment dur, mais je comptais sur Dieu. J'ai vu la main de Dieu et pendant tout ce temps, je n'avais même pas de carte soleil, et Dieu a permis que vraiment ma fille et moi on était en bonne santé, on n'avait pas de problèmes de santé pour aller à l'hôpital et tout ça pour payer ».

L'expressivité rituelle constitue ainsi une forme publique discursive dont la légitimité provient du fait de l'incorporation de l'expérience manifestée. Appadurai (1990) décrit une topographie

du soi ancrée dans une métaphore de couches spatiales dont la plus élémentaire, le substrat biologique, serait complétée par une trajectoire de vie aboutissant en dernier lieu à la définition complexe d'un individu :

« This topography is anchored in a spatial image of layers, of which the affective bedrock is seen as simultaneously the simplest, the most general, and the most directly tied to the somatic side of personality... I would suggest that such topographies of the self, whether or not they are articulated in elaborate cultural discourses (and metadiscourses) are variable cultural phenomena. We need to deepen our understanding of this variation if we are to retain the force of the insight that emotions are discursive public forms whose special power does indeed draw on embodied experience, without implying any parsimoniously describable universal biological substrate » (p. 93)

Ainsi constituée, la topographie du soi représente un phénomène culturellement variable mis en scène par l'expressivité du langage corporel. Cependant, le corps individuel et subjectif qui se manifeste donne également à voir non seulement une interaction et une appartenance communautaire, mais aussi des contraintes et une discipline du corps politique.

2. Le corps social : la *communitas*

a. La création de la communauté sociale

i. Création du corps social

Outil de perception du monde environnant, le corps est également un phénomène social que les sciences humaines ont généralement conceptualisé en termes d'agence et d'interaction (Goffman 1974; Lyon et Barbalet 1994). Le participant au rituel est ainsi considéré comme un agent social incorporé dont l'interaction corporelle avec d'autres agents constitue la base et la condition de reproduction de l'institution sociale. Selon Lyon et Barbalet (1994), le corps social représente un ensemble complexe de relations différenciées et simultanées de corps individuels actifs et interactifs. À la CEP, la participation à la vie communautaire et rituelle est le moteur d'une socialisation importante. Quoique dyadique et personnelle, c'est la relation à Dieu qui fonde et justifie la communauté. En effet, le lien social se définit toujours en référence à une relation spirituelle qui relie le fidèle à son Dieu; ainsi, les membres de la communauté sont avant tout des « Enfants de Dieu ».

Les membres de la CEP attribuent le dynamisme de leur vie spirituelle à la qualité de la performance rituelle et aux progrès du cheminement spirituel des autres membres de la communauté. Claudette explique l'importance de la communauté dans son parcours :

« C'est l'esprit communautaire, on se rejoint, on prend des nouvelles, en tous cas dans mon cas à moi, c'est plus de force que tu vas aussi chercher ».

Csordas (1993) rappelle en effet que selon une approche phénoménologique, l'autre n'est pas perçu comme un objet, mais comme un autre soi-même. Par conséquent, l'expressivité rituelle est également attitudinale puisque dans l'interaction sociale, l'émotion manifestée appelle souvent une réponse et crée donc le groupe. En effet, l'activation des sentiments et de l'expressivité stimule l'interaction de l'individu avec le groupe et permet d'engager des dimensions spécifiques de la cognition et de l'affection des individus dans la création d'un corps collectif.

ii. Mythe fondateur et mémoire sociale

Selon une lecture fonctionnaliste (Lalive d'Épinay 1968; Stoll 1990), les rites constitueraient une métaphore du social et dans le cas des cérémonies pentecôtistes en particulier, une mise en scène des ruptures et bouleversements sociaux (immigration, perte de repères) qui posent l'origine du mouvement. Chaque dimanche, la réactualisation des versets bibliques permet effectivement de remonter au mythe biblique fondateur du corps social et de catalyser la libération rituelle de l'expressivité corporelle. En atteste par exemple cet exercice d'une des membres de la CEP qui, lors du cours d'homilétique, proposait une prédication fondée autour du thème mobilisateur : « Transforme tes cris en épées de gloire ».

Cette approche tend toutefois à occulter le rôle du corps dans la création de la mémoire sociale du groupe. Connerton (1989) montre en effet que c'est par la performativité des rituels et par l'incorporation de pratiques sociales qu'une mémoire communautaire est sédimentée dans le corps. Pour Dewey en effet (dans Calhoun 1984), toutes les habitudes ont des dispositions affectives car répétées un grand nombre de fois, elles forment une partie intime de nous-même. Ainsi, les techniques rituelles visant à stimuler l'expressivité des corps permettent de mettre en scène un nouveau discours social et d'inscrire dans le corps des fidèles un statut et un sentiment d'appartenance garants de la cohérence sociale. À la CEP, les automatismes corporels et les catégories inculqués touchent essentiellement la réhabilitation du corps comme opérateur discursif polysémique d'une part, et la libération des tensions individuelles et sociales somatisées d'autre part. La circulation de la charge émotionnelle qui en résulte constitue la force régénératrice et émancipatrice de la communauté qui la réintègre dans son code social. Connerton (1989) soutient en effet que, contrairement aux pratiques discursives susceptibles d'être soumises au débat, les techniques du corps contiennent une assurance contre les risques de subversions ciblant la mémoire sociale incorporée.

b. La *communitas*

Le dispositif rituel activé lors des cérémonies de la CEP permet de mobiliser les capacités sensorielles des fidèles afin d'orienter l'interaction collective vers la création d'un mythe fondateur. En outre, la réceptivité corporelle ainsi activée permet l'assimilation et la naturalisation de représentations et de symboles à caractère normatif.

i. La production du corps social

Le dispositif rituel de la CEP catalyse des expériences et stimule des manifestations d'expressivité qui incluent toute la personne, et en particulier son corps. Il introduit ainsi un *hexis* corporel (Bourdieu 1980) qui dispose le corps et ancre des postures en un *habitus* qui reflète et reproduit les relations sociales de la communauté. Toutefois, comme le montre Csordas (1993) en étudiant un mouvement religieux charismatique aux États-Unis, ce mode de production du social est inconscient, de sorte que son principe constitutif est attribué à Dieu et non aux effets du corps informé socialement. Dans ce contexte, selon l'auteur, le sacré ne permet pas d'affirmer la moralité et la solidarité sociale comme le soutient Durkheim car ici, le sacré est associé aux dispositions corporelles, son *locus* se situe dans le corps. Par conséquent, le rituel transmet des dispositions corporelles et incorpore un *habitus* qui constitue le corps social. Csordas note que cette technique est encore plus active dans le domaine de la religion qui réfère à un univers intangible et doit donc être établi par la pratique.

ii. Une communauté de sentiments ?

Les membres de la CEP prient régulièrement de façon individuelle mais tous considèrent la prière collective comme un élément fondamental de leur vie spirituelle et quotidienne car « cela édifie la communauté » : ainsi, un groupe de prière d'intercession se réunit avant chaque culte afin de préparer le rituel et de nombreux membres se contactent quotidiennement par téléphone pour prier collectivement. Ces derniers indiquent qu'ils trouvent davantage de force et de chaleur dans la prière collective. Paul explique :

« Ma relation personnelle avec mon Dieu, la relation des autres avec Dieu, tout cela ça fait une certaine synergie qui collabore à la puissance même de la prière que nous sommes en train de faire ».

L'utilisation du terme « édifier la communauté » par tous les membres interrogés suggère une vision holiste du cheminement spirituel, fondée sur l'idée que la relation avec le Divin est plus aisée et intense dans un contexte de communion spirituelle. Les phénomènes de parler en langues illustrent bien le rôle du social dans le rituel puisque leur déroulement nécessite la collaboration de ceux qui ont le don de glossolie et de ceux qui ont le don d'interprétation. Au cours du rituel, il arrive que certains participants pourvus du don de glossolie expriment des messages en langues, ces derniers doivent alors être interprétés par d'autres participants, plus rares, qui sont reconnus par la communauté comme dotés du don d'interprétation. Le pasteur a la responsabilité de superviser l'ensemble du processus afin de détecter les messages qui pourraient être inspirés par les esprits démoniaques.

Ainsi, les événements rituels collectifs tels que la prière ou la glossolie ne relèvent pas seulement d'une communication directe entre la subjectivité personnelle du croyant et son Dieu, ils engendrent également une négociation publique et une interaction gestuelle. Comme le propose Appadurai (1990), un tel échange collectif crée une communauté de sentiments fondée sur des pratiques verbales et sur une gestuelle standardisée. Ces formes d'expressivité ne correspondent pas forcément à l'état subjectif et expérientiel individuel du fidèle, cependant leurs effets émotionnels permettent de créer une ambiance d'adoration et d'enthousiasme propre à unir la communauté. Que les sentiments exprimés soient authentiques importe donc moins que la force des liens émotionnels engendrés par l'interaction d'actes de performance rituelle, comme le décrit Jérémie :

« Quand le peuple participe, je me sens aussi emporté, je participe aussi à ma manière »

Intervieweuse : « Quelle est ta manière ? »

Jérémie : « En élevant les mains... ».

La notion de « communauté de sentiments » évoquée par Appadurai (1989) rappelle le concept wéberien de « communauté émotionnelle » récemment réactualisé par l'ouvrage de Champion et Hervieu-Léger (1994). Favret-Saada (1994) propose un examen critique du concept : selon l'anthropologue, Weber situe les émotions ou activités « affectuelles » du côté de l'irrationnel en les traitant comme des déviations par rapport au type idéal des activités rationnelles. Cette approche dichotomique aboutit à l'exclusion des affects du champ de la pensée scientifique et Favret-Saada propose de s'en dissocier : elle considère les émotions selon un paradigme unitaire qui tient compte de leur rôle dans le social. Faut-il par conséquent rejeter la notion de « communauté émotionnelle » ? En réalité, l'intérêt du concept tient à ce qu'il réfère à un mode de sociabilité fondé sur la communalisation (*vergemeinschaft*, Weber 1971) qui lie les individus grâce à un sentiment d'appartenance subjectif s'appuyant soit sur la tradition, soit sur l'affect. Dans le cas de la CEP, ce sont les

émotions et l'expressivité suscitées rituellement qui génèrent ce sentiment et soudent la *communitas* jusque dans le domaine profane.

iii. De la *communitas* à la structure sociale

Le vécu communautaire de la CEP comporte une dimension englobante qui engage l'homme dans l'entièreté de son être et dans sa relation aux autres. Plusieurs informateurs comparent cette expérience aux cultes catholiques qu'ils décrivent comme ossifiés et dévitalisés :

« Quand je vais à l'église catholique, je sens rien, tu vas là, ils te donnent un feuillet, tout se passe dans la tête. Moi je peux rester chez moi et puis regarder la feuille, toutes les étapes sont là. Le prêtre il dit la même chose à chaque jour, il n'y a rien de nouveau quand je vais à l'église catholique » (Claudette).

L'atmosphère rituelle de la CEP semble donc créer une *communitas* existentielle qui libère des énergies instinctuelles qui, selon Victor Turner (1990), dépassent les pulsions biologiques et les contraintes culturelles. Elles seraient effectivement produites par des facultés humaines particulières (la rationalité, la volition, la mémoire) qui se développeraient avec l'expérience de la vie en société. Une telle approche permet non seulement d'échapper à la dualité raison-émotion, mais aussi de montrer que si la CEP se construit autour d'un lien subjectif et affectif, elle fonde également des liens sociaux entre des individus concrets, historiques et idiosyncratiques. « Transfuge du catholicisme »²⁰, Claudette compare l'expérience rituelle de chaleur communautaire à l'anonymat et à l'inertie des cultes catholiques :

« Dans les églises catholiques le prêtre te connaît pas, la personne qui est assise à côté de toi, elle sait pas ton nom, mais pourtant dans les églises protestantes, on vit plus en communauté, on essaie mieux de comprendre l'autre, de connaître l'autre, d'aller visiter l'autre, c'est ça que j'aime du côté protestant ».

Elle ajoute :

« Dans les églises catholiques, tu as l'impression que t'arrives là comme une étrangère, le prêtre il dit qu'est ce qu'il a à dire et puis, il sait même pas c'est qui cette madame noire qui est assis là, il va pas aller te chercher pour dire t'habites où ? Pour te connaître un peu ».

Toutefois, comme le suggère Turner (1990) la *communitas*, cette communauté homogène et égalitaire composée d'individus libres tend à se structurer selon un système de contrôle social stable. Les entretiens des membres de la CEP témoignent en effet de l'existence d'une hiérarchie spirituelle classant les fidèles selon leur degré de maturité spirituelle sur une échelle variant de « bébé à adulte ». Myriam explique que tous les membres n'ont pas les mêmes prédispositions spirituelles : « C'est le Seigneur, il travaille chacun de nous, selon les équipements que tu as déjà ». Dans ce classement, le statut du fidèle dépend donc

²⁰ Expression empruntée à MARY (1999)

généralement de la qualité et de la profondeur de sa relation avec Dieu. Comme Aubrée (1987) l'observe dans les communautés pentecôtistes brésiliennes, la CEP est également structurée selon une hiérarchie rituelle qui définit les participants en fonction de leur niveau d'accumulation des dons de l'Esprit-Saint, considérés comme une récompense divine; leur manifestation rituelle reflète notamment la grâce obtenue. Jérémie décrit la différenciation rituelle ainsi :

« Il y en a qui vivent véritablement dans l'adoration et d'autres qui admirent, ceux qui adorent comme ça et qui savent que « Oh cette personne a une relation différente avec le Seigneur ». Et c'est pas parce que le Seigneur a des chouchous, c'est une question de consécration tout simplement. Ça veut dire que c'est la grâce aussi. Il choisit personne, il veut tout le monde. Mais la consécration, l'amour de sa personne, c'est quand on te donne une parole qui peut arriver au premier degré à quelqu'un, toi tu le reçois avec une profondeur différente, tu es tout le temps dedans. C'est ça la différence, donc on peut pas vivre le culte tous de la même manière ».

c. L'identité communautaire et ses frontières

i. « Des frères et des sœurs en Christ »

À la CEP, le sentiment d'appartenance subjectif qui fonde rituellement la communauté est de nature familiale; en outre, le marqueur religieux semble supplanter l'ethnicité car les membres se considèrent avant tout comme des « frères et sœurs en Christ ». Pour Claudette

« C'est comme il y a une confiance qui se développe, tu dis bon là, tu dis bon ça c'est mes soeurs, mes frères, on va les visiter, alors ça ça devient une autre famille aussi, ça c'est, c'est la famille en Christ ».

Pour de nombreux membres, la chaleur et la solidarité du lien familial s'opposent à la froideur de la messe et du prêtre catholiques et doivent beaucoup au rôle central du pasteur, présenté comme un père spirituel. Toutefois, pour ce groupe d'immigrants confronté à des trajectoires généralement cahotiques, la dimension familiale de la communauté remplit également une fonction de substitution à la parenté laissée au pays si bien que pour beaucoup d'interviewés, l'église occupe une place prioritaire sur la famille qualifiée de « terrestre ». Élisabeth affirme : « Je peux classer mes priorités : Dieu-famille-église ».

Lors des cultes, l'expressivité individuelle nourrit l'expérience religieuse collective et fond les sentiments religieux personnels dans une communion de sens. Ainsi, les prises de paroles spontanées des membres remplissent une fonction illocutoire destinée à façonner le groupe : l'expression individuelle de la louange et de l'adoration vécues par tous, ainsi que l'attitude d'ouverture de chacun pour les visites de l'Esprit permettent de maintenir un climat de consensus de réceptivité entre membres. Cependant, il arrive également que l'atmosphère

rituelle ne soit pas propice à l'expérience religieuse, auquel cas les leaders rituels ajustent les techniques de chants et de louanges pour amener l'assemblée dans un état de réception et de communion. Le pasteur David décrit ce sentiment de communion :

« On a comme un même esprit. Le leader rituel n'est pas le seule à sentir si le climat est lourd, je peux le sentir aussi, quelqu'un dans l'assemblée peut aussi le sentir, ah oui c'est vrai, c'est lourd ».

