

Genre et transgression des normes morales et sexuelles dans les Églises de Réveil à Kinshasa et en diaspora*

Réveils et territoires religieux

Comme dans de nombreux pays d'Afrique, le Congo Kinshasa a été touché, au début des années 1970, par la fièvre pentecôtiste que l'on a appelée, pour des raisons historiques¹, le grand Réveil. Le paysage religieux qui en résulte trois décennies plus tard est très contrasté. En croisant les sources des plates-formes du Réveil, pas moins de 10 000 églises de cette mouvance cohabiteraient dans la seule ville de Kinshasa². En Europe, où depuis le début des années 1980, le Réveil congolais s'est « exporté » *via* les migrations, les églises avoisineraient le nombre de quelques milliers. Outre une spectaculaire expansion, c'est la forte différenciation interne que donnent à voir les recompositions spatio-temporelles du Réveil, non sans concurrences internes, qui est à souligner. Les différentes modalités de reconnaissance des Églises à Kinshasa ou la perméabilité dénominationnelle des églises en migration (Demart à paraître) traduisent en partie ce pluralisme religieux. Cela étant, l'annonce d'un Dieu « qui n'a pas changé », car il opère des miracles « comme au temps de Jésus », est la constante de ces églises d'obédience pentecôtiste qui exhortent les convertis à rompre avec les mœurs du « monde » (païennes), à la faveur d'un *ethos* chrétien.

Si cette dynamique de transformations mobilise de façon extraordinaire les populations congolaises, elle n'en est pas moins génératrice de divisions fortes. Ainsi, en est-il de la récurrence des conflits traversant les couples

* Je remercie très chaleureusement Charlotte Pezeril pour l'apport de sa relecture attentive et critique.

1. Depuis le début du XVIII^e siècle, le Congo a connu plusieurs réveils religieux dont certains apparaissent comme les précurseurs de l'actuel Réveil, alors même qu'ils ne sont pas liés aux missions pentecôtistes mais à des missions baptistes (KABONGO-MBAYA 1992).
2. Voire plus étant donné le *boom* démographique que traduisent les récents recensements de la population.

et les familles, en lien avec le désinvestissement temporel et économique des femmes à la faveur de l'église. Le fort investissement de l'espace public ou semi public (fêtes communautaires autour des deuils, mariages, etc.) par le prosélytisme religieux suscite aussi d'importantes dissensions au sein des milieux congolais.

Affirmée avec force par les convertis et objet de divisions dans la société globale donc, la frontière entre « monde chrétien » et « monde païen » n'est pourtant pas toujours identifiable à partir de la morale revendiquée. En témoignent les scandales impliquant les églises et leurs responsables autour des questions d'argent ou de sexe, et qui font régulièrement la Une de l'actualité congolaise, comme ailleurs (Marshall-Fratani 2001 ; Tonda 2002).

Dans le cadre de cet article, nous examinons cette ambivalence dont la récurrence traduit quelque chose de l'ordre du structurel irréductible au registre de l'incident sous lequel ces transgressions à la norme religieuse se présentent, en particulier lors des témoignages de repentance. Car, si la rupture avec « le monde » est (ré)affirmée en dehors du temps de la conversion, c'est-à-dire après qu'ait été annoncé le choix de donner sa vie au Christ et d'abandonner toute vie « païenne », cela signifie bien que des modes d'attachement au « monde » sont repérables au sein de ces espaces religieux, et par conséquent des formes de pluri-appartenance chez des membres officiels (*born again* et adhérents) comme informels³.

Nous souhaiterions ici considérer le fait que si l'Église est le lieu d'adhésion à une utopie normative, en construction, elle peut aussi être un espace privilégié d'hébergement de pratiques, précisément contradictoires avec la norme chrétienne. La notion d'hétérotopie proposée par Michel Foucault en 1967 au cours d'une conférence sur « les espaces autres » offre un cadre d'analyse heuristique pour appréhender les marges de cette topique religieuse⁴. Pour Foucault, les hétérotopies renvoient à :

« Des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui ont dessiné dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. »

Pour les protestants, *a fortiori* d'obédience pentecôtiste, l'Église on le sait ne revêt aucune sacralité en tant que lieu. C'est l'association d'individus investis de l'Esprit-Saint qui fait Église (Willaime 1999). De plus, le pentecôtisme en Afrique s'est durablement imbriqué aux croyances et prophétismes

3. Plusieurs pasteurs ont, au cours de nos recherches, avancé la proportion de 30 % concernant les fidèles non « en règle » au sein de leurs assemblées.

4. La notion d'hétérotopie a été reprise par plusieurs auteurs pour appréhender des processus de mobilité et de migration (TARRIUS 1993), des interactions sexuelles (GAISSAD 2006) ou la dimension imaginaire associée à une économie urbaine (DE BOECK & PLISSART 2005).

locaux (Corten & Mary 2000 ; Gifford 2001 ; Tonda 2000), donnant à voir une forme de christianisme dont les référentiels et les recompositions spatio-temporelles ne cessent de réaffirmer l'extraordinaire plasticité de cette forme religieuse (Cox 1996).

Pour cette raison, les frontières religieuses de l'espace chrétien, ou plus exactement ce qui fait frontière avec « le monde » (dit païen) ne nous semble pouvoir être appréhendé à partir du seul discours religieux, institutionnel et rituel. Car non seulement on risque de passer à côté de l'identité multiple des acteurs, que traduisent par exemple les incartades liées à des relations sexuelles adultères, à la prise d'alcool ou encore à la façon de se vêtir hors Église, mais le cloisonnement des trajectoires de vie qui en résulte conduit à des dissociations théoriques hautement problématiques. Ainsi en est-il de l'écueil consistant à affirmer le caractère émancipatoire et « individualisant » des Églises d'une part, et la « violence » des corps à corps qui serait intrinsèque aux pratiques de délivrance et à leur caractère genré, d'autre part. Outre que ces corps à corps peuvent être érotisés par les femmes, une telle approche dissocie l'engagement religieux des femmes avec, d'un côté, une adhésion traduisant la force du libre arbitre et, de l'autre, un statut dans l'Église exclusivement passif. Nous rejoignons en cela Ruth Marshall-Fratani (2009), lorsqu'elle signale, citant Asad, un usage de la notion d'*agency* visant à rationaliser des comportements irrationnels aux yeux de la science plutôt qu'à interroger et contextualiser un ensemble donné de pratiques et de discours.

Ici, les variables liées à l'âge, au statut social, à la socialisation et à la trajectoire migratoire ou post-migratoire des femmes, sont un premier niveau de différenciation de ce groupe social. Un second niveau, relevant du non-visible et du non-dit dans l'espace du culte et des sociabilités religieuses, a retenu notre attention. Il renvoie aux marges de ce monde religieux, ou pour le dire dans une terminologie foucauldienne, aux espaces « liminaux » et « interstitiels » de l'hétérotopie religieuse que constituent les « sorties », durables ou éphémères, du monde chrétien.

Ces transgressions à la norme, religieuse, ne sont pas si éloignées des phénomènes apparemment contradictoires, que Bastide (1955) proposa de penser à partir du « principe de la coupure ». Ce passage de l'individu d'un monde à l'autre, d'un ordre de réalité à un autre, dans des temporalités courtes (à l'échelle d'une journée) comme plus longues (à l'échelle d'une trajectoire religieuse inscrite sur plusieurs années), permet à un individu d'affirmer son catholicisme tout en accueillant régulièrement la descente des dieux du *candomblé*, et sans que cette « participation mystique » se traduise par un conflit intérieur ou une « déchirure ». Cette coexistence de mondes régis par des codifications, des rituels et des modes classificatoires distincts, *a priori* antinomiques, nous semble à l'œuvre dans la pratique religieuse que nous étudions ici ; avec une nuance majeure qui est celle de la reprise de cette antinomie comme dynamique interne d'une seule et même religiosité. La conflictualité intrinsèque à cette cosmogonie chrétienne étant, on le

sait, au cœur de la *spiritual warfare* engagée par les pasteurs pentecôtistes contre le monde païen dominé par Satan.

Il a déjà été relevé à juste titre le caractère synchrétique de ces mouvements qui prêchent contre le syncrétisme ou encore les logiques sorcières mobilisées par les hommes de Dieu combattant de façon souvent obsessionnelle toute forme de fétichisme ou expression de sorcellerie (Meyer 1998 ; Tonda 2005 ; Henry 2008 ; Marshall-Fratani 2009). En revanche, la question des normes et de leurs transgressions au sein d'un mouvement religieux prosélyte aux accents fondamentalistes et autoritaires semble, à notre connaissance, avoir peu fait l'objet d'intérêt. Au-delà du registre des entreprises religieuses opportunes, il nous semble important d'interroger ces « espaces liminaux » non pas comme des phénomènes marginaux relevant de l'accidentel ou de l'hypocrisie, pour reprendre la terminologie des acteurs, mais en tant que dynamique interne renseignant les enjeux de l'entreprise de moralisation impulsée par ces pentecôtismes.

En revenant au cadre foucaldien, nous pouvons considérer l'Église ou hétérotopie religieuse comme une communauté de croyants et un espace autre, utopique et en construction dont les frontières renvoient à des « systèmes d'ouverture ou de fermetures » (Foucault 1984) ou pour le dire autrement à des modes d'entrée et de sortie. Dans cette perspective, les espaces sociaux et spirituels de l'Église (au sens large de « monde chrétien ») ne peuvent être dissociés, pas plus que la vie du chrétien dans et hors le monde chrétien (irréductible à « son » Église). Cette option a des implications empiriques et théoriques majeures, en termes de cadre spatio-temporel comme nous le verrons à partir du champ migratoire et post-migratoire, mais également de référentiels religieux, nécessairement pluriels.

