

Tenir le haut de l'affiche : analyse structurale des prétentions au charisme

Baptiste Coulmont

DANS **REVUE FRANÇAISE DE SOCIOLOGIE** 2013/3 Vol. 54 , PAGES 507 À 536
ÉDITIONS **PRESSES DE SCIENCES PO**

ISSN 0035-2969

ISBN 9782724633405

DOI 10.3917/rfs.543.0507

Date de mise en ligne : 25/09/2013

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-francaise-de-sociologie-2013-3-page-507?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Tenir le haut de l'affiche : analyse structurale des prétentions au charisme*

Baptiste COULMONT

Résumé. Cet article analyse comment s'organisent la concurrence et la collaboration entre prophètes, à partir d'une étude des églises évangéliques et pentecôtistes africaines de région parisienne. Ces assemblées utilisent depuis une quinzaine d'années des campagnes d'affichage pour assurer la publicité des événements qu'elles organisent. J'ai constitué un corpus de 200 affiches recueillies entre mi-2008 et fin 2011, qui fournit des renseignements sur près de 500 personnes différentes. L'article développe alors une double analyse des prétentions charismatiques individuelles. En premier lieu, ces prétentions, contraintes par l'espace graphique des posters, dessinent un monde d'acteurs inégaux dans lequel les divers clercs tiennent le haut de l'affiche. En second lieu, l'analyse du réseau constitué par la présence répétée de plusieurs personnes sur des affiches différentes montre que la validation du charisme ne dépend pas uniquement de la reconnaissance, par une foule « charismatiquement dominée », des qualités extraordinaires d'un individu, mais aussi de la reconnaissance effective des pairs et de celle d'autres porteurs de charisme.

Mots-clés. RÉSEAU – MIGRATION – RELIGION – IMAGE – CHARISME

Deux prophètes sont dans un bateau... Essaient-ils de se pousser à l'eau, chacun croyant en l'exceptionnalité de son charisme ? Ou décident-ils que la somme de leurs deux charismes est surgénératrice d'un charisme collectif dont ils pourraient bénéficier ? En bref, y a-t-il autre chose que du conflit entre porteurs de charisme ? « Idée-clé » (Geertz, [1986] 2012) de la sociologie wébérienne, la notion de charisme conçoit le prophète, et plus largement le porteur de charisme, comme *individu* exceptionnel, ou plus précisément comme *individu* à qui les « dominés charismatiquement » reconnaissent des qualités extraordinaires (Weber, [1921-1922] 1971, p. 320-329). C'est dans la relation en « face à face » entre l'homme charismatique et ses fidèles ou ses adeptes que se déploie l'étude typologique. Dans le type pur, l'homme charismatique ne détient pas de légitimité institutionnelle – légale, bureaucratique –, ni de légitimité héritée d'une tradition : son charisme est *personnel*. Dans cette optique, deux prophètes dans le même bateau seraient en situation nécessairement conflictuelle.

Mais il existe au moins un monde quotidien peuplé de prophètes, d'individus charismatiques en relation non seulement de concurrence, mais aussi, nous allons

* Des versions antérieures de ce texte ont bénéficié des remarques des participants au séminaire « Dieu change à Paris » (GSRL, février 2009), de ceux du colloque « *African churches in Europe* » (Université libre de Bruxelles, décembre 2010), de Claire Lemerrier, Fabienne Gallaire, Nicolas Jouin, Céline Béraud, et des conseils de réécriture du comité de rédaction de la *Revue française de sociologie*.

le voir, de collaboration. Les églises pentecôtistes et évangéliques « africaines » installées en région parisienne, quelques centaines aujourd’hui, montrent la coexistence possible de « prophètes » n’ayant pas monopolisé la manipulation du charisme. Ces assemblées ne s’ouvrent pas facilement aux sociologues, mais la publicité qu’elles font pour certaines de leurs activités s’avère riche d’enseignements pour une enquête sur les formes concrètes de manipulation du charisme.

Château-Rouge, à Paris (XVIII^e arrondissement), une centaine de mètres au nord de Barbès, est un quartier populaire « africain » : quartier de résidence, mais surtout quartier de commerce. Et la multitude d’affiches et de posters pour des « croisades », des « prophètes » et des « miracles », affiches mettant en scène en quasi-totalité des pasteurs noirs, frappe les passants. Dans l’espace délimité par quelques rues, les publicités religieuses semblables à celles de la Figure 1 recouvrent les murs aveugles et les barrières de chantiers.

Elles apparaissent au pasteur Dominique Kounkou comme une nouveauté, en 2000, quand il écrivait que « depuis peu l’on assiste à une massification des campagnes d’évangélisation, avec une mise en avant d’un pasteur ou d’un évangéliste dont on présente le pedigree sur les affiches et les tracts distribués » (2000, p. 225). Elles sont aujourd’hui considérées comme habituelles. Ces affiches ont ainsi été repérées par les sociologues, anthropologues ou géographes intéressés par le protestantisme¹. Demart écrit par exemple que l’« on peut y voir, de façon très régulière, des affiches annonçant la venue d’invités exceptionnels, d’Allemagne, de Grande-Bretagne, du Congo ou encore des États-Unis [...] Pour des séminaires de quelques jours ou pour une conférence, ces prédicateurs développeront le thème du *leadership*... » (2008, p. 161). Le géographe Frédéric Dejean les inclut dans une recherche sur la visibilité urbaine de ces églises : « sur ces affiches le prédicateur est mis en avant dans la position de l’enseignant, la Bible à la main, le regard dirigé vers le spectateur comme si le message s’adressait spécialement à lui » (2009, p. 43). L’anthropologue Damien Mottier leur donne un rôle dans la naissance de ses recherches : il fut « attiré par des affiches placardées sur les murs de [son] quartier. Ces affiches annonçaient des “nuits de miracles” qui [lui] rappelaient » des cérémonies auxquelles il avait assisté en Afrique (2008, p. 176).

FIGURE 1. – Trois affiches



1. Sur son blog, Sébastien Fath propose la lecture de plusieurs affiches : http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/album/christ_a_chateau_rouge_fevrier_2007/

Pour ces chercheurs, les affiches servent d'illustration et non pas de source : elles ne sont pas mises en série. L'article qui suit a débuté sur le même étonnement, et s'est fortement appuyé sur les travaux ethnographiques qui viennent d'être cités, mais ces affiches constituent ici un corpus. Elles ont en effet pour intérêt de présenter des « individus exceptionnels » aux dons extraordinaires², des porteurs de charismes.

À partir d'une exploration systématique de ce matériau, l'article défend la thèse selon laquelle des prétentions inégales au charisme (partie 1) sont confirmées ou validées par d'autres porteurs de charisme et pas nécessairement par des individus sous domination charismatique, voie classique de validation du charisme personnel (partie 2). L'article porte donc sur un monde peu connu (les églises liées aux migrations africaines) et utilise un dispositif de recherche peu fréquent (l'analyse quantitative de matériaux visuels), deux particularités qu'il est nécessaire de présenter en détail.

Des églises peu connues

L'implantation et la croissance de ces églises sont liées aux modifications des origines nationales des immigrés d'Afrique subsaharienne dans les années 1990 et 2000, parfois exilés politiques, plus souvent détenteurs de diplômes du supérieur que les immigrés plus anciens et provenant de pays dans lesquels les églises chrétiennes étaient déjà implantées (Barou, 2002).

Ces évolutions récentes transforment les contextes de la fondation d'assemblées religieuses. Dans les années 1960 ou 1970, les ressortissants de certains pays étaient peu nombreux en France et fondaient plutôt des filiales d'églises indépendantes nationales (Mokoko-Gampiot, 2002)³. Ils n'avaient pas l'intention de s'installer de manière permanente en France (ou en Europe) (Adogame, 2009). En 2010, la population d'origine africaine est suffisante pour faire naître des églises indépendamment de l'immigration de pasteurs : les natifs d'Afrique subsaharienne et leurs descendants directs (nés en France) sont plusieurs centaines de milliers en France désormais.

L'enquête se concentre ici sur des églises évangéliques ou pentecôtistes qui ont connu, en Afrique, une forte croissance depuis une vingtaine d'années (Mayrargue, 2004). « La très grande majorité des "Églises africaines" que l'on rencontre en Europe [...] s'inscrivent dans cette mouvance évangélique et pentecôtiste. » (Mary, 2008, p. 14). Sébastien Fath, historien et sociologue du protestantisme évangélique, les décrit comme « de type charismatique » : « elles opèrent suivant un régime d'oralité, porté par des pasteurs-prophètes qui revendiquent une expertise thérapeutique. [Elles opèrent] bien souvent en large indépendance par rapport aux réseaux évangéliques déjà constitués » (2005, p. 224-235).

L'article n'explore pas systématiquement l'identité « raciale » de ces églises dont les pasteurs sont noirs (Ndiaye, 2009 ; Fancello et Mary, 2011), et qui mettent occasionnellement en scène une identité noire cosmopolite : tout en étant

2. La « délivrance » dont il est fait mention sur l'affiche centrale étant la délivrance des démons.

3. Sont appelées « églises indépendantes africaines » des « églises séparatistes, fondées en Afrique par des Africains pour des Africains

en rupture avec les églises historiques missionnaires » venant d'Europe (Mary, 2008, p. 11-12). Ces églises ayant souvent lutté contre la colonisation se trouvent fréquemment aux marges extérieures du christianisme.

liées à des migrations en provenance d'Afrique, elles ont comme membres des Antillais ou des Haïtiens, invitent des pasteurs noirs américains. Mais, à la différence des *black churches* états-uniennes, elles ne se décrivent pas publiquement comme noires. Par souci d'économie, je parlerai d'églises africaines, même si l'expression tend à rejeter dans un hypothétique pays d'origine des personnes dont la carrière, l'éducation et les investissements sont plus vraisemblablement liés à une trajectoire migratoire qu'à une origine⁴.

La plupart des recherches publiées ont à leur centre l'Afrique et comme chercheurs des ethnographes, souvent des ethnologues africanistes qui ont suivi vers la France des pasteurs ou leurs fidèles inscrits dans un parcours migratoire (Henry et Noret, 2008 ; Mary, 2008). De ce fait, ce sont principalement des « églises indépendantes africaines » qui ont été étudiées (Mokoko-Gampiot, 2002, 2008). Les enquêtes sont régulièrement des « enquêtes multisites » car l'itinérance déclenchée par la migration de l'Afrique vers l'Europe se poursuit ensuite (parfois vers l'Amérique) (Fancello, 2003, p. 859). Parce que l'angle d'étude est africaniste ou lié à l'étude des migrations, les recherches portent fréquemment sur les relations avec la société environnante et le maintien de l'identité religieuse et nationale (Boutter, 2004 ; Demart, 2008 ; Fancello, 2008). Les méthodes choisies pour ces études relèvent de l'enquête ethnographique nécessitant l'établissement de relations de confiance : observation (Maskens et Noret, 2007 ; Dejean, 2010a), voire documentaire filmé (Mottier, 2007), entretiens informels et participation aux activités culturelles (Mossière, 2008). Ces chercheurs étudient finalement plus des églises individuelles ou des dénominations (c'est-à-dire des groupements d'assemblées de même obédience) qu'un « champ », qu'un « espace » ou qu'un « monde » religieux ayant une certaine spécificité.

Ces églises appartenant à un christianisme émotionnel valorisant la manifestation de l'extramondain sont souvent d'approche difficile. Mais elles affichent publiquement certaines de leurs activités.

