

Philippe Gonzalez

Être affecté : petite phénoménologie de la « prophétie » charismatique (et de ses conséquences)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Philippe Gonzalez, « Être affecté : petite phénoménologie de la « prophétie » charismatique (et de ses conséquences) », *SociologieS* [En ligne], Dossiers, Affecter, être affecté. Autour des travaux de Jeanne Favret-Saada, mis en ligne le 24 juin 2014, consulté le 26 septembre 2014. URL : <http://sociologies.revues.org/4696>

Éditeur : Association internationales des sociologues de langue française (AISLF)

<http://sociologies.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://sociologies.revues.org/4696>

Document généré automatiquement le 26 septembre 2014.

Philippe Gonzalez

Être affecté : petite phénoménologie de la « prophétie » charismatique (et de ses conséquences)

- 1 Je fais partie de ces ethnographes qui ont bénéficié de l'ouverture rendue possible par les explorations de Jeanne Favret-Saada (1985 [1977]). Cette ouverture tient en grande part à la prise en compte du rôle que jouent les affects de l'enquêteur dans la ressaisie de certains phénomènes sociaux qu'il s'efforce de décrire. Comme on le sait, l'auteure s'est intéressée à la sorcellerie, qu'elle a restituée comme un système de places. Pour ce faire, Jeanne Favret-Saada a été forcée de dépasser le statut de l'observateur externe et donc la description en troisième personne – un lieu d'observation que refuse la pratique du désorcellement. Car soit on est « pris » et on doit agir secrètement pour parer à l'attaque du sorcier, soit on ne l'est pas, et rien ne peut se dire publiquement, sous peine de passer pour fou. Dès lors, Jeanne Favret-Saada a accepté d'être « prise » par les sorts et d'occuper une place dans ce dispositif articulant de façon agonistique les positions d'*ensorcelé* et de *désorcelleur* contre celle du *sorcier* (qui ne parle jamais). Or, comme l'avait aussi thématiqué Michel de Certeau à propos des possédés de Loudun (Certeau, 1975), endosser l'une de ces places, c'est inévitablement « être affecté » (Favret-Saada, 2009) : un lien s'établit entre les affects et la grammaire utilisée pour faire sens d'une expérience.
- 2 Un mouvement analogue à celui de Jeanne Favret-Saada se retrouve chez deux anthropologues, Bennetta Jules-Rosette et Susan Harding, travaillant toutes deux comme je le fais sur des terrains évangéliques. Ces chercheuses ont mis en œuvre des modalités de se rapporter au phénomène les engageant jusque dans leurs propres affects. Elles ont ainsi été en mesure de restituer davantage que les modalités énonciatives d'après lesquelles se déploie l'invitation à la conversion (Jules-Rosette, 1975 ; Harding, 1989). Certes, une simple restitution aurait déjà constitué une avancée majeure (Stromberg, 1993 ; Gonzalez, 2009) : la mise en lumière du rapport énonciatif instauré par l'invitation à se convertir permet de montrer le *dispositif d'action* qui lui est corrélatif et notamment les actions attendues du potentiel converti¹. Mais les enquêtes de Bennetta Jules-Rosette ou de Susan Harding ont dépassé cette restitution en troisième personne. En acceptant d'endosser la place énonciative de la *convertie* – et peut-être ici conviendrait-il de s'interroger sur la notion d'« acceptation », comme je tenterai de le faire – elles se sont vues affectées par le discours de la conversion à (des variantes de) la foi évangélique jusqu'à en ressentir ses effets. Elles ont ainsi pu dégager comment ces discours et les relations qui leur sont corrélatives agissent en première personne.
- 3 Du coup, il ne s'agit plus seulement d'évoquer des rapports énonciatifs et leurs dispositifs d'action. Car une telle modalité de description, si elle est nécessaire à la restitution anthropologique ou sociologique, risque encore de demeurer située sur un plan qui est celui de l'observation externe². Observer une scène depuis la perspective du *tiers*, de celui qui n'est pas directement affecté, n'est pas nécessairement problématique. Si l'ethnométhodologie a eu raison de souligner l'importance du point de vue des « membres » – qu'elle ne thématise pas, en réalité, selon les modalités de la première personne – dans la constitution des phénomènes sociaux (Garfinkel & Sacks, 2007 [1970]), elle l'a fait parfois au détriment d'une observation centrale du pragmatisme et de la phénoménologie : tout phénomène comprend potentiellement une perspective tant pour les individus directement engagés dans sa réalisation, que pour ceux qui s'y rapportent indirectement – et qui de ce fait ne seraient pas « membres »³. Ainsi, quand bien même une action aurait été réalisée dans le plus grand secret par des acteurs triés sur le volet, elle pourrait être révélée à des tiers. C'est ici une propriété essentielle des activités humaines, soit le fait qu'elles peuvent être vues par autrui – ce qui est le revers de la possibilité de les occulter. Loin d'être une banalité, un tel constat permet de penser les prises différentes

auxquelles donnent lieu ces actions, allant de la pure participation à l'observation la plus détachée ⁴.

