

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DYNAMIQUES DE GOUVERNANCE DANS LES ÉGLISES PENTECÔTISTES
TRANSNATIONALES DE L'AFRIQUE FRANCOPHONE À MONTRÉAL (QUÉBEC)

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR

MARDRUS NONÉ

OCTOBRE 2025

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Mes remerciements s'adressent tout d'abord à Marie Nathalie LeBlanc, ma directrice de thèse, pour m'avoir consacré son temps tout au long du processus de ce noble projet, malgré ses multiples occupations. Je tiens à souligner que nos échanges, ainsi que les lectures qu'elle m'a conseillées au cours de ces cinq années, m'ont permis d'acquérir une connaissance approfondie des grandes problématiques relatives au pentecôtisme et à sa gouvernance, telles qu'elles sont abordées et débattues en sciences sociales. Veuillez donc recevoir toute ma gratitude et mon infinie reconnaissance.

Ma dette morale ne serait pas moins grande si je n'exprimais pas mes vifs sentiments de reconnaissance au Docteur Joseph Kabouya (pasteur de l'église La Citadelle) et au pasteur Yao Célestin de l'église Impact Centre Chrétien de Montréal, qui m'ont permis de m'insérer dans les églises pentecôtistes africaines.

Mes remerciements vont également au corps professoral et administratif du département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal, pour leur accompagnement et leur appui multiforme dans la réalisation de ma thèse.

Merci à la Chaire Islam contemporain en Afrique de l'Ouest (ICAO) de l'Université du Québec à Montréal pour les opportunités d'emploi offertes, ainsi que pour la diligence de son personnel administratif.

Toute ma gratitude à mes amis et collègues qui m'ont soutenue et encouragée à persévérer envers et contre tout, en particulier Ginette Lombeke, Sedogo Daouda, Kongo Rachel et Ibrahima Amani.

DÉDICACE

À feu mon père et à feu ma mère,

Lehenon Rosalie (1956-2025)

Sémahin Noné Jean (1946-2023)

J'ai une pensée profondément émue pour vous qui m'avez quitté avant la fin de cette longue aventure universitaire. Je sais que ce plus haut diplôme universitaire de « PhD » qui me collera désormais à la peau ne vous diraient peut-être rien de plus que celui votre « Fils » que je traîne depuis mon existence.

Ce travail, acte de foi, est tout d'abord dédié au Seigneur Dieu Tout-Puissant et à son Fils Jésus-Christ, notre Seigneur et Sauveur, par la grâce desquels cette recherche a pu débuter et parvenir à son terme.

J'ai une pensée très spéciale pour mon père, Sehamin Noné Jean, qui nous a quittés le 8 août 2023, ainsi que pour ma mère, Lehenon Rosalie, disparue le 25 mars 2025. Leur amour, leurs valeurs et leurs encouragements demeurent pour moi une source inépuisable de réconfort et de motivation, particulièrement dans les moments difficiles.

À mes frères et sœurs — Arthur, Aline, Romaric, Alice et Wilfrid Noné — dont la présence, les encouragements, les observations et l'affection m'ont accompagné tout au long de ce parcours.

Du fond du cœur, je dédie également ce travail à Corine Josiane Mbogos, pour son appui constant et ses sacrifices, qui m'ont permis de mener cette thèse à son terme.

Enfin, je félicite mes deux enfants, Andréa et Aretha, pour leur compréhension, leur patience et la liberté qu'elles m'ont accordée durant ces cinq années d'études à l'Université du Québec à Montréal.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS	ii
DÉDICACE	iii
LISTE DES FIGURES.....	viii
LISTE DES TABLEAUX	ix
RÉSUMÉ	x
ABSTRACT	xi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 CONTEXTE DE L'ÉTUDE ET REVUE DE LA LITTÉRATURE	3
1.1 Contexte de l'étude	3
1.2 Revue de la littérature	7
1.2.1 Émergence et évolution du pentecôtisme en Amérique du Nord, en Europe et en Afrique	7
1.2.2 La transnationalisation du pentecôtisme africain	17
1.2.3 Doctrine fondamentale du pentecôtisme	19
1.2.4 Enjeux de la gouvernance dans les églises pentecôtistes.....	21
CHAPITRE 2 PROBLÉMATIQUE, BASE THÉORIQUE DE LA RÉFLEXION CONCEPTUELLE ET CADRE MÉTHODOLOGIQUE	24
2.1 Problématique.....	24
2.1.1 Les objectifs	31
2.2 Base théorique de la réflexion conceptuelle	31
2.2.1 Le concept de gouvernance	32
2.2.2 Le concept de transnationalisme.....	35
2.2.3 Synthèse.....	39
2.3 Cadre méthodologique	40
2.3.1 Méthodes d'enquête	41
2.3.2 Recension des églises.....	41
2.3.3 Approche comparative et méthode d'analyse des données	49
2.3.4 Positionnement et considération éthique	57
2.3.5 Difficultés rencontrées et limites du terrain	59
CHAPITRE 3 LA STRUCTURE ORGANISATIONNELLE DE L'ÉGLISE PENTECÔTISTE LA CITADELLE : PRÉSENTATION DESCRIPTIVE	61
3.1 Généralité et implantation de l'église La Citadelle.....	61
3.2 La doctrine pentecôtiste	62

3.3	Bilan de la première phase d'évangélisation : de la Communauté évangélique de Pentecôte (CEP) à l'Église La Citadelle	63
3.3.1	Les circonstances de la création et la dimension transnationale	63
3.3.2	Pentecôte » à « l'Église La Citadelle » Pentecôte » à « l'Église La Citadelle »	65
3.3.3	Un nom biblique à teneur sociohistorique.....	66
3.4	La particularité du nouveau nom La Citadelle et l'approche socioculturelle	69
3.4.1	La particularité du nouveau nom : La Citadelle.....	69
3.4.2	Approche socioculturelle	71
3.5	Identité et organisation interne de l'église La Citadelle.....	74
3.5.1	Principe organisationnel	75
3.5.2	Fonctionnement.....	76
3.6	Structure et organigramme	78
3.6.1	Structure de La Citadelle	79
3.6.2	Organigramme de La Citadelle	81
3.6.3	Les locaux de l'Église et la hiérarchie pyramidale de l'autorité au sein de l'église	84
3.7	Ethnographie du culte dominical et les activités spirituelles	86
3.7.1	Ethnographie du culte dominical	87
3.7.2	L'ordre liturgique	90
3.7.3	L'animation du culte.....	92
3.7.4	La Sainte Cène	94
3.8	Les autres activités culturelles	96
3.8.1	Les études et les enseignements Bibliques : le renforcement de la vie spirituelle par la prière comme source de bénédiction	96
3.8.2	La réunion des femmes	98
3.9	Approche analytique et comparative des principaux thèmes à dénégaration ou controverse	101
3.9.1	La doctrine de la prospérité	102
3.9.2	La notion de la conversion	104
	CHAPITRE 4 L'ÉGLISE IMPACT CENTRE CHRÉTIEN (ICC) : PRÉSENTATION DESCRIPTIVE	111
4.1	Historique.....	111
4.1.1	Structure hiérarchique et mode de gouvernance	114
4.2	Fonctionnement.....	120
4.2.1	Le département du protocole	122
4.2.2	Le département de la communication (ministère de la Communication, de l'Innovation et des Multimédias, MCIM)	123
4.2.3	Le département des finances et social.....	124
4.2.4	Le département des missions.....	126
4.3	Représentation des pratiques au sein de l'Église.....	128
4.3.1	Ethnographie du culte dominical et des activités spirituelles.....	129
4.3.2	Les louanges et les Paroles de Dieu.....	130
4.3.3	La Sainte Cène	131

4.3.4 La prédication comme moyen d'adoration et de reconnaissance de la puissance du Dieu suprême	133
4.4 Les activités ministérielles.....	134
4.5 Les études et les enseignements bibliques : le renforcement de la vie spirituelle par la prière comme source de bénédiction	136
4.6 La formation des nouveaux membres.....	138
4.7 La notion de la conversion.....	140
CHAPITRE 5 LE PENTECÔTISME TRANSNATIONALE :UN MOUVEMENT RELIGIEUX CHARISMATIQUE ET LES RAPPORTS « GENRÉS » ENTRE AUTORITÉS	146
5.1 Des flux missionnaires inverses.....	147
5.2 Une religion centrée sur de la communauté ethnoculturelle	151
5.3 Une démarche individuelle	152
5.4 La mise en valeur de plusieurs discours religieux.....	160
5.4.1 Les bénédictions individuelles	163
5.4.2 Les miracles et guérisons	165
5.5 Les rapports « genrés » entre autorités pentecôtistes transnationales.....	167
5.5.1 L'accès des femmes au pastorat et leur implication aux postes de responsabilité.....	175
5.5.2 Le parcours des femmes pasteurs et leur appartenance au pentecôtisme	181
5.6 Piliers de l'église : les femmes pentecôtistes	184
5.7 La représentation spécifique de la femme dans l'imaginaire pentecôtiste et l'appel divin comme stratégie de positionnement au rang de leadership charismatique	185
5.7.1 La représentation spécifique de la femme dans l'imaginaire pentecôtiste.....	186
5.7.2 L'appel divin comme stratégie de positionnement de la femme au rang de leader charismatique	188
5.8 Les habitus pentecôtistes largement influencés par le milieu d'origine et la constitution des réseaux tertiaires	192
5.8.1 Les habitus pentecôtistes largement influencés par le milieu d'origine.....	192
5.8.2 La constitution des réseaux tertiaires au sein des églises pentecôtistes africaines comme point d'achèvement.....	194
CHAPITRE 6 CONCLUSION	198
6.1 Synthèse générale de l'analyse	198
6.2 Éléments de conclusions et perspectives	200
ANNEXE A CERTIFICATS D'APPROBATION ÉTHIQUE	215
ANNEXE B GUIDE D'ENTREVUE AUX PASTEURS ET FIDÈLES DE CHAQUE ÉGLISE	217
ANNEXE C TABLEAUX.....	221

ANNEXE D GRILLE D'ANALYSE	223
ANNEXE E CATÉGORIES ET CODES DES VERBATIMS ANALYSÉS À TRAVERS LE LOGICIEL QD MINER.....	225
BIBLIOGRAPHIE.....	314

LISTE DES FIGURES

Figure 2.1 Vue aérienne de l'Église La Citadelle	42
Figure 3.1 Organigramme de l'Église La Citadelle	82
Figure 3.2 Hiérarchie pyramidale de l'autorité La Citadelle.....	85
Figure 3.3– Affiche présentant une formation sur le mariage.....	98
Figure 4.1 Le nouveau bâtiment principal de ICC-Montréal (réalisation et crédit photo Mardrus Noné –	114
Figure 4.2– Structure hiérarchique de cette église ICC.....	115
Figure 4.3 Activités ministérielles.....	135
Figure 4.4 Affiche de l'église annonçant une rencontre de prière.....	138
Figure 5.1 Flux missionnaire de l'église ICC.....	149
Figure 5.2 Flux missionnaire du Canada vers l'Afrique	150
Figure 5.3 Inauguration d'une église par le pasteur Joseph Kabouya de La Citadelle en Côte d'Ivoire ...	195
Figure 6.1 Proposition d'une organisation en réseau d'une église	213

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 2.1 fiche de l'église La Citadelle.....	43
Tableau 2.2 Fiche de l'église Impact Centre Chrétien (ICC)	43
Tableau 2.3 Liste des entretiens réalisés, Église La Citadelle.....	44
Tableau 2.4 Liste des entretiens réalisés, Église Impact Centre Chrétien (ICC)	45
Tableau 2.5 Catégories et codes des verbatims analysés à travers le logiciel QD Miner	51
Tableau 3.1 Départements et objectifs de l'église la Citadelle	109
Tableau 5.1 Tableau comparatif, issu du croisement des travaux de Géraldine Mossier (2012) et de nos recherches menées au sein des églises pentecôtistes africaines francophone au Québec.....	159
Tableau 5.2 Études de cas comparatives des deux communautés : La Citadelle et Impact Centre Chrétien (ICC)	191
Tableau 6.1 Études de cas comparatives	200
Tableau 6.2 Gouvernance d'Impact Centre Chrétien versus Église de la Citadelle.....	211

RÉSUMÉ

Résumé

Les églises pentecôtistes transnationales issues de l'Afrique francophone s'implantent à Montréal dans un environnement socioculturel et institutionnel distinct de leur contexte d'origine. Cette migration religieuse soulève des enjeux de gouvernance, d'adaptation et de légitimation dans un espace laïque et multiculturel. À travers une analyse de la transnationalisation des églises pentecôtistes africaines dans la plus grande ville francophone d'Amérique du Nord, Montréal, menée de juin 2022 à décembre 2022, cette thèse met au jour les différentes dynamiques de gouvernance au sein de ces églises.

Elle s'intéresse particulièrement aux relations analogiques qui, dans la mise en œuvre de ce « *pastorat spécifique* », ont rapproché le rôle de la femme dans les Églises pentecôtistes d'origine africaine de celui de la gestion. Cette recherche interroge le fonctionnement et l'organisation des communautés pentecôtistes africaines, en s'attellant à caractériser et à analyser les perceptions qui conditionnent l'accession des épouses de pasteurs au pastoralat, ainsi que la nature des rapports genrés dans ces églises.

Elle permet également de mettre en lumière la structure organisationnelle propre à chacune des communautés étudiées. Enfin, cette thèse constitue une étude ethnographique du pentecôtisme, révélant les différentes dynamiques à l'œuvre au sein des églises pentecôtistes africaines dans un contexte nord-américain.

Mots clés : Transnationalisation, Gouvernance, Pastorat féminin, Églises pentecôtistes africaines.

ABSTRACT

Abstract

Transnational Pentecostal Churches from Francophone Africa have established themselves in Montreal, a city whose sociocultural and institutional environment differs significantly from their original context. This religious migration raises issues of governance, adaptation, and legitimation within a secular and multicultural space.

Through an analysis of the transnationalization of African Pentecostal churches in the largest Francophone city in North America-Montreal-conducted between June 2022 and December 2022, this thesis reveals the various governance dynamics within these churches.

It focuses particularly on analogical relationships that, in the implementation of a “specific pastorate,” have aligned the role of women in African-origin Pentecostal churches with managerial functions. This research examines the functioning and organization of African Pentecostal communities, aiming to characterize and analyze the perceptions that shape the access of pastors’ wives to pastoral roles, as well as the nature of gender relations within these churches.

It also sheds light on the organizational structure unique to each community studied. Ultimately, this thesis constitutes an ethnographic study of Pentecostalism, revealing the diverse dynamics at play within African Pentecostal churches in a North American context.

Keywords: Transnationalization, Governance, Female Pastorate, African Pentecostal Churches.

INTRODUCTION

Cette thèse de doctorat s'inscrit dans la continuité d'un parcours de recherche mené en Côte d'Ivoire et en France, prolongeant ainsi les analyses de notre mémoire de maîtrise sur la gouvernance des églises protestantes évangéliques en Côte d'Ivoire, puis celles de votre Master 2 sur les immigrants fréquentant les églises pentecôtistes africaines en région parisienne. Cette démarche comparative et transnationale est particulièrement pertinente. Elle permet de mettre en perspective les dynamiques propres à chaque contexte tout en soulignant les continuités et les mutations du phénomène pentecôtiste africain à l'échelle internationale. Des travaux récents montrent que ces églises, qu'elles soient en Côte d'Ivoire, en France ou à Montréal, participent à la redéfinition de la réalité religieuse urbaine, s'adaptent aux contextes locaux et s'inscrivent dans des réseaux transnationaux dynamiques. Cette approche permet d'analyser à la fois les enjeux internes de gouvernance, les logiques d'intégration des migrants et la recomposition des identités religieuses dans des sociétés d'accueil diverses. En prolongeant notre recherche antérieure, notre thèse contribue ainsi à une meilleure compréhension des transformations du pentecôtisme africain, de ses modes d'organisation et de son inscription dans les espaces urbains mondialisés. Bien que le sujet de la transnationalisation du pentecôtisme ait été exploré par plusieurs chercheurs, il n'en demeure pas moins un domaine à explorer de façon continue au regard du rythme accéléré du changement du monde contemporain. En plus, la présente recherche s'inscrit dans la dynamique des mouvements de pentecôtismes africains dans le contexte des migrations africaines francophones à Montréal (Québec). La transnationalisation du pentecôtisme africain soulève également des questions nouvelles, étant donné son véritable succès dans le monde, son étude nous paraît être une factuelle priorité. D'une manière générale, notre travail comportera six chapitres.

D'abord, dans le premier chapitre de notre travail, nous proposons de décrire le contexte de l'étude, une cartographie critique des écrits sur l'histoire du pentecôtisme du point de vue de ses développements en Amérique du Nord, en Europe et dans les pays africains. Cette description de la littérature historique et empirique sur les églises pentecôtistes est suivie du deuxième chapitre qui décrit la problématique, les objectifs de recherche, le cadre conceptuel et la méthodologie de cette thèse. Le chapitre 3 et 4 retracent les différentes étapes relatives à l'implantation de deux églises : l'Église La Citadelle et l'Église Impact Centre Chrétien¹. Ces chapitres abordent la structure

¹ Dans le cadre de cette recherche nous avons eu l'accord des deux églises à l'étude. Ce qui nous permet d'utiliser les vrais noms de ces deux églises. Car nous savons bien que cela peut poser un enjeu éthique surtout sur la confidentialité si les responsables ne nous donnent pas leur accord.

organisationnelle de chacune des églises. Les données qui sont présentées dans ces deux chapitres sont tirées des entretiens que nous avons menés avec les différents responsables d'églises. Les données proviennent également des observations que nous avons faites lors des différents cultes et des activités organisées par les églises. Le chapitre 5 aborde les rapports « genrés » entre autorités pentecôtistes transnationales et la construction d'une « culture pentecôtiste africaine montréalaise ». Dans le milieu pentecôtiste africain montréalais, les femmes sont en grand nombre dans les deux églises à l'étude. Elles jouent un rôle important dans l'évangélisation. Dans ce chapitre, nous montrons comment ces femmes arrivent à occuper des postes de responsabilité et de prise de décision. Le chapitre 6 qui est une synthèse, une conclusion générale clôturera notre travail en faisant quelques propositions et suggestions sur la base des observations recueillies au cours de notre enquête de terrain.

CHAPITRE 1

CONTEXTE DE L'ÉTUDE ET REVUE DE LA LITTÉRATURE

1.1 Contexte de l'étude

L'introduction massive d'églises pentecôtistes à travers le monde semble créer un nouvel espace au sein de la sphère religieuse existante, entraînant l'adhésion de millions de fidèles séduits par les offres de produit religieux que proposent ces églises. Selon le bulletin du Brésil Boletim de informação para publicatorias du 9 novembre 1994, il y aurait dans les années 1990, entre 350 et 450 millions de pentecôtistes dans le monde (Vertus, 2012, p. 28). C'est un fait qui est remarquable, car le pentecôtisme est le mouvement religieux qui se développe le plus rapidement dans le monde aujourd'hui. Sa croissance phénoménale est surtout visible en Afrique subsaharienne et en Amérique latine (Giumbelli, Emerson, 2000, p. 87-119).

Selon un rapport du Centre de recherche américain produit en 2012 (CROIR, 2015, p. 13), 5,8 milliards d'individus dans le monde se réclamaient d'une tradition religieuse en 2010. Cela représente 83,7 % de la population mondiale estimée à cette époque à 6,9 milliards de personnes. Selon le centre de ressources et d'observation de l'innovation religieuse (CROIR) de l'Université Laval, l'on avance le chiffre de plus de 200 millions d'évangéliques, soit 31,5 % de la population mondiale en 2010 et plus de 610 millions de fidèles dans le monde en 2015. Dans le travail de l'équipe de David

D. Barrett (2003), repris par Valérie Aubourg (2011, p. 309-358) des chiffres évoquent la montée en puissance et le développement de manière exponentielle du phénomène religieux dans le monde. Sur la base d'une population mondiale de 6,69 milliards d'habitants, le nombre de chrétiens est estimé à 2,23 milliards dans les années 2009, les musulmans à 1,41 milliard, les sans religions à 0,91 milliard, les hindous à 0,89 milliard et les bouddhistes à 0,39 tout comme les adeptes des religions chinoises (Aubourg, 2011, p. 309-358).

L'évolution du pentecôtisme est aussi significative à l'intérieur du christianisme pris à part entière. Pour la classification selon les différentes branches du christianisme en 1998, les croyants se répartissaient comme suit, selon D. Barrett (2003) : 50 % de catholiques (1,13 milliard) ; 25 % d'orthodoxes (253 millions), d'anglicans (82 millions) et de protestants (386 millions) répartis en différentes dénominations ; 25 % de pentecôtistes (601 millions).

À partir de l'ensemble de ces éléments, D. Barette présageait dès les années 1980, une prédilection rapide en faveur du pentecôtisme qui atteindrait la répartition subséquente en 2025 : les catholiques représenteraient 33 % (contre 50 % en 2008) ; les orthodoxes, anglicans, luthériens, réformés, méthodistes, baptistes : 23 % (contre 25 % en 2008) ; les pentecôtistes 44 % (contre 25 % en 2008) (David D. Barrett, 2003). Comme nous pouvons le constater, l'annonce dans l'ensemble de ces statistiques a suscité beaucoup de scepticisme et d'interrogation, mais semble se confirmer au fil du temps. Nous constatons depuis les pays africains et ceux de l'Amérique latine une déferlante du pentecôtisme. En effet, avec la montée en puissance du pentecôtisme dans le monde de façon générale, les spécialistes constatent aujourd'hui la pertinence des projections de Barrett qu'il convient d'appeler une « pentecôtisation globale du christianisme » (Barrett et Johnson, 2003, p. 24-25).

De plus, il convient de souligner selon Anderson (2014, p. 1) que dans le monde, ces statistiques varient en fonction de la définition utilisée du pentecôtisme. Pour Martin (2002), le nombre des pentecôtistes est estimé entre 250 et 300 millions, tandis que pour Adogame (2010) et Hollenweger (2004) à 500 millions ou encore 600 millions. Ces différents chiffres s'expliquent plutôt par des myriades d'Églises pentecôtistes profondément acculturées au contexte du pays où elles se trouvent (Willaime, 1999, p. 14.). En effet, le pentecôtisme africain est différent du pentecôtisme latino-américain, tout comme le pentecôtisme nord-américain est d'une autre pratique que les pentecôtismes autochtones centre-américains. Plusieurs distinctions se font au sein du mouvement pentecôtisme, nous avons le pentecôtisme des milieux défavorisés et celui des classes moyennes (Corten et Mary, 2000, p. 32-33). A cette variété du pentecôtisme s'ajoute un débat entre le pentecôtisme et néo-pentecôtisme (Willaime, 1999, p. 14). Dans l'ensemble, en ce qui concerne les statistiques, elles varient selon la définition du pentecôtisme utilisée (Anderson, 2014, p. 4). C'est pourquoi, selon Anderson (2014, p. 239), l'une des plus grandes forces du pentecôtisme qui favorise sa montée en puissance, est sa capacité de s'adapter à tous les contextes religieux et culturels.

Débuté aux États-Unis à partir du XXe siècle, le pentecôtisme est un mouvement charismatique et conservateur qui s'est largement diffusé depuis lors sur tous les continents, à la faveur des migrations, de l'urbanisation et de la structuration d'Églises transnationales (Gwendoline et Fer, 2015, p. 1). Pour le sociologue français William, historiquement la mouvance pentecôtisme tire ses origines dans deux réveils religieux : le premier réveil commence à partir de 1901, à l'école biblique de Topeka au Kansas sous l'impulsion d'un pasteur d'origine méthodiste du nom de Charles F. Parham (1873- 1929), le

second prend sa source à la Mission de l'Azuza Street à Los Angeles en 1906-1909 sous l'impulsion d'un prédicateur baptiste d'origine méthodiste : William J. Seymour (1870-1922). Par la suite le mouvement pentecôtiste est marqué par une expansion mondiale et un caractère transnational (Willaime, 1999, p. 6).

Selon Hollenweger (1988), à partir des années 1910, d'autres foyers du pentecôtisme vont apparaître, notamment dans plusieurs pays de l'Afrique subsaharienne et au Brésil où le pentecôtisme connaît un premier véritable succès. À partir des années 1950, le succès du mouvement pentecôtiste s'observe à partir des activités missionnaires intenses provenant des États-Unis. Ces missionnaires américains se déploient à travers le monde et favorisent la plus grande rapidité de croissance du pentecôtisme dans toute l'histoire du christianisme. Parlant du succès du mouvement pentecôtiste, Fath (2004) nous dit que les églises pentecôtistes ne reposent pas sur un mouvement unifié ou centralisé. Les pentecôtistes insistent sur la conversion personnelle et le converti doit activement témoigner par sa pratique religieuse et devient un évangéliste. Contrairement à Fath, pour Amiotte-Suchet, la force du pentecôtisme réside dans son insistance particulière sur la prophétie, la guérison miraculeuse, la glossolalie et un rôle important des pasteurs au sein des Églises (Amiotte-Suchet, 2009).

Dans le contexte canadien, plus précisément dans la province de Québec, selon LeBlanc et Mossière (2012, p. 38), la première église pentecôtiste est inaugurée à Montréal dans les années 1920 par un prédicateur méthodiste anglophone du nom Charles E. Baker. Cette évangélisation qui a débuté au sein de la majorité canadienne-française est largement freinée par la longue hégémonie de l'Église catholique qui domine jusqu'à la Révolution tranquille de 1960 (LeBlanc et Mossière, 2012, p. 38). Mais les nouvelles réformes sur l'immigration et les lois canadiennes de 1968, en plus des réformes des années 1980, ont ouvert les portes à des populations de différentes religions originaires d'Amérique latine, d'Asie et d'Afrique subsaharienne (LeBlanc Mossière, 2012, p. 38). En 2016, d'après le recensement général au Canada, 13,4 % des immigrant-e-s sont des africains-es, c'est-à-dire un pourcentage quatre fois plus élevé que celui observé lors du recensement de 1971 (3,2 %).

Dans la politique d'immigration promulguée par le gouvernement du Canada, l'Afrique est le deuxième continent du point de vue de l'immigration et dépasse le continent européen qui se positionne à la troisième place. Les pays africains comme le Nigéria, l'Algérie, l'Égypte, le Maroc et le Cameroun étaient en 2016, les cinq premiers pays de naissance des immigrants (Statistique Canada, 2016). Ainsi, ce choix développé par le Québec de la diversité ethnique de ces nouveaux/nouvelles arrivant-e-s s'est traduit par un fort pluralisme religieux, avec un important recul de la ferveur catholique et l'émergence des

églises pentecôtistes transnationales (Mossière, 2006). Sur le plan religieux, selon Mossière (2008, p. 196), nous constatons une forte croissance des lieux de cultes des minorités ethniques, particulièrement dynamiques, dans la province.

Au-delà des congrégations institutionnalisées qui attirent essentiellement des Québécois d'origine canadienne-française, pour ces deux anthropologues LeBlanc et Mossière, le pentecôtisme africain se décline sous forme d'une myriade d'églises indépendantes qui rassemblent des fidèles de diverses origines ethniques. Généralement, ce sont des immigrants récents, venant du Togo, Bénin, Burkina Faso, Congo Brazzaville et Kinshasa, de la Côte-d'Ivoire et du Cameroun (LeBlanc et Mossière, 2012, p. 40). Dans la ville de Montréal, compte tenu des différentes dynamiques spécifiques de création, se sont plus de 35 églises pentecôtistes africaines répertoriées en 2000 (Mossière, 2014, p. 108). À partir de l'année 2005, selon l'estimation de Rousseau (2008, p. 8), le mouvement pentecôtiste africain a accueilli entre 4500 et 9000 personnes d'origines africaines.

De surcroît, un certain nombre de chercheur-e-s pensent que nous assistons peut-être à un processus de réenchantement du monde, au sein duquel la religion joue un rôle majeur (Malogne-Fer, 2013). Cette force d'organisation et de mobilisation humaine, qui se constitue à travers un réseau de ces ministères qui restent tout de même indépendants, permet également à ces leaders pentecôtistes africains de Montréal de mettre en avant le partage d'un même projet missionnaire.

Il s'agit pour ces églises africaines de réévangéliser un Québec sécularisé, « assoiffé de Dieu », en passant sous silence les dynamiques de concurrences entre ces ministères relativement proches théologiquement et culturellement (LeBlanc et Mossière, 2012).

Ainsi, à travers la montée en puissance du pentecôtisme africain dans les villes du Canada, précisément à Montréal, se dégage notre thème de recherche : « Dynamiques de gouvernance dans les Églises pentecôtistes transnationales de l'Afrique francophone à Montréal (Québec) ». Plus précisément, nous voulons savoir comment se fait la transnationalisation de ces Églises pentecôtistes d'un continent africain à un continent nord-américain ? Nous souhaitons aussi décrire les procédés mis en œuvre pour sa réalisation et son fonctionnement en territoire d'accueil ?

En ce qui concerne le pentecôtisme africain montréalais, de nombreux chercheurs comme LeBlanc et Mossière (2012), Mossière (2004, 2008, 2012, 2013, 2014), Meintel et LeBlanc (2003), Germain, Gagnon et Polo (2003) et Rousseau (2008) ont abordé la question des rituels, de la trajectoire migratoire et du processus d'adhésion. Cependant, de tous les travaux répertoriés sur le contexte montréalais, aucun n'adresse spécifiquement les dynamiques de transnationalisation du pentecôtisme africain. Un thème

qui est intéressant en raison des dynamiques particulières de création, de scission et de fusion des églises pentecôtistes rendant leur identification particulièrement difficile (Mossier, 2014). Ainsi, ces églises méritent d'être étudiées dans un contexte de déferlante pentecôtiste au cours de ce XXI^e siècle. En plus, ce qui a suscité notre curiosité, bien que des chiffres précis soient difficiles à avancer, les églises africaines s'inscrivent dans un vaste mouvement de transnationalisation religieuse. Elles sont toutes à la fois redevables au pentecôtisme et à des flux migratoires (Hermesse, Plaideau et Servais, 2016, p. 42).

1.2 Revue de la littérature

Dans le contexte actuel de mondialisation des religions (Mary, 2000), l'étude des églises pentecôtistes africaines transnationales est nécessaire et pertinente. Dans la présente section de notre recherche, il est question en fonction des travaux déjà effectués de positionner notre approche dans le champ considéré. Compte tenu, de notre question de recherche, il s'agit de regrouper notre revue de la littérature comme suit :

(1) les études consacrées à la naissance du pentecôtisme sur le continent nord-américain, européen et africain, incluant les moments de réveils successifs ayant scandé leurs histoires ; (2) les travaux qui se penchent plus particulièrement sur la transnationalisation du pentecôtisme africain ; et (3) finalement ceux qui traitent spécifiquement de la gouvernance dans les églises pentecôtistes, notamment celles qui ont une implantation transnationale.

1.2.1 Émergence et évolution du pentecôtisme en Amérique du Nord, en Europe et en Afrique

1.2.1.1 Émergence et évolution du pentecôtisme en Amérique du Nord

De manière chronologique, le pentecôtisme fait partie de la grande mouvance évangélique qui provient des dissidences au début du XX^e siècle au sein des Églises réformées aux États-Unis et en Grande-Bretagne, notamment parmi les méthodistes (Dorier-Appril et Ziavoula, 2005 ; Hollenweber, 2004 ; Amiotte-Suchet, 2009 ; Aubrée, 2003 ; Willaime, 1999). D'après Anderson (2014) et Martin (2002), le pentecôtisme prend sa source dans le méthodisme, plus particulièrement le mouvement de la sainteté (Holiness mouvement) du XIX^e siècle. Il s'inscrit dans la sainteté en réaction au libéralisme et au formalisme des Églises protestantes du XIX^e siècle.

La doctrine fondamentale du pentecôtisme est fondée sur une interprétation littérale de la Bible et une croyance basée sur le retour du Christ. Dans certains milieux pentecôtistes, l'accent est mis sur l'importance du baptême par l'Esprit-Saint, qui s'éprouve à travers le charisme. Et une expérience personnelle de la conversion du pasteur qui sont la doctrine fondamentale (Anderson, 2014).

En ce qui concerne l'histoire du pentecôtisme à travers le monde, Willaime et Amiotte- Suchet (2004) analysent l'existence du pentecôtisme en plusieurs vagues qui prend sa source aux États-Unis. Ils soulignent sa présence dans une continuité, mais sous une forme de nouveauté, pour lesquelles les origines modernes ne trouvent pas de consensus exact.

À l'origine, selon certains auteurs, la première vague du pentecôtisme prend sa source en 1886, avec la formation d'un groupe de prière ancêtre de la Church of God. On peut aussi estimer qu'il est né en 1896 à la Shearer School House de Caroline du Nord. Pour d'autres, le véritable berceau du pentecôtisme se trouve dans la ville de Topeka, au Kansas, qui vit le premier « Baptême dans l'Esprit » de Agnès Ozman le 1er janvier 1901 (Hollenweger, 1997). Mais, avec le temps, un autre (Harvey Cox, 2006) qualifie « d'ouragan spirituel pentecôtiste », un mouvement qui apparaît en Californie à Los Angeles, au 312 de la rue d'Azusa sise dans un quartier déshérité. Au cours de cette seconde vague du pentecôtisme, après la Deuxième Guerre Mondiale, l'année 1948 va donner naissance à un mouvement dénommé les « Prophètes de Kansas City », qui réunit William Branham, Oral Roberts et Gordon Lindsay (Moyet, 2007).

De façon générale, la seconde vague du pentecôtisme prend appui sur de nouvelles techniques d'organisation de ses activités. Ainsi, dans les années 1950, avec des prêcheurs itinérants comme Oral Roberts et Kenneth Hagin, le message de conversion, de guérison et de prospérité se diffuse dans le reste de la société (Fath 2004 ; Gutwirth, 1998).

Aussi, dans les années 1950, une coalition naît entre le représentant le plus charismatique du protestantisme évangélique, Billy Graham et Oral Roberts, favorisant un rapprochement entre évangéliques et pentecôtistes (David Edwin et Harrell, 1985). Ce rapprochement entre les deux leaders est confirmé par l'inauguration de l'université éponyme en 1967 et va donner naissance à la troisième vague du pentecôtisme qui se situe à la fin du XIXe siècle. Progressivement, au cours de cette troisième vague, « The Gospel of Wealth » va se répandre avec des pasteurs tels qu'Andrew Carnegie, Dwight Moody et Russel H. Conwell, qui développent une théologie de prospérité. Cette nouvelle vision de théologie qui prône l'enrichissement est au cœur de toutes les actions des pasteurs aux États-Unis (Fath, 2002). Devenue populaire, contrairement aux deux premières vagues, la troisième vague d'après Corten (1995), héritière de la psychologie positive des années 1950, contribue fortement au développement du télévangéliste.

Selon Corten (1995), Dempster, Klaus et Irvine (1999), aux États-Unis, ces messages de la foi sont diffusés à des degrés divers, par les télévangélistes et par des fondamentalistes, dont Jim Bakker, Pat Robertson, Kenneth Copeland, Jerry Falwell et des pasteurs noirs américains comme Fred Price, Creflo Dollar.

Dans cette volonté de faire émerger le mouvement pentecôtiste, la troisième vague, avec ces différents segments dans les années 1983, devient une union avec les autres courants charismatiques et évangéliques. Elle s'inscrit au sein du vaste courant « born again » et désigne un large mouvement qui n'est pas aussi central qu'il l'était pour les premiers réveils pentecôtistes (Brouwer, Gifford et Rose, 1996).

Au regard de tous ces aspects, Fancello (2009) considère que la naissance du pentecôtisme la plus remarquable est issue du protestantisme évangélique qui a émergé au sein des Églises noires américaines autant que dans les Églises blanches au sud des États-Unis.

Cet essai concluant nous amène à retenir deux dates et deux lieux de naissance du pentecôtisme au début du XXe siècle. D'abord, la création à Memphis en 1897, d'une Église de Dieu en Christ (The Church of God in Christ), fondée par deux pasteurs noirs, C. H. Mason et C. P. Jones. Cette Église est considérée comme la plus importante dénomination pentecôtiste noire d'Amérique du Nord (Fath, 2001). Ce qui permet à Van Dusen (1958) de développer l'idée selon laquelle les origines du pentecôtisme aux États-Unis sont marquées par une tradition transnationale. Du reste, le pentecôtisme est considéré comme la troisième force du christianisme, après le catholicisme et le protestantisme, ce qui fait de lui le mouvement religieux le plus important de l'histoire de l'ère chrétienne.

Au Canada, le pentecôtisme a débuté indépendamment de celui des États-Unis (Anderson, 2014). Ce réveil religieux s'est produit en 1906 dans une Église de Toronto, la Queen Street Mission, dirigée par Ellen Hebden, une femme blanche de classe moyenne. Contrairement au pentecôtisme des États-Unis, Ellen Hebden ne met pas l'accent sur la glossolalie ou la xénolalie, mais sur la guérison. Elle résiste à toute tentative de créer une dénomination et ce réveil n'a pas résisté au temps (Le Page, 2015, p. 29).

Après le réveil d'Ellen Hebden au Canada, la première Église pentecôtiste a été créée en 1919 et a pour dénomination les Assemblées de la Pentecôte Du Canada (APDC) (Anderson, 2014, p. 50-51). Comme le souligne Anderson (2014), l'APDC est la plus grande dénomination pentecôtiste au Canada inscrite dans la mouvance du pentecôtisme « oneness ».