Des données originales mais limitées

Je me suis appuyé sur le recueil hebdomadaire (entre une et trois fois par semaine, entre juillet 2008 et octobre 2011) des affiches présentes à Château-Rouge, en les photographiant ou en les décollant⁵. Les deux cents affiches (N = 200) soutiennent une méthode d'objectivation qui a un intérêt, *construire des données cohérentes, systématiques et uniformes*, un corpus dont l'étendue est fixée par les limites géographiques du quartier et la durée de l'observation. Récupérer les affiches dans la banlieue nord de Paris où elles sont en grand nombre aurait étendu le corpus, mais au prix d'un investissement temporel peu rentable. Des affiches ont probablement été manquées (dans une proportion difficile à évaluer) : il reste que peu d'affiches supplémentaires ont été repérées sur les

4. En revanche, je ne parlerai pas d'églises « ethniques » : l'ethnicité n'est pas revendiquée sur les affiches et la composition des fidèles, d'après les divers travaux disponibles, n'est pas proprement « ethnique » ou alors est « multi-ethnique ».

5. Les affiches retenues répondent à certains critères (la mention d'une église) : je laisse

donc de côté les affiches pour des concerts payants non « sponsorisés » par une église ou celles pour des albums de chansons, qui sont, elles aussi, relativement nombreuses et qui participent à l'espace chrétien, espace culturel et culturel (ces concerts et ces albums font souvent mention de « gospel »).

annuaires d'événements évangéliques comme le site « topchretien.com » ou en recherchant sur internet le nom des différents pasteurs.

Par construction, ce corpus élimine les assemblées qui s'appuient sur des réseaux familiaux ou locaux, préalables à l'émigration, et les églises indépendantes africaines (*kimbanguistes* et autres) (Mokoko-Gampiot, 2002) qui ne font pas recours à la publicité. Il élimine probablement les plus petites entreprises religieuses (même si des « demi-A4 » photocopiés sont aussi affichés), mais n'élimine pas vraiment les églises les plus établies (qui affichent parfois leurs événements). L'on repère donc avec cette méthode les entreprises religieuses les plus tournées vers la publicité commerciale, vers une certaine forme de capitalisme spirituel. Le corpus ne vise pas à l'exhaustivité : personne ne sait combien d'églises existent (la création d'assemblées étant entièrement libre). Il vise à la cohérence, les données étudiées étant toutes de même nature (un support physique affiché dans une zone géographique très restreinte).

Ce corpus n'est-il alors représentatif que de lui-même ? Sans pouvoir apporter de réponse définitive, des éléments indiquent sa congruence, en termes géographiques, par exemple, avec des églises africaines rassemblées dans deux fédérations nationales : la grande majorité des assemblées est localisée en Seine-Saint-Denis, et dans quelques-unes des communes les moins riches de la banlieue sud de Paris. Le nombre d'individus et d'assemblées repérés à travers les affiches permet, de plus, de préciser que le corpus regroupe bien plus qu'une « infime minorité » des acteurs. *In fine*, les deux cents affiches contiennent une centaine de noms d'assemblées différentes, et mentionnent 720 personnes. Plusieurs sont mentionnées plus d'une fois : nous parlons donc d'une population totale de 495 personnes. Par comparaison, les estimations « à la louche » faites par les sociologues, anthropologues et journalistes mentionnent « plusieurs centaines » d'assemblées d'« expression africaine » en région parisienne. Les affiches montrent donc leur intérêt relativement à d'autres sources quantitatives peu utilisables. Passer par le *Journal officiel* et la déclaration des associations « loi 1901 » est un moyen économique (ces déclarations sont disponibles en ligne), mais nombreuses sont les associations « mortes » ou sans activité, comme le montre, dans un autre domaine, Bozon (1984), et il aurait été difficile d'y déceler les églises africaines (même si Dejean [2010a] le fait à travers divers indicateurs). Quand ces données ont été utilisées, c'est pour suivre une partie de l'activité administrative de certaines églises (Mokoko-Gampiot, 2008) ou la scission d'une église (Fancello, 2007), mais ces assemblées étaient connues des chercheurs et le *Journal officiel* servait de source empirique couplée à la mémoire des acteurs. Les annuaires téléphoniques ne sont pas plus utilisables : ces églises sont trop peu installées pour disposer d'un numéro de téléphone propre ou ne prennent pas la peine de demander leur inscription dans la catégorie proposée par l'éditeur des annuaires. Par comparaison, avec ces sources, les affiches semblent être de bons indicateurs. Cet indicateur, bien entendu, serait encore plus robuste si la période d'observation avait été plus longue.

Ces affiches, cependant, ne disent rien du nombre de fidèles qui assistent aux événements dont elles font la publicité, événements qui sont parfois des échecs, comme le décrit Mottier (2008). Rien non plus de la composition sociale ou nationale des assemblées, des revenus des pasteurs, de l'ancienneté de leur église. À elles seules, elles ne sauraient suffire, mais alliées aux résultats des nombreuses enquêtes ethnographiques, elles apportent d'indéniables connaissances.

Je propose donc une sociologie visuelle quantitative, méthode inspirée par les travaux suivants, qui sont de deux types. Dans le premier, le corpus est constitué par une institution extérieure, marché du livre ou éditeur. Le travail sur la « dénonciation » de Boltanski et ses collègues fait recours à une forme ainsi objectivée, à un « ensemble, produit de la pratique (et non façonné par le sociologue pour les besoins de sa démonstration) » (Boltanski, Darré et Schiltz, 1984, p. 4), en l'occurrence 275 lettres archivées par un service du journal *Le Monde* analysées en partie à partir de leurs « propriétés graphiques » (lisibilité, présence de tampons et de ratures, etc.). Le travail de Chenu (2008) sur près de 3 000 couvertures de *Paris-Match* montre l'intérêt d'un traitement quantitatif de l'« iconotexte », l'image associée à du texte : il repère par exemple, sur un demi-siècle, une revitalisation symbolique de l'aristocratie, plus présente sur ces couvertures en fin de période qu'au début. D'autres travaux quantitatifs se sont intéressés aux normes de genre dans l'illustration des ouvrages pour enfant (Brugeilles, Cromer et Cromer, 2002) ou à la structure sociale incarnée dans les animaux d'un livre pour enfant (Martin, 2000). Les enquêtes du second type reposent sur la constitution d'un corpus, optique choisie ici. C'est le cas de celle de Memmi, qui souligne l'intérêt des affiches pour une recherche (portant dans son cas sur la communication politique et deux centaines d'affiches italiennes) : « Se limitant aux éléments essentiels de la communication, elle en offre, par ailleurs, une sorte de résumé. Sa structure plus aisément identifiable la rend donc particulièrement propice à une analyse quantitative. Elle nous permet d'étudier, à travers un nombre important de supports, les variations des composantes minima de la communication politique. » (1986, p. 17).

Comme le font les recherches mentionnées, cet article passera sous silence deux choses : le processus même de création de ces affiches, le plus souvent réalisées par quelques prestataires de service extérieurs à l'église (dont les références se trouvent sur les affiches), mais aussi le public auquel s'adressent ces affiches. Les affiches seront traitées comme équivalentes à des « questionnaires remplis ». On y trouve la date et le lieu des cultes, l'identité des pasteurs, des thèmes théologiques, le nom de l'église : toute une série d'indicateurs différenciés (voir Annexe).

L'étude présentée dans ces pages s'inscrit donc dans un creux et un pari méthodologique : passer par l'objectivation manifestée par les actions de certaines églises. À l'ambition monographique, à la « description dense » de l'ethnographie, j'ai préféré une description structurée par le recours aux statistiques. Les statistiques, ici, s'utilisent en contrepoint de l'ethnographie : pas en opposition, mais pour en faire ressortir la spécificité ; pas pour nier son intérêt, mais pour tenter des combinaisons entre méthodes. Toute la littérature secondaire mobilisée ici sur les églises africaines, en effet, repose sur des enquêtes ethnographiques. Je propose de les « armer » à l'aide d'un raisonnement statistique (Weber, 1995 ; Gramain et Weber, 2001).

La démonstration s'appuiera dans la partie suivante sur la description des *acteurs*, et sur leurs prétentions au charisme – telles qu'elles apparaissent sur les affiches. Elle se poursuivra dans une seconde partie par l'étude des *relations* entre acteurs, qui permet de comprendre comment les prétentions charismatiques sont confirmées par des pairs ou d'autres porteurs de charisme.

Les prétentions au charisme

Le corpus fait apparaître des acteurs collectifs et des acteurs individuels identifiés ici par leurs noms et leurs prénoms (par exemple : « Assemblée des Miracles et des Merveilles », « Siméon Kimbulu »).

Les acteurs collectifs

Ces églises pentecôtistes d'origine africaine sont des *organisations* fragiles, faiblement structurées : les pasteurs-prophètes sont souvent indépendants et les affiches mettent en scène l'autonomie. Pour ces raisons, décrire le charisme des pasteurs-prophètes comme charisme d'institution apparaît peu adapté : le charisme reste fortement personnalisé, au contraire des charismes dérivés mentionnés par Weber. Rappelons ces formes dérivées : quand, après la disparition du prophète webérien idéal-typique ou du chef de guerre, plusieurs prétendants s'affrontent pour le titre de successeur, la domination charismatique s'avère instable, car doublement (ou plus) incarnée. La solution du conflit peut venir d'une « direction administrative qualifiée charismatiquement », qui incarne collectivement le charisme antérieurement porté par un seul individu. Une autre forme de dépersonnalisation se remarque dans la notion de « charisme de fonction » (ou charisme d'office, charisme d'institution, *Amtscharisma*), quand l'organisation confère à certaines positions (et donc à une multiplicité de personnes) une participation au charisme fondateur : dans ce cas, le charisme ne dépend pas de la personne, mais de l'acte rituel apte à transmettre le charisme et à conférer une participation au charisme originel.

Mais le charisme des pasteurs et prophètes pentecôtistes africains n'est pas lié à la dévolution, par une organisation, d'une participation routinisée à un charisme originel, mais plutôt à la reconnaissance (par les fidèles, mais pas seulement par les fidèles, comme nous le verrons) d'une capacité extraordinaire. Des charismes multiples, et pas réellement d'*Amtscharisma* : au charisme d'institution, des formes personnelles sont préférées. La mise en scène de l'autonomie personnelle s'ancre dans une caractéristique du protestantisme : « la tradition protestante, évangélique et pentecôtiste, lie l'expansion à la scissiparité, ce qui aboutit à la multiplication des dénominations » et à des assemblées autonomes, écrit Mary. Caractéristique renforcée par le contexte de la création de ces assemblées : la migration d'individus faiblement dotés en capitaux. Mary souligne cependant qu'à cette dissémination s'est combiné « un mouvement inverse de regroupement fédératif » (2008, p. 17). Dissémination et regroupement sont associés, en pratique, à des formes de concurrence *et* de collaboration.

La concurrence entre églises est assez régulièrement mentionnée dans les enquêtes ethnographiques. Certains parlent du « champ ultraconcurrentiel du salut et de la guérison » (au Congo) (Coyault, 2008, p. 152), ou écrivent que « l'hyper-concurrence et l'extrême volatilité des fidèles sont [...] deux des caractéristiques majeures du marché de la foi pentecôtiste en banlieue parisienne » (Mottier, 2008, p. 180). Les dénonciations des « faux prophètes » sont habituelles. Cette concurrence se perçoit physiquement sur le terrain d'enquête : les affiches peuvent être recouvertes intentionnellement par d'autres proposant les activités d'une autre église. Les colleurs d'affiches préfèrent à certaines occasions recouvrir une affiche concurrente plutôt qu'utiliser l'espace libre : une manière de

favoriser la captation d'un public pour leur assemblée tout en limitant l'audience d'une assemblée concurrente.

Et, cependant, il existe bien des formes de collaboration, des tentatives de création d'*organisations* collectives. Une « Communauté des églises d'expression africaine en France » (CEAF, www.ceaf.fr) rassemble une quarantaine d'assemblées locales⁶ et tente d'établir un peu d'ordre, en insistant par exemple sur la formation théologique (Demart, 2010 ; Mottier, 2010). Mais seules quelques églises mentionnées sur les affiches recueillies en font partie. L'on trouve un peu plus de correspondance entre le corpus et une autre association fédérative d'églises, congolaises à l'origine, l'Entente et coordination des œuvres chrétiennes (ECOC, www.ecoc.fr) regroupant près de quatre-vingt-dix assemblées en 2011⁷. Mais l'appartenance n'est jamais mentionnée sur les affiches et ne peut être repérée que par croisement avec d'autres sources : ces regroupements d'assemblées ne sont jamais mis en avant et sont incapables de valider ou de reconnaître effectivement le charisme individuel des pasteurs.