Ainsi, les séances de témoignages individuels conduisent chacun des membres à se reconnaître dans l'un ou l'autre aspect de l'expérience de l'autre puisque celui-ci n'est qu'un autre moi-même. Les relations sociales s'enracinent par conséquent dans une communauté d'expérience et de perception qui consolide le corps social et contribue à transmettre la vision du monde spécifique au mouvement.

Par ailleurs, la communauté est fondée sur le postulat idéologique selon lequel les dons et les bienfaits de Dieu doivent être transmis et partagés avec le reste de la communauté. David explique :

« Dieu nous donne quelque chose c'est pour qu'on puisse le donner aussi à d'autres personnes. Dieu, le Seigneur nous fait passer, on se sent tellement bien, on est disposé à faire... Il nous équipe pour que nous puissions rendre service à d'autres personnes, c'est pas pour que tu puisses le vivre avec toi-même, dans ton coin ».

Le témoignage des frères et des soeurs est réputé raffermir ou « renforcer » la foi, non seulement au cours des cultes, mais aussi au cours des réunions hebdomadaires. Lors des réunions des femmes, par exemple, une personne est déléguée chaque mois pour témoigner de son vécu; les propos évoqués touchent généralement sa trajectoire migratoire : le processus de socialisation, les difficultés à établir des contacts, l'importance de l'échange de services. Claudette décrit :

« Il y a une dame qui est infirmière chez elle, elle est venue ici, elle était dans la manufacture mais elle a fait des démarches pour voir comment elle peut se recycler. C'est des choses qui peuvent nous toucher aussi, on peut être dans la même situation, chacun amène son vécu en communauté, on essaie de débattre ça, quelle démarche qu'elle a faite, qui elle a vu, comme c'était, un contact pour un travail aussi ».

ii. La construction identitaire de la communauté

À la CEP, les individus sont catégorisés selon leur statut de membre, de sympathisant, de visiteur ou de non-membre de la communauté. Si les frontières entre les catégories de sympathisant et de visiteur sont floues, les limites entre membres et non-membres sont établies rituellement et rappelées lors des prédications et des chants. La sémantique utilisée pour définir ces deux statuts traduit clairement les représentations qui leur sont associées; la

frontière est essentiellement rhétorique et doctrinale et s'articule autour de la dualité Bien / Mal : ainsi le membre de la CEP est perçu comme « vivant dans le don » alors que celui qui s'en écarte est dit « être tombé ». Les propos de Monique se situent dans ce champ sémantique :

« Il ne faut jamais s'habituer à la présence de Dieu et prendre ça comme un acquis, comment peut-on négliger un don ? Il faut l'animer ».

Parlant du leader rituel, elle ajoute :

« Et à ce moment, il nous a dit de nous encourager les uns les autres, il nous a dit que si on s'encourage entre nous régulièrement, que on ne pourra pas tomber ».

Toutefois, la communauté montre sa volonté de maintenir cette frontière poreuse et de rester ouverte aux visites et implications des membres de la société extérieure. En effet, chants et prédications se déroulent en français, la langue de la société dominante. De plus, David, le leader des chants dit choisir un répertoire de portée internationale, de façon à « rester neutre » et à éviter les effets de ghetto :

« Des chants qui vont dans un sens international, pour ne pas trop rester Haïtien ou Congolais, Zaïrois. Non on va essayer un peu d'aller, d'être le plus neutre si tu veux, le plus neutre pour ne pas faire sentir mal à l'aise une personne d'Haïti ».

Néanmoins, les thèmes de prédication axés sur les stratégies d'adaptation à la société d'accueil semblent nettement plus adaptés à une catégorie particulière de la société québécoise, soit la population immigrante. En effet, face à l'incapacité des religions traditionnelles à répondre au défis spécifiques de l'immigration dans des sociétés industrialisées de tradition protestante, les communautés pentecôtistes locales proposent en général des stratégies d'ascension sociale axées sur de nouvelles valeurs telles que la ferveur religieuse, le maintien des solidarités communautaires voire ethniques ou encore la légitimation des valeurs de la société d'accueil : travail et mérite. Claudette qui a quitté son église catholique pour adhérer à la CEP explique sa démarche :

« C'est tout ça que j'ai pas trouvé dans les églises catholiques, ce temps de communauté, on va manger ensemble. J'arrivais là, personne ne me connaissait, quand même ça fait un bout de temps que je venais là. Par contre à la CEP, quand tu viens une fois, le pasteur demande que les visiteurs se mettent debout, on peut prier pour toi et puis on te dit salut, on peut faire des suivis, on te demande ton numéro de téléphone, on peut aller te visiter aussi et on garde des contacts comme ça ».

Pour les membres interrogés, les repères idéologiques et religieux transmis lors du culte et le soutien à l'intégration dans la société d'accueil qui en découle caractérisent davantage la CEP que son contenu ethnique. En effet, les membres se perçoivent avant tout comme des « Enfants de Dieu »; à cet égard, Claudette affirme qu'après de douloureuses expériences de

racisme, depuis son adhésion à la CEP, elle ne souffre plus de discrimination et compte aujourd'hui des amis blancs dans son entourage :

« Il y a une fille en particulier qui s'appelle Monique, elle s'implique tellement. On sait même pas si elle est blanche ou si elle est noire ou quoique ce soit, nous on voit une sœur, il n'y a pas de couleur qui nous dérange pour dire oh elle est blanche, non. À la CEP, je sais pas si dans les autres églises c'est comme ça mais c'est la sœur Monique, c'est la sœur Claudette et c'est tout ».

Le principe d'inclusion et d'exclusion de la communauté est clairement déterminé par le marqueur religieux, comme en témoigne la recommandation suivante faite par le pasteur lors d'un culte : « Si quelqu'un à côté de vous ne chante pas, vous avez le droit de dire « Tu ne me motives pas », vous êtes en droit de dire à quelqu'un du protocole « Déplace-le » » et en s'adressant à un agent du protocole : « Tu es en droit de le mettre dehors ».

Cependant, le fait que les membres de la CEP sont majoritairement d'origine africaine, et plus largement de couleur noire, influence sans conteste le style du culte (danses, cris, etc.), au point d'ailleurs que des blancs assistent au culte uniquement pour observer cette performance. En réalité, certains membres d'origine haïtienne rapportent que les valeurs africaines véhiculées dans le rituel les ont d'abord indisposés mais une participation régulière au culte les a finalement rendus familiers avec ces pratiques. Il semble aujourd'hui que ces membres aient adopté des référents africains qu'ils activent lors des événements communautaires : Marie-Rose s'est d'ailleurs procuré des costumes africains traditionnels pour se rendre au culte dominical :

« Je trouve que c'est beau, c'est beau, c'est des belles couleurs, et ça me fait bien aussi je les mets, j'ai acheté ça me coûte assez cher mais je vais porter comme ça, mais c'est juste pour aller dans le milieu africain. Quand je vais dans mon milieu haïtien, je porte d'autres choses ».

Elle ajoute qu'elle cuisine également des plats africains pour recevoir le pasteur. L'adoption des valeurs ethniques du groupe majoritaire à la CEP reste néanmoins un choix électif basé sur des considérations libres et esthétiques; pour les membres interrogés, elle est perçue comme une flexibilité identitaire qui atteste non seulement de leur détachement relativement aux appartenances ethniques, mais aussi de la profondeur de leur ancrage spirituel. En outre, les référents identitaires de type ethnique peuvent également être bricolés ou réappropriés, à l'instar de Claudette qui, quoique d'origine haïtienne s'est vite reconnue dans la coquetterie des femmes africains qui fréquentent la CEP.

D'autre part, tous les membres insistent pour rappeler qu'avant la dimension ethnique de la musique ou de la danse, c'est le message idéologique et religieux des chants qui fonde leur adhésion à la CEP. Ainsi, la construction identitaire de la CEP s'articule essentiellement autour du marqueur religieux, ce qui a conduit certains membres à « magasiner » avant de choisir

d'adhérer à la CEP; des membres d'origine haïtienne, par exemple, affirment continuer à fréquenter des églises haïtiennes en parallèle. Ces stratégies permettent de consacrer la prédominance du contenu religieux, tout en activant ponctuellement le marqueur ethnique.

En conclusion, l'analyse du rituel de la CEP fait apparaître le corps comme un sujet de pouvoir social : par sa capacité à réceptionner et à assimiler l'« *hexis corporel* » (Bourdieu 1980) introduit par le dispositif rituel, il contribue à la composition et à la définition de la *communitas* et de son environnement social. Dans cette relation dialectique, les membres de la CEP font l'expérience individuelle de cet univers incorporé (« embodiment ») d'une part, et ils agissent et contribuent à la construction de ce monde en tant que corps social d'autre part.

3. Le corps politique : le Corps en Christ

Le corps socialement informé représente le *locus* des discours émotionnels et en ce sens, il constitue autant un moyen d'expression qu'un outil de perception. En effet, l'expressivité rituelle représente une forme d'action sociale et a des effets sur le monde; par conséquent, la communauté forme également un corps politique. Les techniques rituelles permettent au leader et à l'institution de transférer des modes d'action au groupe : les mécanismes d'adhésion à la communauté, d'intériorisation de son *habitus* et d'identification à son *ethos* visent à inscrire les valeurs communautaires dans l'histoire individuelle et collective. Ainsi, la participation active au rituel et l'étude des Écritures représentent autant de technologies politiques et de techniques du soi qui aboutissent à l'élaboration de règles disciplinaires et de doctrines. Les axes normatifs transmis par les rituels, activités et séminaires de la CEP sont justifiés par une volonté invisible et supérieure, dont la Bible constitue un témoignage tangible et qui s'exprime par l'action de l'Esprit-Saint. Dans ce contexte, l'autorité et la légitimité du pasteur proviennent de son rôle de médiateur entre Dieu et son peuple, et c'est en vertu des messages divins dont il est le dépositaire qu'il conduit et gère le corps politique de la communauté :

« Pourquoi nous devons aller dans l'église, c'est ça l'importance du corps du Christ, c'est ça l'importance de l'assemblée. C'est nous unifier les uns les autres. Moi je suis en train de traverser d'autres problèmes que toi tu ne connais pas, mais par mon témoignage tu peux te dire, Enfin, finalement, moi-aussi j'ai traversé la même difficulté que lui, lui aussi a traversé la même difficulté, il s'en est sorti donc moi-aussi je peux m'en sortir ».

a. L'ordre communautaire

i. Discipline et expressivité corporelle

En étudiant les technologies de l'aveu dans le christianisme, Foucault (1994) souligne l'importance croissante de la confession comme *locus* de contrôle social et de production d'un discours au XVIII^è et au XIX^è siècle. Si, comme Lutz et Abu-Lughod (1990), on associe confession, discours émotionnel et, par extension, expressivité, la pensée de Foucault suggère que l'expressivité et son encadrement représentent un site privilégié de production et de contrôle du soi et de la population.

Ainsi, à la CEP, l'espace rituel est ordonné : les membres du ministère du protocole placent les participants dans le lieu de culte dès leur arrivée ; le pasteur rappelle régulièrement et avec autorité les horaires du culte : « Je vous convoque à 9h30 pour apprendre le chant »; il fustige les retardataires en leur demandant de s'excuser auprès de Dieu si l'adoration est perturbée à cause d'eux. Le déroulement du culte répond en effet à une séquence d'événements précis et à la fin de chaque cérémonie, les participants sont invités avec insistance à remplir leur devoir d'offrande envers Dieu. De façon générale, le rituel tend à illustrer le discours du pasteur Joseph qui préconise l'adoption d'un ordre disciplinaire comme éthique de vie :

« Si tu vis dans le désordre, tu ne seras jamais un homme d'une autre nature. Le temps est précieux, la vie doit être assujettie à la discipline : faire ce qu'on est supposé faire même quand ça ne nous tente pas, car seules les personnes disciplinées sont celles qui ont droit à de bons résultats ».

Pour encadrer la quête spirituelle de contact avec le divin, la rhétorique rituelle introduit une gestuelle partagée d'éléments corporels qui forment une discipline collective. Ce code de conduite s'inscrit graduellement dans le corps grâce à la fréquence des rassemblements communautaires qui, plusieurs fois par semaine, permettent d'opérer un contrôle récurrent et quasi-continu du comportement rituel de la population de fidèles. Les techniques rituelles canalisent ainsi l'expressivité du corps et concourent à stimuler l'expressivité des participants : le chant, la musique, la danse, les rythmes scandés et répétitifs, la puissante charge émotionnelle ainsi que l'aspect multimédia plongent le corps dans un état propice à l'adoration, à la possession par l'Esprit-Saint et à la réception du message divin transmis par le pasteur. Les manifestations des corps ainsi disciplinés créent une effervescence collective qui construit une forme d'engagement de l'adepte envers son Dieu et envers la communauté.

ii. Autorité de Dieu

L'acceptation de la Parole transmise par le pasteur repose sur sa légitimité divine et sur l'autorité souveraine attribuée à Dieu. Les sentiments de la toute-puissance et de l'omniprésence du divin entraînent soumission et confiance des membres envers les enseignements de la Bible et envers le quotidien, dont les événements fortuits sont justifiés par la volonté divine. Les membres associent les aléas de leur parcours de vie à une raison supérieure parfois inintelligible humainement car d'ordre atemporel; ils transfèrent également la réalisation ou non-réalisation de leurs projets ou désirs en les mains de Dieu. Pour transcendante qu'elle soit, la volonté divine reste néanmoins accessible au fidèle grâce à l'étude assidue des Écritures dont le langage symbolique oriente la conduite du fidèle.

À la CEP, les techniques rituelles contribuent à inspirer la présence de Dieu dans le lieu de culte et à diffuser un sentiment de crainte et d'humilité devant la grandeur du divin. De cette façon, elles garantissent le transfert d'autorité et de liberté individuelle du membre à une entité pourtant invisible. Cette attitude rituelle permet de canaliser et de relativiser les difficultés ou les obstacles qui jalonnent la trajectoire du membre. Le fidèle est ainsi amené à reporter la réalisation de ses désirs à un avenir déterminé par l'autorité de Dieu, ou à remettre en question leur pertinence avec le dogme. Claudette montre ainsi son acceptation du hasard de la vie, dirigé par le divin : « Je sais pas en quel Dieu tu crois mais moi, le plus souvent, je suis gâtée, je suis choyée, il me donne toujours ce dont j'ai besoin ».

iii. Autorité du pasteur

L'autorité et la volonté de Dieu se révèlent par de multiples signes du quotidien profane : songes, propos d'autres individus; Cependant, dans le cadre formel du rituel, c'est la prédication qui, par l'intermédiaire du pasteur, transmet les enseignements et les orientations à son « peuple ». Cette approche paternaliste permet de transférer l'autorité divine atemporelle à un être humain dont le système de perception corporel semble tout entier dévoué et façonné pour la réception de messages de Dieu. Par conséquent, l'autorité du pasteur est avant tout spirituelle car elle provient des dons qui lui ont été transmis par l'onction de Dieu. Le pasteur Joseph explique :

« Quelqu'un peut passer, ça peut être un pasteur, ça peut être un diacre, ça peut être un ancien, quelqu'un que Dieu a utilisé, qui se met là devant. Quand il se met là devant pour annoncer la parole de Dieu, nous acceptons que c'est Dieu qui nous parle ».

Outre son caractère individuel et charismatique, le leader acquiert autorité de sa capacité à justifier le message de Dieu par l'interprétation des Écritures. En effet, le pasteur tire sa légitimité d'homme de Dieu de sa constante référence aux Écritures, ce en quoi il se distingue des gourous des sectes et des leaders d'églises démoniaques; Monique explique :

« Il faut d'abord connaître la doctrine, ça c'est très important la doctrine de l'église. Ce n'est même pas aller chercher loin, on te dit que non, Jésus n'est pas le fils de Dieu, non, ça tu trouves déjà que, il y a quelque chose qui ne va pas, c'est quand même facile à savoir ».

Ainsi, l'importance accordée à la doctrine religieuse et aux fondements bibliques justifie le rôle exclusif des prédicateurs dans la transmission de consignes de conduite et d'un système de sens. En effet, la légitimité sacrée que lui confèrent son charisme et sa connaissance des Écritures le qualifie également pour occuper un rôle de conseiller et pour guider le comportement quotidien des membres; le pasteur se décrit ainsi :

« Père spirituel, le pasteur que je suis est d'un côté un conseiller spirituel, conseiller matrimonial, conseiller en matière d'emploi, conseiller de la jeunesse, conseiller en funérailles ».

