Témoigner en se conformant à un langage idéologique… pour mieux y déroger ?

Christophe Monnot

Faculté de théologie protestante,
Université de Strasbourg

Résumé : Dans cet article nous discutons le concept classique de la conformité à un langage idéologique (Stromberg) du récit de vie à travers l'analyse de deux témoignages d'une chrétienne délivrés lors de cultes communautaires, une première fois attestant de sa maladie et, à trois ans d'écart, une deuxième fois de sa guérison miraculeuse. Il apparaît qu'effectivement, la narratrice se conforme à un langage idéologique, cependant pas totalement, afin d'offrir des alternatives au sens que l'on partage habituellement en communauté à ce genre d'épreuves. Nous pouvons montrer ici, de manière tout à fait nouvelle que témoigner (de ses épreuves, de sa guérison), c'est aller au-delà d'une simple conformité à un langage idéologique partagé par une communauté. C'est alors au pasteur, en donnant une authentification du témoin face à la communauté, que revient le rôle de recadrer le sens du récit dans celui partagé idéologiquement par la communauté.

Mots-clés : récit biographique, maladie, guérison, témoignage évangélique, théodicée, miracle, langage idéologique.

Introduction

Un dimanche matin de novembre 2003, une pianiste entraîne l'assemblée de fidèles évangéliques pour le chant de quelques

cantiques. L'officiant se lève ensuite pour introduire la prédication d'un culte particulier sur le thème de la souffrance où, en lieu et place de l'habituelle intervention pastorale, quatre membres désignés viendront tour à tour partager leur situation de souffrance personnelle. Devant les presque 200 fidèles assemblés sur les bancs autour des colonnes de pierre qui soutiennent un lieu de culte érigé par la Société évangélique lors du « Réveil de Genève » au début du XIX^{e} siècle, les intervenants seront parfois rattrapés par l'émotion qui en dira autant que la lecture du texte qu'ils avaient soigneusement préparé. En introduisant ce moment, le pasteur prend soin de rappeler succinctement quelques aspects théologiques de la souffrance qu'il avait développés dans les prédications des dimanches précédents. C'est en tant que « témoin » que le pasteur appelle la première des intervenantes de ce matin.

Une fidèle dans la trentaine, appelons-la Valérie, après s'être très brièvement présentée, raconte depuis la chaire, habituellement dévolue au pasteur, son incompréhension face à une douleur chronique au bas du dos.

> « J'ai intitulé mon témoignage : "Pourquoi ?" Tout commence le 2 janvier 96 où j'ai pour la première fois des douleurs au dos. Les douleurs se répandent très vite. Je commence à avoir beaucoup de picotements dans les jambes et à des endroits je ne sens plus rien. Le 4 mars 96, je me fais opérer d'une hernie discale, la convalescence est longue, mais tout s'est bien passé. Jusqu'au début du mois d'août de cette même année où je sens une très violente douleur au bas du dos. Je reste bloquée et tout recommence : médecins, neurologues... pour entendre qu'il y avait une deuxième hernie, mais très mal placée et inopérable. Conclusion : ne pas bouger, ne rien faire. Pour une maman avec une petite fille de 3 ans, que je ne peux plus du tout porter – je ne l'ai jamais reportée depuis l'âge de 3 ans – le bilan est difficile, mais une réalité avec laquelle je vais devoir vivre. Certains me diront c'est facile, tu

> demandes la prière, tu es guérie, mais en réalité, ce n'est pas tout à fait ça. Et Dieu, dans tout ça ? »

« Et Dieu dans tout ça ? » sera le fil conducteur du récit où elle montre que même si elle ne comprend pas pourquoi ce Dieu qu'elle sert avec tant de ferveur ne répond pas à ses prières, elle garde la foi. Cette foi est encouragée par une vision d'un portail de jardin qu'elle interprète comme une vision prémonitoire l'enjoignant d'arrêter de s'occuper du jardin familial. Une vision qu'elle a eue lors d'une sortie avec la chorale de l'Église avec des témoins (re)connus de l'assemblée.