En termes méthodologiques, nos recherches basées sur une anthropologie sociale d'inspiration compréhensive et phénoménologique nous ont amenée à circuler dans le milieu des églises issues du Réveil congolais de Bruxelles, Kinshasa, Liège, Montréal, Paris et Toulouse. Les églises au sein desquelles nous avons mené nos investigations depuis 2003, et pratiqué des périodes d'immersion plus ou moins longues, sont à l'image des processus de différenciation traversant le Réveil congolais et que, d'une façon générale nous préférons restituer en termes de courants plutôt que d'étiquetages risquant de figer ces dynamiques religieuses et sociales. Dans cette perspective, les différentes formes de combat spirituel, la théologie de la prospérité, les accusations de sorcellerie ou volonté d'ascension sociale et d'intégration en Occident (Lorentzen & Rosalina 2005 ; Harris 2006 ; Mossière 2006 ; Demart 2008 ; Fumanti 2010), sont autant d'expressions pouvant être appréhendées comme les déclinaisons de cette conflictualité spirituelle. Non exclusives, ces différentes formes peuvent être imbriquées ou encore se recomposer à l'échelle de la trajectoire d'un pasteur ou d'une Église.

Enfin, parce que notre entrée première était la recomposition spatio-temporelle du Réveil congolais, nous nous sommes intéressée aux églises implantées et dirigées par des pasteurs congolais, et pouvant s'identifier aux

mouvements de Réveil qui traversèrent la RDC dans les années 1970, quels que soient leur forme liturgique, leur taille, leur degré d'établissement et d'institutionnalisation ou encore la diversification des assemblées, rendant plus ou moins visible l'origine « congolaise » du culte (Demart 2010).

Des frontières salvatrices

Au début des années 1970, alors que le régime de l'authenticité « zaïroise » bat son plein et réorganise significativement le champ religieux congolais (Kabongo-Mbaya 1992 ; Makiobo 2004), des « groupes de renouveau charismatique » se constituent en marge des Églises établies à la recherche de l'Esprit-Saint, dont la descente permet à chacun d'expérimenter les dons charismatiques. Très vite, un autre type d'esprits (maléfiques) se donne à voir, incitant les chrétiens à subvertir les hiérarchies ecclésiales en imposant les mains.

Ce renouveau pentecôtiste dont l'expansion sera concomitante d'une rupture de plus en plus affirmée avec les Églises établies et d'un processus d'autonomisation croissant des « groupes de prière » marque l'avènement d'un nouveau christianisme qui se singularise, comme dans de nombreux pays d'Afrique, par la venue à visibilité des mauvais esprits et des fétiches.

Se forge alors une grille de lecture et un « territoire religieux » opposant puissances chrétiennes et puissances occultes sous forme de synthèse entre des mondes religieux jusqu'alors « compartimentés », pour reprendre une terminologie bastidienne. Le monde des fétiches et des esprits intègre la cosmogonie chrétienne en tant que composante du royaume de Satan (Meyer 1995), tandis que les péchés sont désignés comme une « porte d'entrée », favorisant la venue des esprits maléfiques, générateurs de « blocages » dans le corps et la vie (conjugale, professionnelle, etc.) du croyant.

Toutefois, la rupture, annoncée et mise en œuvre, avec l'ordre des Églises missionnaires (catholique et protestante) n'épuise pas la thématique de la continuité avec la temporalité coloniale. Comme l'a souligné René Devisch (1996), l'insistance sur la morale dans ces Églises de guérison n'est pas sans faire écho à « l'*ethos* bourgeois occidental » décriant la nudité et la polygamie et plus généralement toute forme d'attachement aux traditions et aux coutumes d'origine. De plus, la reconnaissance de la supériorité du dieu chrétien sur les magies locales, génératrices de « divisions », inscrit une continuité forte entre ces théologies du salut et les prophétismes qui, à l'ère précoloniale et coloniale, s'élevèrent contre l'occupation européenne (Balandier 1965 ; Dozon 1995 ; Demart *et al.* 2013). Ceci nous amène à considérer l'existence d'un lien étroit entre la morale et la profondeur historique de cette forme religieuse, d'une part, et entre la morale pentecôtiste et la constitution d'un territoire religieux, dont les niveaux sont tout à la fois locaux et transnationaux, d'autre part.

Les frontières de ce monde religieux peuvent être tracées à partir de « modes d'entrée » plus ou moins ritualisés. La conversion, ou baptême par immersion, en constitue la forme la plus aboutie puisqu'en rompant avec la vie « d'avant », la vie du « monde », le chrétien « entre » en Christ. Cependant, parce que la conversion n'est pas un « état acquis une fois pour toutes » (Marshall-Fratani 2001), il est indispensable d'« actualiser » cette frontière de façon quotidienne en respectant tout un système d'interdits et de prescriptions. Plusieurs pratiques participent de l'« édification » du chrétien et de la constitution de cette hétérotopie comme la lecture régulière de la Bible, la prière, le jeûne et bien sûr un respect absolu de la morale chrétienne.

Tout rapport sexuel en dehors du cadre conjugal hétérosexuel est interdit, à savoir les différentes formes de multipartenariat sexuel comme la polygamie ou le « deuxième bureau », les unions libres, l'homosexualité, la sexualité dans le cadre de fiançailles, la sexualité onirique et bien sûr l'onanisme. L'alcool, la drogue, la danse et la musique dites « du monde », en ce qu'ils favorisent « la débauche » et « l'impudicité » sont aussi marqués du sceau de l'interdit. Il en résulte une diabolisation de certaines territorialisations comme les lieux de vie, ou *ngandas*, auxquels sont associées les femmes « libres », la bière et les vidéos musicales « indécentes » de la musique païenne de Koffi Olomide, Werrason, ou Papa Wemba. Lorsque les pasteurs répètent que les chrétiens sont « dans ce monde mais ne sont pas de ce monde », ils font référence à un monde chrétien qui s'élabore sur trois niveaux, interdépendants que sont l'individu, l'Église (la communauté religieuse locale) et le Royaume du Christ (les réseaux d'Églises à l'échelle internationale).

Au niveau de l'individu, c'est par la « nouvelle naissance » que l'enfant de Dieu entre dans la famille chrétienne que sanctionne l'appellation de « frères et sœurs en Christ ». Irréductible à une Église, le monde chrétien désigne l'ensemble des croyants et des communautés chrétiennes, « nés de nouveau », quelles que soient leurs localisations. En ce sens, si les mariages doivent impérativement se faire entre « chrétiens », ils ne sont pas tenus de s'opérer au sein d'une même Église⁵. De même, le salut individuel étant étroitement lié au salut collectif, et à l'avancée du « Royaume de Dieu », tout converti se doit de « témoigner » et d'adopter une posture prosélyte.

Les temporalités (que Foucault appelle « par pure synchronie » avec les hétérotopies des hétérochronies) sont également constitutives des modes d'entrée dans cette hétérotopie religieuse. Car c'est bien avec la « descente » de l'Esprit-Saint que se déploie cette spiritualité apostolique, suspendant le temps quotidien à la faveur du « temps de Jésus ». Et c'est par l'affirmation d'un « Dieu qui n'a pas changé », qu'est mise en œuvre la dynamique de transformations de la vie des chrétiens. C'est enfin, une « inversion des

5. Même si se posera la question, dans des petites Églises, du lieu que fréquentera le couple, en l'occurrence l'Église qui officiera le mariage, enjeu qui peut donner lieu à des prérogatives plus ou moins explicitement revendiquées.

temporalités » qui préside à cette pragmatique religieuse car ce n'est plus l'histoire passée qui permet d'éclairer un présent conflictuel, « bloqué » ou malheureux, mais l'avenir. Un « à venir » victorieux, « délivré » et maîtrisé par le chrétien, car annoncé par les Écritures qui est, désormais, organisateur du présent. La rupture avec le temps traditionnel est enfin totale, lorsque les fidèles « entrent » en transe ou quand le corps devient le lieu d'un combat entre puissance chrétienne et puissances sorcières.

Des brouillages autour du code moral

Dans les Églises du Réveil, la morale est centrale, organisatrice et affirmée avec autorité. Pourtant à y regarder de plus près, certains brouillages de ce code moral sont bel et bien repérables. Comme, par exemple, la façon de danser des fidèles pendant le culte⁶, sur une musique religieuse qui reprend d'ailleurs très souvent les rythmes de la musique du « monde ». Si, pour les pasteurs, il est hors de question d'amener le « bar » dans l'église, la musique « païenne » n'en apparaît pas moins comme un patrimoine culturel difficilement contournable. En outre, d'autres rappels à l'ordre sont repérables de façon quasi permanente dans l'espace-temps du culte et des sociabilités religieuses, comme s'il s'agissait de consolider une frontière au sein même de la population des convertis. Au niveau vestimentaire, par exemple, ces rappels à l'ordre pourront concerner le caractère plus ou moins transparent des tissus, la longueur de la jupe ou du bermuda ou encore le degré de dénudement des femmes durant l'été (en Europe). Tandis qu'au niveau comportemental, les pasteurs fustigeront les fidèles qui, en dehors de l'église ne suivent pas la morale chrétienne et transgressent les interdits moraux. Les pasteurs le répètent : « On ne peut pas avoir un pied en Christ et un pied dans le monde ! »

Mais comment interpréter la récurrence de ces rappels à l'ordre, dans les cultes comme au cours des conversations entre chrétiens et désormais sur *Facebook* (!) ? Doit-on y voir l'expression d'un dogmatisme religieux ou d'un sectarisme, ou au contraire l'indicateur de pratiques qui, tout en étant non conformes aux systèmes d'interdits définissant l'appartenance et l'identité chrétienne, sont *in fine* constitutives de ce monde religieux ?