Ces fonctions séculières auprès des membres de la communauté semblent par conséquent découler de son rôle et de ses attributs spirituels.

iv. Rhétorique du contrat

L'autorité reconnue par les fidèles à Dieu et au pasteur pose l'origine d'un contrat fondé sur l'énoncé de l'autorisation. Corten (1995) décrit ce type d'entente comme un transfert de « pouvoir-faire » du locuteur au représentant en échange de quoi il accepte un « devoir-faire ». Cette redistribution des pouvoirs et des modes d'action configure les conditions d'une performance particulière : la réalisation concrète et tangible des attentes des membres et des promesses de Dieu d'une part, et le respect des enseignements divins et du code de conduite pentecôtiste d'autre part. Marie-Rose témoigne de la satisfaction personnelle ressentie lors de l'aboutissement d'un tel contrat :

« Quand tu fais la volonté de Dieu, tu te sens heureux, Dieu qu'est ce qu'il dit ? Il dit de faire ci, tu n'es pas parfait, mais tu veux et le Seigneur voit les efforts que tu fais et c'est ça qu'il bénit ».

b. Ethos et système de sens

Le système de valeurs transmis à la CEP s'articule généralement autour d'un schéma dichotomique qui structure le monde en une dualité. Dans cet univers, le dispositif rituel établi autour des thématiques des chants et des prédications présente le corps du fidèle comme le siège d'une lutte sans merci entre des forces divines et sataniques. Parallèlement, les techniques du soi visent à l'émulation du participant et le définissent comme un combattant habité par la puissance divine et luttant pour affirmer sa position d'enfant de Dieu aspirant à la guérison : ainsi en est-il des drapeaux dorés, flottant devant l'assemblée lors de certains chants ou de la préparation du corps aux visites de l'Esprit-Saint et aux séances de glossolie. Finalement, d'autres règles disciplinaires invitent avec autorité les membres à acclamer Dieu et à lui manifester sans retenue leur reconnaissance pour ses bienfaits : l'ordre cérémoniel lié à la participation aux cultes et à la contribution à la dîme, les invitations verbales d'expressions corporelles de gratitude (taper dans les mains, danser, prier), ou encore les démonstrations d'expressivité des leaders du culte.

i. La dichotomie Bien / Mal

David et Paul expliquent que, parmi les dons qui fondent l'autorité du pasteur et des leaders, le don de discernement permet de sentir les énergies circulant dans le culte et d'identifier si les esprits invoqués dans les prières des membres sont maléfiques auquel cas, le fidèle est exclu du rituel et soumis à une séance de *curedam*. D'après David, le *curedam* est un « soin pastoral approfondi » composé entre autres de prières; cette pratique permet de connaître l'état spirituel du fidèle, d'identifier une éventuelle présence « démoniaque », et de l'en guérir. Le pasteur ou des personnes matures spirituellement se livrent alors à une prière d'autorité ou « prière d'intercession » afin de combattre les forces opposées à celles de Dieu et d'en délivrer le membre. Le pasteur Joseph évoque la dimension guerrière du processus : « Le groupe d'intercession c'est comme une unité de combattants. C'est parce que une église en soi, c'est comme une armée ». Satan et les esprits du Mal sont évoqués non en termes de possession, mais plutôt comme des entités invisibles qui « agissent au travers des individus ». Selon les représentations qui leur sont associées, ils isolent les individus en les plongeant dans le doute, souvent par l'intermédiaire de personnes proches. Les prédications du pasteur visent à mettre le Peuple de Dieu en garde contre les tentatives permanentes des forces du Mal pour s'incorporer dans le corps du Christ : « Le Diable te montre ce qui ne va pas depuis que tu es au Canada mais compte tous les bienfaits de Dieu ! ». Il faut toutefois souligner que lors de mes séances d'observation des cérémonies, je n'ai jamais eu l'occasion d'assister à ces

événements et que ces informations proviennent uniquement des entretiens que certains membres de la communauté m'ont accordés. Interrogés sur le fait que le rituel dominical ne met pas en scène ces phénomènes, David et Paul m'ont répondu que ce culte s'adresse davantage aux familles; c'est pourquoi les leaders rituels évitent ou canalisent de telles expériences.

Ainsi, le discours pentecôtiste de la communauté attribue une dimension politique au corps perçu comme le théâtre d'un combat manichéen entre le Bien et le Mal. La rhétorique utilisée renforce la vision dichotomique d'un univers symbolique partagé entre deux pouvoirs. Le discours rappelle également combien une victoire du Mal fragilise la communauté dont la survie requiert l'exclusion et la guérison de l'élément incorporant Satan. Comme Duhaime (2001) en fait la démonstration au sein des sectes juives de Qumrân, il semble que ce dualisme tel que promu dans les discours de la CEP, constitue un outil conceptuel de resocialisation qui permet le passage d'un univers symbolique à un autre, ainsi que l'adoption d'un comportement adapté à cette nouvelle vision du monde.

ii. Le péché originel et la guérison

L'idéologie transmise par les prédications présente l'homme comme un être ontologiquement pécheur et voué à la perdition du fait de son ascendance à Adam et Ève. Toutefois, par amour pour son Peuple, Dieu a envoyé son fils pour le guérir. Le témoignage de David montre que l'étape de la conversion, soit l'acceptation de Jésus Christ dans sa vie a un effet salvateur et curatif fondamental sur le parcours du membre :

« Donc Jésus c'est comme un médicament, c'est un remède pour l'humanité, il est le remède de l'humanité pour quiconque. La personne qui accepte Jésus comme son Seigneur est un sauveur, il devient Enfant de Dieu ».

L'usage de la sémantique de la santé physique et mentale suggère que la libération et la guérison du soi s'opèrent directement sur le corps du fidèle qui, politisé, devient le site où s'inscrivent ses actes de péché ou de pureté. Vitrine des valeurs et références de la communauté, le corps est un champ de bataille par lequel l'idéologie religieuse imprègne le soi de l'individu et façonne, gère et construit le Peuple de Dieu. Dans cette perspective, le rôle du dispositif rituel consiste à stimuler les manifestations des corps sur lesquelles s'exercent les techniques d'incorporation de l'idéologie, à l'instar de ce leader cérémoniel qui s'adresse au groupe : « Levez les bras pour recevoir Jésus, je libère la grâce de Dieu en vous, je neutralise ce qui n'est pas Dieu ».

iii. Le prosélytisme

Les mécanismes d'incorporation du système de valeurs de la communauté tendent à constituer le fidèle en un corps passif, récepteur et assimilateur des valeurs de la communauté. Toutefois, l'idéologie pentecôtiste préconise également un comportement prosélyte de la part de ses membres et leur confère ainsi une dimension active de sujet de pouvoir. Pasteur et leaders appellent le Peuple de Dieu à partager et à diffuser leur expérience des bienfaits de la conversion et de l'acceptation d'un mode de vie chrétien. La technique de diffusion de la Parole est calquée sur celle de l'intégration rituelle de l'*ethos*, toutes deux attribuent au corps politisé du fidèle une fonction charnière : autant les enseignements des Écritures et l'action de l'Esprit-Saint pénètrent le fidèle grâce à l'expressivité corporelle du rituel, autant la circulation de l'idéologie est axée sur le rôle de la communication verbale. L'extériorisation physique du système de sens incorporé crée la circulation et la diffusion de l'idéologie. Marie-Rose explique sa mission :

« La parole rentre en toi et cette parole-là au moment opportun, tu peux la sortir parce que Dieu a besoin de la parole pour aller plus loin avec nous. Il a besoin que tu prononces la parole, que la parole sorte de ta bouche, pour que lui il exécute ce que tu dis, il a besoin de toi (elle mime la parole qui sort de la bouche) ».

c. L'ordre et l'idéologie structurent la transformation du corps individuel et politique

Lors des rituels, les prédications pentecôtistes permettent non seulement de créer un imaginaire interactif auprès de la population de fidèles, mais aussi d'inscrire le discours idéologique de la communauté dans la mémoire corporelle de ses membres. Les techniques du corps activées dans le cadre du dispositif rituel engendrent un processus de transformation du soi initié par l'incorporation d'un nouveau discours politique.

i. Transmission d'un message normatif et cognitif

Kertzer (1988) souligne que les rituels proposent des interprétations particulières du monde grâce aux émotions puissantes qu'ils impliquent : en effet les perceptions et interprétations sont déterminées par les états émotionnels activés par le rite. L'efficacité du rituel dépend donc de sa capacité à mobiliser la réceptivité de l'auditoire; à cette fin, des outils sensoriels sont utilisés de façon à engager toute la personnalité des membres. À la CEP, les techniques rituelles permettent d'affecter l'état émotionnel des membres et d'inscrire dans la plasticité

des corps un nouvel ordre normatif, à l'instar du code de conduite qui interdit la consommation d'alcool ou de drogue.

S'inspirant de Lewis (1977), Kertzer ajoute que la force émotionnelle des symboles rituels est directement liée à leur contenu normatif. Ainsi, le rituel ne fait pas que créer de l'effervescence; l'ambiance créée lui permet également de remplir une fonction de formation, ce que confirme le pasteur de la CEP. Pour lui, la mission de l'église consiste à instruire les membres afin de les aider à s'adapter à leur nouvel environnement, et d'en faire également des citoyens qui « sont utiles dans le pays d'accueil et reçoivent aussi de ce pays ». Les séances de prédication en particulier permettent d'apporter des solutions aux problèmes rencontrés par les immigrants dans leur adaptation à la société québécoise. Le sermon s'appuie sur la lecture et sur l'interprétation de la Bible, ce retour aux fondements théologiques permet de revendiquer une vérité absolue, unique et justifiée par les Écritures, en réaction aux incertitudes et aux défis du nouvel environnement cosmopolite.

L'orientation politique de la CEP est délibérément amenée par le pasteur qui entretient une vision du rôle de l'église dans la cité :

« Je pense que l'église est une entité spirituelle, elle est aussi une entité morale. Disons qu'elle est une entité religieuse, mais ce qui est religieux vit dans la chair; vit dans le corps. Le corps est établi dans la communauté, dans la société. Donc l'église doit répondre aussi aux besoins de l'homme et répondre aux besoins de l'homme c'est l'aider à s'insérer dans la société, connaître le mode de fonctionnement de la société, participer au développement de la société. Et ainsi aider l'église dans sa mission ».

À la CEP, le cheminement spirituel s'inscrit avant tout dans la dimension quotidienne et l'importance que le pasteur accorde aux exemples pratiques dans le prêche met en évidence les répercussions de l'idéologie religieuse dans l'action profane. Monique formule cette idée : « Le spirituel c'est quoi ? C'est l'expression, c'est la vie aussi, la vie qu'on mène tous les jours ».

Néanmoins, soulignons que dans ce schéma, le membre peut manifester des actes de résistance en choisissant la communauté religieuse à laquelle il adhère davantage selon ses axes normatifs qu'en vertu de son dogme religieux : d'origine haïtienne, Claudette a choisi d'adhérer à la CEP après avoir visité plusieurs églises pentecôtistes haïtiennes car ces dernières interdisaient le port de certains vêtements, ce qui lui semblait trop strict :

« Moi je veux pas une religion qui va m'imposer des choses, telle on mange pas de porc, on mange pas ci, il faut s'habiller comme ça, il faut porter un voile, j'ai dit, moi je veux être libre, moi je suis née libre, je veux rester libre ».

ii. Un processus de transformation

La conception pentecôtiste du sujet moral consiste à inculquer au fidèle une conduite rituelle et quotidienne qui le mène à un programme d'actions spécifique et à un certain mode d'être. Les techniques rituelles du soi et, ce que Foucault (1994) appelle « les technologies politiques », permettent d'orienter le comportement individuel et collectif vers la transformation du soi et du groupe, en rapport avec le divin et le socialement intégrable. Ainsi, l'incorporation de l'ordre normatif de la communauté passe par un processus de transformation et de purification du soi. Au cours du rituel, le discours pentecôtiste diffuse l'idée que tous les fidèles peuvent potentiellement être bénis par l'Esprit-Saint, mais que c'est aux adeptes de prouver, par l'étude assidue des Écritures et par la préparation de leur corps, qu'ils sont dignes de recevoir la bénédiction divine. L'idéologie de la CEP reprend ici les éléments d'une éthique protestante individualiste et méritoire, fondée sur les valeurs modernes du travail, de l'effort et de la gestion du temps qui caractérisent la société d'accueil nord-américaine.

Par ailleurs, la rhétorique des prédications du pasteur ainsi que la discipline rituelle introduisent des technologies disciplinaires qui concourent à fabriquer des corps productifs et à façonner une classe de fidèles, travaillante et efficace, motivée par les valeurs de la société d'accueil, telles que la création de la richesse par le travail. En fait, pour le pasteur,

« L'Église doit contribuer au développement de la société en équipant les fidèles et en les mobilisant pour être efficaces et productifs ».

Cette approche révèle une conception passive du corps des fidèles, librement modelés par le dispositif rituel. Néanmoins, les séances de transe et de glossolalie offrent des stratégies de résistance qui permettent à l'adepte de s'exprimer sans être considéré comme l'auteur de ses paroles. Ainsi, les comportements attribués à des états modifiés de conscience, qu'ils soient individuels ou collectifs, offrent aux adeptes l'occasion de s'extraire de l'ordre du discours rituel en manifestant des débordements corporels et verbaux qui peuvent sortir des cadres habituels de comportement :

« C'est que je sens la force de sauter, de sauter, je peux pas te le dire pourquoi. Je me disais, pourtant mon Dieu qu'est ce qui m'arrive j'ai des talons, j'étais bien habillée quand même. Après je me suis dit dis ah je me suis donnée en spectacle, mais je m'en fous, j'étais bien là-dedans ».

L'ensemble des techniques corporelles et discursives forme un processus d'*habitus* corporel et mental qui rend acceptables et même souhaitables certaines pratiques de la communauté qui paraissent d'abord suspectes aux « bébés spirituels ». Monique rapporte :

« Quand j'ai commencé à prier j'ai pas donné de dîme directement, ça m'a pris du temps pour donner le dîme, parce que bon, je ne comprenais même pas. Il a fallu du temps pour que je puisse donner la dîme, il y a une compréhension mais il faut que toi-même tu sens le besoin, l'envie de donner la dîme, l'envie de le faire, le besoin de le faire, de comprendre pourquoi je le fais ».

La transformation du soi et du groupe par l'acceptation et l'incorporation du code normatif véhiculé par la Bible est perçue comme une éducation et, à ce titre, elle est vécue comme bénéfique. Monique ajoute :

« Mais la Bible n'est pas difficile à respecter, moi je trouve que c'est pas difficile, peut-être moi je peux ne pas le faire mais je trouve que c'est pas difficile, c'est pas dur, la mer à boire, c'est pas contraignant, non ! C'est l'éducation de tous les jours ».

d. L'ordre et l'idéologie assurent le contrôle de cette transformation

i. La hiérarchie

La CEP se définit rituellement comme une *communitas* indifférenciée et homogène. Cependant, elle tend à se structurer temporellement et spirituellement, introduisant ainsi de nouvelles hiérarchies dans son fonctionnement : d'un côté, des bébés spirituels susceptibles de succomber aux forces sataniques, de l'autre des membres plus matures spirituellement qui auraient le pouvoir de diriger l'expérience rituelle individuelle et collective. L'intervention physique, verbale ou spirituelle de ces adeptes peut s'exercer sur le corps ou sur l'esprit de l'Autre, elle est d'ailleurs souvent légitimée par leur statut temporel dans l'organisation de la CEP : aux membres les plus avancés spirituellement sont en général attribuées des fonctions d'encadrement et d'enseignement au reste du groupe. Ainsi, le pasteur David explique qu'en cas de possession par un esprit démoniaque, ce sont les leaders les plus matures spirituellement qui intercèdent et demandent à l'esprit de se retirer par l'autorité de Jésus Christ afin de contrôler et de canaliser les manifestations du démon. Celles-ci peuvent d'ailleurs être corporelles : sauts, gestes violents. Avec l'assentiment du pasteur-titulaire, le Protocole peut également retirer la personne de l'assemblée. De plus, les témoignages individuels exposés devant la communauté sont examinés par des membres possédant le don de discernement afin d'évaluer l'inspiration bénéfique ou maléfique de la révélation. David raconte une anecdote :

« Parce que Satan peut se transformer, il peut se transformer en ange de lumière. Une fois, il y a un frère qui priait puis paf, à un moment intense dans la prière, un ange apparaît devant lui et l'ange lui dit adore-moi. Bon, il a hésité, dans sa maturité chrétienne, un ange ne peut pas demander à ce qu'on l'adore bibliquement, on ne peut pas adorer un ange. Quand un ange te dit adore-moi,

c'est qu'il y a déjà quelque chose qui manque, qui ne tourne pas rond. Si tu es à l'aise avec le livre de l'Apocalypse, à chaque fois que l'ange apparaissait devant Jean, Jean voulait, il tombait à terre pour l'adorer mais l'ange lui disait ne le fais pas, lève-toi, garde-toi de le faire ».