Trois ans plus tard, garant mon vélo, je me fis aborder par Valérie, qui passait par là. Heureuse coïncidence, car elle m'apprit qu'elle allait témoigner de sa guérison le lendemain matin. J'étais donc au culte en septembre 2006 pour écouter pour la deuxième fois Valérie raconter les étapes de son mal de dos. L'officiant, ce matin-là, était un autre pasteur, un nouveau collègue engagé dans l'intervalle pour seconder le premier pasteur. Il se positionnait clairement dans une veine plus charismatique et introduisit Valérie en disant :

> « Notre Dieu est un Dieu qui répond à nos prières et c'est ce qui nous motive à prier. Et puis, aussi, nous voulons faire ce que la Parole nous demande de faire ! C'est-à-dire prier en faveur des bien-aimés qui passent par des temps difficiles. Mais notre Seigneur est un Dieu qui répond et qui bénit. Et j'aimerais maintenant donner la parole à Valérie qui va apporter un témoignage. »

C'est au tour de Valérie. Elle prend soin de rappeler sa première intervention d'il y a trois ans. Son « résumé » ne correspond pas vraiment au récit d'alors, empreint de questions face à Dieu, mais retrace plutôt différentes étapes pour soulager ses douleurs, les doses de morphine, une thérapie neurale au centre de douleur, etc. Elle raconte que malgré ses douleurs, elle a accepté de s'occuper de l'intendance des « 72 heures de louange », une manifestation pentecôtiste rassemblant quelque 500 fidèles au week-end de Pentecôte 2006 et qui consiste en

une suite de chants de louange et de combat spirituel (Gonzalez, 2011), interrompue seulement par les prophéties ou les prédications de l'orateur invité du Costa Rica pour l'occasion : le télévangéliste Rony Chaves. Valérie raconte que lors de ce week-end, elle a vécu un moment très particulier.

> « [Comme le vendredi soir,] le samedi fut également bien rempli, mais je sentais une paix. Et chaque fois que je devais traverser la salle où il y avait la louange, [...] je me sentais bénie. J'avais l'impression d'être hyper bénie, là où Dieu m'avait choisie [...]. Arrivée au soir, le Seigneur me donne une parole pour quelqu'un. N'ayant pas de tâche à accomplir dans l'immédiat, je vais chercher cette personne qui, malheureusement ou heureusement, était occupée. [Plus tard,] cette personne est venue vers moi. "Tu as quelque chose à me dire ?" Et là, le Seigneur m'a ointe d'une onction prophétique, que je n'avais jamais expérimentée. Au fur et à mesure que je lui délivrais cette parole, je sentais une chaleur dans mon dos et voyais comme de petits bouts de bois mort qui dépassaient de ma colonne et que le Seigneur était en train de brûler toutes ces impuretés. Cette parole a débouché sur l'intercession du combat spirituel. Le tout a duré deux heures de temps. Le plus étonnant et le plus beau pour moi, c'est que j'avais reçu, tout ce que le Seigneur m'avait donné, toutes les paroles ont été confirmées par [Rony] Chaves du Costa Rica. Je ne peux que bénir le Seigneur pour ce qu'il a fait durant ces "72 heures de louange". J'appellerai ça : "La guérison au travers du service." »

Elle raconte ensuite qu'elle a dû faire face au sevrage de la morphine, ce qui a pris de longues semaines, mais qu'elle vit maintenant sans ces fameuses douleurs au dos. Après une salve d'applaudissements, le pasteur prend aussitôt la parole pour dire : « Merci Valérie. Un grand merci à Dieu ! Louons le Seigneur ! » Sans autre transition, la pianiste entraîne la commu-

nauté dans deux cantiques d'affilée exprimant la grandeur de Dieu [1].

Ces deux récits de soi prononcés par la même personne devant la même communauté à trois ans d'écart nous permettent de nous intéresser particulièrement à la construction de l'identité de soi. Ces deux récits de soi suivent-ils des logiques semblables ? Participent-ils à une cohérence du groupe ? L'identité du sujet est-elle complètement assignée au langage idéologique d'un groupe ?

1 L'expérience et la narration de l'expérience en communauté

Pour une vue d'ensemble de la littérature sur le récit de soi, nous renvoyons à l'introduction de ce volume. Précisons néanmoins que dans le cas qui nous occupe, la narration est délivrée en face d'une communauté de croyants, un auditoire de personnes partageant un ensemble de croyances et valeurs communes. Ainsi le récit est délivré de façon à souligner une signification aux événements afin de transmettre aux autres l'expérience dans une forme que la communauté approuve (Singleton, 2001, p. 178). Cette forme est, selon Peter Stromberg (1990, p. 43), une mise aux normes d'un « langage idéologique ». Selon lui, c'est le langage par sa conformité qui permet une transformation progressive du membre d'un groupe.

Les deux récits de Valérie nous permettrons alors de comprendre si c'est le sujet qui se construit au travers d'une logique individuelle défendue en interaction avec le langage idéologique du groupe ou si c'est un langage idéologique qui conduit aux transformations du sujet. Pour cela, nous allons dégager une logique pour chaque récit et observer si elle s'adapte selon les circonstances au langage idéologique du groupe ou s'il s'en distancie. Cela sera d'autant plus clair que l'encadrement pastoral nous permet de dégager le sens général que le responsable spirituel entend donner à la communauté.