- 4 Forts de ces considérations relatives à l'articulation et à la différenciation entre un point de vue en troisième personne et son pendant à la première personne, il est possible de ressaisir quelque chose du geste de Jeanne Favret-Saada. En effet, ce qu'a remis en question son approche, c'est un implicite problématique courant en anthropologie qui faisait équivaloir le regard scientifique avec une posture extérieure, comme si celle-ci était l'unique lieu garantissant la scientificité de l'enquête. Le problème tient au fait qu'un tel régime de description peut se révéler insuffisamment ajusté lorsqu'il s'agit de restituer des pratiques qui apparaissent comme exotiques, voire comme tout simplement *incroyables*. Il empêche de faire saillir en quoi et à quelles conditions des acteurs sociaux sont susceptibles de tenir pour *crédible* des interprétations qui mettent à mal la rationalité ordinaire que présuppose l'exercice des sciences sociales.
- 5 Dès lors, me semble-t-il, l'ethnographe se doit précisément d'engager sa personne à l'égard de ce phénomène, afin d'être en mesure de restituer en quoi ces interprétations *font sens subjectivement*. Et ici, je rejoins les propos de Jeanne Favret-Saada lorsqu'elle se refuse à décrire cet engagement comme le fait de « s'identifie[r] au point de vue indigène » ou encore de « profite[r] de l'expérience de terrain pour se chatouiller l'ego » (Favret-Saada, 2009, p. 158). En ce sens – et suivant toujours les analyses de l'auteure – je serai fort réticent à parler de « sociologie compréhensive », tant le discours de l'empathie me paraît piégé (*Ibid.*, pp. 155-156). Car ce n'est pas d'empathie qu'il s'agit ici ; il s'agit d'user de *sa* première personne, non dans un rapport narcissique focalisé sur son « moi », mais comme d'une *structure d'expérience* sur laquelle se réverbère un phénomène donné, par exemple la sorcellerie, selon des modalités à la fois objectives, c'est-à-dire selon les qualités qui lui sont propres, mais aussi sur un plan subjectif, dans le sens où ce plan est potentiellement saisissable par un ego, *n'importe lequel* et non seulement le mien.
- 6 Ainsi, l'ego est ici pensé selon une modalité phénoménologique d'accès à un monde social qui, si elle n'a pas besoin d'être transcendantale, n'en est pas moins partagée universellement. Mais, malgré ce partage, je n'ai directement accès à cette structure d'expérience qu'au travers de *mon* ego. C'est pourquoi la spécificité, la richesse et le plein déploiement du projet ethnographique tiennent dans la capacité de ressaisir le phénomène jusque dans la façon dont il se donne en troisième – mais aussi, en première – personne. Et je m'empresserai d'ajouter que, de toutes les démarches d'enquête, l'ethnographie, en tant qu'elle appelle une immersion de longue durée dans un monde social, est sans pareille pour exposer l'enquêteur à cette forme d'« affection ». Elle est en effet particulièrement ajustée à la ressaisie d'une réalité sociale dans toute son épaisseur phénoménale.

La « prophétie » en troisième personne

- 7 Il convient à présent de donner un peu de chair à ces remarques liminaires relatives aux potentialités de l'ethnographie. Ces potentialités, Jeanne Favret-Saada a largement contribué à les thématiser, même si elle n'a jamais décrit son enquête en recourant au lexique de la phénoménologie. Dans un premier temps, je décrirai une « prophétie » à laquelle j'ai assisté et qui était adressée à autrui.
- 8 Ce fut à l'occasion d'un terrain que j'effectuais dans une Église charismatique genevoise, durant les premiers mois de 2003 ⁵. J'assistai alors à une soirée mensuelle réservée aux hommes. Celle-ci se composait d'un moment de chants d'adoration qui durait près d'une demi-heure et donnait lieu à des manifestations extatiques des membres de l'assistance – des manifestations imputées à la présence du Saint-Esprit, tels du « parler en langues » ou des « paroles » inspirées et qui pouvaient être communiquées au micro de la part de Dieu ⁶. Ce temps de louange était suivi par un message que délivrait généralement un orateur de passage. Et il me semble important de signaler ici que ces soirées, même si elles étaient organisées dans le cadre des activités ecclésiales, n'étaient pas du ressort des pasteurs, mais d'un membre de l'Église, un laïc (n'exerçant aucune charge pastorale officielle, donc). Ce laïc était très charismatique dans les deux sens du mot : il était doté d'une forte personnalité et

manifestait une spiritualité très extatique. C'est lui qui gérait tant les invitations des orateurs que la dynamique de la soirée.