C'est une Église qui est affiliée à The Pentecostal Assemblies of the World, la première dénomination du « oneness pentecostalism ». La doctrine de l'APDC rejette la forme de trinité chrétienne. Pour cette Église, Dieu n'est pas un en trois personnes constituant la trinité : il est Un et il se manifeste en trois formes (Anderson, 2014, p. 50-51).

En 1920, les pasteurs de l'APDC organisent des rencontres, participent à des mouvements religieux et s'affilient aux Assemblées de Dieu des États-Unis. Mais quelques années plus tard, en 1925, l'APDC manifeste le désir de prendre son autonomie. Celle-ci se rend compte que sa vision théologique et doctrinale sont différentes de celles des Assemblées de Dieu américaines (Robinson, 2010). À cette période, la croyance au Canada est marquée par une culture religieuse distincte. Les pionniers du pentecôtisme, qui proviennent de la classe moyenne du début du XXe siècle, cherchent à maintenir les normes et valeurs conservatrices de la classe moyenne (Le Page, 2015, p. 30).

Ainsi, avec l'APDC, le Canada va connaître plusieurs formes de pentecôtisme dont deux furent d'une grande renommée à North Battleford, en Saskatchewan, un réveil religieux pentecôtiste pris pour nom Latter Rain Movement. Ce mouvement était marqué par une forte croyance prémillénariste, l'effusion de visions prophétiques et la capacité de distribuer les dons de l'Esprit par l'imposition des mains en 1947 (Holm, 2010, p. 88). Quelques années plus tard, certains leaders s'opposent à ce mouvement et provoquent une division au sein de l'APDC en Saskatchewan. À la suite de cette division, près de la moitié des membres de l'APDC de cette province quittent la dénomination et plusieurs autres ruptures se font aussi dans l'ouest du Canada et aux États-Unis (Anderson, 2014, p. 62-62).

Selon Anderson (2014, p. 68), de 1992 à 1997, l'Église Toronto Airport Christian Fellowship atteint une renommée mondiale et devient le centre d'un réveil baptisé le Toronto 's Blessing. En 1995, cette Église a accueilli des dizaines de milliers de personnes en quête de transcendance. Le nombre de visiteurs est estimé à environ 600 000 personnes (Anderson, 2014, p. 68).

Cette Église se caractérise à la fois par ses manifestations des dons du Saint-Esprit, dans une atmosphère de prière : on pouvait y voir des gens pris de rires hystériques, incontrôlables et tremblaient (Holm, 2010, p. 89). D'autres encore pleuraient ou étaient terrassés par l'Esprit et tremblants au sol (Anderson, 2014, p. 67). À travers un engagement doctrinal théologique qui découle de leur conversion et mécontents des pratiques de Toronto 's Blessing, les autorités de Vineyard Movement expulsent l'Église Toronto Airport de leur organisation. Quelques années plus tard, l'Église Toronto Airport forme sa propre association, Partners in Harvest, qui regroupe environ 500 Églises, mais elle n'attire plus autant de visiteurs et reste encore un lieu de pèlerinage prisé (Anderson, 2014, p. 67-69). Pour Smith (1999, p. 26), bien que le pentecôtisme soit présent au Canada depuis 1906 et se répand par l'intermédiaire de l'APDC, c'est en 1920 que le pentecôtisme entreprend des missions au Québec. Pour les pentecôtistes canadiens, le Québec est en quelque sorte considéré comme la Samarie du Canada et doit être évangélisé. En plus, les pentecôtistes voient les adeptes de l'Église catholique comme perdus spirituellement et une erreur de l'Église romaine (Di Giacomo, 1999, p. 45).

Analysant l'émergence du mouvement pentecôtisme au Québec, Di Giacomo (2004, p. 80) nous dit que les pentecôtistes considèrent les années 1970 comme leur période de rêve. C'est durant cette décennie qu'ils ont connu leur plus haut taux de croissance, aussi bien en nombre d'adhérents qu'en nombre d'églises, surtout parmi les francophones.

De 8535 personnes qu'ils étaient en 1971 au Québec, la plupart anglophones, les effectifs des pentecôtistes ont doublé pour atteindre 17420 au recensement canadien de 1981, et ont continué d'augmenter jusqu'à 28955 personnes en 1991 (Di Giacomo, 2004, p. 80).

1.2.1.2 Émergence et évolution du pentecôtisme en Europe

Actuellement, l'Europe est le continent le moins touché par le mouvement pentecôtisme (Laurent, Plaideau, 2010, p. 230). À côté des estimations de 140 millions de membres en Asie (Luca, 1999, p. 99-123), 140 millions en Amérique Latine et 100 millions en Afrique, il y aurait seulement 37 millions de membres en Europe (Laurent, Plaideau, 2010, p. 230). La marginalité du pentecôtisme en Europe est un constat partagé par les statisticiens et sociologues des religions, qui soulignent son expansion

spectaculaire sur les autres continents, alors qu'il reste essentiellement minoritaire et marqué par des dynamiques migratoires en Europe.

En Europe, nous constatons depuis plusieurs décennies que les Églises pentecôtistes issues de la migration africaine se sont multipliées dans les principales villes européennes (Rey, 2019, p. 9) en France comme en Belgique et la Suisse. À partir de la population qui provient de l'Afrique francophone, nous allons montrer l'émergence du pentecôtisme africain. Dans le contexte européen, le pentecôtisme s'est développé particulièrement, sous l'action d'un pasteur norvégien méthodiste d'origine anglaise, Thomas B. Barratt (1862- 1940). Il avait fait l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit à New York en 1906 (Amiotte-Suchet et Willaime, 2004, p. 15). En France, le mouvement pentecôtisme s'implante avant la guerre 1914-1918, sous l'influence du Réveil du pays de Galles (1904 - 1905) (Amiotte-Suchet et Willaime, 2004, p. 15). Dans les années 1930, il trouva son impulsion principale avec l'anglais Douglass Scott (1900-1967), pasteur des Assemblées de Dieu (Amiotte-Suchet et Willaime, 2004, p. 15).

En outre, analysant le réveil pentecôtisme, Poiraud (2007), ainsi que Deneken, Messner et Alvarez-Pereyre (2009), affirment que, pour les pentecôtistes, l'évangélisation de l'humanité est un commandement biblique. C'est ainsi que d'un seul lieu de culte, les Assemblées de Dieu de France (Allan, 2013, p. 96) sont passées à 60 églises en 1947 (Poiraud, 2007, p. 27). Quelques années plus tard, avec la croissance des églises est fondé l'Institut de théologie biblique à Léognan en 1968 (Deneken, Messner et Alvarez-Pereyre, 2009, p. 63), pour permettre la formation des pasteurs. Dans un contexte migratoire généralisé à partir des années 1990, les membres des Églises pentecôtistes ne cessent de croître depuis 2005, elles comptent 70 000 membres et 800 églises en France (Fath, 2005, p. 215).

En Belgique, les Églises pentecôtistes existent depuis une trentaine d'années. Elles sont majoritairement portées par l'immigration (Joseph et Plaideau 2010, p. 230). L'expansion des Églises pentecôtistes s'est faite successivement dans la capitale, dans les grandes villes et enfin en province. Les Églises pentecôtistes suivent distinctement l'intensification des flux migratoires de même que les lieux d'installation des groupes de migrants en Belgique (Joseph et Plaideau 2010, p. 231). Selon Maskens (2008), environ une centaine d'Églises pentecôtistes sont répertoriées dans l'annuaire du Conseil administratif du culte protestant-évangélique (CACPE) par région.

Mais plusieurs Églises existent en dehors de toute reconnaissance institutionnelle. Les raisons de cette invisibilité dans l'espace public sont multiples. Pour d'autres Églises, c'est l'aversion affichée pour une quelconque forme d'alliance avec l'État. Elles considèrent dans ce cas l'État comme la personnification de Satan lui-même, qui entraîne une existence discrète. Il ressort de l'analyse faite par Maskens que

cette méfiance par rapport au monde extérieur (les journalistes, les sociologues et autres enquêteurs) s'explique depuis la fin des années quatre-vingt, à la suite de la logique de persécution qui est faite sur les polémiques autour de la rédaction du rapport parlementaire sur les sectes en Belgique (Maskens, 2008, p. 50-51). En somme, à travers l'analyse du courant pentecôtisme belge, les Églises pentecôtistes sont devenues un espace du vivre ensemble. Elles permettent aux nouveaux arrivants, la force sociale et spirituelle pour gravir les échelons d'une société qui d'emblée les marginalisent socialement, économiquement et culturellement (Mattern, 2008).

En ce qui concerne la Suisse, selon Marion Gilbert (2011), le mouvement pentecôtisme est apparu à Zurich dès 1907. Il prend forme lors d'une conférence des pasteurs évangéliques en 1910. Contrairement à la France, ce mouvement parvient à se développer à travers une deuxième conférence de Bâle en 1911. Cette conférence donne naissance à la Mission Suisse de Pentecôte. En revanche, après plusieurs tentatives dans un contexte dominé par l'Église catholique, c'est à partir 1917 que va s'ouvrir à Lausanne la première Église pentecôtiste. Quelques années après, plus de 350 églises, sous différentes formes d'appellations (Assemblée de Dieu, Apostolique évangélique, Fraternité chrétienne, Mission Évangélique Tzigane, Réveil, Plein Évangile), dans un contexte d'institutionnalisation se regroupent au sein de la Fédération des Églises libres pentecôtistes de Suisse pour étendre leur champ religieux.

Celle-ci regroupe environ plus de 20 000 fidèles au début du XXI^e siècle (Marion, 2011). Selon Rey (2019, p. 7), c'est à partir de 1990 parmi les migrants que les Églises pentecôtistes prennent leur essor. De manière générale, les pays européens qui étaient sous l'hégémonie des cultes catholiques et protestants sont particulièrement dominés. Le mouvement pentecôtiste connaît une montée exponentielle dans toutes les grandes régions européennes. Avec une croissance notoire et une progression rapide, le pentecôtisme africain continue de secouer le monde des religions et est devenu une religion transnationale (Maskens, 2008). En plus, ces Églises africaines en Europe s'inscrivent dans des réseaux transnationaux qui jouent un rôle important dans les pratiques de mobilités de leurs membres (Rey, 2019, p. 9).

1.2.1.3 Émergence et évolution du pentecôtisme en Afrique

Le continent africain compte plus d'une cinquantaine de pays et territoires, une grande diversité linguistique, plus de 2000 langues et plus de 6000 cultures ou groupes ethniques (Lugira, 1999, p. 9). De plus, nous avons sur le continent africain une grande diversité sur tous les plans, politiques, historiques, et religieux (Chitando, 2008, p. 111 ; Coulon, 2002, p. 1) qui s'organisent également en de

très grands ensembles (Pourtier 2002, p. 1). En Afrique, on retrouve trois principales familles de religions : la diversité des écoles et des courants musulmans, la diversité des confessions et des églises chrétiennes, comptant environ 20 000 dénominations chrétiennes pour l'Afrique subsaharienne (Dorier-Apprill, 2008, p. 1), et les systèmes de croyances africaines (dites traditionnelles).

Pour ce qui est des systèmes de croyances dites traditionnelles, Pandzou (2014) pense que les africains croient à l'idée d'un Dieu vu avant tout comme démiurge. Les africains accordent à cette divinité créée autant d'importance. Certaines de ces croyances se sont inspirées ouvertement du christianisme depuis 1921, comme le Kimbangu qui trouve un écho favorable auprès de la population congolaise (Mokoko-Gampiot, 2008, p. 111).

Faisant allusion aux Églises dites traditionnelles africaines en Europe, Mokoko-Gampiot (2008), nous dit que l'immigration kimbanguiste a d'abord été une immigration d'étudiants, à savoir des jeunes Congolais qui sont venus poursuivre des études supérieures. C'est par la suite qu'est née l'Église kimbanguiste. Cette communauté a réussi à s'implanter dans les villes de Paris, Londres, Genève et Bruxelles avec une forte densité de population immigrée. Elles disposent, en outre, d'un espace riche en réseaux communautaires importants (Mokoko-Gampiot, 2008, p. 112).

Pour l'Afrique de l'Ouest, particulièrement en Côte d'Ivoire, de nombreux écrits parlent de l'avènement du christianisme évangélique. Les travaux de Dozon (1995), Pohor (2009), Mary (1997) et Piault (1975), notaient déjà dans les années 1800, la présence massive de nombreux mouvements prophétiques. Parmi ceux-ci, nous avons William Wadé Harris, avec à sa suite Jonas Ahui, Bodjui Aké, Bébeh Gra, Botta Adaï, Bagué Wlonyo, Albert Atcho, Koudou Jeannôt, Koboua Yao et Papa Nouveau. Les plus importantes de ces églises prophétiques sont l'Harrisme et le Déhima. Ces églises ont rencontré un écho très favorable sur les côtes lagunaires en Côte d'Ivoire. Selon l'analyse faite par Pohor, au sujet du ministère prophétique de William Wadé Harris, c'est à partir de 1913 que s'introduit la mission Harris. Grâce au Harris, on assiste à un mouvement de conversion de masse remarquable en 1914, dont 100 000 et 200 000 personnes abandonnent leurs pratiques religieuses dites traditionnelles pour embrasser le christianisme (Pohor, 2009, p. 27). En plus, dans le cas de l'émergence du christianisme en Afrique subsaharienne, nous pouvons aussi mentionner les travaux de Déa (2013, 2015), qui montrent comment les pratiques africaines animistes étaient l'objet d'une forte contestation de la part des missionnaires européens.

Les missionnaires européens ont cherché à combattre et remplacer ce qui était présenté comme du « fétichisme », ainsi que combattre l'expansion de l'Islam. Le but principal était de « répandre la lumière de la civilisation européenne qu'empreinte le christianisme » (Déa, 2013, 2015).

Dans son article, Zorn (2014) a aussi traité de l'importance de l'évangélisation chrétienne en Afrique subsaharienne à partir de la fin du XVIII^e siècle. Son explication porte sur les premières implantations missionnaires chrétiennes qui se situent à la fin de la première guerre mondiale. Cette période pour la plupart des chercheurs, théologiens et sociologues des religions est qualifiée de grand siècle des missions en territoire africain. Cette christianisation s'explique dans un premier temps à partir des actions d'évangélisation, qui ont été menées dans les pays anglophones.

Elle s'étend progressivement en Afrique francophone où dominaient les religions africaines. Ce faisant, les missionnaires européens dans leurs conquêtes en terre africaine ont créé des chaînes de stations missionnaires parmi les populations favorables (Zorn, 2014, p. 132-134). Dans le contexte du christianisme africain, le succès s'est fait grâce aux premiers missionnaires catholiques et protestants. Celui du mouvement pentecôtiste est venu d'une nouvelle génération d'Africains.

En Afrique, le pentecôtisme s'est historiquement diffusé à partir de deux pôles principaux (Laurent, Plaideau, 2010, p. 214), à savoir l'Afrique du Sud dès 1909 (Anderson, 1992) et le Burkina Faso de 1914 et 1921 (Joseph, 2009). En plus, c'est un mouvement qui se divise en trois grandes phases au cours de son évolution. Le pentecôtisme historique qui est essentiellement rural, qui se situe dans les premières décennies du XX^e siècle ; le pentecôtisme lié à l'urbanisation rapide, à partir de 1980 ; enfin le néopentecôtisme lié à la croissance économique et au renforcement des inégalités, à partir de 1990 (Laurent, Plaideau, 2010, p. 215).

Selon Laurent, Furtado et Plaideau (2009), la première phase du pentecôtisme africain au XX^e siècle reste marquée par des rapports de rivalité entre les missions catholiques et les Églises pentecôtistes.

Dans le cas de l'Afrique du Sud, le mouvement pentecôtiste s'enracine dans une histoire longue. En 1895, un ancien prêcheur baptiste dans une église à Johannesburg se joint à Christian Catholic Church à Zion. Une église fondée par le guérisseur religieux John Alexander Dowie à Zion City à Chicago. Pour officialiser leur union en 1904, Dowie envoie un missionnaire en Afrique du Sud (Anderson 2001). Cette union, qui fut appréciée par la population rurale, a permis à partir de 1905 à cette Église de regrouper environ 5000 membres, essentiellement d'origine zoulous (Anderson, 2001).

De plus, en 1908, des missionnaires pentecôtistes fondèrent l'Apostolic Faith Mission à Johannesburg. Cette église a permis à un grand nombre des fidèles de l'Église de Dowie de rejoindre l'Apostolic Faith Mission. Néanmoins, la ségrégation raciale engendra une séparation entre les Églises la Catholic Apostolic Holy Spirit Church à Zion, fondée en 1910, et la Zion Apostolic Faith Mission, instituée en 1920. En 1925, Engenas Lekganyane se sépare du dernier groupe pour former la Zion Christian Church, qui est, actuellement, la plus grande Église pentecôtiste en Afrique du Sud (Anderson, 2001).

En filigrane, dans le contexte de l'Afrique de l'Ouest, les premières implantations du pentecôtisme sont l'œuvre des missionnaires, quelques années seulement après sa naissance aux États-Unis au début du XXe siècle (Mayrargue, 2004). Les aires privilégiées de cette pénétration du pentecôtisme se sont produites dans un premier temps dans la zone contrôlée par les colonies anglaises ou d'influence américaine. En outre, dès 1914, nous constatons une présence des premiers missionnaires américains au Liberia.

Par la suite, dans leurs progressions, ils s'installent au Burkina Faso et construisent la première Église des Assemblées de Dieu en 1921 (Laurent, 2003). L'Église pentecôtiste du Burkina Faso se tourne vers le milieu populaire rural avant de s'étendre dans plusieurs pays francophones voisins, tels que la Côte d'Ivoire, le Togo et le Bénin. Ce mouvement va occasionner pour la première fois à partir de la fin des années 1970 (Mayrargue, 2004), dans l'histoire du pentecôtisme africain, une certaine forme de religiosité. Il est qualifié de néo-pentecôtiste et émerge pratiquement dans tous les pays d'Afrique subsaharienne. Contrairement au mouvement pentecôtiste original, le néo-pentecôtisme fait recours à des techniques modernes d'évangélisation. Nous avons la création d'un site internet, message en direct sur YouTube tous les dimanches, les séminaires de formations et des chaînes de télévisions. Le néopentecôtisme développe une dimension charismatique.

Il met l'accent sur les pratiques de guérison divine, la délivrance des individus possédés par de mauvais esprits et des démons (Mayrargue, 2004).

Progressivement, les évolutions du néopentecôtisme sont d'abord perceptibles dans plusieurs travaux des pays anglophones. En Afrique du Sud nous avons Alan Anderson, au Nigeria, Ruth Marshall et au Ghana, Birgit Meyer, avant de s'étendre à partir de 1990, aux états voisins francophones. À travers cette évolution remarquable se développe une myriade de petites églises animées par des pasteurs charismatiques, qui sont de véritables entrepreneurs tant dans les zones urbaines que rurales et dans les régions déjà christianisées (Marshall-Frantani, 2001 ; Mayrargue, 2004). En plus, cette conception du néopentecôtisme est intensément répandue à partir des pays anglophones africains pour s'étendre

dans tous les pays d'Afrique francophones par le biais d'émissions de radio, de télévision et de publications à tel point qu'actuellement, elle a été intériorisée par de nombreux groupes pentecôtistes (Garcia-Ruiz, 2006).

Comme l'indique Corten (1997), c'est dans un environnement où sévissent la pauvreté et la misère que des milliers de pasteurs pentecôtistes, chaque jour, relaient cette vision nouvelle du monde. Ils promettent de mettre fin à la souffrance de la population à travers la théologie de la prospérité qui domine la grande majorité de ces églises. C'est ainsi que le néopentecôtisme s'implante partout en Afrique subsaharienne dans les années 1990, avec de vastes mouvements au Bénin, au Congo-Brazzaville, au Burkina Faso, en Côte d'Ivoire, au Kenya, en Ouganda et en Afrique du Sud (Mayrargue, 2008). De plus, le néopentecôtisme africain a énormément contribué à l'expansion du christianisme, au-delà des frontières africaines à travers divers réseaux d'émigration (Corten et Marshall-Fratani, 2001).

1.2.2 La transnationalisation du pentecôtisme africain

En Afrique subsaharienne, les Églises pentecôtistes transnationales, couvrant plusieurs pays d'Afrique occidentale, d'Afrique orientale et d'Afrique centrale, sont très nombreuses. Les premiers missionnaires pentecôtistes américains sont arrivés en 1908 (Fancello, 2006). À l'image de cette double naissance du pentecôtisme aux États-Unis et en Afrique du Sud, la Church of Pentecost du Ghana porte en elle aussi ce dualisme « en noir et blanc » puisque son fondateur est un missionnaire blanc, John McKeown (Fancello, 2006). Notons, qu'en Afrique de l'Ouest, la Deeper Life Bible Church, la Redeemed Christian Church of God, la Faith Bible Church et l'United Believer in Christ Church sont fondées à partir du Nigeria. En Afrique orientale, la Victory Church, la Deliverance Church et la Life Messenger proviennent d'Ouganda pour s'étendre à toute l'Afrique (De Surgy, 2001 et Englund, 2003).

Depuis plusieurs décennies, aux lendemains des indépendances, notamment, les migrations africaines vers des villes européennes et américaines ont pris de l'ampleur. Au même moment, de nombreux pays africains furent la scène d'une croissance des mouvements pentecôtistes.

Ainsi, sous l'élan impulsé dans les capitales africaines, des groupes de prières pentecôtistes et des églises d'origine africaine font leur apparition sur le sol européen et nord-américain. Ces mouvements migratoires sont à la fois animés par des rhétoriques missionnaires et des dynamiques qui ont favorisé la multiplication des églises. Il existe aujourd'hui plusieurs milliers de lieux de cultes pentecôtistes qui sont issus des migrations africaines à travers le monde (Rey, 2019). En Europe par exemple, au cours

des trois dernières décennies, l'émergence en nombre croissant d'Églises fondées par des migrants d'origine extraeuropéenne a progressivement transformé le paysage pentecôtiste européen (Rey, 2021). Selon Harris (2006), l'installation des premières églises pentecôtistes est un phénomène antérieur aux années 1980 par des migrants étudiants. En plus, Adogame (2003) affirme que dans les années 1960, des hommes d'affaires, fonctionnaires et étudiants nigériens établirent les premiers groupes ou Églises Aladura en Europe. C'est ainsi, vers la fin des années 1960, la croissance de ces groupes attire d'ailleurs l'attention des églises britanniques (Hill, 1971). Certains des migrants se constituaient en cellules de prière et se réunissaient dans des maisons privées, d'autres rejoignaient des églises plus importantes telles que la Church of Lord ou la Church of the Cherubin and Seraphin (Rey, 2019).

Selon Demart (2010), les Congolais ont joué un rôle important dans la création d'assemblées regroupant des migrants et des migrantes originaires de l'Afrique subsaharienne. Les Églises Le Rocher, Aifa Parole Vivante et l'Assemblée des Fidèles Aux Prières Chrétiennes comptent parmi les premières églises dirigées par des pasteurs d'origine congolaise en France. Ces assemblées congolaises, composées en grande partie par les étudiants, sont nées à la suite de réunions conduites au domicile d'un membre, sous forme d'église de maison (Demart, 2010).

Par la suite, la croissance des groupes de prière et l'impulsion des prédicateurs vont conduire à la constitution d'églises. Pour Mottier (2014), Dejean (2010) et Demart (2010), en 2010, le nombre d'Églises dirigées par des pasteurs congolais s'élèvent à plus de 500 pour l'ensemble de la France, dont 200 ou 300 (Rey, 2021, p. 7) dans la région parisienne. Plus spécifiquement, ce dynamisme religieux s'observe également au niveau des différents organes et structures qui sont mis en place. Ainsi, en France, à titre d'exemple, la Communauté des Églises évangéliques de France (CEAF) a changé plusieurs fois de nom (Mottier, 2013) : Communauté des Églises zaïroises de France (CEZAF) en 1990, puis Communauté des Églises africaines de France en 1991, puis Communauté des Églises d'expressions africaines de France (Rey, 2021, p. 13). De plus, selon Fancello (2006), l'émergence du pentecôtisme africain en Europe est notamment favorisée par les nouvelles politiques de migrations européennes avec l'accueil de plusieurs demandeurs d'asile et de jeunes étudiants africains. Après la présentation de la revue de littérature, il est important de souligner l'importance de la doctrine fondamentale du pentecôtisme.

1.2.3 Doctrine fondamentale du pentecôtisme

1.2.3.1 Théologie basée sur quatre concepts temporels

Le pentecôtisme est une religion de salut dont les principaux fondements se basent sur la croyance dans le retour de Jésus comme sauveur et intermédiaire entre les croyants et le divin. Pour le croyant pentecôtiste, la foi occupe une place centrale qui ne repose pas sur un savoir sacré (gnosis), mais sur une conviction personnelle et sur la confiance (pistis) en la révélation de Jésus.

Brandt-Bessire (1986), décrit la théologie pentecôtiste autour des « Quatre Temps » de l'action de Jésus, que Mossière décrit comme suit :

- « Jésus sauve », soit le salut par la conversion. L'Esprit Saint mène le pécheur à la repentance, et par la conversion, le croyant se soumet à la sanctification du Christ, il est séparé du péché et uni à Dieu.
- « Jésus baptise », soit le baptême dans l'Esprit. Les pentecôtistes interprètent cet événement comme l'octroi de la grâce prodiguée aux premiers chrétiens le jour de la Pentecôte, ils ne le considèrent pas comme essentiel au salut, mais il est nécessaire pour le ministère.
- « Jésus guérit », soit une extension de l'œuvre de salut. La guérison est l'expression de la toute Puissance de Dieu, elle s'enracine dans son amour, le sang du Christ est lui-même agent de purification qui permet l'action de l'Esprit pour la guérison et la rédemption.
- « Jésus revient », soit le retour du Christ qui donne un sens à l'histoire de ceux qui le cherchent. La restauration des dons spirituels et la puissance de l'esprit de Pentecôte sont vécues comme la préparation du retour imminent de Jésus, ce qui justifie l'urgence d'évangéliser le monde entier. Le royaume que Jésus va rétablir engendrera notamment la résurrection des morts par le Jugement Dernier, le rachat d'Israël et l'institution du règne de la paix du millénium. Le pentecôtisme est un mouvement prosélyte (Mossière, 2004, p. 10-11).

1.2.3.2 La nécessité de la lecture des Écritures et une expérience des dons de l'Esprit

Selon Hollenweger (1988), le mouvement pentecôtiste a pour principe fondamental la bible en ce sens, il prend appui sur le retour aux fondements théologiques et aux enseignements des écritures d'une part, et sur l'actualisation immédiate des promesses de manifestation de l'Esprit d'autre part.

Dans cette logique de la lecture assidue de la Bible, la doctrine pentecôtiste valorise la recherche de la perfection individuelle qui mène au désir d'un être rempli par la force divine, et donc de cheminer dans un état de grâce permanent (Mossière, 2004, p. 11). Dans son analyse sur le pentecôtisme, le théologien

Hollenweger soutient que la lecture constante des écritures constitue dans la vie du croyant une éthique et un code de comportements moraux susceptibles de faire grandir spirituellement l'Être. Toujours est-il que, la sanctification découle avant tout des manifestations de l'Esprit Saint que le pentecôtiste considère comme l'expression de la toute Puissance de Dieu à travers un pouvoir de transformation visible et immédiat du fidèle. À ce sujet, dans les églises pentecôtistes les dons qui sont reconnus en général ont été fondés dans l'Église chrétienne primitive et sont mentionnés dans le livre de l'apôtre Paul 5 : les dons de parler en langues (glossolalie), d'interprétation, d'évangélisation, de guérison, de prophétie, de sagesse, de discernement des esprits et de réalisation de miracles.

Comme l'a fait remarquer Hollenweger, les églises pentecôtistes se caractérisent par la manifestation des dons de « parler en langues » et de guérison qui sont une dimension de la transformation dans le cheminement du fidèle. Mossière (2004) rapporte que la guérison ne peut toucher que le fidèle converti en l'arrachant du péché. C'est ainsi le croyant pentecôtiste perçoit la maladie comme l'œuvre de Satan. La maladie provient du péché et le mal. Ensuite, abordant la croyance du don de « parler en langues », ou glossolalie, elle s'appuie sur le premier Épître de Paul aux Corinthiens au verset 2 :

Celui qui parle dans une langue inconnue s'adresse à Dieu et non aux hommes, personne ne comprend les paroles mystérieuses qu'il prononce sous l'inspiration du Saint-Esprit ». 1 Corinthiens verset 2. L'action de parler en langue (la glossolalie) est une forme linguistique personnelle directe de s'adresser à Dieu avec pour intermédiaire le Saint-Esprit. La glossolalie est une manifestation qui se fait par « une sorte de transe verbale » définie comme « l'émission spontanée d'une séquence plus ou moins longue de sons qui ne font pas de sens hors du champ mystique », et qui est décodé seulement par les fidèles qui ont le don de l'interprétation (Aubrée, 1987, p. 264).

Selon Goodman (1972), dans les églises pentecôtistes le phénomène de glossolalie est associé à un état de possession, par l'Esprit-Saint, dans lequel les paroles prononcées sont considérées comme son langage. En plus, la manifestation de la glossolalie se base souvent sur la récitation de psaumes à travers laquelle les fidèles parlent ensemble et forment une clameur (Corten, 1995, p. 145-146). Pour l'auteur, la glossolalie est « une verbalisation non sémantique », elle « engage plus l'émotionnel de celui qui la pratique », mais « elle s'intègre dans l'émotion produite par le chant et produit aussi sur l'assemblée un effet de sommet émotionnel » (Mossier, 2004, p. 12). Pour le nouveau converti, l'expression de parler en langue est un baptême de feu par lequel, il démontre la Puissance de Dieu et reçoit la manifestation de l'Esprit. Dans le parcours du converti, cette expérience de renouveau est essentielle pour sa vie Chrétienne. Selon Leblanc (2003), dans son étude sur les dynamiques de conversion et d'identité de jeunes Africains de Côte d'Ivoire, la conversion entraîne une transformation radicale du mode de vie et la vision du monde du nouveau converti. L'auteur révèle que les discours des nouveaux convertis se définissent comme une nouvelle identité religieuse qui est marquée par une expérience spirituelle fondamentale assimilée à une « renaissance du croyant ». Cette orthodoxie religieuse est intimement liée au rejet du passé

de l'individu, des péchés, de la vie corrompue et des moments de désespoir qui l'ont jalonné (Mossièrè, 2004p. 12).

Après avoir abordé la question liée à la doctrine fondamentale du pentecôtisme qui se base sur quatre principes fondamentaux ci-dessus, nous allons présenter les différents enjeux de gouvernance qui existent au sein de ces églises.

1.2.4 Enjeux de la gouvernance dans les églises pentecôtistes

Après la présentation de l'évolution du mouvement pentecôtiste et la transnationalisation des Églises, il est question pour nous de montrer les enjeux de gouvernance dans les églises pentecôtistes, afin de comprendre le fonctionnement et l'organisation de celles-ci. Sur le plan des faitières, fédérations et associations d'Églises africaines ou de pasteurs, on observe un tiraillement entre un ancrage à une échelle nationale et un engagement dans des espaces transnationaux diasporiques (Rey, 2021, p. 15). Concernant les tendances actuelles du mouvement pentecôtisme africain, on remarque qu'il est marqué par un phénomène de circulation des adeptes d'une dénomination à une autre.

De plus, les églises pentecôtistes se caractérisent dans leur organisation par l'absence d'un corps de doctrine structuré. Ainsi, elles s'inscrivent dans une revendication de croire sans contrainte particulière. Ces églises insistent sur la soumission à une hiérarchie autoritaire et sur la forte ritualisation du culte (Bazonzi, 2006). Malgré les différences qui existent entre les diverses églises pentecôtistes (Bolognesi, 2010, p. 2), on peut dégager des caractéristiques que toutes partagent et qui servent à définir ce qu'est, à grands traits, la gouvernance pentecôtiste. Selon Bolognesi, il y a quatre caractéristiques : (1) le fondamentalisme, qui conduit à une interprétation particulière de tout ce qui se passe dans le monde, ainsi qu'à des rôles sociaux clairement définis et à un style de vie très discipliné et puritain ; (2) une religiosité très « émotive », fondée sur un contact direct avec Dieu par l'intermédiaire de possessions momentanées de l'Esprit saint ; (3) un leadership très fort et charismatique ; et (4) l'impératif catégorique d'évangéliser toute l'humanité (2010, p. 2).

Comme l'indique Bolognesi (2010, p. 5), « l'évangélisation du monde par les pentecôtistes » est une mission en outre dictée par des motivations plus spécifiquement doctrinales et eschatologiques.

Puisque Christ est mort pour toute l'humanité, les Chrétiens ont le devoir de convertir le plus grand nombre de personnes possible pour préparer la prochaine venue de Christ sur la Terre. Ils croient avoir la tâche de « gagner des âmes », qui, dans le cas contraire, seraient consacrées au malin et à l'enfer. En plus pour les leaders pentecôtistes, ils sentent qu'ils combattent aux côtés des anges dans la guerre

entre le bien et le mal et que, par leur lutte, ils garantissent la victoire de Dieu sur Satan tel qu'énoncé dans la Sainte Bible (Vertus, 2007, p. 37).

Pour Raschke Carl (2004), les leaders d'églises pentecôtistes se voient comme des Moïses qui sont de nouvelles personnes qu'on ne peut remettre en question sans subir le jugement de Dieu. Ils pensent qu'ils sont des oints de Dieu, des apôtres qui détiennent des pouvoirs infaillibles et dignes d'obéissance à travers un charisme autoritaire qui se rattache au Nouveau Testament dans la Bible.

Faisant allusion aux enjeux de la gouvernance, certains auteurs (Lado, 2008 ; Fath et Mayrargue, 2014) décrivent la doctrine des églises pentecôtistes comme des structures religieuses adeptes des théologies de la prospérité. Une théologie qui valorise l'ascension sociale, la réussite individuelle, la culture entrepreneuriale et militante. Pour Birgit Meyer (1998), les églises pentecôtistes professent la rupture avec le passé. Elles renoncent aux esprits ancestraux et se moquent des éléments qui réfèrent à la culture et à la « coutume africaine » qu'elles considèrent arriérées et primitives.

Finalement, selon Bolognesis (2010), que ce soit au Canada et dans d'autres pays du monde, les églises pentecôtistes mettent en avant une gouvernance théologique basée sur :

Le zèle qui est influencé par des évaluations logistiques et rituelles : ils croient que l'Esprit saint se manifeste plus facilement s'il est invoqué par un grand nombre de personnes et visite en priorité les grandes concentrations de fidèles. Une campagne d'évangélisation de grande ampleur permet non seulement l'expansion de sa propre congrégation, mais aussi une meilleure communication avec Dieu. C'est dans cette perspective que s'explique la tendance pentecôtiste à construire des temples de grande taille, pour qu'ils puissent accueillir des milliers de personnes (p. 5).

Dans le contexte des Églises africaines transnationales, la plupart des travaux de recherche se sont intéressés aux rituels, à la guérison, au suivi des circulations des personnes, aux objets, symboles et discours (Polo, 2002). Il faut souligner que chaque église pentecôtiste est indépendante des autres. Mais, elles favorisent des échanges de toute nature. Ainsi, nous assistons à des modèles de gouvernance dans lesquels chaque église est indépendante et n'est pas influencée. Cette forme de gouvernance conduit et engendre de plus en plus des moments de tensions et d'affrontements entre les fidèles. Ces tensions débouchent le plus souvent sur le schisme avec, d'une part, les partisans qui aspirent au changement, d'autre part, les opposant-e-s. Une situation qui provoque des conflits au sein de l'Église, voire son explosion (Noné, 2017). En plus, le caractère indépendant d'une Église africaine se manifeste dans l'autosuffisance de son organisation. Contrairement aux anciennes Églises pentecôtistes

comme les Assemblées de Dieu, chaque nouvelle Église pentecôtiste se dote de ses propres structures et fonctionne en conformité avec elle (Grimer, 2006, p. 9).

Enfin, chaque communauté se donne de la voix avec la nouvelle technologie, une page internet sur web, une projection des cultes, des séminaires de formations en direct sur YouTube, un style vestimentaire bien soigné et accompagné de charisme. L'entreprise religieuse pentecôtiste africaine est calquée en fonction de la vision et l'inspiration du fondateur, ce qui conduit à une multiplication d'Église pentecôtiste.

En plus, le fondateur est une référence incontestable et fait de lui une autorité à vie dans l'Église. Dans le fonctionnement de l'église, il peut ne pas consulter les fidèles de son église dans la prise des décisions. Toutefois nous assistons à tous types de conflits qui conduisent à une multiplication de communauté pentecôtiste. Certains membres mécontents du pasteur partent de l'église pour créer d'autres églises, ce qui pose une problématique de la gouvernance au sein des églises pentecôtistes.

Cette problématique sur la gouvernance dans les églises pentecôtistes n'est pas abordée par la majorité des chercheurs en sociologie et en science des religions. Il importe de souligner qu'à la lumière des travaux existants, la question de la gouvernance au sein des églises pentecôtistes africaines dans un contexte transnational est un enjeu majeur dans le cadre de cette thèse. L'analyse de Polo (2002) montre que plusieurs facteurs expliquent l'ampleur du phénomène. Son caractère transnational et décentralisé. Pour mieux aborder la question de gouvernance dans les églises pentecôtistes un travail ethnographique est primordial. Ce travail ethno- graphique permet de définir et d'approfondir notre problématique de recherche, enfin de comprendre la structure de chacune des églises dans un contexte transnational.