1. « Qui est comparable ? », recueil *J'aime l'Éternel*, n° 704, suivi de « Qui donc dans le ciel ? », *ibid.*, n° 276.

Avant de proposer une analyse du premier entretien de Valérie, rappelons que face à l'épreuve, le pasteur a opté pour laisser la parole à des fidèles de la communauté qu'il a désignés comme « témoins de la foi sur le chemin de la vie [...] avec Jésus, avec Paul et avec Job », afin qu'ils soulignent le fait que l'on peut en tant que fidèle, malade et chrétien, suivre l'exemple de Christ souffrant. L'idéologie défendue par le pasteur lors de ce culte est celle du juste souffrant à l'image du Christ souffrant (Gonzalez et Monnot, 2008, p. 86).

2 Analyse du premier récit

Valérie était la première des quatre fidèles de la communauté appelés à narrer leur histoire de souffrance. Après une brève introduction de présentation, elle commence le récit de son histoire tel que nous l'avons précédemment relaté : « J'ai intitulé mon témoignage : "Pourquoi ?"... »

Le pivot de la croyance de Valérie transparaît ensuite alors qu'elle attribue à d'autres : « Certains me diront c'est facile, tu demandes la prière, tu es guérie, mais en réalité, ce n'est pas tout à fait ça. » Valérie est une croyante charismatique et sa maladie provoque une rupture dans sa vie, mais également dans sa croyance, qu'elle exprime par « pourquoi ? », le titre de son « témoignage », et « et Dieu dans tout ça ? ». La mise en intrigue cherchera simplement une réponse à cette question. En l'absence de réponse, elle soulignera quelques signes de la présence de Dieu à ses côtés, comme une vision d'un portique de jardin qu'elle interprétera rétrospectivement comme un avertissement divin de mettre un terme à certaines activités avant que le mal chronique ne s'installe.

En développant son récit, dans l'activité de mise en mots, le narrateur construit avec une structure d'univers simple, organisé autour de quelques notions-clés (Demazière et Dubar, 1997). Cette construction, en suivant l'analyse structurale, se fait sur trois niveaux (Barthes, 1966) : séquences, actants et arguments. Pour chacun d'eux, des relations d'oppositions donnent le sens au récit (Ghiglione et Blanchet, 1991). Sur le plan des séquences on note une opposition – classique pour

ce genre de récit – entre un avant et un après. En effet, c'est le propre d'un témoignage de raconter comment était la situation avant pour la faire contraster avec la situation actuelle. Ce n'est ici pas cette opposition en soi qui est particulière, mais le sens qui y est donné. Avant, la narratrice pouvait s'occuper de sa famille, maintenant, elle est obligée de bénéficier d'une aide sociale pour certaines activités ménagères. Avant, elle servait Dieu, mais maintenant, elle est limitée.

Sur le plan des personnages qu'elle met en scène et qui constituent des « référents-noyaux, actants, actés ou circonstants » (Demazière et Dubar, 1997, p. 39) à partir desquels se déploient les actions du récit, la narration est structurée selon une opposition comprendre / ne pas comprendre. Les deux actants principaux (la narratrice et Dieu) avant se comprenaient, mais maintenant ne (se) comprennent pas. Plus exactement, la narratrice ne comprend pas pourquoi, dans sa situation et avec sa foi, Dieu n'agit pas. Alors pourquoi Dieu ne répond-il pas ? Malgré une foi en action, elle se tourne vers Dieu qui, malgré ses attentes, ne fait rien pour sa santé. En dépit de son incompréhension, elle poursuit son engagement pour le service de Dieu au travers d'activités liées à la louange.

Les relations d'oppositions du premier propos de Valérie peuvent se résumer ainsi : « avant / après » sur le plan des séquences, « comprendre / ne pas comprendre » sur le plan des actants et « faire / ne pas faire » sur le plan de l'argumentation. Cette synthèse du discours autour de référents-noyaux permet de dégager une logique structurante du récit qui est de « ne pas comprendre » que Dieu, qui pourrait simplement répondre par un miracle, n'agit pas, surtout qu'elle fait tout ce qui est possible pour démontrer sa (bonne) foi. Dans son récit, Valérie veut montrer que la maladie n'est pas une mauvaise rétribution, car elle a sa foi en action, elle est au service de Dieu, soumise à son mari, elle n'a rien à se reprocher sinon d'être limitée – par la maladie – dans son faire. Si Dieu semble absent (Il ne fait rien), Valérie n'en connaît pas les raisons, d'où le titre de son témoignage : « Pourquoi ? »