- 9 La soirée se déroule en février 2003. Elle débute aux alentours de 20h30. Ce soir-là, l'orateur est un pasteur belge. Il évoque la nécessité de rechercher la présence de Dieu dans sa vie. Parvenu au terme de sa prédication, l'orateur interpelle une personne dans l'auditoire, « Michel », un homme proche de la soixantaine. Après avoir évoqué la stagnation que connaît la vie de Michel depuis quelques années et le carrefour auquel il est désormais parvenu, l'orateur poursuit : « c'est le temps de prendre le croisement et de recevoir la bénédiction [de Dieu] ». L'orateur demande aussitôt à plusieurs participants de souffler dans la salle pour manifester la présence du Saint-Esprit. Un homme à ma gauche a l'air mal à l'aise avec cette pratique, alors que, derrière moi, une femme de couleur – la seule femme de la soirée – s'est soudainement mise à éternuer et ne cesse de le faire, une autre modalité corporelle signalant la présence du Saint-Esprit.
- 10 L'orateur interpelle un second participant, « Gilles ». « Dieu te dit que cet amour qu'il a mis dans ton cœur, il veut le faire grandir. Moi, je te transmets ce que Dieu me donne [pour toi] ». Et l'orateur de se mettre à prier en faveur de Gilles. Une autre personne est soudain atteinte par l'Esprit. Il s'agit de l'organisateur de la soirée qui se trouve désormais incapable de tenir assis sur sa chaise ou même debout. Il titube comme s'il était ivre, ce qui est identifié à une « ivresse » causée par le Saint-Esprit. L'orateur se met alors à « parler en langues » et, avec l'organisateur – qui s'est entre-temps ressaisi – il impose les mains à des personnes qui s'avancent en direction de l'estrade. Celles-ci s'effondrent sous l'effet du toucher extatique : elles pleurent, sont prises de rires ou encore reçoivent, au ventre, des coups invisibles qui leur seraient délivrés par l'Esprit.
- 11 Progressivement, les personnes reprennent place. La célébration s'achève aux alentours de 22 heures. Alors que des petits groupes de discussion informelle se sont formés dans la chapelle, j'entends Michel, la première personne à propos de laquelle l'orateur a « prophétisé », évoquer l'exactitude de la « prophétie » qu'il vient de recevoir. Il indique à son interlocuteur les éléments de sa vie qui viennent corroborer les paroles inspirées qu'il a reçues.
- 12 À ce moment, je ne peux m'empêcher de noter le caractère sous-déterminé des propos de l'orateur et la façon dont ils sont ensuite investis par le destinataire ⁷. J'y vois des lieux communs narratifs qui permettent de structurer le récit de vie du fidèle selon une modalité analogue à celle des briques qui composent le récit classique de conversion à la foi évangélique. Si la parole prophétique *opère*, c'est parce qu'elle réactualise ce que faisait déjà le récit de conversion : elle fait saillir la présence de Dieu dans la trame de l'existence ⁸. La « prophétie » instaure donc des rapports énonciatifs particuliers : elle constitue pour le destinataire direct de la « prophétie » une irruption de Dieu dans sa vie, mais aussi dans la parole de son interlocuteur ; quant au tiers écoutant la divulgation de cette parole inspirée sans la recevoir comme un message qui lui serait directement adressé, il assiste en témoin à la manifestation de la divinité ici et maintenant ⁹. Incidemment, ne pas occuper l'une de ces places (d'énonciateur, de destinataire ou d'auditeur indirectement ratifié de la « prophétie »), c'est s'exposer à invalider le caractère surnaturel de la « révélation » communiquée.
- 13 Dès lors, il s'agit aussi de penser de quelle façon ce rapport énonciatif et le dispositif d'action qu'il implique articulent les autres places, à commencer par celle de la personne qui délivre la « prophétie ». En énonçant cette parole, l'orateur – le pasteur de passage – atteste de son « onction », du fait qu'il est rempli et revêtu par la puissance du Saint-Esprit. Ce serait ici un équivalent de la « force » du sorcier ou du désorceleur dans les travaux de Jeanne Favret-Saada. La communication de cette parole assoit une autorité spirituelle qui n'est pas du ressort de l'institution, mais bien d'une *inspiration*. Et l'on perçoit, dans l'organisation même de ce genre de manifestations, comment cette inspiration peut s'exercer *en décalage* de l'institution, le charisme prophétique étant susceptible de jouer *contre* la régulation doctrinale exercée par le pasteur de l'Église ¹⁰.
- 14 Par ailleurs, cette démonstration de puissance est destinée à des participants qui souhaitent être « touchés », c'est-à-dire affectés à leur tour. Les « prophéties » délivrées visaient à attester la visitation de l'Esprit au cours de la soirée. Elles viendraient par ailleurs rappeler

aux croyants « recevant une parole » par l'entremise de ce pasteur de passage, que la divinité continue de veiller sur eux. Quant aux fidèles qui ne reçoivent rien directement, ils constatent la présence d'éléments surnaturels durant la soirée, ce qui contribue à fortifier leur foi et à leur assurer qu'ils sont sur la bonne voie. Ainsi, le dispositif, tout en démontrant la puissance spirituelle de l'orateur, est l'occasion d'une actualisation de la présence de Dieu qui se donne aux participants, que ce soit par un toucher immédiat ou par sa manifestation dans le corps affecté de l'autre.

