« C'est Dieu qui nous a voulu ici... »

Récit de migration et engagement religieux des pasteurs et fidèles
pentecôtistes euro-africains à Bruxelles

"God Wants Us Here...". Migration Narratives and Religious Affiliation of Afro-European Pentecostals in Brussels

Maïté Maskens

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17687>
DOI : 10.4000/etudesafriaines.17687
ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2014
Pagination : 341-362
ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Maïté Maskens, « « C'est Dieu qui nous a voulu ici... » », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 213-214 | 2014, mis en ligne le 27 juin 2016, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17687> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.17687

« C'est Dieu qui nous a voulu ici... »

Récit de migration et engagement religieux des pasteurs et fidèles pentecôtistes euro-africains à Bruxelles

Le « langage » pentecôtiste

C'est à partir du matériel ethnographique issu d'interactions avec les fidèles de plusieurs Églises pentecôtistes¹ généralement labellisées d'« africaines » — en référence à l'appartenance présumée de la majorité de ses membres² — que je me propose d'analyser et d'interpréter la place et l'impact des récits de migration dans ces collectifs religieux³. Dans le contexte belge, c'est

1. Il n'est peut-être pas superflu de rappeler ici quelques faits bien connus, à savoir que le pentecôtisme est un protestantisme charismatique issu des Réveils américains des dernières décennies du XIX^e siècle, protestantisme charismatique dont la naissance est habituellement rapportée à l'Azuza Street Revival qui a démarré à Los Angeles en 1906, et a alors dynamisé un mouvement de réveil latent dans les États-Unis de l'époque. Mais certains considèrent aussi que le pentecôtisme a une double origine, le pasteur Charles Parham, qui évoluait sur la côte est des États-Unis (à Chicago en particulier) à l'époque de l'Azuza Street Revival étant parfois considéré lui aussi comme un fondateur du mouvement. C'est en tout cas dès l'origine que le pentecôtisme se pose en phénomène exemplaire de la globalisation puisque, dès la fin de l'année 1906, des missionnaires pentecôtistes sont déjà présents en Afrique de l'Ouest et en Afrique du Sud, ainsi que dans d'autres régions du monde.
2. Ces espaces condensent en effet une pluralité de profils nationaux (de nombreuses nationalités africaines sont représentées mais pas seulement, des fidèles aux origines européennes, latino-américaines ou encore asiatiques se côtoient) ainsi que de nombreux Belges (renvoyés à une africanité supposée en raison de leur couleur de peau).
3. Les acteurs religieux ici étudiés viennent de trois assemblées. Le pastorat de trois d'entre elles est d'origine congolaise, tout comme la grande majorité des fidèles qui les composent. Insérées dans des réseaux transnationaux, ces Églises entretiennent, à des degrés divers, des liens ténus avec une grande dénomination pentecôtiste étasunienne (Church of God, Campus for Christ). La taille de ces assemblées varie d'une trentaine de fidèles pour la plus petite organisation religieuse à quelques milliers de participants pour l'Église de plus grande envergure. Ces espaces condensent des fidèles aux situations sociales contrastées : des fidèles jouissant d'une position confortable dans la société belge (situation professionnelle stable et relative prospérité économique) côtoient des fidèles en séjour précaire.

d'abord le catholicisme qui occupe le devant de la scène religieuse, le protestantisme apparaissant comme une religion largement minoritaire même s'il est reconnu depuis plus de deux siècles. En 1978, le synode de l'Église protestante unie de Belgique (ÉPUB) regroupe une centaine de communautés protestantes qui constituent environ la moitié des protestants de Belgique. En 1994, les autorités de l'Église protestante unie de Belgique comptent 35 000 à 40 000 « sympathisants » qui sont en contact avec l'ÉPUB, regroupés dans plus de 100 paroisses en Belgique. Ils constituent donc à cette époque 0,5 % de l'ensemble de la population belge. L'autre moitié des protestants belges est composée des protestants évangéliques qui ont fait leur apparition en Belgique durant l'Entre-deux-guerres. Il s'agit d'organisations d'origine américaine : la Mission évangélique belge, la Mission méthodiste et les Assemblées de Pentecôte qui se sont fédérées par la suite en Assemblées de Dieu de Belgique (CRISP 1994). Ce protestantisme importé n'a cessé de rallier de plus en plus de fidèles. En effet, depuis une trentaine d'années, des Églises protestantes évangéliques ont fait leur apparition dans la capitale européenne, portées par différents groupes en migration (Maskens 2008). Cette multiplication d'Églises pentecôtistes « africaines » dans des villes européennes est l'expression d'un autre phénomène inédit : le déplacement du centre de gravité du christianisme de l'hémisphère nord vers l'hémisphère sud (Jenkins 2002). L'implantation et le succès grandissants d'Églises pentecôtistes portées par des groupes en migration ou issus de mouvements migratoires vont de pair avec l'intensification des flux migratoires de ces trois dernières décennies en provenance d'Afrique subsaharienne et d'Amérique latine. En 1994, on estimait à 45 000 le nombre de fidèles s'inscrivant dans la mouvance évangélique. Aujourd'hui, ce chiffre a connu une progression importante, « spectaculaire » (Nefontaine 2004), puisqu'une estimation statistique donne, pour l'ensemble de la Belgique, le nombre de 100 000 fidèles pour les Églises évangéliques (Dobbelaere & Voyé 2000). La proportion de fidèles évangéliques aurait donc plus que doublé en moins de dix ans. Le protestantisme évangélique est donc devenu quantitativement plus important que le protestantisme « établi » (Willaime 2004). À Bruxelles, les chiffres sont encore plus marquants puisque l'on estime à 3,2 % le pourcentage de fidèles membres de l'ÉPUB et à 5,7 % la proportion d'évangéliques dans la ville.

Dans les collectifs pentecôtistes, la conversion est au cœur du dispositif religieux. Selon le lexique religieux, il faut au nouveau venu opérer un « retour sur ses pas » ou encore un « demi-tour » pour que le pécheur puisse « se détourner de ses péchés, se retourner complètement et revenir vers Dieu » (Pawson⁴ 1990 : 93). Lors de ce processus transformatif, l'auditeur de la parole religieuse se transforme alors en locuteur. Le converti est donc

4. Pasteur et auteur d'un livre, *La naissance normale du Chrétien. Pour un bon départ dans la vie avec Dieu* (qui se présente comme une troisième voie entre évangélisme et pentecôtisme) abondamment lu par les interlocuteurs.

encouragé à parler, transmettre, témoigner, raconter cette expérience de transformation au moyen du « récit de conversion ». En effet, l'invitation au témoignage est répétée. Ce devoir figure en deuxième place dans l'agenda des activités religieuses du « nouveau » chrétien, la prière constituant la pratique première. La place du témoignage dans l'appareil missionnaire pentecôtiste est centrale ; cette pratique n'a pas son pareil dans le monde catholique dont est issue la majorité des interlocuteurs. En effet, le récit de conversion est un élément-clé de la diffusion du pentecôtisme dans le monde. La communicabilité du récit conjuguée à l'ancrage expérientiel de celui-ci en fait un redoutable outil d'évangélisation. De nombreux interlocuteurs me font part de ces « histoires toutes simples » qui les ont touchés. Ils racontent comment le témoignage d'un homme ou d'une femme qu'ils ont reçu lors d'une activité religieuse, entendu à la radio, vu à la télé, écouté au culte, lu sur l'Internet ou dans un magazine chrétien, a changé leur vie.