Lors du culte que nous avons observé, les autres « témoignages » parlent de raisons justifiant les épreuves comme celle de devenir comme le Christ souffrant ou celle de se rapprocher de Dieu par l'épreuve (Monnot, 2009). Pour Valérie, sa mise en récit s'apparente plus à celui d'une chrétienne qui met en scène ses actions de foi, d'une part, et, d'autre part, des « signes » de la présence de Dieu dans sa vie. Elle argumente par le *plein* qu'elle est une bonne chrétienne puisqu'elle n'a cessé de mettre sa foi en action (faire) et par le *vide* que, malgré l'absence de guérison (ne pas faire), Dieu reste malgré tout présent. Elle agence donc son récit pour montrer que l'absence de guérison n'est pas due à une disgrâce, mais plutôt à un temps d'épreuve et d'expectative en attendant de comprendre. Comment alors expliquer sa vision prémonitoire qu'elle a eue en présence de membres de l'assemblée qu'elle prend soin de nommer. Comment expliquer cet événement « miraculeux » qu'elle a compris bien plus tard sinon par le fait qu'il constitue une preuve que Dieu ne l'a pas abandonnée ? Elle répond à l'absence par des événements de son quotidien. Ces événements sont des signes qui répondent à la question « Et Dieu dans tout ça ? ». Cependant, la présence divine, qui devrait se manifester par la guérison, ne se révèle pas comme telle, d'où le « pourquoi ? » en titre au récit.

Ces différents points concentrent en quelques noyaux-forces le récit de Valérie pour y décrire la logique du sujet. Une logique qui suit l'idéologie pentecôtiste de la rétribution divine, fruit de la foi du juste. Williams Clements (1981. p. 147) la décrit ainsi : « Lors de mes interviews avec des pentecôtistes, je n'ai rencontré qu'un tout petit nombre d'échecs à la prière de guérison qui n'étaient pas imputés au manque de foi du sujet. » Selon cette idéologie, l'absence de guérison est à imputer à un manque de foi. On comprend ainsi qu'un des buts de Valérie soit de souligner qu'elle a bien la foi, puisqu'elle « fait » tout ce qui est possible, malgré les limitations du mal chronique. Par conséquent, l'absence de guérison n'est pas imputable à un manque de foi.

Cette logique dégagée, nous pouvons alors nous demander si la construction identitaire du narrateur est celle d'un ajustement

aux normes du groupe dans lequel il s'exprime (Stromberg, 1990). L'idéologie du culte de cette matinée était celle-ci : « À la place d'une théologie classique de la rétribution [les témoins et le pasteur] proposent une théologie d'un Dieu qui se révèle dans la faiblesse humaine. » (Monnot, 2015, p. 40.) C'est par une proposition classique en théologie chrétienne qu'est puisée la rhétorique idéologique de ce culte communautaire, celle de la communion avec Christ souffrant. Cependant, comme nous venons de le relever, Valérie ne suit pas cette rhétorique, bien que membre active de la communauté. Elle défend l'idée du juste qui, en mettant sa foi en action, est béni par la guérison. À ce stade, il semble que la construction identitaire d'un membre d'une communauté ne soit pas en conformité avec un langage idéologique d'un groupe. Pour y voir un peu plus clair, passons au récit suivant, que Valérie a prononcé dans la même communauté d'appartenance.

3 Analyse du second récit

Trois ans plus tard, après le chant d'un cantique et une brève introduction pastorale, Valérie est appelée une seconde fois derrière la chaire. Elle intitule son propos « Suite du 23 novembre 2003 ». Nous verrons dans l'analyse qu'en effet ce récit est présenté comme une suite logique au précédent.

Après avoir parlé de sa maladie que Valérie présente comme un « résumé » de son intervention précédente, elle déploie les circonstances de sa guérison qui découlent de son choix de servir Dieu malgré tout. Le but du récit est ici de mettre en contraste sa situation d'avant avec celle actuelle de la guérison. Dans l'avant, celui de la maladie, elle montre les effets négatifs des médicaments et ses craintes face aux thérapies. Dans l'après, elle décrit son état de santé qui contraste avec son état précédent depuis les événements survenus qu'elle s'attachera à préciser. Dans ce récit, la mise en intrigue est beaucoup plus conforme aux narrations de maladie et de guérison, puisqu'ici, il est construit à partir d'une finalité qui est celle de raconter la guérison. Quand le premier récit s'arrêtait sur le pourquoi Dieu n'agissait pas, alors qu'il aurait dû le faire, ce deuxième récit apporte les réponses à cette interrogation.