La qualité du cheminement spirituel des adeptes est donc évaluée et encadrée par des membres dont le parcours est jugé plus avancé, ce qui instaure une hiérarchie dans l'expérience religieuse et une forme de contrôle sur l'incorporation des valeurs de la communauté.

Au sommet de la hiérarchie, Dieu est reconnu comme l'autorité suprême et l'ensemble du comportement rituel du groupe tend à exprimer la reconnaissance de cette entité considérée comme un roi. Cette différenciation justifie d'ailleurs l'usage de techniques stimulant la danse et le langage corporel des participants qui sont encouragés à danser pour leur roi, sur l'exemple de David dans l'Ancien Testament. Myriam précise cette idée :

« La preuve que Dieu arrive et devant ton roi tu vas te lever, c'est comme tu te lèves quand Chrétien arrive ou je sais pas, le premier ministre Martin ou n'importe qui, ça veut dire que tu as senti que l'autorité vient ».

L'engagement corporel et spirituel exclusif nécessaire à la louange de l'autorité divine implique ainsi une sorte de métamorphose physique et mentale qui vise à orienter la totalité de l'être vers un but extérieur : la glorification de Dieu. Cette technique de concentration rituelle sur une entité invisible et intangible permet de contrôler le comportement physique et moral du collectif.

ii. Le contrôle

La présentation idéologique d'un univers symbolique partagé selon une frontière Bien / Mal justifie les techniques de contrôle du soi et de la communauté. Dans la séquence rituelle, la transition de la phase de chants à celle de la prédication doit provoquer le passage d'un climat d'effervescence à un état d'attention et de réceptivité. À cette fin, le leader rituel recourt à des techniques d'intonation de voix pour demander le silence, cette étape est considérée comme une requête faite à l'Esprit-Saint incorporé par les participants de cesser toute forme d'expression spontanée et désordonnée. La désobéissance d'un participant est alors interprétée comme une manifestation de sa possession par un esprit démoniaque. Ici, la discipline rituelle est assurée par la parole. Pour Crapanzano (1994), la parole ne permet pas seulement de déclencher et d'ordonner l'expressivité, elle permet aussi de nommer les affects et ainsi, de protéger l'audience de ces dérives. Dans le rituel de la CEP, la désignation des

manifestations rituelles et l'adresse faite pour obtenir le silence permettent d'imposer et de contrôler l'ordre rituel.

D'autre part, les techniques discursives visent à contrôler la part de subversion que peut exprimer le fidèle lors des processus rituels d'incorporation de l'idéologie et de la pratique religieuses : ainsi, aux risques d'affranchissement individuels liés à l'expérience subjective du parler en langues, la communauté répond en encadrant les paroles émanant de la bouche de l'adepte par l'intermédiaire du protocole, des prières d'intercession et des membres dotés du don d'interprétation. Elle contrôle ainsi la part de danger et de matérialité du discours de l'adepte d'une part, et maîtrise la part d'incrédulité des membres de la congrégation d'autre part. En outre, la pratique du *curedam* permet également d'exercer un contrôle sur la dimension du soi puisque cette technique de confession exige le récit de tous les comportements de l'adepte qui, en s'écartant des enseignements des Écritures, posent un obstacle au cheminement spirituel tel que préconisé par la communauté.

VI. CONCLUSION

Le rituel a traditionnellement constitué un domaine de prédilection des anthropologues puisque des pères fondateurs tels que Durkheim (1925) l'ont considéré comme un des fondements de la vie sociale humaine; l'auteur a d'ailleurs mis en évidence les fonctions de discipline, de cohésion, de revitalisation et d'euphorisation du rituel au sein de la société. En somme, le rituel permettrait de dépasser les individualismes qui menacent la communauté et de recomposer moralement le groupe en un corps social. Pour Durkheim (1925, p. 553), « les rites sont avant tout les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement ». En particulier, les cérémonies et les rituels servent à créer une effervescence sociale, conduisant à un sentiment de bien-être et de réconfort dans un environnement incertain et menaçant pour l'individu. Dans les rituels des Aborigènes d'Australie, l'auteur décrit une excitation puissante auprès des membres de la communauté, « une sorte d'électricité qui les transporte vite à un degré extraordinaire d'exaltation »; il en note l'effet transformant sur l'individu qui,

« parvenu à cet état d'exaltation, ne se connaît plus. Se sentant dominé, entraîné par une sorte de pouvoir extérieur qui le fait penser et agir autrement qu'en temps normal, il a naturellement l'impression de ne plus être lui-même. Il lui semble être devenu un être nouveau : les décorations dont il s'affuble, les sortes de masque dont ils se recouvrent le visage figurent matériellement cette transformation intérieure, plus encore qu'ils ne contribuent à la déterminer ». (p. 553)

Par ailleurs, l'expérience partagée permet de constituer et de souder le groupe car :

« chaque sentiment exprimé vient retentir, sans résistance, dans toutes ces consciences largement ouvertes aux impressions extérieures : chacune d'elles fait écho aux autres et réciproquement. L'impulsion initiale va ainsi s'amplifiant à mesure qu'elle se répercute, comme une avalanche grossit à mesure qu'elle avance ».

Cette lecture fonctionnaliste qui attribue au rite ce que la sociologue Smith-Lovin (1989) nomme « la force motivatrice de la réaction émotionnelle » est aujourd'hui complétée par une approche performative du rituel inaugurée par Tambiah (1985). Pour ce dernier, le rite est un système de communication symbolique qui fait appel à un arrangement de divers types de média et qui organise une série de mots et d'actes en séquences. Dans une telle mise en scène, les chants et les discours permettent de canaliser l'expérience rituelle à l'intérieur de balises et de normes comportementales et émotionnelles collectivement reconnues. Par un jeu d'appels et de réponses circulaires, les leaders rituels provoquent en effet des réactions

vocales et corporelles spécifiques à leur performance, réactions que les participants ne peuvent par ailleurs fournir que s'ils sont emportés dans l'effervescence du service.

Notre étude a montré qu'au sein de la CEP, la performance rituelle est essentiellement orchestrée autour de stratégies corporelles et discursives : les techniques de représentation visent à créer une ambiance rituelle particulièrement propice à l'activation sensorielle et à l'expressivité; les techniques de temporalité organisent le culte de façon à encadrer une mise en émotion graduelle et *crescendo* de l'individu et de l'assemblée; enfin la rhétorique rituelle stimule la réceptivité corporelle et mentale des participants afin de transmettre un message religieux présenté comme absolu. Ce dispositif, qui repose sur une collaboration entre le leader, la chorale, les musiciens et les participants, génère un service émotionnel marqué par une forte expressivité et par des manifestations extatiques. Néanmoins, la responsabilité d'amener l'assemblée à ce niveau d'enthousiasme incombe au leader rituel et sa performance dépend de la qualité des réponses des participants. Pour Dürkheim, ce personnage qui entre en communion avec la foule est souvent doué d'une force extraordinaire, il est également convaincu d'être investi d'un pouvoir moral dont il n'est que l'interprète. Le leader rituel qui personnifie la communauté et son caractère sacré, acquerrait donc son pouvoir et sa force illocutoire de la communauté qui, transportée dans l'effervescence, lui renverrait ses paroles sous forme de sentiments amplifiés. « Ce n'est plus un simple individu qui parle, c'est un groupe incarné et personnifié » (Dürkheim 1925; p. 301). À la CEP toutefois, le pasteur est avant tout un leader charismatique, proche de l'idéal-type wébérien : les dons de l'Esprit dont il fait preuve et les messages de Dieu qu'il transmet à la communauté constituent, aux yeux du groupe, des qualités exceptionnelles en vertu desquelles lui est conférée une autorité sur l'assemblée.

Le dispositif rituel ainsi mis en place sous l'égide du pasteur vise à incorporer le sentiment de la présence de Dieu au sein la communauté, mais aussi en chacun des adeptes. En effet, l'expression de l'émotion ainsi catalysée mobilise les dimensions corporelles, sociales et spirituelles de la subjectivité du participant, mais contribue également à la construction intersubjective de l'affect du groupe. Le dialogue établi rituellement avec l'Esprit-Saint transmet une nouvelle grille de perception et engendre un processus de transformation du soi et de la communauté, dans l'acceptation d'un nouvel univers symbolique, assorti de nouvelles règles disciplinaires. Ces techniques de mobilisation de l'expressivité constituent les rouages des mécanismes d'attraction et de fidélisation des nouveaux adeptes, des stratégies de cohésion et d'engagement au groupe, et enfin des modes de gestion et d'organisation de l'institution.

Dans un article paru en 1884, James proposait que l'émotion humaine provient du changement corporel provoqué par un stimulus, ainsi nous serions tristes parce que nous pleurons, ou effrayés parce que nous tremblons. En maîtrisant les représentations du corps, il serait donc possible d'agir sur les émotions. Les recherches actuelles en neurophysiologie tendent à confirmer que les émotions peuvent être modifiées en créant des distorsions entre les états réels du corps, et les représentations que s'en fait le cerveau (Damasio 2004). Dans les cultes dominicains de la CEP, les techniques rituelles mobilisent ainsi l'expressivité de l'adepte et transmettent des symboles à travers lesquels le langage du corps est décodé. Au cours de cette transformation de la capacité de perception de l'adepte, le corps joue un rôle central : au stimulus rituel, le participant répond par une réaction corporelle d'ordre émotionnel, cette dernière est ensuite convertie en image de son corps sur la base des représentations transmises rituellement, de ce processus découle la conscience du soi et l'action individuelle ou collective. Le corps constitue ici le champ de construction du soi, il est le moteur d'une expérience que Csordas (1993) appelle « un mode d'attention somatique ». Ce processus serait un moyen élaboré d'appréhender, avec son propre corps, un environnement intersubjectif constitué d'autres corps. S'inspirant de la phénoménologie de Merleau-Ponty qui évacue la distinction objet-sujet, l'auteur rappelle en outre qu'avant d'acquiescer une ontologie propre, un objet est d'abord le produit de l'engagement corporel et sensoriel du sujet qui le perçoit, lui-même culturellement constitué. À la CEP, le mode d'attention somatique activé par le dispositif rituel introduit un nouveau processus de subjectivation et de déchiffrement du soi, axé sur la transformation et la purification de son corps, de son esprit et du soi. Lors du rituel est proposée une nouvelle grille de perception du soi, soulignant la valeur divine du sujet, habité par l'Esprit-Saint. En effet, les émotions ressenties et l'expressivité sont vécues comme des manifestations de l'Esprit-Saint, et elles sont représentées comme un langage et une communication personnelle entre le soi et le divin. Cette vision du monde est particulièrement attrayante pour une population immigrante, en perte de référence, souvent marginalisée ou isolée, et confrontée à une société d'accueil qui se situe parfois aux antipodes des valeurs du pays d'origine. Une fois que le membre a adhéré à la communauté religieuse, son environnement social devient un nouvel univers, parsemé de signaux ponctuels et circonstanciels, envoyés par Dieu à dessein. La trajectoire migratoire quant à elle, apparaît alors comme un cheminement parcouru en compagnie du Saint-Esprit ou du Seigneur; ce dernier étant considéré comme un partenaire et un soutien actif. De plus, l'adepte se considère comme le serviteur de son Dieu, ce qui le remplit de joie puisque cette fonction met en valeur sa propre grâce et sa nature divine. Jérémie présente

son expérience avec le divin comme « une force qui nous accapare », il décrit le moment charnière où expressivité et représentation du monde se rejoignent :

« Tu es en pleine méditation, tu es en train d'imaginer des choses, et puis tu pries, tu vois des choses aussi, et il y a un frémissement. Quand tu te reviens à toi même, tu dois te dire qu'il y a quelque chose de spécial qui vient de se passer. Mais, c'est par la suite. Le niveau du vécu, de ta dimension spirituelle. Tu te rends compte que l'esprit est avec toi ».

Le mode somatique d'attention permet de percevoir l'univers avant même que l'esprit ne le conceptualise. En outre, telle que définie par Csordas, cette capacité est façonnée par les pratiques culturelles collectives qui, comme le suggère Bourdieu (1980), informent le corps socialement. Par conséquent, l'expressivité encouragée dans le rituel de la CEP inscrit un nouveau code de comportement qui ancre un *habitus* et des dispositions corporelles partagées par le groupe. Ainsi sont incorporés le statut, le sentiment d'appartenance et la mémoire sociale qui fondent la communauté et dont est porteur le corps social et fidélisé de l'adepte. Plus qu'une arena de détermination du corps social, l'expressivité corporelle réhabilite le corps du participant comme opérateur discursif et agent social, mettant en scène un discours individuel et un mode de présence et d'engagement dans le monde. En ce sens, l'interaction gestuelle représente un langage standardisé et un gage de communication qui soude les membres de la communauté.

Pour les membres immigrants, l'expérience religieuse et l'expressivité rituelle constituent un système de socialisation, elles sont garantes de l'acceptation dans un nouveau groupe, se substituant à la communauté d'origine, laissée au pays. Les activités religieuses de la CEP sont en effet intrinsèquement mêlées au social : l'adhésion d'un nouveau membre l'introduit dans des réseaux qui facilitent son installation dans le pays d'accueil et lui fournissent des ressources matérielles, informationnelles et psychologiques. D'autre part, sa participation au rituel l'inscrit dans un nouveau système de référence englobant qui intègre la vie religieuse et le quotidien, l'être spirituel et le citoyen, le sacré et le profane. L'incorporation du discours social de la communauté, et l'adoption de son langage corporel et intersubjectif assurent par conséquent l'engagement de l'adepte dans un nouveau mode d'action et de comportement qui oriente sa trajectoire au sein de la société d'accueil.

Si elle est fortement stimulée, l'expressivité rituelle n'en est pas moins fermement encadrée par le leader, assisté des pasteurs présents dans l'assemblée et de l'équipe du protocole. Celui-ci tire sa légitimité et son autorité de sa relation privilégiée avec le divin, en témoignant

les dons charismatiques dont il fait preuve dans la conduite du culte. La gestion de l'expressivité vise à rendre l'adepte réceptif au message rituel; en fait, il s'agit de discipliner le corps car c'est sur lui que s'inscrit l'idéologie de l'institution, validée par l'autorité divine, comme l'indique le pasteur : « Nous sommes des canaux par lesquels Dieu agit ». Le corps constitue en effet la vitrine sur laquelle le système de sens se donne à voir à la communauté et au groupe extérieur, car en tant que sujet de pouvoir, il a la capacité d'incorporer un message idéologique. Le corps a par conséquent une dimension politique puisque de lui dépendent la survie et la reproduction de l'institution. Ainsi, l'expressivité rituelle constitue également une pratique discursive où se formule l'identité de l'institution religieuse. Le corps y est perçu comme le site d'un affrontement entre, d'un côté le Bien incarné par Dieu et par l'Esprit-Saint, servis par le pasteur et par la communauté, et de l'autre, le Mal symbolisé par le doute et par les forces de rupture qui traversent l'institution. En ce sens, toute tentative de résistance manifestée par un participant est interprétée comme une expression du Malin et à ce titre, discréditée. La discipline collective qui s'articule autour d'une gestuelle rituelle partagée et d'un code de conduite corporel et social inscrit donc l'adoration et la soumission à Dieu dans le corps des adeptes.