Le récit de conversion n'est pas uniquement un discours informatif sur le passé — « c'est aussi et surtout un discours idéologique du présent » (Amiotte-Suchet 2004 : 202). Dans ces récits, les fidèles donnent à voir les modalités de la relation qui les lient à l'entité divine et insistent sur leur propre capacité d'action au fondement de cette conversion. Dans ce cadre, le travail biographique de relecture et de réécriture du cours de sa vie est constamment à l'œuvre dans le monde pentecôtiste de Bruxelles et il s'agit, avant tout, pour l'interlocuteur, de mettre en scène dans son récit individuel les bienfaits de la conversion (Maskens 2011). L'influence des récits des autres, qui sont répétés à satiété lors des activités religieuses, entre en compte également et provoque des phénomènes de lissage, de réajustements et d'occultations, tant et si bien que les récits finissent tous par se ressembler un peu. Par ailleurs, ces récits de conversion doivent également être envisagés au-delà de leur pouvoir de diffusion du message évangélique. Ils ne peuvent être considérés uniquement comme des vecteurs du message chrétien. Par-delà leur intervention dans les stratégies d'évangélisation, la mise en mots de ces récits renvoie aussi à un acte de foi de la part du fidèle qui tente, par cette narration renouvelée, de se reconnecter avec l'intensité de ses premiers jours dans la foi. La conversion au pentecôtisme, tant au niveau du discours qu'au niveau des pratiques, fait l'objet d'un perpétuel questionnement dans le chef des acteurs religieux. Qu'ils soient anciens ou récents sur le marché de l'offre religieuse, ces convertis semblent tous rechercher de manière permanente l'étincelle qui les avait alors poussés à « prendre un engagement plus sérieux » car c'est de cela qu'il s'agit. Ce récit met en perspective les effets de la conversion au quotidien. Dans ce sens, il est un « rituel de foi » au même titre que la prière ou le jeûne (Stromberg 1993). Le récit de conversion n'apparaît plus alors seulement comme un lieu de mise en règle, de mise en ordre, mais constitue également un espace de célébration d'un moment passé. Célébration qui prend la forme d'un discours du présent en actualisant ou en réactualisant les transformations inaugurées par la conversion, en les rendant disponibles, accessibles, palpables, réelles à l'auditeur mais surtout au narrateur.

Bien que les transformations, dans le récit des interlocuteurs, soient unanimement attribuées aux actions de l'Esprit Saint, l'efficacité de celles-ci renvoie en permanence aux mots. Prononcés, écoutés, entendus, écrits ou lus, les mots interviennent de manière centrale dans le processus de conversion. Dans cette idéologie religieuse, le langage est performatif (Austin 1970). Les mots agissent. Ils sont pensés comme autant de graines qui doivent atteindre le « cœur » des auditeurs en présence⁵. Les pratiques discursives, le dialecte pentecôtiste, en un mot le langage — la « vitalité linguistique » (Matangila 2006 : 78) — est essentiel dans l'expérience religieuse (Harding 2000 : 47). L'apprentissage de ce « parler » pentecôtiste se déroule sur différentes scènes religieuses, qu'il s'agisse des cultes dominicaux où les prédications s'apparentent à des performances, ou de réunions de prière se déroulant dans l'intimité d'un domicile ou encore lors de conversations ordinaires entre deux fidèles se rendant au culte, les convertis sont perpétuellement encouragés à exercer leur « puissance d'agir linguistique » (Butler 2004 : 22). La circulation et la transmission du langage religieux s'effectue selon des modalités particulières, Susan Friend Harding (2000 : 12) les décrit dans un tout autre contexte, celui des mouvements protestants fondamentalistes aux États-Unis : à partir d'une lecture de la Bible, les prédicateurs convertissent l'ancien discours en un langage parlé, donnant une tonalité locale aux séquences bibliques et articulant ainsi des événements actuels aux histoires bibliques. Les fidèles, quant à eux, reprennent ce discours biblico-centré pour l'appliquer aux contours plus ou moins tumultueux de leurs vies quotidiennes.

Dans ces divers espaces, le travail de l'orateur est donc de parvenir à articuler, tourner, compresser, comprimer, tordre ou contorsionner cette parole, pour qu'elle puisse dire quelque chose à ceux qui l'écoutent et ainsi transformer l'auditeur (Latour 2002)⁶. Pour que ces paroles agissent, il faut qu'elles touchent, qu'elles fassent écho aux préoccupations des récepteurs. C'est dans ce contexte que les récits de migration constituent une catégorie de narrations toute particulière. En effet, dans des assemblées où la majorité des convertis sont également des migrants, il n'est pas étonnant que le fait migratoire fasse l'objet d'une réflexion plus générale sur les manières utilisées par Dieu pour se manifester dans la vie des fidèles.

-
5. Ces considérations ne sont pas étrangères à une certaine vision constructiviste ou « éveillée » du langage (*CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES* 2001) qui « ne se réduirait pas à des formes abstraites cachées que le chercheur doit décoder mais à des processus agissant dans l'espace social et politique, entre parole, discours et action » (CANUT 2010 : 1172).
 6. Selon Bruno LATOUR (2002 : 39), la parole religieuse ne réfère à rien d'autre qu'à elle-même. À l'inverse de l'énonciation scientifique dont l'action principale est de référer, gardant ainsi intactes des constantes malgré les déformations subies : « C'est que les anges ne transportent pas de messages ; ils modifient ceux à qui ils s'adressent. Ce qu'ils transfèrent n'est pas un contenu d'information, mais un nouveau contenant. »

Ils sont venus d'Afrique...

En s'interrogeant sur le phénomène des Églises composées majoritairement par des fidèles africains — mais pas uniquement — dans les pays européens, on ne peut faire l'impasse sur la question des Églises européennes dans les pays africains pour au moins deux raisons. D'abord parce que ce discours religieux se doit d'être recontextualisé à partir d'une historicité longue des rencontres, du partage et aussi des impositions et des violences entre l'Afrique et l'Europe mais également parce que les interlocuteurs, les fidèles eux-mêmes, réfléchissent à ces deux événements en parallèle. Dans ses « missions civilisatrices », l'Occident s'est présenté comme l'unique lieu du sens, seul endroit « apte » à produire « le discours sur l'humain et sur le divin » (Mbembe 1988 : 39). Aujourd'hui, ce schéma unidirectionnel doit être repensé pour intégrer un mouvement « inverse » soutenu par les migrants installés dans les capitales européennes, porteurs de leurs propres relectures du christianisme (Fourchard & Mary 2005 : 9). Dans ce contexte, le continent européen n'est plus pensé en termes de source mais plutôt en termes de cible, de lieu à investir, de champ missionnaire pour ces chrétiens du Sud.

Certaines expressions émiqes traduisent ce mouvement inédit — et « inattendu » pour certains⁷ — de l'histoire qui marque cette entreprise missionnaire « en retour », « réciproquée » ou encore « inverse »⁸. Dans le cas spécifique des ressortissants congolais, c'est le passé missionnaire de la conquête coloniale belge qui est évoqué par de nombreux acteurs religieux, sur le mode de la perte d'un héritage. Le pasteur congolais Prosper, responsable d'une Église pentecôtiste en périphérie bruxelloise et nostalgique de l'« âge d'or » du christianisme en Belgique s'explique ainsi :

« Les missionnaires sont venus au Congo et ils ont laissé des traces chez nous. Ce qui est vraiment étonnant avec eux, c'est qu'ils ont donné pratiquement leur vie. C'est ça qui nous a frappé ! C'est pour ça que nous sommes étonnés quand nous venons ici car il y a un tel contraste. On est choqué de voir comment un pays qui a donné le meilleur — les meilleurs hommes de foi — vit maintenant dans un tel athéisme. Ils ont vraiment tourné le dos à Dieu et là vous devez vraiment vous interroger. Je vous le dis du fond de mon cœur. C'est pour ça que nous prions pour que Dieu remette la même foi et que vous repreniez votre véritable identité. »

Dans le discours missionnaire de l'époque coloniale, l'élaboration locale impliquait la diabolisation de la tradition : qu'il s'agisse d'objets, de pratiques médicales ou encore de rituels religieux ou sociaux d'origine africaine

7. Je pense ici notamment aux multiples résistances présentées par les tenants du protestantisme établi par rapport à la reconnaissance de ces collectifs religieux controversés et à la possibilité d'une éventuelle valeur ajoutée que pourraient représenter ces lectures africaines de la Bible (MASKENS 2013).