Les ethnographes reconnaissent le peu de pertinence de ces associations au quotidien (le charisme des clercs ne dépendant absolument pas de leur appartenance à telle ou telle association), mais ils savent aussi que ces associations proposent une description synthétique du monde social que ces églises constituent. Ils ont alors pu s'appuyer sur ces associations pour obtenir une description de l'espace social formé par ces églises, ou pour rendre compte de la structure des relations entre assemblées religieuses. Ces associations sont alors analysées comme des indicateurs de la structuration ou de l'institutionnalisation d'un monde religieux : leur visibilité et leur éventuel succès montrent en effet que le sentiment d'appartenir à un groupe est suffisamment fort pour s'associer à un ensemble de relations effectives, structurées, par exemple par la constitution d'associations (du type « loi 1901 » en France). Les ethnographes, ici, suivent, implicitement ou explicitement, un programme d'étude dans lequel l'institutionnalisation passe par l'émergence d'instances spécifiques, instances qui prennent le rôle d'organismes de reconnaissance et de légitimation. De plus, les présidents et vice-présidentes de ces fédérations d'assemblées religieuses, soucieux de construire une image publique, se présentent comme les informateurs incontournables d'un monde socialement éloigné de celui des chercheurs.

Mais il faut bien saisir que ces associations et leurs présidents ne sont pas que le symptôme d'une plus grande *organisation* de ces églises, ils doivent être compris comme des entreprises et des entrepreneurs identitaires : c'est la *régulation* de cet espace social et de l'identité collective associée qui les intéressent (Mottier, 2010), régulation qui est cependant réalisée par d'autres moyens. Les affiches, constituées en corpus, proposent une description tout aussi synthétique, mais qui fait l'économie du recours au discours des deux fédérations. Tout laisse penser que les affiches donnent indirectement accès à un monde extérieur à ces associations, un monde faiblement institutionnalisé, au sens où les *organisations* sont fragiles, mais où existent des formes émergentes d'*autorégulation* des pratiques individuelles. Un monde où la concurrence entre clercs est indéniable, mais où sont réparables des formes de collaboration systématiques.

6. Comptage réalisé en mars 2011 sur le site internet de la CEAF.

7. Comptage réalisé en mars 2011 sur : <http://www.eglises.org/types/ecoc/>.

« Je me voyais déjà en haut de l'affiche... »

De leur côté, les acteurs individuels, pour reprendre un vocabulaire wébérien, peuvent à première vue être décrits comme des « entrepreneurs indépendants de salut » (Bourdieu, 1971, p. 321). Les affiches, ainsi, consacrent une large part de leur espace au visage et au corps d'individus (ce qui permet, incidemment, de coder comme « noires » 97 % des personnes visibles en s'appuyant de manière un peu naïve sur le phénotype). Cela ne signifie pas, toutefois, que tous les acteurs individuels soient mis sur le même plan. Les affiches, parce qu'elles imposent une contrainte forte sur l'espace disponible pour chaque personnage, hiérarchisent immédiatement l'information. Les grands, pour être bref, tiennent « le haut de l'affiche ».

Dans les paragraphes qui suivent, la plus ou moins grande visibilité est considérée comme un indice des prétentions au charisme portées par les personnes présentes sur les affiches : à première vue, les « grands » de ce monde évangélique sont ceux qui détiennent des dons extraordinaires. Mais il apparaît très vite que la grandeur varie suivant certaines caractéristiques sociales.

Le sociologue nigériano-britannique Afe Adogame (2008) repère une féminisation rapide et croissante des institutions religieuses de la « diaspora africaine ». Mais cette féminisation n'est que légèrement visible sur les affiches. Les femmes y jouent un rôle mineur, numériquement, et un genre « marqué », symboliquement (le rôle non marqué étant celui des hommes, jamais mentionné). Numériquement, elles ne représentent qu'une petite minorité des personnages photographiés ou simplement mentionnés. Comment leur présence est-elle organisée ? Ce qu'écrit Maskens au sujet des relations de genre est éclairant. Elle parle d'ambiguïté des rôles dans un cadre d'« asymétrie affirmée » (2009, p. 66). L'asymétrie se perçoit indirectement par la proportion prise par les hommes et l'ambiguïté dans les conditions de la présence des femmes. Ces dernières apparaissent à l'occasion de « Conférences des femmes », réunions spécifiques au regard des autres, qui ne portent jamais le titre de « Conférence des hommes ». Elles apparaissent ensuite en tant que femmes de pasteurs, soit au bras de leur époux, soit portant le nom de ce dernier. Un simple comptage montrera cette place secondaire. Les femmes constituent 23 % des personnes mentionnées sur les affiches (77 % des mentions sont masculines, donc). Mais elles sont fréquemment invisibles : leur mention se fait sans photographie associée. 39 % des femmes sont invisibles, alors que seuls 27 % des hommes le sont. L'absence fréquente d'une photographie redouble ainsi la place minoritaire des femmes : elles sont non seulement moins nombreuses, mais aussi moins visibles. Les contraintes portant sur l'espace disponible sont ainsi utilisées pour agrandir ou minorer certains acteurs. Ces contraintes objectivent donc les hiérarchies internes (bien au-delà de la différence des sexes).

Le monde pentecôtiste-évangélique est souvent décrit à raison sous l'angle de l'entreprise religieuse individuelle. Mais cet individualisme, comme nous venons de le voir, n'est pas synonyme d'égalitarisme. Il est de plus possible de repérer un jeu complexe sur les titres revendiqués, titres très souvent hiérarchiquement ordonnables. La profusion des titres sur les affiches surprend, si l'image que l'on se fait du protestantisme est celle d'un monde sans distinction forte entre laïcs et clercs. Mais les choses sont différentes ici. Ces titres révèlent une partie de la structuration interne et, surtout, une partie des prétentions au charisme. Les titres revendiqués par les personnes photographiées sur les affiches indiquent des types

spécifiques de charisme (ainsi que la place dans une hiérarchie). Parce qu'il n'existe pas d'organisation chargée de la délivrance formelle des titres, il faut les comprendre avant tout comme des prétentions au titre, prétentions qui pourraient être remises en cause (ou validées) par d'autres acteurs. Certains se présentent comme « évêques » (souvent sous le titre anglophone de « *bishop* »), c'est-à-dire comme des supérieurs hiérarchiques garants institutionnels de l'ordre et de la vérité, même si l'usage est ici associé à la capacité à passer d'un pays à l'autre. D'autres se présentent comme « DR » ou « Dr », docteurs, garants – car théologiens – de la vérité du message. Willaime (2005) parle de « charisme idéologique » pour décrire cette forme de charisme disponible là où prime l'orthodoxie de la prédication. Le « docteur », sur ces affiches, n'est donc pas le détenteur d'un doctorat ni le thaumaturge, mais le détenteur d'un savoir. D'autres, enfin et plus souvent, se présentent en tant que « prophètes », interfaces entre Dieu faiseur de miracles et les hommes, dont le charisme est – dans le cadre des églises africaines – thérapeutique (une capacité à délivrer des démons).

Cette multiplicité des titres doit être rapprochée du texte de l'Épître aux Éphésiens (Éphésiens 4:11) où sont décrits les ministères possibles confiés aux hommes, « les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, les autres comme évangélistes, les autres comme pasteurs et docteurs », texte qui, d'évidence, est moins une description qu'une des sources normatives de la différenciation fonctionnelle. Ces « cinq ministères entretiennent les uns vis-à-vis des autres des rapports de complémentarité et contribuent ainsi à une répartition "horizontale" des tâches » (Mottier, 2008, p. 180), qui se recouvrent partiellement : aux prophètes la fondation suite à un appel, puis la délégation afin de fonder ailleurs de nouveau, aux pasteurs la direction de l'assemblée, aux évangélistes l'itinérance dans la diffusion des idées, aux docteurs la formalisation idéologique doctrinaire, aux apôtres l'implantation d'assemblées...

Faut-il alors continuer à parler de charisme ? Le recours à la notion wébérienne de charisme est complexe à mettre en œuvre dans l'étude de mouvements « charismatiques » si l'on ne garde de Weber que le type-idéal pur ou le charisme de fonction. Sur le terrain étudié, le charisme y est en effet multiple, incarné dans de nombreux prophètes, alors que le type pur est individuel et associé au monopole de sa manipulation. De manière plus spécifique au monde des églises de l'immigration africaine, les organisations faibles ne sont pas en mesure de disposer de fonctionnaires bureaucratiquement sélectionnés aptes à assurer la dévolution d'un charisme de fonction. Le rôle que peut jouer le charisme dans les institutions faibles est connu. Dubet (2002) y montre le recours au « charme » comme moyen de légitimation de la domination exerçable par les agents de ces institutions, domination qui est l'objet d'un travail de justification permanent, quand le charisme de fonction est dévalué, ou n'est plus reconnu. Mais le charme, dans l'exemple précédent, est encore analysé comme caractéristique personnelle, individuelle, *et* comme la reconnaissance, par un groupe dominé charismatiquement (ou « sous le charme de »), de l'exceptionnalité de la personne, un « face-à-face », sans s'intéresser à la collaboration entre porteurs de charisme.

C'est là que le concept de « charisme spécifique », présent à plusieurs reprises dans le texte de Weber (Dericquebourg, 2007), intervient avec profit. Ce charisme spécifique est lié à l'exercice de vertus déterminées (la parole, la bonté, etc.) qui ne sont ni monopolisées par une personne seule, ni associées à une fonction dans une institution : plusieurs personnes peuvent être porteuses du même charisme

spécifique, qui est donc en partie déconnecté des questions de domination⁸. Dans l'espace pentecôtiste et évangélique des églises africaines qui nous préoccupe ici existe de plus une variété de « charismes spécifiques » (de qualités extraordinaires) : don de prophétie ou don de guérison, don d'interprétation des langues, etc., parfois découplés de certaines formes de domination, comme le remarque Dericquebourg dans son article. Il faut donc se tourner vers ces « charismes spécifiques » – qui ne concernent qu'un domaine particulier où leurs porteurs deviennent des virtuoses (2007, p. 37) – pour comprendre certaines des pratiques associées aux pasteurs pentecôtistes ou évangéliques d'origine africaine en France. Ces pratiques prennent sens quand on les saisit comme indiquant d'autres modalités de construction du charisme, ne reposant pas uniquement sur le « face-à-face » entre un porteur de charisme et des fidèles. Écrire que « prophètes et pasteurs » africains relèvent d'un type mixte entre le prêtre (fonctionnaire du culte dépositaire d'un charisme de fonction) et le prophète ne résoudrait pas le problème : l'étude empirique pointe plutôt vers un mode de constitution du charisme qui ne passe ni par la dévolution – par une organisation – d'un charisme de fonction, ni exclusivement par la rencontre entre un porteur unique de charisme et un groupe charismatiquement dominé.