CHAPITRE 2

PROBLÉMATIQUE, BASE THÉORIQUE DE LA RÉFLEXION CONCEPTUELLE ET CADRE MÉTHODOLOGIQUE

Dans ce chapitre, nous allons présenter notre problématique, le cadre conceptuel et méthodologique de cette recherche. Cette présentation nous amène à faire dans le cadre de cette thèse une étude de cas dans le milieu pentecôtiste africain dans la ville de Montréal.

2.1 Problématique

Le pentecôtisme est devenu l'un des mouvements religieux les plus dynamiques du XXI^e siècle. Ce courant évangélique, né des réveils spirituels du début du XX^e siècle aux États-Unis, s'est propagé à une vitesse fulgurante, notamment grâce à son accent sur l'expérience personnelle du Saint-Esprit, les guérisons, les prophéties et les cultes vibrants.

Selon Favre (2006), les immigrés ont joué un rôle déterminant dans l'implantation des églises pentecôtistes dans les grandes villes occidentales et transatlantiques, en facilitant la création de nouveaux espaces de sociabilité religieuse et en favorisant l'émergence de communautés multiculturelles dynamiques qui reflètent les réalités migratoires de ces sociétés. Ces églises offrent un soutien spirituel et social aux personnes issues de la migration, tout en contribuant à leur inclusion dans les contextes urbains.

Martin (2002) montre que le pentecôtisme s'est diffusé sur tous les continents en à peine un siècle, dépassant aujourd'hui plusieurs centaines de millions de fidèles, grâce à sa capacité d'adaptation aux contextes locaux et à son attrait pour divers groupes sociaux, des populations marginalisées aux nouvelles classes moyennes. De plus, l'emplacement des églises pentecôtistes varie donc considérablement en fonction des contextes socioculturels, économiques et politiques : En Amérique latine et en Afrique subsaharienne, elles s'installent surtout dans des quartiers populaires où elles répondent aux besoins des plus démunis et servent parfois de levier pour l'ascension sociale. En Europe et en Amérique du Nord, elles sont fortement représentées dans les zones urbaines multiculturelles et chez les populations immigrées, mais aussi dans des espaces où le pentecôtisme offre une alternative à la sécularisation religieuse dominante. En Asie, leur implantation s'adapte aux chemins migratoires et aux modèles de croissance urbaine, profitant notamment de l'essor économique et de la diversification religieuse.

Ainsi, les dynamiques migratoires et la flexibilité contextuelle de cette tradition expliquent en grande partie son succès, sa diversité et sa présence mondiale. Le développement et la croissance des églises

pentecôtistes dans les grandes villes occidentales ont été directement influencés par l'évolution du profil des immigrés d'Afrique subsaharienne dans les années 1990 et 2000. En effet, la nouvelle vague migratoire comprenait de plus en plus d'exilés politiques et de personnes titulaires de diplômes supérieurs, contrastant avec les anciennes générations d'immigrés qui venaient souvent de pays où les églises chrétiennes étaient déjà historiquement implantées (Barou, 2002). Les migrants récents en provenance d'Afrique subsaharienne sont souvent plus diplômés, parfois exilés politiques, et issus de milieux urbains. Beaucoup ont connu une socialisation ecclésiale dans leur pays d'origine, notamment dans des églises pentecôtistes ou charismatiques, ce qui facilite la transplantation de ces formes religieuses dans les métropoles occidentales.

Contrairement aux premières vagues migratoires, ces nouveaux arrivants jouent un rôle de leadership et d'innovation dans la structuration des communautés pentecôtistes urbaines.

Les migrants créent des églises qui reflètent leurs parcours et aspirations, servant de lieux d'inclusion sociale, de solidarité et d'expression culturelle. De plus, ces églises pentecôtistes africaines jouent un double rôle : répondre aux besoins spirituels et aux enjeux sociaux (emploi, logement, reconnaissance). La présence d'un socle éducatif et d'une expérience politique parmi les dirigeants renforce leur capacité à négocier avec les sociétés d'accueil. Ainsi, la mutation du profil des migrants africains depuis les années 1990 a accéléré et transformé l'expansion des églises pentecôtistes en Occident, en introduisant de nouvelles dynamiques religieuses et sociales qui contribuent à la diversité urbaine et à la vitalité du pentecôtisme transnational. En Amérique du Nord, la vitalité pentecôtiste se reflète dans le dynamisme des communautés ethniques et la diversification du paysage évangélique, tout en restant facteur de renouvellement liturgique et missionnaire.

Depuis une quinzaine d'années, le Québec connaît une diversité religieuse accrue avec l'apparition et l'expansion des églises pentecôtistes africaines, principalement dues à l'arrivée massive d'immigrants originaires de l'Afrique francophone. Ce phénomène est particulièrement observable dans la région de Montréal, où plus d'une trentaine de communautés pentecôtistes à dominante africaine existaient déjà en 2005 (Rousseau, 2008, p. 1). L'immigration africaine francophone vers le Québec a fortement augmenté depuis les années 1990, transformant le paysage religieux et communautaire local. Ces églises jouent un rôle central dans la recomposition identitaire, l'intégration sociale et le soutien spirituel des nouveaux arrivants, offrant un lieu d'appartenance qui combine référence ethnique et religieuse. Ouvertes à l'ensemble des Africains francophones, ces assemblées valorisent l'entraide, l'expression culturelle, et s'adaptent au pluralisme de la société québécoise. Cette dynamique contribue au multiculturalisme et à la revitalisation des pratiques religieuses dans un contexte marqué par la diversité croissante.

Les églises pentecôtistes africaines deviennent des pôles d'insertion et de solidarité, fonctionnant comme des espaces de médiation entre la culture d'origine des migrants et leur nouveau cadre de vie québécois. Ce développement témoigne d'une intégration par le religieux, où la communauté pentecôtiste africaine francophone s'affirme comme un acteur significatif du paysage social urbain du Québec contemporain.

Selon le Centre de ressources et d'observation de l'innovation religieuse (CROIR) de l'Université Laval, le pentecôtisme a significativement modifié l'espace religieux au Québec. Après la Révolution tranquille, qui a entraîné la disparition des monopoles des grandes églises traditionnelles, l'offre religieuse québécoise s'est fragmentée et spécialisée. L'univers des croyances est devenu éclaté, participant à une recomposition et reconfiguration de l'espace religieux, où circulent désormais des biens symboliques adaptés à la culture de masse. La fin du monopole catholique suite à la Révolution tranquille a favorisé la diversification des expressions religieuses dans la province, avec une multiplication des groupes et nouvelles formes spirituelles. D'une part, le pentecôtisme, en tant que mouvement religieux dynamique et innovant, s'inscrit pleinement dans ce paysage éclaté, contribuant notamment à une offre religieuse plus spécialisée et adaptée aux attentes diverses des populations. D'autre part, cette recomposition religieuse reflète une interaction entre la culture de masse et la religiosité contemporaine, où les croyances ne se présentent plus comme des blocs immuables, mais comme des constructions en transformation constante (Bélanger et Bonenfant, 2016).

Ainsi, le CROIR souligne que le pentecôtisme, par son innovation et son dynamisme, joue un rôle clé dans la redéfinition de l'espace religieux québécois post-Révolution tranquille, marquant une recomposition religieuse qui intègre à la fois la pluralité culturelle et la logique de la modernité. Au Canada, et particulièrement dans la ville de Montréal, les communautés pentecôtistes africaines sont d'origine récente, datant des années 1990, coïncidant avec les premières vagues d'immigrants africains arrivant au Québec (Grimer, 2006).

Depuis cette période, plus d'une trentaine de communautés évangéliques pentecôtistes issues majoritairement d'immigrants africains existent dans la région métropolitaine de Montréal.

Ces églises pentecôtistes africaines connaissent une visibilité nouvelle et une fréquentation accrue, particulièrement dans les centres urbains où elles constituent des pôles spirituels et sociaux importants pour la diaspora africaine (Rousseau, 2011). Les lieux de culte attirent un public large, avec des assemblées allant de 150 à 300 personnes en moyenne, reflétant un dynamisme communautaire fort (Rousseau, 2008). Ces églises agissent aussi comme espaces d'intégration symbolique et culturelle, où les immigrants peuvent s'affirmer tout en s'adaptant à leur société d'accueil dans un équilibre

entre maintien des valeurs africaines et intégration québécoise (Mager et Meunier, 2008). De ce fait, cet essor témoigne de l'importance grandissante des églises pentecôtistes africaines au cœur de la vie religieuse et sociale montréalaise, participant à la diversité et au pluralisme religieux de la métropole (Mager et Meunier, 2008). Ainsi, les recherches menées à Montréal sur les Églises pentecôtistes africaines (LeBlanc et Mossière, 2012 ; Meintel et Mossière, 2011, 2013 ; Mossière, 2006, 2008 ; Germain et al., 2003 ; Wilkinson, 1999) mettent en lumière la mise en place de centralités multiples, transitoires et pyramidales au sein de ces communautés. Ces structures reflètent une organisation flexible et dynamique adaptée aux réalités urbaines et migratoires montréalaises. Les discours au sein des églises mobilisent fortement la construction identitaire des membres, en lien avec leurs origines africaines et les réalités diasporiques, ce qui nourrit un sentiment d'appartenance fortement transnationalisé. Ces communautés s'inscrivent et s'appuient sur des réseaux pentecôtistes transnationaux qui relient Montréal à différents territoires d'Afrique francophone, renforçant les liens religieux et sociaux au-delà des frontières. Ainsi, les églises pentecôtistes africaines à Montréal se caractérisent par une organisation souple et transitoire, une forte dimension identitaire, et une dynamique migratoire axée sur des réseaux sociaux et des leaders charismatiques, reflétant la complexité et la richesse des processus diasporiques contemporains.

À ces études, il faudra ajouter les recherches menées par le Groupe de recherche Diversité urbaine (GRDU, 2006) et le Groupe de recherche interdisciplinaire sur le Montréal Ethnoreligieux (GRIMER, 2006) s'ajoutent aux études existantes sur les églises pentecôtistes africaines au Québec. Ces travaux analysent notamment l'appartenance religieuse des émigré-e-s à partir des prêches des pasteurs originaires d'Afrique francophone, offrant ainsi un aperçu approfondi des sensibilités spirituelles et communautaires au sein de ces groupes. De manière générale, les études sur le pentecôtisme africain en contexte diasporique se concentrent sur l'analyse des activités religieuses et sociales qui structurent ces communautés. Cela inclut l'examen des rituels, des réunions en cellules, des séminaires d'étude biblique, ainsi que l'étude des parcours migratoires de certains pasteurs et membres d'églises.

Le passage mentionné souligne que les Églises pentecôtistes africaines, selon Mossière (2008, p. 203), font partie du mouvement plus large des églises indépendantes. Elles s'inscrivent historiquement entre deux héritages : celui des missions évangéliques américaines et celui des églises prophétiques. Ce double enracinement contribue à leur identité spécifique.

Par ailleurs, les travaux d'Alain Tarrius (2000), Stefania Capone et Bava (2010) identifient ces églises comme des « transpentecôtistes africains », soulignant leur rôle de passeurs de frontières. Cela signifie qu'elles développent une conscience d'appartenance biculturelle, à la fois vis-à-vis de leur

pays d'origine en Afrique et de leur pays d'accueil en diaspora. Cette double appartenance soutient leur vocation missionnaire globale, avec une volonté affirmée d'évangéliser à l'échelle mondiale. En résumé, ces églises africaines pentecôtistes se caractérisent par une dynamique transnationale impliquant une double fidélité culturelle et une mission évangélique globale inscrite dans une trajectoire historique entre héritages américains et africains prophétiques. Cette dimension de « passerelle » entre continents est centrale dans leur identité et leur action pastorale. Du point de vue organisationnel, les communautés des Églises pentecôtistes africaines sont caractérisées par une forte indépendance les unes par rapport aux autres.

Cette indépendance se traduit par l'incapacité à établir un chiffre exact du nombre de membres de manière globale. Chaque église fonctionne selon sa propre vision, ses objectifs spécifiques et les moyens dont elle dispose, sans coordination centralisée stricte. Cette autonomie organisationnelle rend difficile une comptabilisation unifiée des fidèles à l'échelle des réseaux pentecôtistes africains (Rousseau, 2008, p. 8). Ainsi, ces différentes formes de gouvernance reflètent la diversité organisationnelle des Églises pentecôtistes africaines, qu'elles soient fondées sur des dynamiques familiales, participatives ou centralisées, tout en fonctionnant de manière indépendante. Cette pluralité peut expliquer la difficulté à établir un décompte précis des membres globaux de ces communautés. La figure moderne du pasteur pentecôtiste africain est marquée par une forte dimension transnationale et un ancrage dans des réseaux internationaux. Ces jeunes pasteurs maîtrisent plusieurs langues internationales, notamment le français et l'anglais, ce qui leur permet de naviguer aisément entre différents contextes culturels et linguistiques (Noné, 2014).

En termes de gestion, ces églises fonctionnent comme de véritables entreprises modernes, utilisant activement les médias et des techniques de communication contemporaines pour atteindre et mobiliser leurs fidèles. Sur le plan spirituel, elles mettent en avant des pratiques puissantes telles que la glossolalie, la guérison miraculeuse, la théologie de la prospérité, ainsi qu'une approche centrée sur la gestion des angoisses existentielles. La liberté accordée aux dons spirituels lors des différentes rencontres renforce cette dynamique charismatique et engageante (Noné, 2018).

Par exemple, le pasteur pentecôtiste moderne combine leadership spirituel, compétences communicationnelles et stratégies organisationnelles innovantes, ce qui lui permet d'exercer un rôle central et influent dans ces communautés transnationales. La figure moderne du pasteur pentecôtiste africain se caractérise par une forte dimension transnationale. Ces jeunes pasteurs maîtrisent les langues internationales telles que le français et l'anglais, ce qui facilite leur participation à des réseaux mondiaux (Noné, 2014).

Ils gèrent leurs églises comme des entreprises modernes, utilisant les médias et des techniques contemporaines de communication. Sur le plan spirituel, leurs pratiques incluent la glossolalie, la guérison miraculeuse, la théologie de la prospérité, ainsi que la gestion des angoisses existentielles. La liberté des dons spirituels est importante et s'exprime pleinement lors des différentes rencontres (Noné, 2018).

En outre, ces pasteurs incarnent un leadership dynamisé par la technologie, les langues internationales et des pratiques charismatiques efficaces, leur permettant de renforcer la cohésion des églises dans un contexte transnational. Plutôt que de fonctionner dans une hiérarchie rigide, ces organisations choisissent librement le schéma organisationnel qui leur convient le mieux. Chaque église conserve une large autonomie vis-à-vis des églises mères, qu'elles soient locales ou originelles. De plus, ces églises ne sont pas nécessairement intégrées dans un réseau strict de régulation doctrinale, ce qui leur permet de développer des pratiques et des visions propres. Cette dynamique favorise une diversité organisationnelle et théologique, marquée par une indépendance significative et une gestion souple des liens avec les structures d'origine. Ainsi, la logique pentecôtiste africaine valorise l'autonomie et la flexibilité plutôt que la soumission à une institution verticale et unifiée. L'organisation des Églises pentecôtistes africaines varie selon les convictions et choix des leaders locaux, ce qui conduit à plusieurs modèles structurels distincts (Mossière, 2010). Or, certaines églises pentecôtistes adoptent une logique congrégationaliste, où les fidèles participent activement à la gestion locale et prennent collectivement des décisions concernant l'église. D'autres fonctionnent selon une structure apostolique pyramidale, marquée par une hiérarchie stricte avec le pasteur ou leader apostolique au sommet.

Enfin, nous avons des églises qui utilisent un système synodal, dans lequel un groupe de responsables (diacres, anciens, pasteur) représente la communauté et prend les décisions relatives au fonctionnement et à l'organisation de l'église.

Ces différents modèles démontrent la diversité organisationnelle au sein des Églises pentecôtistes africaines, reflétant la pluralité des pratiques de gouvernance selon les contextes et les visions pastorales. Les églises pentecôtistes africaines présentent une grande diversité organisationnelle marquée par des dynamiques transnationales et une forte autonomie locale. Elles s'inscrivent dans le mouvement des églises indépendantes, mêlant héritages des missions évangéliques américaines et traditions prophétiques africaines, et se définissent souvent comme des « transpentecôtistes africains » en double appartenance culturelle à leur pays d'origine et à leur pays d'accueil. Sur le plan organisationnel, ces communautés sont indépendantes les unes des autres, difficiles à quantifier précisément en termes de membres, et adoptent des formes variées de gouvernance : familiale

(gestion par le pasteur et sa famille), démocratique (choix des responsables par les fidèles), ou centralisée (affectation internationale des pasteurs par l'église mère). Elles ne fonctionnent pas sur la base de fédérations fixes, donnant une grande liberté à chaque église locale pour rejoindre une fédération existante ou en créer une nouvelle autour de sensibilités communes.

D'ailleurs, la figure du pasteur moderne pentecôtiste africain est incarnée par de jeunes leaders multilingues (français, anglais), qui gèrent leurs églises comme des entreprises modernes, utilisant médias et techniques de communication actuelles. Ils pratiquent charisme, guérison, théologie de la prospérité, et offrent aux fidèles une gestion des angoisses existentielles par la liberté des dons spirituels lors des rassemblements. Enfin, la mosaïque organisationnelle est délibérément non verticale, chaque église restant autonome sans nécessairement s'inscrire dans des réseaux de régulation doctrinale.

L'organisation peut s'appuyer sur des modèles congrégationalistes, apostoliques pyramidaux ou synodaux, selon les convictions des leaders, reflétant une souplesse et diversité dans la gestion locale des églises. L'autorité dans les Églises pentecôtistes africaines s'articule principalement autour du ministère pastoral, tout en valorisant la libre expression des dons spirituels de chacun, ce qui favorise une diffusion dynamique et libre du message évangélique (Rousseau, 2008 ; Bava et Capone, 2010).

Cependant, dans certaines Églises, la gouvernance est assurée par une direction générale composée d'un conseil d'anciens et de diacres, supervisée par le pasteur-fondateur. Les membres de ce conseil sont choisis parmi la congrégation selon leurs qualités personnelles et religieuses, évaluées au regard de critères bibliques. Ce choix se fait souvent par vote d'acclamation, en s'appuyant sur un modèle exemplaire de leadership (Mossière, 2010, p. 6). Ainsi, l'autorité combine un leadership pastoral centralisé et une reconnaissance communautaire des responsables, encadrant à la fois la gouvernance et la liberté spirituelle au sein des églises pentecôtistes africaines.

Toutefois, ces travaux mettent en lumière une lacune dans la recherche concernant la gouvernance des églises pentecôtistes transnationales au Québec, domaine encore peu exploré à cette date. Le pentecôtisme, en tant que mouvement religieux global, connaît un essor notable, et ce phénomène se manifeste particulièrement au sein du pentecôtisme africain au Québec, notamment à Montréal. Cette implantation soulève des questions nouvelles relatives à la gouvernance des églises africaines dans ce contexte migratoire et transnational. L'intérêt est d'examiner comment ces églises, portées par des dynamiques transnationales et des modèles organisationnels variés, s'adaptent aux réalités québécoises tout en conservant leur autonomie et particularités culturelles et spirituelles.

Il devient essentiel de s'interroger sur les modalités de gouvernance qui émergent, sur la gestion des relations avec les communautés locales et d'outre-mer, ainsi que sur l'impact des nouveaux enjeux sociaux, linguistiques et institutionnels propres au Québec.

Cette réflexion permet de mieux comprendre les transformations internes à ces églises et leur rôle dans la structuration des communautés africaines diasporiques à Montréal. Dès lors, il devient intéressant de s'interroger :

- Comment les églises pentecôtistes transnationales issues de l'Afrique francophone reconfigurent-elles leurs dynamiques de gouvernance dans le contexte migratoire et multiculturel de Montréal ?
- Cette interrogation principale sous-tend les questions subsidiaires suivantes :
- Quels modèles de gouvernance ces églises pentecôtistes africaines adoptent-elles dans le contexte montréalais ?
- Quels sont les différents réseaux et stratégies de transnationalisation des Églises ?
- Quel rôle jouent les membres de la communauté dans les processus décisionnels et les instances de gouvernance ?

2.1.1 Les objectifs

Il s'agit de comprendre les différents modes de gouvernance au sein des Églises pentecôtistes africaines à Montréal. Cet objectif principal se décline en plusieurs objectifs spécifiques. De manière explicite, il s'agit de :

- Identifier et décrire les modèles de gouvernance ecclésiale dans chacune des églises.
- Montrer les différents réseaux existants, d'une part, entre les réseaux transnationaux très personnalisés formés par une famille (le pasteur et son épouse) et d'autre part, les missions transnationales construites à partir d'une église mère.
- Explorer le rôle des acteurs communautaires (leaders, fidèles, femmes et jeune) dans la redéfinition des pratiques décisionnelles.
- Après avoir exposé notre contexte d'étude, la question de départ et la problématique, il est important d'annoncer la réflexion conceptuelle et le cadre méthodologique.

2.2 Base théorique de la réflexion conceptuelle

Dans notre cheminement, nous avons mobilisé deux concepts et certaines des théories qui les abordent afin de constituer le cadre conceptuel de cette recherche. La notion de gouvernance et de

transnationalisation sont utilisées afin de contribuer à l'investigation et l'analyse proposées dans cette recherche.

2.2.1 Le concept de gouvernance

Le concept de gouvernance est employé sous plusieurs formes dans la littérature scientifique pour analyser le domaine public, politique, administratif, privé, ecclésiastique, et il varie de l'échelle mondiale, régionale à l'échelle locale. En plus, la gouvernance est un concept holistique qui correspond à différentes situations, à plusieurs niveaux et pour plusieurs objectifs, selon les intérêts des acteurs. Dans son article, Bakkour (2013, p. 2) fait comprendre que le terme « gouvernance » vient du verbe grec « kubernân » qui signifie « piloter un navire ou un char ». Utilisé par Platon, ce terme était employé en français comme synonyme de...

[...] gouvernement jusqu'à la fin du XVIIIe siècle pour être repris dans le sens anglais « gouvernance » dans les années 80. Par la suite, deux nouveaux usages de la notion de gouvernance émergent dans le monde anglo-saxon où l'on a distingué la gouvernance publique et la gouvernance d'entreprise (Bakkour 2013, p. 2).

Cette conception de la gouvernance mène Huffy (2020) à identifier trois courants analytiques associés au concept de gouvernance.

Le premier courant se réfère à la gouvernance des organisations, qui est apparue aux États-Unis avec l'essor des sciences du gouvernement et qui se développe à partir de l'analyse des mécanismes de contrôle de deux types d'organisations, à savoir les universités (Olsen, 1976) et les entreprises.

Le deuxième courant (Krasner, 1982 ; Rosenau, 1987) est lié aux relations internationales et émerge dans les années 1980 aux États-Unis. Selon ce deuxième courant, il n'existe pas dans le système international, une institution qui dépasse le cadre de l'État formel pour résoudre les conflits et les accords qui sont élaborés (Huffy, 2007). D'après le troisième courant qui est lui-même associé à celui de la gouvernance dite « moderne », proche de la science politique, il permet d'exprimer un ensemble d'interrogations sur le rôle de l'État dans la société (Pierre et Peters, 2000), ainsi que sur la gestion interne de l'État et plus particulièrement l'administration publique. C'est un concept qui est utilisé comme un outil d'analyse et d'action qui vise à contribuer à résoudre la crise de gouvernabilité des États (Pierre et Peters, 2000). Or, Froger (2006), qui se situe dans l'approche fonctionnaliste définit la gouvernance comme l'ensemble des mécanismes de régulation d'un système économique et social en vue d'assurer des objectifs communs. Suivant une logique similaire à celle de Froger, pour Pitseys (2010), le concept de gouvernance est une technique de gestion sociale basée sur la création d'une relation de confiance entre les différents partenaires au cours du processus de décision politique.

Cette relation de confiance facilite la coopération entre les acteurs, simplifie leurs transactions, et rend plus disponible l'accès aux connaissances et expériences des autres acteurs. La notion de gouvernance est aussi un idéal normatif associé à la transparence, l'éthique, l'efficacité de l'action. Elle permet dès lors de produire une norme jugée plus efficace, mais aussi plus effective puisque les acteurs consentent plus facilement et constituent à la fois l'ensemble des techniques permettant de disposer et d'entretenir le bien public (Pitseys, 2010).

Dans cette perspective, Pinson (2015), propose de définir la gouvernance comme le fait de construire la mobilisation, la coordination, et l'intégration des acteurs. On peut dire que le concept de gouvernance désigne une catégorie de faits sociaux qui à travers plusieurs processus qui déterminent la société, la façon dont les résolutions sont prises et les principes élaborés pour un bon fonctionnement. Une autre définition de Bakkour (2013), va beaucoup plus loin, car elle désigne les mécanismes aux moyens desquels les mandataires et les mandants articulent leurs intérêts et aplanissent leurs différences afin de réaliser leurs objectifs.

Cette même définition insiste aussi sur la manière dont les institutions influent à travers l'exercice des pouvoirs dans les entités concernées comme une firme, une multinationale, un pays, une région (Bakkour, 2013, p. 36). Ainsi selon, Kooiman (1993), la gouvernance est un modèle et une structure, qui émerge dans un système sociopolitique en tant que résultat commun de l'interaction de tous les acteurs qui sont présents.

À la lumière de ces différentes définition et inspiré par ceux-ci, la gouvernance pour nous désigne un processus de décision qui se fait au sein des organisations humaines (privée, publique ou civique et religieuse). En outre, ce processus décisionnel repose sur des modes de coordination qui sous-tendent les diverses activités d'une organisation. De même que, l'église s'inscrit dans cette organisation religieuse qui est dirigée par des personnes. Au sein de chaque église, ils établissent des règles qui contribuent au bon fonctionnement. Ainsi, pour Lacroix et St-Arnaud (2012, p. 26) la gouvernance est l'union des règles et des processus collectifs, qui sont formalisés ou non, par lesquels les acteurs concernés participent à la décision et à la mise en œuvre des actions publiques. Pour ces deux auteurs ci-dessus, ce sont des règles et processus de décisions qui découlent des résultats d'une négociation constante entre les multiples acteurs impliqués. Cette négociation, en plus d'orienter les décisions et les actions, facilite le partage de la responsabilité avec l'ensemble des acteurs impliqués qui possèdent chacun une certaine forme de pouvoir.

Ainsi, nous proposons une définition du concept de gouvernance comme une action commune. Cette action conduit au partage des responsabilités avec une communauté pour assurer les différentes

structures qui sont mises en place. En plus, la gouvernance pour nous renvoie à l'attribution de pouvoirs aux différents acteurs dans un ensemble de pratiques qui autorisent une organisation ou une institution d'atteindre ses objectifs sur une période déterminée (Froger, 2006 ; Pitseys, 2010 ; Bakkour, 2013, p. 33-36). Plus précisément, la littérature en théologie sur les églises pentecôtistes s'est aussi penchée sur la question de la gouvernance. Elle identifie divers modèles de gouvernance qui seraient liés à différents moments historiques de l'évolution de l'Église (dans son sens générique), à savoir les églises locales du premier siècle, le modèle épiscopal, le modèle presbytérien et le modèle de la congrégation.

Dans son article, Paul Calzada (2012) argumente que la gouvernance des églises locales du premier siècle se définit comme une structure dirigée par un groupe de responsables, appelés anciens, évêques ou conducteurs dans le livre d'Éphésiens chap. 4. Verset 11. En plus, au premier siècle l'église disposait d'une structure, d'une organisation élémentaire et évolutive. Dans cette structure, la gouvernance était sous une forme collégiale. Et cette collégialité n'était pas simplement locale, mais qu'elle avait aussi une dimension « délocalisée » lorsqu'elle s'appliquait aux différents ministères dans la bible.

Le théologien français André Gounelle dans une série d'articles parus en 1988 définit le modèle congrégationniste comme un pouvoir délégué à certains groupes de personnes qui effectue les tâches nécessaires pour le bon fonctionnement de l'Église. Dans cette conception les pasteurs et tous les autres responsables aux ministères dépendent donc de la communauté qui les nomme, qui détermine leur cahier de charges, qui leur assigne des objectifs, qui les déplace et qui met fin à leurs fonctions selon ce qu'elle juge le meilleur (Bauer Olivier, 2007).

Toujours sur le même sujet, pour Girardin (2016, p. 18) la définition de la gouvernance au sein de l'Église doit se baser sur le contexte de la situation des églises face aux défis politiques, actuels de la gouvernance mondiale, le classement des États selon leur performance, la prédominance de l'économie, les replis identitaires et autres fondamentalismes, l'action de la société civile, les inégalités structurelles croissantes.

Pour Girardin, faisant allusion à la gouvernance face à ce contexte, cette notion se définit dans les églises comme la mission prophétique, la mission sacerdotale et la mission diaconale, qui sont devenues le point focal de nombreuses trajectoires migratoires éclatées en prenant en compte tous les changements. De plus, De Clermont (2016, p. 17) définit la gouvernance au sein des Églises comme une « Christocratie », c'est-à-dire un système de gouvernance qui fait participer le plus grand nombre

à l'émergence d'une compréhension commune de la volonté de Dieu. Les églises pentecôtistes sont le fruit de l'évangélisation.

Ces églises défendent farouchement leur indépendance à travers le rôle joué par le pasteur. Chaque pasteur fixe la ligne doctrinale, la discipline, et l'organisation du mouvement. Au vu de tout ce qui est mentionné ci-dessus nous situons notre définition du concept de gouvernance au sein de l'église pentecôtiste à travers le rôle que chaque pasteur donne de la lecture de Bible et de son interprétation. Notamment, ce qui a trait aux enseignements et la façon de les appliquer. Cette indépendance des églises conduit à la décentralisation de la parole dans l'église. En plus, les fidèles pentecôtistes ont le droit de délibérer sur l'organisation, la structuration et le fonctionnement des entités de l'église. Certaines décisions sont prises par la majorité au vote comme si l'on se trouve dans un parlement ou encore dans une cour suprême. Il convient de souligner qu'en plus, de différentes formes de gouvernance déjà citées plus haut, la plupart des églises pentecôtistes s'inscrivent majoritairement dans le modèle congrégationaliste, c'est-à-dire une forme de gouvernance qui se base sur les écrits dans le Nouveau Testament notamment le livre des Actes des Apôtres. Dans le modèle congrégationaliste, l'autorité tout entière est donnée à chacun dans l'église. Ainsi, les décisions sont prises par un conseil d'anciens et son pasteur qui sont des responsables de l'église locale.

2.2.2 Le concept de transnationalisme

Le concept de transnationalisme est apparu au début des années 1990 (Capone, 2010, p. 237) dans un travail pionnier de Linda Basch, Nina Glick-Schiller et Cristina Szanton Blanc comme un nouveau champ analytique pour la compréhension des migrations. Mais c'est un concept qui a entraîné plusieurs débats théoriques au sein de la sociologie anglosaxonne sur l'immigration. La notion de transnationalisme a été formulée à partir des recherches auprès de groupes migrants aux États-Unis, notamment les Haïtiens et les Philippins (Capone, 2010, p. 237). Dans cette étude, les migrants sont perçus comme des acteurs qui maintiennent de multiples relations sociales entre l'endroit d'où ils ont migré et leur nouvelle société d'accueil (Capone, 2010, p. 238). De plus, Linda Basch, Nina Glick-Schiller et Cristina Szanton Blanc définissent ainsi la notion de « transnationalisme » comme suit :

Le processus par lequel les immigrés forgent et maintiennent des relations sociales multiples et imbriquées [multi-stranded] qui relient leurs sociétés d'origine et d'accueil. Nous appelons ces processus transnationalisme pour souligner que, de nos jours, beaucoup d'immigrés construisent des champs sociaux qui traversent les frontières géographiques, culturelles et politiques (Basch, Glick-Schiller et Szanton Blanc, 1994, p. 6).

Mais ces travaux sont soumis à plusieurs critiques quelques années après les premières formulations. Nous noterons les critiques suivantes qui sont plus particulièrement pertinentes à notre thèse. Pour

Smith et Guarnizo, le transnationalisme est le déplacement physique de personnes qui s'inscrit de façon plus large dans des opérations d'échanges de ressources monétaires et non monétaires, dans la circulation d'objets matériels et symboliques comme des marchandises et des valeurs culturelles (Smith et Guarnizo, 1998, p. 19).

En revanche, certains chercheurs ont souligné que c'est un concept qui peut se rapporter aux flux liés à la circulation d'idées, d'informations et de pratiques au-delà des frontières qui prend en compte autant des migrants et non-migrants (Levitt et Jaworsky, 2007, p. 132 ; Vertovec, 2004, p. 6). Dans un tel contexte, selon Lafleur, (2005), le transnationalisme ne perçoit plus l'immigrant-e comme une personne déracinée de son pays d'origine, mais comme un être partagé entre celui-ci et le pays d'accueil. À la suite de Glick-Schiller, Baschet Blanc-Szanton (1992) et Lafleur (2005), Ulf Hannerz (1996, p. 6) souligne l'importance de l'utilisation du terme « transnational » pour désigner tout processus qui traverse les frontières nationales :

Le terme transnational est d'une certaine façon plus humble et constitue souvent une définition plus adaptée pour des phénomènes qui peuvent être très variables en échelle et répartition, même lorsqu'ils partagent la caractéristique de ne pas être confinés à l'État-nation. [...] Cela souligne aussi le fait que beaucoup des liens en question ne sont pas strictement internationaux, puisqu'ils ne mettent pas en scène les États-nations comme des acteurs à part entière. Dans l'arène transnationale, les acteurs peuvent à présent être des individus, des groupes, des mouvements ou des entreprises (Capone, 2010.p. 238).

En plus, dans le contexte nord-américain s'est développée une autre approche transnationale des flux migratoires, de l'étude des migrations internationales à l'étude des « diasporas transnationales » dans les années 1990, avec de nouvelles revues *Diaspora* (University of Toronto Press) et *Public Culture* (Duke University Press). Ces revues dans leur ensemble mettent l'accent sur la formation de « diasporas transnationales ». La migration n'est plus assimilée comme un voyage unidirectionnel d'un pays à l'autre, mais comme une suite de déplacement, dans laquelle les migrants ont des attaches avec leur terre d'origine (Capone 2010.p. 239).

De fait, depuis les années 1990, affirme Capone (2010.p. 241), nous assistons à une mise en place de processus d'intensification des alliances transnationales dans le domaine religieux. Plusieurs auteurs se sont penchés sur cette apparition transnationale des phénomènes religieux et apportent une nouvelle compréhension des religions en migration qui privilégient l'analyse des pratiques religieuses (Stefania Capone, 2010 ; Beyer, 1994, 1998 ; Casanova, 1997 ; Rudolph et Piscatori, 1997 ; Warner et Wittner, 1998 ; Levitt, 1998, 2001 ; Orsi, 1999 ; Vásquez, 1999). Étant donné que le concept de

transnationalisme permet la compréhension du phénomène religieux, il est utilisé comme un concept clé de notre recherche.

Afin d'opérationnaliser le concept de transnationalisme, nous utiliserons dans notre thèse la notion de « transnationalisation », car nous sommes principalement préoccupés par les processus qui sous-tendent le phénomène du transnationalisme. Les recherches ethnographiques sur la transnationalisation religieuse depuis les travaux fondateurs de Nina Glick Schiller, Linda Basch et Suzanne Blanc-Szanton (1992), Peter Beyer (1994) et Peggy Levitt (1998, 2001) ont mis à jour les dynamiques de délocalisation et de relocalisation de croyances, de rituels et de pratiques à travers de nouveaux flux (Capone et Salzbrunn, 2018). En plus, les pratiques transnationales ne se déroulent pas dans un espace imaginaire situé dans un « entre-deux », moins encore entre différents territoires nationaux, elles sont fortement enracinées dans le local et portent les marques du global (Capone et Salzbrunn, 2018, p. 13), ce qui rend la définition du concept de transnationalisation complexe et polysémique.

Puisque le concept de transnationalisation est controversé et polysémique (Capone, 2002) nous précisons que c'est à travers la définition que lui donnent B. Badie et M. C. Smouts que nous utilisons ce concept tout au long de notre recherche. Selon B. Badie et M. C. Smouts, on assiste de nos jours à la montée de flux transnationaux relevant de groupes privés qui se dotent de moyens d'actions adaptés et qui se réalisent hors de l'État et en ignorant les frontières. Pour ces auteurs, une relation transnationale est « toute relation qui, par volonté délibérée ou par destination, se construit dans l'espace mondial au-delà du cadre étatique national et qui se réalise en échappant au moins partiellement au contrôle ou à l'action médiatrice des États » (Badie et Smouts, 1992, p. 70). Ils distinguent également les flux produits par des organisations non gouvernementales et ceux qui dérivent de la combinaison d'actions individuelles multiples. Les flux religieux, organisés par les églises, les associations culturelles, les sectes ou par les groupes de prêcheurs, se rattachent à la première catégorie.