L'*ethos* auquel exhortent les pasteurs a une fonction de protection (contre les attaques sorcières, le malheur ou l'échec) en même temps qu'il se veut vecteur de distinction (Demart 2008). Les fidèles doivent montrer qu'ils sont différents par leur morale et leurs comportements mais également par leur réussite ; car on le sait, c'est un dieu de « gloire » et de « victoire » que prient ces chrétiens du Réveil. Dans ce contexte donc, la morale, et notamment la morale sexuelle, est un enjeu d'appartenance religieuse majeur, tout autant que

6. Ce qu'Aurélien MOKOKO GAMPOT (2002) relève également dans le contexte congolais mais dans les milieux religieux kimbanguistes.

de transformation sociale et culturelle, voire civilisationnelle. Et pourtant, dans la répétition des rappels à l'ordre moral, quelque chose d'ordre « structurel » vient signaler que la façon de « marcher en Christ » n'est pas, comme tendrait à le faire croire l'absolu du discours chrétien, fixe, mais plutôt objet de négociations, à l'instar des « sorties » et « retours » dont les trances de possession peuvent être l'expression.

En attendant, signalons que les trances, les visions, le parler en langues ou encore les prophéties relèvent également de modes d'entrée ritualisés dans l'hétérotopie religieuse. Cependant, à cette étape d'établissement du Réveil et de routinisation des charismes, ils apparaissent plutôt comme des formes mythiques ayant à voir avec le récit fondateur du Réveil d'une part, et avec un territoire spirituel frontalier, le territoire sorcier, d'autre part. En ce sens, on peut dire que les trances de possession qui font le quotidien des Églises de Kinshasa offrent une lisibilité de la conflictualité intrinsèque à cette forme religieuse.

À l'instar d'autres contextes, cette conflictualité corporelle est le plus souvent féminine, tandis que les agents de la délivrance sont, eux, majoritairement masculins⁷. Moins présentes dans l'espace public, les trances masculines sont toutefois repérables, mais significativement moins axées sur la sexualité. Cette différenciation semble corrélée au fait que les esprits « d'impudicité » ou « d'adultère » sont plus facilement l'objet de témoignage chez les hommes que chez les femmes, à l'instar des normes de la société globale significativement plus conciliantes avec la sexualité extra-conjugale de l'époux que de l'épouse. Nous avons également pu relever des différenciations genrées concernant la thématique de la sorcellerie, hautement plus présente dans les témoignages de conversion des hommes que des femmes. Cela étant, le surinvestissement des manifestations corporelles féminines dans l'espace public religieux se doit d'être mis en perspective avec la composition de ces assemblées, dont les femmes constituent, la population majoritaire, aux côtés des jeunes (garçons et filles).

Véritables piliers de ces économies religieuses, les femmes supposées plus « émotionnelles » que les hommes, adhéreraient plus facilement à la « Parole » et surtout donneraient « plus » (de temps et d'argent). C'est généralement par elles que les hommes, supposés « plus rationnels » et « plus orgueilleux » se convertissent. Les pasteurs rendent régulièrement hommage à cet investissement, non sans parallèle avec les femmes qui étaient déjà là, au temps, et auprès, de Jésus.

Mais alors, comment expliquer qu'à l'échelle de l'historicité du Réveil et de ses quatre décennies d'existence, l'entreprise de remise en ordre du social poursuivie par les « ouvriers de Dieu » soit si étroitement liée à la

7. Les Églises dont nous parlons sont dirigées par des hommes. Il existe néanmoins d'importants ministères féminins à Kinshasa, généralement très axés sur la délivrance et donnant à voir des dispositifs très élaborés de « purification » à l'instar du ministère Olangi (DURAN-NDAYA TSHITEKU 2007 ; MEIERS 2008).

domestication du corps des femmes (Tonda 2007), à l'instar des pratiques de délivrance observables à Kinshasa et dans une moindre mesure en Europe avec l'appel à la soumission des femmes ?

Espaces liminaux du territoire religieux et pluri-appartenance des pratiquants

Garder un pied dans le monde...

Le corps est le premier niveau d'expression de la conflictualité spirituelle en ce qu'il rend visible (à l'échelle individuelle) et publique (dans l'espace-temps du culte) l'opposition entre monde chrétien et monde sorcier inhérente à cette grille de lecture religieuse.

« Il n'y a pas très très longtemps, on avait un service. Il y avait une dame, elle est tombée tout à coup comme si elle était dans un état second. Et après un certain moment, il y a eu des manifestations. Elle bougeait ses membres inférieurs, comme quelqu'un qui nage. Donc elle bougeait ainsi, et elle maintenait les jambes collées, un peu comme la queue d'un poisson. Donc automatiquement, l'esprit de discernement des esprits vous guide vers quoi ? L'esprit de sirène. Lorsque nous avons pris autorité, ça s'est arrêté » (Pasteur Alfred, responsable de l'intercession, Kinshasa, 2007).

L'esprit de sirène est l'« esprit de séduction » et surtout, à l'image de Mami Wata (Jewsiewicki 2003), la figure de la « femme libre ». À la fois objet de fascination et de stigmatisation, la femme libre ou *ndumba* est aux antipodes du modèle chrétien qui conforte l'image sociale de la femme épouse et mère dans son seul statut légitime. Inévitable source de désordre, la présence d'une femme-sirène dans l'Église rappelle que la morale chrétienne garante de protection divine, de purification et de respectabilité est une offre particulièrement attrayante auprès d'une gente féminine en quête de réhabilitation sociale. Ce brouillage autour du code moral chrétien renvoie au discours stigmatisant vis-à-vis des Églises auxquelles sont aussi associées les « prostituées »⁸, les femmes divorcées ou encore des femmes s'étant affichées avec plusieurs hommes. Par ailleurs, si l'Église est un lieu où l'on cultive la transformation de soi au quotidien (van Dijk 2001) dans une perspective de Salut, de réinsertion ou d'ascension sociale, la rupture totale avec le « monde » est effectivement sujette à des « négociations », dont certaines tranches de possession peuvent être appréhendées comme l'une des manifestations.

« On avait fait, il y a quelques années, des services de délivrance pour une jeune fille. Après la prière, elle constate qu'il y a encore des manifestations, que ça, ça,

8. La notion de prostitution renvoie à des pratiques sexuelles pour de l'argent ou des biens matériels qui ne relèvent généralement pas d'une activité professionnelle, ni d'une localisation dans l'espace public.

ça et ça, ça revient. On prie encore pour elle. Après ça elle constate que y'a ça, ça, ça, ça et ça. Nous avons fait table rase, nous sommes revenus à la cure d'âme. C'est alors que nous avons constaté qu'elle avait négligé certains petits détails. C'est quelqu'un qui avait touché un peu à l'occultisme. Alors, lors de l'occultisme, il y a des objets qui lui avaient été remis, des objets magiques. Et elle avait oublié de préciser que ces phénomènes là, ne lui arrivaient que lorsqu'elle portait ses sous-vêtements magiques. Donc ce n'était pas notre prière qui était en cause, parce que dès qu'elle porte ça, c'est comme un aimant qui attire » (Pasteur Alfred, responsable de l'intercession, Kinshasa, 2007).

Outre l'attachement au monde de l'occulte, ce sont aussi les retours ou alternances avec des ambiances et pratiques « païennes » qui constituent ces espaces « interstitiels ». Ceux-ci peuvent relever de la transgression des systèmes d'interdits religieux, comme de la désertion momentanée de l'Église ou encore de l'aménagement à la norme, de façon plus ou moins explicite et contestataire. Enfin, c'est aussi l'importante marge de fidèles non convertis qui participe de ces « négociations », au grand dam des pasteurs.

Ces ruptures transitoires avec la norme chrétienne, souvent énoncées dans les témoignages de repentance comme des « chutes » relevant d'une faiblesse passagère, d'attaques sorcières ou de tentations sataniques, renvoient à une pluri-appartenance des fidèles que l'on ne peut réduire à de l'anecdotique ou à du secondaire. D'autant que ces « sorties » ne sont pas sans mettre le chercheur dans l'embarras, lorsqu'elles surgissent sur son « terrain ».

C'est le cas, par exemple, lorsqu'au cours d'un mariage (coutumier ou religieux) où sont présents des chrétiens et des gens du « monde », des frères ou sœurs de l'Église se servent « en douce » de l'alcool ou adoptent des pas de danse ostentatoirement du « monde ». La chercheuse qui entend respecter de façon scrupuleuse les règles religieuses se trouve alors en porte à faux et transitoirement en dehors de ces sociabilités religieuses. Cet embarras peut d'ailleurs donner lieu à des flous analytiques. C'est le cas concernant la trajectoire d'une fidèle (au sein d'une Église pentecôtiste implantée en Europe) présentée comme « séparée », « probablement pas officiellement divorcée (l'Église refuse le divorce) » (Fancello 2006 : 304). Le flou que recouvre cette probable « séparation » dont on ne sait s'il a été investigué suggère un espace de négociation qui pourrait questionner les usages de la norme religieuse mais qui, ici, est *a priori* invisibilisée par le recours du chercheur à la norme de l'institution religieuse. Dans certains cas, il s'agit véritablement de « prises de liberté », lesquelles renvoient aux usages circonstanciés des Églises, que peuvent faire les fidèles au sein d'un vaste et très concurrentiel marché de l'offre religieuse. Prenons l'exemple de ce jeune homme amené à interpréter un cantique au cours d'une rencontre inter-ecclésiale réunissant plus de cinquante pasteurs (et leurs églises). Sur des rythmes de musique urbaine contemporaine kinoise, celui-ci effectue des pas de danse offrant aux spectateurs plusieurs déhanchés dignes d'un danseur assermenté de *ndombolo*. Quelques pasteurs se regardent amusés, tandis que d'autres ne semblent pas relever l'élément « païen » de la scénographie, l'assemblée quant à elle est

à son comble, participant activement à la chaude ambiance de ce temps de « louange et d'adoration »...