8. Pour une exploration plus large de cette problématique, voir l'ouvrage collectif édité par Sandra FANCELLO et André MARY (2010) et plus particulièrement la contribution de Sandra FANCELLO, « Afrique élève l'Europe ».

(Meyer 1999). C'est une logique inverse qui préside au discours missionnaire tel qu'il est élaboré à Bruxelles par les missionnaires africains puisque ceux-ci encouragent les Européens à renouer avec leur héritage religieux « passé », responsable présumé de leur prospérité actuelle. Selon différents interlocuteurs, en se détachant de leur appartenance religieuse « authentique », le futur des Belges « sans passé migratoire reconnu » — pour reprendre l'expression de Marco Martiniello et Patrick Simon (2005 : 18) — n'est plus garanti. S'ils avaient donc accumulé des richesses dans le passé et grâce à leur ferveur, les lendemains s'annoncent moroses et les interlocuteurs s'empressent de souligner que les conséquences de cet « abandon de Dieu » sont déjà bien visibles aujourd'hui : la crise économique qu'a traversé l'Europe en 2009 n'en est qu'un signe annonciateur.

L'étonnement des fidèles face au désert spirituel dans lequel s'abandonnent les « descendants des missionnaires » pourtant si « fervents » est une réaction partagée par la plupart des fidèles. Une femme pasteur d'une Église de plus de 3 000 âmes à Bruxelles, Maman Bérénice, m'interpelle sur la teneur de ce mouvement « ironique » :

« Nous sommes venus à Dieu par l'évangélisation du Blanc, c'est l'ironie du sort ! [...] Mais maintenant, nous venons aussi vous rapporter ce que vous nous avez enseigné. »

Échanges de bons procédés ? Parcours symétrique d'un mouvement religieux faisant une boucle dans l'histoire ? Peut-on parler aujourd'hui de la fin du sens unique dans la terminologie missiologique ? En fait, et nous développerons dans la suite de l'article, ce discours enferme une certaine dimension subversive car elle bouleverse l'ordre des hiérarchies établies jusque-là (Demart 2008). Au-delà du caractère résolument finaliste⁹ de la doctrine chrétienne (Todorov 1997), quelque soit le contexte qui la voit fleurir, les fidèles bruxellois s'interrogent sur la relative indifférence (voire dans certains cas le mépris) avec laquelle les Belges non migrants reçoivent leur message. En effet, si l'action religieuse des « Pères blancs » a parfois été décrite en termes positifs pour les nations colonisées, les interlocuteurs se demandent alors pourquoi leur action missionnaire contemporaine ne pourrait être caractérisée aussi par une certaine bienveillance à l'égard des populations « locales » pour reprendre le lexique de la rencontre missionnaire. La question de la réciprocité des héritages religieux est posée et elle cristallise les tensions identitaires nées des histoires partagées entre anciens colonisés et anciens colonisateurs, les indépendances africaines n'ayant pas

9. En effet, les fidèles pentecôtistes que nous avons pu observer lors du déploiement de leurs actions missionnaires en direction de la ville de Bruxelles (MASKENS 2010) appréhendent les autres, non pas sur le mode de l'expérience ou de la rencontre, mais sur le mode autoritaire de l'imposition de leur schème de « vérité ». Ils savent déjà dans quelle catégorie se situe cet Autre et le contenu unilatéral de l'interaction devient alors l'enjeu de faire réaliser à cet autre sa déperdition.

mis un « point final » au dénouement de ces histoires associées (Mbembe 1988). C'est dans ce contexte aux tonalités subversives par rapport à la structure de domination existante — héritée du colonialisme et rejouée dans plusieurs circonstances post-coloniales (Bancel & Blanchard 1997, 2000 ; Bancel *et al.* 2010) — que l'analyse des récits de migration des pasteurs et des discours sur un impossible retour aux pays des fidèles révèle toute sa pertinence.

Lors de la prédication dominicale du pasteur congolais Fernand au mois d'octobre 2007 dans une assemblée d'une cinquantaine de membres située au cœur de la ville, c'est la question du rôle des Africains en Europe qui est à l'ordre du jour. Après avoir lu les premiers versets du chapitre 17 des Actes des Apôtres, il se lance avec enthousiasme dans son prêche du jour :

« Tout ce que nous faisons, c'est pour sortir du lot. Nous, dans la vie, on doit aussi se distinguer, dans notre travail, dans notre vie de tous les jours. Mais parfois, même avec nos diplômes, on n'arrive pas à "impacter" [*sic*] les autres. On voit dans les versets 1, 2 et 3 que l'impact est venu à partir de la parole. Il faut que nous ayons cette parole dans nos bouches. C'est une parole simple, mais qui peut bouleverser le monde. Nous aussi, nous sommes des passants sur cette terre, puis nous allons monter au ciel. En tant qu'étrangers sur cette terre, nous avons aussi des droits [...]. Que ces paroles puissent s'accomplir dans ce pays où nous nous trouvons. Bientôt les gens verront que d'autres sont arrivés parmi eux et ont bouleversé le monde. Ils sont venus d'Afrique et ont eu un impact sur la Belgique. Les gens vont se souvenir de ce que nous avons fait. Faites ce que vous pouvez faire, montez des projets, ouvrez des entreprises, mais toujours avec la parole, c'est elle qui ouvre des portes. Que notre vie soit plus que simplement dormir et manger. »

Le message est clair : les chrétiens africains ont une mission en terres étrangères, ils doivent laisser la trace de leur passage, imprimer leur marque, avoir une influence bouleversante sur le contexte local : « Ils sont venus d'Afrique et ont eu un impact sur la Belgique. » Ce devoir « spirituel » porté par les dirigeants religieux et leurs fidèles vient compenser l'expérience de la précarité associée à la condition migratoire en lui donnant une consistance transcendante (Griera 2008). Cette présence doit également « sortir du lot ». Légitimation et distinction sont au cœur de cette idéologie religieuse contemporaine.

Dans ces espaces, la légitimité qui est généralement déniée aux fidèles migrants sur les autres scènes sociales (professionnelle, citoyenne...) est ici donnée grâce au langage biblique. La présence des fidèles sur le territoire fait donc l'objet d'un traitement spécifique. Cette présence n'est pas associée aux images de « voleurs de travail » ou de profiteurs du système économique, images d'invasion qui ponctuent souvent la compréhension populaire du phénomène migratoire (Sassen 1999). Il s'agit plutôt d'une version enchantée du phénomène migratoire où les migrants « venus d'Afrique » sont les acteurs d'un processus de transformation du paysage local. Ces Églises sont bien occupées à construire de la légitimité pour leurs membres et la référence aux droits des étrangers s'inscrit dans ce mouvement. Comme

le montre le témoignage de Jonathan, un fidèle congolais d'une quarantaine d'années, ces Églises encouragent ses fidèles à se « reconnaître de cette société »,

« parce qu'ils se disent qu'ils sont étrangers ici, ils ne se sentent pas toujours à l'aise et là, ils entendent que le Dieu qu'ils prient est le propriétaire de tout l'univers, ils se disent puisque j'ai mis les pieds dans ce pays, c'est aussi mon pays. Donc je n'ai pas de compte à rendre ou à m'inquiéter puisque c'est la terre de Dieu et comme ça appartient à Dieu, donc moi aussi j'ai le droit ».

Légitimité et ancrage sur le territoire sont donc des thèmes mis en forme par le langage religieux. Certains versets sont retenus et répétés de manière récurrente dans ces espaces. Il s'agit de ceux qui font référence à la notion de refuge et d'inscription d'un peuple sur un territoire¹⁰. Ces versets concourent donc à donner une base biblique à l'inscription des fidèles sur ce territoire. Ils sont retenus car ils donnent un regard nouveau sur ce qui est souvent identifié par de nombreux Belges non migrants comme une présence illégitime au sein d'une nation que les migrants n'auraient pas contribué à « constituer » (Sayad 1999). Grâce au discours religieux, les fidèles défient l'asymétrie des rapports de force en cours, renversant ainsi les structures de domination héritées du passé colonial.