La « prophétie » en première personne

- 15 Si cette première observation m'a permis d'élucider certaines caractéristiques de la prophétie charismatique ¹¹, j'en étais resté à une description externe et, dans une large mesure, sceptique. Mon carnet de notes décrivait la prophétie reçue par Michel comme « bidon », au sens où elle me paraissait largement sous-déterminée sur le plan sémantique en regard de l'effet qu'elle avait exercé sur lui. Michel m'était apparu excessivement crédule – ce qui témoigne de mon incrédulité. Toutefois, je m'étais empressé d'ajouter dans mon carnet que je ne souhaitais pas faire l'objet d'une telle « prophétie », pressentant quelque chose du danger inhérent au fait d'occuper la position du destinataire direct d'un message provenant de Dieu.
- 16 Ce qui me conduit à une seconde « prophétie » dont j'ai été le témoin. Elle fut prononcée en mars 2006, par une « prophétesse » allemande, lors d'un week-end de jeunesse qui rassemblait un millier de jeunes évangéliques de tendance charismatique provenant de toute la Suisse romande. Durant l'après-midi, cette « prophétesse » avait donné un atelier sur comment « prophétiser », auquel avait assisté une centaine de personnes (Gonzalez, 2008a ; 2014, ch. 4).
- 17 C'est à présent la soirée qui réunit en plénière l'ensemble des participants, soit près de mille jeunes et adultes. Je suis assis au premier rang dans une salle de sports convertie pour l'occasion en une salle de concert rock – munie de chaises. Situé devant la « prophétesse » qui tient le rôle d'oratrice principale, je ne cesse de prendre des notes dans mon carnet. Le concert de louange vient de se terminer. Il aura duré près d'une heure. La salle est chauffée à blanc. Il est 21h30. La « prophétesse », qui porte un t-shirt rouge arborant une croix suisse, prend la parole et se met à crier « il n'y a pas de peuple plus puissant que nous, le peuple chrétien ! » Subitement, elle passe au murmure et supplie : « Viens Saint-Esprit, nous t'invitons ! Nous nous humilions devant toi ». L'oratrice invite alors l'auditoire à s'agenouiller. La très grande majorité s'exécute, seuls les derniers rangs rechignent.
- 18 Je suis le seul à demeurer assis sur ma chaise dans les premiers rangs, manifestant combien mon mode de participation diffère de celui adopté par le reste des participants. Esseulé, je m'accroche à mon carnet et continue à noter, tel un naufragé agrippé à sa bouée, seul gage de survie ¹².
- 19 La « prophétesse » invoque alors la présence d'anges venus combattre les puissances du mal aux côtés des fidèles. « Les ciels sont ouverts ce soir » dira-t-elle, avant de se lancer dans une diatribe contre les théologiens qui demeurent imperméables à la « puissance » de l'Esprit de Dieu. Elle intime à l'assemblée de répéter à plusieurs reprises « que ton règne vienne », avant de demander au public de chanter en langues « avec force pour ce pays », afin que les sources de bénédiction divine se répandent sur la Suisse. Un chant extatique s'élève depuis la salle, en reprenant la mélodie d'un cantique connu, mais avec des paroles incompréhensibles, donnant l'impression d'un manteau sonore enveloppant les participants.
- 20 Au terme de ce chant, la prophétesse se lance dans un exorcisme. Elle prend autorité sur tout « esprit de sorcellerie, d'aveuglement spirituel » – contre tout ce qui résiste à la « puissance prophétique ». Elle évoque alors une « vision » : une personne de son équipe a vu une protection qu'on applique aux prises électriques, afin d'éviter d'y insérer des appareils ou les doigts ; or, « le temps est arrivé aujourd'hui pour que la puissance prophétique vienne sous un nouveau mode : aujourd'hui, il s'agit de retirer la protection de ces prises, afin que déferle un nouveau courant ».
- 21 À ce moment précis, je me sens extrêmement mal. Je demeure assis et continue à noter, alors que l'assemblée se tient désormais debout. Je suis parcouru de chaleurs, sur le point de m'évanouir. Je crains d'être pointé du doigt par la prophétesse comme l'un de ces éléments qui

empêche le courant de venir, l'un de ces éléments associés au mal qu'il s'agit d'exorciser ou d'expulser. Mon malaise provient du fait que, le matin-même, nous venions d'installer avec mon épouse des protections sur les prises électriques de notre appartement, afin d'empêcher notre fille, qui commençait à marcher, d'y glisser ses doigts. Alors que la « prophétesse » énonce sa « vision », des images de cette matinée dans mon foyer ne cessent d'affluer et accentuent l'inconfort qui était le mien en raison de ma position, au point de le rendre insupportable.

- 22 La « prophétesse » poursuivra son message en parlant des « transformations » imminentes en Suisse et en Europe, une nouvelle Pentecôte où les Églises sans réels chrétiens, sans « disciples », s'effaceront pour le compte de véritables chrétiens sans Église institutionnelle et sans pasteurs, car le « flot prophétique » convertira chacun en porte-parole inspiré par Dieu. Dans mon dos, un pasteur excédé commente à l'adresse d'un collègue : « Elle a juste lu la Bible jusqu'au chapitre 4 des Actes » – c'est-à-dire jusqu'à l'épisode de la Pentecôte.

Être affecté, même si on croit ne pas y croire

- 23 Cette seconde description donne à voir en première personne comment la « vision » énoncée par la « prophétesse » a été en mesure de m'affecter, même s'il ne s'agissait pas d'une « prophétie » qui m'était nominale adressée et même si je n'avais pas décidé de me constituer comme croyant. L'image de la prise électrique est entrée en résonance avec mon vécu du matin et a acquis une forte pertinence en regard de la situation d'interaction.
- 24 Il n'est pas question ici de crédulité ou non à l'égard de la proposition : celle-ci a sailli et, en tant que telle, a suscité des affects que j'ai tout au plus réussi à réprimer. Ce faisant, elle m'a permis de saisir en première personne les modalités de donation de cette « prophétie ». Sa crédibilité n'est pas forcément assurée en amont, par un assentiment donné au préalable, mais peut se déployer au moment de son énonciation et donner lieu à un investissement subséquent. Y croire, c'est adhérer à la proposition d'identification qui accompagne cet affect. Autrement dit, y croire aurait consisté à accepter comme vraie l'ontologie que présuppose le prophétisme charismatique : un monde dans lequel Dieu s'exprime directement au travers de ses prophètes auxquels il confie des messages à *mon* propos. Or, adhérer à une telle proposition, c'est modaliser la compréhension propre à cet affect pour me laisser pleinement submerger par le choc d'une réalité surnaturelle qui ébranle les fondements de mon existence. Ainsi, j'aurais pu entendre cette « prophétie » comme un divin attouchement qui m'aurait fait basculer du côté du croyant.
- 25 L'anthropologue Thomas Csordas fait état d'une expérience analogue. Il raconte comment il a « reçu » une « prophétie » durant une cérémonie, alors qu'il enquêtait sur le renouveau charismatique, les paroles suivantes lui ayant été intérieurement adressée : « Mes enfants, prenez garde ! ». Puis, réfléchissant à la survenue de ces propos, Thomas Csordas écrit : « Les paroles avaient émergé spontanément dans ma pensée, complètement formulées et, de fait, munies de guillemets, bien que je me souviens qu'elles se sont présentées sous une forme verbale et non visuelle » (Csordas, 2007, p. 108). Après coup, l'anthropologue, qui n'est pas croyant, s'est senti obligé de faire part de son expérience au responsable religieux qui animait la rencontre. Pour sa part, Thomas Csordas la ressaisit, non pas comme une démonstration existentielle de la réalité d'une entité divine l'invitant à un acte de foi, mais comme le résultat d'une immersion de longue durée dans les cercles du renouveau charismatique catholique et de l'exposition à la puissance des symboles culturels qui ont cours dans ce monde social.
- 26 Voilà pour une première restitution phénoménologique de la « prophétie » charismatique. Ce que j'appelle une « petite phénoménologie ». Pour autant, il serait irresponsable d'en rester là, sans s'interroger sur les *conséquences* de ces énonciations se disant inspirées par la divinité¹³.