À la CEP, les acclamations, applaudissements, danses et prières collectives façonnent la plasticité des corps des participants afin de les rendre « actifs et efficaces », comme l'explique le pasteur. La doctrine qui marque les corps des fidèles vise en effet l'adaptation des membres immigrants à leur nouvel environnement. Soulignons que la théologie pentecôtiste est issue du protestantisme et qu'à ce titre, elle véhicule une idéologie similaire, fondée sur le travail, la discipline et l'acquisition économique, comme le montre Weber (1985). Or, ces valeurs sont compatibles avec le mode de fonctionnement de la société québécoise qui, quoique de tradition majoritairement catholique, est du reste soumise à l'éthique protestante dominant en Amérique du Nord. D'autre part, l'identité des membres de la CEP se construit davantage autour du référent religieux que du référent ethnique, ce marquage permet de contrôler les risques de stigmatisation motivés par leurs caractéristiques phénotypiques auxquels ils pourraient avoir à faire face. Il semble par conséquent que l'*ethos* de la communauté religieuse est adaptée à la société d'accueil, et qu'elle oriente la trajectoire migratoire de ses membres dans le sens de l'intégration, conformément à la mission de « l'Église dans la Cité » que promeut son pasteur.

C'est au cours de la prédication que l'idéologie s'inscrit sur les corps des fidèles, préparés par les chants. Fidèle aux écritures, le pasteur s'appuie sur la lecture et l'interprétation de la Bible à partir de laquelle il élabore et transmet un cadre de référence et un système normatif, destinés à transformer le membre dans le sens de l'intégration sociale et économique. Ce

retour aux fondements théologiques permet d'attribuer l'autorité divine à ses enseignements présentés comme une vérité absolue, unique et légitime, rassurante en comparaison des incertitudes et des défis du nouvel environnement cosmopolite auquel sont confrontés les membres immigrants. Marie-Rose cite un verset de la Bible pour justifier son adhésion au message biblique et sa foi en ses promesses :

« Dans Jérémie 29 11, il dit « J'ai des projets de bonheur, de paix et non de malheur pour toi, afin de te donner un avenir et de l'espérance ». Donc je peux dire que Dieu dicte que j'ai une espérance en lui, il a des projets de paix pour moi et non de malheur, il m'accueillait pour que je sois bien. Donc cette situation qui est en avant de moi, cette situation qui me dérange, je ne l'accepte pas parce que la parole de Dieu me dit que je dois avoir la paix, la parole de Dieu me dit qu'il me veut du bien ».

La doctrine de la CEP représente l'univers comme un ensemble de symboles porteurs de messages de Dieu. La capacité de décoder ces signes est exclusivement reconnue aux fidèles dotés du don d'interprétation, ainsi sont canalisés les risques d'appropriation individuelle des enseignements divins. Cette technique permet également de garantir la survie de l'institution car celle-ci assigne une identité à l'individu, et prescrit un code de comportement à l'adepte, considéré ici comme un élément d'un groupe. Toutefois, dans le lien signifiant - signifié qui attribue un sens idéologique à l'expérience religieuse avec le divin, ou à l'expressivité rituelle des autres agents, certains espaces d'indétermination peuvent s'insérer. Ainsi, la prédication du pasteur envoie divers messages dans l'assemblée et chaque adepte est libre d'en incorporer les aspects qui lui conviennent. Ces zones d'interprétation personnelle accordent aux adeptes une marge de résistance individuelle et une relative capacité de sélection des éléments de l'idéologie qui composent son corps, son esprit et son soi.

Notre étude s'est concentrée sur le mode d'expression rituelle du soi et du groupe pour mettre en évidence la capacité de transformation de l'individu, de mobilisation du social et d'institution du politique du culte dominical de la Communauté Évangélique de Pentecôte. Le dispositif rituel est ici analysé selon une lecture phénoménologique héritée de Merleau-Ponty, mais aussi à l'aide d'éléments de la théorie de la pratique de Bourdieu. Cette approche du phénomène religieux a finalement permis de valider le recours conceptuel aux notions de « mode somatique d'attention » ou d'« embodiment » proposées par Csordas (1993). Ce dernier signale cependant les limites de ces outils en raison du caractère indéterminé du lien qui unit perception et représentation d'une part, et pratiques et *habitus* d'autre part. À notre observation de la transformation perceptuelle et idéologique du soi de l'adepte et de la construction sociale et politique de la communauté religieuse, échapperait donc la dimension

existentielle de l'expérience religieuse; comme le souligne Csordas (1993), celle-ci se perdrait dans les méandres de l'aléatoire, de l'improvisation, ou de ce qui, comme le propose Merleau-Ponty, est inscrit dans le transcendant. Peut-être un terrain qui impliquerait la participation du chercheur en tant que membre et fidèle de la communauté lui permettrait de toucher à l'expérience rituelle et de la vivre lui-même. Une telle approche méthodologique soulèverait bien entendu la question de l'identité-même du chercheur qui est à la fois autre sur le terrain, mais pour qui les participants rituels qu'il observe ne sont finalement que des autres moi-même.

Par ailleurs, alors que le terrain effectué auprès de la CEP montre le rôle intégrateur essentiel dans la trajectoire migratoire de ses participants, qu'en est-il des membres québécois de souche qui, quoique minoritaires, fréquentent régulièrement et activement la communauté ? Quel sens attribuent-ils à la nouvelle grille de référence transmise lors du culte ? Quel sentiment d'appartenance développent-ils face à la *communitas* et à son identité et comment participent-ils de l'institution ? L'observation de leur implication séculière et rituelle à la CEP, ainsi que des entretiens dirigés avec certains de ces membres fourniraient probablement des éléments de réponses à ces questions.

Finalement, la problématique à l'étude n'a pas permis d'exploiter la complète richesse des données de terrain. En l'occurrence, le thème de la conversion des participants aurait mérité une attention particulière tant il semble constituer un moment fort et fondateur pour l'adepte, et un passage charnière dans son parcours de vie. Cet événement unique et particulièrement émotif concentre en une expérience personnelle et dense la transformation du soi, corps et esprit, l'adhésion au groupe et la reconnaissance de l'institution; ce que le rituel hebdomadaire ne ferait finalement que réactualiser.

BIBLIOGRAPHIE

1. Abu-Lughod, Lila. "Honor and the Sentiments of Loss in a Bedouin Society." American Ethnologist 12.2 (1985): 245-61.
2. Aubrée, Marion. "Dynamiques Comparées De L'Église Universelle Du Royaume De Dieu Au Brésil Et à L'Étranger." La Globalisation Du Religieux. J-P Bastian, F. Champion, et K. Rousselet. Paris: L'Harmattan, 2001. 113-24.
3. ---. "Les Orixas Et Le Saint-Esprit Au Secours De L'Emploi (Deux Stratégies D'Insertion Socio-Économique Dans Le Nordeste Brésilien)." Cahier De Sciences Humaines 23.2 (1987): 261-72.
4. ---. "Un Néo-Pentecôtisme Brésilien Parmi Les Populations Immigrées En Europe." Anthropologie et Sociétés 27.1 (2003): 65-84.
5. Bailey, F. G. The Tactical Uses of Passion : an Essay on Power, Reason, and Reality. Ithaca, N.Y. Cornell University Press, 1983.
6. Baily, John. "Movement Patterns in Playing the Herati Dutar." The Anthropology of the Body. John Blacking. London: Academic Press, 1977.
7. Bastian, Jean-Pierre. Le Protestantisme En Amérique Latine. France : Histoire et Société, Labor et Fides, 1994.
8. Berthelot, J. M. "Sociological Discourse and the Body." The Body : Social Process and Cultural Theory. Mike. Hepworth Mike. Turner Bryan S. Featherstone. London: Sage, 1991.
9. Berthelot, Jean-Michel. "Du Corps Comme Opérateur Discursif." Sociologies et Sociétés 24.1 (1992): 11-18.
10. Billette, André. Récits Et Réalités D'Une Conversion. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1975.
11. Blacking, John. Anthropology of the Body. London: Academic Press, 1977.
12. Blais, Danièle, and Bernard coordination Landry. L'Intégration Des Immigrants Au Marché Du Travail De La Région De Laval: Des Intervenants Communautaires s'expriment. Gouvernement du Québec, Ministère de l'Emploi et de la Solidarité. Emploi-Québec : Emploi-Québec de Laval, 2001.
13. Bloch, Marcel. Prey into Hunter : the Politics of Religious Experience. Cambridge: University Press, 1992.
14. ---. "Symbol, Song Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extrem Form of Traditional Authority ? " Archives Européennes De Sociologie 151 (1974): 55-81.
15. Bourdieu, Pierre. "Le Rite Comme Acte D'Institution." Les Rites De Passage Aujourd'hui. Actes Du Colloque De Neuchâtel. Lausanne: Éditions l'Âge d'Homme, 1981.

16. ---. Le Sens Pratique. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
17. Bourguignon, Erika. Religion, Altered States of Consciousness and Social Change. Columbus: Ohio State University Press, 1973.
18. Brandt-Bessire, Daniel. Aux Sources De La Spiritualité Pentecôtiste. Genève: Labor / Fides, 1986.
19. Briggs, Charles L. "Personal Sentiments and Polyphonic Voices in Warao Women's Ritual Wailing : Music and Poetics in a Critical and Collective Discourse." American Anthropologist 95.4 (1993): 929-57.
20. ---. "«Since I Am a Woman, I Will Chastise My Relatives»: Gender, Reported Speech, and the Reproduction of Social Relations in Warao Ritual Wailing."
21. Calhoun, Cheshire, and Robert C. Solomon. What Is an Emotion ? New York : Oxford University Press, 1984.
22. Cataldi, S. L. Emotion, Depth, and Flesh. New York: Suny Press, 1993.
23. Christian, W. A. "Provoked Religious Weeping in Early Modern Spain." Religious Experience and Religious Organization. J. Davis. London: Academic Press, Toronto, 1982.
24. Coelho, Paul. Sur Le Bord De La Rivière Piedra, Je me suis assise et j'ai pleuré. France: Anne Carrière, 1994.
25. Cooley, Paula. Religious Imagination and the Body. A Feminist Analysis. New York : Oxford University Press, 1994.
26. Corten, André. Le Pentecôtisme Au Brésil: Émotion Du Pauvre Et Romantisme Théologique. Paris : Karthala, 1995.
27. Côté, Pauline, et Jacques Zylberberg. "Univers Catholique Romain, Charisme et Individualisme." Sociologie et Sociétés 2 (1990): 81-93.
28. Cox, Harvey. Retour De Dieu : Voyage En Pays Pentecôtiste. Paris : Desclée de Brouwer, 1995.
29. Crapanzano, Vincent. Tuhami, Portrait of a Moroccan. Chicago : Chicago University Press, 1980.
30. Csordas, Thomas J. "Somatic Modes of Attention." Cultural Anthropology 8.2 (1993): 135-56.
31. Damasio, Antonio. "Le Code Des Sentiments." Cerveau Et Psycho 6 (2004): 36-38.
32. Darwin, Charles. The Expression of Emotions in Man and Animals. London : J. Friedmann, 1979.
33. Descartes. Les Passions De L'Âme. Paris : Gallimard, 1969.
34. Deslandres, Dominique. Croire Et Faire Croire. Les Missionnaires Français Au XVI^è

Siècle. Paris : Fayard, 2003.

35. Dewey, John. "The Theory of Emotion." What Is an Emotion? Cheshire Calhoun et Robert C. Solomon. New York : Oxford University Press, 1984.
36. Douglas, Mary. Natural Symbols : Exploration in Cosmology. New York : Random House, 1973.
37. Drudi, Guy. "La Construction Identitaire Des Personnes Issues De L'Immigration." 7^{ème} Conférence Internationale METROPOLIS.
38. Dürkheim, Émile. Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse. Paris : Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 1925.
39. Eades, J. S. "Dimensions of Meaning, Western Music and the Anthropological Study of Symbolism." Religious Experience and Religious Organization. J. Davis. London : Academic Press, Toronto, 1982.
40. Ebaugh, H. R. Chafetz J. S. Religion and the New Immigrants. Walnut Creek, CA : AltaMira Press, 2000.
41. Ekman, P., et W. Friesen. "A New Pan-Cultural Facial Expression of Emotion." Motivation and Emotion 10 (1986).
42. Elias, Norbert. La Civilisation Des Moeurs. Paris : Calmann-Lévy, 1973.
43. Fajans, Jane. "Shame, Social Action, and the Person Among the Baining." Ethos 11.3 (1983) : 166-80.
44. Favret-Saada, Jeanne. "Weber, Les Émotions Et La Religion." Terrain 22 (1994) : 93-108.
45. Feld, Steven. Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1990.
46. Fellous, Michele. A La Recherche De Nouveaux Rites. Rites De Passage Et Modernité Avancée. Paris : L'Harmattan, 2001.
47. Fisher, Gene A., and Kyum Koo Chon. "Dürkheim and the Social Construction of Emotions." Social Psychology Quarterly 52.1 (1989) : 1-9.
48. Fonseca, Claudia. "La Religion Dans La Vie Quotidienne D'Un Groupe Populaire Brésilien." Archives En Sciences Sociales Des Religions 73 (1991) : 125-39.
49. Foucault, Michel. Dits Et Écrits 1954-1988. Paris : Gallimard, 1994.
50. ---. Histoire De La Sexualité Vol. 1: La Volonté De Savoir. Paris : Gallimard, 1976.
51. ---. Naissance De La Clinique. Une Archéologie Du Regard Médical. Paris : Presses Universitaires de France, 1963.
52. ---. Surveiller Et Punir: Naissance De La Prison. Paris : Gallimard, 1975.

53. Freud, Sigmund. Psychologie Collective Et Analyse Du Moi. Paris : Payot, 1924.
54. " Sociologie De Max Weber. Julien Freund. Presses Universitaires de France, 1968.
55. Geertz, Clifford. "Religion As a Cultural System." Reader in Comparative Religion; an Anthropological Approach. William A. Lessa and Evon Z. Vogt. New York : Harper & Row, 1972.
56. Germain, Annick, Gagnon Julie, et Elizabeth Polo Anne-Lise. Montréal : Institut National de la Recherche Scientifique Urbanisation, Culture et Société, 2003.
57. Goffman, Erving. Interaction Ritual; Essays in Face-to-Face Behavior. Chicago : Aldine Pub. Co, 1967.
58. Goodman, Felicitas D. Speaking in Tongues; a Cross-Cultural Study of Glossolalia. Chicago : University of Chicago Press, 1972.
59. Granet, Marcel. "Le Langage De La Douleur D'Après Le Rituel Judiciaire De La Chine Classique." Études Sociologiques Sur La Chine. Paris : Presses Universitaires de France, 1953.
60. Hanna, Judit Lynne. "Movements Toward Understanding Humans Through the Anthropological Study of Dance." Current Anthropology 20.2 (1979): 313-25.
61. Hanna, Judith Lyne. "To Dance Is Human." The Anthropology of the Body. John Blacking. London: Academic Press, 1977.
62. Helly, Denise. "L'Insertion Égalitaire En Emploi." Le Québec Face à La Pluralité Culturelle (1977-1994). Un Bilan Documentaire Des Politiques. Vol. Document de recherche no.36. Les Presses de l'Université Laval : Ste-Foy : Institut québécois de recherche sur la culture, 1996. 119-51.
63. Helly, Denise. "Les Recherches Réalisées Et En Cours Au Canada : Les Études Ethniques Au Québec." Les Politiques D'Immigration Et D'Intégration Au Canada Et En France: Analyses Comparées Et Perspectives De Recherche. M. McAndrew, A. C. Découflé, and C. Ciceri. Ottawa : CRSH, 1999. 171-94.
64. Hervieu-Léger, Danièle, and Françoise Champion. De L'Émotion En Religion : Renouveaux Et Traditions. Paris : Cepturion, 1990.
65. Hochschild, Arlie Russell. "Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research." Research Agendas in the Sociology of Emotions. Theodore D. Kemper. Albany : State University of New York Press, 1990. 117-42.
66. ---. The Managed Heart : Commercialization of Human Feeling. Berkeley : University of California Press, 1983.
67. Hollenweger, Walter. The Pentecostals. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1988.
68. Horn, David G. Social Bodies : Science, Reproduction, and Italian Modernity. Princeton, N.J : Princeton University Press, 1994.