Sur le plan des actants, on observe un renversement : les informations sont plus détaillées sur les médecins et spécialistes, alors que les personnages chrétiens ne sont pas nommés à l'exception de Chaves, qui est ici mis en scène pour « confirmer » les paroles de Valérie. Les personnages du premier récit s'articulaient autour de l'opposition de comprendre / ne pas comprendre. Dans ce récit, cette question n'a plus lieu, puisque maintenant Valérie comprend à nouveau Dieu. C'est en étant au service de Dieu, en participant aux choses saintes que Valérie a été guérie. Elle dira : « C'est la guérison au travers du service. » Ce point est central et concentre toutes les oppositions structurant le récit.

Valérie met en scène des personnages pour souligner l'opposition entre le profane et le sacré, entre les choses non spirituelles et les choses sanctifiées. Elle est elle-même passée du service des tables, de l'intendance, au ministère chrétien, puisqu'elle a prophétisé plusieurs fois. C'est d'ailleurs en prophétisant qu'elle a été guérie. Elle utilise beaucoup moins de prudence que dans le premier récit pour parler de sa vision. Elle en a moins besoin, puisque les membres de la communauté la connaissent. Ils la savaient malade et la voient maintenant guérie. La guérison vient donc attester de la crédibilité de la vision. Elle passe ainsi de l'état plus profane du fidèle malade à celui de « sanctifié », avec le Seigneur brûlant des « impuretés » de son corps. La maladie qui est symbolisée par les impuretés est brûlée, Valérie est réhabilitée dans la sphère des fidèles victorieux.

Dans sa narration, Valérie opère cependant un deuxième mouvement, elle passe des simples fidèles-serviteurs, service auquel les organisateurs des « 72 heures de louange » l'ont appelée, au rang de prophètes, auquel Dieu l'a appelée. Ses prophéties qui, non seulement l'ont guérie, sont, de plus, « confirmées » par Chaves, invité à la convention pour son ministère « reconnu ». Cette opposition profane / sanctifié vient en fait répondre à la première question du comprendre / ne pas comprendre du premier récit. Valérie ne comprenait pas pourquoi elle n'était pas saine malgré sa sainteté et pourquoi la sainteté guérissante de Dieu ne venait pas brûler ces impuretés, ces douleurs au dos qui la limitaient dans son service.

Sur le plan des arguments, Valérie structure sa démonstration, à l'instar du premier récit, en opposition entre ne pas faire et faire.

> « Cette guérison n'a pas été comme je l'imaginais : être guérie lors d'un séminaire ou d'imposition des mains, mais en obéissant à l'appel de Dieu, pour un service. Nous avons servi en premier par obéissance et Il a agi. »

Valérie suit ici la logique développée dans le précédent récit : malgré sa situation de maladie, elle continue d'œuvrer pour le service chrétien. Même son mari n'aimerait pas qu'elle s'active trop. Cependant, elle s'engagera tout de même, car « remettant cela dans la prière », Valérie sera convaincue que Dieu lui donnait une réponse claire à ses prières pour qu'elle s'engage avec son mari.

En continuité avec le premier récit, trois grandes oppositions structurent son témoignage, « avant / après » sur le plan des séquences, « sanctifié / profane » sur le plan des actants (en réponse à l'opposition comprendre / ne pas comprendre du premier récit) et « faire / ne pas faire » sur le plan de l'argumentation. Ce point est important, car on peut relever ici que la logique du récit de Valérie est restée similaire entre les deux témoignages. Elle ne comprenait pas Dieu, qui ne guérissait pas, et continuait malgré tout de croire et de faire. C'est d'ailleurs en s'engageant au service de Dieu qu'elle a été guérie. Elle attendait sans comprendre, elle savait qu'une fidèle sanctifiée ne peut pas receler d'impuretés, c'est pourquoi Dieu les a brûlées lors d'un moment intense de prière. On comprend ainsi les raisons de son titre, « Suite du 23 novembre 2003 ».

La logique du récit nous permet encore une fois de nous interroger sur la conformité à une idéologie de la communauté. Cette fois-ci, le pasteur engagé entre-temps par la communauté fait intervenir Valérie dans un tout autre contexte. Il veut soutenir l'idéologie du chrétien triomphant. En invitant Valérie à s'exprimer avant les cantiques de louange, il veut donner une voix à la théologie triomphante et charismatique du juste qui est rétri-

bué par la bénédiction. Cependant, Valérie ne se conforme pas complètement à ce projet puisque, au-delà de la guérison, elle vient parler de son élection au rang de prophète. Elle n'entre pas tout à fait dans le projet du pasteur. Il a d'ailleurs pris soin de l'introduire dans le cadre d'une prière de guérison. Par la suite, le pasteur authentifiera la guérison, sans faire aucune mention des visions et prophéties de Valérie.