Mobilité « divine » des pasteurs

La manière dont les pasteurs — en tant que *leaders* religieux incarnant des modèles vivants pour leurs fidèles — donnent de nouveaux contenus à des événements passés et, notamment en ce qui nous concerne, la manière dont ils accordent à l'événement migratoire un sens présent affecte l'entière du système religieux et donne à leurs Églises une importance particulière. Dans cette section, nous analyserons les récits de migration d'individus qui étaient déjà pasteurs dans leur pays d'origine et dont la mobilité fut générée par des motifs religieux. Ils constituent une minorité dans l'ensemble du pastorat africain (ou d'origine africaine) bruxellois. Ces pasteurs furent donc envoyés en mission en Europe occidentale par de grandes dénominations pentecôtistes. Leur discours religieux les accompagne dans ce cheminement de l'Afrique vers l'Europe et donne du sens à cette expérience. Dans le récit de ces pasteurs, comme dans les récits de conversion, de multiples événements sont rassemblés sous l'égide d'une histoire unique, d'une intrigue signifiante (Ricoeur 1990). Le déroulement de l'événement migratoire est

10. « Heureux tous ceux qui se réfugient en l'éternel » ; « Heureux tous ceux dont il est le refuge » (Ps. 2, 12), « Celui qui se réfugie en lui héritera du pays » ; « Mais qui se réfugie en moi aura pour lot la terre et pour héritage ma montagne sainte » (Is. 57, 13) et encore, « Tout lieu que foulera la plante de ton pied, je te le donne » ; « Tout lieu que foulera la plante de vos pieds, je vous l'ai donné, comme je l'ai dit à Moïse » (Jos 1, 3).

alors l'occasion pour les pasteurs de voir comment Dieu continue d'intervenir dans leur vie en « choisissant » les candidats à l'émigration et en les aidant dans leurs démarches administratives¹¹. Dans ce contexte, mouvements géographiques et actions divines s'entremêlent et attestent avant tout du caractère d'élus de l'interlocuteur.

Dans ces récits attachés à décrire un mouvement et à lui donner du sens, les interlocuteurs disent ainsi qui ils sont, comment ils se perçoivent. Dans le cas des récits de missionnaires, Jeffrey Swanson (1995 : 109) a montré combien la narration concourt à définir le statut ou l'identité du narrateur qui émerge alors comme une histoire à raconter, une histoire réécrite en lien avec de nouvelles expériences, de nouvelles connexions. En ce sens, les pasteurs pentecôtistes articulent leur récit autour d'une différenciation structurante : l'intrigue est construite autour de leur distanciation d'une certaine catégorie de migrants. Dans le discours occidental dominant, deux termes désignent les personnes en mouvement : il s'agit des « migrants » et des « expatriés ». Selon la typologie de Nathalie Friedman (2004) concernant les évolutions des récits de migrants aux États-Unis, ces deux termes peuvent être utilisés pour désigner des catégories sociales mutuellement exclusives. Claudia Währisch-Oblau (2009 : 137), reprenant cette terminologie dans son étude sur les Églises « migrantes » en Allemagne, a montré comment ces deux termes connotent différemment l'imaginaire des individus en mouvement. D'une part, le « migrant » ou l'« immigré » est défini par ses manquements, il est une victime du Sud en quête d'une amélioration de sa condition, raison pour laquelle il vient s'installer au Nord. C'est la contingence qui motive alors son déplacement : généralement plus foncé de peau, il occupe des emplois dans des fonctions peu qualifiées, on attend de lui qu'il s'intègre, qu'il s'adapte. Dans ce cas de figure, le migrant ne semble pas disposer d'une capacité d'action propre, il n'a pas de prise sur le monde qu'il subit plus qu'il ne le vit. D'autre part, la figure de l'« expatrié » quant à elle renvoie aux thématiques du pouvoir et de la prospérité économique. Leur mouvement est le résultat de leur unique volonté. Ils choisissent librement de partir pour travailler ailleurs, ils rentrent quand ils le désirent dans leur pays d'origine. On n'attend pas d'eux qu'ils s'intègrent ou qu'ils s'adaptent aux mœurs et coutumes du pays d'installation. Ils peuvent même afficher une relative distance à l'égard des locaux sans que cela ne leur soit reproché (*ibid.* : 137-138). Ces catégories de sens commun constituent des outils précieux dans l'analyse des récits de migration des pasteurs dans une ville comme Bruxelles. En effet, la figure de l'« expatrié » est particulièrement visible dans la capitale belge qui accueille les principales institutions européennes ainsi que de nombreuses organisations internationales (OTAN). L'établissement d'une élite transnationale (Beaverstock

11. Il est vrai que quand on voit la lourdeur ou l'absurdité de certaines procédures censées précéder les déplacements autorisés, légaux, leur réussite semble tenir parfois du « miracle ».

2002 ; Cailliez 2004) joue un rôle vital dans la compréhension collective et ordinaire de la « qualité » des flux migratoires.

Aristide est un pasteur burkinabé. Il travaille actuellement dans une grande assemblée pentecôtiste de Bruxelles. Arrivé en Belgique en 1998, il est envoyé par les Assemblées de Dieu comme missionnaire pour « sauver » une assemblée en difficulté située à Mons, dans la province du Hainaut. Pendant notre discussion, je lui demande s'il a fait ce déplacement avec sa famille. Il me répond :

« Oui, c'était d'ailleurs la condition que j'avais donnée à Dieu. Il y a deux choses que je lui ai dites, parce que je lui parle, comme je te parle, c'est comique hein ! Quand je devais venir, je lui ai dit : "Écoute, si tu me veux vraiment en Belgique, il y a deux conditions. Premièrement, je dois avoir un visa en bonne et due forme parce que je ne peux pas aller dans un pays pour prêcher la vérité et utiliser des moyens détournés pour m'y introduire. Je ne peux pas aller en Belgique avec un visa touristique et puis faire des magouilles". Oui, à l'époque [en 1998], juste pour avoir un visa touristique, il fallait faire toute une gymnastique. À plus forte raison, un visa d'établissement, je n'en avais jamais entendu parler, jamais vu même. Donc je pense que c'était vraiment une excuse de ma part pour ne pas venir en Belgique. Et j'ai ajouté une seconde condition : "Si mon visa est obtenu, j'en veux aussi pour mon épouse et nos quatre enfants". Et c'est ce qui s'est passé. »

Le scénario de cette séquence est construit autour des conditions qu'Aristide impose au Seigneur. La volonté d'Aristide est explicite : il ne veut pas venir en Europe et il cherche des « excuses » pour ne pas avoir à voyager. Les conditions qu'il exige de l'entité divine s'inscrivent dans cette réticence initiale. Mais il est contraint par la volonté de Dieu, volonté qui s'exprime par le respect de ses exigences (on retrouve ce schéma de contrainte des volontés humaines par la volonté divine dans le récit de vocation de nombreux pasteurs). L'agencéité divine est donc toujours première dans la hiérarchisation des actions des entités qui participent à la mobilité internationale. La communication entre Aristide et le Seigneur est efficace, celui-ci répond à ses requêtes. C'est la main de Dieu qui est à l'œuvre dans l'obtention de visas d'établissement pour Aristide et sa famille. Le respect des conditions que ce dernier avait imposées — qui semble tenir d'une « gymnastique » si improbable que cette obtention tient d'un miracle¹² — renforce l'idée de l'élection divine, de l'importance du pasteur. Ce scénario renvoie bien au modèle de mobilité pensé en termes d'expatriation. Comme il me le dira un peu plus tard, le Seigneur le « voulait » en Belgique. Cette forme de mobilité religieuse missionnaire dont l'objectif est de venir « prêcher la vérité » en Europe doit être assortie d'une migration correspondante, à la hauteur de ces ambitions. Aristide ne peut s'introduire par des « moyens

12. En matière de délivrance de visa, l'étude de Federica INFANTINO (2010 : 4) révèle dans un autre contexte que cette pratique « relève presque davantage de l'exception que de la règle ».

détournés » dans un pays qu'il a vocation de ramener à la foi. Vérité religieuse et légalité vont main dans la main dans ce cas. En soulignant la facilité avec laquelle il a obtenu un visa, le narrateur se présente plutôt comme un expatrié, donnant à voir la puissance divine sous l'égide de laquelle il place son destin, différant ainsi des autres migrants « ordinaires ». Il s'agit donc d'une migration parallèle, alternative, à laquelle fait allusion le pasteur : c'est la migration de Dieu. Celle-ci s'inscrit en rupture avec le discours dominant en matière d'immigration. Si, comme j'ai pu le montrer (Maskens 2008), il existe un Dieu des réfugiés, capable de résoudre les problèmes de clandestinité dont souffrent de nombreux fidèles (et là, logiques religieuses et illégalité sont associées et non mises en contradiction), il apparaît qu'il existe également une « migration de Dieu » qui se différencie de la précédente par les canaux et les réseaux qu'elle privilégie.