La seconde est constituée par l'agrégation de démarches individuelles (Badie et Smouts, 1992, p. 71). Dans le contexte diasporique africain, l'approche transnationale rend intelligible de plus en plus la connexion des migrant-e-s à leur terre d'origine notamment par des pratiques de pèlerinages et l'émergence des églises africaines.

En nous positionnant selon la définition de B. Badie et M. C. Smouts, notre analyse épousera la démarche des mouvements pentecôtismes africains qui, en véritables passeurs de frontières, se déploient partout, transcendent toutes les barrières ethniques, régionales et étatiques, afin

d'émerger sur la scène internationale (Mary, 2000). Le développement des études sur le mouvement pentecôtisme fait de lui une religion globalisée (Beyer 1994). Dans cette mouvance pentecôtisme, on assiste à l'internationalisation de toutes leurs missions et à l'apprentissage des langues étrangères (anglais, français) pour permettre l'implantation des succursales des églises-mères en Europe et aux États-Unis (Noné, 2018), notamment. Les relais de cette transnationalisation sont les migrants économiques africains (étudiants, travailleurs ou exilés politiques) dans les pays de diffusion. Du coup, la transnationalisation favorise l'élargissement des fidèles à de nouvelles catégories sociales et la création d'une dynamique de circulation des biens religieux (théologie de la prospérité et de guérison, pèlerinage en terre juive et ainsi de suite) qui s'opère dans le cadre de l'espace international (Noné, 2014). Oro (2009) suggère de considérer l'expansion pentecôtiste à l'aide de deux modèles :

(1) celui d'une transnationalisation institutionnelle expansionniste (avec deux variantes : l'une unidirectionnelle et centralisée, l'autre pluridirectionnelle et ouverte), et (2) celui d'une forme de transnationalisation personnalisée en réseaux (Argyriadis, 2012, p. 53). Cette typologie présente l'intérêt de ne plus se circonscrire aux seules formes d'organisation pyramidales, de type église ou Assemblée, mais de s'ouvrir aux structures réticulaires, prenant ainsi acte d'une tension entre deux modes de fonctionnement et d'expansion opposés, mais clairement en interactions (Argyriadis, 2012, p. 53).

Ces dernières conceptualisations qui ont été développées par Oro (2009), Badie et Smouts (1992) et Argyriadis (2012), et reprises par Noné (2014 ; 2018), cadrent bien avec nos objectifs de recherche, c'est-à-dire le mouvement pentecôtiste se déploie partout, transcendent toutes les barrières ethniques, régionales et étatiques, avec des réseaux personnalisés.

Ainsi, le concept de « transnationalisation » est utilisé pour explorer comment les Églises pentecôtistes africaines arrivent à transcender toutes les frontières. La transnationalisation participe aussi à une reconfiguration contemporaine ou à une mondialisation du religieux pentecôtiste. Le mouvement pentecôtiste refuse de s'enfermer dans une zone géographique ou dans une ethnicité déterminée et qui, par conséquent répondent une demande sociale de spiritualité qui n'a pas non plus de frontières (Mary, 2000).

2.2.3 Synthèse

À la suite de la présentation de ces deux concepts, à savoir celui de la gouvernance et de transnationalisation, nous voyons comment le mouvement pentecôtisme a connu une émergence remarquable depuis la première église jusqu'à aujourd'hui (Oualalou, 2018). Le pentecôtisme agit ainsi comme un véritable système de communication, dont « les signes font partie d'un champ complet qui intègre autour de lui la notion-clé de la transformation » (Plaideau, 2010, p. 209). La foi se conjugue au présent, dans le résultat et la mise au défi de tout croyant toujours plus dans l'expérimentation de l'Esprit-Saint, comme dimension clé de la foi (Cox 1995).

Le pentecôtisme est la principale transnationalisation religieuse du vingtième siècle (Laurent, 2004. P.3). La force du pentecôtisme réside dans le fait qu'il propose un système religieux qui n'est pas en rupture totale avec le mode de pensée des fidèles (Colombani, 2001).

En plus, le pentecôtisme offre aux fidèles une possibilité de continuité décrite par Sylvie Pédron Colombani comme étant extrêmement plastique. Le pentecôtisme se présente comme : porteur d'une modernité en rupture par le rejet radical de toute pratique lié aux ancêtres, tout en réintroduisant des croyances liées au sur-naturel, ayant recours aux interprétations de la réalité en termes de miracle ou mettant en œuvre des pratiques thérapeutiques divinatoires (Colombani, 2001, p. 3). En plus, comme Laurent et Plaideau (2010) l'indiquent, la bible n'est plus appropriée par une intellection savante, mais devient le véritable mode d'emploi du monde. Les fidèles pentecôtistes sont dans l'obligation individuelle de respecter un système d'interdiction qui les distinguent des non-convertis, désormais relégués sans appel au rang d'être impurs, voir diaboliques. Ce mouvement pentecôtisme donne à chaque croyant une responsabilité morale. Il s'allie par la suite à un élan missionnaire acharné ou chaque croyant se considère comme un « soldat de Dieu » investi d'une mission de vie ; sauver les non-convertis des griffes du diable. Il faut mentionner que dans le contexte pentecôtisme, l'individualisation et la démocratisation de l'expérience divine, non seulement défient les hiérarchies religieuses classiques, mais surtout permettent de comprendre le foisonnement des dénominations pentecôtistes. Certains fidèles en revanche peuvent aisément décider de s'établir à la tête d'un groupe de prière et créer progressivement leur propre Église. L'évangélisme connaît un essor considérable partout dans le monde et son expansion transnationale permet de percevoir des retombées importantes de ce réveil pentecôtiste en Europe, en Amérique du Nord et latine, en Afrique noire et même en Asie (Laurent et Plaideau, 2010). Ainsi, les réseaux des pentecôtistes traversent donc les frontières. Leur objectif est toujours de s'étendre plus, dans une volonté de toute puissance, mais aussi dans une conviction liée à la conversion qui fait que chacun se sent porteur d'une force de transformation qu'il doit communiquer (Corten, 2006).

2.3 Cadre méthodologique

La recherche suppose l'élaboration d'une méthodologie qui cadre parfaitement avec le thème choisi. Pour ce faire, il est primordial de que nous dressons le fil rouge de notre recherche de manière cohérente. Ainsi la méthodologie sollicite une capacité de l'en-quêteur à appréhender les expériences vécues sur le terrain de sorte à établir une relation entre la conjoncture théorique et la valeur empirique de son objet de recherche. Dans le cadre de la présente recherche sur les dynamiques de gouvernance dans les églises pentecôtistes transnationales de l'Afrique francophone au Québec, nous avons opéré un certain nombre de choix méthodologiques. Dans notre problématique, nous nous interrogeons sur la transnationalisation et la gouvernance au sein des églises pentecôtistes africaines au Québec, particulièrement à Montréal, à partir de nos expériences de recherches passées et présentes. Quels sont les enjeux de la gouvernance et de la transnationalisation de ces églises pentecôtistes africaines à Montréal ? Il s'agit de comprendre et d'analyser les modes d'organisation et de fonctionnement dans ces églises africaines.

Pour y arriver, nous avons choisi de nous inscrire dans une démarche qualitative pour traiter la question en privilégiant le contact direct avec les acteurs et les actrices de ces églises. Pour mener à bien cette étude, nous avons retenu une approche ethnographique. Notre choix trouve sa justification dans l'idée que l'usage de l'ethnographie suppose donc, pour le chercheur, d'aller à la rencontre des acteurs et des actrices du groupe qu'il souhaite étudier, directement dans leur milieu de vie. Ce rapprochement du terrain est un impératif auquel aucun ethnographe ne peut se soustraire. Dans la mesure qu'il veut rendre compte fidèlement du sens donné par les membres de la communauté aux inter- actions, aux objets, aux fonctions ou aux institutions avec lesquels ils sont continuellement en relation (Pépin, 2010), en plus d'apporter des éléments de compréhension des sociétés, des cultures et des activités humaines (Cléret, 2013).

En plus, nous retenons que l'ethnographie consiste à étudier des phénomènes sociaux particuliers auprès d'un petit nombre d'individus. Elle implique un contact direct et soutenu auprès du groupe étudié (Fitzgerald, 2006). Notre choix de l'étude ethnographique nous a permis de formuler une description dans le sens de Clifford Geertz (1973), capable d'apporter une compréhension approfondie des activités et aux dynamiques au sein des églises africaines qui font partie de notre corpus. Ces descriptions sont complétées par des entretiens ouverts et semi-dirigés avec des pasteurs et leurs fidèles, des discussions en groupe formelles et informelles, l'observation participante des activités organisées au sein de ces églises, ainsi que des récits de vie des pasteurs.

Les sections suivantes décrivent les étapes, ainsi que les méthodes d'enquête utilisées pour répondre aux objectifs fixés.

2.3.1 Méthodes d'enquête

Cette partie présente les différentes méthodes spécifiques dont nous avons fait usage au cours de notre recherche.

2.3.2 Recension des églises

Dans l'imaginaire collectif, le terme de localisation est fréquemment rattaché à l'acronyme très générique « GPS ». La géolocalisation est un procédé permettant de positionner un objet géographique sur une carte à l'aide de ses longitudes, latitude et altitude pour une localisation approximative par triangulation (Bruna, 2016. p. 10). Mener une recherche sur la transnationalisation et la gouvernance au sein des Églises pentecôtistes africaines à Montréal exige de faire la localisation de cette communauté afin de faciliter la collecte des données.

Compte tenu de leur dynamique particulière de création, de leur opinion divergente et de fusion rend particulièrement difficile l'identification des églises pentecôtistes.

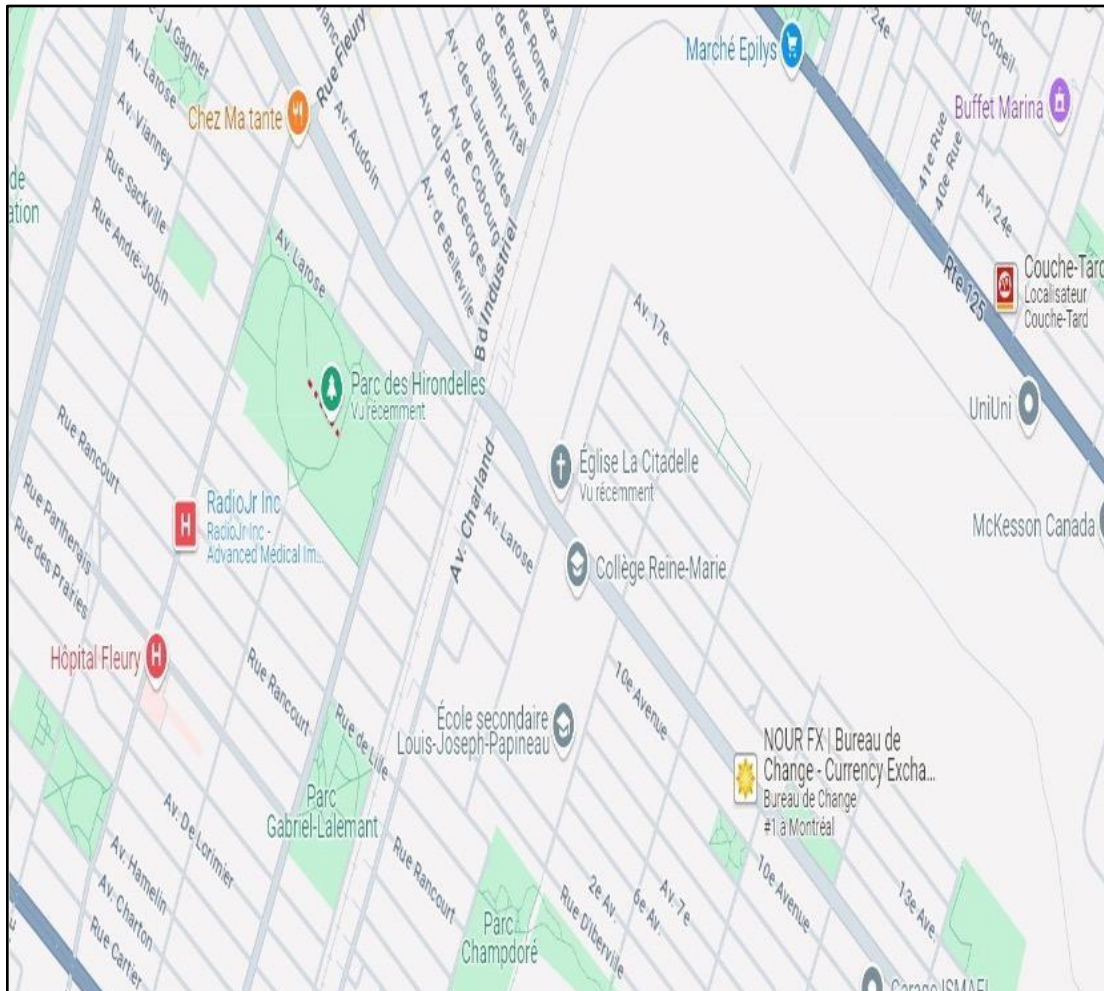
Selon Mossière (2014), 35 églises africaines auraient été recensées, avec des membres originaires de la République démocratique du Congo (RDC), du Congo-Brazzaville, du Bénin, du Cameroun, de la Côte d'Ivoire ou du Togo. En outre, leur présence importante dans la ville de Montréal est due au profil francophone de ces populations.

Ces églises sont les plus anciennes, créées dans les années 1980 par un pasteur prédicateur et ses proches qui en constituèrent le noyau, et peuvent aujourd'hui accueillir jusqu'à trois cents membres (Mossière 2014, p. 108). En plus, une nouvelle vague d'églises est apparue récemment, certaines se qualifiant de « ministères » et d'églises prophétiques. Leur pouvoir d'attraction, souvent circonstanciel, repose principalement sur les compétences rhétoriques et la force charismatique de leurs dirigeants.

C'est ainsi, sur la base d'un certain nombre de critères nous avons élaboré un répertoire provisoire des églises présentes sur le territoire montréalais au moment de nos enquêtes de terrain. Ce répertoire est provisoire dans la mesure où les églises étudiées ne sont pas officiellement répertoriées, ont des durées de vie variable et ne possèdent pas toute un espace physique stable. Une large portion de ce répertoire a été construit à partir d'une recherche internet ; cette stratégie a été utilisée pour deux raisons, à savoir, d'une part, le contexte de la COVID-19 qui a forcé les lieux publics à fermer et qui a significativement limité les mouvements, et, d'autre part, le fait que plusieurs églises ne sont pas physiquement repérables. Les églises étudiées peuvent être installées dans des locaux loués, qui ne sont pas visibles à partir de la rue, ou ne possèdent pas toutes des enseignes qui les identifient

ouvertement. À partir de ce répertoire nous avons identifié deux églises, l'église La Citadelle et l'église Impact Centre Chrétien :

Figure 2.1 Vue aérienne de l'Église La Citadelle



Source : tirée de Google Maps, 10/07/2023 15 :33

Les deux principaux critères retenus pour choisir les deux études de cas sont les suivants : (1) du nombre de fidèles, à savoir plus de 500 fidèles ; (2) la durée d'existence des églises (au moins 10 années d'existence) et (3) le lien avec une église mère à l'étranger. Ces critères ont été retenus pour les raisons suivantes : (1) dans le milieu pentecôtisme, nous estimons que le nombre des membres joue un rôle important dans la survie et la dynamique d'une église. Plus le nombre des membres est important, mieux l'église parvient à s'organiser et financer ses activités. (2) Le second critère est le marquage temporel ; nous avons choisi d'utiliser le critère de 10 ans d'existence en situation transnationale. Ce choix peut paraître arbitraire, mais il nous a semblé logique du fait qu'une église avant de prétendre s'inscrire dans la dynamique de développement a elle-même besoin de temps

d'abord, pour se constituer, ensuite s'organiser, et enfin mobiliser des fidèles pour amorcer une certaine dynamique dans le milieu d'installation. Ainsi, l'église, La Citadelle et l'Église Impact Centre Chrétien qui existent depuis 1994 et 2013(ICC), ont été choisis dans le cadre de cette recherche. Les deux tableaux qui suivent sont des extraits des fiches que nous avons constituées pour les deux églises.

Tableau 2.1 fiche de l'église La Citadelle

Date de création	1994
Identité du pasteur	Joseph Kabuya
Lieu d'origine du pasteur-fondateur	Congo- Kinshasa
Liens avec une maison-mère à l'étranger ou au Canada	Église mère au Canada
Localisation	9353, b. Saint-Michel, Montréal, QC H1Z 4G9
Site internet ; structure formelle	https ://www.egliselacitadelle.com/
Activités proposées	Réunion de prière tous les mercredis ; rencontre des hommes et des femmes ; séminaire de formation
Nombre de fidèles	500

Tableau 2.2 Fiche de l'église Impact Centre Chrétien (ICC)

Date de création	2013
Identité du pasteur	Célestin Yao
Lieu d'origine du pasteur-fondateur	Côte d'Ivoire
Liens avec une maison-mère à l'étranger ou au Canada	Église mère de Paris (ICC Paris - France)
Localisation	7600 Boul Henri-Bourassa E, Montréal, QC H1E 1P2
Site internet ; structure formelle	https ://impactcentrechretien.com/
Activités proposées	Réunion de prière tous les mercredis ; rencontre des hommes et des femmes le samedi ; séminaire de formation (Les fondements du Royaume ; Les 3 piliers majeurs de la maturité spirituelle ; Devenez un leader serviteur selon le Cœur de Dieu.
Nombre de fidèles	700

2.3.2.1 Le milieu de recherche – études de cas ethnographiques

Dans cette recherche dans le milieu pentecôtiste africain à Montréal, mon terrain s'est étalé sur une durée de 12 mois entre (juin 2022 à juillet 2023). Pendant cette période, nous avons effectué des enquêtes ethnographiques au sein des deux églises retenues. Les études de cas reposent sur 3 méthodes : les entretiens, les observations et les discussions de groupe.

Nous avons mené des entretiens en profondeur avec 27 membres (pasteurs et pasteures diacres et diaconesses, anciens et anciennes, responsables des femmes et responsables des hommes, de la formation, du groupe musical, des jeunes, du service d'ordre, du service de communication, etc.) de chacune des églises. Bien qu'ayant débuté au sein des églises, il s'est étendu par la suite dans les cellules de prière à domicile et par zoom pour certains. Nous avons mené d'abord des entretiens avec les pasteurs de chaque église, ensuite, avec des femmes et hommes qui sont des responsables de chacun des départements de l'église. Chacun des responsables a été recruté selon l'organigramme de l'église (voir chapitre III et IV).

Tableau 2.3 Liste des entretiens réalisés, Église La Citadelle

Acteurs et actrices	Interviewés (nb)	Entretiens réalisés (nb)
Pasteurs et pasteures	4	3
Diacres et diaconesses de l'église	12	12
Responsable des femmes	3	3
Responsable des hommes	5	5
Responsables du groupe musical et du service d'ordre		
• Groupe musical	2	2
• Service d'ordre	1	1
Total	27	27

Tableau 2.4 Liste des entretiens réalisés, Église Impact Centre Chrétien (ICC)

Acteurs et actrices	Interviewés (nb)	Entretiens réalisés (nb)
Pasteurs et pasteures	1	1
Diacres et diaconesses de l'église	10	10
Responsable des femmes	4	3
Responsable des hommes	6	5
Responsables du groupe musical et du service d'ordre		
• Groupe musical	4	5
• Service d'ordre	2	3
Total	27	27

Durant les entretiens, nous avons remarqué que la majorité des responsables d'église ont participé aux entretiens malgré leur programme très chargé. Ce qui nous a permis d'avoir un total 54 responsables pour les deux églises.

2.3.2.2 L'observation participante dans les différents cas d'étude

Dans le cadre de cette recherche, il est important de souligner qu'étudier les églises pentecôtistes africaines constitue pour nous un double défi épistémologique. Nous faisons partie de la communauté étudiée. Nous avons fait notre Baccalauréat à l'École secondaire protestante méthodiste en Côte d'Ivoire. Depuis la Côte d'Ivoire jusqu'en France et même à Montréal nous faisons partie d'une église pentecôtiste. Ce qui nous a conduit durant nos études universitaires en sociologie à nous intéresser aux différents mouvements pentecôtistes en Côte d'Ivoire et au sein des migrants vivant en France et à Montréal. Par exemple en Côte d'Ivoire nous avons été président des jeunes de notre église, ensuite prédicateur et dirigeant de culte. Pour nous dans cette recherche, il s'agit de faire la rupture avec l'objet en tant que chercheur, mais en même temps en tant que sujet de recherche, puisque nous faisons partie de la communauté étudiée. Le défi étant de prendre du recul par rapport au « sens commun », pour emprunter l'idée de Bourdieu, Passeron et Cambodérion (1968).

Pour comprendre les dynamiques de transnationalisation et de gouvernance au sein des églises pentecôtistes africaines à Montréal, il nous a paru judicieux de les observer à travers leurs structures et leurs activités. Pour cela, l'observation participante a été d'un apport inestimable dans la collecte des informations. Comme le souligne Alain Coulon, l'observation participante implique que le chercheur que nous sommes joue un rôle, plus ou moins actif, dans le cadre social qu'il veut étudier (2007). Ce rôle va lui permettre de partager une partie de la vie ordinaire des individus concernés. Elle permet de participer éventuellement à leurs actions, jusqu'à être parfois l'un des leurs, et d'être ainsi en mesure de comprendre, de l'intérieur, leur vision du monde et la rationalité de leurs actions (Coulon, 2007, p. 106). Par exemple, nous avons participé aux différents cultes, à des réunions de cellules de prière de maison et des séminaires de formations qui sont organisés au sein des différentes églises. Notre présence de chaque mercredi soir et dimanche a permis l'observation des différentes activités qui sont organisées par les églises. Nos différents allés et venus au sein des églises m'ont aussi donné l'occasion de converser avec d'autres membres que les responsables et de cerner certains enjeux, telle que la mise en place des activités des jeunes, des femmes et des hommes, qui n'étaient pas apparus au moment des entretiens avec les dirigeants.

Dans notre pratique, le premier contact a consisté à me familiariser avec les différents fidèles et avec le fonctionnement de l'église. Cela nous a permis évidemment d'observer la « manière de vivre » au sein de l'église et de recueillir de l'information sur le sens donné aux actions et aux interactions des divers acteurs pentecôtistes, incluant les pasteurs et pasteures, les diacres, diaconesses, anciens, anciennes de l'église, le président de la jeunesse, la présidente des femmes, les responsables des cellules de prière de maison, les membres de la chorale, les missionnaires, les assistants pasteurs, et les autres dignitaires de ces églises. En fait, cette approche nous a permis d'observer l'expérience vécue telle que les fidèles des églises pentecôtistes africaines les vivent et non telle qu'ils et elles la décrivent.

Dans ces enquêtes auprès des communautés pentecôtistes africains à Montréal, le rôle qui nous correspond le plus est celui de participant-comme-observateur, où un observateur développe des relations dans la durée avec ses informateur-trice-s, et où il a tendance à accorder plus de temps et d'énergie à la participation (Raymond et Gold, 2003, p. 340). De plus, Dewalt et Dewalt (2005) définissent l'observation participante comme le processus par lequel le chercheur apprend au sujet des activités d'un groupe en observant et en participant à ces activités. Selon Aubert-Lotarski (2007), l'observateur est un membre initial du groupe observé ou quelqu'un qui rentre dans le groupe pour participer totalement à sa

vie et à ses activités. L'observation participante se rapporte donc à une immersion dans la vie du groupe qui nécessite de grandes capacités de prise de distance, notamment affective. Les observations sont pertinentes pour étudier des comportements, des attitudes ou encore des interactions. Ensuite, Loubet des Bayles (2000, p. 62) décrit l'observation participante comme procédé présentant plusieurs avantages. D'abord, il contribue à diminuer sensiblement les risques d'artificialisation des phénomènes observés, en amenant leurs différents acteurs à plus ou moins « oublier » l'observateur et à retrouver leur spontanéité. Enfin, il permet une observation plus complète de la réalité en donnant au chercheur l'accès à des informations qu'il aurait ignorées s'il s'en était tenu à des contacts superficiels et à des entretiens. À cela s'ajoute une connaissance plus profonde dans la mesure où le chercheur peut mieux contextualiser la signification donnée aux observations collectées. Notre immersion au sein des différents groupes dans ces églises a permis d'avoir des discussions informelles très enrichissantes, dans le sens de « causeries amicales » avec des liens qui ont fini par se construire entre certains membres de ces églises et moi. Pour cela, des rencontres régulières sont faites le dimanche, le mercredi et vendredi soir à la fin des études bibliques, dans la salle réservée aux réunions après chaque culte pour effectuer les entretiens. Nous avons mentionné les données recueillies au cours de cette immersion dans un carnet de notes.

2.3.2.3 Entretiens semi-dirigés

L'entretien semi-dirigés vise à répondre aux différentes questions de notre recherche.

« L'entretien en tant que technique de collecte des données revêt un caractère incontournable dans le cadre de l'enquête » (De Bloganqueaux et Sagbo, 2012, p. 6). Dans un premier temps, nous avons mené des entretiens avec les pasteurs. Ensuite, des rendez-vous ont été fixés avec d'autres fidèles d'église. Nous avons privilégié un échantillonnage raisonné. Il s'agit d'une méthode aléatoire où le groupe d'échantillonnage est sélectionné pour posséder des caractéristiques particulières. À travers cette méthode un accent particulier est mis sur l'expérience des différents responsables dans la vie de l'église, la position qu'ils occupent et le nombre d'années passées au sein de celle-ci. En d'autres termes, l'emploi de cette méthode permet au chercheur d'examiner attentivement son objet de recherche afin de recueillir des données variées qui lui permettront de répondre aux objectifs de la recherche scientifique en évitant le maximum d'informations erronées.

L'entretien semi-directif s'est donc réalisé autour des thèmes suivants : les réseaux transnationaux des églises pentecôtistes ; la raison favorisant la création de l'église ; la structure de l'église ; le fonctionnement de l'église et les rapports « genrés » entre autorités pentecôtistes transnationales. Notre guide d'entretien nous a permis de mieux orienter nos différents entretiens conformément aux objectifs et au cadre théorique de la recherche. Nous avons donné la latitude aux interviewé(e)s de se prononcer sur les différents thèmes et les sous-questions du guide d'entretien.

Les entretiens se sont déroulés au cours des cultes, des réunions du soir et en ligne pour certains. Pour ce faire, nous avons privilégié l'entretien à questions ouvertes (voir Annexe B). Ce type d'entretien a laissé une marge de liberté aux répondants, tout en les amenant à répondre à des questions précises préalablement définies par le chercheur et consignées.

En d'autres termes, cette méthode a apporté une certaine précision dans les données qui ont été recueillies grâce aux thèmes abordés. Plusieurs relances et d'interactions dans la communication ont effectuées entre les deux acteurs de l'enquête. Les entretiens semi-dirigés ont eu une durée variante de 1 heure 30 minutes à 2 heures 30 minutes. Tous les entretiens ont été enregistrés à l'aide d'un dictaphone par la suite transcrit, avec l'accord préalable des enquêtés. L'enregistrement a permis de conserver l'entièreté de l'entretien. Nos entretiens se sont déroulés environ sur 6 mois, mais certains ont été complétés par la suite dans un souci d'actualisation des données.

Étant donné l'importance des données collectées et leur influence sur la suite de la recherche, nous avons choisi de faire une retranscription complète de toutes les données d'entretien recueillies. Cela, afin de prendre en considération tout ce qui se manifeste dans les paroles des interviewés. De cette manière, nous avons examiné attentivement tous les entretiens effectués. Dans cette optique, nous avons pu observer au fur et à mesure de la transcription, les thèmes centraux (la raison qui a poussé à la création de l'église, la structure et le fonctionnement de l'église, les rapports « genrés » entre autorités pentecôtistes transnationales) qui se dégagent dans chaque verbatim.

2.3.2.4 Discussions de groupe

Dans cette recherche, nous nous sommes imposé le choix des entretiens groupés avec les différents responsables des églises où nous avons mené des études de cas. Dans un premier temps nous avons participé aux différentes activités des églises. L'accent est mis sur des rencontres régulières avec des fidèles qui ont accepté volontiers de se prêter à l'exercice. Il s'agit pour nous de discuter avec eux, de

nous faire connaître, de les connaître. Ce qui nous a permis d'établir un rapport de confiance avant d'envisager des entretiens enregistrés qui ont duré une 1 heure à 1 heure 30 minutes, parfois avec des relances de 10 à 15 minutes. Les responsables de ces églises sont regroupés par groupe de 5 personnes.

2.3.3 Approche comparative et méthode d'analyse des données

Dans le cheminement de cette recherche, l'approche comparative et l'analyse des données sont des étapes indispensables pour comprendre les différentes dynamiques transnationales et de gouvernance au sein des Églises pentecôtistes.

2.3.3.1 Approche comparative

Il convient de rappeler le cadre théorique dans lequel s'insère la présente recherche. Ce travail se propose de comprendre la question transnationale et de gouvernance au sein des églises pentecôtes africaines à Montréal. Pour ce faire, la perspective comparative constitue un cadre approprié pour la compréhension de ces questions. Émile Durkheim avait déjà établi l'importance de l'approche comparative dans ses travaux fondateurs pour la sociologie moderne ; ainsi l'approche comparative des phénomènes sociaux est un outil essentiel dans l'expérimentation sociologique, car elle fournit par le jeu des rapprochements, par l'analyse des identités et des différences, le moyen de l'administration de la preuve (Durkheim, 1990). L'analyse comparative peut donc être comprise comme un processus méthodologique mettant ensemble des unités de comparaison élémentaires de deux cas distincts (Le Bianic et al, 2012), comme les données ou ce à quoi elles renvoient, pour parvenir à la production d'une connaissance nouvelle, intimement liée à la société qui a permis de l'élaborer (Le Bianic et al, 2012, p. 5-21).

La méthode comparative est définie par Reuchlin (1973, p. 25) comme par une démarche cognitive par laquelle on s'efforce à comprendre un phénomène par la confrontation des situations différentes. Pendant longtemps, la démarche comparative en sciences sociales a été utilisée pour marquer la spécificité d'un phénomène (Reuchlin, 1973). En plus Paquin (2011, p. 57-74), il identifie cette méthode comme étant un substitut à l'expérimentation qui se révèle difficile en sciences sociales. Faute de pouvoir manipuler les phénomènes sociaux en laboratoire, le chercheur compare des objets qu'il trie en catégorie comparable. En fonction de la stratégie de recherche, la comparaison peut être implicite ou explicite. Le chercheur peut également comparer des phénomènes semblables ou des cas « contrastés » afin de mieux isoler l'impact d'une variable sur un événement social. En d'autres termes, l'analyse comparative consiste à rechercher les différences et les ressemblances existant entre les situations qui font l'objet de la comparaison, en

interprétant la signification de ces ressemblances et de ces différences et en essayant de découvrir à travers elles des régularités.

L'utilisation de cette méthode nous a permis d'identifier les différentes pratiques du culte, la structure, l'organisation, le fonctionnement, les témoignages de conversion et de les comparer entre les deux études de cas. De plus, il s'agit pour nous de comparer les différentes modes transnationales qui ont favorisé l'essor de ces deux églises (voir chapitre IV). Le croisement de ces différentes dimensions nous a permis de construire une grille d'analyse sur le phénomène étudié (voir annexe D).

2.3.3.2 Méthode de traitement des données : codage et catégorisation des données

La qualité et la pertinence d'une analyse, quelle que soit la technique utilisée, dépendent de la qualité du codage (Baribeau, 2009). Conscients de l'importance du codage et de la catégorisation, nous avons procédé, durant tout le processus de la collecte des données sur le terrain jusqu'à la phase de l'analyse, au choix des codes et des catégories. Ces derniers ont été améliorés chemin faisant.

Il faut noter aussi qu'avant d'intégrer les codes et les catégories dans le logiciel d'analyse qualitative, QD Miner, nous avons fait une relecture des données transcrites. L'objet de cette relecture est de recenser de nouveaux codes de nouvelles catégories ou, en modifiant d'autres conformément aux objectifs de la recherche. En effet, une fois les transcriptions importées dans le logiciel, nous avons opté pour une technique de codification itérative. Ce processus a consisté à effectuer des allers-retours réguliers entre les différents cas, afin d'ajuster et d'affiner les codes. Cette démarche nous a permis de garantir que la codification demeure en adéquation avec les objectifs de la recherche ainsi qu'avec le cadre théorique retenu. Le codage nous a permis de faire des comparaisons des segments de réponses liées à des codes.

Le logiciel nous a permis de regrouper chaque type de réponses lié à un code spécifique et en connaître le nombre de réponses par code, catégorie et aussi par acteurs.es. Il nous a permis également de regrouper les réponses par catégorie et par code en fonction de chaque groupe d'acteurs. trices ou par l'ensemble des groupes d'acteurs. trices. Toutes ces possibilités de regroupement nous ont permis d'analyser les données en tenant compte des questions de recherche, des objectifs poursuivis et du cadre conceptuel adopté. Ce processus a facilité l'identification des spécificités, des similarités, des contrastes ainsi que des éléments de généralité au sein des données. En guise de rappel, pour un souci de préserver l'anonymat des interviewé(e)s, nous avons donné un nom fictif à chaque cas traité dans le logiciel.

Faisant référence à Grawitz, (1996), Allard-Poesi, (2003, p. 1), souligne que « le codage consiste à découper les données (observation directe, discours, textes, images) en unités d'analyse, à définir les catégories qui vont les accueillir, puis à placer (ranger ou catégoriser) les unités dans ces catégories ». Autrement dit, le codage organise de façon harmonieuse, cohérente, dynamique et compréhensible des données collectées à l'état naturel sur un terrain de recherche. Ainsi, il « permet au chercheur.e de transformer le monde empirique, brut et désordonné de l'expérience, en un monde organisé d'idées et de concepts, passant ainsi du monde « des sens » au monde « du sens » (Allard-Poesi, 2003, p. 1). Nous avons fait une codification exhaustive des données qui sont soumises à l'analyse. En effet, pour passer au monde des sens, le codage réalisé avec le logiciel QD-Miner, nous a permis d'organiser de manière efficiente les verbatims autour des variables (différents groupes d'acteurs), des catégories et les des codes assortis des questions et des objectifs de la recherche. Ce travail nous a permis de dégager des tendances par acteur(trice) par rapport aux objectifs de la recherche.

Les catégories et les codes des verbatims sont présentés dans le tableau suivant :

Tableau 2.5 Catégories et codes des verbatims analysés à travers le logiciel QD Miner

Catégories	Codes
1 – Les réseaux transnationaux des églises pentecôtistes :	Réseau très personnalisé (le pasteur ; son épouse et les enfants) Missions construites à partir d'une église Mère
2 – Appréciation générale sur le phénomène transnational	Plus de migrants.es venant de l'Afrique francophone Étudiants.es francophones
3 –Dynamiques de gouvernance	L'époux et sa femme- Les enfants Achats de bâtiments À travers une église mère depuis la France
4 – Stratégies associés	Information depuis l'Afrique Lettre de recommandation

Catégories	Codes
	Évangélisation Membre de famille
5 – Raisons favorisant la création de l'église	Vision (communication avec Dieu) Étendre la parole de Dieu Permettre aux africains migrants de garder la foi Réveil spirituel au sein de la francophonie Maintenir la flamme spirituelle dans les pays occidentaux Évangéliser les pays de l'occident
6 – Structure de l'église de La Citadelle 7 – Structure de l'église ICC :	Hiérarchie pyramidale Conseil d'administration Des diacres /diaconesses Des anciens/ anciennes Des pasteur.e.s assistants.es Des missionnaires Les apôtres Les pasteur.e.s associé.e.s Les pasteur.e.s confirmé.e.s Les assistants.es pasteurs.es (AP) Les missionnaires Les responsables
8 – Fonctionnement de l'église Sous catégories : • Émergence des courants de réveil spirituel	Nouvelles technologies de l'information et de la communication, arts dramatiques et visuel

Catégories	Codes
• Culte dominical • Activités spirituelles • Animation du culte • Activités spirituelles • Départements de L'église La Citadelle et de l'église ICC	L'ordre liturgie du culte adaptée Un culte principalement conçu pour un public externe Tient compte des réalités d'ici et d'aujourd'hui (église Citadelle) Le service du dimanche La Sainte CèneLa prédication comme moyen d'adoration Les réunions du soir Les études et les enseignements Bibliques Les cellules de prière de maison Département d'accueil Département du protocole Département de communication (ministère de la Communication - De l'Innovation et des multimédias (MCIM) Département d'intégration - Le département de la louange et d'adoration- Le département social - Des finances - Des missions - Évènementiel - De la librairie - De création des richesses - De la restauration

Catégories	Codes
9 – Rôle des pasteur.e.s (leader, leader charismatique)	Un patriarche (comme Moïse dans la bible) Un père spirituel Une mère spirituelle Un guide Un prophète
10 – Groupe cible	Des intellectuels, des travailleurs qualifiés Des réfugiés, des étudiants
11 – Religion de la communauté ethnique de l'individu	Des églises aux profils différenciés
12 – Parcours des convertis Sous- Catégorie : • Trajectoires religieuses complexes	Rencontre avec le pentecôtisme Démarche individuelle Fidèles nés.es en Afrique Nouveaux convertis au Canada
13 – Création de nouveaux espaces de sociabilité dans l'église	Différents mouvements : Des jeunes Des femmes Des hommes Répétition de chorales Groupe musical Espaces de rencontre entre futur époux Socialisation individualisante
14 – Instabilité ou la mobilité des fidèles	Le départ volontaire de certains fidèles
15 – Valorisation de nombreux discours	Évolution des représentations associées à l'argent

Catégories	Codes
Sous-catégorie : • Expression individuelle	Richesse et succès personnel. Enrichissement Prosperité souvent valorisée, Réussite financière et matérielle encouragée
16 – Rapports « genrés » entre autorités pentecôtistes transnationales Sous-Catégorie • Accès des femmes au pastorat	La femme comme évangéliste La femme comme ouvrière, secrétaire La femme comme présidente d'association La figure de la femme du pasteur un pilier de référence dans la vie de l'Église (La femme comme conseillère) L'ambiguïté du statut : femme pasteur et Maman pasteur L'importance numérique des femmes
17 – Sentiment d'appartenance, construit dans la temporalité	Constitution des réseaux tertiaires au sein des églises pentecôtistes africaines comme point d'achèvement Construction des églises dans les pays africains Soutien aux familles dans le pays d'origine ONG

Notre démarche d'analyse qualitative s'appuie sur des fondements méthodologiques solides, articulant à la fois les apports de la littérature scientifique et des outils technologiques adaptés à l'étude des dynamiques de gouvernance et de transnationalité au sein des églises pentecôtistes de Montréal.