TABLEAU 1. – *Des titres associés à des caractéristiques variées*

Titre	Micro	Visible	Bible	Étranger	Deux mains	Femmes	Cravate	Nombre
Apôtre	29,4	88,2	8,8	38,2	36,7	2,9	66,7	34
Autre	16,7	58,3	8,3	33,3	42,9	50,0	33,3	12
<i>Bishop</i>	29,6	92,6	7,4	44,4	64,0	3,7	65,4	27
Chanteur/euse	11,8	58,8	0,0	11,8	0,0	52,9	14,3	17
Docteur	16,7	79,2	8,3	33,3	42,1	4,2	47,8	24
Évangéliste	16,7	72,2	7,4	22,2	30,8	11,1	47,9	54
Frère	0,0	22,7	0,0	4,5	20,0	0,0	0,0	66
Leader/ancien	28,6	71,4	0,0	0,0	0,0	0,0	28,6	7
Maman	0,0	45,5	0,0	9,1	20,0	100,0	NA	11
Pasteur	28,8	83,8	4,6	17,5	29,4	17,1	16,1	240
Prophète	20,7	82,9	24,4	15,9	55,9	6,1	18,2	82
Révérend	45,0	92,5	15,0	25,0	45,9	17,5	3,0	40
Servante/viteur	4,3	78,3	0,0	8,7	0,0	78,3	40,0	23
Sœur	4,2	33,3	0,0	0,0	12,5	100,0	NA	48
(vide)	10,0	26,7	0,0	13,3	25,0	43,3	82,4	30

Lecture : 83,8 % des 240 « pasteurs » sont « visibles » (ont une photo), 17,5 % d'entre eux font mention d'une localisation à l'étranger.

8. Dans son type pur et dans le cadre du charisme de fonction, le charisme est lié à une forme de domination. Ce concept de charisme, qui relie ainsi en un même lieu sociologie du pouvoir et sociologie des religions, a été souvent utilisé comme point d'entrée de l'étude de la domination. Il a été aussi bien utilisé par l'historien Ian Kershaw ([1991] 1995) pour éclairer le fonctionnement du pouvoir nazi que par l'anthropologue Clifford Geertz ([1986] 2012) pour analyser la souveraineté. Mais les usages en sociologie des religions et en sociologie politique diffèrent : alors que les termes mêmes (charisme, prophète) sont internes au monde chrétien, ils sont en large mesure étrangers au monde politique contemporain (sauf métaphoriquement). Ainsi, dans le monde des assemblées protestantes pentecôtistes africaines, « prophète » est-il un titre revendiqué par des individus concrets, et les dons de ces prophètes sont qualifiés de « charismes »... sans être d'emblée associés à des formes de domination.

Certes, puisqu'il n'y a pas d'organisation centrale chargée du contrôle des titres, ceux-ci n'ont pas nécessairement un sens identique pour des assemblées différentes, ni même, parfois, pour la même assemblée, qui peut utiliser « révérend », « pasteur » ou « docteur » pour décrire une même personne. Mais plutôt que de chercher à réduire ce pluralisme, considérons-le comme empiriquement pertinent. Le Tableau 1 montre que les caractéristiques picturales associées à ces titres (repérées par le comptage minutieux d'indices comme « tenir un micro », « tenir une bible », « être invisible ») sont bien différentes entre elles.

On trouve, d'après le Tableau 1, autant de « pasteurs » que d'affiches (un peu plus, même), et relativement peu de « prophètes ». Elles sont en revanche peuplées par un petit personnel religieux : « chanteurs », « sœurs », « frères » constituent un cinquième des mentions et forment l'armée de réserve du personnel clérical. L'on s'aperçoit aussi, à la lecture du tableau, de différences de traitement suivant les titres : les frères sont très souvent invisibles, à la différence des prophètes. Et à ces titres sont associés des usages du corps différenciés, qui ne sont pas aléatoirement distribués. Les indices privilégiés sont aisément repérables sur les affiches et permettent ainsi de favoriser *a priori* leur lecture. Avoir les deux mains visibles, sur une photo, indique (indirectement) que la photo n'est pas cadrée sur le visage (gros plan ou plan rapproché), mais au moins sur le torse (plan américain) : à la visibilité s'ajoute ici l'espace donné à la personne sur l'affiche. La cravate permet de différencier des hommes valorisant le formalisme (vestimentaire) d'hommes valorisant la décontraction. Deux indices sont liés à la manipulation d'objets techniques. Tenir un micro offre la possibilité de repérer les titres associés à un rôle parlant ou au charisme de la parole. Tenir une bible (ou ne pas en tenir) indique à la fois la légitimation et la manipulation de l'autorité revendiquée. La mention d'un pays étranger permet de distinguer les titres internationaux (comme évêques) des titres purement locaux (comme sœur). L'ensemble de ces indices (« être visible », « tenir une bible », etc.) dirige vers le ou les personnages centraux de l'affiche. Individuellement, chaque indice dit peu. Collectivement, ils placent des catégories d'individus dans des rôles distincts (en fonction du titre). Collectivement, ils donnent l'indication d'une *régulation* commune des caractéristiques associées aux prétentions aux charismes spécifiques.

L'analyse en composantes principales (Figures 2 et 3), qui synthétise sur un plan le Tableau 1, permet de repérer certaines oppositions, entre un monde clérical (à droite) et un monde non clérical d'auxiliaires, petits détenteurs de petits titres (à gauche). Cette représentation graphique expose un monde structuré autour de ce que Mottier appelle les « formes élémentaires de la parenté spirituelle » (2012, p. 165), à savoir des formes qui transforment des termes d'appel chrétiens fort classiques (« mon frère en Christ », « mon père », etc.) en éléments de base d'une hiérarchie domestique, peuplée de « servantes », de « maman », de « frères », mais aussi d'« anciens ». Les termes de la parenté spirituelle sont donc utilisés non seulement comme termes d'appel, dans le cadre d'activités religieuses, mais aussi pour introduire des statuts hiérarchisés. Pour ce qui nous occupe, la gauche du graphique (aux titres inspirés de la parenté spirituelle) s'oppose à la droite, où l'on trouve les titres fondés sur l'accumulation de capitaux proprement cléricaux : de l'évangéliste au *bishop*. Le second axe oppose les entrepreneurs individuels (prophètes et révérends) aux membres d'organisations (*bishops* et apôtres), quand bien même ces organisations n'existeraient qu'en volonté.

FIGURE 2. – *Analyse en composantes principales (la taille des points dépend du nombre d'individus)*

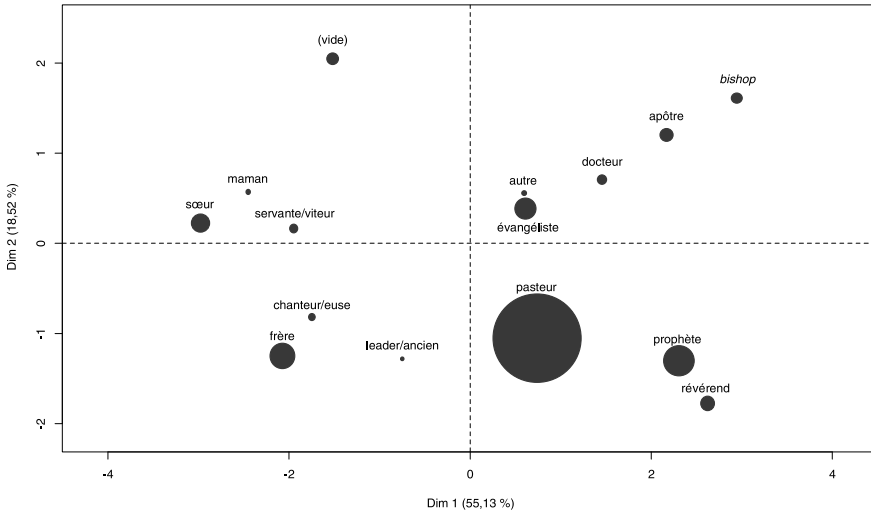
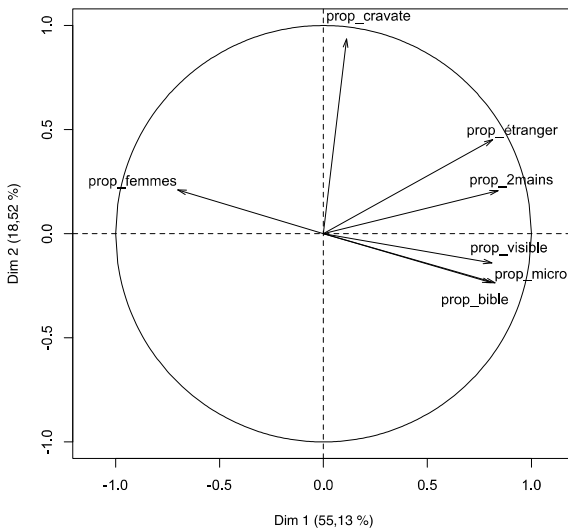


FIGURE 3. – *Roue des variables*

Variables factor map (PCA)



Des pasteurs autoproclamés ?

L'examen des titres permet d'estimer des prétentions à la « grandeur » (une des grandeurs, du moins) des personnages sans renseignements sur la « grandeur » de leurs assemblées (au sens de nombre de fidèles), sans savoir, donc, s'ils arrivent à rendre leur charisme effectif au-delà de quelques personnes. Cette « grandeur personnelle », ici, est la prétention à un charisme spécifique, la prétention à disposer d'une qualité extraordinaire, celle d'entrer en contact (par la prophétie, par exemple), avec l'extramondain. Mais cette grandeur est *relationnellement* liée à la petitesse des autres personnages : on n'est grand sur cet espace qu'en comparaison à d'autres, les petits (parfois si petits qu'ils n'apparaissent plus sur ces affiches que par le biais d'une mention). Dans un espace où le charisme est une caractéristique partagée, la reconnaissance des fidèles ne suffit donc pas : le charisme fait l'objet d'une mise en scène intramondaine.

Le monde décrit par l'intermédiaire des affiches est donc un monde hiérarchisé et fonctionnellement différencié qui repose sur une division du travail reproduite dans des formes de visibilité différentes. C'est un monde en mouvement, mais qui est ici par construction saisi et figé à un moment donné : les « chantres » deviendront pour certains des « frères », puis des « disciples » et les « diacres » des « pasteurs », etc. La méthode retenue, qui s'appuie sur la lecture d'affiches, ne permet malheureusement pas de bien estimer l'âge des acteurs.

Ces titres, sur lesquels repose l'analyse précédente, ne sont-ils que des prétentions d'individus, pasteurs « autoproclamés » comme l'on dit parfois qu'il existe des « imams autoproclamés » ? Jouanneau montre la faiblesse théorique de cette expression appliquée aux imams. Devenir imam ne repose pas sur une autoproclamation : « Faute d'institution centrale unique, obtenir le titre d'imam légitime repose au contraire sur un long processus de cooptation entre un aspirant-imam et une communauté de fidèles, processus au sein duquel les affinités électives (qui peuvent ou non se nouer au sein des lieux de culte musulman entre les imams et ceux qui, avec le temps, deviennent “leurs” fidèles) comptent au moins autant, sinon plus, que les “titres” ou les “certifications” (consulaires, religieuses, scolaires, etc.). » (2009, p. 493). De manière évidente, l'accusation d'autoproclamation est faite depuis un point de vue, celui selon lequel une institution centrale – ou, au minimum, solide – décerne des titres religieux, et Jouanneau oppose à ce point de vue la lente constitution d'une légitimité locale. Mais nos données ne disent rien sur les fidèles : elles nous obligent à tourner le regard vers ce qui va apparaître comme une autre source de la légitimité, les relations avec les pairs, et plus généralement avec d'autres porteurs de charismes spécifiques.

Les relations : quand le réseau construit le charisme

La partie précédente objectivait, à partir des affiches, la structure des prétentions au charisme. Cette partie étudie des usages réticulaires, à partir de la pratique, commune, d'invitations à participer à des événements religieux. Nous avons observé des acteurs revendiquant un charisme. Observons maintenant comment ce charisme est validé. Pour ce faire, nous nous intéresserons aux relations entre acteurs, qui s'invitent les uns les autres à participer aux événements dont les affiches font la publicité. Après un premier paragraphe qui présente

rapidement l'usage du terme « réseau », nous analyserons la structure du réseau d'invitations objectivé à travers les affiches.