Le déplacement d'un autre pasteur, Célestin, suit aussi les contours de cette migration divine. Ce pasteur congolais à la tête d'une grande assemblée bruxelloise arrive en Belgique en 1984. Après avoir été évangéliste pour Campus pour Christ¹³ pendant quatre ans en République démocratique du Congo, il part étudier la théologie à l'Institut biblique belge, aidé par quelques « circonstances » comme il le raconte. En effet, en 1983, Billy Graham organise une conférence internationale à Amsterdam. À Kinshasa, Célestin est recruté. Il fera donc le voyage pour suivre une formation d'une dizaine de jours. Dans le bus faisant le voyage de Zaventem à Amsterdam, il entend une voix :

« Je pouvais ressentir que ça venait de l'extérieur, mais c'est une voix qui n'est pas retenue par la vitre. On me parlait ouvertement : "Les gens de chez toi qui habitent dans ce pays ne s'habituent pas à la manière de prier des gens d'ici. Si tu veux, je te ramènerai ici pour faire ce travail". Quand il a dit "Je te ramènerai ici", j'ai compris qui il était. Je lui ai répondu : "Tu sais que moi je suis pauvre, maintenant que je suis venu, je ne reviendrai plus". "Si tu veux, ça se fera !" me répondit-il. "Comment ?". Silence. De toutes les façons, Dieu ne répond jamais aux sottises. J'arrive, et puis, conférence terminée et je ne faisais pas partie de la génération des gens capables de sauter de l'avion pour disparaître dans la nature. Et puis, quand vous venez "exilé politique" et tout, je n'ai rien contre, mais je ne pouvais pas le faire. J'avais une conscience suffisamment sensible et des projets trop clairs pour que je fasse ça. »

Dans le cas de Célestin, la voix de Dieu qui retentit sur le sol belge impulse les contours de son objectif missionnaire en terres européennes : aider les Congolais à prier comme il faut. L'action divine se décline également en termes de prospérité — rapprochant ainsi son récit de la figure de l'expatrié — par l'aide financière et administrative apportée par un missionnaire américain qui avait également reçu un message divin confirmant le destin de Célestin.

13. Organisation missionnaire chrétienne fondée en 1951 à l'Université de Californie, Los Angeles, par Bill Bright dont la cible principale est l'université et ses étudiants.

La manière dont sont articulés ces deux récits de migration a pour effet de légitimer la présence de ces interlocuteurs sur le territoire belge. Conscients de l'existence d'une « métaphysique sédentaire » (Malkki 1992 : 26, 30), au cœur du discours dominant et disqualifiant le phénomène migratoire — associé alors à un fléau en cours d'envahissement du territoire belge (Coenen & Lewin 1997 ; Martiniello 2001) — les pasteurs euro-africains installés en Belgique inscrivent leur récit de mobilité internationale dans le paradigme de l'« expatriation ». En effet, il faut que les auditeurs comprennent que la présence de ces pasteurs sur le territoire belge n'a rien en commun avec celle d'autres migrants, qu'elle est d'une autre nature. Ils insistent sur le fait que tout les distingue des autres candidats à la migration, cette génération « capable » de sauter de l'avion, ou encore ceux qui usent de « magouilles » pour s'introduire par des « moyens détournés ». Tout les distingue donc : les motifs de la migration, les manières de migrer, mais aussi, évidemment, les manières de s'incorporer dans la société d'installation. En effet, par leurs motivations missionnaires, ces pasteurs mettent à distance la logique de dépendance souvent associée à l'installation d'acteurs du Sud en Europe : ils sont porteurs d'un message qu'ils pensent décisifs pour l'avenir des Européens (Swanson 1995 : 29). Cet impératif de distinction qui se décline ici dans le champ de la migration — constitué par des acteurs migrants et de ce fait tous plus ou moins marqués par un déficit de légitimité (Rea & Tripiier 2003 : 7) — donne à penser le thème central de l'élection.

Si c'est la volonté individuelle qui est à la base de la mobilité « expatriée », dans le cas des récits de migration des pasteurs, cette volonté individuelle est supplantée par la volonté divine. Leur présence dans ce pays n'est pas le résultat de leur volonté, il faut que l'auditeur du récit comprenne qu'elle répond à un ordre supérieur. Leur destin est pris dans un projet qui les dépasse. L'utilité de ces pasteurs dans le pays est alors justifiée. Les récits mettent en scène l'action divine sous forme d'une orientation particulière des trajectoires migratoires.

Quand le retour n'est pas au programme de Dieu

En marge de la rhétorique enchantée et victorieuse de la mise en mouvement des pasteurs, on retrouve le récit plus prosaïque de certains fidèles aux prises avec les difficultés qui jalonnent leur expérience migratoire quotidienne. Ces récits construits autour d'un désir de retour sont le fait d'une catégorie d'acteurs religieux spécifiques : ceux qui malgré leur long temps de vie en Belgique ne sont pas parvenus à régulariser leur situation. Non autorisés sur le territoire belge depuis parfois plus de dix ans, cela signifie que ces fidèles gravitent — « vivent » ou survivent — en marge du système, marqués par une précarité qui se décline alors sur plusieurs scènes sociales

(professionnelle, citoyenne, médicale¹⁴, etc.). Cette catégorie d'acteurs caractérisés d'abord par un manque, définis avant tout par défaut, renvoie à une grande hétérogénéité de réalités (Leman 1997 ; De Genova 2002). Si c'est l'adjectif d'illégal qui sert à les épingler dans le champ social et juridique, leur vie quotidienne ne peut se réduire à ce seul aspect qui conditionnerait toute leur existence : « *On a day-to-day basis, their illegality may be irrelevant to most of their activities, only becoming an issue in certain contexts* » (Coutin 2000 : 40).

Lors de certaines occasions spéciales, certains fidèles en situation délicate racontent leur découragement et expliquent comment la raison religieuse les aide à ne pas succomber au désir de retourner s'installer dans leur pays d'origine. S'expriment alors des sentiments contradictoires à l'égard de ce lieu familier devenu inaccessible¹⁵ — le pays d'origine — où attachement profond et stratégies de mise à distance se mènent la vie dure.

Dans ce contexte migratoire, la théologie de la prospérité¹⁶ prêchée dans ces assemblées devient parfois synonyme d'idéologie intégrationniste et l'objectif à atteindre est la réussite économique et sociale dans le pays d'installation. Dans la version enchantée du phénomène migratoire proposée par les spécialistes religieux, un objectif victorieux est assigné aux « fidèles-migrants » : il faut devenir quelqu'un, faire sa place, laisser son empreinte. Dans ce contexte, les projets de retour de certains membres en situation délicate sont lus comme un échec, une faille dans le « plan de Dieu » relayé par les assemblées aux hymnes triomphalistes. Maritza, une fidèle équatorienne de 56 ans, vit à Bruxelles depuis neuf ans dans l'« illégalité ». Elle me confie son désir de rentrer au pays, de revoir son fils qui vit là-bas avec sa maman. Elle me demande de garder ce projet secret car si le couple de pasteurs de l'Église hispanophone qu'elle fréquente venait à l'apprendre, ils feraient tout ce qu'ils peuvent pour l'en dissuader. La migration de retour ne fait pas partie du plan divin. En effet, les idées, les démarches ou même le projet de retour sont vus comme la matérialisation de l'« esprit de découragement » pour reprendre la formule d'une interlocutrice belgo-congolaise d'une cinquantaine d'années. Lors d'une soirée en « cellule de maison »¹⁷ d'une Église congolaise rassemblant plus de 3 000 fidèles à Bruxelles, Pedro (un fidèle guatémaltèque)¹⁸ raconte sa version de cet événement. Il s'appuie

14. Outre la difficulté d'accès aux soins de santé, de nombreux individus souffrent des effets psychologiques liés à la clandestinité (ENGBERSEN 1999).