Comme le souligne Smith (2008), les données ne parlent pas d'elles-mêmes : elles nécessitent une organisation, une analyse et une interprétation rigoureuses à l'aide de techniques appropriées. Dans la même veine, Noel (2011) définit l'analyse comme la décomposition d'un tout en ses éléments constitutifs, permettant d'observer en profondeur les relations entre ces éléments. Cette approche implique une observation fine, une distinction des parties et une étude des liens internes à l'objet d'étude.

- Tremblay et Perrier (2006) distinguent trois types d'analyse : descriptive, explicative et compréhensive :
- l'analyse descriptive dresse un portrait de la situation à partir des données recueillies.
- l'analyse explicative vise à établir des liens de cause à effet entre les variables, approfondissant la compréhension des mécanismes à l'œuvre.
- l'analyse compréhensive, inspirée notamment de la sociologie de Max Weber, cherche à saisir le sens subjectif des actions des acteurs, puis à relier ces significations à des explications causales plus larges.

Notre recherche privilégie une analyse explicative et compréhensive, adaptée à la complexité des modèles de gouvernance et à la diversité des réseaux transnationaux observés. Après la collecte et la retranscription des entretiens, l'analyse a été menée à l'aide du logiciel QDA Miner, reconnu pour ses capacités à coder, annoter et extraire des données textuelles, facilitant la gestion de projets complexes et l'identification de motifs dans la codification. Ce logiciel permet également d'intégrer des analyses quantitatives et d'explorer les relations entre les codes et d'autres propriétés des données. La démarche analytique s'est structurée ainsi :

- Lecture immersive de l'ensemble des transcriptions pour saisir la globalité du matériau.
- Orientation des transcriptions selon les objectifs de recherche :
- identification des réseaux transnationaux (familiaux et missions issues d'une église mère);
- analyse des structures et fonctionnements ecclésiaux dans un contexte transnational; description et analyse des formes de gouvernance.
- Sélection de messages clés pour illustrer les argumentations, tout en préservant
- l'anonymat des enquêtés (lettres A à N).

- Classement thématique des discussions de groupes.
- Repérage des catégories et codes en lien avec les objectifs et le cadre théorique, en mobilisant la méthode de l'analyse de contenu (Mucchielli, 1988), qui consiste à analyser différents types de documents (archives, récits de vie, entretiens, sites internet) pour dégager les catégories pertinentes à l'analyse.

L'interprétation des résultats s'effectue dans le contexte théorique de la recherche, en confrontant les analyses empiriques aux théories existantes sur la gouvernance et la transnationalité. Ce processus a permis de proposer un cadre d'analyse renouvelé, adapté aux spécificités des églises pentecôtistes de Montréal. En résumé, notre démarche analytique s'inscrit dans une tradition scientifique rigoureuse, combinant l'analyse explicative et compréhensive, la mobilisation d'outils spécialisés (QDA Miner) et l'ancrage dans un cadre théorique solide, afin de rendre compte de la complexité des dynamiques de gouvernance et de transnationalité dans les communautés étudiées. Les catégories et codes qui sont inscrits dans le tableau ci-dessus constituent la matière grise sur laquelle l'analyse des données a été possible. Ils sont matérialisés et interprétés dans le chapitre 3 qui présente les résultats, les chapitres 4 et 5 ainsi que la conclusion. L'ensemble de ce travail est fait dans l'observation strictes des règles d'éthiques de la recherche scientifique.

2.3.4 Positionnement et considération éthique

La question de l'éthique de la recherche dans l'espace canadien et québécois suscite de nombreux débats liés aux propositions multiples touchant la mise en place d'énoncés de principes et de modalités d'organisation institutionnelle à privilégier pour assurer la meilleure protection des participants.es à la recherche (Lévy et Bergeron, 2010). Il faut préciser que plusieurs débats scientifiques ont été menés sur la question de la notion de neutralité axiologique proposée initialement par Max Weber, concernant la position éthique du chercheur dans de nombreux travaux (Discepolo, 1998 ; Kalinowski, 2005 ; Caillé, 1989). Pour nous, la notion même de neutralité axiologique devient d'ailleurs l'objet d'enjeux politiques et éthiques dans la communauté scientifique (Naudier et Simonet, 2011). Comme l'explique Caveng (2011), si l'on s'accorde désormais sur le fait que le et la sociologue sont des citoyen-ne-s dont l'inscription au monde est indéniable du fait de son « encastrement social », il demeure important pour nous de nous attarder sur cette double nature intrinsèque de notre posture de sociologue à la fois scientifique et fidèle d'une église pentecôtiste. Étant donné sa nature, le sociologue se trouve au cœur de débats politiques et moraux, visant le fonctionnement des sociétés dans lesquelles le chercheur se trouve partie prenante.

De ce fait, devenir sociologue constitue donc un engagement en lui-même tout comme le choix d'un sujet de recherche. Amené à vivre avec son sujet pendant plusieurs années, voire durant l'ensemble de sa carrière, le chercheur portera son attention sur des domaines avec lesquels il entretient des affinités (Lelubre, 2012). Bien que les églises pentecôtistes africaines transnationales identifiées dans le cadre de cette recherche s'inscrivent dans la trame des mouvements migratoires au Canada, dirigées par les africains, leurs gestions restent bien différentes de celles qui se trouvent en Afrique. Il faut dire nous faisons partie de cette communauté religieuse dans laquelle nous avons fait notre enfance depuis le Cote d'Ivoire.

En plus, nous avons participé à plusieurs activités dans ces églises qui nous ont conduits être prédicateur, dirigeant de culte du soir, secrétaire de l'église, enfin président des jeunes de l'église. Mais dans le contexte transnational montréalais, nous participons aux différents cultes les dimanches ou nous sommes peu connus. Seul le pasteur et certains responsables ont fait notre connaissance. Dans ces églises nous ne faisons pas parti d'un groupe d'église mais nous participons au culte comme une simple fidèle.

En menant en effet les enquêtes auprès des pentecôtistes africains à Montréal, au départ une certaine méfiance de la part des fidèles peut être ressentie. Même si le fait de plonger dans la vie d'autrui peut conduire à la méfiance de la part de la personne enquêtée, ces fidèles peuvent nous identifier comme celui qui voulait en savoir trop sur eux. Or, « la méfiance rend difficile toute forme de coopération » (Watier, 2008, p. 12). Tandis que la confiance, comme l'indique Georg Simmel, doit être « un état intermédiaire entre le savoir et le non-savoir sur autrui. Celui qui sait tout n'a pas besoin de faire confiance, celui qui ne sait rien ne peut raisonnablement pas faire confiance » (Simmel, 1999, p. 356).

Dans cette recherche, il est important d'expliquer aux fidèles dans un premier temps la protection de leurs données pour mériter leur confiance à partir de l'anonymat lors de la restitution des données (Voir, Annexe A). Dans un second temps nous allons multiplier des rencontres avec ces fidèles durant lesquelles, nous allons essayer de leur faire comprendre que notre rôle est celui d'étudiant qui mène des enquêtes scientifiques différent d'un fidèle pentecôtiste. Avant d'arriver à leur proposer un entretien, il est primordial pour nous d'abord de multiplier avec eux des rencontres et des entretiens informels afin de les mettre en confiance. En plus, ayant conscience de ces enjeux éthiques, il n'est pas question pour nous de

porter un jugement sur les agissements des figures d'autorités dans les églises, mais bien de décrire et analyser un état des lieux des pratiques dans les églises pentecôtistes africaines transnationales.

Comme le rappelle Weber, le chercheur ne peut pas fausser les données, modifier ses résultats de recherche pour accommoder ses propres idéaux normatifs (Bowen, 1977, p. 201). La neutralité éthique, selon Marc-Kevin Daoust (2014), de Weber, à partir de laquelle nous nous positionnons va toutefois beaucoup plus loin ; pour Weber, le chercheur doit s'en tenir à une description des « faits », et éviter les jugements évaluatifs (Weber, 1963 [1919]). L'effet immédiat de la neutralité axiologique exige de nous que nous agissions comme sceptique ou apolitique, distant face à toute thèse normative (Miller, 1979, p. 242).

Au-delà de notre posture scientifique de chercheur qui est de rester neutre, tout processus de recherche implique de manière involontaire un engagement personnel. En tant qu'homme qui fait partie de cette communauté pentecôtiste, notre statut et apparence peuvent influencer sur les relations que nous allons nouer avec nos répondants. Enfin, il est important pour nous de ne pas instrumentaliser ces faits même s'ils peuvent être bénéfiques pour la première partie de notre recherche, leur influence dans l'analyse des données récoltées doit refléter la réalité vécue (Becker, 2002).

2.3.5 Difficultés rencontrées et limites du terrain

Il résulte des différents instruments mobilisés pour la collecte et l'analyse des informations quelques difficultés qui ont limité notre recherche qu'il convient de souligner. Dans le cadre de cette recherche doctorale, il faut noter que la majorité des contacts avaient été noués, lors de mes différentes rencontres avec les pasteurs et les responsables d'églises. Les responsables des églises m'ont spontanément accordé leurs autorisations pour mener ma recherche. Ils ont aussitôt établi le contact avec l'ensemble des membres faisant partie de l'église et cela a rendu plus facile l'accès au terrain. Il faut souligner que les entretiens se sont déroulés pour la plupart des cas dans des conditions conviviales.

Tout comme le recrutement, le terrain m'imposa certaines limitations. En fait, tout terrain de recherche impose des limitations au chercheur. Contrairement au laboratoire, - longtemps considéré comme le lieu par excellence de la recherche - où il est possible « d'y isoler les sujets de leur milieu, de contrôler les variables [et] de limiter l'influence des facteurs parasites en réduisant la situation étudiée à quelques facteurs contrôlables » (Deslauriers, 1991, p. 13), le terrain ne peut être assujéti au contrôle du chercheur. Tout milieu est traversé par une multitude d'influences, désirées ou non, mais néanmoins subies (Deslauriers, 1991, p. 6). La recherche de terrain, par conséquent, est modelée par le terrain qu'elle étudie, qui offre à la fois des opportunités de recherche et des limitations à celles-ci.

Malgré, le contact établi avec l'ensemble des membres, nous avons rencontrées quelques difficultés. Au cours de la présente étude les difficultés sont surtout liées à la collecte des informations auprès des femmes pasteures. Cet écueil provient du fait du milieu social dans lequel s'est effectuée la recherche. La recherche s'étant effectuée dans un milieu fortement religieux et auprès de plusieurs acteurs dont les responsables et surtout les pasteurs et femmes pasteures, le principal obstacle qui s'est dressé devant nous était la méfiance, les contournements, la crainte et le calendrier très chargé. Les femmes pasteures n'étaient pas toujours disponibles. Et cela, à cause de leurs nombreux rendez-vous, parce qu'elles étaient très sollicitées par les fidèles. Pour cela, il nous a fallu multiplier les rencontres pour la collecte des informations. Cette particularité du champ social d'étude dont il fallait tenir compte, a ralenti l'élan de nos investigations dans la mesure où la confiance s'est construite progressivement, puisque nous les avons rassurées de la confidentialité des données recueillies. Cette situation nous a causé quelque peu de retard dans la collecte et l'analyse des données. Toutefois, cette enquête nous a fourni de précieuses informations. Nous avons utilisé des guides d'entretien semi-directifs dont la principale difficulté est qu'ils intégraient plusieurs préoccupations auxquelles les enquêtés avaient quelques fois des retenues à répondre. Ces situations ont alourdi et allongé le temps de son administration. Il faut tout de même souligner que cette enquête par guide d'entretien semi-directif nous a informé sur l'état des dynamiques de gouvernance, les pratiques rituelles dans les communautés pentecôtistes africaines.

CHAPITRE 3

LA STRUCTURE ORGANISATIONNELLE DE L'ÉGLISE PENTECÔTISTE LA CITADELLE : PRÉSENTATION DESCRIPTIVE

Nous sommes une église, une communauté d'individus issus de diverses nations. Nous sommes une famille unie par notre passion pour Jésus-Christ. Nous existons pour faire connaître le message de Jésus-Christ et pour aimer les gens comme Jésus les aime (Entretien avec le pasteur Kabuya, église La Citadelle, Montréal, juin- octobre 2023).

Alors que les Églises nationales du Québec, catholiques et réformées perdent de plus en plus de fidèles, les églises pentecôtistes africaines semblent en effet résister à cette lame de fond (Rousseau,2008). Les Églises pentecôtistes africaines au Québec se distinguent par leur remarquable capacité à résister à la désaffection religieuse qui touche les institutions traditionnelles. Cette résilience s'explique non seulement par leur ancrage communautaire fort, mais aussi par la mise en place de réseaux transnationaux complexes (Noné,2024). En effet, ces Églises entretiennent des liens étroits avec des communautés et des organisations religieuses situées en Afrique, en Europe et ailleurs en Amérique du Nord, favorisant ainsi la circulation des idées, des ressources et des personnes. Cette dimension transnationale leur permet de maintenir une dynamique interne vivace, de soutenir leurs membres sur les plans spirituel, social et matériel, et de s'adapter aux réalités du contexte québécois tout en restant connectées à un espace religieux globalisé. Ce chapitre explore le cas de la communauté La Citadelle, fondée en 1994 par le pasteur congolais Joseph Kabuya Masanka, à travers une analyse de ses structures organisationnelles, de ses pratiques rituelles et de ses stratégies d'expansion internationale. Cette étude de cas révèle comment cette institution religieuse navigue entre ancrage local québécois et appartenance à un réseau global, tout en maintenant une ferveur spirituelle intense et une identité hybride moderne-traditionnelle.

3.1 Généralité et implantation de l'église La Citadelle

La création de l'église La Citadelle a été inspirée par une mission d'évangélisation chez le révérend pasteur Kabuya. Né à Kinshasa dans les années 1975, le révérend pasteur a débuté son ministère à Kinshasa. Il est ensuite allé en République centrafricaine où il a obtenu une maîtrise en théologie et y a exercé le métier de pasteur assistant. Revenu au Congo, il est nommé aumônier d'université. Il voyagea en Europe en 1985 et s'inscrivit à la faculté de l'université de théologie où il étudie la théologie pratique. Après cela, il atteint le Canada en 1992. Dans sa quête spirituelle, le pasteur Kabuya a commencé son ministère pastoral en

1994, après une brève période d'intégration en enseignement de la théologie dans trois établissements théologiques de Montréal. L'année suivante, il inaugure une première église, la Communauté évangélique de Pentecôte (CEP) qui devient l'église La Citadelle en 2020. C'est ce qu'explique Laurent², un ancien de l'église :

À notre arrivée au Canada en 1992, nous avons rejoint un groupe de prière initié par un pasteur d'origine congolaise avec qui nous avons déjà exercé le ministère pastoral au Congo. Ce groupe, composé initialement d'environ 20 personnes, se réunissait régulièrement les mercredis soir, puis progressivement le samedi et le dimanche. Les rencontres avaient lieu dans des locaux loués ou chez des membres, sans qu'il s'agisse encore d'une église officiellement établie. (Laurent, église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Dans un contexte transnationale selon nos données d'enquête, les membres qui ont joué un rôle principal dans le développement de la CEP appelé aujourd'hui La Citadelle proviennent principalement du Congo. Cette évangélisation a été réalisée à travers différentes approches. La plupart des responsables interrogés affirment que l'évangélisation s'est accompagnée d'une diffusion massive de produits, tels que des groupes de prière sur WhatsApp, des brochures, voire des programmes audio-visuels sur YouTube et Facebook entre autres. C'est dans cette optique selon Mayrargue (2002), que les églises pentecotistes africaines s'inscrivent dans une diffusion des ressources qui reflète la dimension transnationale de ces manifestations et fait référence aux liens, plus ou moins organisés, qui unissent parfois les membres de l'église à travers sa doctrine.

3.2 La doctrine pentecôtiste

Le pentecôtisme se distingue par une insistance sur la foi en Jésus-Christ comme Sauveur, la centralité de la résurrection et l'expérience personnelle de la nouvelle naissance, qui implique un abandon conscient de l'ancien mode de vie pour accepter le Christ comme Seigneur et Sauveur. Cette expérience n'est pas fondée sur un savoir sacré, mais plutôt sur des révélations et une relation vivante avec Dieu, souvent marquée par des manifestations surnaturelles.

Les croyances pentecôtistes reposent sur plusieurs piliers essentiels, à savoir :

² Les noms que nous utilisons pour désigner les personnes sont des noms fictifs

- l'autorité de la Bible : les pentecôtistes reconnaissent l'autorité suprême des Écritures pour la foi et la conduite;
- le baptême par immersion (le baptême d'eau) : réservé aux croyants, il symbolise la mort au péché et la résurrection à une vie nouvelle en Christ;
- le baptême du Saint-Esprit : après la conversion, les fidèles recherchent une seconde expérience spirituelle appelée « baptême du Saint-Esprit », généralement attestée par la manifestation du parler en langues (glossolalie);
- la manifestation des dons spirituels : les dons du Saint-Esprit (prophétie, guérison, miracles, parler en langues) sont considérés comme accessibles à tous

les chrétiens nés de nouveau et comme signes de l'action continue de Dieu dans le monde;

La nouvelle Naissance, la conversion est perçue comme une transformation radicale, une « nouvelle naissance », qui marque le début d'une vie guidée par l'Esprit et caractérisée par la foi, la puissance et la joie. Ainsi, pour les pentecôtistes, la foi ne se limite pas à l'adhésion à des doctrines, mais se vit dans l'expérience directe de l'Esprit, la transformation personnelle et la participation active aux manifestations spirituelles dans la communauté. (Archives, journal de l'église La Citadelle, 2021).

3.3 Bilan de la première phase d'évangélisation : de la Communauté évangélique de Pentecôte (CEP) à l'Église La Citadelle

3.3.1 Les circonstances de la création et la dimension transnationale

La Communauté évangélique de Pentecôte (CEP), fondée officiellement en 1994 à Montréal par le pasteur congolais Joseph Kabuya Masanka, illustre une trajectoire de croissance significative parmi les églises pentecôtistes issues de l'immigration africaine au Québec. Les premiers rassemblements débutent dès 1992 dans le salon familial du pasteur, réunissant amis et membres de la famille. Rapidement, la communauté s'élargit à des voisins et connaissances, ce qui conduit à une succession de lieux de culte : d'abord le sous-sol d'un membre, puis une salle de restaurant, des locaux partagés avec une église baptiste, et enfin, l'acquisition d'un bâtiment dans le quartier du Mile-End, le long d'une grande artère passante, rendant l'église facilement accessible.

Cette évolution spatiale reflète la croissance rapide de la communauté, qui passe d'une dizaine de membres en 1992 à 432 en 2006, puis à 832 membres en 2022. (Entretien avec le pasteur Kabuya, 2021). Ce développement s'explique par la capacité d'accueil de la CEP, son implantation dans des quartiers

multiethniques et défavorisés, et son ouverture à la diversité, tout en conservant une forte identité pentecôtiste et africaine. En 2017, la CEP prend le nom de « La Citadelle », poursuivant son expansion et sa mission d'église multiethnique et transnationale, avec des implantations au Canada et en Afrique, et une organisation structurée autour de nombreux départements pour servir sa communauté (archives église La Citadelle, 2021, p.14) en dépit de la mobilisation, comme le souligne le pasteur Kabuya :

Ce nombre serait probablement plus élevé si, faute de travail au Québec, beaucoup de membres n'avaient pas émigré vers le Canada anglophone. La CEP est une église découverte, car elle a été fondée par le pasteur qui, lors d'un voyage touristique au Québec, a ressenti un appel divin lui indiquant que c'était là son lieu de mission (Entretien avec le pasteur Kabuya, église La Citadelle, Montréal, juin- octobre 2023).

Les entretiens avec le pasteur Joseph Kabuya Masanka soulignent que sa venue et son engagement au Québec sont motivés par une révélation divine reçue alors qu'il rédigeait sa thèse en théologie en Belgique, après plus de sept ans d'études. Le pasteur décrit son parcours migratoire comme ayant été marqué par des obstacles, notamment l'obtention des documents d'immigration. Malgré cela, selon le pasteur, son haut niveau d'études lui a permis d'obtenir un poste d'enseignant à l'Institut Biblique du Québec, affilié aux Assemblées de la Pentecôte du Canada, en parallèle à ses fonctions pastorales à la CEP. Il considère également avoir acquis une reconnaissance dans le milieu religieux québécois, présidant des conférences dans diverses communautés.

La CEP, sous sa direction, a structuré sa croissance en s'appuyant sur le profil international et la mobilité géographique de ses membres, utilisant ces ressources pour soutenir un projet d'expansion transnationale. Le discours de l'église reste centré sur la construction, la restauration et la motivation de la communauté, chaque année étant guidée par une thématique nouvelle qui oriente les prédications et activités.

Dans sa stratégie d'évangélisation, la CEP vise à implanter chaque année une nouvelle église dans une nouvelle province canadienne, en soutenant financièrement les nouvelles assemblées, notamment en prenant en charge plusieurs mois de loyer pour leur permettre d'atteindre l'autonomie. Cette stratégie vise aussi à stabiliser le nombre de fidèles, qui fluctue en raison de la mobilité migratoire vers l'ouest du pays.

Grâce à ces initiatives, la CEP a accru sa visibilité et son rayonnement, jusqu'à changer de nom pour devenir « Église La Citadelle » en 2017. En 2021, la transition pastorale s'opère avec la retraite de Joseph Kabuya, remplacé par son fils Omer Kabuya comme pasteur principal, et son épouse Nadine Kakuya comme pasteur secondaire, assurant ainsi la continuité et la stabilité de la direction de la communauté.

3.3.2 Pentecôte » à « l'Église La Citadelle » Pentecôte » à « l'Église La Citadelle »

Au cours de nos entretiens le pasteur Kabuya Joseph souligne que, comme toute organisation, une église traverse des cycles de vie : émergence, croissance, maturité, stagnation ou disparition. Pour éviter la stagnation ou le déclin, il considère essentiel d'engager une transformation organisationnelle à des moments clés du développement de la communauté. Plusieurs facteurs motivent ce changement, notamment l'actualisation de la stratégie, l'ajustement des structures et des mécanismes de fonctionnement, ainsi que l'adaptation au contexte et à la mission de l'église, qui inclut la nature de ses services, ses ressources et compétences, et son marché cible (groupe de fidèles ou champ d'action). Le pasteur insiste sur l'importance de procéder méthodiquement, en commençant par un diagnostic approfondi de la situation. Cette étape initiale permet d'évaluer les forces, faiblesses, opportunités et menaces de l'organisation, ainsi que d'identifier les besoins d'ajustement en fonction des objectifs stratégiques et des réalités du terrain. Ce diagnostic sert de base pour définir les priorités du changement, ajuster les structures internes et élaborer des mécanismes de fonctionnement plus adaptés, tout en restant aligné sur la mission et la vision de l'église. En somme, le processus de transformation organisationnelle, selon le pasteur Kabuya, repose sur un diagnostic de la situation actuelle, l'actualisation de la stratégie, l'ajustement des structures et des processus, l'adaptation continue au contexte et à la mission, et la prise en compte du cycle de vie de l'organisation pour assurer sa pérennité et sa pertinence (Archive parue au journal de l'église La Citadelle, 2021, p.23). Dans la logique du pasteur Kabuya, le choix d'un nom d'église doit être attractif, inclusif et refléter la vision ainsi que la mission de la communauté. Il considère que le nom « Communauté évangélique de Pentecôte », en tant que dénomination, risque d'exclure des membres potentiels et d'alimenter des stéréotypes, surtout dans un contexte transnational où l'ouverture à une diversité de profils et de cultures est essentielle. Pour répondre à ces enjeux, le pasteur s'inspire d'une tendance observable chez plusieurs églises pentecôtistes du Québec, qui abandonnent les noms strictement nominatifs au profit de noms plus évocateurs et porteurs de sens. Par exemple, le Centre évangélique de Montréal est devenu « Église Gospel Vie », un nom qui met l'accent sur le message de vie et d'espoir plutôt que sur une appartenance confessionnelle stricte. De même, « Le Carrefour de la Rive-Nord » a adopté le nom « Église le Portail », soulignant l'idée d'un lieu d'accueil et de passage vers une nouvelle vie spirituelle. Ces changements de nom visent selon le pasteur Kabuya à :

- rendre l'église plus accessible et attractive pour un public large, au-delà des frontières ethniques ou confessionnelles ;

- mieux communiquer la vision, la mission et les valeurs de la communauté;
- s'adapter à un contexte québécois et international où l'identité religieuse se construit de façon plus ouverte et dynamique.

Ainsi, pour le pasteur Kabuya, l'adoption d'un nom évocateur est une étape stratégique dans l'évolution de l'église, permettant de renforcer son rayonnement, d'éviter l'exclusion et de mieux incarner sa mission dans la société québécoise et au-delà. (archive parue au journal de l'église La Citadelle, 2021, p.23).

3.3.3 Un nom biblique à teneur sociohistorique

Le choix du nom « Communauté évangélique de Pentecôte (CEP) » a été pertinent depuis la fondation de l'organisme, car il reflétait clairement son identité confessionnelle et sa mission initiale. Cependant, à l'ère du numérique, l'importance du nom s'est accrue : il constitue la première impression et joue un rôle déterminant dans l'attractivité et la visibilité en ligne. Des études et des experts (Haegel, 2024 et Dubois 2021), soulignent que les internautes se forgent une opinion en une seconde ou moins, souvent uniquement sur la base du nom, ce qui influence leur décision de s'intéresser ou non à une organisation. Dans ce contexte, un nom doit être :

- attirant et facile à retenir;
- représentatif de la mission, des valeurs et de la vision de l'organisation;
- adapté à l'identité numérique, c'est-à-dire distinctif et pertinent pour se démarquer dans les recherches en ligne et sur les réseaux sociaux.

De plus, il est essentiel de s'assurer que le nom respecte les exigences légales et linguistiques, surtout au Québec, où la Charte de la langue française impose certaines règles pour les noms d'organisations. Ainsi, à l'ère numérique, le nom d'une église ou d'une organisation n'est plus seulement un marqueur identitaire : il devient un outil stratégique pour attirer, engager et fidéliser un public dans un environnement marqué par la rapidité de la prise de décision et la concurrence pour l'attention. Ainsi, dans sa logique d'apporter un changement le pasteur souligne que :

Dans un monde de plus en plus sécularisé et opposé à l'Évangile, il est important que le nom invite les gens de la rue au lieu de les repousser. D'où la pertinence d'avoir un nom facile à mémoriser et à utiliser, en évitant du mieux qu'on peut l'usage de diminutifs, d'abréviations

ou de sigles comme c'est l'usage aujourd'hui. (Entretien avec le pasteur Kabuya, église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Le pasteur Joseph Kabuya observe que le nom « Communauté évangélique de Pentecôte » a été décliné et adapté de multiples façons au fil des années : « Commu-nauté évangélique », « La CEP », « Église CEP », « CEP internationale », etc. Cette multiplicité d'appellations montre à la fois la souplesse du nom et ses limites en matière de clarté et d'attractivité pour le grand public. Selon le pasteur, le nom d'une église n'est pas neutre : il porte un message, façonne la perception de l'extérieur et révèle la nature de l'organisme ainsi que le contenu de son message. Dans le cas de la CEP, le nom met l'accent sur l'héritage pentecôtiste, en particulier sur le baptême du Saint-Esprit et le parler en langues, éléments centraux du pentecôtisme¹. Si ces vérités bibliques restent fondamentales pour la communauté, le pasteur souligne que ce type de nom attire surtout les initiés ou les habitués, mais peu « les gens de la rue » ou ceux en dehors du cercle pentecôtiste. Ainsi, le pasteur invite à réfléchir à un nom plus significatif, capable de toucher un public plus large et d'exprimer la vision et la mission de l'église dans un contexte contemporain et transnational. Il rappelle que le changement de nom a une légitimité biblique et stratégique, et qu'il peut transformer la perception externe de l'église, la rendant plus accessible et inclusive sans renier ses fondements doctrinaux. Ce raisonnement s'inscrit dans une tendance plus large observée au Québec, où plusieurs églises abandonnent les noms strictement dénominationnels au profit de noms porteurs de sens et d'ouverture.

L'Éternel Dieu a changé les noms de nos pères dans la foi comme celui d'Abram à Abraham et de Jacob à Israël. Dans le Nouveau Testament, Saül est devenu Paul et le Seigneur a promis de nous donner un nom nouveau à la fin des temps. Le changement de nom peut par ailleurs apporter un nouveau souffle, un nouveau dynamisme. (Entretien avec le pasteur Kabuya, église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Selon les entretiens menés, la majorité des responsables de l'église La Citadelle estiment que le nom « Citadelle » reflète bien le caractère distinctif, la pertinence et l'esprit rassembleur et motivateur de la communauté. Ce choix de nom accompagne une volonté de réajuster la vision, de rajeunir et de renouveler l'organisme, en phase avec les attentes des membres. Pour le pasteur Joseph Kabuya, il existe quatre raisons principales d'adopter un nom rassembleur et motivateur :

- exprimer l'identité et la vision : un nom comme « Citadelle » symbolise la force, la protection et la stabilité, des valeurs qui correspondent à la mission de la communauté et à son désir d'être perçue comme un lieu sûr et accueillant pour tous;

- favoriser l'inclusion et l'ouverture : contrairement à un nom dénominationnel, « Citadelle » n'exclut pas les personnes extérieures au cercle pentecôtiste et attire un public plus large, facilitant ainsi l'intégration de nouveaux membres;
- renforcer la motivation et l'appartenance : un nom porteur de sens inspire et motive les membres, en créant un sentiment d'appartenance et de fierté autour d'une identité commune renouvelée.
- améliorer la visibilité et l'attractivité : à l'ère du numérique, un nom distinctif et évocateur capte plus rapidement l'attention, facilite la communication et rend la communauté plus visible et accessible en ligne, ce qui est crucial pour la croissance et le rayonnement de l'église.

Ainsi, le changement de nom vers « Citadelle » s'inscrit dans une stratégie de transformation organisationnelle, visant à mieux incarner la mission, à rassembler et à motiver, tout en s'adaptant au contexte contemporain et aux défis de la communication moderne :

« La première raison vient du fait de l'épuisement général de l'organisation, notamment la disparition progressive de l'excitation des premières années. Pour le pasteur, ils ne savent plus pourquoi ils existent. La routine est devenue leur pain quotidien. La seconde raison est pour rajeunir l'image de l'organisation. À l'heure des médias sociaux, la manière de fonctionner de l'Église n'est plus du tout la même. Pour cela, il faut un nom jeune et accrocheur, ensuite pour représenter le lien intergénérationnel et multiculturel des participants, et enfin pour évoquer l'action. Lorsque nous examinons le portrait de l'Église en 2017, nous constatons qu'environ 10 % des fidèles s'identifient au nom CEP en raison des expériences de pentecôte vécues dans les premières années de l'Église. Ces expériences ne faisant pas partie du patrimoine des nouveaux fidèles, il leur est plus difficile de s'identifier au nom » (Entretien avec le pasteur Kabuya église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Le changement de nom de la Communauté évangélique de Pentecôte (CEP) s'inscrit dans une dynamique globale d'expansion et de transformation du pentecôtisme africain, particulièrement visible dans les sociétés d'accueil marquées par l'immigration francophone. Comme le souligne Maskens (2010), le succès croissant des Églises pentecôtistes s'explique par leur capacité d'adaptation, leur innovation et leur inscription dans des réseaux transnationaux, ce qui les place aujourd'hui au cœur de la scène religieuse internationale.

L'expansion du pentecôtisme africain est portée par des flux migratoires importants, notamment depuis l'Afrique francophone vers l'Europe et l'Amérique du Nord. Cette mobilité favorise la création de communautés religieuses dynamiques, capables de s'adapter à de nouveaux contextes culturels et sociaux, tout en maintenant des liens forts avec les pays d'origine. Dans ce contexte, le phénomène pentecôtiste

touche particulièrement les populations issues de l'immigration africaine, qui trouvent dans ces églises des espaces de solidarité, de ressourcement spirituel et d'intégration sociale.

Le changement de nom de la CEP répond à plusieurs enjeux :

- une affirmation d'une identité transnationale : face à la diversification de ses membres et à l'internationalisation de ses réseaux, l'église cherche un nom plus rassembleur, moins marqué par une identité strictement confessionnelle ou ethnique, et capable de fédérer au-delà du cercle initial;
- une visibilité et l'attractivité dans le contexte québécois et international : un nom évocateur et moderne permet de mieux communiquer la vision et la mission de l'église, tout en s'adressant à une population plus large, y compris les nouvelles générations et les personnes extérieures au pentecôtisme traditionnel;
- une réponse à la dynamique migratoire : l'essor des flux migratoires africains en Amérique du Nord a conduit à une recomposition des communautés religieuses, qui doivent s'adapter pour rester pertinentes et attractives auprès d'un public en mutation.

Ce phénomène s'inscrit dans un mouvement plus large observé dans le pentecôtisme africain, où l'indigénisation, l'innovation et la circulation transnationale sont devenues des moteurs essentiels de croissance et de transformation. Les églises africaines, qu'elles soient anciennes ou néopentecôtistes, développent des stratégies d'expansion qui incluent le changement de nom, l'adaptation des pratiques et la création de réseaux internationaux, afin de répondre aux attentes de leurs membres et de s'imposer sur la scène religieuse mondiale.

3.4 La particularité du nouveau nom La Citadelle et l'approche socioculturelle

3.4.1 La particularité du nouveau nom : La Citadelle

D'après nos données d'enquête, la particularité du nouveau nom réside dans le fait que l'Église est déjà familière avec le terme « Citadelle ». En effet, ce mot figure déjà dans le nom de l'organisme à vocation sociale « La Citadelle de l'Espoir ». Cette institution, partenaire et complémentaire de l'Église, intervient principalement dans des actions de nature temporelle. Par ailleurs, le principal responsable de l'Église souhaite harmoniser le nom de l'Église avec ceux des autres organismes affiliés à

l'institution, afin de renforcer la cohérence et l'unité de l'ensemble. Comme le souligne le pasteur Kabuya :

« La majorité des responsables de l'Église soutiennent que le nouveau nom « Citadelle » possède une particularité importante : il est déjà familier pour la communauté, car il figure dans le nom de l'organisme à vocation sociale « La Citadelle de l'Espoir », qui agit comme partenaire et complémentaire de l'Église en menant des interventions de nature temporelle. Cette familiarité facilite l'acceptation du changement de nom et renforce le sentiment d'unité au sein de l'institution » (Entretien, pasteur Kabuya, église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Lorsque les membres d'une institution retrouvent un nom déjà connu et porteur de sens, ils se sentent naturellement plus proches de l'organisation. « Citadelle » évoque une histoire, des valeurs et une identité collective, ce qui favorise l'attachement. Dès lors, adopter un nom familier donne l'impression de s'inscrire dans la continuité, plutôt que de rompre avec le passé. Cette stabilité rassure les membres et renforce leur engagement envers l'institution. En plus, un nom chargé de sens et est déjà valorisé dans d'autres contextes (comme « La Citadelle de l'Espoir ») ce qui suscite de la fierté chez les membres, qui s'identifient alors plus facilement à l'ensemble de l'organisation. La familiarité avec « Citadelle » facilite la création d'un langage commun et d'une culture organisationnelle partagée, deux éléments essentiels pour renforcer la cohésion et le sentiment d'appartenance. Également, le pasteur Kabuya fait valoir ceci :

Utiliser un nom avec un autre adjectif permet de mieux identifier les organisations d'une même famille. Le mot « Citadelle » englobe deux approches, une approche biblique et une approche socioculturelle ou historique. D'après le pasteur, le Psaume 87.2-3 dit : Le Seigneur aime les portes de Sion, plus que toutes les autres demeures de Jacob. Selon ce verset, Sion est synonyme de ville de Dieu, et c'est un lieu que Dieu aime. Sion est Jérusalem. Le mont Sion est la haute colline sur laquelle David a construit une citadelle. Il est situé sur le côté sud-est de la ville. Le mot Sion se retrouve plus de 150 fois dans la Bible. Il signifie essentiellement « fortification » et véhicule l'idée d'être « élevé » comme un « monument ». Sion est décrite à la fois comme la ville de David et la ville de Dieu. Au fur et à mesure que nous avançons dans la Bible, le mot Sion prend une signification spirituelle supplémentaire. La première mention de Sion dans la Bible est en 2 Samuel 5.7 : David a pris la forteresse de Sion, qui est la ville de David. Sion était à l'origine une ancienne forteresse jébuséenne de la ville de Jérusalem. Après la conquête de la forteresse par David, Jérusalem devient la possession d'Israël. Le palais royal y fut construit et Sion, Jérusalem devient alors le siège du pouvoir en Israël. (Entretien, pasteur Kabuya, église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Et en outre, le pasteur estime que harmoniser les noms entre l'Église et ses organismes partenaires est une démarche stratégique ; cela permet :

- de créer une cohérence et une identité institutionnelle forte, facilement reconnaissable par

les membres et le public;

- de mettre en valeur la complémentarité des missions spirituelles et sociales, en soulignant que l'action de l'Église s'étend au-delà du culte pour inclure l'aide concrète à la communauté;
- de faciliter la communication et la visibilité, tant à l'interne qu'à l'externe, en utilisant un nom rassembleur et porteur d'espoir déjà bien implanté dans l'imaginaire collectif de la communauté.