Comment donc penser que les recherches précédentes sur les témoignages soulignent l'aspect central d'une conformité à l'idéologie d'un groupe alors que nous n'observons pas tout à fait cela ? Il semblerait plutôt que Valérie construise son identité en dissidence ou en résistance. Dans son premier récit, elle résiste à l'idéologie du juste souffrant avec Christ et, dans le second, elle dévie de l'idéologie de la guérison comme finalité, pour interpréter sa guérison comme signe de son passage du service aux « tables » à celui de prophète.

4 Un langage idéologique ou une signification dans une mosaïque de possibles

En comparant les deux récits, un point à relever est que dans le premier, Valérie prend soin de nommer les fidèles chrétiens de la communauté. Ces témoins sont en effet mis en scène pour authentifier sa vision prémonitoire qui constitue la clé de voûte de son argumentation. Dieu savait et l'avertissait, elle ne comprend pas cette période de maladie, mais elle n'est pas un signe d'abandon de Dieu ou de péché, puisque Dieu a pris soin de l'avertir de manière miraculeuse. Dans le second récit, les chrétiens ne sont jamais nommés : Valérie parle « d'une personne » de « on », mais sans détail, sauf pour la personne de Chaves, qui « confirmera » ses prophéties par la suite. Bien entendu, elle n'a pas besoin des mêmes authentifications dans son second récit. Mais encore, en restant vague sur les personnes, elle peut maintenir un caractère d'autorité spirituelle aux personnages tout en évitant une potentielle dépréciation. Le responsable du congrès « 72 heures de louange » était un ancien membre de la communauté et un ami de jeunesse de Valérie. Le nommer

enlèverait une « neutralité » du propos, soulignant une loyauté envers un individu qui ne fait pas l'unanimité dans la communauté par ses perspectives charismatiques « prophétiques et apostoliques » (Gonzalez, 2008, p. 50).

Cet événement pentecôtiste dont parle Valérie, les « 72 heures de louange », s'est tenu à Genève lors du week-end de Pentecôte 2006 et il ne fait pas non plus l'unanimité dans la communauté. En effet, la perspective théologique défendue est particulière et passe par des réseaux transversaux (Fer, 2010), en dehors des institutions confessionnelles. Valérie serait donc une sympathisante d'une mouvance charismatique qui allie louange et combat spirituel (Gonzalez, 2008) pour laquelle elle travaille bénévolement dans l'organisation d'événements locaux. C'est pourquoi Valérie évite de nommer les personnes qui l'ont invitée à s'engager pour la logistique du congrès.

Ce constat nous conduit à faire plusieurs propositions pour tenter d'éclairer le fait que le récit de Valérie déroge à l'idéologie du groupe. On pourrait tout d'abord proposer qu'il n'y ait pas une idéologie unique dans une communauté. Celle-ci rassemblerait en fait plusieurs communautés d'idées et c'est l'encadrement (pastoral) qui rend disponible une certaine au détriment d'autres. En effet quand Stromberg parle de langage idéologique, son point – en remettant la communauté dans l'analyse – contient également une limite : c'est une communauté idéelle, portant « une » idéologie fixe qu'il met comme paramètre. Mais dans bien des cas, cette communauté n'existe pas. Les groupes évangéliques fonctionnent comme « un milieu » avec plusieurs pôles (modéré, charismatique ou fondamentaliste) et des passages de fidèles d'un pôle à l'autre (Stolz et Favre, 2005). De plus, des organisations transversales sont des vecteurs de mobilité et de mobilisation (Fer, 2010). D'ailleurs cette situation de communautés multiples n'est pas que le fait des évangéliques. Par exemple, lors des manifestations contre le « mariage pour tous » en France, les acteurs engagés ne représentaient de loin pas la hiérarchie, mais également des organismes transversaux qui ont alors initié des transformations à l'intérieur même du catholicisme français (Portier et Béraud, 2015).

On comprend ici que la communauté ne peut se résumer à une seule idéologie. Elle est traversée de groupes, d'idées, de discours qui la composent. En témoignant, Valérie soutient effectivement une idéologie, mais en concurrence au langage idéologique et en résistance à l'encadrement que le pasteur propose, celle du chrétien souffrant dans le premier cas et en dissidence à celle de la guérison comme finalité dans le second. Entrer dans la logique d'une communauté de croyants ne signifie donc pas adhérer complètement à son idéologie. En ramenant utilement l'aspect communautaire dans l'acte illocutoire, il est intéressant de relever, dans le cas des témoignages étudiés, que quelque chose de l'identité du narrateur résiste à un langage idéologique englobant.