69. Jackson, Michael. "Knowledge of the Body." Man 18 (1983) : 327-45.
70. ---. Things As They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology. Indiana University Press, 1996.
71. James, William. "What Is an Emotion ?" Mind 9 (1884) : 188-205.
72. Jules-Rosette, and Benetta. "Song and Spirit : the Use of Songs in the Management of Ritual Contexts." Africa 45 (1975) : 150-66.
73. Kemper, Theodore D. "Power, Status and Emotions : Contribution to a Psychophysiological Domain." Approaches to Emotion. Klaus R. Scherer et Paul Ekman. Hillsdale, New Jersey : L. Erlbaum Associates, 1984. 369-84.
74. ---. "Social Relations and Emotions : A Structural Approach." Research Agendas in the Sociology of Emotions. Theodore D. Kemper. Albany : State University of New York Press, 1990. 207-36.
75. Kertzer, David I. Rituals, Politics and Power. New Haven and London : London University Press, 1988.
76. Kiernan, J. "Authority and Enthousiasm. The Organization of Religious Experience in Zulu Zionist Churches." Religious Experience and Religious Organization. J. Davis. London : Academic Press, Toronto, 1982.
77. Kleins, Manford. What Is Music ? John Anger, PBS's Nova, 1989.
78. Kokosalakis, Nikos. "Icons and Non-Verbal Religion in the Orthodox Tradition." Social Compass 42.4 (1995) : 433-49.
79. Kubik, Gerhard. "Patterns of Body Movement in the Music of Boys'Initiation in South-East Angola." The Anthropology of the Body. John Blacking. London : Academic Press, 1977.
80. Lalive D'Épinay, Christian. El Refugio De Las Masas. Santiago : Ed. del Pacifico, 1968.
81. Lalive d'Épinay, Christian. Religion, Dynamique Sociale Et Dépendance. Les Mouvements Protestants En Argentine Et Au Chili. Paris : Mouton , 1975.
82. Lambotte, Charles. Saint Ignace De Loyola : Autobiographie, Exercices Spirituels, Constitutions De La Compagnie De Jésus, Correspondance, Journal Spirituel. Namur (Belgique) : Éditions du Soleil levant, 1957.
83. Le Bon, Gustave. La Psychologie Des Foules. Paris : Presses Universitaires de France, 1947.
84. Le Breton, David. Les Passions Ordinaires : Anthropologie Des Émotions. Paris : Colin, 1998.
85. Leach, Edmund. "Ritualization in Man in Relation to Conceptual and Social Development." Reader in Comparative Religion; an Anthropological Approach. William A. Lessa et Evon Z. Vogt. New York : Harper & Row, 1972.

86. Leblanc, Marie-Nathalie. "Les Trajectoires De Conversion Et L'Identité Sociale Chez Les Jeunes Dans Le Contexte Postcolonial Ouest-Africain : Les Jeunes Musulmans Et Les Jeunes Chrétiens En Côte D'Ivoire." Anthropologie Et Sociétés 27.1 (2003): 85-110.
87. Leman, Johan. "The Italo-Brussels Jehovah's Witnesses Revisited: From First-Generation Religious Fundamentalism to Ethno-Religious Community Formation." Social Compass 45.2 (1998) : 219-26.
88. Lévy, Robert A. "Emotion, Knowing and Culture." Culture Theory : Essays on Mind, Self, and Emotion. Richard A. Shweder and Robert A. Levine. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
89. Levy, Robert I. "The Emotions in Comparative Perspective." Approaches to Emotion. Klaus R. Scherer et Paul Ekman. Hillsdale, N.J. : L. Erlbaum Associates, 1984. 397-411.
90. Lock, Margaret. "Cultivating the Body : Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge." Annual Review of Anthropology 22 (1993) : 33-155.
91. Lutz, Catherine. "Emotion, Thought, and Estrangement : Emotion As a Cultural Category." Cultural Anthropology 1.3 (1986) : 287-309.
92. Lutz, Catherine, et Geoffrey White. "The Anthropology of Emotions." Annual Review of Anthropology 15 (1986): 405-36.
93. Lutz, Catherine A. "Engendered Emotion: Gendered, Power, and the Rhetoric of Emotional Control in American Discourse." Language and the Politics of Emotion. Catherine A. Lutz and Lila Abu-Lughod. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
94. Lutz, Catherine A., et Lila Abu-Lughod. "Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life." Language and the Politics of Emotion. Catherine A. Lutz et Lila Abu-Lughod. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
95. Lyon, M. L. Barbalet J. M. "Society's Body: Emotion and the Somatization of Social Theory." Embodiment and Experience. T. Csordas. Cambridge : Cambridge University Press, 1994. 48-66.
96. Lyon, Margot. "Missing Emotion : The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion." Cultural Anthropology 10.2 (1995) : 244-63.
97. Macrobert, Iain. The Black Roots and White Racism of Early Pentecostalism in the USA. Houndmills : The Macmillan Press, 1988.
98. Malinowski, Bronislaw. Les Argonautes Du Pacifique Occidental. Paris : Gallimard, 1963.
99. Martin, David. Tongues of Fire, The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford : Blakwell, 1990.
100. Mary, André. "Culture Pentecôtiste Et Charisme Visionnaire Au Sein D'Une Église Indépendante Africaine." Archives De Sciences Sociales Des Religions 105

(1999) : 29-50.

101. ---. "Globalisation Des Pentecôtismes Et Hybridité Du Christianisme Africain." La Globalisation Du Religieux. J-P Bastian, F. Champion, and K. Rousselet. Paris : L'Harmattan, 2001.
102. Mauss, Marcel. "L'Expression Obligatoire Des Sentiments." Essais De Sociologie. Paris : Minuit, 1968.
103. ---. "Les Techniques Du Corps." Sociologie Et Anthropologie. Marcel Mauss. Paris : Presses Universitaires de France, 1973.
104. McGuire, Meredith. "New Old Directions in the Social Scientific Study of Religion: Ethnography, Phenomenology and the Human Body." Personal Knowledge and Beyond : Reshaping the Ethnography of Religion. James V Spickard, Shawn Landres, et Meredith McGuire. New York : New York University Press, 2002.
105. ---. Ritual Healing in Suburban America. New Brunswick : NJ: Rutgers University Press, 1988.
106. McGuire, Meredith B. "Religion and Healing the Mind/ Body/ Self." Social Compass 43.1 (1996) : 101-16.
107. ---. "Religion and the Body : Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion." Journal for the Scientific Study of Religion 29.3 (1990) : 283-96.
108. McLellan, J. "Religion and Ethnicity: The Role of Buddhism in Maintaining Ethnic Identity Among Tibetans." Canadian Ethnic Studies 19.1 (1987) : 63-76.
109. Meintel, Deirdre. "La Stabilité Dans Le Flou: Parcours Religieux Et Identité De Spiritualistes." Anthropologie Et Sociétés 27.1 (2003) : 35-64.
110. Menjivar, Cecilia. "Religion and Immigration in Comparative Perspective : Catholic and Evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington, D.C., and Phoenix." Sociology of Religion 64.1 (2003) : 21-45.
111. Merleau-Ponty, M. Phénoménologie De La Perception. Paris : Gallimard, 1971.
112. Moscovici, Serge. The Age of the Crowd : a Historical Treatise on Mass Psychology. Cambridge : Cambridge University Press, 1985.
113. Nelson, Timothy J. "Sacrifice Praise : Emotion and Collective Participation in an African-American Worship Service." Sociology of Religion 57.4 (1996) : 379-96.
114. Nesti, Arnaldo. "Silence As Elsewhere." Social Compass 42.4 (1995) : 421-31.
115. Ong, A. "The Production of Possession : Spirits and the Multinational Corporation in Malaysia." American Ethnologist 15 (1988) : 28-42.
116. Ottenberg, Simon. "The Dancing Bride: Art and Indigenous Psychology In Limba Weddings." Man 24 (1989) : 57-78.

117. Park, Robert. Race and Culture. Illinois : Glencoe Free Press, 1949.
118. Parker, Christian. Popular Religion and Modernization in Latin America. A Different Logic. Maryknoll, New York : Orbis Book, 1996.
119. Pedron, Sylvie. "Les Églises Pentecôtistes De Guatémala Ciudad : La Secte Comme Lieu De Reconstruction D'Une Communauté Perdue." Journal De La Société Des Américanistes 82 (1996) : 293-310.
120. Proudfoot, Wayne. Religious Experience. Berkeley : University of California Press, 1985.
121. Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. Structure Et Fonction Dans La Société Primitive. Paris : Éditions de Minuit, 1968.
122. Ramp, William. "Effervescence, Differentiation and Representation in *The Elementary Forms*." On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life. N. J. Allen, W. S. F. Pickering, and W. Watts Miller. London; New York : Routledge, 1998. 136-40.
123. Reddy, William M. "Against Constructionism : the Historical Ethnography of Emotions." Current Anthropology 38.3 (1997): 327-51.
124. Renaud, Jean. Barrières Et Premier Établissement En Emploi: Quelques Exemples à Partir D'Enquêtes. Washington, D.C. : Département de sociologie et Centre d'études ethniques. Université de Montréal. Atelier sur les barrières à l'emploi, 1999.
125. Rosaldo, M. "The Things We Do With Words: Ilongot Speech Acts and Speech Act Theory in Philosophy." Language in Society 11 (1982) : 203-38.
126. Rosaldo, Michelle. "Toward an Anthropology of Self and Feeling." Culture Theory : Essays on Mind, Self, and Emotion. Richard A. Shweder et Robert A. LeVine. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
127. Rosaldo, Michelle Z. "The Shame of Headhunters and the Autonomy of the Self." Ethos 11.3 (1983) : 135-50.
128. Rosaldo, R. I. "Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions." Text, Play and Story: the Construction and Reconstruction of Self and Society. S. Plattner and E. Bruer. Washington, DC : American Ethnological Society, 1984.
129. Rouget, Gilbert. "Music and Possession." The Anthropology of the Body. John Blacking. London : Academic Press, 1977.
130. Rouget, Gilles. La Musique Et La Transe. Paris : Gallimard, 1980.
131. Scarry, Elaine. The Body in Pain : the Making and Unmaking of the World. New York : Oxford University Press, 1985.
132. Scheff, Thomas J. "The Distancing of Emotion in Ritual." Current Anthropology 18.3 (1977) : 483-505.

133. Scheffelin, Edward L. "Anger and Shame in the Tropical Forest." Ethos 11.3 (1983) : 181-91.
134. Scheper-Hughes, N. Lock M. M. "The Mindful Body." Medical Anthropology Quarterly 1.1 (1987) : 6-41.
135. Schutz, Alfred. "Making Music Together." *Collected Works*. Vol. 2 ed. The Hague : Martinus Nijhoff, 1964.
136. Segalen, Martine. Rites Et Rituels Contemporains. Paris : Nathan, 1998.
137. Simmel, Georg. Philosophie De La Modernité. Paris : Payot, 1989-1990.
138. Smith-Lovin, Lynn. "Sentiments, Affect and Emotion." Social Psychology Quarterly 52.1 (1989).
139. Solomon, Robert. "Getting Angry : the Jamesian Theory of Emotion in Anthropology." Culture Theory : Essays on Mind, Self, and Emotion. Richard A. Schweder et Robert A. LeVine. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
140. Spiro, M. "Reflections on Cultural Determinism and Relativism With Special Reference to Emotion and Reason." Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion. R Schweder et R. A. LeVine. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
141. Squarcini, Federico. "Gesture Language As a Vehicle in the Expression of Emotion : a Phenomenological Investigation of the Use of Non-Verbal Expression in Monotheistic Guadiya Vaisnava Tradition." Social Compass 42.4 (1995) : 451-60.
142. Stewart, Michael. "True Speech." Man 24 (1989).
143. Stoll, David. Is Latin America Turning Protestant ? Berkeley : University of California Press, 1990.
144. Tambiah, S. J. "A Performative Approach to Ritual." Proceedings of the British Academy 65 (1981) : 113-69.
145. Tambiah, Stanley Jeyaraja. Culture, Thought, and Social Action : an Anthropological Perspective. Cambridge, Mass : Harvard University Press, 1985.
146. Thoits, Peggy. "Emotional Deviance." Research Agendas in the Sociology of Emotions. Theodore D. Kemper. Albany : State University of New York Press, 1990. 180-203.
147. Torcyner, James L., et Sharon Springer. Montréal : Consortium de McGill pour l'ethnicité et la planification sociale, 2001.
148. Turner, Bryan S. "Recent Developments in the Theory of the Body." The Body : Social Process and Cultural Theory. Mike. Hepworth Mike. Turner Bryan S. Featherstone. London : Sage, 1991.
149. Turner, Victor. Le Phénomène Rituel : Structure Et Contre-Structure. Paris : Presses Universitaires de France, 1990.

150. Turner, Victor. Les Tambours D’Affliction : Analyse Des Rituels Chez Les Ndembu De Zambie. Paris : Gallimard, 1972.
151. Urban, Greg. "Ritual Wailing in Amerindian Brazil." American Anthropologist 90 (1988) : 385-400.
152. Warner, R. Stephen. "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States." American Journal of Sociology 98 (1993) : 1044-93.
153. Weber, Max. Économie Et Société. Paris : Plon, 1971.
154. ---. L'Éthique Protestante Et L'Esprit Du Capitalisme. Paris : Plon, 1985.
155. Wijeyewardene, Gehan. Place and Emotion in Northern Thai Ritual Behavior. Bangkok: Pandora Press, 1986.
156. Yang, Fenggang, and Helen Rose Ebaugh. "Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications." American Sociological Review 66 (2001) : 269-88.

ANNEXES

Liste des Informateurs

Par souci de confidentialité, tous les noms des informateurs sont des pseudonymes, excepté celui du pasteur titulaire qui a donné son accord pour être identifié.

- | | |
|----------------|--|
| Joseph | <ul style="list-style-type: none">▪ Pasteur titulaire et fondateur de la CEP |
| Kabuya | <ul style="list-style-type: none">▪ Originaire du Congo, il a fait un doctorat en théologie pastorale en Belgique avant d'immigrer au Québec en 1991, avec sa femme et ses 7 enfants (53 ans) |
| Masanka | <ul style="list-style-type: none">▪ Arrivé suite à l'appel de Dieu, il est professeur à l'Institut Biblique du Québec (IBQ), un organisme affilié à l'Assemblée des Églises de Pentecôte du Canada |
| Jérémie | <ul style="list-style-type: none">▪ Fonction à la CEP : officiant, prépare la phase de louanges; il est un des premiers à avoir adhéré à la CEP, il a connu le pasteur grâce à un réseau d'ami commun au Congo et est aujourd'hui proche de sa famille▪ Originaire du Congo, il est arrivé au Québec pour les études à 21 ans, il a connu beaucoup de problèmes administratifs pour immigrer (33 ans)▪ Issu d'une famille protestante de classe moyenne, il est marié et père de deux enfants, il a le projet de bâtir une PME en lien avec son pays d'origine |
| Paul | <ul style="list-style-type: none">▪ Fonction à la CEP : pasteur et responsable d'une cellule; au Congo, il a été pasteur dans une église presbytérienne avant de rejoindre le mouvement pentecôtiste▪ Originaire du Congo, il reste très discret sur son parcours migratoire (semble avoir immigré pour des raisons de sécurité)▪ Arrivé au Québec depuis un an, il cherche du travail pour pouvoir faire venir sa femme et ses 5 enfants (43 ans) |
| Serge | <ul style="list-style-type: none">▪ Ami de la CEP, il y prend les cours d'art de la prédication dispensés par le pasteur Joseph mais il est membre de l'Église du Dieu de Béthel▪ D'origine haïtienne, il est arrivé au Québec avec ses parents à l'âge de 20 ans |

Myriam

- De tradition catholique, il s'est converti au pentecôtisme après avoir connu sa femme qui était membre de l'Église de Béthel
- Il est cuisinier et suit des cours de théologie à l'IBQ (46 ans)
- Élève-pasteur à l'IBQ, elle effectue actuellement sa dernière année de théologie pastorale à la CEP
- D'origine camerounaise, elle est arrivée au Canada pour les études à l'âge de 25 ans et a fait une brillante carrière de politologue avant d'être appelée au pentecôtisme
- Veuve et mère de 3 enfants, elle souhaite devenir pasteur et peut-être rentrer en Afrique (55 ans)