Ainsi, le choix du nom « Citadelle » ne se limite pas à une question d'image car il s'inscrit dans une logique d'harmonisation, de continuité et de renforcement du lien entre les différentes composantes de l'institution, tout en valorisant l'engagement social et spirituel de l'Église.

Les versets bibliques que le pasteur Kabuya mentionne, notamment dans le Psaume 46, utilisent effectivement le terme « citadelle » pour décrire Dieu comme un refuge et une forteresse pour son peuple. Cette image exprime l'idéal religieux d'une protection divine absolue : Dieu n'est pas simplement un abri, mais une citadelle imprenable, une défense contre toutes les menaces, qu'elles soient naturelles ou humaines. Dans cette posture le pasteur affirme que dans le contexte biblique, la citadelle symbolise la stabilité, la sécurité et la confiance totale en Dieu, même lorsque le monde est bouleversé : « Dieu est pour lui un refuge et un appui, un secours qui ne manque jamais dans la détresse » (Psaume 46.2³). Cette métaphore souligne que la présence de Dieu au milieu de son peuple est source de paix et de force, et que la foi en lui offre une protection inébranlable, bien au-delà des constructions humaines. Ainsi, l'usage du mot « citadelle » dans la Bible ne renvoie pas seulement à une structure défensive, mais à un idéal spirituel : Dieu lui-même est la citadelle des croyants, garantissant leur sécurité et leur espérance face à l'adversité.

3.4.2 Approche socioculturelle

Le terme « citadelle » désigne effectivement deux formes principales de fortifications, mais son acception la plus courante est celle d'une partie fortifiée située au cœur d'une ville, souvent dotée de bastions et de fossés, destinée à commander et protéger la ville elle-même. La citadelle peut toutefois

³ Dieu est pour nous un refuge et un appui, Un secours qui ne manque jamais dans la détresse. C'est pourquoi nous sommes sans crainte quand la terre est bouleversée, Et que les montagnes chancellent au cœur des mers, Quand les flots de la mer mugissent, écumant, Se soulèvent jusqu'à faire trembler les montagnes.

être construite en dehors de la ville, sur une position stratégique comme une colline, afin de renforcer sa capacité défensive.

Dans l'architecture militaire classique, la citadelle représente la « dernière ligne de défense » : même si un assaillant parvient à prendre la ville, il reste vulnérable tant qu'il n'a pas capturé la citadelle, car celle-ci abrite la garnison et parfois l'autorité politique, et permet de résister ou de contre-attaquer. Par sa position et sa solidité, elle joue aussi un rôle dissuasif contre les révoltes internes.

Au Canada, le terme « citadelle » est étroitement lié à l'histoire militaire et à la nécessité de défendre les villes stratégiques contre les menaces extérieures, notamment lors des conflits avec les Britanniques et les Américains au XVIIIe et XIXe siècles. La Citadelle de Québec en est l'exemple le plus emblématique : construite entre 1820 et 1850 sur le cap Diamant, elle parachève le système défensif de la ville, avec ses bastions, ses fossés et ses bâtiments autosuffisants, et elle demeure aujourd'hui la plus grande forteresse de ce type en Amérique du Nord. En résumé, la citadelle n'est pas l'ensemble des fortifications, mais bien le cœur stratégique et symbolique de la défense urbaine, la dernière position à tenir en cas d'attaque, et un centre de commandement militaire et parfois politique. La Citadelle était ainsi considérée comme un rempart et jouait un rôle de refuge, de forteresse comme le souligne le pasteur Willaire :

« Lors de la création de la CEP en 1995, l'accent était, dans l'ensemble, mis sur les aspects évangéliques et spirituels, conformément à la vision et à la mission initiale. Les stratégies d'action étaient adaptées aux réalités de l'environnement de l'époque. Vingt-deux ans plus tard, l'œuvre a évolué, particulièrement avec l'accroissement de son champ stratégique (domaine d'activité) au Canada et à l'étranger. Cet accroissement a eu pour effet de diversifier son « marché » (clientèle). Il est donc devenu impératif de redéfinir l'organisation et d'ajuster de nouvelles stratégies en lien avec le contexte actuel. Cependant, la transformation d'une organisation étant un processus continu et récurrent, tout changement, si minime soit-il, entraîne nécessairement des modifications au niveau de l'ensemble. Il est important de suivre les étapes pour mettre en œuvre les actions prévues » (Entretien pasteur Willaire, église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Le processus de transformation organisationnelle décrit par le pasteur s'inscrit dans une démarche structurée et dynamique, essentielle pour garantir l'adéquation de l'église à sa mission et à son environnement en constante évolution. Voici les principales étapes, en lien avec les meilleures pratiques observées dans cette communauté.

- l'étape préliminaire pour le pasteur est celle de (1) poser un diagnostic de l'état actuel. Cette étape préliminaire consiste à évaluer objectivement la situation de l'église, ses forces, ses faiblesses, ses ressources et ses défis. Il s'agit d'un moment clé pour recueillir les attentes des

membres et analyser le contexte externe, conformément à la démarche du « voir » recommandée dans l'élaboration de projets pastoraux;

- ensuite, (2) la nécessité de choisir une structure adaptée à la stratégie. Sur la base du diagnostic, il est nécessaire de définir une structure organisationnelle et un mode de fonctionnement alignés avec la stratégie d'action à court, moyen et long terme. Cela implique de choisir un modèle (départemental, pyramidal, mixte, etc.) qui favorise l'efficacité, la coordination et la cohérence avec la vision de l'église;
- puis (3) identifier et regrouper des tâches, il convient ensuite de déterminer les tâches essentielles au fonctionnement de l'organisation et de les regrouper dans la structure choisie. Cela permet de clarifier les rôles, d'éviter les doublons et de garantir que chaque domaine (administration, pastorale, mission, entraide, etc.) dispose des ressources nécessaires;
- une fois la nouvelle structure est mise en place (4), il faudra veiller à ce que la mise en place de mécanismes de coordination soit effective, pour assurer un fonctionnement harmonieux. Il est donc crucial d'établir des règles de fonctionnement, des systèmes d'évaluation et de contrôle de l'information. Ces mécanismes facilitent la communication interne, la supervision des activités et la réactivité face aux changements;
- enfin, l'environnement dans lequel évolue l'organisme étant en perpétuel changement, la (5) réévaluation continue et l'adaptation de l'organisation sont indispensables. Le changement de nom, par exemple, ne doit pas être vu comme un acte isolé, mais comme le déclencheur d'un nouveau cycle d'analyse, d'ajustement et de relance du processus organisationnel, en tenant compte des conséquences sur l'identité, la mission et la perception externe de l'église.

En résumé, la transformation de la CEP vers « Église La Citadelle » illustre un processus organisationnel méthodique, où chaque étape – du diagnostic initial à la réévaluation continue – vise à aligner la structure, la stratégie et l'identité de l'église avec sa mission spirituelle et les réalités de son environnement. Ce modèle favorise la résilience, l'innovation et la pertinence de la communauté dans le temps.

L'Église La Citadelle illustre une évolution marquante dans sa mission et ses pratiques. Initialement centrée sur l'évangélisation et la spiritualité, elle élargit désormais son action pour répondre aux besoins variés de ses membres, intégrant à la fois le spirituel et le temporel grâce à son organisme de bienfaisance « La Citadelle de l'Espoir ». Cette structure complémentaire permet à l'église d'offrir un

accompagnement social concret, en cohérence avec la vision de voir des vies transformées et réconciliées avec Dieu. La Citadelle se définit par une triple mission : annoncer l'Évangile pour le salut de tous ; former des disciples et mobiliser une armée de témoins pour servir le Seigneur. L'église se distingue également par sa diversité, elle rassemble des hommes et des femmes de toutes nationalités et catégories sociales, ce qui en fait une communauté véritablement multi-ethnique et inclusive. Pour mieux servir cette diversité, La Citadelle a mis en place plus d'une quinzaine de départements, couvrant aussi bien les besoins spirituels que matériels de ses membres.

3.5 Identité et organisation interne de l'église La Citadelle

L'Église La Citadelle incarne, dans un contexte transnational, une communauté qui valorise à la fois l'accueil inconditionnel et la diversité de ses membres, tout en maintenant une certaine cohérence doctrinale et organisationnelle. Selon ses responsables, La Citadelle se présente explicitement comme une « famille » qui accueille toute personne créée à l'image de Dieu, sans distinction d'origine, de rang social ou de couleur de peau. Cette ouverture se traduit concrètement dans la composition multi-ethnique de la communauté : plus de 14 nationalités y sont représentées, et l'église compte une quinzaine de départements pour répondre aux besoins variés de ses membres. Sur le plan doctrinal et de l'orientation, on observe un double mouvement. Une diversité au sein de la communauté, l'église accueille des personnes issues de différents horizons culturels et sociaux, ce qui favorise une pluralité d'expériences, de sensibilités et de pratiques spirituelles. Cette diversité est visible dans la vie communautaire, les activités et l'engagement social, notamment à travers des organismes partenaires comme « La Citadelle de l'Espoir ». De plus une homogénéisation malgré cette diversité, l'Église La Citadelle s'appuie sur un socle doctrinal commun et des pratiques partagées, qui assurent la cohésion du groupe. La mission de l'église - « vivre Christ, servir Christ, faire connaître Christ » - est clairement affirmée et sert de point de ralliement pour tous les membres, quels que soient leur parcours ou leur culture.

Ce modèle, où l'accueil de l'autre et la reconnaissance de sa complexité vont de pair avec une orientation commune, rejoint les observations de Mayargue (2020), les églises pentecôtistes, même en cherchant à se distinguer, développent des discours et des pratiques similaires pour assurer leur unité et leur rayonnement dans un environnement international. En résumé, dans sa dynamique transnationale, l'Église La Citadelle réussit à conjuguer une inclusion et la reconnaissance de la diversité humaine. A cela s'ajoute une cohérence doctrinale et missionnaire. Enfin, une adaptation qui favorise la

pluralité des réalités migratoires et culturelles, tout en maintenant une identité institutionnelle forte et fédératrice.

3.5.1 Principe organisationnel

Selon le pasteur et de la direction de l'Église La Citadelle, l'innovation et la structuration autour de domaines d'activités stratégiques sont essentielles pour assurer la croissance et la pertinence de l'église dans un environnement en constante évolution. Pour répondre à ces défis, La Citadelle a identifié quatre domaines d'activités stratégiques qui soutiennent sa mission et facilitent son développement à court, moyen et long terme. Bien que le texte ne détaille pas explicitement ces quatre domaines, l'analyse des pratiques et de l'organisation de La Citadelle permet de les identifier à travers les axes suivants :

- La Citadelle illustre une organisation structurée et dynamique, reposant sur un développement organisationnel solide et un leadership affirmé. Elle fonctionne avec plus d'une quinzaine de départements, chacun étant dirigé par des responsables compétents et engagés. Cette structure permet d'assurer une gestion professionnelle et efficace des différentes activités de l'institution.
- Grâce à cette organisation, chaque département bénéficie d'une autonomie de gestion tout en restant aligné sur la vision globale de La Citadelle. Le leadership des responsables favorise la prise d'initiatives, la collaboration inter-départements et l'innovation, contribuant ainsi à la croissance et à la pérennité de l'institution. De plus, un département spécifique est dédié à l'organisation, la coordination et le marketing, garantissant une planification rigoureuse et la standardisation de la qualité des événements et des services proposés;
- À cela s'ajoute la communication et l'innovation numérique, l'église a investi dans un département multimédia performant : prises de vue photographiques, cinématographiques, diffusion en direct des cultes, gestion active des médias sociaux (Facebook, LinkedIn, Twitter, Instagram, YouTube) et développement d'un site internet dynamique. Elle a également noué des partenariats avec des plateformes de diffusion, telles qu'une télévision en ligne et une radio, pour élargir sa portée et toucher de nouveaux publics;
- La Citadelle met l'accent sur la formation de disciples, la mobilisation de témoins et l'accompagnement spirituel et social de ses membres, en cohérence avec sa mission : « vivre Christ, servir Christ, faire connaître Christ ». Cette dimension se traduit par des programmes de formation, des activités de groupe et un engagement social via son organisme partenaire, « La

Citadelle de l'Espoir ». Contrairement à d'autres communautés, La Citadelle a mise en place une Planification stratégique et d'investissement. C'est-à-dire des dispositions pratiques sont prises pour garantir le succès des initiatives comme des investissements ciblés dans les ressources humaines et matérielles, planification à long terme pour minimiser l'improvisation, et suivi continu des résultats. Cette approche professionnelle vise à maximiser l'impact de chaque action et à assurer la croissance durable de l'église;

- Pour une meilleure stratégie de son développement une gestion professionnelle et une vision à long terme sont mises en place pour faciliter la communauté. Ainsi, La Citadelle se distingue par sa volonté de professionnaliser ses pratiques, tant dans la gestion interne que dans la diffusion de son message. La standardisation de la qualité des événements, l'utilisation des outils numériques et la planification stratégique témoignent d'une adaptation constante aux exigences contemporaines et d'une recherche d'excellence dans tous les domaines de l'action ecclésiale.

En résumé, l'Église La Citadelle articule sa croissance autour de quatre domaines d'activités stratégiques : le développement organisationnel, la communication numérique, la formation et l'engagement communautaire, et la planification stratégique. Cette structuration, soutenue par des investissements et des compétences ciblées, permet à l'église de rester dynamique, innovante et pertinente dans un monde en mutation rapide.

3.5.2 Fonctionnement

La Citadelle, initialement fondée sous le nom de Communauté évangélique de Pen- tecôte (CEP) en 1994 à Montréal, est une église indépendante qui s'est constituée autour d'un capital symbolique qu'elle cherche à préserver et à transmettre. Elle ne s'affilie à aucun mouvement religieux d'ampleur locale, nationale ou internationale, ce qui lui confère une autonomie institutionnelle marquée. Toutefois, cette indépendance n'exclut pas l'existence de liens et d'échanges avec d'autres communautés protestantes, notamment grâce à l'engagement de ses responsables dans des réseaux évangéliques plus larges. Selon Mossière (2004), les activités du pasteur principal Kabuya à l'Institut biblique du Québec (IBQ) et ses interventions dans d'autres communautés évangéliques jouent un rôle déterminant dans la création de liens amicaux et de contacts avec d'autres assemblées protestantes. Ces interactions ont permis à La Citadelle de tisser un réseau informel, facilitant notamment la création d'églises affiliées en Côte d'Ivoire,

au Congo, en Centrafrique et dans d'autres métropoles canadiennes accueillant d'anciens membres de la CEP. Il ressort de nos enquêtes que certaines responsables affirment :

La plupart des grandes décisions sont prises par l'équipe pastorale, les anciens, les diacres. Pour ce qui est du fonctionnement de l'église, les différents responsables tels que le pasteur principal, le conseil d'administration, les diacres et les anciens veillent à la mise en place de ces décisions au sein des différents départements. Après la prise des décisions, une rencontre est tenue avec l'ensemble des membres de l'église pour passer les informations. (Entretien de groupe avec des diacres, anciens et responsables des départements de l'église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Du point de vue des responsables interrogés, le fonctionnement de l'église se distingue par plusieurs caractéristiques. Le culte dominical constitue le cœur de la pratique religieuse et de la vie communautaire. Il se caractérise par une forte effervescence rituelle, où la musique, les chants, les prières et les manifestations corporelles (dances, applaudissements, pleurs) occupent une place centrale, traduisant la présence de Dieu et favorisant l'engagement émotionnel des participants et des participantes. Le pasteur propose des cours de théologie, de formation pastorale et des séminaires thématiques (vie de couple, éducation des enfants, etc.), contribuant à la structuration et à la transmission du capital symbolique de la communauté. La Citadelle fonctionne comme un centre communautaire de prestation de services, offrant à ses membres un soutien matériel, social, psychologique et juridique, ainsi que des activités récréatives. De plus, ces services facilitent particulièrement l'intégration des nouveaux arrivants et renforcent la cohésion interne. Les cellules de quartier et les interactions sociales avant et après les cultes favorisent le développement de réseaux informels, essentiels à la solidarité et à l'entraide entre membres. La Citadelle se définit comme une église missionnaire, ayant implanté des églises-filles au Canada et en Afrique depuis 2005, dans le but de rassembler les anciens membres de la CEP et d'accompagner les diasporas issues de l'immigration. Elle se veut également multiethnique, accueillant des membres de plus de 14 nationalités différentes, et structurée autour de nombreux départements pour mieux servir sa communauté. En résumé, La Citadelle se distingue par son indépendance institutionnelle, son attachement à un capital symbolique propre, et sa capacité à conjuguer autonomie et ouverture grâce à l'engagement de ses responsables dans des réseaux évangéliques plus larges. Son fonctionnement repose sur une dynamique communautaire forte, une ritualité expressive, une offre de services variée et une mission d'expansion adaptée aux réalités migratoires de ses membres.

3.6 Structure et organigramme

La Citadelle se caractérise par une organisation structurée autour de plusieurs organes dirigeants et d'un ensemble de départements spécialisés, ce qui lui permet d'assurer son autonomie de gestion et de remplir efficacement sa mission. Cette structure vise à garantir la répartition de l'autorité, le contrôle et la coordination des différentes tâches au sein de la communauté. Le Pasteur principal actuel, le pasteur Omer Kabuya occupe cette fonction. Il assure la direction spirituelle et administrative de l'église, fixe la vision, supervise les activités et coordonne les différents départements. À cette fonction il faut ajouter le Conseil pastoral qui composé du pasteur principal et d'autres responsables spirituels. Ce conseil prend les décisions majeures concernant la vie de l'église, la doctrine, les orientations stratégiques et la gestion des situations pastorales. Il faut noter aussi que l'église est composée de plusieurs départements. La Citadelle compte une quinzaine de départements, chacun chargé d'un domaine spécifique (accueil, musique, jeunesse, évangélisation, soutien social, etc.). Ces départements sont dirigés par des responsables qui assurent la mise en œuvre des activités et la coordination des équipes de bénévoles. Nous avons le conseil d'administration qui est un organe chargé de la gestion matérielle, financière et juridique de l'église, garantissant la conformité des actions avec les lois et règlements en vigueur. Enfin, nous avons les églises affiliées qui sont issues de la mission de La Citadelle, ces assemblées s'appuient sur la structure mère tout en bénéficiant d'une certaine autonomie locale pour répondre aux besoins spécifiques de leur communauté. Dans le but d'avoir une structure solide chaque organe et département ont des missions clairement définies, ce qui favorise une répartition efficace des responsabilités et évite les chevauchements. Le pasteur principal et le conseil pastoral assurent le contrôle des activités, veillent à la cohérence des actions avec la vision de l'église et coordonnent les initiatives entre les différents départements. La Citadelle fonctionne de manière indépendante, sans affiliation à un mouvement religieux extérieur, ce qui lui permet d'adapter sa gestion et ses actions aux besoins de sa communauté. Les membres sont encouragés à s'impliquer activement dans les différents départements, renforçant ainsi la dynamique communautaire et la capacité de l'église à atteindre ses objectifs. Finalement, la structure organisationnelle de La Citadelle repose sur une direction pastorale forte, un conseil d'administration, une quinzaine de départements spécialisés et un réseau d'églises affiliées. Cette organisation hiérarchisée et fonctionnelle permet à l'église de réaliser sa mission de manière autonome, efficace et adaptée aux réalités de ses membres.

3.6.1 Structure de La Citadelle

Dans un contexte religieux en mutation, les entretiens révèlent que le fonctionnement de La Citadelle repose effectivement sur la diversité et la complémentarité de ses ministères. L'église s'organise autour d'une quinzaine de départements ou ministères spécialisés, chacun étant chargé de répondre à des besoins précis de la communauté et de soutenir la mission globale de l'église. En outre, ces ministères couvrent différents domaines tels que l'accueil, la musique, la jeunesse, l'évangélisation, le soutien social, la formation, et bien d'autres, permettant ainsi une prise en charge globale et adaptée des membres. Chaque ministère fonctionne de manière coordonnée sous la supervision du pasteur principal et des responsables désignés, ce qui assure une répartition efficace des tâches, une dynamique de service et une implication active des membres dans la vie communautaire. Cette structure ministérielle flexible et diversifiée permet à La Citadelle de s'adapter aux évolutions du champ religieux et de mieux servir une communauté multi-ethnique et intergénérationnelle. Selon le pasteur Jean Willaire, ce dynamisme religieux comprend :

[...] un ministère du protocole chargé de l'accueil et du bon déroulement du culte du dimanche ; un ministère des louanges qui encadre le groupe musical et participe à la préparation du culte dominical ; et un ministère d'intercession qui organise des séances de prière collective. Ces structures constituent d'importantes médiations pour le bon déroulement du culte. À cela s'ajoutent certains ministères établis en fonction du sexe et de l'âge des membres : le ministère des hommes propose des activités spécifiques aux adultes masculins tels que des déjeuners de groupe et des formations ; le ministère des femmes quant à lui représente le noyau de l'église qui rassemble les femmes adultes autour de plusieurs ateliers de formation, tels que comment tenir son foyer, des camps de prière, des ateliers de cuisine, des séminaires ou autres ; le ministère des jeunes s'occupe des adolescents avec des discussions thématiques (choix du conjoint, problème d'identité) ; enfin, le ministère des enfants de moins de 14 ans dispense des cours d'instruction religieuse adaptés à leur âge. Implantée dans un contexte nord-américain selon son pasteur, chaque membre occupe une fonction au sein d'un des divers organes de la communauté, la direction générale de l'Église est assurée par un conseil présidé par le pasteur fondateur appelé le patriarche et formé d'Anciens et de diacres. (Entretien pasteur Willaire église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Comme nous pouvons le constater d'après nos résultats, La Citadelle connaît une forte croissance, rassemblant plus de 650 membres, cinq pasteurs, un pasteur titulaire, ainsi que plusieurs diacres et diaconesses. Cette expansion s'accompagne d'une structure organisationnelle solide, composée d'une quinzaine de départements pour mieux servir la communauté et favoriser l'implication des membres. L'église ne se limite pas à la présence d'anciens responsables ; le pasteur principal, Omer Kabuya, assure lui-même la formation théologique et pastorale, préparant ainsi de nouveaux leaders à assumer des

responsabilités dans l'église. Le fonctionnement interne de La Citadelle s'appuie sur un système d'interdits et de critères d'admission fondés principalement sur la Bible, ce qui lui confère un aspect politico-religieux caractéristique du pentecôtisme. Pour le choix de ses responsables, la communauté se base sur l'adéquation des qualités morales et spirituelles des candidats avec les critères bibliques. Ainsi, les pasteurs et pasteures doivent avoir une conduite irréprochable, une bonne réputation, être capables d'enseigner, et démontrer leur capacité à gérer leur famille, ce qui atteste de leur aptitude à prendre soin de la communauté. Les diacres, quant à eux, doivent inspirer le respect, être des personnes de parole, éviter tout penchant pour la boisson ou le gain malhonorable, et avoir une conscience claire de la vérité révélée par la foi. Cette exigence de conformité aux standards bibliques, conjuguée à une organisation structurée et à un engagement dans la formation des leaders, explique en partie la croissance et la cohésion de La Citadelle, qui se définit comme une église de serviteurs, multi-ethnique et missionnaire. Le discours éthique des cadres religieux de La Citadelle s'appuie sur un rigorisme moral, où les qualités des responsables sont systématiquement éprouvées par une « mise à l'épreuve » fondée sur des critères bibliques stricts. Les diaconesses, par exemple, doivent être « maîtresses d'elles-mêmes et dignes de confiance ». Ce processus de sélection, marqué par l'exigence d'une conduite irréprochable et d'une fidélité exemplaire, s'inscrit dans la tradition pentecôtiste d'un engagement moral élevé.

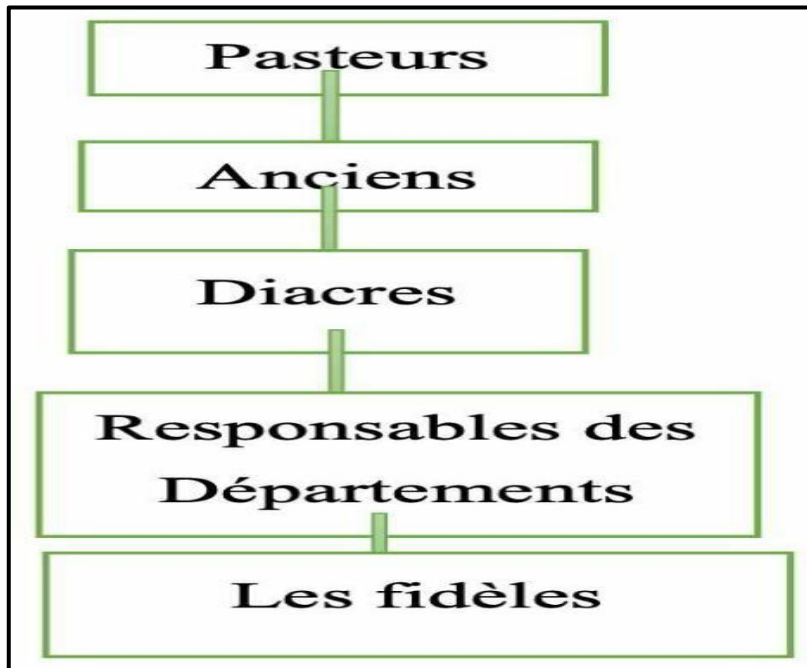
La nomination des dirigeants et de leurs assistants est initiée par le pasteur Omer, qui propose les candidatures lors d'une réunion d'église, celles-ci étant ensuite entérinées par un vote d'acclamation, ce qui renforce la légitimité communautaire des responsables. Parallèlement, le pasteur Omer anime régulièrement des conférences, séminaires et journées de réflexion, contribuant à la formation et à l'équipement spirituel des serviteurs et bénévoles, dans le but de servir Dieu avec excellence. Le patriarche pasteur Joseph, quant à lui, veille sur l'ensemble de la structure communautaire tout en entretenant des relations personnelles avec les membres. Il pratique la visite pastorale à domicile et reçoit également les membres dans son bureau, favorisant ainsi un accompagnement personnalisé et un lien de proximité avec la communauté. Cette pratique, reconnue dans de nombreuses traditions évangéliques, permet de renforcer la cohésion, d'apporter un soutien moral et spirituel, et de maintenir un contact direct avec les réalités vécues par les fidèles. En somme, la gouvernance de La Citadelle conjugue un rigorisme éthique, une sélection communautaire transparente, une formation continue, et une attention pastorale personnalisée, illustrant ainsi la dimension politico-religieuse et la dynamique communautaire propre à la mouvance pentecôtiste. La Communauté évangélique de Pentecôte (La Citadelle) présente effectivement les caractéristiques d'une congrégation religieuse telles que définies par Ebaugh et Chafetz (2000). Selon

cette définition, une congrégation religieuse est une organisation locale structurée en différents niveaux d'activités, qui repose sur la participation volontaire des membres aux fonctions religieuses et sur la contribution active des laïcs à la gestion de l'organisation. La Citadelle fonctionne ainsi : elle s'appuie sur le volontarisme et l'implication des membres laïcs pour organiser un lieu de culte où les immigrants peuvent vivre leur foi et perpétuer des rituels religieux issus de leur pays d'origine ou adoptés dans le pays d'accueil. La structure de la communauté comprend plusieurs ministères (accueil, louange, évangélisation, etc.), et des cellules de quartier qui favorisent la vie communautaire et la socialisation, remplaçant souvent la communauté laissée au pays d'origine. L'adhésion à La Citadelle est un acte volontaire, basé sur un choix personnel, ce qui correspond au « nouveau volontarisme » décrit par Ebaugh et Chafetz. Les membres participent activement à la vie de l'église, que ce soit dans l'organisation des cultes, l'animation des groupes ou la gestion des activités. Cette implication des laïcs est essentielle au fonctionnement de l'institution, qui se distingue par une claire séparation entre membres, amis et visiteurs, et par des frontières communautaires bien définies. Enfin, La Citadelle manifeste une double revendication de rupture : elle prend ses distances vis-à-vis des pratiques néo-traditionnelles, souvent « satanisées », et se positionne comme un espace de recomposition identitaire pour les immigrants, tout en affichant une dynamique d'intégration et de prosélytisme propre au modèle pentecôtiste. La Citadelle incarne pleinement le modèle de la congrégation religieuse locale décrit par (Ebaugh et Chafetz, 2000), en combinant structuration interne, volontarisme, implication laïque et fonction de socialisation pour les membres issus de l'immigration.

3.6.2 Organigramme de La Citadelle

Depuis 2021, l'Église La Citadelle a connu une transition importante : le pasteur Omer Kabuya, fils du fondateur Joseph Kabuya Masanka (fort de plus de 51 ans de ministère), est devenu le pasteur principal, succédant à son père. Il est assisté par son épouse, la pasteure Nadine Kabuya, ordonnée la même année. Cette succession marque la continuité d'une des plus anciennes assemblées pentecôtistes africaines du Canada, tout en incarnant un souci de renouvellement et d'adaptation à l'ampleur croissante des tâches pastorales. Pour répondre aux besoins d'une communauté en expansion, l'équipe pastorale s'est élargie au début de 2021, avec l'intégration de pasteur(e)s stagiaires. Cette équipe est soutenue par un Conseil d'Église composé de 12 fidèles confirmés, réunissant des anciens, anciennes, diacres et diaconesses, qui participent à la gouvernance et à la prise de décision au sein de la communauté. L'organigramme actuel de l'Église La Citadelle se présente ainsi :

Figure 3.1 Organigramme de l'Église La Citadelle



source : Données d'enquête, juin-octobre 2022.

Cette structure permet à La Citadelle de conjuguer héritage, innovation et engagement collectif, tout en maintenant une gouvernance partagée et une implication active des laïcs dans la vie de l'église. Dans la communauté de La Citadelle, la supervision et l'organisation des activités reposent sur une structure où chaque acteur joue un rôle spécifique. Le pasteur principal est la première personne à contacter pour l'organisation des événements et leur réussite. Il assure la coordination globale, fixe la vision et veille à la bonne marche de toutes les activités de la communauté. Les anciens remplacent les pasteurs en cas d'absence. Ils assument des fonctions d'enseignement, de formation et d'encadrement. Ils exercent également une surveillance sur chaque département, garantissant ainsi le maintien de la doctrine et l'harmonie de l'ensemble. Les diacres sont responsables de la gestion matérielle et financière de l'église. Ils conçoivent des projets, proposent des moyens pour leur réalisation et s'impliquent activement dans l'organisation pratique de la vie communautaire. Leur rôle inclut la gestion des finances, la collecte des offrandes, la supervision des budgets, ainsi que la coordination des initiatives caritatives et administratives.

Les responsables de départements (ramifications rattachées à la structure principale) assurent la supervision et le soin des membres placés sous leur responsabilité. Ils organisent les activités spécifiques à leur domaine (jeunesse, familles, accueil, etc.), veillent à l'épanouissement des membres et participent à la réalisation de la vision globale de l'église. Cette organisation permet à La Citadelle de fonctionner efficacement, en valorisant l'énergie et l'engagement des jeunes acteurs religieux tout en garantissant une gestion structurée et participative à tous les niveaux.

La structure décisionnelle de l'église La Citadelle est effectivement très majoritairement composée d'hommes. Les postes clés de direction, tels que les pasteurs, les anciens, les diacres, ainsi que la majorité des membres du Conseil d'Église, sont principalement occupés par des hommes. Bien que des diaconesses et une pasteure ordonnée soient présentes, la gouvernance et les responsabilités décisionnelles restent dominées par des hommes, conformément aux critères bibliques traditionnels qui guident le choix des dirigeants dans cette communauté pentecôtiste. Comme nous l'entendions, la majorité des responsables interviewé(e)s soutiennent ceci :

« Dans la prise des décisions, le conseil de l'église et le conseil d'administration entretiennent un dialogue constant avec l'équipe pastorale. Les grandes décisions sont prises pour la bonne marche de la communauté. Au sein de notre église les pasteurs sont considérés en tant que bergers de la communauté choisie par Dieu lui-même et conservent une place centrale au cœur de l'organigramme » (Entretien de groupe avec des diacres, anciens et responsables des départements de l'église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

L'arrivée de la nouvelle équipe pastorale à la tête de l'Église La Citadelle a effectivement permis d'introduire une nouvelle dynamique d'implication des fidèles dans la gestion du pouvoir. Sous la direction du pasteur principal Omer Kabuya, assisté notamment de la pasteure Nadine Kabuya, l'organisation encourage davantage la participation active des membres laïcs à travers ses seize départements et diverses initiatives communautaires, ce qui favorise une gestion plus partagée et inclusive des activités. Cependant, malgré cette ouverture à une implication accrue des fidèles, l'équipe pastorale demeure le centre névralgique des prises de décisions. Les pasteurs, en tant que guides spirituels, conservent une influence prépondérante sur les grandes orientations de la communauté, la vision, et la coordination des projets majeurs. Leur rôle central dans la gouvernance assure la cohésion et la continuité de la mission de l'église, tout en maintenant une structure où l'autorité spirituelle et organisationnelle reste concentrée autour de l'équipe pastorale.

3.6.3 Les locaux de l'Église et la hiérarchie pyramidale de l'autorité au sein de l'église

3.6.3.1 Les locaux de l'Église

L'église La Citadelle est organisée en plusieurs espaces fonctionnels adaptés aux besoins de sa communauté. Le bâtiment comprend :

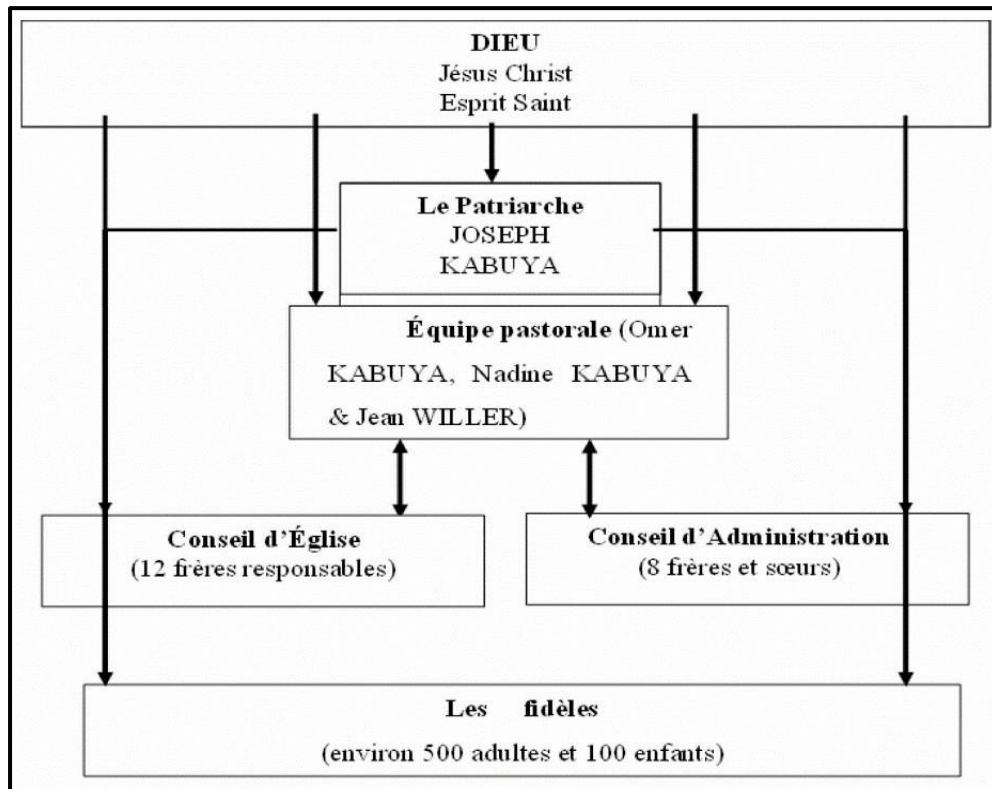
- une grande salle au premier étage, qui accueille l'ensemble des fidèles lors des cultes dominicaux et des grands rassemblements. Cette salle constitue le cœur de la vie communautaire, favorisant la participation collective et la célébration commune;
- en plus, une seconde salle dédiée aux adolescents, permettant d'offrir un espace adapté aux jeunes pour leurs activités spirituelles, éducatives et sociales, distinct du culte principal. À cela s'ajoute plusieurs bureaux pour les dignitaires religieux, le bureau du pasteur Kabuya est situé au rez-de-chaussée, facilitant l'accueil et les rencontres individuelles avec les membres. Les bureaux des pasteurs Omer et Nadine se trouvent à proximité immédiate de la grande salle, ce qui leur permet d'être facilement accessibles lors des cultes et des événements majeurs.