Au cours de nos enquêtes, nous avons pu constater que ces multiples aménagements ou écarts à la norme, et c'est là un point fondamental, ne remettaient pas en cause l'appartenance institutionnelle ou l'identité chrétienne des fidèles⁹. Il suffit pour s'en convaincre de prendre acte du fait que les « sorties » du monde chrétien et « retours » sont « permis » par les dispositifs de délivrance et de repentance (privée ou publique). Ces dispositifs rituels, qui réitèrent le passage entre deux mondes, actualisent la conversion, toujours dans une logique d'évangélisation prosélyte devant conquérir le « monde ». Le fidèle est alors amené à faire repentance et à réaffirmer *hic et nunc* sa volonté de quitter tout ce qui relève du monde « païen » pour n'être « qu'en Christ ». La force de cette théologie de la conversion apparaît, en cela, étroitement associée à la performativité de la parole, pouvoir charismatique suprême dont les pasteurs, souvent prophètes, sont investis de façon privilégiée.

Désirs d'ailleurs ?

Sur le terrain des diasporas, je fus amenée à fréquenter sur une longue durée un pasteur, en tant que « sœur de l'Église » cooptée (bien que non convertie) et dont au fil du temps, je devins tout à la fois la confidente et par extension, la « partenaire ». La confiance acquise, un autre type de relation, moins rituelle, s'était progressivement établie, favorisant la venue d'un incident significatif de ces aménagements à la norme.

Ce jour là, comme tant d'autres, nous sommes chez cet entrepreneur du religieux, et je l'aide à la rédaction d'un livre. À l'heure de la pause-repas, et pendant qu'il « prépare » (cuisine), nous discutons de choses et d'autres. Fidèle à son tempérament « d'amuseur », il blague mais, dans son engouement, il en vient à me prendre dans ses bras. Je me recule, l'air offusqué, il s'excuse. Le chapitre est clos. Quelques heures plus tard, en me raccompagnant en voiture, il revient sur l'événement pour éclaircir tout malentendu. Il commence par expliquer que s'il avait été « tenté », il en aurait d'abord « parlé » avant de « faire » quoi que ce soit ou aurait dit qu'il « avait besoin ». Il sait bien avoir « tout à perdre » (en regard du capital symbolique qu'en tant que Blanche et autochtone, j'apporte à son Église en contexte migratoire) à faire quelque chose qui me « déplairait ». De mon côté, j'adopte la posture morale de l'Église en précisant que, « même si j'avais été séduite, ce qui

9. Les seules formes d'exclusion que nous avons rencontrées relevaient de désaccords en termes de *leadership* au sein de la population pastorale et prenaient plutôt la forme de scission, voire de sanction comme dans cette église de Kinshasa où le diacre avait désobéi au pasteur et était en « pénitence » privé de parole (publique) pour une durée déterminée.

n'est pas le cas, j'aurais eu trop honte vis-à-vis de ton épouse ». Gêné, il revient alors sur la personnalité de son épouse, sur son sérieux mais aussi sur son engagement dans l'Église, lequel prend le pas sur le charnel. Puis, il me confie que « nous les hommes africains, on adore le sexe [...] un de nos grands problèmes c'est nos épouses, elles ne voient que l'homme de Dieu, que le côté spirituel ».

Pour surprenant que soit cet implicite aveu de transgression du code moral de l'Église, celui-ci constitue un véritable bijou ethnographique, donnant par ailleurs accès, dans la portée généralisatrice de son propos, à une inaccessible « maison des hommes » (Godelier 1986).

Au cours de mes enquêtes dans les milieux pastoraux, il m'était effectivement apparu que si ma position de femme blanche, non convertie mais souvent considérée comme « membre informelle » favorisait les confidences, et l'accès à certaines informations, elle était aussi l'occasion de constater que les formes de ruptures transitoires avec la morale chrétienne ne concernaient pas seulement les « fidèles ». Et dans ce cas précis, ce sont des risques que faisaient encourir ces formes de « sortie », que cet incident allait révéler. S'ensuivit, en effet, un discours de justification articulé à l'idée selon laquelle avoir des rapports extraconjugaux avec les femmes congolaises présentait un risque en raison de leurs véritables intentions ; que le « don de discernement » (*dixit* l'Esprit-Saint) ne permettait manifestement pas toujours de déceler... À l'écoute, le pouvoir de destruction de certaines sirènes séductrices relevait véritablement du registre de la sorcellerie (non visible, destructeur, individualiste), qu'en tant que « Blanche » je permettais de contourner. C'est en tout cas ce qu'évoquait l'histoire qu'il me restitua ensuite au sujet d'un autre pasteur congolais résidant à Bruxelles.

Ce pasteur avait, un jour, reçu la visite d'une jeune femme. Elle s'était présentée comme le deuxième bureau (la maîtresse) d'un de ses fidèles qui, depuis qu'il s'était converti dans son église (sur l'insistance de son épouse légitime) l'avait abandonnée. Elle s'était alors en partie déshabillée, et était sortie du bureau en criant au viol. L'église du pasteur en avait énormément pâti et jamais le pasteur n'avait pu « remonter la pente ». Ce n'est qu'à la veille de sa mort, que la pécheresse avait « fait repentance » et que le doute sur le pasteur fut définitivement levé. Si le caractère véridique de l'histoire, quoique très vraisemblable, importe peu, le pouvoir de la femme tel qu'il apparaît dans ce récit est en revanche extrêmement significatif. En particulier si on le met en perspective avec la façon dont les pasteurs sont soupçonnés ou accusés, y compris par leurs propres épouses, de succomber aux charmes des corps féminins, largement majoritaires dans les hétérotopies religieuses dont ils ont la charge. Dans le cadre de cet article, nous ne pouvons développer le registre sorcellaire associé au pouvoir féminin, ni les expressions de ce pouvoir au sein des dispositifs religieux comme dans le « reste de la société » (à Kinshasa ou dans les milieux congolais en Europe). Néanmoins, le pouvoir de séduction/destruction que met en exergue ce récit est à souligner, en se souvenant de la disparité des témoignages de sorcellerie,

pléthore chez les hommes, à commencer par les élites qui se convertirent massivement au tournant des années 1990, et rarissimes pour ne pas dire absents, chez les femmes (non sans alimenter dans l'imaginaire religieux, la puissance de ce pouvoir invisible). Enfin, ce récit est aussi à entendre dans le contexte migratoire où l'appel pastoral à la « soumission » des femmes est un élément-clé de la remise en ordre du social prônée par les Églises et de fait, une forme majeure des rappels à l'ordre moral.

Quand les marges questionnent la centralité

La mise en évidence des « ailleurs » constitutifs de ces hétérotopies religieuses nous conduit à prendre en considération des pratiques, des lieux ou encore des temporalités qui font transgression à la morale constitutive de l'identité religieuse. Bien que cela n'ait pas été notre propos de départ, la prédominance de la variable « rapports sociaux de sexe » suggère un enjeu autour de la morale sexuelle et du genre dont on peut se demander si le registre discursif, *a fortiori* dans le cadre des sociabilités religieuses, suffit à saisir la complexité. Pour le dire autrement, si difficile il y a à parler des « ailleurs », c'est peut-être parce que cet objet renvoie à un incessant décroisement du regard mais aussi du « terrain » ; proposition que nous voudrions illustrer à partir de deux études qui, à la lecture, nous apparaissent biaisées en regard précisément d'ailleurs ignorés ou invisibilisés.

La première étude concerne la recherche de Fancello (2005, 2006) sur le pentecôtisme ghanéen et plus précisément la partie relative aux parcours migratoires de fidèles résidant en Europe, dont celui de Victoire. Victoire est une jeune femme béninoise venue en France à l'âge de 20 ans pour des études qui lui donnent accès à un poste de secrétaire de direction. Elle gagne alors bien sa vie, réside dans le très chic arrondissement du XVI^e à Paris et se définit elle-même comme une jeune femme « privilégiée ». Sa quête spirituelle la conduit dans une Église pentecôtiste où elle se convertit puis épouse un pasteur nigérian, accédant nous dit l'auteure au statut social « le plus élevé » qu'une femme puisse espérer dans une Église pentecôtiste. Au statut de « femme de pasteur » s'ajoute le prestige du monde anglophone et d'une Église plus moderne car « néo-pentecôtiste ». Elle cesse en contrepartie toute activité professionnelle et perd, nous dit l'auteure,

« toute forme d'autonomie et d'indépendance, y compris vis-à-vis de son mari. Alors que, par la migration et son émancipation première, Victoire pouvait espérer profiter des formes de libération qu'offre la société française par rapport aux sociétés africaines, elle a choisi de renouer avec des formes plus traditionnelles de dépendance. Ainsi, l'implantation des Églises africaines en France semble avoir rattrapé les migrants — et les migrantes — qui, par leur nouvelle vie, avaient accès sans le savoir à de nouvelles formes d'émancipation, vis-à-vis de la famille et de la religion par exemple » (Fancello 2006 : 312).

Ce passage récapitule les idées centrales de l'auteure concernant d'une part, les formes de libération qu'offrirait « la » société française en comparaison avec « les » sociétés africaines et d'autre part, une émancipation que refuseraient, ou dont ne seraient pas conscients, les migrants.

Ces affirmations sont éminemment problématiques en regard de la posture prescriptive et ethnocentrique qu'autorisent ces généralisations, par ailleurs non démontrées¹⁰ au travers des quelques lignes faisant état de l'opposition des lois entre société d'origine et société d'installation des migrations. Deux précisions sont toutefois données pour démontrer le renouement avec des « formes plus traditionnelles de dépendance », à commencer par le « renoncement au divorce » du fait du mariage contracté dans une Église qui s'y oppose. Ce premier point est surprenant car on ne saisit pas bien la spécificité pentecôtiste face à l'institution du mariage dont la célébration, dans un cadre civil, catholique, protestant ou en contexte africain, coutumier, peut difficilement s'accompagner du rappel du droit au divorce comme liberté fondamentale ; et sans que cela n'épuise la question des différentes formes de rupture de ces engagements contractuels.