Des « prophéties » et de leurs conséquences

- 27 J'ai montré de quelle façon les « prophètes » prennent appui – tout en s'en affranchissant, voire en s'y opposant – sur le cadre offert par l'institution ecclésiale. La façon dont ils sont capables de faire saillir la présence du Saint-Esprit constitue la démonstration de leur « puissance spirituelle ». Leur charisme tient précisément au fait qu'ils présentent la divinité, tant dans

la célébration que dans la relecture biographique à laquelle se livrent les fidèles touchés par cette présence qui leur semble se donner dans la « prophétie »¹⁴. Dans une certaine mesure, cette capacité à rendre présente la divinité rejoint les effets thérapeutiques mis en lumière par Jeanne Favret-Saada (2009) dans le dispositif du désorcellement.

28 Cependant, cette convocation de « force » produit des effets sur le collectif. Cela est particulièrement vrai lorsque cette démonstration de « puissance » vient télescoper des entités politiques. Divers travaux ont ainsi documenté comment le prophétisme charismatique tend à convoquer toujours davantage des éléments nationaux pour rendre présente la divinité, non seulement dans la vie des croyants, mais aussi sur le plan de la nation (Corten & Mary, 2001) ; Holvas, 2009 ; Fancello & Mary, 2011 ; Gonzalez, 2008a, 2008b, 2014). L'horizon complet d'une manifestation de la présence divine est alors celui d'une nation *chrétienne*. Cet enthousiasme pour un projet de « réveil » – conversions de masse à l'évangélisme dans la population – et de « réforme » – mise en accord de la législation du pays avec la « Loi de Dieu » – sur le plan national est justement porté par ces prophètes qui circulent à la périphérie des circuits ecclésiaux et se fait dans bien des cas à l'encontre de la médiation pastorale.

29 Ce projet de nation chrétienne contribue à la politisation des évangéliques et vient nourrir les revendications de désécularisation que critique Jeanne Favret-Saada dans *Jeux d'ombres sur la scène de l'ONU* (2010)¹⁵. C'est en particulier le cas aux États-Unis, mais également en Suisse (Gonzalez, 2014). Et, dans l'ensemble des cas, cette configuration de la communauté nationale en tant que « nation chrétienne » est réinscrite dans une lutte cosmique entre les forces du mal et celles du bien, certains acteurs sociaux étant décrits comme les suppôts – voire les agents – du « démon », à savoir le « musulman » et « l'homosexuel » (Gonzalez, 2013)¹⁶. Une telle configuration retrouve alors l'une des modalités de fonctionnement des populismes : l'opération de totalisation – et donc de reconstitution de l'intégrité du collectif politique – passe par la désignation d'un ennemi extérieur qu'il s'agit de neutraliser ou d'expulser¹⁷.

30 De telles observations concordent avec celles effectuées par André Mary, remarquable anthropologue de l'Afrique et du charismatisme, il y a plus d'une décennie. Dans son terrain en Côte d'Ivoire, il constate – bien avant que je ne m'y intéresse – les effets *politiques* des *dispositifs narratifs de la délivrance* et du *charisme prophétique*. André Mary avait vu combien le prophétisme pouvait convoquer le spectre de la *théocratie* et s'avérer délétère pour la composition démocratique, libérale et pluraliste de la nation – au point qu'il serait possible de parler, si on me le permet, de « politiques sorcellaires ».

« La promotion des dispositifs narratifs de la délivrance au rang d'idiome politique et du charisme prophétique comme langage politique autorisé conduit à s'interroger dans les mêmes termes sur le projet communautaire d'une mouvance religieuse qui, pour sauver la Côte d'Ivoire de ses maux et la gagner à Christ, compte exclusivement sur le peuple de Dieu, "le vrai Peuple de la Nation" et fait peser le soupçon, à défaut de l'accusation, sur les étrangers, les inconvertis (les païens, les catholiques, les musulmans). [...] Par son aspiration à un État délivré enfin du mal de la division, sa confiance dans une puissance de l'Esprit opérant sans médiation, son souci de porter témoignage de l'unité organique du peuple de Dieu, le discours théocratique du pentecôtisme rompant avec les promesses du prophétisme peut sombrer à tout instant dans les impasses identitaires de l'ethnonationalisme à l'africaine » (Mary, 2002, pp. 92-93).