Ajoutons encore le fait que, comme nous l'avons relevé précédemment (Monnot et Gonzalez, 2011), les deux récits ont lieu dans des contextes un peu différents. Dans le premier cas, le pasteur veut souligner la souffrance qui accompagne le cheminement chrétien. Dans le deuxième, il cherche à montrer que le Dieu des chrétiens est un Dieu triomphant, guérissant le fidèle. Cependant, comme nous l'avons montré ici, ces contextes n'ont pas infléchi une logique identique de Valérie qui se lit dans l'analyse des deux récits. Les idées du premier témoignage correspondent à celle du deuxième. On perçoit que, bien que la communauté et le contexte d'émission soient importants, le narrateur reste dans une certaine congruence. Le récit de soi, dans sa mise en intrigue, suppose bien évidemment une certaine cohérence avec le groupe auquel il est destiné, mais il sert également à donner une cohérence et une unité aux événements qui sont survenus dans la vie du narrateur. La construction de l'identité dans le récit d'expérience religieuse est alors constituée de choix parmi des interprétations disponibles dans une communauté d'appartenance ou dans des courants transversaux, en congruence avec une signification profonde de l'existence que le sujet s'est forgée lors des expériences et appartenances précédentes. Ainsi son récit se décline autant en conformité avec le langage idéologique d'appartenance qu'en résistance à son caractère englobant (effaçant l'individu).

On le constate, le témoignage ne consiste pas qu'en mise en conformité avec un langage idéologique, mais également en une proposition d'accommodement de ce langage avec des perceptions dissidentes. Il participe, tout en cherchant à maintenir la cohésion du groupe, à transformer ou à faire évoluer l'idéologie dominante. C'est ici que l'usage de la vision spirituelle dans le récit prend tout son sens. Il permet d'introduire dans le récit une manifestation attribuée au divin permettant de légitimer – dans certaines conditions : témoins authentifiés, guérison manifeste – une proposition alternative à l'idéologie dominante. En donnant un sens aux événements, le narrateur sait également tirer profit de sa tribune pour infléchir une idéologie du groupe afin qu'elle corresponde mieux à ses interprétations des événements.

On comprend au final que pour qu'une narration participe pleinement à la cohésion d'un groupe et à la formulation d'une idéologie communautaire, il est également important de s'intéresser au cadre énonciatif apprêté par l'autorité reconnue et légitime du groupe. C'est ce cadre qui pourra ainsi (in)valider, pour le groupe, les propositions exposées dans les récits de vie. Les autorités de validation peuvent alors reformuler le récit dans le langage communautaire en ignorant une partie ou en en soulignant une autre. Bien entendu, ils ne peuvent le faire que dans le cadre d'une idéologie générale partagée par tous, au risque de perdre leur statut d'autorité de légitimation. Dans les deux cas nous avons pu observer que le témoignage « est encadré par le discours du pasteur : l'officiant est celui qui initie et qui clôt les séquences importantes scandant la célébration » (Gonzalez et Monnot, 2008, p. 66). Valérie, gardant dans les deux cas une même logique, participera malgré elle, une fois à démontrer que le croyant souffrant est une figure exemplaire du Christ souffrant et l'autre fois à soutenir la figure du croyant victorieux et triomphant. L'une et l'autre dépassant la signification que Valérie entendait donner à son récit. Cependant, Valérie a pu, de la tribune qui lui était donnée, montrer que les épreuves endurées sont la preuve d'une élection nouvelle, maintenant qu'elle a obtenu le statut de « guérie » par l'autorité pastorale, celle d'être admise par Dieu au rang des prophètes.

Une revendication qui ne sera d'ailleurs pas reconnue par la communauté. Un an après son récit, Valérie quittera ce groupe pour déménager dans une autre ville où elle pourra diriger une « école de louange », en lien avec l'œuvre organisatrice des « 72 heures de louange ».

Conclusion

Les deux récits analysés dans le contexte d'émission nous ont permis d'observer qu'ils suivaient, de la part de la narratrice, une logique identique. Pourtant, ils ne correspondent pas complètement à un langage idéologique d'une communauté. Ils reprennent peut-être des idéaux de sous-communautés très charismatiques ou de mouvements transversaux. Le cadrage pastoral a néanmoins fourni une signification différente au sens du récit mis en intrigue par la narratrice. Dans le premier cas, le sens donné au culte était celui du chrétien éprouvé à l'image du Christ souffrant, dans le second cas, celui du chrétien victorieux suivant le modèle du Christ triomphant. Dans un cas comme dans l'autre, la narratrice, tout en se conformant à une mise en langage, suit sa logique propre. Elle témoigne en conformité à un langage idéologique pour l'outrepasser. Mais c'est sans compter sur le cadrage pastoral de ses propos. Le cadrage communautaire aura certes permis à la narratrice d'obtenir une tribune. De sa tribune, la délivrance du récit demeurait dans une forme, avec un moyen d'expression proche d'un certain langage idéologique sans pour autant s'y conformer totalement, afin d'en offrir des alternatives possibles.