Réseau : entre métaphore et outil technique

Les travaux portant sur les églises africaines en Europe utilisent fréquemment le terme réseau, mais l'usage est plus métaphorique que technique. Maskens parle de la « tendance à la création de mondes en réseau qui caractérisent le pentecôtisme dès son origine » (2008, p. 52) et conclut que « c'est bien l'adhésion à un groupe religieux et à ses effets de réseau qui assurent en partie une certaine insertion, et parfois même la réussite sociale » (*ibid.*, p. 57). Pour Mottier, « la culture transnationale du réseau [...] et son expansion particulière s'expliquent en partie par sa capacité extraordinaire à engendrer en peu de temps plusieurs générations spirituelles » (2008, p. 177). Mossière mentionne une « dynamique rhizomique [...] mobilisant des réseaux évangéliques transnationaux » (2008, p. 203). Les textes de Fath font intensément recours au thème du réseau : son ouvrage *Du ghetto au réseau* (2005) est construit autour des changements de fonctionnement interne du monde évangélique. Mais c'est plus la multiplication des *institutions* du protestantisme où peuvent se rencontrer les évangéliques (séminaires, associations nationales, etc.) que la multiplication des *liens* eux-mêmes qui est abordée.

Les affiches donnent accès à une information partielle mais systématique sur les dynamiques réticulaires à l'œuvre, en objectivant une partie des pratiques d'invitations réciproques que se font les pasteurs. La compétition et la concurrence entre *assemblées* n'empêche pas que les pasteurs pentecôtistes pratiquent le « *pulpit sharing* », le partage de la chaire, sous de multiples formes. Sous la forme de l'invitation-hommage : quand une assemblée en Europe est la bouture d'une assemblée ayant son origine en Afrique, le pasteur de l'assemblée africaine vient parfois rendre visite à son assemblée-fille. Sous la forme de l'invitation « prestigieuse », quand le prestige de l'invité est censé refléter celui de l'hôte ou le renforcer. Se met alors en place un « circuit international des pasteurs » mentionné régulièrement dans les études (Glick Schiller, Çağlar et Guldbrandsen, 2006, p. 623). Parler d'« entrepreneurs indépendants de salut » surinvestit d'un côté l'indépendance et la concurrence aux dépens des formes de collaboration, et de l'autre le charisme reconnu par les fidèles aux dépens d'autres sources de reconnaissance (celle des pairs, par exemple). Au niveau individuel, ces invitations peuvent être vues comme la mise en scène de collaborations. Mais au niveau collectif, la compétition réapparaît : celui qui réussit à capter un invité prestigieux prive ses confrères du même invité.

Ces invitations font ici l'objet d'un traitement quantitatif spécifique, chaque invitation « liant » une personne à une autre. Ce type de liens se prête à une analyse structurale (Hammou, 2009), de la même manière que l'analyse structurale des relations d'amitié ou d'inimitié avait pu éclairer un conflit dans un monastère (White, Boorman et Breiger, 1976). Les affiches recueillies permettent une description minimale d'une partie du réseau d'invitation, en s'intéressant à la présence d'*individus* (les points noirs sur les graphes des Figures 4 et 5) sur des *affiches* (ici des carrés gris) et plus particulièrement aux individus présents sur plusieurs affiches (c'est-à-dire présents à plusieurs événements, parfois organisés sous l'égide d'assemblées distinctes).

FIGURE 4. – *Graphes (échelle d'observation : 6 mois)*

Observations juillet 2008-décembre 2008

Observations juillet 2009-décembre 2009

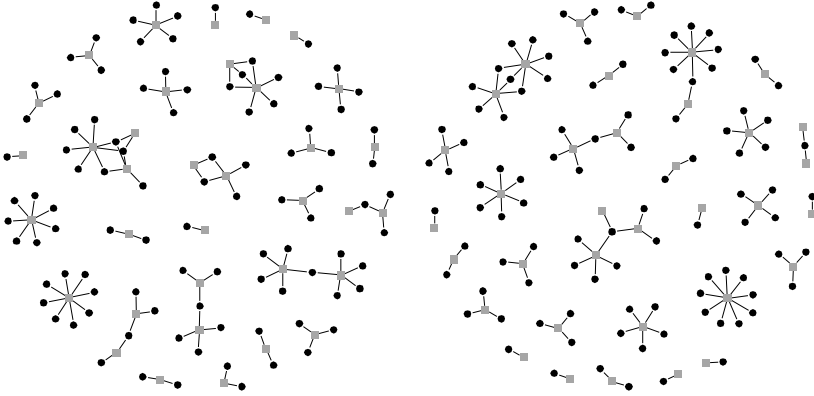
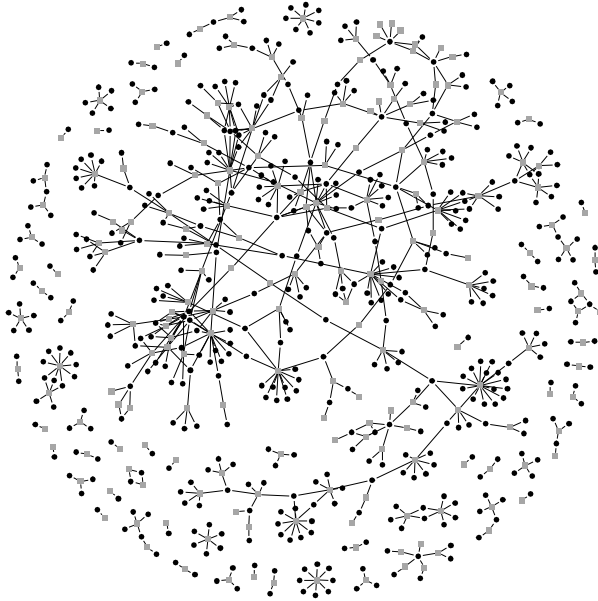


FIGURE 5. – *Grphe du rseau des invitations (juillet 2008-octobre 2011)*



Comprendre la temporalité et les logiques d'invitation

L'enquête donne une indication de l'échelle temporelle à laquelle s'établissent ces liens d'invitations croisées. Il est pertinent d'observer les pratiques sur plusieurs mois, comme le montrent les graphes de la Figure 4.

La durée de l'étude guide l'interprétation. Une étude sur une période courte, quelques mois, ne montre que des groupes disjoints, la quasi-totalité des individus ne participant qu'à un seul événement (n'étant présents que sur une affiche du corpus). La Figure 4 illustre ce point : le premier graphe représente les six premiers mois d'observation, et, si l'on distingue deux personnes participant à trois événements (deux points noirs reliés à trois carrés gris), l'on a surtout l'impression d'une succession d'événements sans liens entre eux, confirmant l'idée que ces graphes représentent des entrepreneurs autonomes.

Mais sur une période plus longue apparaissent des liens, des groupements, des liaisons directes et indirectes entre personnes et entre institutions. Il m'a ainsi fallu plusieurs années de recueil hebdomadaire d'affiches pour saisir des relations effectives entre personnes (et pas seulement de l'interconnaissance, plus facile à recueillir) : le temps de la recherche quantitative se rapproche ici du temps de l'enquête ethnographique. Ce monde apparaît donc, si l'on reste attentif à la dimension temporelle, moins comme un « tissu » que comme un « tissage » en train d'être réalisé. Ces deux facettes (isolation et liaison) doivent être analytiquement saisies ensemble : *l'individualisme entrepreneurial des pasteurs n'est possible, et n'est soutenu, que grâce à l'existence d'habitudes d'échanges croisés*, qui ont deux caractéristiques classiques. Tout d'abord, collectivement, elles existent « indépendamment des individus », écrivait Durkheim : inviter ou se faire inviter est une pratique associée au statut de pasteur pentecôtiste, un « mode de conduite institué par la collectivité ». Ensuite, caractéristique « maussienne », elles invitent à tourner le regard vers la complexité de ces formes de « dons » plus ou moins agonistiques, car associées à une concurrence indéniable.

Le graphe représenté sur la Figure 5 contient une longue chaîne (liant entre elles 321 personnes) et quelques chaînes plus courtes (composées de plusieurs événements ou reliant plus de sept individus). Il doit être ici compris comme une représentation possible *a minima* d'un réseau, pour trois raisons principales. D'abord, parce que les « traces d'interconnaissances » (Hammou, 2010, p. 337) que les affiches objectivent sont pauvres. Ensuite, parce que l'analyse est très dépendante de la qualité des informations : il suffit d'une seule nouvelle affiche pour relier entre elles des chaînes qui sont, autrement, disjointes. Enfin, parce que l'enquête n'a pas encore atteint le moment de la saturation des données : non seulement des acteurs « nouveaux » continuent à entrer dans l'espace observé, mais des acteurs anciens ou établis (disposant d'assemblées depuis plusieurs années) entrent encore dans le corpus pendant que d'autres, plus silencieusement, ne réapparaissent pas, et sont sortis des échanges d'invitation. Mais ces trois raisons n'empêchent pas la description exhaustive et précise des pratiques d'invitation repérées. Ce graphe (et les données sur lesquelles il est construit) montre qu'existe bien une logique d'échange, de circulation et de liens entre assemblées et entre personnes, abordée ici sous l'angle des invitations.

Si les comparaisons temporelles indiquent une proximité entre l'ethnographie et la description statistique suivie ici, une différence importante doit être mentionnée. Au niveau « microsociologique » (celui des enquêtes ethnographiques), il n'est

possible de voir que des individus et les liens qu'ils entretiennent directement. L'ethnographe aurait une idée des liens entre « son » pasteur et quelques autres, l'intuition de liens entre ces pasteurs, mais ne pourrait imaginer l'ampleur des liens qu'entretiennent avec d'autres pasteurs les pasteurs avec qui le premier est en lien. C'est aussi le cas pour les acteurs eux-mêmes : « *While it is reasonable to think that an individual might have some sense of their own partners' relationships, the structure of the larger components, and certainly the largest component, is not likely to be visible, or meaningful, to the [individuals]. These structures reflect relationships that may be long over, and they link individuals together in chains far too long to be the subject of even the most intense gossip and scrutiny. Nevertheless, they are real.* » (Bearman, Moody et Stovel, 2004, p. 60).

Au niveau « macrosociologique », des liaisons plus ou moins solides apparaissent entre les acteurs, si bien que la disparition de l'un d'entre eux ne remet pas en cause l'espace ainsi structuré. La précarité des assemblées, typique du protestantisme (Willaime, 1992), et peut-être encore plus du protestantisme pentecôtiste de l'immigration africaine (privé de nombreuses ressources⁹), n'est donc pas un obstacle à la solidité de l'ensemble, surtout si l'on prend conscience que le réseau objectivé ici par un graphe peut faire circuler, outre des individus, des informations, des soutiens, des aides.

Pour quelles raisons les mêmes personnes se retrouvent-elles sur plusieurs affiches ?

Nous avons affaire à quelques pasteurs organisant, en série et régulièrement, des événements. Mais ce qui est objectivé ici, ce sont certaines pratiques d'invitation parfois croisées. Les « week-ends de croisade » organisés par un pasteur mettent en scène « les ramifications transnationales » de son réseau (Mottier, 2008). Comme toute pratique sociale, les buts sont pluriels et multivoques. Nous les traiterons ici comme liés avant tout à la validation du charisme. Il s'agit à la fois d'attirer de nouveaux fidèles en faisant venir un pair prestigieux, d'inviter un pair qui retournera plus tard l'invitation, mais aussi de montrer le soutien de pairs (ou sa capacité à s'associer à d'autres porteurs de charisme). Une invitation acceptée, mentionnée sur une affiche, permet de signaler que sa prétention au charisme (manifestée par un titre ou la fondation d'une assemblée) a été validée par un autre porteur de charisme.