Le second point de démonstration plus spécifique concerne « l'héritage », appréhendé à partir d'un article de la « constitution » de l'Église, qui ne reconnaît que l'héritage de père en fils. Aucun développement ne permet d'établir la connaissance ou non par les fidèles de cette loi écrite, son respect, l'existence ou non de stratégies de contournement, la rigidité de l'Église à l'égard de cet article, les conflits ou départs qui ont pu être engendrés au moment d'un héritage ou, au contraire la dépossession de la femme, etc. Dans le même ordre d'idée, l'auteure parle à différentes reprises de « mariage arrangé », sans que l'on puisse savoir ce que recouvre exactement ce terme, ni les éléments qui permettent à l'anthropologue de déclarer (*ibid.* : 303) que le mariage de Célia, une fidèle de l'Église, est « probablement arrangé » (voir *supra*). Il serait pourtant fondamental pour la suite du développement concernant l'« identité » de l'Église comme la place des femmes dans cette institution religieuse de savoir si l'auteure fait référence à des alliances qui se contractent dans les Églises et que consacrent les pasteurs, ou si les femmes sont prises dans un système de contrôle et, le cas échéant, jusqu'à quel point. Car c'est là manifestement une seconde hypothèse, que l'auteure sous-entend, puisqu'en conclusion de l'ouvrage, on retrouve l'idée du « statut des femmes subordonnées, culpabilisées et victimisées dans un environnement masculin » (*ibid.* : 350). Cette assertion pose question car si les pasteurs reprennent avec force l'idée selon laquelle l'ordre social repose sur le contrôle des femmes, cela signifie-t-il que « les » femmes, adhérant massivement à ces propositions religieuses, soient nécessairement passives ou incitées à l'être ?

10. Il faudrait alors distinguer les sociétés africaines et à l'intérieur même de chacune les espaces rural/urbain, les classes sociales, les types de socialisation, les groupes d'âge, etc.

D'autre part, les Églises sont effectivement des lieux où l'on se marie mais au terme d'un long processus. Et si le pasteur peut être un « arrangeur d'alliances » (Laurent 2003), et si le mariage chrétien obéit à un ensemble de règles, cela ne signifie pas pour autant que les mariages sont des mariages « arrangés », s'imposant à la volonté des fidèles. Aussi pris en charge soit-il par l'Église, qui ne manquera pas de rappeler à l'épouse le jour de la célébration qu'elle doit être soumise à son mari, le mariage est l'aboutissement de trajectoires irréductibles à un seul scénario, à l'instar de la diversité des figures et trajectoires féminines. En l'occurrence, la trajectoire de Victoire est peu habituelle, pour ne pas dire inédite, bien que l'on manque d'éléments pour en saisir toute la portée. De façon discontinue, il apparaît que la jeune femme a quitté l'Afrique parce qu'elle fuyait

« le monde occulte de l'Afrique [...] le Bénin est un pays où la sorcellerie est quotidienne, elle est installée, elle est partout ! Tu es obligée de te cacher parce qu'il y a une personne qui t'en veut. Donc, j'ai quitté l'Afrique » (*ibid.* : 310-311).

Bien que la migration apparaisse ici comme un acte d'indépendance fort chez cette jeune femme de 20 ans, il n'en demeure pas moins que ce sont ses parents qui ont financé son voyage et ses études jusqu'à l'obtention d'un travail. Ce qui suggère des éléments de l'itinéraire migratoire et du statut social en amont des migrations, dont la mise en récit *a posteriori* ne rend pas forcément compte. Le témoignage, comme le souligne S. Fancello, cherchant avant tout à rendre compte du « plan divin » à l'instar du nouveau prénom que la jeune femme « Victoire », s'est choisi. Malgré cela, l'explication que donne l'anthropologue à ce choix « incompréhensible », celui de la conversion, se calque sur le témoignage de Victoire, car l'auteure conclut :

« Mais la liberté et la réussite personnelle sont aussi sources d'angoisse, elles réveillent les vieux démons, et l'Église est là pour offrir ses protections, formant ainsi ce qu'Alain Marie appelle son "périmètre de sécurité" » (*ibid.* : 313).

On retrouve ici l'offre pentecôtiste décrite par Laurent (2003) en milieu paysan mossi au Burkina-Faso, et à laquelle se réfère plus loin l'auteure.

« Alors que la conversion "au village", en pays Mossi, se traduit par un changement de vie, une rupture avec son environnement social (c'est "le groupe de la sortie du groupe" décrit par P.-J. Laurent, 1999), nous avons vu comment, en ville, et dans l'aventure de la migration, à l'inverse, elle se présente comme une reconversion associée à une recommunautarisation religieuse. Cette forme de regroupement en milieu urbain se traduit par une sorte d'enkystement au sein de la société d'accueil où la communauté prend forme. La problématique de l'identité est fortement marquée par ce processus d'ethnisation ou de ré-ethnisation, ce noyau qui se reconstitue dans la transnationalité, par contraste avec l'idée d'une assemblée délocalisée de "frères et sœurs en Christ". [...] Dans ce contexte l'imaginaire de la diaspora se replie dans les limites de la communauté retrouvée : le mal, c'est les autres » (*ibid.* : 350).

Autrement dit, tout se passe comme s'il y avait une continuité territoriale entre le village africain et la ville européenne, laquelle devrait se traduire de façon linéaire par l'affranchissement de l'individu et par sa progressive émancipation de toute forme d'appartenance collective liée à l'origine ; et que sanctionnerait une intégration au sens le plus républicain et assimilationniste du terme français. Ce que suggère l'auteure en conclusion de son article « Pouvoirs et protection des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines » (Fancello 2005) :

« Au regard, par exemple, de la question du mariage des migrants africains, au sein des Églises pentecôtistes africaines en Europe, ou plus globalement la question de la citoyenneté, il apparaît assez clairement que ces types d'Églises ne sont pas travaillées par les questions de citoyenneté ou de droit des individus. »

Dans ce même article pourtant, on apprendait que le mariage de Victoire, « cette "promotion" s'accompagne d'un retour en Afrique où son mari est affecté » (*ibid.*). Rien de plus n'est dit sur ce retour, apparemment durable. Or, ce mariage apparaît relever de la « bénédiction », bien qu'aucun élément ne nous informe de ce que la désormais « femme de pasteur » pense de cette rupture non seulement professionnelle mais territoriale avec « la société française ». Si le témoignage insiste sur la logique causale présidant à la venue en Europe, on ne sait rien de ce « retour » en dehors du fait que la convertie est doublement protégée, par sa conversion et par sa proximité avec un homme de Dieu. Il aurait pourtant été intéressant de pouvoir localiser dans ce « plan divin » le retour en Afrique, et de comprendre de quelle manière il accompagne la promotion sociale et participe de la reconfiguration du territoire religieux sur un mode plus « circulaire » (Tarrius 1993). Car dans ce cas, il s'agirait de prendre acte que, pour la migrante, la réussite n'est pas nécessairement associée à l'intégration professionnelle en Europe ou à une assimilation culturelle, mais qu'elle peut être élaborée dans la mobilité et la transnationalité, lesquelles renseignent non seulement les critères de réussite des migrants (pouvant être distincts de ceux de la chercheuse) mais, en miroir, et à un niveau plus macrosocial et structurel, les « blocages » associés à la sédentarité. D'un point de vue méthodologique, on peut dire que l'idéologie ou les préconceptions scientifiques (Schütz 1987 ; Martiniello & Simon 2005) nous privent du regard de la jeune femme sur son parcours au sein de « la » société française ; et par extension, d'une mise en perspective de cette « société d'accueil », « en actes » et non seulement « en principes ». En l'absence de contextualisation, on peut alors se demander si l'insistance sur les problématiques de l'identité, de l'ethnicité et du repli communautaire attribuées aux migrants faisant le choix d'une affiliation religieuse ne relève pas avant tout d'une surinterprétation redevable d'options empiriques ainsi que d'une sous-interprétation des lieux communs opposant un Occident libérateur pour les femmes *versus* une Afrique traditionnelle opprimante ?

Diversité des univers de normes, superpositions et imbrications

Dans le contexte africain (continental comme diasporique), on peut difficilement faire l'économie de la variable coloniale et/ou postcoloniale ; tant au niveau des schèmes religieux mobilisés par ces christianismes « africains » (Devisch 1996 ; Tonda 2002 ; Marshall-Fratani 2009) qu'en regard des logiques de continuité à l'œuvre dans le contexte migratoire. D'autre part, depuis les années 1970, et surtout au cours de la décennie 1990, nombre d'études ont non seulement mis en évidence les biais androcentriques des *African studies* mais également les prismes euro-américano-centrés des études féministes sur les femmes du « *third-world* » (Mohanty 1988).

Ces déconstructions empiriques et théoriques croisent des questionnements fondamentaux quant à la place du chercheur en situation postcoloniale, réitérant la question des modalités de contextualisation des observations (Said 1989 ; Comaroff & Comaroff 2010). En outre, le renouvellement des études sur le genre en Afrique (Cornwall 2005) a tout autant mis à jour la production d'inégalités produites par différents systèmes coloniaux, patriarcaux, que « *the invention of women* » (Oyewumi 1997) pouvant résulter de l'importation arbitraire de schèmes de domination masculine produits par les études féministes occidentales. Dans la lignée, de récentes études articulant genre et religion dans le domaine des christianismes africains (Hoehler-Fatton 1996 ; Olajubu 2003 ; Mukonyora 2007 ; Adogame 2008 ; Crumbley 2008) ou dans le contexte de la diaspora africaine (Griffith & Savage 2006) hors Europe, ont appelé à prendre en considération certains paramètres comme l'historicité coloniale, la notion de complémentarité plutôt que celle d'oppression ou encore la diversité des négociations menées, de façon à être au plus proche de l'*agency* des actrices.

Le champ migratoire et post-migratoire européen ajoute en complexité dès lors que l'on s'intéresse aux dynamiques postcoloniales lesquelles peuvent être appréhendées à partir de différents angles : la place de l'Europe dans la géographie religieuse, les imaginaires en présence, les interactions avec l'autochtonie (dans la vie quotidienne comme dans le rapport aux institutions) ou encore les systèmes de hiérarchisations asymétriques présidant à la rencontre. Dans cette perspective, l'accent mis sur la capacité des individus à « habiter la norme » religieuse (Maskens 2011), s'il traduit un effort de décentrement, n'en ignore pas moins la pluralité des référentiels des individus du point de vue des identités comme de la forme religieuse.