31 À ce point, je ne peux m'empêcher de faire le parallèle avec le dispositif de la thérapie sorcellaire tel que le décrit Jeanne Favret-Saada et de m'interroger en retour sur ses conséquences, dans la façon qu'il a de générer une violence à l'égard d'un ennemi désigné comme le sorcier et qu'il s'agit de charger des maux qui atteignent la personne et le patrimoine des ensorcelés.

Bibliographie

ARENDRT H. (2003) [1982], *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Éditions du Seuil.

BERGER M. (2008), « Répondre en citoyen ordinaire. Pour une étude ethnopragmatique des engagements profanes », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 15, pp. 191-208.

- BERGER M. (2011), « Micro-écologie de la résistance. Les appuis sensibles de la parole citoyenne dans une assemblée d'urbanisme participatif à Bruxelles », dans BERGER M., CEFĂI D. & C. GAYET-VIAUD (dir.), *Du Civil au politique. Ethnographies du vivre ensemble*, Bruxelles, Éditions Peter Lang, pp. 101-130.
- BERTHOD M. (2007), *Doutes, croyances et divination. Une anthropologie de l'inspiration des devins et de la voyance*, Lausanne, Éditions Antipodes.
- BOLTANSKI L. (1990), « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, vol. 3, n° 10-11, pp. 124-134.
- BOLTANSKI L., DARRÉ Y. & M.-A. SCHILTZ (1984), « La dénonciation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 51, n° 1, pp. 3-40.
- BOLTANSKI L. & L. THÉVENOT (1991 [1989]), *De la Justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Éditions Gallimard.
- BOURDIEU P. (1987), « Espace social et pouvoir symbolique », dans *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 147-166.
- Cefaï D., Costey P., Gardella É., Gayet-Viaud C., Gonzalez P., Le Mener E. & C. Terzi (dir.) (2010), *L'Engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- CERTEAU M. DE (1975), « Le langage altéré. La parole de la possédée », dans *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 284-315.
- CERTEAU M. DE (1981), « Une pratique sociale de la différence : croire », dans *Faire croire : modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVIe siècle. Table ronde organisée par l'École française de Rome en collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de l'Université de Padoue (Rome, 22-23 juin 1979)*, Rome, École française de Rome, pp. 363-383.
- CERTEAU M. DE (1985), « Le croyable, ou l'institution du croire », *Semiotica*, vol. 54, n° 1-2, pp. 251-266.
- CLAVERIE É. (2003), *Les Guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Éditions Gallimard.
- CORTEN A. & MARY A. (dir.) (2001), *Imaginaires politiques et pentecôtismes : Afrique-Amérique latine*, Paris, Éditions Karthala.
- CSORDAS T. J. (1994), *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press.
- CSORDAS T. J. (1997), « Prophecy and the Performance of Metaphor », *American Anthropologist*, vol. 99, n° 2, pp. 321-332.
- CSORDAS T. J. (2007), « Transmutation of Sensibilities: Empathy, Intuition, Revelation », dans MCLEAN A. & A. LEIBING (dir.), *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 106-116.
- DEWEY J. (1993 [1938]), *Logique. La théorie de l'enquête*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DEWEY J. (2003 [1927]), *Le Public et ses problèmes*, Tours, Éditions Farrago.
- FANCELLO S. & A. MARY (dir.) (2011), *Chrétiens africains en Europe : prophétismes, pentecôtismes & politique des nations*, Paris, Éditions Karthala.
- FAVRET-SAADA J. (1985 [1977]), *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Éditions Gallimard.
- FAVRET-SAADA J. & CONTRERAS J. (1981), *Corps pour corps : enquête sur la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Éditions Gallimard.
- FAVRET-SAADA J. (2009), *Désorceler*, Paris, Éditions de l'Olivier.
- FAVRET-SAADA J. (2010), *Jeux d'ombres sur la scène de l'ONU*, Paris, Éditions de l'Olivier.
- GARFINKEL H. & SACKS H. (2007 [1970]), « Les structures formelles des actions pratiques », dans GARFINKEL H., *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 429-474.
- GOFFMAN E. (1987 [1981]), « La position », dans *Façons de parler*, Paris, Éditions de Minuit, pp. 133-166.
- GONZALEZ P. (2008a), « Reclaiming the (Swiss) Nation for God: The Politics of Charismatic Prophecy », *Etnográfica*, vol. 12, n° 2, pp. 425-451.
- GONZALEZ P. (2008b), « Lutter contre l'emprise démoniaque. Les politiques du combat spirituel évangélique », *Terrain*, n° 50, pp. 44-61.

GONZALEZ P. (2009), *Voix des textes, voies des corps. Une sociologie du protestantisme évangélique*, Fribourg & Paris, Thèse de doctorat en sociologie de l'Université de Fribourg & de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

GONZALEZ P. (2010), « (D)écrire : catégoriser, prendre des notes, écrire » dans CÉFAÏ D., COSTEY P. *et al.* (dir.), *L'Engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 107-128.

GONZALEZ P. (2012), « Quand la théologie fait controverse. Les régulations communautaires et sociétales du religieux mises à l'épreuve », dans GONZALEZ P. & C. MONNOT (dir.), *Le Religieux entre science et cité. Penser avec Pierre Gisel*, Genève, Éditions Labor et Fides, pp. 115-135.