Cependant, comme le souligne Mottier (2008), l'invitation est risquée, les « pasteurs suppléants » attirent parfois les fidèles dans leurs propres assemblées. Les invitations vont donc privilégier, dans la mesure du possible, des membres extérieurs à l'espace local (le charisme probable des pasteurs ou *bishops* américains qui font la tournée des assemblées ne fait pas courir de risque localement et il est, de plus, en puissance associé à une invitation dans l'espace américain, prestigieux). Les « retours » d'invitation, dans ce cas, se tiennent dans un autre espace géographique que la région parisienne et échappent à notre corpus. Cette explication cléricale ne suffit cependant pas : une partie des personnes revenant à plusieurs reprises sont des personnages auxiliaires, des petits porteurs de capitaux.

9. La précarité individuelle des fidèles ne sera pas abordée ici. Les enquêtes ethnographiques ont bien précisé leur statut incertain, au regard de l'État (sans-papiers) ou du marché du travail. Il faudrait aussi mentionner la précarité des localisations. Dejean (2010b) en donne plusieurs exemples.

C'est ici que la logique du charisme diffère de la logique du « *status* » et du prestige analysée par Podolny (2005) : l'association avec des petits ne dilue pas le charisme, mais va le renforcer.

Les petits servent de « pont » entre parties du réseau : ne pas les prendre en compte découpe la longue chaîne en plusieurs composantes distinctes. Les organisateurs des « grandes soirées d'adoration » vont ainsi privilégier le recours au charisme vénal de chanteurs chrétiens connus, qui n'ont pas d'assemblée propre à faire croître mais dont la carrière dépend de la vitalité d'un grand nombre d'assemblées ou de l'existence d'un monde religieux évangélique capable de continuer à les inviter. Certains acteurs non cléricaux mais non dépourvu de charisme (les « sœurs » et « frères », musiciens et chanteurs chrétiens), recrutés par différentes assemblées, vont alors avoir un rôle structurant au même titre que certains « révérends » invités d'Irlande ou de Dallas. Parmi les vingt acteurs les plus centraux (au sens de la centralité d'intermédiation – *betweenness*), treize sont des non-clercs, « frères », « sœurs » ou « chantres ». Et si l'on se concentre sur la composante la plus importante (celle qui rassemble 321 personnes), alors les dix personnes les plus centrales, au sens de la centralité de proximité (*closeness*), sont des non-clercs¹⁰.

Une description de ce monde *par le réseau* et non plus *par le groupe* change en partie la vision associée au repérage, dans la partie précédente, des capitaux associés aux titres : les porteurs de capitaux religieux spécifiques (objectivés par le titre) voient leur importance réduite si l'on considère ce monde sous l'angle du réseau. Si l'on calcule, comme présenté dans le Tableau 2, la centralité par titre (la moyenne des scores de centralité d'intermédiation en distinguant les porteurs de titres cléricaux, pasteur, prophètes, etc., des autres), alors les « petits » (frères, sœurs, etc.) ont un score plus élevé que les clercs.

TABLEAU 2. – *Centralité d'intermédiation par titres*

Statut	Moyenne	Somme	Nombre
Clerc	3 659	245 147	67
Non-clerc	5 810	197 553	34
Ensemble	4 383	442 700	101

Note : Je n'ai retenu pour ce calcul que les individus pour lesquels la centralité d'intermédiation, calculée au moyen de l'algorithme *betweenness*, était supérieure à zéro.

C'est parce que, au lieu d'étudier *a priori* un groupe homogène (celui des pasteurs, par exemple), une approche réticulaire donne à voir le rôle structurant des « auxiliaires » – chanteuses, « frères », etc. –, qui confère une certaine cohésion au monde des « églises africaines ». Au lieu de postuler que des personnes partageant un même titre constituent un groupe (comme le groupe des pasteurs, ou le groupe des ressortissants du Congo-Kinshasa), dans l'approche réticulaire, c'est la multiplicité des liens qui permet de repérer un groupe, *a posteriori* donc (Mercklé, [2004] 2011).

10. L'intermédiation se mesure par le nombre de chemins d'un réseau donné qui passent par un individu, la proximité à partir de la somme des distances d'un individu à tous les autres (Mercklé, [2004] 2011). Les graphes et les calculs de centralités ont été réalisés avec le « paquet » *igraph* du logiciel R (Csárdi et Nepusz, 2006 ; R Development Core Team, 2009).

Dans la première partie de l'article, la prétention au charisme apparaissait en regard de la dépossession des capitaux proprement religieux des « petits » acteurs. Dans cette partie, le charisme se comprend en partie comme le produit d'une validation par d'autres porteurs de charismes (pour les clercs) ou comme une anticipation (l'attraction d'un public, pour les chanteurs, chantres et chanteuses). L'opposition entre catégories, cependant, est nuancée : les actions des uns et des autres sont reliées, les « petits » s'avèrent même les plus « liants ».

Ainsi les petits porteurs de capitaux (dominés) ne sont-ils pas privés de charisme spécifique (leur rôle dans les cérémonies pouvant être important). Comme l'écrit Dericquebourg, « les charismes spécifiques illustrent des charismes [qui ne sont] pas nécessairement liés à la domination. Ils peuvent être référés à l'excellence dans l'exercice d'une vertu morale ou dans l'utilisation et l'illustration d'une tradition religieuse ou laïque. Ils représentent quelque chose comme de l'extra-quotidien » (2007, p. 37). Ils sont utilisés par Weber non pas pour spécifier une domination, mais en référence à certaines formes de virtuosité. L'intérêt pour l'étude présente est important. À double titre : tout d'abord, cela permet de mettre en lumière le rôle de non-clercs dans l'économie religieuse de ce monde ; ensuite, cela permet de comprendre comme alliés le charisme musical, le charisme du chant des « petits » et le charisme de la parole ou le charisme thérapeutique des « grands ».

Éviter les uns pour renforcer les autres

Il reste à comprendre comment un réseau de cette forme peut être engendré. Quelques règles simples semblent suffire. Sans proposer ici la simulation complète d'un réseau au moyen de mécanismes microsociologiques (Manzo, 2005), je m'inspire d'un tel raisonnement.

Quand des personnes participent à deux événements (ou plus), c'est avec au moins une personne qui ne participe pas aux deux événements. Transcrit sous la forme d'une règle, cela devient : « tu peux ré-inviter les mêmes, mais prends soin d'inviter en plus quelqu'un que tu n'as pas déjà invité » ou « accepte l'invitation d'un inconnu ». Ce type de règle génère habituellement des « *spanning trees* » (arbres couvrants), créés, pour reprendre la définition de Martin, « *if one only makes a new relationship with someone else to whom one is not tied either directly or indirectly* » (2009, p. 22).

Deuxième règle : « N'invite pas quelqu'un de trop invité : ne favorise pas le concurrent potentiel. » L'on ne trouve pas, dans cette représentation graphique, d'acteur invité « partout ». Sur 495 personnes observées, seules 115 ont pris part à plus d'un événement (77 % des personnes n'apparaissent qu'une seule fois). Seules vingt-trois personnes apparaissent quatre fois ou plus. Le système d'invitations ne génère donc pas un gros acteur, intermédiaire entre tous, mais tend à diffuser la réputation d'un grand nombre d'acteurs et à limiter le charisme reconnu. Car une invitation crée une dette qui doit se rendre¹¹, et elle immobilise un acteur à un moment et en un lieu. Cette pratique d'invitations ne donne pas naissance à un acteur monopolisant les liens.

11. Sur une échelle temporelle encore plus longue apparaîtrait peut-être un personnage invité beaucoup plus que les autres (s'il accepte, par exemple, les invitations d'églises très instables, sans rendre l'invitation). Mais ne contribuerait-il pas ainsi à dévaluer sa présence ?

À ces règles d'association sont adjointes des règles de l'évitement, mises en lumière ici à partir d'une comparaison entre le réseau observé et des réseaux aléatoires possédant les mêmes caractéristiques que le réseau observé. Le réseau observé à partir de la collection d'affiches donne naissance à un réseau à 63 composantes (c'est-à-dire à 63 « groupes » non reliés entre eux). Ce nombre *n'est pas directement lié au nombre de participations* de chaque personne, *ou au nombre de personnes* participant aux événements mentionnés sur les affiches. Ce réseau est formalisé comme une matrice d'incidence (où les individus sont en ligne, les événements en colonne). J'ai alors comparé le réseau observé avec dix mille matrices produites aléatoirement, matrices *qui ont pour caractéristiques d'avoir les mêmes sommes marginales que la matrice représentant le réseau observé*. Le nombre de composantes du réseau créé aléatoirement a de grandes chances d'être largement inférieur à 63 (le nombre moyen de composantes est très proche de 46, le neuvième décile est autour de 52, 99 % des matrices ainsi produites ont moins de 56 composantes)¹².

Les invitations observées dessinent donc un réseau plus « troué » que celui qui est produit aléatoirement et sous contrainte. L'établissement de relations privilégiées entre pasteurs et invités conduit à l'évitement de certains « collègues ». Si les pasteurs organisant un n-ième événement cherchent à inviter des personnes qu'ils n'avaient pas invitées, ils invitent aussi souvent des personnes qu'ils avaient déjà invitées (il n'est pas rare de trouver une liste des mêmes personnes associées à deux événements). Ces invitations pastorales servent donc à renforcer ou revitaliser certains liens autant qu'à en tisser de nouveaux : dans la concurrence que les pasteurs se livrent, la possession d'un ensemble de liens stabilisés est probablement utile. La validation par les pairs du charisme n'est pas un événement unique, c'est aussi un processus recommencé.

Logique réticulaire et logique associative

La mise en évidence du réseau d'invitations permet d'ajouter, aux inégalités décrites dans la partie précédente, des inégalités de positions. Ces deux formes d'inégalité ne sont pas sans liens entre elles. Étudier le réseau permet aussi de relativiser l'importance du recours aux associations d'églises ou aux représentants organisationnels pour décrire le monde social que composent ces églises. Soulignons combien la logique réticulaire s'oppose ici à la logique associative, ou fédérative, celle des présidents associatifs, des représentants ou des porte-parole. Les associations et fédérations d'églises (CEAF et ECOC) proposent explicitement un monde structuré : elles apparaissent à raison comme l'indice de la structuration d'un espace pentecôtiste (excluant certaines églises et proposant une forme identitaire s'appuyant sur l'espace national, etc.). Elles génèrent des porte-parole, des « *big men* » (présidents, trésoriers, etc.) qui apprécient d'être pris comme interlocuteurs par les pouvoirs publics (Demart, 2010). Elles tissent des liens avec d'autres regroupements fédératifs : en 2010, la vice-présidente de la Fédération protestante de France (principale association fédérative nationale) est l'une des *leaders* de la CEAF, remarque Demart. Elles doivent être comprises comme des

12. Les dix mille matrices ont été calculées avec l'instruction *commsimulator* du « paquet » *vegan*, dans le logiciel R (Oksanen *et al.*, 2012). Pour une comparaison similaire entre réseau observé et réseau aléatoire, mais sur un autre objet, se reporter à l'article de Finez et Comet (2011).

entreprises identitaires cherchant à « faire une place » au protestantisme d'expression africaine au sein des institutions protestantes locales tout autant que comme des « preuves d'institutionnalisation ».

Mais ces associations éclosent au moment où les immigrants africains sont suffisamment nombreux pour donner naissance à une autre structuration. À la différence des fédérations, les buts des entrepreneurs religieux individuels ne sont pas de fournir une colonne vertébrale à des églises partageant les mêmes références théologiques, ils sont plutôt liés à leur réussite personnelle. Et leur réussite personnelle passe plus par l'inscription dans des réseaux d'invitation que par l'affiliation à une association fédérative. Ces entrepreneurs ont d'ailleurs été décrits comme une génération de « pasteurs prophètes » qui, « résistant à toute tentative d'affiliation institutionnelle type CEAf, ont privilégié l'inscription au sein de réseaux transnationaux et disputé aux pasteurs [des générations précédentes] le monopole en matière de leadership » (Mottier, 2010, p. 163). Il ne s'agit pourtant pas uniquement d'une différence de génération (au sens de classe de socialisation et d'âge), mais également d'une différence de génération (au sens de création, engendrement, production) de l'autorité. Les pratiques des « pasteurs prophètes » qui associent diffusion de l'autorité et invitation d'*outsiders* donnent naissance à un monde « horizontal » combinant collaboration *et* compétition. Le réseau n'a pas de porte-parole, il n'a pas de « *big men* ».