15. En effet, en situation illégale sur le territoire, une visite au pays signifie pour cette catégorie d'acteurs la fin de leur expérience migratoire en Belgique.

16. La loi de la prospérité est un motif théologique primordial dans ces mouvements religieux (GIFFORD 2001). Pour les interlocuteurs pentecôtistes, la réussite sociale est l'une des voies du salut et l'indigence ne fait pas partie du « plan de Dieu ».

17. Réunion de prière hebdomadaire chez un fidèle rassemblant tous les fidèles d'un même quartier.

18. Qu'il s'agisse d'événements « latino-africains » ou du rattachement de fidèles latino-américains à des assemblées africaines (et surtout congolaises, les fidèles latino-américains rangeant alors leurs revendications derrière la bannière des

sur la persévérance de certains personnages bibliques et surtout sur la relation qui unit Ruth et Noémie et conclut par cette analogie biographique :

« Dans la vie, quand viennent les grands problèmes, on veut fuir. Parfois, je dis à Alexandra [son épouse] que je veux partir, que je veux rentrer dans mon pays. Mais Dieu veut que nous ayons la foi dans toutes les circonstances. C'est comme Job, c'est comme Noémie... Le message, c'est ça, c'est comme le disait le pasteur dimanche : que nous puissions abandonner des choses pas très importantes et prendre des décisions pour Dieu. J'abandonne tout ce qui me fait du mal : le doute, la peur et je confie tout dans les mains de Dieu. »

En effet, il relève du sens commun dans ces milieux religieux que le parcours du chrétien est semé de plus d'embûches que celui de l'humain ordinaire, le « diable » étant tellement occupé à tenter de ramener à lui ces âmes égarées. Cet acharnement démoniaque explique donc les grandes « tribulations » actuelles que doivent traverser les chrétiens. Tribulations qui peuvent aussi trouver leur source, selon certains acteurs religieux, dans le durcissement des politiques migratoires : le chrétien moderne prend alors la figure d'un clandestin perpétuellement « traqué » par les autorités. Le pasteur congolais Roger raconte lors d'une réunion de prière à domicile du mois d'octobre 2008 :

« Nous ne devons pas nous laisser abattre par les circonstances qui nous attaquent. Je vais vous livrer le cas d'un ami : il habitait dans une cave, il y a environ 15 ans, à l'époque où les clandestins étaient traqués. Il allait dans une cellule de prière, mais celle-ci s'était dispersée à cause des circonstances. Il l'a reprise et aujourd'hui, il est lui-même propriétaire de plusieurs édifices à Bruxelles. »

Dans cet extrait, c'est bien le motif de la prospérité qui est repris et adapté au contexte migratoire : l'ami du pasteur — ce *self-made man* religieux — à force de foi a fini par troquer son statut d'illégal pour celui de propriétaire. Ce scénario religieux inspire alors certains fidèles qui voient l'empreinte divine dans un retour annoncé qui ne se réalise pas : la volonté de Dieu est que ses fidèles prospèrent dans le pays où celui-ci les a « mis ». Alvaro, un jeune fidèle équatorien, me raconte son périple à partir de sa décision de quitter l'Équateur en 2000 suite à la « dollarisation » de son pays. Il insiste sur le fait que c'est « vraiment » Dieu qui a voulu qu'il reste ici :

« Je n'arrivais pas à m'en sortir ici, c'était vraiment trop dur, je voulais rentrer dans mon pays. C'est à ce moment que je me suis fait attraper dans le métro, je n'avais pas payé, je n'avais pas d'argent et les policiers m'ont menotté. Moi, je

descendants de l'ancienne colonie belge qui jouissent sur le territoire, pour des raisons historiques évidentes, d'une légitimité plus grande) et inversement, il arrive que l'affinité religieuse supplante pour un temps dans ces espaces religieux les différences culturelles (GLICK SCHILLER, ÇAĞLAR & GULDBRANDSEN THADDEUS 2006).

me suis dit que j'allais enfin pouvoir rentrer chez moi. Mais le policier m'a ramené là où je logeais, m'a enlevé les menottes et m'a laissé partir. Là, j'ai compris que Dieu voulait que je reste là. »

Au-delà du discours, certaines assemblées traduisent cette idéologie religieuse en actes en accompagnant les fidèles en statut précaire dans les méandres administratifs de la constitution de leur dossier de régularisation. Dans ces espaces, la reconstruction religieuse de l'action politique est à l'œuvre. En effet, la campagne de régularisation ouverte au mois de janvier 2000, suite à l'entrée en vigueur de la loi relative à la régularisation de séjour de certaines catégories d'étrangers séjournant en Belgique, constitua pour beaucoup de chrétiens pentecôtistes une preuve tangible de la puissance de Dieu. De fait, plusieurs pasteurs congolais firent une lecture rétrospective de cet événement et racontent aujourd'hui les sessions spéciales de prières intensives entreprises dans les mois précédant la décision. Ils racontent alors leur ferme intention de l'époque de changer cette situation décrite comme « insoutenable » pour de nombreuses personnes en marge de la légalité. Gerrie Ter Haar (1998 : 45) décrit un processus similaire dans les communautés chrétiennes ghanéennes d'Amsterdam qui voient la main de Dieu dans les changements de politique d'immigration. La sociologue de l'Université de La Haye souligne également que le durcissement de ces mêmes politiques crée de nouvelles formes d'oppression et d'assujettissement dont ces Églises essayent de libérer leurs membres.

Dans d'autres régions du monde, cette catégorie de personnes labélisées de l'adjectif par défaut « sans-papiers » fragilisées par l'existence de frontières infranchissables, s'appuient également à leur manière sur des pratiques religieuses pour affronter les risques et le péril¹⁹ de leur migration vers le Nord. C'est le cas des illégaux mexicains de tradition catholique traversant la frontière des États-Unis sur lesquels se sont penchés J. Durand et D. S. Massey (1995) et des Mayas protestants qui décident de se rendre en Floride étudiés par J. Hagan et H. L. Ebaugh (2003). Ces dernières émettent l'hypothèse que les migrants non autorisés s'appuient plus fermement sur leur pratique religieuse lorsqu'ils ont le sentiment qu'ils n'ont pas de prise sur la condition qui leur est imposée.

À Bruxelles, prières, encouragements et soutien pratique mis en place par l'Église ne doivent pas faire oublier ces moments à la limite de la rhétorique triomphaliste. En effet, que se passe-t-il quand l'exigence de victoire et de réussite est mise en échec, quand la rhétorique ne « fonctionne » pas et que les fidèles ne se distinguent pas du reste du monde, qu'ils ne parviennent pas à montrer les signes de l'élection divine dans leur vie ? Et plus particulièrement, que se passe-t-il lorsque certains fidèles sans documents

19. En effet, le traitement politique européen ou occidental de la migration s'apparente à plusieurs égards à une criminalisation des acteurs de cette mobilité, envisagés alors comme des délinquants (AUDEBERT & ROBIN 2009).

légaux persistent, malgré leurs prières et les efforts de l'assemblée, dans cette position subalterne et que l'avancement de leur dossier reste inchangé pendant des mois ? Il arrive alors que, dans certains cas, l'inaptitude de certains fidèles à mettre en pratique leur devoir religieux attise la colère des pasteurs qui se déchaînent lors de certaines prédications d'où l'observateur, tout comme le fidèle, sort littéralement démoralisé car rendu quasiment coupable de l'absence de « bénédictions divines » dans leur vie. L'accent mis sur le dispositif d'encouragement qui sous-tend généralement le discours religieux ne doit donc pas faire oublier ces moments où autorité, colère et frustration se mélangent dans des paroles dominicales agressives. Certaines situations individuelles qui « stagnent » et qui semblent se tenir à l'écart des « miracles » divins obligent alors les dispensateurs de l'interprétation religieuse à redoubler de créativité et d'imagination pour continuer à donner du sens à ces situations « bloquées ». Des réflexions générales sur le temps de Dieu, sur les « fautes » que l'on commet sans en avoir conscience ou encore sur le pacte diabolique passé par un membre de la famille, viennent s'ajouter au message religieux à caractère optimiste, dont l'efficacité est souvent mise à l'épreuve.