Dans un article portant sur des Églises pentecôtistes « congolaises » et « latino-américaines » de Bruxelles, M. Maskens (*ibid.*) interroge les stratégies individuelles de réappropriation de « l'injonction à la chasteté préconjugale » ainsi que l'« inventivité » des acteurs sur base des « marges de manœuvre » différenciées selon les sexes. Bien que l'auteure mentionne l'existence de conflictualités générationnelles (face à l'« hypocrisie » des jeunes filles), c'est surtout la question des « mises en scène » permettant de remettre « à

zéro le compteur de pureté sexuelle » qui oriente la thèse de l'auteure, selon laquelle « la chasteté pré-maritale des plus jeunes fidèles permet à ces assemblées situées dans le champ migratoire de s'inscrire dans une logique de distinction d'avec les "autochtones" ».

Cette affirmation pose problème à plusieurs niveaux en particulier parce qu'elle introduit des frontières, entre migrants et autochtones, entre migrants pentecôtistes et migrants non pentecôtistes et entre Congolais de RDC et d'Europe, qui ne sont pas nécessairement à l'œuvre dans les pratiques. Par ailleurs, on peut se demander si la logique associant « féminité et "tentation" coupable » est une spécificité des Églises pentecôtistes de migrants eu égard au champ des Églises chrétiennes (catholiques, protestantes, pentecôtistes, africaines, européennes), voire des religions révélées. Des éléments de comparaison ne seraient-ils pas nécessaires pour affirmer que « cette identification religieuse permet aux fidèles de se reconnaître comme les derniers détenteurs de la moralité dans une Europe perçue comme "décadente" » (*ibid.*) ? Le regard porté sur la « libération des mœurs » ou le « laxisme » occidental n'est pas réductible aux Églises pentecôtistes dans les milieux congolais, ni à la sexualité. Hommes et femmes considèrent, en effet, de façon quasi-unanime que l'Europe « est allée trop loin » en ne prenant en compte que les « droits » de l'enfant, et non les « devoirs » ; alors même que les parents en tant que groupe social particulier tendent plutôt à faire l'expérience de privations de liberté y compris dans l'exercice de leur autorité parentale.

Une anecdote parmi tant d'autres, représentative de ces situations qui font partie du « patrimoine » collectif. Il s'agit d'une famille où l'un des enfants « commence à faire des problèmes », une jeune fille en l'occurrence, qui a 17 ans. Elle sort « quand elle veut », rentre parfois tard et se désintéresse de l'école au profit de sociabilités qui déplaisent à ses parents. Ceux-ci font plusieurs rappels à l'ordre, d'abord la mère qui, n'obtenant pas gain de cause, passe le relais au père. À son tour il tonne et martèle à sa fille que « même si elle est en Europe », tant qu'elle est à la maison, elle se soumet à la loi de ses parents. Il est hors de question qu'elle sorte avec « n'importe qui », « n'importe quand ». « Ici, on n'est pas chez les Blancs, tu es chez moi et tu blagues pas avec moi. » Il menace de la chasser si elle continue à « mener cette vie » et de la « tabasser sérieusement ». Même s'il ne met pas à exécution ces pratiques, sachant qu'« ici » elles rentrent dans le cadre des « violences », il entend bien réaffirmer le caractère infranchissable de certaines limites. La jeune fille réagit en se rendant au commissariat pour porter plainte. Le père est alors appelé. Lorsqu'il arrive au commissariat, il entend le policier dire à sa fille, « de toutes façons dans quelques mois vous avez 18 ans, vous serez libre de faire ce que vous voulez ». Hors de lui, le père invective le policier en lui faisant comprendre qu'il n'a pas son mot à dire, que c'est son enfant, 18 ans ou pas 18 ans, il a son éducation à charge. Si sa fille dérape, il en va de sa responsabilité : « Quand nos enfants sont dans la rue et font des bêtises, après vous venez dire que les Noirs ne

s'occupent pas de leurs enfants. » Puis il s'adresse à sa fille : « Toi, n'ose pas me refaire ça », et ils s'en vont¹¹.

De façon transversale, la problématique des « *bana Poto* », (les « enfants de l'Europe »), s'énonce en termes de difficultés de suivi, de discriminations plus ou moins tacites et surtout de normes éducatives différenciées avec la société dite d'accueil à l'instar des négociations autour de la notion en définitive assez floue de « liberté ». En même temps, d'inévitables réagencements des normes éducatives ont lieu, étant donné que « nos enfants ont la mentalité d'ici » et des modes de vie nécessairement différenciés de ceux de leurs parents.

La question qui nous semble fondamentale serait alors de savoir en quoi la réinterprétation religieuse se distingue de la position des non-convertis ? Car en affirmant leur droit à l'excellence et leur refus de la « médiocrité », les Églises s'inscrivent dans une dynamique collective qu'elles exacerbent en brandissant la morale chrétienne comme moyen ultime de rupture avec les stigmates de l'immigration. Autrement dit, est-il possible d'avancer que les convertis se considèrent comme « les derniers détenteurs de la moralité dans une Europe perçue comme "décadente" » (*ibid.*), en dehors des situations réelles au cours desquelles ces migrants se confrontent au caractère asymétrique et hiérarchique de leurs valeurs et de leurs normes face à la légitimité des *established* et du groupe majoritaire ? Considérant que le discours sur « soi », en tant qu'« Africains » supposés véhiculer tout un ensemble de stigmates tels que la paresse, l'assistanat et bien sûr l'« impudicité » (avec lesquels il faut rompre) est une permanence du discours pentecôtiste qui tend à contredire toute construction homogène et unilatérale de l'identité religieuse ; quelle que soit la façon dont la morale utopique et autoritaire est mise en avant ou en scène.

Si l'on revient à la virginité des jeunes filles, on peut également se demander comment ce dit « capital de pureté » se constitue dans un contexte où *in fine* la virginité n'est pas une condition d'accès au mariage ? Il serait peut-être nécessaire de distinguer le discours culpabilisateur autour de la sexualité hors mariage des jeunes filles, des situations où l'absence de virginité remet effectivement en cause une alliance ou une position dans l'Église. D'autant qu'il apparaît en filigrane que c'est bien plus l'origine de la non virginité, tributaire ou non du fiancé, qui est ici en jeu, et pour le couple, bien plus que pour l'Église. Il n'est peut-être pas fortuit de rappeler que dans bien des familles congolaises, pour ne pas dire dans la très grande majorité, il est exclu qu'une jeune fille reçoive son fiancé dans sa chambre, et inversement, à la différence des normes occidentales.

11. Une autre variante de ces scénarios se termine par le placement de l'enfant en foyer ou encore par l'intervention d'une assistante sociale avec mise en place d'allocation qui garantit l'« indépendance » momentanée du jeune adulte mais se traduit souvent par d'importantes fractures familiales et sociales.

Le paysage peut encore se complexifier. L'une des Églises étudiées par l'auteure s'est au cours des dernières années illustrée par l'entrée en politique de plusieurs de ses membres, dans différents partis politiques locaux (Demart à paraître). Parmi ces représentants belges d'origine subsaharienne, la propre fille du pasteur jusque-là reconnue pour son engagement dans l'Église et ses études supérieures. Sans approfondir sa trajectoire politique, relevons que celle-ci a été parrainée par un homme politique (par l'intermédiaire de son père) plus ou moins associé aux Églises de Réveil et officieusement peu enclin au mariage de ses collègues, compte tenue de la « perte de temps » qui en résulterait au niveau professionnel¹². Il est par ailleurs un coureur de jupons notoire... Or donc, quelques années après son entrée en politique, la candidate portée par son Église est soupçonnée par « Radio trottoir » (la rumeur), relayée par les médias communautaires, de relations amoureuses ou sexuelles avec un pasteur puis avec ce même homme politique, marié. La rumeur est bien évidemment une source d'informations non objective, cependant elle renseigne des réseaux et des circuits de circulation de l'information qui, une fois de plus traduisent l'étanchéité de la frontière distinguant « monde païen » et « monde chrétien ». En outre, ici la rumeur précéda la « révélation » dont on ne sait si celle-ci relevait de l'aveu ou du « malentendu ». Un jour de culte, raconte une fidèle, le pasteur de cette Église tendit le micro à sa fille pour qu'elle adresse ses « excuses » à l'Église. Devant ses frères et sœurs en Christ, et accessoirement son électorat, celle-ci demanda pardon confirmant, aux yeux de certains fidèles, les rumeurs associées à sa vie publique, bien qu'un flou persiste, puisque certains considèrent que c'est son « arrogance » vis-à-vis des fidèles qui justifia la « repentance ». C'est ici dans la persistance de la rumeur en même temps que dans la permanence de la position de *leadership* de cette fidèle dans l'Église, fille de pasteur (dont on sait l'injonction protestante à l'exemplarité) et femme non mariée à l'aune de la trentaine, que la coexistence de différents univers de normes au sein de l'Église est signalée, y compris en termes de distinction à l'instar de la fierté non dissimulée de son père.



Si le *leadership* féminin est une forme d'*empowerment* importante à souligner (Adogame 2008), en particulier dans le cadre de religiosités recourant à des modèles genrés tributaires des impositions coloniales, il n'en demeure pas moins que d'autres formes de pouvoir méritent notre attention. Les espaces liminaux de ces mondes religieux signalent une dynamique des identités ainsi qu'une diversité de figures féminines hautement significatives

12. Interview avec deux de ses collaboratrices et ex-collaboratrices, 2010.

de ces impositions qui, tout en étant historiques « circulent » dans un contexte favorisant l'entre-deux culturel. On a alors affaire à des univers de normes différenciés et dont l'agencement, sur le mode de la superposition, de la conflictualité ou de l'imbrication, apparaît relativement circonstancié.