Cette organisation spatiale reflète la volonté de La Citadelle de répondre aux besoins spécifiques de différentes catégories de membres tout en maintenant une proximité entre l'équipe pastorale et la communauté.

3.6.3.2 La hiérarchie pyramidale de l'autorité au sein de l'église

Selon les responsables interviewé(e)s, la hiérarchie pyramidale de l'autorité de La Citadelle s'organise comme suit :

Figure 3.2 Hiérarchie pyramidale de l'autorité La Citadelle



source : Données d'enquête, juin-octobre 2022

La majorité des membres de la communauté reconnaît le pasteur Joseph Kabuya Masanka comme le patriarche et fondateur de l'Église La Citadelle. Pendant plus de 30 ans, il a dirigé l'organisation, nommé et formé les leaders spirituels, et officié lors des cultes, sa légitimité reposant sur la reconnaissance collective de ses dons charismatiques et de sa capacité à recevoir et interpréter les messages de Dieu. À ses débuts, La Citadelle (anciennement Communauté évangélique de Pentecôte) s'est structurée selon un modèle congrégationaliste typique du paysage nord-américain, favorisant la participation des membres à la vie communautaire et à la gestion de l'église.

En janvier 2021, une succession familiale s'est opérée : le pasteur Omer Kabuya, fils du fondateur, est devenu le pasteur principal, assisté de son épouse Nadine et d'une nouvelle équipe pastorale comprenant deux pasteur(e)s assistant(e)s. Cette transition rappelle certains modèles de succession politique et religieuse observés dans des contextes africains, où l'autorité se transmet de père en fils, et s'apparente à une forme d'organisation monarchique, où l'autorité centrale demeure concentrée autour d'un individu et de ses délégués. La restructuration consécutive au départ du pasteur Kabuya a conduit à la mise en

place d'un nouveau conseil d'administration de 8 membres et d'un conseil d'église de 12 membres (anciens, anciennes, diacres, diaconesses), chargés de veiller au bon fonctionnement de l'institution. Malgré cette centralisation du pouvoir, La Citadelle demeure une institution locale reposant sur le volontarisme actif des membres laïcs et leur implication dans les multiples départements de l'église. Le financement de la communauté provient principalement des offrandes et de la dîme des membres, ce qui renforce son autonomie et son enracinement communautaire.

Les Églises pentecôtistes africaines de Montréal, à la différence des Églises nationales catholiques et réformées en déclin, se distinguent par leur capacité à créer de nouvelles communautés dynamiques, à maintenir une ferveur religieuse intense et à articuler des valeurs perçues comme modernes, tout en s'ancrant dans une tradition pentecôtiste universelle. Cette vitalité s'explique par plusieurs éléments organisationnels et contextuels, révélés par l'étude de cas de la Communauté La Citadelle, une des principales congrégations pentecôtistes africaines à Montréal. Elle chapeaute des églises affiliées en République démocratique du Congo et au Canada (Calgary, Vancouver), illustrant une stratégie d'expansion qui repose sur la formation de pasteurs et la circulation de ressources matérielles et symboliques. Le modèle d'organisation et la doctrine sont transmis et adaptés localement, tout en maintenant une unité doctrinale et rituelle à travers les frontières. Les relations entre la congrégation mère de Montréal et les églises filles en Afrique sont structurées par des liens personnels, la formation théologique commune et une autorité spirituelle centralisée, mais elles doivent aussi composer avec les contraintes de mobilité et les différences contextuelles. Ainsi, La Citadelle illustre une organisation souple et innovante, capable de s'adapter au contexte québécois tout en maintenant des liens transnationaux forts. Sa structure organisationnelle, centrée sur un leadership charismatique, des réseaux familiaux et une forte cohésion communautaire, lui permet de remplir sa mission spirituelle et sociale, tout en favorisant l'intégration et la création de nouvelles formes de sociabilité dans la diaspora.

3.7 Ethnographie du culte dominical et les activités spirituelles

Les résultats de nos enquêtes empiriques confirment l'assiduité remarquable des membres et responsables de La Citadelle aux différentes activités religieuses. En outre, la participation hebdomadaire au culte dominical, aux réunions du soir les mercredis et vendredis, ainsi qu'à diverses responsabilités internes, témoignent d'un engagement soutenu et structurant. Dans ce contexte transnational, l'emploi du temps d'un chrétien engagé à La Citadelle est particulièrement dense, car la vie religieuse n'est pas perçue comme une simple activité parmi d'autres, mais comme une composante centrale et intégrée du

quotidien. Cet investissement constant offre aux membres l'opportunité de pratiquer et de renforcer leur foi, notamment par la prière, la méditation et l'écoute de la parole de Dieu lors des cultes et des réunions régulières. Cela favorise également l'évangélisation grâce à une implication accrue des membres dans les différents départements et à leur participation à des actions collectives visant à faire connaître l'Évangile. Enfin, cet investissement favorise d'entretenir la fraternité et le soutien mutuel entre frères et sœurs en Christ contribue à renforcer le sentiment d'appartenance et la cohésion communautaire. Et contribue d'assumer des responsabilités au sein de l'église que ce soit dans l'organisation des cultes, la gestion des départements ou l'accompagnement des nouveaux membres permet d'intégrer la foi dans tous les aspects de la vie quotidienne. À La Citadelle, la vie religieuse structure le rythme hebdomadaire et s'impose comme un cadre de référence pour l'ensemble des fidèles, leur offrant autant d'occasions de croissance spirituelle que d'engagement communautaire.

3.7.1 Ethnographie du culte dominical

L'église La Citadelle illustre un modèle de créativité contemporaine en mobilisant l'ensemble des outils communicationnels modernes pour réaliser sa mission, notamment les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC), ainsi que les arts dramatiques et visuels. Cette stratégie vise à atteindre un public élargi, en particulier dans un contexte transnational marqué par la diversité culturelle et la mobilité des membres. La Citadelle s'appuie sur les NTIC pour renforcer ses liens avec la communauté, faciliter la diffusion du message du salut et maintenir une présence active auprès des fidèles et des nouveaux arrivants. L'usage des réseaux sociaux, des plateformes numériques, des sites web et d'outils de gestion moderne permet non seulement de communiquer efficacement, mais aussi d'organiser, de planifier et de suivre les activités de l'église, tout en favorisant l'intégration des nouveaux immigrants. Cette démarche s'inscrit dans une tendance plus large observée chez les églises évangéliques, où la technologie est devenue un levier essentiel pour la gestion, la communication et la résilience communautaire, notamment depuis la pandémie de Covid-19. En parallèle, l'église valorise l'expression artistique (arts dramatiques, visuels, musique) au sein de ses activités culturelles et événementielles, ce qui contribue à la créativité, à l'engagement des membres et à l'attractivité de la communauté auprès des jeunes générations et des nouveaux venus. Enfin, tout en se présentant comme un refuge et une oasis pour la communauté locale, La Citadelle affiche une ouverture explicite envers les nouveaux immigrants, leur offrant un espace d'accueil, d'intégration et de socialisation, dans la continuité de sa vocation multi-ethnique et missionnaire.

Le service du dimanche à l'église La Citadelle, comme dans de nombreuses assemblées pentecôtistes, constitue le principal rassemblement communautaire et attire le plus grand nombre de visiteurs. Ce culte dominical est structuré en deux grandes périodes, comme l'analyse de Nathalie Dubleumortier (1997) ; la première période est marquée par des chants, des glossolalies (parler en langues), des prophéties, des prières et des interprétations. Cette séquence est participative : de nombreux fidèles peuvent prendre la parole, prier à haute voix, prophétiser ou manifester des dons spirituels. Elle met en avant l'expression collective de la foi et la spontanéité, caractéristiques centrales du pentecôtisme, où l'effervescence rituelle est vue comme la manifestation de la présence de Dieu. La seconde période est celle de la prédication, où le pasteur ou le prédicateur prend la parole de façon « autorisée » ou « autoritaire », selon Dubleumortier (1997). C'est un temps plus structuré, centré sur l'enseignement biblique, l'exhortation et l'application pratique de la Parole pour l'assemblée (Dubleumortier, 1997, p. 26). Ces deux temps correspondent à deux statuts énonciatifs : d'une part, la parole libre et inspirée des membres de l'assemblée ; d'autre part, la parole institutionnelle du pasteur, qui incarne l'autorité spirituelle et doctrinale. Dans la pratique, ces deux périodes ne sont pas toujours strictement séparées, des interventions spontanées pouvant survenir à tout moment du culte. Cette dynamique favorise à la fois l'engagement des fidèles et la centralité du message pastoral, tout en rendant le service du dimanche particulièrement attractif pour les visiteurs et nouveaux venus. Ainsi, « Seuls les énoncés du pasteur ont un contenu explicatif. Jamais un intervenant dans l'assemblée n'assume, dans son discours, cette fonction explicative. La parole du pasteur est donc celle du pouvoir, qui s'exerce par le savoir » (Dubleumortier, 1997, p. 222). Pour Rodolphe, l'un des responsables de l'église, c'est un enseignement qui dit tout sur le plan social et spirituel :

« Le Docteur Kabuya est le visionnaire de cette assemblée. Il est un leader, c'est un coach et quelqu'un de bien. En plus, un motivateur je dirais. Vu que Dieu lui a donné assez de capacité intellectuelle. Il organise plusieurs séminaires de formation biblique dans cette communauté. Son Doctorat en théologie qu'il a fait lui a donné cette capacité de pouvoir nous apprendre plusieurs choses pour nous aider, pour nous coacher, pour nous donner la vraie direction. Par exemple il nous disait voilà dans ce pays si tu viens, voilà comment tu peux t'y prendre pour pouvoir réussir, ça seulement il le fait personnellement, mais il le fait aussi dans ses prédications. C'est ce qui m'a motivé à retourner aux études. Parce que moi j'étais Ingénieur dans mon pays. J'ai passé beaucoup de temps, non seulement j'avais une famille de 4 personnes. Je devrais prendre soin de ma famille, j'ai fait mes études, ma Maîtrise ici à Montréal. J'ai retrouvé une parole Dieu pour rester éveillé, motivé. Ainsi, je disais dans ce pays moi que je peux réussir. C'est-à-dire même si c'est difficile, moi je peux réussir. Il disait cela à tout le monde, vous pouvez réussir. Vous pouvez réussir, c'est ce qu'il répétait tout le temps. Les enseignements qui sont donnés me motivaient d'aller de l'avant. Bien que ce soit difficile de faire encore plus. Mais là deuxième des choses c'est ma transformation sur le plan spirituel. C'est comme si un jour j'ai dit heu ! En tant qu'humain il y a toujours la grâce de Dieu. Là où il y a aussi les négligences qui viennent avec les manques de désobéissance de la

parole. C'est-à-dire moi j'étais un homme un peu frivole. Un peu frivole dans le sens très léger dans mes relations avec les femmes, mes relations avec des personnes. Avec le temps la parole, Dieu m'a transformé, elle me rendait assez responsable ! Quand je dois poser une action qui n'est pas dans la volonté de Dieu » (Rodolphe, église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Les propos de Rodolphe mettent en lumière l'importance centrale de la parole pastorale à La Citadelle : pour les membres, les paroles du pasteur ou de la pasteure sont perçues comme une source majeure de motivation spirituelle et de renforcement de la foi. Elles sont considérées comme des actes qui favorisent la communion et l'alliance avec Dieu, donnant ainsi un sens profond à la pratique religieuse collective. Le culte du dimanche, cœur de l'activité communautaire, réunit tous les membres dans un moment d'intense ferveur religieuse. Ce rassemblement hebdomadaire est non seulement un temps fort de prière, de louange et d'enseignement, mais aussi un espace où la parole « autorisée » du pasteur structure la vie spirituelle de la communauté et renforce l'unité des fidèles. Par ailleurs, il est important de souligner qu'aucune action ou célébration liée au pays d'origine n'est organisée par l'église. La Citadelle se positionne ainsi comme un espace de foi transnational, centré sur l'expérience spirituelle commune et la construction d'une identité chrétienne partagée, indépendamment des références culturelles ou nationales d'origine. Cette orientation favorise l'intégration de tous les membres, qu'ils soient issus de l'immigration ou non, autour d'une pratique religieuse unifiée et d'une vision commune du salut. Selon l'analyse de Dubleumortier (1997), la parole du pasteur dans le culte pentecôtiste joue un double rôle symbolique : elle est à la fois maternelle et paternelle. Du côté maternel, elle instaure un lien oral fusionnel avec les fidèles, notamment à travers la glossolalie, moment où l'individu perd la conscience de son individualité pour s'immerger dans la communauté spirituelle. Du côté paternel, la parole du pasteur pose des interdits, sanctionne et structure la vie communautaire par l'autorité. Ce double registre donne à la parole pastorale une place centrale : elle motive, guide, et façonne l'expérience religieuse des membres. Nos observations montrent que le culte dominical, est le véritable cœur de la vie communautaire, qui s'organise ainsi autour d'un principe central. Il attire la masse, la transforme en un auditoire régulier, puis, finalement, fait de cet auditoire des disciples. Ce schéma met en lumière la stratégie d'expansion et de consolidation de l'église pentecôtiste.

Selon le pasteur Omer, c'est un culte conçu pour la masse, et non uniquement pour les disciples, qui confère au pasteur un pouvoir particulier : celui d'être le centre névralgique de la dynamique

communautaire, capable d'attirer, d'enseigner et de transformer les fidèles. Ce pouvoir ne se limite pas au seul cadre du culte : le pasteur pentecôtiste est perçu comme l'intermédiaire par qui l'Esprit Saint descend sur l'assemblée, un « fil conducteur entre le ciel et la terre ». Il exerce son autorité à travers la prédication, les prières, les impositions des mains et l'accompagnement spirituel, incarnant à la fois la proximité affective et l'autorité normative. En définitive, la parole du pasteur structure la vie de l'église, façonne les parcours de foi et soutient la croissance de la communauté, bien au-delà du seul temps du culte. Mais il s'inscrit, comme le montre Sylvie Pédron-Colombani, dans la mise en place d'un système d'encadrement extrêmement efficace des convertis (Pédron-Colombani 1998, p. 105). Le pasteur pentecôtiste est considéré comme un véritable guide de la communauté avec un pouvoir émanant de Dieu. À ce sujet, les croyant.e.s pentecôtistes disent qu'ils adorent un Dieu qui agit dans l'instant, un Dieu qui sauve et guérit chacun. On comprend que le culte pentecôtiste soit un culte-événement, un culte-spectacle où il se passe toujours quelque chose, chacun étant acteur et spectateur à la fois (William, Amiouche, 2004 p. 19). En plus, nous constatons que le culte pentecôtiste se transforme également en une forme de divertissement. Par conséquent, « les fidèles n'hésitent pas à y inviter famille, amis et voisins comme s'il s'agissait de les convier à une fête » (Pedron-Colombani, 1998, p. 116). Comme la plupart des églises nord-américaines qui rassemblent des immigrants (Warner, 1998 ; Menjivar, 2003), La Citadelle met donc à la disposition des membres des ressources matérielles et psychologiques, soit un soutien à l'emploi et au logement par exemple, mais aussi des services de conseil et d'encadrement administratif pour les nouveaux arrivants. Il faut noter que dans le contexte transnational, le recours à des ressources reste cependant fort variable : si la majorité des membres de l'église s'implique très activement dans la communauté, d'autres ne se rendent à l'église qu'à des fins religieuses, principalement le dimanche pour prier et pour recevoir le message divin délivré par le pasteur.

3.7.2 L'ordre liturgique

L'ordre liturgique du culte à La Citadelle est consciemment adapté aux réalités contemporaines et au contexte québécois, selon le pasteur Omer. Cette adaptation ne se limite pas à une simple adhésion aux normes du pays d'accueil : il s'agit de transmettre la Parole et de pratiquer la prière dans un langage accessible et pertinent pour les hommes et femmes d'aujourd'hui, favorisant ainsi l'intégration et la compréhension du message spirituel par tous. La communauté cherche à créer un vocabulaire et une pédagogie adaptés, permettant aux fidèles, qu'ils soient nouveaux arrivants ou issus du contexte local, de s'approprier les enseignements et de les inscrire dans leur quotidien. Cette démarche répond à un double objectif : préserver et transmettre un capital symbolique propre à la tradition pentecôtiste, tout en veillant

à ce que le discours des leaders suscite espoir, autonomie et harmonie avec le plan divin chez les membres. Le culte et les enseignements deviennent ainsi des occasions de socialisation, d'intégration et de mobilisation, où l'essentiel est de communiquer dans le langage actuel pour rejoindre efficacement les individus d'aujourd'hui et d'ici. Cette stratégie favorise la cohésion communautaire, l'engagement des membres dans la vie de l'église, et leur capacité à se prendre en charge dans leur trajectoire migratoire et spirituelle. En effet, Sandrine (responsable du groupe de prière) explique ceci :

Le culte est principalement conçu pour un public externe, chaleureux par son rythme et son contenu. En plus, le groupe musical chante des chansons qui sont adaptées à l'auditoire et les exécute avec professionnalisme. Les membres de l'équipe de louange sont habillés de manière appropriée. L'église est appelée à prier et à prêcher des messages qui apportent des solutions aux besoins et aspirations des participants. (Entretien avec Sandrine responsable du groupe de prière, église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Les observations menées lors des cultes à La Citadelle confirment que la prière occupe une place centrale et prolongée dans le déroulement des célébrations. Pour les membres de cette communauté, la prière n'est pas seulement une pratique spirituelle : elle est perçue comme une véritable boussole, essentielle pour affronter les réalités spirituelles, sociales et politiques du quotidien. Les responsables interrogés soulignent que la prière guide l'église, aide les croyants à concilier leur foi avec leur vécu et les encourage à devenir des facteurs d'influence et des ambassadeurs du Royaume de Dieu. Cette importance accordée à la prière s'inscrit pleinement dans la tradition pentecôtiste, où la prière collective est considérée comme l'outil le plus puissant pour transformer des vies, soutenir la mission de l'église et répondre aux défis de la société. La prière en commun, selon l'enseignement chrétien, est vue comme un acte de charité et de solidarité, renforçant la cohésion communautaire et l'efficacité spirituelle de l'assemblée. Par ailleurs, les prédications du pasteur à La Citadelle ne se limitent pas à l'édification spirituelle : elles visent également à façonner le comportement citoyen des membres, en intégrant les valeurs de la prospérité économique et en encourageant une adaptation positive aux réalités et aux pratiques de la société d'accueil. Ainsi, le groupe de prière et les enseignements pastoral travaillent de concert pour permettre aux fidèles de s'épanouir à la fois comme croyants et comme citoyens engagés dans leur environnement. Pour couronner le tout, les sermons les informent de certains codes légaux et codes en vigueur au Québec, en organisant des séminaires ou en consacrant des sermons à des thèmes tels les journées de prière pour la famille ou sur le mariage : « comment inter-préter le mariage en tant que chrétien, conformité avec la loi du Québec ». Dans un contexte transnational l'éthique ainsi transmise repose sur des valeurs telles que le travail, la discipline et l'accumulation économique qui sont propres à l'éthique protestante (Weber,1964) dont est

issu le pentecôtisme historique et qui s'intègrent favorablement à la société canadienne. Comme dans bien des lieux de culte pentecôtistes, la prédication du pasteur ne constitue pas à proprement parler un enseignement, au sens où chaque fidèle ressortirait d'une cérémonie intellectuellement grandie dans sa compréhension des Écritures. Les Églises pentecôtistes, telles que La Citadelle, développent une théologie fondamentaliste à première vue claire et précise (Mossière et LeBlanc, 2012) « La Bible, c'est le code de la route du ciel », répète très souvent le pasteur Kabuya. Les prédications constituent des messages que l'on pourrait qualifier à la fois de classiques et de présents. Classiques parce qu'ils n'apportent rien de nouveau à proprement parler. Ils relancent encore et toujours des idées maintes fois répétées, à savoir : rester fidèle à la Parole de Dieu, persévérer dans la prière, faire le bien autour de soi, remercier Dieu, etc. Présents car loin d'être perçues comme d'énigmatiques rappels à l'ordre des chrétiens et des chrétiennes sur les grands principes d'une vie de foi, les prédications, les inspirations divines, sont interprétées comme des messages que Dieu donne hic et nunc à l'assemblée. « Maintenant nous allons laisser la place à la parole de Dieu », déclarait un pasteur annonçant sa prédication. Le contenu des prédications constitue comme un avertissement plus ou moins applicable à l'ensemble des chrétiens, comme une sonnette d'alarme déclenchée par Dieu pour avertir les chrétiens d'une difficulté que leur communauté ne parvient pas à surmonter. En ce sens, la prédication acquiert donc le même statut que les prophéties ou paroles de connaissances : elle est irruption présente de la parole de Dieu via le Saint Esprit et le corps du pasteur. D'ailleurs, les membres de la communauté apprécient davantage les prédications qui privilégient l'approche rationnelle et la crédibilité scientifique considérées comme plus convaincantes. En outre, les cultes font usage des médias et techniques modernes de communication : la communauté est dotée de plusieurs écrans géants où sont affichées les paroles des chants et les messages, en plus le matériel de prédication est disponible sur YouTube et Facebook sur lesquels l'église dispose de son propre portail Internet et assure sa présence.

3.7.3 L'animation du culte

La Citadelle souligne son inscription à la fois dans la société québécoise et dans l'idéologie pentecôtiste. L'éthique de la modernité à La Citadelle s'inscrit dans une double dynamique. D'une part, elle adopte des valeurs et des codes propres à la société québécoise, notamment en valorisant l'intégration sociale, la mobilité économique, le travail et la discipline, des principes issus de l'éthique protestante classique et adaptés au contexte local. D'autre part, elle reste profondément ancrée dans l'idéologie pentecôtiste, qui met l'accent sur l'expérience directe du sacré, la spontanéité des expressions de foi et la centralité des dons charismatiques dans la liturgie. Cette double appartenance se manifeste notamment dans le discours

du pasteur et dans les pratiques communautaires, où l'on encourage les membres à devenir des « citoyens utiles » dans la société d'accueil, tout en conservant une identité chrétienne forte qui transcende les différences ethniques. Le culte du dimanche à La Citadelle est un moment central où les différentes unités de la communauté se rassemblent et fusionnent, créant un espace de cohésion et de solidarité. Selon le pasteur Kabuya, cette dynamique est décrite à travers une terminologie holiste, le rituel étant comparé à « l'être humain dont les divers organes transmettent la force au mouvement du corps ». Cette métaphore illustre la complémentarité des rôles et l'importance de chaque ministère dans le bon déroulement du culte. Chaque semaine, les équipes de ministères et de prière se préparent activement pour contribuer au service, soulignant l'engagement collectif. La structure du culte favorise la participation de tous, la distribution des rôles et la valorisation de chaque contribution, ce qui reflète l'égalitarisme et la délégation de l'autorité spirituelle propres au pentecôtisme moderne. Le culte à La Citadelle se déroule en français et se divise principalement en deux grandes périodes. Une première partie consacrée à la louange et à l'adoration, où l'expression spontanée de la foi est encouragée et où la musique joue un rôle central pour mobiliser l'affect individuel et collectif. Une seconde partie centrée sur la prédication et l'enseignement, où le pasteur transmet un message spirituel et normatif, souvent en lien avec les réalités quotidiennes des membres et leur intégration dans la société québécoise. La célébration dominicale à l'église La Citadelle se distingue par son intensité, son multiculturalisme et sa structure rituelle dynamique. Pendant le culte, les fidèles chantent, dansent et louent Dieu, souvent au rythme de chants inspirés des musiques africaines, ce qui témoigne de la diversité culturelle de la communauté. Cette effervescence collective précède une prédication d'environ 30 minutes, généralement assurée par un responsable ou le pasteur principal, Omer Kabuya. La prédication est diffusée en direct sur YouTube, ce qui permet une large portée et une participation à distance. Elle repose principalement sur la lecture d'un passage biblique projeté sur un écran géant, facilitant l'accessibilité et l'implication de l'assemblée. Selon les observations de (Mossière 2012), ces prédications traitent non seulement des principes spirituels issus de l'étude des Écritures, mais abordent également des questions relatives au comportement éthique, à la vie sociale et à l'intégration des nouveaux membres dans la société québécoise. À la fin de la prédication, le pasteur invite les personnes touchées à s'avancer pour la prière, créant ainsi un espace de réponse individuelle et communautaire à la parole entendue. La célébration se conclut par des annonces sur les activités de l'église et une prière de clôture. Enfin, le ministère du protocole veille à la sortie ordonnée du pasteur et des autres responsables, assurant la fluidité et le respect du cadre liturgique. Ce déroulement illustre la volonté de La Citadelle d'offrir un culte vivant, inclusif et adapté aux réalités contemporaines, tout en préservant une forte dimension spirituelle et communautaire. La Citadelle se définit comme une église

multi-ethnique, accueillant des membres issus de diverses nations, ce qui favorise une redéfinition des rapports sociaux autour d'une identité chrétienne universelle. Le discours d'appartenance privilégie la francophonie, l'intégration et la participation active à la société globale, tout en maintenant une mission d'expansion internationale. L'éthique de la modernité à La Citadelle résulte d'un dialogue entre l'idéologie pentecôtiste et les valeurs de la société québécoise. Le culte dominical, structuré autour de la participation collective et de la valorisation de chaque ministère, incarne cette synthèse et permet à la communauté de se vivre comme un corps uni, dynamique et ouvert sur le monde.

3.7.4 La Sainte Cène

La prise de la Sainte Cène à l'église La Citadelle est effectivement décrite par ses membres comme un moment central pour les chrétiens « nés de nouveau ». Elle a lieu chaque premier dimanche du mois pendant le culte dominical, et constitue la séquence la plus courte de la célébration. Après le départ des enfants vers leurs activités, le pasteur invite un membre de la communauté à monter sur l'estrade pour introduire la Sainte Cène. Le fidèle, Bible à la main, propose une courte prédication sur un passage biblique de son choix, souvent en lien avec la signification du repas du Seigneur, comme « Celui qui mange ma chair et boit mon sang aura la vie éternelle » (Jean 6, 54). Cette introduction est brève, ne durant que quelques minutes, et vise à rappeler le sens spirituel et communautaire de la Sainte Cène : commémorer la mort et la résurrection du Christ, symboliser la nouvelle alliance, et manifester la communion des croyants. La participation à la Sainte Cène est un acte de foi et d'unité, réservé à ceux qui professent une foi personnelle en Jésus-Christ, selon la tradition évangélique pentecôtiste. Ce rituel, bien que court, revêt une grande importance symbolique et spirituelle pour la communauté, marquant l'appartenance au corps du Christ et la solidarité entre les membres. Lors de la Sainte Cène à La Citadelle, le pasteur invite environ cinq frères responsables à monter sur l'estrade et à se tenir autour de l'autel, où sont disposés les corbeilles de pain, les verres de vin et un chandelier. Dans une atmosphère solennelle, deux frères désignés bénissent successivement le pain et le vin. Ensuite, tandis que le groupe musical reprend les chants, les responsables distribuent les éléments dans les allées.

Concernant l'interprétation de la présence du Christ dans la Sainte Cène, La Citadelle adopte une perspective calviniste. Elle rejette la doctrine catholique de la transsubstantiation, selon laquelle le pain et le vin deviennent substantiellement le corps et le sang du Christ. À la place, elle affirme une présence spirituelle du Christ : le pain et le vin restent des symboles matériels, mais par la foi et l'action du Saint-Esprit, les croyants sont réellement unis au Christ et nourris spirituellement lors de la Cène. Cette approche

souligne la communion avec le Christ vivant et ressuscité, sans transformation matérielle des éléments, et fait de la Sainte Cène un acte de mémoire, de communion et d'espérance pour l'assemblée. Le pasteur demande :

« Aux chrétiens qui sont baptisés de se lever pour la prise de la Sainte Cène. Dans un premier temps le pasteur demande aux groupes musicaux d'animer cette partie et par la suite il prend un verset biblique sur lequel il s'appuie dans le livre de Mathieu 26 versets 26-28 : Pendant le repas, Jésus prit du pain et, après avoir remercié Dieu, il le rompit et le donna à ses disciples ; il leur dit : « Prenez et mangez ceci, c'est mon corps. » Il prit ensuite une coupe de vin et après avoir remercié Dieu, il la leur donna en disant : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang qui garantit l'alliance de Dieu et qui est versé pour une multitude de gens, pour le pardon des péchés ». (Entretien avec pasteur Kabuya, église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

L'église La Citadelle considère effectivement que le chrétien doit s'examiner lui-même avant de participer à la sainte Cène. Ce principe s'appuie sur l'enseignement biblique de 1 Corinthiens 11, où Paul invite chaque croyant à réfléchir à son état spirituel avant de prendre part à ce repas, afin de ne pas le faire « à la légère » ou « sans respect ». L'objectif n'est pas d'exiger une perfection morale, mais d'encourager une attitude de repentance, d'humilité et de sincérité devant Dieu. Même si, dans la théologie de La Citadelle, le geste de la Cène est une commémoration (le pain et le vin restent des symboles et ne deviennent pas le corps et le sang du Christ), il n'en demeure pas moins un acte solennel. Le chrétien est donc appelé à s'assurer que sa vie est « en règle », c'est-à-dire qu'il vit en conformité avec l'Évangile et qu'il entretient une relation authentique avec Dieu et la communauté. Cet auto-examen vise à préserver la dimension sacrée et communautaire de la Cène, et à éviter de participer de manière superficielle ou irrespectueuse. En résumé, à La Citadelle, la participation à la sainte Cène requiert un examen de conscience personnel, une vie en accord avec la foi chrétienne, et le respect du sens profond de ce rite, même s'il s'agit d'une commémoration symbolique et non d'une transformation matérielle des éléments.

Contrairement à d'autres dénominations évangéliques qui érigent des règles strictes concernant l'accès à la Sainte Cène et pour qui la question peut devenir un enjeu théologique complexe, l'église La Citadelle adopte une approche beaucoup plus souple et individualisée. Il n'existe pas de règlement formalisé : chaque fidèle est libre de participer à la Cène selon sa propre conviction, en s'appuyant sur son examen de conscience personnel devant Dieu. Le pasteur ne pose pas de condition institutionnelle, mais renvoie chacun à sa responsabilité individuelle, invitant les membres à discerner eux-mêmes s'ils sont « dignes » de communier ce dimanche particulier.

Cette conception, centrée sur la liberté et la responsabilité individuelle, n'est pas partagée par l'ensemble des Églises évangéliques. Dans de nombreuses communautés, la participation à la Cène est encadrée par des critères doctrinaux ou disciplinaires, et la supervision pastorale joue un rôle important pour préserver la pureté du sacrement. Par exemple, la tradition calviniste classique prévoit une double responsabilité : celle du croyant, qui doit s'examiner, et celle de l'Église, qui doit veiller à l'admission à la table du Seigneur, en s'assurant que la confession de foi et la conduite des participants soient en accord avec l'Évangile. À La Citadelle, même si le geste reste une commémoration symbolique et non une transformation matérielle des éléments, le pasteur exhorte, à travers un passage biblique, tous les chrétiens baptisés à mener une vie de sanctification, à confesser leurs péchés et à se repentir avant de participer. Cela place la responsabilité morale et spirituelle sur chaque fidèle, sans contrôle externe, ce qui distingue nettement cette pratique de celle d'autres Églises évangéliques où l'accès à la table peut être restreint ou soumis à une évaluation communautaire ou pastorale.

3.8 Les autres activités culturelles

Dans cette section, nous présentons les points de vue des responsables interviewé(e)s sur les différentes activités culturelles de l'église, en nous appuyant sur des observations directes lors des rencontres et des études bibliques, ainsi que lors des réunions spécifiques des femmes et des cellules de prière en maison.

3.8.1 Les études et les enseignements Bibliques : le renforcement de la vie spirituelle par la prière comme source de bénédiction

L'analyse des données recueillies auprès des responsables et des pasteur(e)s de La Citadelle confirme que les études bibliques sont perçues comme des moments privilégiés pour renforcer les liens entre le pasteur et les membres de la communauté. Les observations montrent que, selon les membres, les deux ou trois heures de louange et d'adoration du culte dominical ne suffisent pas à répondre pleinement aux besoins spirituels des chrétiens. Pour combler ce manque, l'église organise régulièrement des études bibliques et des séminaires, notamment lors d'occasions spéciales comme Pâques ou Noël, parfois en invitant un conférencier extérieur. Ces rencontres permettent d'approfondir la compréhension des Écritures, de favoriser l'échange et d'offrir un accompagnement spirituel plus personnalisé. Cette démarche s'inscrit dans la mission de La Citadelle, qui valorise la formation continue, la croissance spirituelle et la vie communautaire active. Ainsi, les études bibliques et les séminaires constituent des temps forts qui

complètent le culte dominical, resserrent les liens communautaires et contribuent à la vitalité spirituelle de l'église.

Le pasteur de l'église La Citadelle joue un rôle central dans l'accompagnement et la formation de la communauté, en allant bien au-delà des prédications dominicales. Il propose régulièrement des séminaires de formation pour les nouveaux leaders et des cours bibliques adaptés aux besoins de la communauté. Ces séminaires thématiques, très prisés, abordent des sujets variés et concrets tels que :

- le mariage chrétien en conformité avec la loi du Québec;
- l'intégration dans la société québécoise;
- la vie chrétienne au quotidien « à l'école du Seigneur »;
- le code vestimentaire approprié pour une femme mariée.

L'ensemble de ces formations vise à définir le cadre moral et spirituel dans lequel évoluent les membres, tout en posant des jalons pour leur cheminement personnel et communautaire. En plus des activités de groupe, le pasteur reçoit individuellement les membres sur rendez-vous, leur offrant soutien, conseils et accompagnement dans divers domaines de la vie quotidienne ou religieuse. Il intervient comme père ou mère spirituel(le), conseiller matrimonial, oriente pour l'emploi, accompagnateur de la jeunesse, et parfois médiateur pour les familles en difficulté. Cette polyvalence répond aux attentes des membres, notamment des mères monoparentales ou des couples en crise, qui sollicitent fréquemment son aide. Ce modèle pastoral met en évidence la responsabilité du pasteur, qui doit non seulement servir et organiser des formations pour l'ensemble de la communauté, mais aussi offrir un accompagnement personnalisé. La formation continue, l'éducation thématique et le soutien individuel sont ainsi considérés comme essentiels au bon fonctionnement et à la vitalité spirituelle de l'église, confirmant que les prédications du dimanche ne suffisent pas à elles seules à répondre à l'ensemble des besoins des membres.

Figure 3.3– Affiche présentant une formation sur le mariage



source : Donnée d'enquête, juin-octobre 2022

3.8.2 La réunion des femmes

Les réunions des femmes sont perçues comme des moments privilégiés de partage, de soutien et de formation. Elles offrent un espace où les participantes peuvent aborder des sujets spécifiques à leur réalité, prier ensemble et s'encourager mutuellement. Ces rencontres contribuent à l'épanouissement personnel et spirituel des femmes de l'église, tout en renforçant la solidarité au sein du groupe. À l'église La Citadelle, les rencontres hebdomadaires du cercle de prière féminin, organisées tous les samedis, jouent un rôle central dans la vie spirituelle et communautaire. Ces cercles ont pour objectif principal d'enseigner les valeurs religieuses aux femmes dans un contexte transnational, favorisant ainsi l'intégration et le partage d'expériences entre femmes issues de divers horizons.

Ces groupes de prière sont unanimement considérés comme fondamentaux pour la construction et le succès spirituel de l'église. Cette importance est reconnue tant par les femmes que par les hommes de la communauté, comme en témoigne l'expression fréquemment entendue : « le cercle de prière est la colonne de l'église ». Cela souligne la conviction que la prière collective et l'engagement des femmes sont essentiels à la vitalité et à la cohésion de l'assemblée. En plus des rencontres régulières, les femmes de La Citadelle organisent des séminaires de formation et invitent des conférencières provenant d'autres villes du Québec. Cette ouverture et ces échanges élargissent l'impact du ministère féminin au-delà de la communauté locale, renforçant le réseau de soutien, la transmission des valeurs chrétiennes et la formation continue des participantes. Ce type de dynamique se retrouve également dans d'autres milieux chrétiens au Québec, où des conférences et ateliers pour femmes visent à équiper spirituellement et pratiquement les participantes, en favorisant leur engagement dans l'église et dans la société. Ainsi, le cercle de prière féminin à La Citadelle incarne une structure essentielle, à la fois pour le soutien spirituel, la formation, l'intégration et la transmission des valeurs chrétiennes dans un contexte multiculturel et transnational. Lorsque nous avons questionné nos informatrices certaines ont expliqué cette expression. Par exemple, pour Claudia (l'une des responsables des femmes) :

« La femme a une grande responsabilité. Elle est la clé de tout développement dans l'église. En outre, il ne peut avoir de réveil spirituel sans la femme. La femme est le pilier de l'église, son rôle est de se mettre à genoux pour prier, c'est ce que la Bible nous recommande » (entretien église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

En plus, certaines femmes interviewé(e)s estiment pour leur part :

Pour franchir l'étape du réveil, il faut d'abord passer par une prière de confession et de sanctification au cours des différentes rencontres. Toutefois, pour franchir cette étape du réveil spirituel, il faut d'abord une réelle repentance sans laquelle aucune sanctification n'est possible, et partant aucun réveil. Il importe de préciser que c'est après cela, qu'elles peuvent et doivent prier les uns pour les autres : les guides spirituels, les leaders, les amis, leurs foyers, les frères, sœurs et les enfants. C'est en cela le rôle à jouer par les femmes. (Entretien avec pasteure Nadine, Solange responsable des femmes et des cellules de prière église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2022).