L'analyse des récits de migration des pasteurs et de la mise en récit de l'impossibilité du retour par les fidèles en situation précaire donne à penser le langage pentecôtiste comme l'occasion d'une mise en récit alternative de différents événements constituant l'expérience migratoire. Cette mise en forme religieuse du fait migratoire atteste de la mise en œuvre de l'imagination religieuse des fidèles pentecôtistes construisant ainsi un espace de légitimité pour eux-mêmes en terres européennes. En effet, dans ce récit, les migrants ne sont pas réduits à n'être que des individus en quête d'une plus grande stabilité politique ou des profiteurs du système économique, mais deviennent, à l'instar du peuple d'Israël, un peuple choisi par Dieu pour faire « de grandes choses » dans le pays où ils se sont établis. L'histoire du peuple d'Israël sert donc de modèle narratif, point d'appui signifiant au nouveau récit. Cette mise en scène diasporique, au sens biblique, est le point de départ d'un processus de relecture identitaire. Le fait migratoire constituant la base de ce scénario où le passé est inscrit dans un nouveau schéma narratif qui concourt au développement d'une conscience historique « participée » des fidèles et de leurs réflexions biographiques. À cet égard, on retrouve ce processus de ré-historicisation dans toute son acuité chez les communautés pentecôtistes gitanes d'Espagne où les thèmes de la persécution, de la marginalité et du nomadisme sont relus comme autant de signes qui attestent du caractère d'élite de ce peuple choisi par Dieu (Gay & Blasco

2002). Par cette identification au « peuple de Dieu », les fidèles se distinguent sur la scène migratoire, ils participent d'un mouvement de construction d'une « étrangeté héroïque » (Swanson 1995 : 17).

Dans le contexte bruxellois, les mouvements, la mobilité et le projet migratoire sont réinterprétés à la lumière de la réalisation du « plan de Dieu » : les canaux de la « migration divine » conduisent certains pasteurs du Sud à s'installer en Belgique et amènent certains fidèles établis à Bruxelles à reconsidérer leur projet de retour dans leur pays d'origine. Agencité divine, capacité d'action individuelle et traversée des frontières s'articulent de manière inédite dans ce processus de réécriture de l'histoire.

En ce sens, le concept d'« *enacted destiny* » proposé par Boris Nieswand (2010 : 25) dans son analyse de l'implantation de chrétiens ouest-africains à Berlin est particulièrement approprié pour décrire la mobilité religieuse des pasteurs à Bruxelles. En effet, deux processus président aux actions des pasteurs et à celles des fidèles telles qu'elles sont rapportées dans leur récit de migration. D'abord, le renforcement (*empowerment*) divin de l'individu semble lui permettre d'affronter des situations où le danger, l'inconnu ou encore l'arbitraire ne sont pas absents ; on pense par exemple à l'attention renouvelée des fidèles non autorisés qui n'ont de cesse d'évoluer avec circonspection dans l'espace public. Le concept d'« *enacted destiny* » renvoie également à la raison rétrospective qui associe l'agencité divine à la capacité d'action de l'agent humain. Cette correspondance proclamée a le pouvoir de connecter la destinée du narrateur humain avec des enjeux de nature divine et, ainsi, de dépasser en un sens les vues dépréciatives concernant les acteurs des mouvements migratoires qui unissent l'hémisphère sud à l'hémisphère nord de la planète. Le discours religieux contient donc un pouvoir de ré-enchantement du quotidien des migrants, dont l'identité et la légitimité sont constamment mises à l'épreuve, cela constitue sans aucun doute une des clés du succès du pentecôtisme dans le contexte bruxellois.

Chargée de recherche FNRS, Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains, Université Libre de Bruxelles.

BIBLIOGRAPHIE

AMIOTTE-SUCHET, L.

2004 « "Mettre Dieu dans sa vie" : l'apprentissage de la confiance en soi en milieu pentecôtiste français », in S. FATH (dir.), *Le protestantisme évangélique : un protestantisme de conversion*, Turnhout, Brepols : 191-203.

AUDEBERT, C. & ROBIN, N.

2009 « L'externalisation des frontières des "Nords" dans les eaux des "Suds" », *Cultures & Conflits*, 73, <<http://conflits.revues.org/index17512.html>>.

AUSTIN, J.-L.

1970 *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil.

BANCEL, N. & BLANCHARD, P.

1997 « De l'indigène à l'immigré : Images, Messages et Réalités », *Hommes & migrations*, 1207 : 6-32.

2000 « Le colonialisme, un "anneau dans le nez de la République" », *Hommes & migrations*, 1228 : 81-92.

BANCEL, N., BERNAULT, F., BLANCHARD, P., BOUBECKER, A., MBEMBE, A. & VERGES, F.

2010 « Introduction : de la fracture coloniale aux ruptures postcoloniales », in N. BANCEL ET AL. (dir.), *Ruptures postcoloniales*, Paris, La Découverte.

BEAVERSTOCK, J.

2002 « Transnational Elites in Global Cities : British Expatriates in Singapore's Financial District », *Geoforum*, 33 : 525-538.

BUTLER, J.

2004 [1997] *Le pouvoir des mots : politique du performatif*, Paris, Éditions Amsterdam.

CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES

2001 « Langues déliées », XLI (3-4), 163-164.

CAILLIEZ, J.

2004 *Schuman-city : des fonctionnaires britanniques à Bruxelles*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant (« Cahiers Migration »).

CANUT, C.

2010 « De l'Afrique des langues à l'Afrique des discours. Les voix du langagier », *Cahiers d'Études africaines*, L (2-3-4), 198-199-200 : 1163-1189.

COENEN, M.-T. & LEWIN, R. (DIR.)

1997 *La Belgique et ses immigrants. Les politiques manquées*, Bruxelles, De Boeck Université.

COURRIER HEBDOMADAIRE DU CENTRE DE RECHERCHE ET D'INFORMATION SOCIO-POLITIQUES (CRISP)

1994 *Les Protestants en Belgique*, Bruxelles, 1430-1431.

COUTIN, S. B.

2000 *Legalizing Moves : Salvadoran Immigrants's Struggles for US Residency*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

DE GENOVA, N.

2002 « Migrant "Illegality" and Deportability in Everyday Life », *Annual Review of Anthropology*, 31 : 419-447.

DEMART, S.

- 2008 « La recomposition de l'ordre des hiérarchies par le pentecôtisme congolais (RDC) à travers l'évangélisation des autochtones (France et Belgique) », *Cahiers de la Méditerranée*, 76 : 135-151.

DOBBELAERE, K. & VOYÉ, L.

- 2000 « Religie en kerkbetrokkenheid : ambivalentie en vervreemding », in K. DOBBELAERE, M. ELCHARDUS, J. KERKHOFS, L. VOYÉ & B. BAWIN-LEGROS (eds.), *Verloren zekerheid. De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*, Bruxelles, Fondation Roi Baudoin et Lannoo : 117-152.

DURAND, J. & MASSEY, D. S.

- 1995 *Miracles on the Border : Retablos of Mexican Migrants to the United States*, Tucson, The University of Arizona Press.

ENGBERSEN, G.

- 1999 « Sans-papiers », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 129 : 26-38.