Dans cette perspective, l'entreprise de domestication du corps des femmes, comme l'appel à leur soumission pourrait être appréhendé comme l'indicateur de pouvoirs dont la mise à jour et la circonscription seraient à la mesure de la pluralité des référentiels engagés. Car en l'occurrence, les femmes peuvent avoir tout un tas de raisons de fréquenter les Églises et d'adhérer à ces propositions religieuses et sociétales. À un premier niveau, et comme l'ont déjà souligné plusieurs auteurs, la conversion pentecôtiste peut être associée à l'espoir d'une transformation des rapports hommes/femmes comme à leur transformation effective (Maskens 2009). La stérilité, par exemple, motif majeur conduisant les femmes à se tourner vers une Église de Réveil (après l'hôpital et les féticheurs) pourra être traitée « corporellement » à travers la délivrance, comme conjugalement par la conversion de l'homme. L'autorité de Dieu et du mariage chrétien étant appelée à prendre le pas sur les traditions et les pressions familiales qui, en exigeant une descendance, favorisent la venue d'une nouvelle épouse.

Par ailleurs, si la tension entre des rapports genrés asymétriques « traditionnels » et un pragmatisme égalitariste déborde largement le champ des migrations (Gallagher & Smith 1999), d'autres questions sont peut-être plus spécifiques. Par exemple, les divorces, *a priori* contradictoires avec la morale chrétienne, mais générés par l'investissement temporel et financier des femmes dans les Églises. Ce phénomène ou « problème de la communauté », pour reprendre les termes des acteurs, serait intéressant à investiguer, de même que l'adultère qui est aussi une pratique repérable chez les sœurs en Christ, y compris chez les chrétiennes fréquentant assidûment l'Église et y compris avec des hommes chrétiens mariés.

Sans que cette pratique soit généralisable ou quantifiable, elle rappelle la nécessité d'être attentif à ce qui se passe dans les marges de ces espaces religieux (Marshall-Fratani & Péclard 2002), au risque d'enfermer les différentes stratégies ou trajectoires des « sœurs » de l'Église, jeunes filles, femmes mariées, femmes libres, etc. dans le prisme ethnocentrique des chimères de la mission civilisatrice européenne. Car de la même manière que l'Église est aussi un lieu où l'on cherche un mari, où on courtise et où on se refait une réputation voire une virginité, dans des réagencements spirituels qui recomposent le charnel, la notion de « soumission » peut être instrumentalisée donnant à voir un extraordinaire brouillage des référentiels autochtones, dans le contexte migratoire. Un bref aperçu nous en est donné lors de ce culte au sein d'une Église implantée en France. Comme très souvent, le pasteur rappelle que la femme doit obéissance et soumission à son époux. Déplorant l'absence trop fréquente de concertation entre les époux, lorsque la femme décide, par exemple, de partir quelques jours pour faire « son commerce », il dispense le conseil suivant aux hommes de l'Église :

« Il faut que l'homme donne dans le couple et que la femme soit là seulement pour l'assister, sinon l'homme devient inférieur. Beaucoup d'hommes aujourd'hui ne savent plus donner de cadeaux. Même si elles ont la capacité de se l'acheter, cela a une autre valeur quand ça vient du mari. Celui qui donne est supérieur. Mes frères, même si les femmes travaillent, si tu veux que ta femme soit soumise, tu dois lui faire des cadeaux » (Culte, France, 2006).

Ce ne sont pas les hommes qui ont acclamé, mais les femmes et avec un enthousiasme non dissimulé, tandis que ces derniers souriaient plutôt gênés, rappelant les situations de précarité ou de déqualification professionnelle qui fragilisent fortement leur statut d'hommes pourvoyeurs dans le contexte migratoire européen.

Mais surtout, ce que l'on apprend dans un tout autre contexte, c'est que ce pasteur sait très bien de quoi il parle, puisqu'il a lui-même été confronté à cette difficulté. Son épouse, commerçante (informelle), voyageait régulièrement avec d'autres sœurs de l'Église en Italie, pour s'approvisionner en habits, chaussures et sacs de luxe qu'elles revendaient ensuite dans les milieux congolais, notamment de l'Église, à la sortie du culte. Un jour, le pasteur apprend que des rapports sexuels avec des vendeurs auraient été associés à ces transactions économiques. Il s'en suit une dispute sérieuse au cours de laquelle il insulte son épouse et la traite de « prostituée ». Celle-ci nie les accusations et, pour faire honte à son mari qui l'a insultée, se déshabille : « Puisque je suis une pute, que tout le monde regarde. » Elle sort de la maison et prend l'ascenseur. Le couple pastoral vivant dans une cité HLM, la « maman pasteur » croise bien sûr des gens, ainsi que son mari qui la suit... Il n'en fallut pas plus pour que « toute la communauté » soit au courant du croustillant incident. Sans entrer dans le détail de cette histoire, j'aimerais préciser que la réaction de l'épouse est une pratique genrée qui amène à rendre visible l'usage que peuvent faire les femmes congolaises de leur corps dans des situations qui débordent largement le cadre conjugal. La simple menace du déshabillage, et donc du déplacement du conflit sur la place publique, en particulier pour qui maîtrise les codes congolais, bien que celle-ci soit aussi annoncée et mise en œuvre au cours d'interactions avec l'autochtonie européenne, suffit bien généralement à faire entendre raison. Dans ce cadre religieux, la nudité tant décriée par la morale chrétienne, du fait de ses accointances avec le monde païen mais aussi avec la sorcellerie, fait retour comme forme ultime de pouvoir, supplantant les injonctions et le modèle de distinction véhiculés par la morale chrétienne.

Il serait alors bienvenu de mettre en perspective l'insistance sur la morale chrétienne devant transformer les convertis (avec toute la rhétorique de l'« évolution ») et tout particulièrement les femmes sommées de ne recourir à aucune autre forme de pouvoir que celle du dieu chrétien, avec les représentations coloniales et post-coloniales. Dans le contexte congolais par exemple, où la morale hygiéniste et catholique fut au centre des dispositifs de fabrique de l'élite coloniale (dite « évoluée » ou « immatriculée »), le modèle patriarcal et la sexualité des « indigènes », tout particulièrement celle des femmes, fut

un enjeu majeur d'organisation sociale (Lauro 2005), et dont la division intra-genre que récapitule l'opposition femme mariée/femme libre est la résultante emblématique. L'objectivation des univers de normes, et de leur superposition, voire de leur imbrication offre une alternative certaine à la binarité du regard enfermant l'Autre dans une altérité irréductible, *a fortiori* dans le contexte post-colonial de la migration en Europe. Car dans ce paysage religieux plurilocalisé, les univers de normes qui se dégagent traduisent l'existence de figures (non exhaustives) « païennes », « chrétiennes », « africaines », « pentecôtistes », « sorcières », « européennes », « immigrées » et bien évidemment « coloniales » dont la circulation, la réinterprétation ou encore la subversion renseignent une dynamique des identités, définitivement irréductible à la binarité du schème pentecôtiste.

FNRS (Fonds de la Recherche Scientifique) ; Cedem (Centre d'Études de l'Ethnicité et des Migrations), Université de Liège, Belgique.

BIBLIOGRAPHIE

ADOGAME, A.

2008 « I Am Married to Jesus ! The Feminization of New African Diasporic Religiosity », *Archives de sciences sociales des religions*, 143 : 129-148.

BALANDIER, G.

1965 *La vie quotidienne au royaume du Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette.

BARRETT, D. & JOHNSON, T. M.

2003 « Annual Statistical Table on Global Mission : 2003 », *International Bulletin of Missionary Research*, 27 (1) : 24-25.

BASTIDE, R.

1955 « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », *Anais do 31^o Congresso internacional de americanistas*, Anhembi, São Paulo, vol. 1 : 493-503.

BRUSCO, E.

1995 *The Reformation of Machismo : Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin, University of Texas Press.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J.

2010 *Zombies et frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid*, Paris, Les Prairies Ordinaires (« Penser/croiser »).

CORNWALL, A. (ED.)

2005 *Readings Gender in Africa*, Bloomington, Indiana University Press.

CORTEN, A. & MARY, A. (DIR.)

2000 *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique/Amérique Latine*, Paris, Karthala.

COX, H.

1995 *Retour de dieu, voyage en pays pentecôtiste*, Paris, Desclée de Brouwer.

1996 *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, London, Da Capo Press.

CRUMBLEY, H. D.

2008 *Spirit, Structure, and Flesh : Gendered Experiences in African Instituted Churches among the Yoruba of Nigeria*, Madison, The University of Wisconsin Press.

DE BOECK, F.

2000 « Le “deuxième monde” et les “enfants-sorciers” en République démocratique du Congo », *Politique Africaine*, 80 : 32-57.

2006 « La ville de Kinshasa, une architecture du verbe », *Pour comprendre la pensée postcoloniale, Esprit*, 12 : 79-105.

DE BOECK, F. & PLISSART, M.-F.

2005 *Kinshasa : Récits de la ville invisible*, Waterloo, Renaissance du livre.

DEMART, S.

2008 « Le “combat pour l’intégration” des Églises congolaises (RDC) d’obédience pentecôtiste », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 24 (3) : 145-167.

2010 *Les territoires de la délivrance. Mises en perspectives historique et pluri-localisée du Réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse)*, Thèse de doctorat, Toulouse, Université Toulouse-le Mirail ; Louvain-la-Neuve, Université Louvain-la-Neuve.

À paraître « Remarques au sujet de la perméabilité dénominationnelle des Églises congolaises (RDC) en migration », in « Dynamiques contemporaines de la mouvance pentecôtiste. Une analyse croisée Amérique-Afrique-Europe », Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant (« Anthropologie prospective »).

DEMART, S., MEIERS, B. & MÉLICE, A.

2013 « Géographies religieuses et migrations postcoloniales : déclinaisons kimbanguistes, pentecôtistes, et olangistes en Belgique » in S. DEMART (dir.), « Congolese Migration to Belgium and Postcolonial Perspectives », *African Diaspora*, 6 : 122-149.