La mise en lumière d'un réseau d'invitation permet de comprendre une institutionnalisation qui ne s'appuie pas uniquement sur des instances de légitimation, des associations ou des organisations solides, mais aussi sur des pratiques instituées, routinisées, collectivement perçues comme légitimes.

*
* *

J'ai utilisé ici une série d'affiches recueillies au cours de trois années d'enquête comme les données d'un premier travail d'objectivation. Il est tentant de ne faire de ces affiches qu'une simple illustration, en laissant de côté ce qu'elles disent (parfois malgré elles). Ce détour quantitatif apparaît *in fine* utile pour « hiérarchiser l'ensemble des traces [que] l'observation ethnographique amène à accumuler » (Hammou, 2010, p. 341) et sur lesquelles l'article s'est appuyé. Cette étude, qui a recueilli deux cents affiches et des informations sur 495 personnes différentes, plus d'une centaine de lieux de culte et d'églises différents, est la première à proposer une description chiffrée de l'espace religieux chrétien lié à l'immigration africaine. Ces affiches, si elles offrent des données se prêtant à diverses formes d'analyse structurale, ne peuvent remplacer l'enquête ethnographique : elles renseignent très mal les conditions de vie sociale et économique. L'on ne saura rien de la propriété des lieux de culte, des professions séculières exercées par les pasteurs-prophètes, des difficultés liées à la migration... très bien analysées par les enquêtes de terrain citées tout au long de l'article. Mais deux conclusions sont à souligner.

En premier lieu, l'approche quantitative, liant les outils des analyses structurales (Dozo, 2008) (théorie des champs et théorie des graphes), résout certaines des difficultés rencontrées par des ethnographes qui ont eu tendance, pour décrire le monde dans lequel se trouvent les assemblées qu'elles étudient, à s'appuyer – certes de manière critique le plus souvent – sur les discours de porte-parole

associatifs. J'ai ainsi repéré un réseau produit par la préoccupation constante des entrepreneurs religieux (« comment réussir mon église ? »), préoccupation dont une des réponses est la publicité d'événements (au moyen de l'affichage) et la participation au circuit des invitations, seul à même d'assurer une validation du charisme par des pairs (et non seulement par des fidèles) et de signaler sa propre grandeur dans un monde concurrentiel ou les autres prétendants au charisme manifestent ainsi leurs prétentions. Ce réseau a la conséquence inattendue de diffuser le charisme et de limiter le charisme personnel, en empêchant l'établissement d'un acteur central. Les entreprises associatives et fédératives, qui génèrent par leur fonctionnement un acteur central (le « président », le « secrétaire général »), entrent en tension avec cette forme instituée qui leur apparaît incontrôlée. Les résistances à l'association peuvent ainsi être mieux comprises.

En second lieu, le monde ainsi repéré a quelques particularités, quand il est exploré à partir de productions publiques telles que les affiches. Il est dominé par les hommes, mais laisse une place non négligeable aux femmes. C'est un monde de circulation transnationale, parcouru par une grande concurrence et institutionnellement morcelé. Mais ce morcellement n'est pas un chaos social. À la différence de descriptions insistant sur « des églises [qui] voient le jour sans aucun contrôle » (Pace, 2010, p. 131), nous avons souligné certaines formes de régulation collective non organisationnelles. La multiplicité des titres fait sens, en se référant à des formes de visibilité diverses et à des hiérarchies mobiles. Les porteurs de titres religieux (pasteurs, évêques, etc.) s'opposent par de nombreux signes aux « petits porteurs » de petits titres. Ce n'est pas, à proprement parler, une régulation du charisme par des institutions (au sens d'organisations) solides qui apparaît, mais cette régulation prend des formes collectives, un grand nombre d'acteurs semblant s'accorder sur ce qui fait un « grand homme de Dieu ». Sans régulation institutionnelle, tout le monde, cependant, peut produire son affiche : il (ou elle) peut se présenter comme porteur de capitaux autogérés. L'une des spécificités du monde évangélique d'« expression africaine » est alors de proposer une validation, par d'autres porteurs de charismes, des prétentions charismatiques. Les invitations croisées ou la présence d'un « grand homme de Dieu » étranger aux côtés d'un « homme de Dieu » local signifient une reconnaissance réciproque du charisme. Confirmé par les pairs, il est aussi soutenu par les aides : les « petits » (les chanteurs) occupant une place centrale dans les pratiques d'invitation. Se concentrer sur la relation entre fidèles et homme charismatique, sur la reconnaissance par les fidèles du charisme d'un individu, fait toujours courir le risque de décrire le porteur de charisme comme un « individu exceptionnel » et non plus comme un individu qui a su persuader ou convaincre. L'étude de la co-construction du charisme par les prophètes montre que devenir un homme charismatique se prépare.

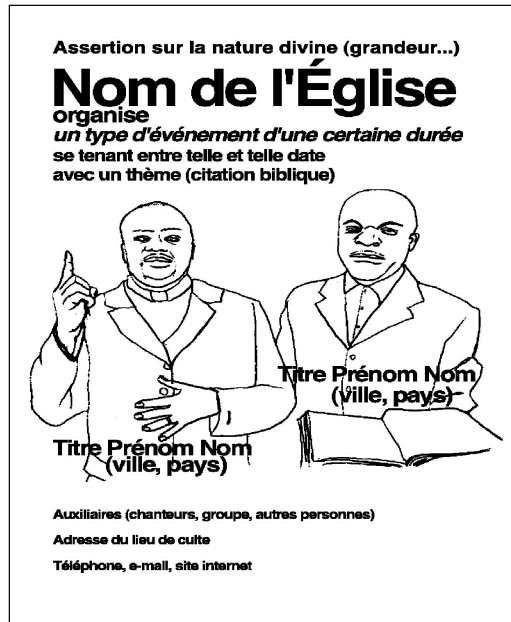
Baptiste COULMONT

*Cultures et sociétés urbaines (CSU)
Centre de recherches sociologiques et politiques de Paris (CRESPPA)
Cnrs-Université Paris 8
59-61, rue Pouchet
75017 Paris*

coulmont@ens.fr

ANNEXE

FIGURE 6. – Une affiche « formalisée »



La Figure 6 montre par l'exemple une partie des opérations de stylisation et de qualification réalisées pour transformer ce « fait social » (les affiches) en « choses » quantifiables (Selz et Maillachon, 2009). Ont donc été relevés des indicateurs *possibles* (titres, mentions de miracles, de délivrances, mention de Dieu, de Jésus ou du Saint-Esprit, ou de Satan) dans l'espoir que certains indicateurs permettraient de repérer certaines proximités entre églises : le but était de mettre en tension ce groupe, d'y identifier des pôles ou des grandes oppositions. La présence de nombreuses fautes d'orthographe a été comprise comme l'indication d'un faible capital culturel. La présence d'un site internet, d'une adresse email, d'un téléphone fixe (commençant par 01) ou d'un numéro de fax sont dans ce cadre les signes d'une stabilité plus grande que la seule mention d'un numéro de téléphone portable (commençant par 06). Mais, dans le cadre de cet article, *seuls quelques éléments ont été retenus* pour l'analyse : j'ai notamment laissé de côté les variables liées directement aux événements (leur localisation, leur titre, l'éventuelle gratuité ou le type d'événement) pour me concentrer sur les acteurs et leurs relations.

ENCADRÉ. – *Le codage*

Ont été retenus et codés :

L'adresse, la présence de téléphones (fixes, portables, fax), d'adresses internet,
 Le nombre de personnes photographiées (et de femmes, de blancs),
 Le nombre de fautes d'orthographe,
 La mention (et le nombre) de : miracles, succès, guérison, puissance, malédiction,
 délivrance,
 Les mentions de divinités : Jésus, Christ, Seigneur, Dieu, Saint-Esprit, Satan,
 La présence (ou non) de chanteurs,
 La date du culte, la mention éventuelle de l'« entrée libre et gratuite »,
 La citation biblique, le thème de l'événement, le type d'événement (séminaire,
 conférence).

Et, pour chaque personne physique nommée, quand cela était disponible :

Les nom, prénom, titre, pays, ville, sexe, et la présence d'une cravate, d'un costume,
 d'une bible, d'un micro, la position des mains, une description de l'expression (sourire,
 etc.) et la couleur de peau (« noir » ou « blanc » en fonction de l'apparence).

La grande variabilité orthographique a donné lieu à des redressements. Ainsi
 « Andrien Bélé » et « Adrien Bélé », qui ont la même photographie, ont été considérés
 comme une même personne.

Ces affiches sont des indicateurs directs : aux affiches correspondent des événements. Mais j'ai aussi considéré certains éléments présents sur les affiches comme des « indicateurs » d'autres choses qu'eux-mêmes, des indicateurs indirects. Prises ensemble, les deux cents affiches permettent de saisir certaines des logiques de constitution d'un monde social localisé, concurrentiel et hiérarchisé.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADOGAME A., 2008, « "I am married to Jesus"! The feminization of new African diasporic religiosity », *Archives de sciences sociales des religions*, 143, p. 129-149.
- ADOGAME A., 2009, « African Christians in a secularizing Europe », *Religion compass*, 3, 4, p. 488-501.
- BAROU J., 2002, « Les immigrations africaines en France au tournant du siècle », *Hommes et migrations*, 1239, p. 6-18.
- BEARMAN P. S., MOODY J., STOVEL K., 2004, « Chains of affection : the structure of adolescent romantic and sexual networks », *American journal of sociology*, 110, 1, p. 44-91.
- BOLTANSKI L., DARRÉ Y., SCHILTZ M.-A., 1984, « La dénonciation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 51, p. 3-40.
- BOURDIEU P., 1971, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 12, 3, p. 295-334.
- BOUTTER B., 2004, « Pentecôtisme et ethnicité en France », dans J.-P. BASTIAN (éd.), *La recomposition des protestantismes en Europe latine*, Genève, Labor et Fides, p. 281-298.

- BOZON M., 1984, *Vie quotidienne et rapports sociaux dans une petite ville de province. La mise en scène des différences*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- BRUGELLES C., CROMER I., CROMER S., 2002, « Les représentations du masculin et du féminin dans les albums illustrés ou Comment la littérature enfantine contribue à élaborer le genre », *Population*, 57, 2, p. 261-292.
- CHENU A., 2008, « Des sentiers de la gloire aux boulevards de la célébrité. Sociologie des couvertures de *Paris Match*, 1949-2005 », *Revue française de sociologie*, 49, 1, p. 3-52.
- COYAULT B., 2008, « Un kilombo à Paris. L'itinéraire d'une prophétesse de l'Église évangélique du Congo », *Archives de sciences sociales des religions*, 143, p. 151-173.
- CSÁRDI G., NEPUSZ T., 2006, « The igraph software package for complex network research », *InterJournal*, Complex System, 1695 : <http://www.necsi.edu/events/iccs6/papers/c1602a3c126ba822d0bc4293371c.pdf>.
- DEJEAN F., 2009, « Visibilité et invisibilité des églises évangéliques et pentecôtistes issues de l'immigration : une quête de reconnaissance », *e-migrinter*, 4, p. 38-47 : http://www.mshs.univ-poitiers.fr/migrinter/e-migrinter/200904/e-migrinter2009_04_038.pdf.
- DEJEAN F., 2010a, *Les dimensions spatiales et sociales des églises évangéliques et pentecôtistes en banlieue parisienne et sur l'île de Montréal*, thèse d'études urbaines et de géographie, Montréal, INRS-UCS, Nanterre, Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense.
- DEJEAN F., 2010b, « La précarité spatiale des Églises africaines en Seine-Saint-Denis et sur l'île de Montréal », dans S. FANCELLO, A. MARY (éds.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala, p. 301-325.
- DEMART S., 2008, « Le "combat pour l'intégration" des églises issues du Réveil congolais (RDC) », *Revue européenne des migrations internationales*, 24, 3, p. 147-165.
- DEMART S., 2010, *Les territoires de la délivrance. Mises en perspectives historique et plurilocalisée du Réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse)*, thèse de sociologie, Toulouse, Université Toulouse-Le-Mirail, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain-la-Neuve.
- DERICQUEBOURG R., 2007, « Max Weber et les charismes spécifiques », *Archives de sciences sociales des religions*, 137, p. 21-41.
- DOZO B.-O., 2008, « Données biographiques et données relationnelles. Notes théoriques pour une utilisation complémentaire des outils quantitatifs », *COnTEXTES*, 3 : <http://contextes.revues.org/index1933.html>.
- DUBET F., 2002, *Le déclin de l'institution*, Paris, Le Seuil.
- FANCELLO S., 2003, « Les politiques identitaires d'une Église africaine transnationale », *Cahiers d'études africaines*, 172, p. 857-881.
- FANCELLO S., 2007, « Réveil de l'ethnicité akan et pentecôtisme "indigène" en Europe », *Diversité urbaine*, 7, 1, p. 51-67.
- FANCELLO S., 2008, « Les pentecôtismes "indigènes". La double scène africaine et européenne », *Archives de sciences sociales des religions*, 143, p. 69-89.
- FANCELLO S., MARY A., 2011, « Introduction », dans S. FANCELLO, A. MARY (éds.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala, p. 11-40.
- FATH S., 2005, *Du ghetto au réseau : le protestantisme évangélique en France, 1800-2005*, Genève, Labor et Fides.