GONZALEZ P. (2013), « Défaire le démon, refaire la nation. Le combat spirituel évangélique entre science, religion et politique », dans ZEEBROEK R. (dir.), *Anges et Démons. Actes du colloque de Bastogne*, Bruxelles, Fédération Wallonie-Bruxelles, pp. 70-100.

GONZALEZ P. (2014), *Que ton Règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Éditions Labor et Fides.

GONZALEZ P. & KAUFMANN L. (2012), « The Social Scientist, the Public, and the Pragmatist Gaze. Exploring the Critical Conditions of Sociological Inquiry », *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, vol. IV, n° 1, pp. 55-82.

HARDING S. F. (1989), « Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion », *American Ethnologist*, vol. 14, n° 1, pp. 167-181.

JULES-ROSETTE B. (1975), « The Conversion Experience: The Apostles of John Maranke », *Journal of Religion in Africa*, vol. 7, n° 2, pp. 132-164.

JULES-ROSETTE B. (1978), « The Veil of Objectivity: Prophecy, Divination, and Social Inquiry », *American Anthropologist*, vol. 80, n° 3, pp. 549-570.

JULES-ROSETTE B. (1988), « Prophetic Performances: Apostolic Prophecy as Social Drama », *The Drama Review*, vol. 32, n° 2, pp. 140-159.

KAUFMANN L. (2010), « Faire "être collectif" : de la constitution à la maintenance », dans KAUFMANN L. & TROM D. (dir.), *Qu'est-ce qu'un collectif*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 331-372.

KAUFMANN L. (2013), « Le silence des agneaux. L'hospitalité libérale à l'épreuve du fondamentalisme », *SociologieS* [En ligne], Grands résumés, Le Loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public, mis en ligne le 19 novembre 2013, consulté le 07 janvier 2014. URL : <http://sociologies.revues.org/4526>

LIPPMANN W. (2008 [1925]), *Le Public fantôme*, Paris, Éditions Demopolis.

MARY A. (2002), « Prophètes Pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, n° 87, pp. 69-94.

SACKS H. (1974 [1972]), « On the Analysability of Stories by Children », dans TURNER R. (dir.), *Ethnomethodology. Selected readings*, Harmondsworth, Penguin Books, pp. 216-232.

Stavo-Debauge J. (2012), *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, Éditions Labor et Fides.

STAVO-DEBAUGE J. (2013), « Grand résumé de *Le Loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Paris, Les Éditions Labor et Fides, 2012 », *SociologieS* [En ligne], Grands résumés, Le Loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public, mis en ligne le 19 novembre 2013, consulté le 06 janvier 2014. URL : <http://sociologies.revues.org/4524>

STROMBERG P. G. (1993), *Language and Self-transformation. A Study of the Christian Conversion Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.

WIDMER J. (2010 [2002]), « Pouvoir symbolique et identifications collectives », dans *Discours et cognition sociale. Une approche sociologique*, Paris, Éditions des archives contemporaines, pp. 87-121.

Notes

1 J'emprunte la notion de *dispositif d'action* à Jean Widmer : « Les propriétés d'un dispositif d'action sont similaires à celles des dispositifs de catégorisations proposés par Sacks (1974). Le dispositif de catégorisation s'assimile à un ensemble de catégories duplicativement organisées, au sens où nous pouvons non seulement observer le nombre approprié de membres dans les places qui le composent (par exemple le nombre de parents, d'enfants), mais aussi le nombre de dispositifs actualisés (par exemple le nombre de familles). Des actions peuvent être liées entre elles de la même manière. La dénonciation constitue un dispositif bien connu (Boltanski *et al.*, 1984). Elle implique au moins quatre places : le

dénonciateur, l'accusé, la victime et le juge. À chaque place correspondent des "programmes d'action" spécifiques [...] » (Widmer 2010, p. 105).

2 C'est bien la position que propose Luc Boltanski (1990), lorsque, dans la foulée de ses travaux avec Laurent Thévenot (1991 [1989]), il rompt avec le *structuralisme constructiviste* de Pierre Bourdieu (1987), afin de proposer une sociologie qualifiée de « pragmatique ». De fait, le second Luc Boltanski propose un *structuralisme des situations*, lié aux *capacités* des acteurs et centré sur l'incertitude, plutôt qu'un *structuralisme des positions* et des *dispositions* propres aux agents, soucieux de la *reproduction* des structures sociales, caractéristique de Pierre Bourdieu.

3 Voir les analyses de Walter Lippmann (2008 [1925]), John Dewey (2003 [1927]), Hannah Arendt (2003 [1982]).

4 Sur la centralité de la publicité pour l'enquête sociologique, cf. Philippe Gonzalez & Laurence Kaufmann (2012). Quant à la thématique de l'*engagement ethnographique*, voir Daniel Cefaï *et alii* (2010).

5 Pour une définition du charisme et, plus largement, de l'évangélisme, je me permets de renvoyer à l'introduction de mon ouvrage (Gonzalez, 2014).

6 Combinant la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty et les analyses de Pierre Bourdieu sur le sens pratique, Thomas Csordas effectue une fabuleuse ethnographie de manifestations analogues parmi le renouveau charismatique que connaît le catholicisme romain depuis les années 1970 (Csordas, 1994).

7 Pour des analyses similaires relatives à des consultations de voyants, voir Marc Berthod (2007).

8 À propos de cette analyse du témoignage de conversion, cf. Philippe Gonzalez (2009).