Monique

- Fonction à la CEP : membre du ministère d'intercession (groupe de prière), elle a connu la CEP grâce à un réseau d'amis congolais en 1999
- D'origine congolaise (tutsie), elle est venue au Québec car sa vie était menacée dans son pays
- De tradition catholique, elle est miraculée de plusieurs opérations chirurgicales (suite à des hémorragies cérébrales), ce qui l'a amenée progressivement à se convertir au pentecôtisme. Actuellement en convalescence, elle ne travaille pas (48 ans)

David

- Fonction à la CEP : pasteur, directeur du Ministère des louanges, il a connu le pasteur Joseph en Belgique et l'a suivi au Canada en 2000, avant d'épouser sa fille
- Originaire du Congo, il est issu d'une famille protestante très pratiquante. Il a entrepris des études en théologie, suite à un appel pastoral
- Père d'un petit garçon, il est représentant marketing (32 ans)

Claudette

- Pas de fonction actuellement à la CEP par manque de temps
- D'origine haïtienne, elle est arrivée au Québec il y a 24 ans et a connu une immigration difficile (racisme)
- Issue d'une famille catholique pratiquante, elle s'est convertie au pentecôtisme après avoir connu la CEP grâce à son réseau d'amis en 1996
- Mère de deux adolescents, elle est séparée de son mari et travaille comme préposée aux bénéficiaires (41 ans)

Marie-Rose

- Fonction à la CEP : diaconesse, membre du Ministère du protocole

d'accueil et du Ministère d'intercession, bénévole pour l'entretien des locaux

- Originaire d'Haïti et issue d'une famille aisée, elle est venue au Québec pour les études, elle a connu une intégration difficile (racisme)
- De famille catholique très pratiquante, elle s'est convertie à la CEP qu'elle a découvert grâce à des amis, elle a d'abord visité d'autres églises avant d'arrêter son choix sur la CEP (1994)
- Mère de deux enfants, elle a vécu une séparation conjugale douloureuse, elle est infirmière (53 ans)
- Fonction à la CEP : diaconesse, vice-présidente du Comité de mamans; elle a connu la CEP grâce à un réseau d'amis congolais (1997)
- Originaire du Congo, elle a immigré au Québec pour des raisons de sécurité, la procédure administrative d'immigration a été longue et fastidieuse mais elle dit que son installation a été facile
- Veuve et mère d'une fille de 19 ans (également membre de la CEP), elle travaille actuellement en manufacture mais espère pouvoir reprendre des études pour exercer son métier d'origine : institutrice (42 ans)

Elizabeth

Extraits de Chants²¹

- ❖ *Je te loue avec mon coeur
Je te loue avec ma voix
Je te loue avec mes pieds
Avec mes pieds fermés
Avec mes mains levés*
- ❖ *J'ai bâti ma maison sur un rocher
Je n'ai pas peur
Car ma maison est en Jésus
[...]*

À la fin du chant, le leader commande :

« Peuple de Dieu ! Élevez vos mains vers le Seigneur ! Alleluia ! »

- ❖ *Reçois de moi
Le parfum qui t'est dû
La beauté de ton nom
En ton âme perdue
Je veux n'être qu'à toi
Jésus je t'aime
Rien n'est plus beau que ton nom
Rien n'est plus sain que le sang du pardon
Je veux n'être qu'à toi
Jésus mon roi*

À la fin du chant, le pasteur demande aux participants de baisser leur tête puis de prier, un long murmure s'élève de la salle.

Puis le pasteur demande :

« Acclamons dieu fort, plus fort, très, très fort » (intonation de voix crescendo)

Tous applaudissent de plus en plus fort, crient, les femmes poussent des « youyous ».

- ❖ *Le Dieu de victoire habite en moi*
- ❖ *Précieux Jésus
J'élève mes mains et mon âme
À la louange de ton nom
Tendre Père (bis)
Tu as fait de nous tes enfants*

Le chant est suivi d'une prière, les participants sont assis ou debout, les yeux fermés, les paumes de mains ouvertes vers le ciel, les lèvres murmurent.

²¹ Les extraits de chants sont rapportés à partir de notes sporadiques prises lors des phases d'observation-participante

Extraits de Prédication²²

❖ Prédication du Pasteur Kabuya (9 novembre 2003)

« L'année 2003 a des souvenirs amers
Fais confiance à dieu
Présentement tu es sous pression, tu as des factures à payer
Fais confiance à dieu
Tes prières ne sont pas exaucées
Fais confiance à dieu »
[...]

« L'année 2003 s'achève,
Essuie tes larmes,
Dieu est fidèle
Il n'a pas achevé son œuvre avec toi
N'arrêtez pas de prier,
De venir dans la maison du seigneur »
[...]

« 2003 s'achève
Ne finis pas l'année dans la vallée ! »
[...]

« Ta perte d'emploi est une parenthèse
Dieu est encore là, avec toi, il est tout puissant [...] »

Le pasteur raconte son expérience migratoire, il conclut :

« Moi j'ai pris des risques avec dieu
Voulez-vous prendre des risques avec dieu ? »

La salle répond oui avec force

« Ce que tu vis n'est qu'une parenthèse
Dites « une parenthèse » »

L'assemblée répète « une parenthèse »

« La phrase n'est pas finie et seulement le point final est intéressant
C'est Dieu qui le mettra »

« Le diable te montre ce qui ne va pas depuis que tu es au Canada
Mais compte les bienfaits de dieu ! »
[...]

« La TV nous informe
L'école nous forme
Dieu nous transforme
Soyons disposés à recevoir Dieu ! »

❖ « Desfois nous voyons la bénédiction, Mais le chemin, répétez avec moi »

²² Les extraits de prédication sont rapportés à partir de notes sporadiques prises lors des phases d'observation-participante

L'assemblée répète quatre fois : « le chemin, le chemin, le chemin, le chemin »

« Le chemin est une forte épreuve (intonation de voix forte) !
 Les difficultés vont arriver,
 L'épreuve est une vocation.
 Que votre foi ne soit pas troublée quand vous n'avez pas de travail
 Car vous avez été désigné, c'est une vocation.
 Plus l'appel est grand, plus la souffrance est grande !
 Que ce qui vous arrive ne vous ébranle pas
 Car vous avez été appelé.
 Il y a des tests de foi,
 Dieu nous éprouve, par des circonstances,
 Des événements qui nous troublent, que nous comprenons
 Non parce que nous avons fait quelque chose de mal. »
 [...]

« Dieu autorise certaines épreuves pour tester votre foi
 Une foi fondée sur le surnaturel est toujours chancelante
 Parfois on dirait que tous les problèmes du monde entier te connaissent. »

Puis le pasteur donne des exemples de femmes mortes en couche

« Ne soyez pas surpris, ce sont les épreuves de dieu
 Les épreuves d'hier et d'aujourd'hui
 Répétez les épreuves d'hier et d'aujourd'hui »

L'assemblée répète quatre fois : « Les épreuves d'hier et d'aujourd'hui, les épreuves d'hier et d'aujourd'hui, les épreuves d'hier et d'aujourd'hui, les épreuves d'hier et d'aujourd'hui. »

« Il n'y a rien que vous vivez là que personne d'autre n'a pas vécu avant vous
 Chacun des problèmes que tu as, tu en es l'auteur ! »

Le pasteur rapporte avec humour l'exemple d'un membre qui avait trouvé du travail mais qui s'endormait à l'ouvrage ou qui arrivait toujours en retard, les participants rient.

« Satan fait des plans pour que tu trouves dans des difficultés et pour mettre ta foi à l'épreuve

Mais certaines épreuves viennent de Dieu lui-même.

En général, quand il impose une épreuve, il nous donne aussi la solution pour la traverser

Les épreuves ne sont pas là pour nous briser car nous les traversons

Il ne faut pas perdre la joie, il faut montrer sa maturité spirituelle.

Chaque épreuve contribue à notre bien :

1. Apprendre la patience
2. Porter le fardeau sans gémir
3. Faire toujours confiance à dieu

Car dieu qui nous a mis au chômage ne nous laisse pas tomber dans notre besoin d'argent

4. Donner force et constance à nos espérances

Car l'espérance se développe dans l'épreuve et l'épreuve est l'école de Dieu »

« Je ne sais pas ce que vous traversez,
 Que cela n'affecte pas votre foi !
 Que la foi contrôle l'épreuve et non l'inverse !
 Donnez une belle acclamation au seigneur pour finir ce message ! »

Toute l'assemblée applaudit et crie son approbation

❖ Prédication du pasteur Colette, pasteur blanc associé à la CEP (14 décembre 2003) :

« Je veux vous encourager à devenir une outre neuve.
Nous sommes tous des contenants dans lesquels le Seigneur déverse son onction.
Nous sommes des canaux par lesquels Dieu agit à travers chacun de nous. »
[...]

« Le Seigneur veut préparer chacun de nous à devenir des outres neuves pour
accueillir le vin nouveau de l'année 2004. »
La salle répond en acclamant.

« Il existe quatre façons de devenir une outre neuve
Êtes-vous prêt, prenez-vous des notes ?

1. La chair n'aime pas le changement, elle n'aime pas être déconfortabilisé
Mais Dieu est un Dieu de renouveau. »

Le pasteur sourit, d'un sourire confiant et rassurant
[...]

« Le Saint-Esprit nous touche
Essuie le vin nouveau que l'ancienne outre a laissé tomber par terre. »
[...]

« 2. Il faut être résolu.
Quelque chose passe dans mon cœur maintenant, je vais vous le livrer
L'outre doit être vidée de nos anciennes offenses, querelles;
Le soir est un ensevelissement, le matin est une résurrection car Dieu me
pardonne chaque soir.
L'outre s'est rompue parce que vous êtes déchirée entre le passé et le présent,
entre le pays d'origine et le pays actuel.
Le Seigneur dit : « Ne pense plus à ce qui est en arrière et va de l'avant, oublie ce
qui est en arrière, recommence une nouvelle année avec une assiette nouvelle. »
[...]

« Sors, vide l'ancienne récolte pour recevoir la nouvelle !
Vous voyez, on vient prier mais il n'y avait pas d'onction, on dirait que ça ne
montait pas plus haut que le plafond !
Videz l'ancienne récolte pour recevoir la nouvelle ! »
[...]

« 3. L'outre doit être nettoyée pour accueillir le vin nouveau.
Le Seigneur te dit : « Fais peau neuve ! »
Renouvelle-toi pour toujours aller vers le meilleur !
Certains de vous ont une certaine forme de lèpre spirituelle,
D'autres ont la peau sensible et ont facilement des démangeaisons,
Plusieurs ont des démangeaisons spirituelles !
Le Seigneur dit : « Fais peau neuve, ne sois plus irrité ! »
Le Seigneur veut te dépouiller pour te remplir car il est fatigué de nous vieilles
guenilles ! »
[...]

« Tu vas te tremper sept fois dans le Jourdain et tu seras guéri
 Les gens s'attendent à ce qu'on leur mette les mains sur le crâne puis ils tombent
 et ils sont guéris !
 Mais il existe une infinie variété de guérisons !
 La bonté divine est infiniment variée ! »
 [...]

« Un peu de levain fait monter toute la pâte
 Sois une pâte nouvelle
 Le Seigneur veut être ton nouveau levain ! »
 [...]

« La nuit appartient aux ténèbres et si on se couche sans avoir réglé nos
 problèmes, Satan va les ancrer en nous !
 Réglez vos problèmes avant de dormir, demander pardon à Dieu !
 Ne laissez pas le soleil se coucher sur votre colère »
 [...]

« 4. Préparez l'outre à recevoir le vin nouveau
 Le Seigneur te demande de te préparer au miracle !
 Préparez-vous à la nouvelle année ! »
 [...]

« Quelle sorte d'outre es-tu ? Une vieille outre ou une nouvelle ?
 Même si tu es une vieille outre, ne te décourage pas, tu vas devenir nouvelle,
 Le Seigneur est en processus de te changer,
 Pour préparer l'outre, fais tout ce qu'il te dira ! »
 [...]

« Remplis ton outre de la parole,
 Remplis-toi chaque jour : étudie, écoute des cassettes,
 Va au travail avec un verset de la Bible sur un carton, sors ta Bible à l'heure du
 lunch
 Le Seigneur ne peut te remplir d'un vin nouveau si tu n'es pas rempli de la Parole
 Certains se sont remplis de Dons de l'Esprit mais sans se remplir de l'eau de la
 Parole ! »
 [...]

« L'outre s'est brisée ! L'eau sera changée en vin nouveau !
 Il nous faut être trempé, pas imprégné, trempé dans l'eau
 Remplis ton outre de la Parole !
 Je vais vous demander 5 minutes de qualité :
 Regroupez-vous pas ministère et s'il y a des offenses, nettoyez l'autre !
 Puis vous allez partir avec cette onction et vous allez vous remplir de Dieu »
 Tous se regroupent pas ministère et prient en se prenant la main, une clameur s'élève.

❖ Prédication autour du thème : « Laisse le surnaturel devenir naturel ! »

Le pasteur présente à l'assemblée comment « devenir des hommes et des femmes d'une
 autre nature ».

Il fait des récits de guérison surnaturelle en précisant que ces hommes qui guérissent sont
 des hommes d'une autre nature : « ils peuvent frapper la victime, mais en réalité ils
 frappent les mauvais esprits qui sont en elle ».

Les membres de l'assemblée lèvent la main à certains passages pour signifier leur approbation.

« Laisse le surnaturel devenir naturel »

Il nuance son discours en racontant avec humour des phénomènes de guérison faites par des prédicateurs, lors de séances d'imposition des mains destinées à faire sortir l'esprit mauvais; le guérisseur est pourtant conscient qu'il s'agit alors d'une simple crise d'épilepsie.

L'assemblée répond à l'aparté en riant.

« Sur ce chemin, il y a des règles à respecter :

1. La repentance !

Changez de vie, abandonnez la sorcellerie, le vaudou ! »

[...]

« 2. Rencontrez votre propre buisson ardent,

Faites votre expérience personnelle avec Dieu, une expérience qui va changer votre vie !

Parlez avec Dieu, le don ne suffit pas, il faut vivre une expérience avec Dieu !

Le Seigneur est un Dieu de relation ! »

[...]

« 3. Il est important de connaître sa mission,

On ne peut pas choisir sa mission, elle vient d'en-haut, c'est Dieu qui te la révèle !

Le plus grand ministère au monde est l'obéissance ! »

[...]

« 4. Ne jamais se comparer aux autres.

Dieu a sa propre façon d'agir avec chacun de nous,

Chacun de nous a son propre cheminement.

Dieu travaille tantôt d'une manière, tantôt d'une autre ! »

[...]

« 5. Il est important d'avoir un lieu secret pour avoir du temps avec Dieu.

Ça demande de la discipline, c'est difficile car notre chair est rebelle.

Pour assujettir la chair, il faut de la discipline pour prendre du temps avec son Dieu.

Si tu vis dans le désordre, tu ne seras jamais un homme d'une autre nature.

Le temps est précieux, la vie doit être assujettie à la discipline :

Faire ce qu'on est supposé quand ça ne nous tente pas.

La chair ne veut pas

Mais seules les personnes qui sont disciplinées ont droit à de bons résultats. »

[...]

« Marcher dans la victoire, ce n'est pas juste parler en langues le dimanche, C'est toute la semaine, dans le quotidien !

La discipline, c'est tourner les yeux devant un film pornographique,

c'est ne pas se masturber comme tous ses copains ! »

[...]

La prédication finit par une prière :

« Saint-Esprit, empare-toi de mon cœur ! »

Il s'adresse aux participants :

« Il faut que ton cœur lui soit dédié dans l'abondance du cœur ».

Les participants prient, le prédicateur ajoute :

« Que cette prière monte vers le Seigneur ! »

La prière est accompagnée d'une douce musique de fond; le leader répète :

« Seigneur, empare-toi de mon cœur ! »

Les participants ferment les yeux et prient, le leader continue :

« Si tu es sincère, l'esprit de Dieu va te toucher,

Pour certains ce sera une chirurgie, pour retirer ce qui n'est pas sa gloire

Ça peut faire mal, mais c'est pour votre bien ! »

Le leader continue d'encourager la prière alors que tous sont recueillis :

« Seigneur, empare-toi de mon cœur, change mes priorités

Seigneur, empare-toi de moi car de l'abondance du cœur, la bouche va parler »

Puis s'adressant à Dieu :

« Tu entends la prière de ton Peuple ?