DEVISCH, R.

1996 « “Pillaging Jesus” : Healing Churches and the Villagisation of Kinshasa », *Africa*, 66 (4) : 555-585.

VAN DIJK, R.

- 2001 « Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora », in A. CORTEN & R. MARSHALL-FRATANI (eds.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana University Press : 216-234.

DOZON, J.-P.

- 1995 *La Cause des prophètes : politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil.

DURAN-NDAYA TSHITEKU, J.

- 2007 « “Prendre le bic” : “le combat spirituel” congolais et les transformations sociales », *African studies collection*, Leiden, African Studies Centre, 7.

FANCELLO, S.

- 2005 « Pouvoirs et protection des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines », *Revista de Estudos da Religião*, 3 : « Gender and Religion », São Paulo (Brazil) : 78-98.
- 2006 *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala.

FOUCAULT, M.

- 1984 [1967] *Dits et écrits*, Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967, « Des espaces autres », *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5 : 46-49.

FUMANTI, M.

- 2010 « “Virtuous Citizenship” : Ethnicity and Encapsulation among Akan-Speaking Ghanaian Methodists in London », *African Diaspora*, 3 : 1-30.

GAISSAD, L.

- 2006 *Une forme notoire de sexualité secrète : Chronique territoriale du désir entre hommes dans le sud de la France*, Thèse de doctorat, Toulouse, Université de Toulouse Le Mirail.

GALLAGHER, S. & SMITH, C.

- 1999 « Symbolic Traditionalism and Pragmatic Egalitarianism : Contemporary Evangelicals, Families and Gender », *Gender and Society*, 13 : 211-233.

GIFFORD, P.

- 2001 « The Complex Provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology », in A. CORTEN & R. MARSHALL-FRATANI (eds.), *op. cit.* : 62-79.

GODELIER, M.

- 1986 [1982] *The Making of Great Men. Male Domination and Power among the New Guinea Baruya*, Cambridge, Cambridge University Press.

GRIFFITH, M. & SAVAGE, B. (EDS.)

- 2006 *Women and Religion in the African Diaspora : Knowledge, Power, and Performance*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

HARRIS, H.

2006 *Yoruba in Diaspora. An African Church in London*, New York, Palgrave Macmillan.

HENRY, C.

2008 « Le sorcier, le visionnaire et la guerre des Églises au sud-Bénin », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 101-130.

HOEHLER-FATTON, C.

1996 *Women of Fire and Spirit : History, Faith, And Gender in Roho Religion in Western Kenya, Africa*, New York, Oxford University Press.

JEWSIEWICKI, B.

2003 *Mami Wata, la peinture urbaine au Congo*, Paris, Gallimard.

KABONGO-MBAYA, P.

1992 *L'Église du Christ au Zaïre*, Paris, Karthala.

LAURENT, P.-J.

2003 *Les pentecôtistes du Burkina Faso, mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala.

LAURO, A.

2005 *Coloniaux, ménagères et prostituées : Au Congo belge (1885-1930)*, Genève, Éditions Labor.

LORENTZEN, L. A. & ROSALINA, M.

2005 « El milagro está en casa : Gender and Private/Public Empowerment in a Migrant Pentecostal Church », *Latin American Perspective*, 32 (1) : 57-71.

MAKIOBO, C.

2004 *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du régime de Mobutu*, Paris, L'Harmattan (« Congo/Zaïre Histoire & Société »).

MARSHALL-FRATANI, R.

2001 « Prospérité miraculeuse : Pasteurs pentecôtistes et argent de Dieu au Nigeria », Numéro spécial, « Figures de la réussite et imaginaires politiques », *Politique Africaine*, 82 : 24-44.

2009 *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University of Chicago Press.

MARSHALL-FRATANI, R. & PÉCLARD, D.

2002 « La Religion du sujet en Afrique », *Politique Africaine*, Numéro spécial, « Les Sujets de Dieu », 87 : 5-19.

MARTIN, B.

2001 « The Pentecostal Gender Paradox : A Cautionary Tale for the Sociology of Religion », in K. F. RICHARD (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford, Blackwell : 52-66.

MARTINIELLO, M. & SIMON, P.

- 2005 « Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires », *Revue européenne des migrations internationales*, 21 (2) : « Catégorisation et classification, enjeux de pouvoir » : 7-18.

MASKENS, M.

- 2009 « Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans des assemblées bruxelloises », in C. BROQUA & F. EBOKO (dir.), *Autrepart*, 49 : « La fabrique des identités sexuelles » : 65-81.
- 2011 « Le traitement de la virginité chez les migrants pentecôtistes à Bruxelles », *L'Espace Politique*, 13 (1), <<http://espacepolitique.revues.org/index1847.html>>.

MEIERS, B.

- 2008 *Le Dieu de mama Olangi et le Combat spirituel congolais. Imaginaire social de crise et construction identitaire Bruxelles/Kinshasa*, DES en anthropologie, Louvain-la-Neuve, Université Louvain-la-Neuve.

MEYER, B.

- 1995 *Translating the Devil : Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton, Africa World Press.
- 1998 « "Make a Complete Break with the Past". Memory and Post-colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse », *Journal of Religion in Africa*, XXVII (3) : 316-349.

MOHANTY, C.

- 1988 « Under Western Eyes : Feminist Scholarship and Colonial Discourses Chandra Talpade Mohanty », *Feminist Review*, 30 : 61-88.

MOKOKO GAMPOT, A.

- 2002 « Harrisme et kimbanguisme : deux Églises afro-chrétiennes en Île-de-France », *hommes et migrations*, 1239 : 54-66.

MOSSIÈRE, G.

- 2006 « Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays. Le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres », *Les Cahiers du GRES/Diversité Urbaine*, 6 (1) : 45-61.

MUKONYORA, I.

- 2007 *Wandering a Gendered Wilderness : Suffering and Healing in an African Initiated Church*, New York, Peter Lang.

NEWELL, S.

- 2007 « Pentecostal Witchcraft : Neoliberal Possession and Demonic Discourse in Ivoirian Pentecostal Churches », *Journal of Religion in Africa*, 37 (4) : 461-490.

OLAJUBU, O.

- 2003 *Women in the Yoruba Religious Sphere*, Albany, State University of New York Press.

OYEWUMI, O.

1997 *Invention of Women : Making An African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

SAID, E.

1989 « Representing the Colonized : Anthropology's Interlocutors », *Critical Inquiry*, 15 (2) : 205-225.

SCHÜTZ, A.

1987 *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

TARRIUS, A.

1993 « Territoires circulatoires et espaces urbains », *Les annales de la recherche urbaine*, 51-60 : 51-60.

TONDA, J.

2000 « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique Africaine*, 79 : 48-65.

2002 *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

2005 *Le souverain moderne : le corps du pouvoir en Afrique centrale, Congo et Gabon*, Paris, Karthala.

2007 « Entre communautarisme et individualisme : la "tuée tuée", une figure-miroir de la déparentélisation au Gabon », *Sociologie et sociétés*, 39 (2) : 79-99.

WILLAIME, J.-P.

1999 « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de sciences sociales des religions*, 105 : 5-28.

RÉSUMÉ

Cet article se propose d'explorer la transgression des normes religieuses par les croyants (pasteurs et fidèles) associés au Réveil qui, à l'instar du pentecôtisme, connaît un succès spectaculaire en République démocratique du Congo et dans la diaspora depuis quelques décennies. Affirmée avec force par les convertis et objet de divisions dans la société globale, la frontière entre « monde chrétien » et « monde païen » n'est pourtant pas toujours identifiable à partir de la morale, salvatrice et « civilisatrice », revendiquée. En témoigne la récurrence des scandales, impliquant les Églises et leurs responsables autour des questions d'argent ou de sexe.

À partir de recherches menées depuis une dizaine d'années dans les milieux congolais, nous examinons l'ambivalence de la morale sexuelle en considérant le fait que si l'Église est le lieu d'adhésion à une utopie normative, en construction, elle peut aussi être le lieu privilégié d'hébergement de pratiques, précisément contradictoires avec la norme chrétienne.

Nous verrons que la notion d'hétérotopie proposée par Foucault pour penser des « espaces autres » permet d'éviter l'écueil d'une approche binaire (émancipation *versus* soumission) de l'offre religieuse à la faveur de référentiels identitaires pluriels et redevables de l'histoire longue. La prise en compte de ces transgressions permettant d'éclairer la complexité de la question du genre dans et hors l'Église.

ABSTRACT

Gender and the Transgression of Moral and Sexual Norms in the Revival Churches of Kinshasa and the Congolese Diaspora. — This paper explores the transgression of religious norms within Revival churches which, following the example of Pentecostalism, have experienced a spectacular success in the Democratic Republic of the Congo as well as in the Congolese Diaspora over the past few decades. While the boundaries separating the “Christian world” and the “Pagan world” are strongly asserted by the born again and generate huge divisions across the Congolese people worldwide, nevertheless it is sometimes difficult to identify these boundaries apart from the professed life-saving and “civilising” morality claims. A case in point involves the recurrent scandals involving Churches and their leaders around issues of money and sex.

Based on studies over the past ten years within the Congolese community, we investigate this apparent ambivalence of sexual morality by considering the fact that the Church itself is a place which supports the ongoing construction of a normative utopia, while at the same time hosting practices that directly contradict Christian norms.

We shall see how the notion of heterotopia, proposed by Foucault for considering “other spaces”, allows us to avoid the shortcomings of taking a binary approach (emancipation *versus* submission) toward the offering of religion. Instead we are able to consider pluralistic identity repertoires of the churches stemming in part from their long history. The consideration of these transgressions sheds much needed light on the complexity of the issue of gender inside and outside of the Church.

Mots-clés/Keywords : Kinshasa, Églises de Réveil, genre, hétérotopie, migration, normes, sexualité/Kinshasa, Revival churches, gender, heterotopia, migration, norms, sexuality.