Nous avons observé que la signification du récit en conformité à un type de langage qui fournit un sens à la communauté a plutôt été prise en charge par l'autorité pastorale. Par contre, par ses récits, la narratrice permet premièrement de rendre visible une idéologie de mouvements (charismatiques) transversaux ou de communautés à l'intérieur de la communauté. De plus, nous avons pu ainsi observer, au travers de ces deux récits, la continuité entre les arguments avancés pour structurer une signification personnelle aux événements. En gardant une certaine congruence avec des idéologies alternatives (à celle autorisée du pasteur), nous pouvons constater que le témoi-

gnage ne constitue pas seulement en une mise en conformité d'un langage idéologique d'un groupe, mais une tentative de contribuer à un correctif ou une amélioration à la signification partagée par tous. Témoigner, c'est donc aller au-delà d'une simple conformité à un langage idéologique. Cependant, la figure pastorale demeure de première importance pour y donner un poids d'authentification communautaire. Finalement, malgré son récit et sa tentative de donner une signification « alternative », l'encadrement pastoral n'aura pas reconnu la narratrice au rang de prophète, accélérant « l'appel » de Valérie, quelques mois plus tard, au service de Dieu dans une autre communauté.

Bibliographie

Barthes, Roland (1966). Introduction à l'analyse structurale des récits. *Communications*, *8* (1), 1-27.

Clements, William M. (1981). Ritual Expectation in Pentecostal Healing Experience. *Western Folklore*, *40* (2), 139-148.

Demaziere, Didier et Dubar, Claude (1997). *Analyser les entretiens biographiques : l'exemple des récits d'insertion*. Paris : Nathan.

Fer, Yannick (2010). *L'offensive évangélique : voyage au coeur des réseaux militants de « Jeunesse en Mission »*. Genève : Labor et Fides.

Ghiglione, Rodolphe et Blanchet, Alain (1991). *Analyse de contenu et contenus d'analyses*. Paris, Dunod.

Gonzalez, Philippe (2008). Lutter contre l'emprise démoniaque. Les politiques du combat spirituel évangélique. *Terrain*, *50,* 44-61.

Gonzalez, Philippe (2011). Revendiquer la nation suisse au nom de Dieu : lorsque la prophétie se fait politique dans une Église évangélique. In Mathieu Berger, Daniel Cefaï et Carole Gayet-Viaud (dir.), *Du civil au politique. Ethnographies du vivre ensemble* (p. 167-204). Bruxelles : Peter Lang.

Gonzalez, Philippe et Monnot, Christophe (2008). Témoigner de son pâtir et de l'agir de Dieu : les épreuves d'une communauté charismatique. In Pierre Gisel (dir.), *Le corps, lieu de ce qui nous arrive : approches anthropologiques, philosophiques, théologiques* (p. 60-87). Genève : Labor et Fides.

Monnot, Christophe (2009). De l'affliction à la prédication : quand les souffrants parlent à la communauté. *Social Compass*, *56* (2), 214-225.

Monnot, Christophe (2015). From the Pit to the Pulpit. Testimonies of Sufferingin a Charisamatic Community. In L. D. Murphy (dir.), *Understanding and Experiencing Religious Diversity in Today's World. Volume 1 : Religiosity Confronts Misfortune and Suffering* (p. 23-42). Santa Barbara : Praeger.

Monnot, Christophe et Gonzalez, Philippe (2011). Témoigner avant et après la guérison. Ce que le témoignage fait à la communauté. *Ethnologies*, *33*, 95-116.

Portier, Philippe et Beraud, Céline (2015). *Métamorphoses catholiques*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Singleton, Andrew (2001). No Sympathy for the Devil : Narratives about Evil. *Journal of Contemporary Religion*, *16*, 177-191.

Stolz, Jörg et Favre, Olivier (2005). The Evangelical Milieu : Defining Criteria and Reproduction across the Generations. *Social Compass*, *52*, 169-183.

Stromberg, Peter G. (1990). Ideological Language in the Transformation of Identity. *American Anthropologist*, *92*, 42-56.