- FINEZ J., COMET C., 2011, « Solidarités patronales et formation des interlocks entre les principaux administrateurs du CAC 40 », *Terrains & travaux*, 19, p. 57-76.
- GEERTZ C., [1986] 2012, « Centres, roi, et charisme ? : réflexions sur les symboliques du pouvoir (l'Angleterre d'Elizabeth, le Java de Hayam Wuruk, le Maroc de Hassan) », dans C. GEERTZ, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 153-182.
- GLICK SCHILLER N., ÇAGLAR A., GULDBRANDSEN T. C., 2006, « Beyond the ethnic lens : locality, globality, and born-again incorporation », *American ethnologist*, 33, 4, p. 612-633.
- GRAMAIN A., WEBER F., 2001, « Ethnographie et économétrie : pour une coopération empirique », *Genèses*, 44, p. 127-144.
- HAMMOU K., 2009, « Des raps en français au “rap français”. Une analyse structurale de l'émergence d'un monde social professionnel », *Histoire et mesure*, 24, 1, p. 73-108.
- HAMMOU K., 2010, « Artistes, professionnels, stars. L'histoire du rap français au prisme d'une analyse de réseaux », dans B. JOYEUX-PRUNEL, L. SIGALO SANTOS (éds.), *L'art et la mesure. Histoire de l'art et méthodes quantitatives : sources, outils, bonnes pratiques*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, p. 331-346.
- HENRY C., NORET J., 2008, « Le Christianisme Céleste en France et en Belgique », *Archives de sciences sociales des religions*, 143, p. 91-109.
- JOUANNEAU S., 2009, *Les imams en France. Réinvention et tentatives d'appropriation d'un magistère religieux en contexte migratoire*, thèse de sociologie, Paris, Université Paris VII.
- KERSHAW I., [1991] 1995, *Hitler. Essai sur le charisme en politique*, Paris, Gallimard.
- KOUNKOU D., 2000, « Les Églises chrétiennes d'expression africaine en France », dans M. SPINDLER, A. LENOBLE-BART (dirs.), *Chrétiens d'outre-mer en Europe. Un autre visage de l'immigration*, Paris, Karthala, p. 219-228.
- MANZO G., 2005, « Variables, mécanismes et simulations : une synthèse des trois méthodes est-elle possible ? Une analyse critique de la littérature », *Revue française de sociologie*, 46, 1, p. 37-74.
- MARTIN J. L., 2000, « What do animals do all day ? The division of labor, class bodies, and totemic thinking in the popular imagination », *Poetics*, 27, 2-3, p. 195-231.
- MARTIN J. L., 2009, *Social structures*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- MARY A., 2008, « Introduction : africanité et christianité : une interaction première », *Archives de sciences sociales des religions*, 143, p. 9-30.
- MASKENS M., 2008, « Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées », *Archives de sciences sociales des religions*, 143, p. 49-68.
- MASKENS M., 2009, « Identités sexuelles pentecôtistes : féminités et masculinités dans des assemblées bruxelloises », *Autrepart. Revue de sciences sociales au Sud*, 49, p. 65-82.
- MASKENS M., NORET J., 2007, « La Nouvelle Jérusalem. Éléments d'histoire et de sociologie d'une Église pentecôtiste en Belgique », *Le Figuier. Annales du Centre interdisciplinaire d'études des religions et de la laïcité*, 1, p. 117-137.
- MAYRARGUE C., 2004, « Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest », *Critique internationale*, 22, p. 95-109.
- MEMMI D., 1986, *Du récit en politique. L'affiche électorale italienne*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- MERCKLÉ P., [2004] 2011, *Sociologie des réseaux sociaux*, Paris, La Découverte.

- MOKOKO-GAMPIOT A., 2002, « Harrisme et kimbanguisme : deux Églises afro-chrétiennes en Île-de-France », *Hommes et migrations*, 1239, p. 54-66.
- MOKOKO-GAMPIOT A., 2008, « Les kimbanguistes en Europe. D'une génération à l'autre », *Archives de sciences sociales des religions*, 143, p. 111-128.
- MOSSIÈRE G., 2008, « Une congrégation pentecôtiste congolaise à Montréal. Christianisme du Sud, bouture québécoise », *Archives de sciences sociales des religions*, 143, p. 195-213.
- MOTTIER D., 2007, *Prophète(s)*, Les films de la Jetée, Cinéma 93.
- MOTTIER D., 2008, « Pentecôtisme et migration. Le prophétisme (manqué) de la "Cité de Sion" », *Archives de sciences sociales des religions*, 143, p. 175-193.
- MOTTIER D., 2010, « Réveils prophétiques et entrepreneuriat charismatique », dans S. FANCELLO, A. MARY (éds.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Karthala, p. 155-178.
- MOTTIER D., 2012, « Le prophète, les femmes, le diable. Ethnographie de l'échec d'une Église pentecôtiste africaine en France », *Sociologie*, 3, 2, p. 163-178.
- NDIAYE M., 2009, *La condition noire. Essai sur une minorité française*, Paris, Gallimard [édition originale Calmann-Lévy, 2008].
- OKSANEN J., BLANCHET F. G., KINDT R., LEGENDRE P., MINCHIN P. R., O'HARA R. B., SIMPSON G. L., SOLYMOS P., STEVENS M. H. H., WAGNER H., 2012, *vegan : community ecology package* : <http://CRAN.R-project.org/package=vegan>.
- PAGE E., 2010, « Charisme », dans D. HERVIEU-LÉGER, R. AZRIA (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 124-132.
- PODOLNY J. M., 2005, *Status signals. A sociology of market competition*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- R DEVELOPMENT CORE TEAM, 2009, *R : a language and environment for statistical computing*, Vienna, R Foundation for Statistical Computing : <http://www.R-project.org>.
- SELZ M., MAILLOCHON F., 2009, *Le raisonnement statistique en sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- WEBER F., 1995, « L'ethnographie armée par les statistiques », *Enquête*, 1, p. 153-165.
- WEBER M., [1921-1922] 1971, *Économie et société*. Vol. 1 : *Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon.
- WHITE H. C., BOORMAN S. A., BREIGER R. L., 1976, « Social structure from multiple networks. I. Blockmodels of roles and positions », *American journal of sociology*, 81, 4, p. 730-780.
- WILLAIME J.-P., 1992, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides.
- WILLAIME J.-P., 2005, *Sociologie du protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France.

ABSTRACT

At the top of the bill : a structural analysis of claims to charisma.

This article focuses on the advertising practices of African Evangelical and Pentecostal churches in the greater Paris area, to determine how collaboration and competition among prophets are organized. In the last fifteen years, these church assemblies have taken to advertising their public events by way of poster campaigns. From mid-2008 to late 2011 I assembled a corpus of 200 posters providing information on nearly 500 different persons. My analysis of individual claims to charisma is twofold. First, limited as they are by the graphic space of the posters, such claims pertain to a world of unequal actors in which the various clerics are at the top of the bill. Second, analysis of the network made up of the reiterated presence of several persons on different posters shows that charisma validation depends not only on recognition by a crowd of people « charismatically dominated » by the extraordinary qualities of a given individual but also on effective recognition by peers and other charismatic personalities.

Keywords. NETWORK – MIGRATION – RELIGION – IMAGE – CHARISMA

ZUSAMMENFASSUNG

Der Platz oben am Plakat. Eine strukturelle Analyse der Ansprüche auf Charisma.

Dieser Artikel untersucht wie der Wettbewerb und die Zusammenarbeit zwischen Propheten ausfallen, ausgehend von einer Untersuchung der afrikanischen evangelischen und pfingstlichen Kirchen des Pariser Raums. Diese Gemeinden haben es sich seit ca. fünfzehn Jahren zur Gewohnheit gemacht, Plakatkampagnen durchzuführen, um Werbung für die von ihnen organisierten Veranstaltungen zu machen. Ich habe ein Korpus von 200 Plakaten aus der Zeit zwischen Mitte 2008 und Ende 2011 zusammengestellt, aus denen Informationen zu annähernd 500 verschiedenen Personen hervorgehen. Der Aufsatz entwickelt anschließend eine Doppelanalyse der individuellen charismatischen Ansprüche. Erstens entwerfen diese Ansprüche, bedingt durch den graphisch begrenzten Raum auf dem Poster, eine Welt von ungleichen Akteuren, in der die verschiedenen Kleriker auf den Plakaten oben erscheinen. Zweitens zeigt die Analyse des Netzwerks, das sich aus der wiederholten Präsenz mehrerer Personen auf verschiedenen Plakaten ergibt, dass die Bestätigung des Charismas nicht nur von der Anerkennung durch eine durch die außerordentlichen Eigenschaften einer Person « charismatisch beherrschte » Menge abhängt, sondern auch von der tatsächlichen Anerkennung durch Gleichgestellte und andere Charismaträger.

Wörter Schlüssel. NETZWERK – MIGRATION – RELIGION – BILD – CHARISMA

RESUMEN

Mantenerse en lo alto del anuncio : un análisis estructural de las pretensiones al carisma.

Este artículo analiza la manera como se organiza la competencia y la colaboración entre profetas, en base de un estudio de las iglesias evangelista y pentecostales africanas de la región parisina. Desde hace quince años estas asambleas han hecho costumbre de organizar las campañas de propagandas para asegura la publicidad de los acontecimientos que organizan. Yo he constituido un cuerpo 200 anuncios recopilados entre mediados del 2008 y el fin del 2011 que proporciona las informaciones aproximadamente de 500 personas diferentes. El artículo desarrolla un doble análisis de las pretensiones carismáticas individuales. En primer lugar, estas pretensiones, limitadas por el espacio grafico por los anuncios, dibujan un mundo de actores diferentes en los cuales los diversos religiosos están en lo alto del anuncio. En segundo lugar, el análisis de la red social constituida por la presencia repetida de varias personas sobre anuncios diferentes nos muestra que la validez del carisma no depende únicamente del reconocimiento, por una multitud « dominada carismáticamente » por las cualidades extraordinarias de un individuo, sino también por el reconocimiento efectivo de sus iguales y la de los otros carismáticos.

Palabras claves. RED SOCIAL – MIGRACIÓN – RELIGIÓN – IMAGEN – CARISMA