9 Je reprends ici les analyses d'Erving Goffman sur la distinction entre *auditeur* (qu'il fait équivaloir à *destinataire*) *ratifié* ou *non ratifié* (Goffman, 1987 [1981]). Dans le cas d'une célébration publique, on peut dire de l'audience qu'elle est *indirectement* ratifiée, alors que l'orateur s'adresse directement à un individu présent parmi elle. Pour un usage remarquable de la sociologie goffmanienne en situation de prise de parole publique, cf. Mathieu Berger (2008 ; 2011).

10 Je discute cette régulation (Gonzalez, 2012 ; 2014) à partir des analyses de Michel de Certeau (1981 ; 1985).

11 Ces élucidations doivent énormément aux travaux de brillants anthropologues, dont B. Jules-Rosette (1978 ; 1988) et T. Csordas (1997).

12 Quand bien même je vis ces moments en première personne, le carnet de notes est déjà un dispositif permettant la ressaisie – et donc une nouvelle symbolisation – de cette expérience au travers de la médiation que constitue l'écriture (Favret-Saada & Contreras, 1981 ; Gonzalez, 2010).

13 Il s'agit ici de tenir ensemble phénoménologie et pragmatisme, tel que l'entend notamment John Dewey (2003 [1927] ; 1993 [1938]).

14 Sur ces formes de présentification et de relecture biographique, ici pour la Vierge, cf. Élisabeth Claverie (2003).

15 Pour une critique de la désécularisation de l'espace public et des appuis du jugement public sous les assauts de la Droite chrétienne, cf. Joan Stavo-Debaugé (2012 ; 2013), ainsi que la discussion que Laurence Kaufmann (2013) propose du travail de cet auteur.

16 C'est bien à une dénonciation des musulmans que s'est livrée la prophétesse dont j'ai analysé les propos, alors qu'elle se livrait, durant l'après-midi précédant la soirée relatée, à un atelier visant à initier les participants aux rudiments de la « parole prophétique » (Gonzalez, 2014, ch. 4).

17 Sur la composition des collectifs, cf. Laurence Kaufmann (2010).

Pour citer cet article

Référence électronique

Philippe Gonzalez, « Être affecté : petite phénoménologie de la « prophétie » charismatique (et de ses conséquences) », *SociologieS* [En ligne], Dossiers, Affecter, être affecté. Autour des travaux de Jeanne Favret-Saada, mis en ligne le 24 juin 2014, consulté le 26 septembre 2014. URL : <http://sociologies.revues.org/4696>

À propos de l'auteur

Philippe Gonzalez

LABSO Laboratoire de sociologie, Université de Lausanne (Suisse) - philippe.gonzalez@unil.ch

Résumés

Jeanne Favret-Saada a bousculé un présupposé courant en sciences sociales faisant équivaloir le regard scientifique avec le fait d'observer le phénomène investigué depuis l'extérieur. Or, un tel régime de description peine à restituer des pratiques qui semblent exotiques, voire incroyables pour l'observateur détaché, alors qu'elles apparaissent crédibles aux acteurs sociaux. À ce point, l'engagement de l'ethnographe – jusque dans ses affects – s'avère central pour ressaisir la vraisemblance d'un monde social – sans pour autant endosser son ontologie. Cet article explore cette problématique en s'intéressant à la « prophétie » charismatique comme modalité, pour des évangéliques, de faire saillir la présence de Dieu à même leur vie et au sein du monde. Couplant une phénoménologie de l'expérience religieuse à une approche pragmatiste, on s'interrogera sur les conséquences politiques, pour la communauté nationale, de ce surgissement de la divinité.

Being affected: a small phenomenology of the Charismatic "prophecy" (and its consequences)

Jeanne Favret-Saada disrupted a common assumption in social sciences equating the scientific perspective with the fact of observing the investigated phenomenon from without. However, such stance struggles to describe practices that seem exotic or even unbelievable for a detached observer, when they appear credible social actors. At this point, the ethnographer's commitment – including his/her affects – proves central to capture the verisimilitude of a social world – without endorsing its ontology. This article explores this issue by focusing on the Charismatic "prophecy" as a way, for Evangelicals, to summon God's presence into their lives and even within the world. Coupling a phenomenology of religious experience to a pragmatist approach, we will examine the political consequences, for the national community, of this advent of the deity.

Verse afectado: una pequeña fenomenología de la "profecía" carismática (y sus consecuencias)

Jeanne Favret-Saada subvirtió un presupuesto corriente en ciencias sociales que igualaba la perspectiva científica con el hecho de observar el fenómeno investigado desde un punto de vista exterior. Ahora bien, tal régimen de descripción no consigue restituir prácticas que parecen exóticas, incluso increíbles para un observador distante, mientras que parezcan creíbles a los actores sociales. A este punto, el compromiso del etnógrafo – hasta en sus afectos – es central para recuperar la verosimilitud de un mundo social – sin asentir por eso a la ontología de tal mundo. Este artículo explora esta problemática interesándose a la "profecía" carismática como modalidad, para evangélicos, de hacer surgir la presencia de Dios en su vida y en el seno del mundo. Combinando una fenomenología de la experiencia religiosa con un enfoque pragmatista, nos interrogaremos sobre las consecuencias políticas, para la comunidad nacional, de este surgimiento de la deidad.

Entrées d'index

Mots-clés : engagement, prophétie charismatique, évangélisme, phénoménologie, pragmatisme, Jeanne Favret-Saada