Tu l'entends monter à toi ?

Qu'aujourd'hui soit une nouvelle naissance, une nouvelle saison dans leur vie

Que le surnaturel devienne naturel

Que les anges tournent autour du Diable qui veut nous arracher à sa Parole

Que la Parole fasse son effet dans leur cœur,

Que les changements restent pour toujours dans leur vie. »

Description de Passages rituels²³

- ❖ Après la prédication d'un leader, le pasteur s'adresse à l'assemblée :
« Ce message a été un baume sur nos plaies. Levons-nous et acclamons ! »
Tous se lèvent, applaudissent et crient.

Le pasteur continue à s'adresser à la foule :
« Notre vie n'est que saison qui passe ».
Le message est suivi d'un chant :
« Je veux te suivre jusqu'au bout, suivre tes pas »

- ❖ Tous sont en prière, le pasteur dit :
« Nous pouvons faire plus que prier »
Il montre l'exemple en prenant la main de ses voisins, tous les membres de l'assemblée se prennent la main pour continuer à prier ensemble.

- ❖ Lors de la consécration d'un nouveau pasteur, le pasteur Kabuya s'adresse au Saint-Esprit :
« Mets tes paroles dans sa bouche
Ouvre ses yeux qu'il t'entende
Saint-Esprit, enveloppe-le ! »
Les pasteurs et révérends entourent le candidat agenouillé et imposent leurs mains sur son crâne en fermant les yeux, ils prononcent des mots à voix basse en bougeant les lèvres. Puis ils recommandent le candidat à Dieu avant de lui mettre un manteau noir.

- ❖ Thème : « Se battre » (fin de l'année 2003)

Le pasteur a écrit un texte sur acétate qu'il lit,
il demande à l'assemblée de répéter chaque phrase après lui et d'ajouter « amen » à la fin de la phrase.

Le ton de sa voix est de plus en plus élevé jusqu'à l'une des phrases clés :
« Je suis de la race de ceux qui ne baissent pas les bras »
Toute l'assemblée répète de plus en plus fort, applaudit, crie, fait des youyous.
« Tu as raison d'avoir pleuré si tu as perdu cette année
Mais ne finis pas l'année avec des larmes »
[...]

Le pasteur dit « Je dois », l'assemblée répond : « Me battre »
Le pasteur continue :
« Arrête de pleurer, lève-toi et bats-toi, arrête d'accuser le gouvernement »

Puis il raconte des exemples de personnes de son entourage qui n'ont pas réussi, faute de volonté.
Il ponctue son récit de la formule « Lève-toi pour te battre ! »
L'assemblée prend des notes.

- ❖ Thème : « Contourner les obstacles »

²³ Les descriptions de passages rituels sont rapportés à partir de notes sporadiques prises lors des phases d'observation-participante

Le pasteur explique en mimant que devant un obstacle, il ne faut pas piétiner mais il faut contourner l'obstacle : il mime un piétinement puis contourne la chaise

- ❖ Le pasteur demande de répéter avec énergie :
« Je m'encourage, je décide, je poursuivrai, j'atteindrai et je délivrerai. »
Tous répètent
« J'extermine le doute de mon esprit, de mes oreilles. »
Tous répètent
« Je suis déterminé à aller jusqu'à la victoire. »
Tous répètent
« Je renonce à la dépression et à l'abattement. »
Tous répètent
« Je me secoue du découragement. »
Tous répètent
Et je lève les bras vers le Seigneur. »
Tous lèvent les bras.
Le pasteur conclut :
« L'année 2003 est couronnée par la victoire
Je m'encourage avec ta Parole, Seigneur »

- ❖ Alors que l'assemblée n'est pas assez échauffée, le pasteur prend la parole :
« Si vous êtes bénis, touchez-vous et dites « Je suis béni »
Souriez-vous !
Vous ne pouvez pas être béni et garder le visage renfrogné ! »

Cassettes audio de prédications

Les prédications dominicales du pasteur sont enregistrées et les cassettes sont vendues aux membres pour le coût de 5 \$. D'autres prédications s'inscrivent dans des thèmes plus larges qui sont développés sur plusieurs semaines; l'ensemble des enregistrements de ces sermons est alors vendu en pochette au coût de 30 \$.

Dans le cadre de cette recherche, les enregistrements suivants sont disponibles sur demande à l'auteur :

- ❖ la cassette audio de la prédication intitulée « Le chemin de la restauration financière » et présentée le 18 janvier 2004
- ❖ les coffrets de cassettes vidéo des thèmes suivants : « Guérir la famille », « La Prière qui change le Futur », et « Les Clés du Changement ».

Photos du rituel



Assemblée dominicale à la CEP



L'adoration dans le culte de la CEP



Le pasteur Joseph Kabuya Masanka et la chorale d'une église torontoise invitée



La phase de chants d'un rite dominical à la CEP

Bulletins d'informations hebdomadaires de la CEP

Chaque semaine, les membres du Ministère du protocole distribuent Écho CEP à l'entrée du lieu de culte.

Écho CEP est un bulletin d'informations des activités de la communauté; il regroupe généralement des annonces aux membres, un calendrier des réunions, des orientations de prière ou de méditation, et un message du pasteur.

Voici les bulletins des dimanches 19 octobre, 9 novembre et 14 décembre 2003.

ECHO CEP



COMMUNAUTE EVANGELIQUE DE PENTECÔTE
G.E.P.

Pasteur Rév. Dr Joseph Kabuya Masanka

« Car nous ne pouvons pas ne pas parler de ce que nous avons vu
entendu. » (Ac 4 : 20)

5677, Avenue du Parc
Montréal, Québec
H2V 4H2



(514) 278-5042
Télec : (514) 278 9509
santinaagresta@yahoo.ca

Pour plus de renseignements, nos bureaux sont ouverts :
mardi au vendredi de 13h00 à 17H00

BIENVENUE À TOUS !



Dimanche 19 octobre 2003

Quand **DIEU** nous accorde moins que ce que nous désirons, ce n'est pas parce qu'Il veut nous enseigner la pauvreté ! Mais parce qu'Il veut nous enseigner la reconnaissance ! Voyez-vous, ce qui compte dans la vie, ce n'est pas ce que nous accumulons, mais ce que nous apprécions. **DIEU** veut nous bénir. Mais si nous sommes distraits au point de comparer ce que nous avons reçu de Lui avec ce que d'autres ont reçu, comment pouvons-nous être reconnaissants de Ses bienfaits, et les apprécier à leur juste valeur ? Nous devons simplement être reconnaissants. Quelqu'un a dit : "quand je rencontre quelqu'un de pauvre qui n'a pas oublié d'être reconnaissant, je sais que cette personne serait généreuse, si elle devenait riche." La reconnaissance est sœur de la générosité, car toutes deux apprécient et reçoivent les bénédictions de **DIEU** ! (source inconnue)

DEMANDÉS : TEXTES PRIÈRES ET TÉMOIGNAGES
ADÉQUATS POUR LA FÊTE DE LA MOISSON OU DE LA LUMIÈRE (HALLOWEEN)

Une Bible de 4.2 km de long a été rédigée à la main par les évangélistes allemands (Réf : Top chrétien)

S.V.P. APPORTER VOS CANNETTES ET BOUTEILLES POUR CONTRIBUER À L'OEUVRE DE DIEU (REMETTRE AU SERVICE DE PROTOCOLE)

15H AUJOURD'HUI PÉTITION POUR APPUYER LA PAROLE DE DIEU SUR LE MARIAGE AU 7731 BOUL. NEWMAN, LASALLE, BUREAU DE M. PAUL MARTIN, FUTUR 1^{ER} MINISTRE DU CANADA

NOTES PERSONNELLES

Activités

ANNONCES

1. Ma cellule, c'est ma famille, je ne la manque pas car je donne et je reçois!-voir l'horaire sur le babillard à l'arrière
2. Rvous des jeûnes le 24 octobre à 18h30. Tous sont attendus.
3. Rappelez-vous des bienfaits de Dieu en 2003. Participer à la semaine de témoignages du 20 au 25 octobre 2003.
4. Inscription : Cours de 30 hres sur l'art de la prédication □
5. Les fiancés qui désirent se marier en 2004 : dernier appel final jusqu'au 25 octobre pour s'inscrire et réserver des dates.

ÉVÈNEMENTS À VENIR OCTOBRE MOIS D'APPRECIATION DES PASTEURS

1. Nuit de prière organisée par le ministère des sœurs
Date : le 30 octobre 2003 de 22h à l'aube
2. Ordination pastorale : fr. *Arthur Kassombola* le 1^{er} Nov, 14h

SUJETS DE PRIERE CETTE SEMAINE PRIONS POUR :

- ✓ L'épanouissement de nos chorales
- ✓ La bonne marche de l'église
- ✓ Que les fruits des séminaires 2003 se manifestent
- ✓ La flamme et la pensée de **DIEU** dans le cœur des intercesseurs

MISIONNAIRES DE LA SEMAINE

Rév. *Richard Kalonga* & sa famille ; prions pour leurs besoins spirituels, matériels et l'unification de la famille.

DIMANCHE LE 09 NOVEMBRE 2003

TOUT À FAIT ÉTRANGE

Étrange, que 5FF (500 FCFA, le plus petit billet) te paraisse tellement énorme si tu le donnes à l'église, mais si peu, lorsque tu fais tes courses. Étrange, qu'une heure pour servir Dieu soit si longue mais que 60 minutes de sport à l'université passent si vite. Étrange, combien c'est long de rester quelques heures à l'église, mais combien ces mêmes heures sont courtes, si tu regardes une vidéo. Étrange, quand rien ne nous vient à l'esprit pour prier, alors que nous avons tellement de choses à raconter à nos amis. Étrange, combien les prolongations d'un match de foot sont passionnantes, mais combien de fois nous regardons l'heure si le culte est plus long que prévu. Étrange, combien c'est dur de lire un chapitre de la Bible, mais combien c'est facile d'avaler 100 pages du dernier Best-seller. Étrange, la peine que se donnent les gens pour être dans les premiers rangs pour assister à un concert ou à une pièce de théâtre, et dans les places les plus retirées à l'église. Étrange, que nous ayons besoin d'être prévenus 2 ou 3 semaines en avance pour faire entrer dans notre emploi du temps un événement préparé par l'église, mais que pour d'autres événements nous puissions en un clin d'œil changer tous nos plans. Étrange, combien il est difficile pour les gens d'annoncer la Bonne Nouvelle de l'Évangile, mais combien c'est facile d'ébruiter les derniers potins et commérages. Étrange, à quel point nous croyons le journal mais combien nous remettons en questions ce que dit la Bible. Étrange, la vitesse à laquelle les blagues d'Internet se transmettent, mais lorsque nous commençons à envoyer des informations qui témoignent de l'existence de Dieu, les gens réfléchissent à deux fois s'ils doivent les transmettre. Étrange, n'est-ce pas ? Ris-tu ? Réfléchis-tu ? Alors Annonce la Bonne Nouvelle et rends Gloire à Dieu, car Il est bon ! Je ne rajouterai qu'un verset : "Voici, je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je souperai avec lui et lui avec moi" (Apocalypse chap. 3 v.20) Que Dieu vous bénisse. ❖ ❖ ❖ Roassy



MISSIONNAIRES

Rév. Bobo Kalonji et le ministère

Voulez-vous que la fête de votre enfant, de votre épouse ou époux ou de d'autres membres de votre famille soit annoncée dans l'Écho Cep? Alors envoyer le billet ci-joint incluant nom et prénom, date de naissance et l'âge si possible...

**BILLET DE REQUÊTES DE PRIÈRES OU D'ACTIVITÉS À SUGGERER
POUR LE BULLETIN (Déposer dans le panier d'offrandes)**

NOVEMBRE 2003

Dimanche	Lundi	mardi	mercredi	jeudi	vendredi	samedi
9h30 nouveaux chants tous les dimanches. Le pasteur ne reçoit pas les dimanches.	LE BUREAU EST FERMÉ TOUS LES LUNDIS					
		N'oubliez pas la cellule de votre quartier!!!				
		La secrétaire est de retour pour vous servir.	Le pasteur est disponible pour des rendez-vous les mercredis p.m.	Le pasteur est disponible pour des rendez-vous les jeudis p.m.	Réunion de prières tous les vendredis pour tous.	22ième: cœur coréen de la Mission chrétienne de Mtl. gratuit: tél: 369-0745
Jeunesse le 21 à 18h30. 22h Soirée des jeunes filles Tél. Nadine K. 325-0753						

DÉCEMBRE 2003

Dimanche	Lundi	Mardi	Mercredi	Jeudi	Vendredi	Samedi
			24ième: 18h Repas fraternel des membres de la CEP			
			31ième: 22h à 00h Réveil du nouvel an 2004			
						20ième Concert par le Min. de louanges de la CEP

PRIONS POUR

- La santé a) d'une épouse d'un pasteur.
- b) d'une maman à l'hôpital.
- Une famille dans l'église à la recherche de la main de Dieu dans la situation qu'elle traverse.

DIMANCHE LE 14 DÉCEMBRE 2003

PRIÈRE POUR LE MOIS : Victoire dans la guerre spirituelle

REQUÊTES DE PRIÈRES

- La réussite du Méga-concert et des événements de Noël à venir.
- La conviction dans les cœurs afin que le plus de gens possible soient baptisés le 31 décembre prochain.
- Une préparation suffisante à tous les niveaux pour la nouvelle année qui s'annonce.

Dimanche	Lundi	Mardi	Mercredi	Jeudi	Vendredi	Samedi
9h30 CHANTS POUR TOUS! LE PASTEUR NE REÇOIT PAS.	<u>FERMÉ</u>	DE RETOUR	24ième: 18H Repas fraternel à la CEP	31ième: Baptême 22h Réveil du jour de l'an 2004	JOIGNEZ-VOUS À UNE CELLULE.	JOIGNEZ-VOUS À UN ECELLULE.
<p><u>AUJOURD'HUI</u>: Présentation de Jérémie Mubaminyi</p> <p>Ne pas oublier de remplir la <u>fiche pour le bottin 2004</u></p> <p>Baptême du 31 déc. 2003 (info babillard à l'entrée)</p> <p>Lecteur de la Bible 2004 en vente à la table de littérature</p>						

Dimanche	Lundi	Mardi	Mercredi	Jeudi	Vendredi	Samedi
9h30 CHANTS POUR TOUS! LE PASTEUR NE REÇOIT PAS.	<u>FERMÉ</u>	DE RETOUR	JOIGNEZ-VOUS À UNE CELLULE.	JOIGNEZ-VOUS À UNE CELLULE.	JOIGNEZ-VOUS À UN ECELLULE.	<u>FERMÉ</u>
<p>JEUNES: 16 et 30: Réunion habituelle</p> <p>23: Soirée spéciale</p>						

CONSIGNES POUR LES ENVELOPPES DE DÎMES ET OFFRANDES :

Un prénom et nom de famille légal par enveloppe, écrits lisiblement en lettres moulées. Votre aide est appréciée.

LE COURRIEL DE L'ÉGLISE EST MAINTENANT : info@eglisecep.ca

NOTEZ QUE LE TÉLÉCOPIEUR N'EST PLUS EN SERVICE.

MERCI DE VOTRE COMPRÉHENSION.

ME BATTRE

L'année 2003 s'achève sans fruits escomptés
Quant à moi, je ne baisse pas les bras
Je vais me battre encore !

En 2003, j'ai investi le meilleur
 J'ai tout perdu sauf ma vie
Quant à moi, je ne baisse pas les bras
Je vais me battre encore !

En 2003, j'ai frappé à plusieurs portes
 Aucune n'est ouverte
Quant à moi, je ne baisse pas les bras
Je vais me battre encore !

Me battre, je suis capable
 Car j'ai encore le souffle de vie
 Me battre, je suis capable
 Car j'ai de nouvelles initiatives
Ainsi, je me bats pour réussir !

CEP

Rév. Joseph Kabuya Masanka