FANCELLO, S.

- 2010 « "Afrique élève l'Europe", Pentecôtisme, afrocentrisme et démocratie », in S. FANCELLO & A. MARY (dir.), *op. cit.* : 207-241.

FANCELLO, S. & MARY, A. (DIR.)

- 2010 *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Paris, Khartala.

FOURCHARD, L. & MARY, A.

- 2005 « Introduction : réveil missionnaire et nations missionnaires », in L. FOURCHARD, A. MARY & R. OTAYEK (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, IFRA-Karthala.

FRIEDMAN, N.

- 2004 « Nostalgia, Nationhood, and the New Immigrant Narrative : Gary Shteyngart's *The Russian Debutante's Handbook* and the Post-Soviet Experience », *Iowa Journal of Cultural Studies*, 5 : 77-87.

GAY y BLASCO, P.

- 2002 « Gypsy/Roma Diasporas. A Comparative Perspective », *Social Anthropology*, 10 (2) : 173-188.

GIFFORD, P.

- 2001 « The Complex Provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology », in A. CORTEN & R. MARSHALL-FRATANI (eds.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana University Press : 62-79.

GLICK SCHILLER, N., ÇAGLAR, A. & GULDBRANDSEN THADDEUS, C.

- 2006 « Beyond the Ethnic Lens : Locality, Globality, and Born Again Incorporation », *American Ethnologist*, 33-34 : 612-633.

GRIERA, M.

- 2008 « "Are You a Real Christian ?" Stereotypes, Distrust and Distinction Strategies between "New" and "Old" Protestants in Catalonia », *Etnográfica*, 12 (2) : 403-423.

HAGAN, J. & EBAUGH, H. L.

- 2003 « Calling upon the Sacred : Migrant's Use of Religion in the Migration Process », *International Migration Review*, 37 (4) : 1145-1162.

HARDING, S.

- 2000 *The Book of Jerry Falwell : Fundamentalist Language and Politics*, Princeton, Princeton University Press.

INFANTINO, F.

- 2010 « La frontière au guichet », *Champ penal/Penal Field*, VII, <<http://champpenal.revues.org/7864>>.

JENKINS, P.

- 2002 *The Next Christendom. The Global Christianity*, Oxford, Oxford University Press.

LATOUR, B.

- 2002 *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*, Paris, Éditions du Seuil.

LEMAN, J.

- 1997 « Undocumented Migrants in Brussels : Diversity and the Anthropology of Illegality », *New Community*, 23 (1) : 25-41.

MALKKI, L.

- 1992 « National Geographic : The Rooting of People and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees », *Cultural Anthropology*, 7 (1), « Space, Identity, and the Politics of Difference » : 24-44.

MARTINIELLO, M.

- 2001 *La nouvelle Europe migratoire. Pour une politique proactive de l'immigration*, Bruxelles, Éditions Labor.

MARTINIELLO, M. & SIMON P.

- 2005 « Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires », *Revue européenne des migrations internationales*, 21 (2), <<http://remi.revues.org/2484>>.

MASKENS, M.

- 2008 « Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées », *Archives de sciences sociales des religions*, 143 : 49-68.
- 2010 « Semer des "graines divines" dans le cœur des prostituées à Bruxelles : analyse d'une entreprise missionnaire locale », in S. FANCELLO & A. MARY (dir.), *op. cit.* : 327-349.
- 2011 « Récits de conversion, identité narrative et dispositif d'évangélisation pentecôtiste à Bruxelles », *Uzance Revue d'ethnologie européenne de la Communauté française*, 1 : 69-87.
- 2013 *Cheminer avec Dieu. Pentecôtisme et migration à Bruxelles*, Bruxelles, Éditions de l'Université libre de Bruxelles.

MATANGILA, A.

- 2006 « Pour une analyse du discours des Églises de réveil à Kinshasa, méthode et contexte », in T. TRÉFON & P. PETIT (dir.), *Civilisations*, « Expériences de recherche en République Démocratique du Congo », 54 : 77-84.

MBEMBE, A.

- 1988 *Afriques indociles : Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala.

MEYER, B.

- 1999 *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

NEFONTAINE, L.

- 2004 « Les transformations ecclésiologiques et théologiques d'un protestantisme conversionniste en Belgique francophone », in J.-P. BASTIAN (dir.), *La recomposition des protestantismes en Europe Latine : entre émotion et tradition*, Genève, Labor et Fides : 139-147.

NIEWSAND, B.

- 2010 « Enacted Destiny : West African Charismatic Christians in Berlin and the Immanence of God », *Journal of Religion in Africa*, 40 (1) : 33-59.

PAWSON, D.

- 1990 *La naissance normale du Chrétien. Pour un bon départ dans la vie avec Dieu*, Chailly, Librairie chrétienne ; Montreux, Carrefour et Réalités de la foi.

REA, A. & TRIPIER, M.

- 2003 *Sociologie de la migration*, Paris, La découverte.

RICÉUR, P.

- 1990 *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil.

SASSEN, S.

- 1999 *Guests and Aliens*, New York, The New Press.

SAYAD, A.

- 1999 « Immigration et "pensée d'État" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 129 : 5-14.

STROMBERG, P. G.

- 1993 *Language and Self-Transformation. A Study of the Christian Conversion Narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.

SWANSON, J.

- 1995 *Echoes of the Call. Identity and Ideology Among American Missionaries in Ecuador*, New York-Oxford, Oxford University Press.

TER HAAR, G.

- 1998 *Halfway to Paradise : African Christians in Europe*, London, Cardiff Academic Press.

TODOROV, T.

1997 *La conquista de América : el problema del otro*, Mexico, Siglo Veintiuno Editores.

WÄHRISCH-OBLAU, C.

2009 *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe. Bringing Back the Gospel*, Leiden, Brill.

WILLAIME, J.-P.

2004 « Protestantisme établi et protestantisme de conversion : les recompositions du protestantisme en ultramodernité », in J.-P. BASTIAN (dir.), *La recomposition des protestantismes en Europe Latine : entre émotion et tradition*, Genève, Labor & Fides : 13-25.

RÉSUMÉ

Dans de nombreux contextes de mobilité contemporaine, certains discours et autres pratiques religieuses accompagnent les fidèles dans les différentes étapes du processus migratoire. Dans cet article, nous aborderons le rôle du pentecôtisme dans la construction et la reconstruction d'expériences migratoires d'acteurs religieux en mouvement entre l'Afrique subsaharienne et l'Europe occidentale. Le discours des acteurs concernant deux moments spécifiques du processus migratoire serviront l'analyse : le récit de migration des pasteurs et le discours religieux d'une catégorie de fidèles concernant un impossible retour au pays d'origine. En retraçant la genèse et le contenu de ces récits où mouvements géographiques et actions « divines » s'entremêlent, nous pouvons rendre compte de la manière dont le pentecôtisme transforme l'expérience migratoire en permettant une mise en mot alternative de ce vécu particulier.

ABSTRACT

"God Wants Us Here...". Migration Narratives and Religious Affiliation of Afro-European Pentecostals in Brussels. — In various contexts of contemporary mobility, religious narratives and others practices accompany believers in the different stages of the migratory process. Taking into account space and identity in the movements (or non-movements) of transnational religious actors, this article is engaged in reframing and reinterpreting experience by investigating the articulation of migratory and religious experiences as expressed by religious actors in movement between sub-Saharan Africa and Western Europe. The actors narratives concerning two specific migratory moments of the process will serve the analysis: the narrative of migration of the pastors and the religious speech of a category of believers concerning one impossible return to the country of origin. By redrawing the genesis and the contents of these narratives, we want to unveil a complex and interwoven process of geographical shifts and "divine" actions that lead to consider the way Pentecostalism transforms and subverts their immigrant experience by allowing for an alternate narrative of this experience.

Mots-clés/Keywords : Bruxelles, légitimité, mission, mobilité, pentecôtisme, récit de migration, scénario divin/Brussels, legitimacy, mission, mobility, pentecostalism, migration narrative, divine script.