À La Citadelle, comme dans de nombreuses églises pentecôtistes, les rencontres hebdomadaires des femmes jouent un rôle central et sont perçues comme primordiales pour la vie spirituelle de la communauté. Ce critère, bien qu'il ne soit pas universel à toutes les églises pentecôtistes, se retrouve fortement valorisé à La Citadelle où l'activité soutenue des femmes a permis la création d'un espace féminin dédié à un travail spirituel jugé indispensable pour l'édification de l'église. Le Cercle de Prière,

composé exclusivement de femmes adultes, se réunit chaque semaine à l'église. Ces rencontres sont bien plus que des moments de prière : elles constituent un véritable espace de formation, de soutien mutuel et d'expression spirituelle. Les femmes y chantent, louent, prient, et parfois prêchent, renforçant ainsi leurs liens et leur agentivité au sein de la communauté. À la fin de chaque rencontre, elles prient collectivement pour la famille, le pasteur, l'église et la communauté, convaincues que leur intercession est la « colonne de l'église » (une expression fréquemment entendue et partagée aussi bien par les femmes que par les hommes).

Selon les témoignages recueillis, le Cercle de prière soutient l'église non pas matériellement, mais spirituellement : « Parce que tout vient des prières. Le pouvoir de Dieu vient de la prière. En priant pour la communauté, on fait circuler le pouvoir de Dieu ». Les femmes se sentent investies d'une responsabilité spirituelle majeure, estimant que la croissance et la vitalité de l'église dépendent en partie de leur dévouement à la prière collective. Ce travail spirituel est reconnu et valorisé par la communauté, et il permet aussi aux femmes de s'approprier un espace de participation, de dépassement personnel et de solidarité. Dans cette perspective, la théologie pentecôtiste rejoint l'exhortation biblique de Paul : « Priez sans cesse » (1 Thessaloniens 5.17). Pour des responsables comme Sophie, il s'agit d'un ordre du Seigneur, et il est possible que l'on sous-estime parfois l'importance et l'efficacité de ces rencontres de prière féminines. Ainsi, à La Citadelle, le Cercle de Prière féminin n'est pas seulement une tradition, mais un pilier reconnu et essentiel de la vie ecclésiale, incarnant la force spirituelle et la cohésion de la communauté.

Durant les rencontres hebdomadaires du cercle de prière féminin à La Citadelle, les femmes chantent, louangent, prient et, à l'occasion, prêchent. Ces « entraînements » sont perçus comme des moments essentiels où la prière collective est considérée comme une arme puissante, capable d'influencer le cours des événements pour la communauté. Le travail réalisé par ces groupes de femmes est non seulement reconnu, mais aussi fortement valorisé par l'ensemble de l'église. Des pasteurs et d'autres figures respectées emploient fréquemment l'expression selon laquelle le cercle de prière est « la colonne de l'église », soulignant ainsi le caractère indispensable de leur engagement. Cette reconnaissance renforce la valeur et la légitimité du rôle spirituel des femmes au sein de la communauté. Les femmes elles-mêmes affirment qu'il est de leur devoir de porter la prière pour la communauté, en partie parce que les hommes sont occupés par le travail et les enfants par l'école. Cette répartition des responsabilités spirituelles place les femmes au cœur de la dynamique de l'église, leur conférant une valeur inestimable puisqu'elles participent directement à l'édification et à la croissance de la communauté de Dieu. Les membres de La

Citadelle, hommes comme femmes, s'accordent à dire que les prières collectives sont essentielles à la vitalité de l'église. Les femmes observent concrètement les effets de leur dévouement, elles attribuent en partie la croissance et la solidité de La Citadelle à leur travail constant de prière. Leur engagement est donc non seulement remarqué, mais aussi publiquement loué et validé par la communauté, ce qui contribue à renforcer leur sentiment d'utilité et leur place centrale dans la mission de l'église.

3.9 Approche analytique et comparative des principaux thèmes à dénégaration ou controverse

Plusieurs thèmes controversés ou sources de confusion traversent les églises pentecôtistes. Parmi eux, on retrouve des débats internes liés à la doctrine, comme l'a montré la controverse du mouvement « Latter Rain » qui a provoqué des divisions autour de questions de gouvernance spirituelle et d'autorité ecclésiastique (Di Giacomo, 2004). D'autres tensions concernent l'adaptation à la culture locale et à la société québécoise, où certaines attitudes ou stratégies d'implantation peuvent être perçues comme déconnectées des réalités culturelles, suscitant un malaise ou des critiques quant à leur intégration et à leur impact à long terme. Enfin, la question de la visibilité publique de la foi et la gestion de la diversité interne (notamment avec des communautés issues de l'immigration) sont également des sujets de débats et de clarification au sein du pentecôtisme contemporain (Mossière, 2011). Le pentecôtisme accorde une forte valeur morale à la temporalité, marquée par l'attente d'un retour imminent du Christ et une vision eschatologique du monde. Cette urgence du témoignage et de la conversion, ainsi que le sentiment de vivre à la veille de la fin des temps, imposent un rapport particulier au temps présent, où chaque action revêt un enjeu spirituel immédiat. Cette perspective peut parfois conduire à une instrumentalisation du présent, à une focalisation sur l'efficacité, la réussite ou la « bénédiction » immédiate, au détriment d'une vision plus patiente et désintéressée, ce qui peut entrer en contradiction avec certains enseignements de l'Évangile sur l'humilité, la persévérance ou le renoncement.

Les églises pentecôtistes élaborent souvent des codes éthiques très rigoureux, déterminant la conduite de vie des fidèles et prônant une séparation nette d'avec la société considérée comme « en perdition ». Cette éthique négative, fondée sur la prohibition, peut générer des tensions internes et externes, notamment lorsque les exigences morales sont perçues comme excessives ou en décalage avec les réalités sociales et culturelles du monde contemporain. Le pentecôtisme valorise l'expérience religieuse, l'émotion et le charisme personnel du prédicateur, parfois au détriment de l'analyse rationnelle ou théologique. Cette prédominance de l'émotion et de la subjectivité peut susciter des controverses sur la place du discernement, la manipulation potentielle des fidèles et la difficulté à établir des repères

doctrinaux stables. De plus, le pentecôtisme s'est historiquement voulu œcuménique, mais son évolution a souvent accentué la concurrence, voire l'hostilité, avec d'autres confessions chrétiennes. Les divergences sur l'ecclésiologie, le ministère et la théologie rendent le dialogue avec d'autres Églises complexe et parfois conflictuel. Enfin, certains scandales, abus d'autorité ou dérives charismatiques ont entaché l'image de mouvements pentecôtistes dans divers contextes, suscitant la méfiance des médias et de la société. La nécessité d'adapter certaines pratiques (comme la prière de guérison) face à la pression sociale et administrative est également source de débats internes. En résumé, la tension entre la valorisation du temps présent, les exigences morales strictes, la subjectivité émotionnelle et les défis du dialogue interconfessionnel constitue un ensemble de thèmes controversés qui traversent et parfois divisent les églises pentecôtistes contemporaines.

3.9.1 La doctrine de la prospérité

La théologie de la prospérité est un courant né aux États-Unis dans les années 1960, principalement dans le contexte du pentecôtisme, et a connu un essor mondial grâce à des télévangélistes comme Kenneth Hagin, considéré comme le « père » du mouvement. Cette doctrine affirme que la foi, l'obéissance à Dieu et la générosité financière (notamment par les offrandes et la dîme) conduisent non seulement au salut, mais aussi à la réussite matérielle, à la santé et au succès dans cette vie. La théologie de la prospérité puise ses racines dans plusieurs courants : le pentecôtisme, la culture américaine de la réussite, et le mouvement de la Nouvelle Pensée. Elle s'est développée autour de figures influentes comme Kenneth Hagin, Kenneth Copeland, Frederick K.C. Price et Joel Osteen, qui ont utilisé massivement les médias (télévision, radio, publications) pour diffuser ce message. Dès les années 1970, ce courant s'est exporté en Amérique latine, en Afrique, puis en Europe, notamment via les méga-églises et les télévangélistes. L'idée centrale est que la prospérité matérielle et la santé sont des droits pour le croyant, acquis par la foi et l'obéissance à Dieu. Les fidèles sont encouragés à « honorer Dieu par leurs biens » (Entretien avec le pasteur Kabuya, 2022). Donner de l'argent à l'église est présenté comme un acte de foi qui déclenche la bénédiction divine et l'élévation sociale. Cette théologie fait partie de la « troisième vague » du néopentecôtisme, caractérisée par la recherche de bénédictions matérielles et spirituelles, et par une vision holistique de la vie chrétienne. Par contre, la théologie de la prospérité est vivement critiquée pour son interprétation littérale de certains passages bibliques, son accent sur la richesse matérielle comme signe de la faveur divine, et le risque d'associer pauvreté et malédiction. Elle est accusée de promouvoir un « évangile du don » où la bénédiction divine devient conditionnée à la générosité financière, ce qui peut mener à des abus et à une marchandisation de la foi. Enfin, ce courant est contesté au sein même du pentecôtisme, où de

nombreuses églises refusent d'en faire une doctrine officielle, soulignant que la prospérité matérielle n'est pas une promesse universelle de l'Évangile. En résumé, la théologie de la prospérité, popularisée par des figures comme Kenneth Hagin, promet la richesse et la santé en échange de la foi et des offrandes, mais reste un sujet de débat et de division dans le monde évangélique et pentecôtiste. Pour Paul pasteur second à l'église La Citadelle :

« La prospérité, Dieu veut qu'on soit riche. Mais cette richesse-là dont on parle, pour te dire vrai, je n'ai jamais demandé rien à Dieu en termes de richesse ! je le répète-là ! je n'ai jamais supplié Dieu pour des biens matériels. Jamais, jamais ! Et c'est de même pour ma femme ! Je ne crois pas au message de prospérité, il y a certaines choses que Dieu nous donne dans la santé, il nous donne la capacité intellectuelle. Il nous permet d'être créatif. Ensuite, je dis seul le travail avec nos mains permet d'acquérir la richesse. La richesse ne vient pas par hasard ou bien d'un miracle ! Ce n'est pas seulement le surnaturel qui emmène les richesses. Les richesses c'est la force du travail ! En revanche c'est en travaillant, que le surnaturel de Dieu peut l'accélérer. Je te donne juste un témoignage. En tant qu'ingénieur je viens de l'extérieur, j'ai travaillé ! j'ai recommencé, j'ai travaillé ici dans plusieurs domaines. Mais quelquefois j'ai un travail que je n'aime pas. J'ai le travail qui ne permet pas de servir Dieu ou bien d'honorer Dieu dans la façon de faire. Moi et ma femme je dis à Dieu écoute moi, moi j'aime plus ce travail. Il faut que je travaille au service de Dieu donc c'est lui seul qui peut changer notre vie » (Paul église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

À ce sujet, si le message de prospérité attire beaucoup dans le monde pentecôtiste, pour le pasteur Kabuya, la Bible insiste sur la priorité de la prospérité spirituelle et de la générosité. La richesse matérielle n'est ni une preuve automatique de la faveur divine, ni un but en soi. La véritable prospérité, selon l'Évangile, se mesure d'abord à la qualité de la relation avec Dieu et à l'état de l'âme, et non à l'abondance des biens matériels. La prospérité c'est lié d'abord au travail. Pour certains des responsables interviewé(e)s :

[...] « Bien sûr la bénédiction de Dieu est d'abord fondamentale. Il y a beaucoup de gens prospères qui ne sont pas chrétiens. Nous pensons que le message clé qui doit constituer le thème de l'église c'est la vie éternelle. Parce que le Seigneur dit de chercher le royaume des cieux et sa justice et toute chose sera donnée toujours par-dessus. On veut prospérer, on veut avoir une vie aisée. C'est tout à fait légitime. Mais la prospérité n'est pas le message principal de l'évangile. Nous estimons que le pasteur qui veut mettre en pratique ce message sort de la parole de Dieu » (Entretien église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2022).

Durant notre terrain d'étude, à La Citadelle, les pasteur(e)s ne mettent pas l'accent sur la doctrine de la prospérité lors des prédications, et ils évitent d'exposer leur communauté aux contradictions souvent associées à ce courant. Contrairement à certaines églises pentecôtistes ou néo-pentecôtistes où la

théologie de la prospérité occupe une place importante (insistant sur la dîme, les offrandes et la promesse de bénédictions matérielles en échange de dons financiers), La Citadelle ne fait pas de la prospérité matérielle un axe central de son enseignement. Les pasteurs de La Citadelle privilégient une approche plus équilibrée et biblique, où la prospérité n'est pas présentée comme un droit automatique ou une preuve de la faveur divine, mais comme une conséquence possible d'une vie alignée sur les principes spirituels et éthiques, sans jamais la garantir ni la monnayer. Le pasteur Kabuya et le pasteur Willaire n'adhèrent pas à cette philo- sophie de la prospérité :

« Cette théologie de postérité en elle-même n'est pas biblique. Elle n'est pas défendable avec la bible en main. C'est une fausse et une mauvaise interprétation des textes bibliques. Elle profite à celui qui l'enseigne, qui dépouille celui qui l'écoute et qui le suit. C'est déplorable s'il y avait quelqu'un qui pouvait être plus riche c'est Jésus. Cette théologie, Jésus lui-même le dit, le Fils de l'homme n'a pas d'endroit où mettre sa tête. Nous ne disons pas que les pasteurs doivent être dans la pauvreté extrême, non, mais cette théologie est utilisée pour profiter à celui qui la propage et en même temps il donne l'impression d'acheter la grâce de Dieu, c'est-à-dire vous donner 100 dollars à Dieu en retour vous recevez 1000 dollars, mais tout ce que Dieu fait pour nous est gra- tuit, Dieu le fait par Grâce » (Entretien église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

L'église ne fait pas l'apologie de la prospérité, pour ces pasteurs c'est une loi qui ne fait pas sens, car elle n'épouse pas les réalités spirituelles. De plus, cette posture permet à La Citadelle d'éviter les dérives et les critiques qui ternissent parfois l'image de l'Église, notamment les accusations de manipulation financière, de marchandisation de la foi ou de promesses non tenues. En ne centrant pas son message sur la prospérité matérielle, La Citadelle reste fidèle à une vision de l'Évangile qui met l'accent sur la croissance spirituelle, la solidarité et le service, et non sur l'accumulation de richesses comme signe de bénédiction divine.

3.9.2 La notion de la conversion

Dans les mouvements 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 » (Pawson, 1990, p. 93). La conversion pentecôtiste se caractérise par plusieurs éléments essentiels :

- une décision personnelle et rupture, le nouveau converti est placé devant un choix délibéré, celui de s'engager ou non, de changer radicalement de vie et d'abandonner ses anciennes pratiques et

relations, parfois même familiales, pour intégrer une nouvelle communauté, la « famille des frères et sœurs en Christ »;

- une nouvelle naissance, ce processus est souvent qualifié de « nouvelle naissance », marquant un recommencement et une transformation profonde de la personne. Il s'agit d'un acte de rupture et de réécriture de soi, légitimé par le témoignage personnel du converti;
- la sanctification , héritée du méthodisme, la sanctification est vue comme le signe visible de la conversion : la vie du croyant doit être réellement transformée et exemplaire, marquée par une piété active et une séparation d'avec le
- « monde »;
- le baptême du Saint-Esprit , après la conversion, le croyant est encouragé à rechercher le « baptême du Saint-Esprit », souvent attesté par le parler en langues (glossolalie), considéré comme un signe distinctif de l'expérience pentecôtiste et du commencement d'une vie nouvelle;
- le changement de statut social, la conversion ne se limite pas à un changement spirituel, mais implique aussi une recomposition identitaire et sociale, le nouveau converti accédant à un nouveau cercle de relations et à une nouvelle appartenance communautaire.

Dans un contexte transnational comme celui de La Citadelle, la conversion d'un nouveau membre se définit d'après la plupart des responsables comme :

« La conversion est une nouvelle naissance qui amène l'homme pécheur à se réconcilier avec Dieu chez les pentecôtistes. Cette expérience unique ne peut pas se renouveler. Le nouveau converti reçoit la vie de Dieu en lui. Il parle de son parcours de conversion. Le converti peut changer d'église, mais il n'est plus un nouveau converti et l'église qui l'accueille n'est pas obligé de refaire le baptême. Quand on change d'Église, une procédure administrative d'intégration dans la nouvelle Église par une demande d'être membre doit être faite, on rencontre un comité ou on rencontre les pasteurs. Avec la naissance des églises de réveil les gens deviennent membres d'une église sans aucune lettre de recommandation. Ce qui est déplorable. Mais dans les normes des églises traditionnelles, j'entends par églises institutionnelles baptistes réformées, les églises méthodistes, les églises luthériennes, toutes ces églises institutionnelles membres ; quand quelqu'un vient il doit avoir une lettre de recommandation. En revanche, dans le mouvement de réveil qui est issu des églises pentecôtes, les gens entrent à l'église sans aucune procédure » (Entretien église La Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Cette position ci-dessus nous amène à comprendre que la conversion est un acte de transformation. Dans le pentecôtisme, la conversion est bien davantage qu'un simple changement de croyance ; elle est conçue comme un acte de transformation radicale, une véritable « réécriture de soi » (Maskens, 2014, p. 342-343). Le converti témoigne publiquement de son passé, raconte son expérience de transformation et met en récit la rupture entre « l'avant » (période de péché, d'ignorance ou de souffrance) et « l'après » (vie nouvelle, délivrance, salut). Ce récit, souvent répété et harmonisé selon les normes du milieu, sert à légitimer la nouvelle identité du croyant et à démontrer la réalité de la « nouvelle naissance ». La place du témoignage est donc centrale dans le dispositif pentecôtiste : il ne s'agit pas seulement de raconter son histoire, mais de la communiquer de manière à convaincre, édifier et évangéliser. Cette communicabilité du récit de conversion, ancrée dans l'expérience vécue, en fait un outil redoutablement efficace d'évangélisation, distinctif dans le paysage religieux. Le témoignage fonctionne comme une confession publique et un modèle à suivre, renforçant l'identité collective et l'engagement des nouveaux membres. En plus, la pratique du témoignage de conversion chez les pentecôtistes se distingue par son intensité, sa dimension performative et sa fonction de légitimation, faisant de l'expérience personnelle un levier puissant de diffusion et de croissance du mouvement.

En s'offrant à voir comme une expression très vivante du pentecôtisme contemporain dans un contexte transnational à Montréal, l'église La Citadelle a fait de l'évangélisation son champ de bataille pour accroître le nombre des fidèles. L'assiduité au culte est donc de règle. Comme le montrent les résultats de l'approche qualitative parmi les chrétiens et chrétiennes que nous avons rencontrés en entretien, plusieurs déclarent avoir participé à des campagnes d'évangélisation, aux réunions de maison et chaque semaine au culte dominical. L'église La Citadelle à Montréal incarne un pentecôtisme contemporain dynamique et ouvert sur le monde, où l'évangélisation occupe une place centrale dans la stratégie de croissance de la communauté. L'assiduité au culte dominical est fortement valorisée : chaque semaine, deux célébrations sont organisées, attirant un grand nombre de fidèles. Selon les témoignages recueillis lors des entretiens, de nombreux membres déclarent avoir participé activement à des campagnes d'évangélisation, à des réunions de maison et à la vie culturelle hebdomadaire. Ces engagements traduisent une forte implication communautaire et un souci de faire connaître l'Évangile de manière authentique et vivante, en phase avec la mission affichée de l'église : « Conquérir les générations pour Christ », « transformer des vies » et « impacter notre génération ».

L'église La Citadelle, qui se présente comme une famille multi-ethnique et transnationale, mobilise ses membres à travers divers départements et activités pour renforcer la cohésion, favoriser l'intégration et multiplier les occasions de témoignage et d'évangélisation. Les campagnes d'évangélisation, les réunions de maison et la participation régulière aux cultes sont ainsi perçues comme des moyens efficaces d'accroître le nombre de fidèles et de consolider l'identité communautaire.

En résumé, l'évangélisation structurée, l'assiduité au culte et l'engagement dans des activités communautaires sont au cœur du fonctionnement et du développement de l'église La Citadelle à Montréal, faisant d'elle une expression vivante et attractive du pentecôtisme contemporain dans un contexte transnational.

En somme, ce chapitre souligne deux aspects importants de l'histoire de la Communauté évangélique de Pentecôte (CEP) à Montréal : l'impact de l'émigration économique sur la taille de la communauté et le caractère « découvert » de l'église, fondée à la suite d'un appel spirituel lors d'un séjour touristique du pasteur fondateur au Québec. La croissance de la CEP aurait effectivement pu être plus importante si de nombreux membres n'avaient pas quitté le Québec pour d'autres provinces canadiennes, principalement en raison du manque d'opportunités d'emploi. Ce phénomène est courant parmi les communautés issues de l'immigration, où l'intégration économique peut présenter un défi, poussant certains à s'installer dans des régions du Canada anglophone où le marché du travail leur semble plus accessible. Ce contexte explique en partie pourquoi le nombre de membres de la CEP à Montréal n'a pas atteint son plein potentiel.

La CEP est qualifiée d'« église découverte », parce que sa fondation ne résulte pas d'un plan institutionnel ou d'un envoi missionnaire classique, mais d'un appel personnel ressenti par son fondateur, le pasteur Joseph Kabuya Masanka. Selon les sources, c'est lors d'un voyage touristique au Québec que ce dernier a éprouvé une conviction spirituelle forte, l'incitant à s'établir à Montréal pour y fonder une communauté pentecôtiste destinée à servir la diaspora africaine et les nouveaux arrivants. Cette démarche s'inscrit dans la tradition pentecôtiste et évangélique, où l'initiative individuelle et la perception d'un « appel divin » jouent souvent un rôle déterminant dans la création de nouvelles églises, en particulier dans les contextes migratoires et multiculturels. Le cas de la CEP s'inscrit dans un mouvement plus large d'implantation d'églises évangéliques au Québec, souvent portées par des leaders issus de l'immigration, qui répondent à la fois à un besoin spirituel et à une dynamique communautaire propre aux diasporas. Depuis les années 1990, le paysage religieux québécois a vu l'émergence de nombreuses églises fondées sur des appels

personnels et des initiatives locales, en dehors des cadres institutionnels traditionnels. En résumé, la CEP illustre bien la dynamique des églises évangéliques issues de l'immigration au Québec : une croissance freinée par les réalités économiques, mais un enracinement spirituel fort, né d'une expérience personnelle et d'un appel perçu comme divin par son fondateur. Après les années d'enthousiasme initial, la communauté a connu un essoufflement : la routine s'est installée, l'excitation des débuts s'est dissipée, et pour beaucoup, la raison d'être de l'organisation s'est brouillée. Ce phénomène est fréquent dans les mouvements religieux ou associatifs après une phase de croissance rapide, lorsque l'élan fondateur s'atténue et que la mission initiale n'est plus aussi clairement partagée par tous, notamment par les nouveaux venus qui n'ont pas vécu les expériences fondatrices. Face à l'évolution des modes de communication et à la montée en puissance des médias sociaux, il devient crucial pour les églises de renouveler leur image et leurs pratiques pour toucher les jeunes générations et refléter la diversité de leurs membres. Un nom plus jeune et accrocheur, ainsi qu'une identité visuelle moderne, peuvent aider à incarner le caractère intergénérationnel et multiculturel de la communauté, tout en évoquant l'action et l'ouverture. La présence sur les réseaux sociaux n'est plus une option mais une nécessité pour rester visible et pertinent, surtout auprès des moins de 25 ans qui constituent une part importante des utilisateurs actifs. Cependant, il ne suffit pas d'être présent : il faut aussi que l'identité de l'église parle à tous ses membres, anciens comme nouveaux. En 2017, seulement environ 10 % des fidèles s'identifiaient encore au nom CEP, principalement ceux ayant vécu les expériences pentecôtistes des premières années. Pour les nouveaux membres, qui n'ont pas ce vécu, le nom CEP ne porte plus la même signification, ce qui complique leur sentiment d'appartenance. Le changement de nom et de stratégie de communication vise donc à redonner du sens et de l'énergie à la communauté, adapter l'église aux attentes et aux codes des nouvelles générations, mieux refléter la diversité et l'action de la communauté dans un contexte numérique. En résumé, la CEP, comme d'autres églises contemporaines, doit composer avec l'usure du temps, la nécessité de se réinventer et l'enjeu de l'intégration numérique pour rester vivante et pertinente auprès de ses membres actuels et futurs. Utiliser le mot « Citadelle » comme nom d'église ou d'organisation chrétienne permet d'exprimer à la fois une dimension biblique profonde et une portée socioculturelle ou historique. Dans le contexte d'une organisation chrétienne, « Citadelle » peut donc symboliser un lieu sûr, un centre spirituel et communautaire, et un point de ralliement pour différentes générations et cultures. La structure de gouvernance correspond aux pratiques courantes dans de nombreuses églises évangéliques et protestantes au Québec et au Canada. Les grandes décisions sont généralement prises par l'équipe pastorale, les anciens et les diacres, souvent réunis au sein d'un conseil d'administration ou d'un conseil officiel. Ce conseil, composé du pasteur principal et de membres élus ou

nommés selon des critères bibliques (notamment pour les anciens), supervise l'ensemble des ministères et des activités de l'église. Après la prise de décision, la mise en œuvre dans les différents départements est assurée par les responsables concernés (pasteur principal, conseil d'administration, diacres, anciens), qui veillent à l'application des orientations retenues. Enfin, il est d'usage d'organiser une rencontre avec l'ensemble des membres de l'église pour communiquer les décisions et s'assurer de leur compréhension et de leur adhésion. Ce mode de fonctionnement favorise la transparence, la participation des membres et le bon ordre dans la gestion de la vie communautaire et spirituelle de l'église. Bien que le site officiel de La Citadelle ne détaille pas publiquement la liste complète de ses départements, la structure et les responsabilités de ses ministères suivent les modèles éprouvés des églises évangéliques québécoises et canadiennes :

Tableau 3.1 Départements et objectifs de l'église la Citadelle

Département	Objectif principal
Louange et musique	Conduire l'assemblée dans l'adoration et la louange à travers la musique et le chant.
Enseignement biblique / Formation	Enseigner la Parole de Dieu, organiser des études bibliques, former les nouveaux croyants.
Jeunesse	Encadrer les jeunes, organiser des activités adaptées, favoriser leur engagement spirituel.
Enfance (École du dimanche)	Initier les enfants à la foi chrétienne et les accompagner dans leur développement spirituel.
Accueil et hospitalité	Accueillir les membres et visiteurs, veiller à l'ambiance fraternelle et à la sécurité.
Prière et intercession	Organiser des réunions de prière, soutenir l'église dans l'intercession pour ses besoins.
Évangélisation et mission	Partager l'Évangile, organiser des sorties missionnaires et des actions de témoignage.
Social et entraide	Soutenir les membres en difficulté, organiser des œuvres caritatives et solidaires.
Médias et communication	Gérer la communication interne et externe, assurer la présence sur les réseaux sociaux.
Hommes / Femmes	Organiser des rencontres et activités spécifiques pour encourager la croissance

	spirituelle.
Logistique et intendance	Assurer la gestion matérielle, l'entretien des lieux et la bonne organisation des événements.
Formation et discipline	Accompagner les nouveaux membres, former les responsables, encourager l'engagement dans l'église.

Chaque département contribue ainsi à la mission globale de La Citadelle qui consiste à transformer des vies et impacter la génération présente, tout en répondant aux besoins concrets de la communauté locale et internationale. À La Citadelle les contenus théo- logiques demeurent globalement inchangés et ne sont pas dans une certaine plasticité doctrinale, comme certaines églises néo-pentecôtistes⁴. En plus, cette communauté n'est pas axée sur la guérison, la victoire, la prospérité et des miracles, mais sur les débats théologiques internes sur la conduite du chrétien et concernant la prise de la Sainte Cène. Enfin, sa majeure préoccupation n'est que plus la formation théologique des fidèles à travers la mise en place des formations bibliques des couches sociales de l'église.

⁴ Le terme « néo-pentecôtisme » fut plusieurs fois revendiqué pour qualifier la dernière vague pentecôtiste d'Amérique latine, dont l'Église Universelle du Royaume de Dieu constituerait la forme la plus avancée. Pour Marion Aubrée, depuis les années 70, une nouvelle forme de pentecôtisme est apparue au Brésil. Elle se caractérise par les scissions continues, la création de multinationales économiques, le prosélytisme télévisé et une théologie dite de la prospérité (Aubrée, 2000).

CHAPITRE 4

L'ÉGLISE IMPACT CENTRE CHRÉTIEN (ICC) : PRÉSENTATION DESCRIPTIVE

« Une église ou l'amour de Dieu transforme des gens ordinaires en champions. Construisons des générations de disciples qui influencent positivement leur environnement » (Entretien pasteur Yao, église Impact Centre Chrétien, 2023).

Contrairement à l'église La Citadelle, Impact Centre Chrétien est une église pentecôtiste africaine dont la naissance débute dans la région parisienne en France avant de s'établir au Canada. Nous précisons que ce chapitre a pour objectif de présenter ou de comprendre la structure hiérarchique de l'église ICC et son mode de gouvernance. Comment la hiérarchie de l'église Impact Centre Chrétien (ICC) est-elle structurée. Quel rôle principal l'apôtre Yvan Castanou, basé au siège de Paris (Croissy- Beaubourg), joue sur l'ensemble du réseau ICC. Nous avons donc jugé nécessaire de présenter la hiérarchie de l'église.

4.1 Historique

L'église Impact Centre Chrétien est issue d'un petit groupe de prière de maison qui a commencé avec moins de vingt personnes en 2002, en France (Fath, 2008). Elle tient son origine dans une frustration combinée à une révélation à l'orée du XXI^e siècle. Au début des années 2002, une grande rivalité de l'offre chrétienne pentecôtiste s'installe dans les pays francophones africains. Cette rivalité des nouveaux prophètes pentecôtistes africains s'intensifie en France. Ainsi, à la fin de leurs études en France, la grande famille Castanou de la République du Congo Brazzaville, les pasteurs Yvan, avec son épouse Modestine et son frère jumeau Yves avec son épouse Habi s'investissent dans le ministère chrétien. Au début du XXI^e siècle, un diagnostic largement partagé au sein de la francophonie protestante évoque un manque de souffle, voire une forme d'anémie spirituelle et missionnaire. Ce constat est formulé explicitement par des acteurs du renouveau évangélique, comme le couple pastoral Yvan et Modestine Castanou, qui estiment que la francophonie protestante apparaît « anémiée, sans grande ambition, à la traîne de l'anglophonie évangélique » (Fath, 2022). Cette perception traduit une frustration face à une dynamique jugée insuffisante, particulièrement en comparaison avec la vitalité des Églises évangéliques anglophones, qui affichent une croissance, une créativité et une capacité d'adaptation missionnaire plus marquées. Elle leur paraît anémiée, sans grande ambition, à la traîne de l'anglophonie évangélique (Fath, 2008). Cette perception traduit une insatisfaction face à la relative prudence ou timidité des initiatives missionnaires francophones, alors que l'anglophonie évangélique est souvent citée en exemple pour son audace, sa créativité et sa capacité à s'adapter aux nouveaux défis spirituels et sociaux. Le constat d' « anémie »

renvoie donc à une volonté de réveil et de renouvellement, invitant la francophonie protestante à sortir d'un certain repli sur soi pour retrouver une ambition missionnaire à la hauteur des enjeux contemporains. En 2001, le couple Castanou est inspiré à l'occasion d'une conférence chrétienne organisée par un ancien musulman, Matthew Ashimolowo du Nigeria, devenu pasteur de la megachurch pentecôtiste Kingsway International à Londres (Fath, 2022). Selon le pasteur Ivan, il faut attendre une révélation et la confirmation de Dieu : « Tant que Dieu ne m'a pas parlé, on ne bougeait pas », rapporte Yvan Castanou dans une interview donnée, le 12 juin 2017 » (Fath, 2022). Cette déclaration met en lumière une posture spirituelle marquée par la recherche de la direction divine avant toute initiative majeure. Pour Yvan Castanou, il ne s'agit pas simplement d'agir selon des stratégies humaines ou des modèles importés, mais d'attendre une confirmation claire de Dieu avant de se lancer dans de nouveaux projets ou de prendre des décisions importantes. La position d'Yvan Castanou illustre une tendance de la francophonie protestante à valoriser la dépendance à Dieu et le discernement spirituel, parfois au détriment de l'audace et de l'innovation. Ce débat reste très actuel dans les milieux missionnaires francophones, partagés entre la fidélité à une spiritualité d'écoute et la nécessité d'un renouveau dynamique. De plus, le discours missionnaire du couple se base sur une révélation qu'ils ont reçu de Dieu. Cette révélation les conduit en Île-de-France pour poser les bases d'une première Église locale fondée sur les principes de « l'excellence » et de « l'honneur ». En 2004, l'ancien vice-président de la Fédération Protestante de France et le pasteur Emmanuel Toussaint procèdent à l'ordination du couple Yvan. En quelques années, à partir d'une cellule de maison réunie dans leur domicile, le travail du couple pastoral Yvan parvient à ouvrir la première Église Impact Centre Chrétien (ICC). À travers une ferme conviction la famille Castanou s'investit sans une lumière médiatique de toute leur force et finit par intégrer les réseaux protestants en France. L'église génère une mobilité transnationale et un capital de crédibilité auprès des fidèles entre 200 à 900 membres (Fath, 2008). Cette mobilité permet à l'ICC d'être classée parmi des megachurchs, dans Dieu XXL, avec plus de 700 fidèles rassemblés chaque semaine, pour un lieu de culte de 290 places à Ivry-sur-Seine (Val-de-Marne) à Paris (Fath, 2008). En affirmant son influence, l'église ICC s'appuie sur la Fondation Protestante de France en 2008, pour s'acheter de nouveaux locaux à Boissy-Saint-Léger (Val-de-Marne). Dans une dynamique de croissance continue, quatre ans plus tard, elle atteint les 2000 fidèles hebdomadaires sur son siège principal de Paris (Fath, 2008). Par ailleurs, les pasteurs Castanou opèrent comme des passeurs de frontières et amorcent une transnationalisation dans plusieurs pays, Congo, Côte d'Ivoire, Benin, Suisse et Canada (Québec). Comme nous pouvons le constater au cours de notre interview, certains responsables d'ICC affirment ceci :

« Nous étions à ICC depuis Paris où nous suivons les enseignements du Pasteur Yvan. C'était vraiment notre fierté de voir une église à grande majorité africaine. Nous voyons un certain niveau d'expérience qu'on ne voyait pas en fait dans d'autres églises. Ce qui nous a poussé réellement à aller à ICC. Une église où la grande majorité est africaine avec un niveau de sérieux qui nous rendait fier. C'est pourquoi nous avons décidé de donner un coup de main quand ils ont appelé à l'aide pour mettre en place ICC à Montréal. Nous avons répondu présent. C'est différent ce qu'on a pu voir, une église qui a pour pasteur Africain, qui est très avancée par rapport à ce qu'on pouvait voir dans d'autres églises. Le niveau de sérieux, d'intégrité, bon c'est un peu ça qui nous a poussé à aller à l'ICC. Effectivement, il y a le volet vision, mais nous pouvons affirmer que l'élément déclencheur c'est de pouvoir donner un coup de main à cette église-là, qui avait quand même un certain niveau d'expérience qui nous rendait fier ». (Entretien de groupe église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Selon plusieurs responsables interrogés, la première église Impact Centre Chrétien (ICC) au Canada, principalement dans la province de Québec à Montréal, a ouvert ses portes en 2013 dans un quartier d'immigrés et comptait alors plus de 70 membres. Cette implantation s'inscrit dans la dynamique d'expansion internationale d'ICC, qui a choisi Montréal pour sa diversité culturelle et son potentiel de croissance au sein des communautés immigrées, notamment africaines et antillaises. Le choix du quartier reflète la volonté d'ICC de s'adresser en priorité à des populations issues de l'immigration, souvent en recherche de repères spirituels et communautaires dans leur nouveau contexte de vie. Les témoignages recueillis dans des recherches universitaires confirment le dynamisme de cette implantation et le rôle moteur joué par les premiers responsables pour fédérer une communauté autour d'un projet ecclésial innovant. La croissance rapide du nombre de membres dès la première année témoigne de l'attractivité du modèle ICC à Montréal et de sa capacité à répondre aux attentes spécifiques des chrétiens évangéliques francophones issus de l'immigration. Dirigée par le pasteur Yao Célestin en 2021, l'Église achète un nouveau bâtiment au 7600 Boulevard Henri-Bourassa Est et devient une megachurch entre 700 à 800 membres.

Figure 4.1 Le nouveau bâtiment principal de ICC-Montréal (réalisation et crédit photo Mardrus Noné –



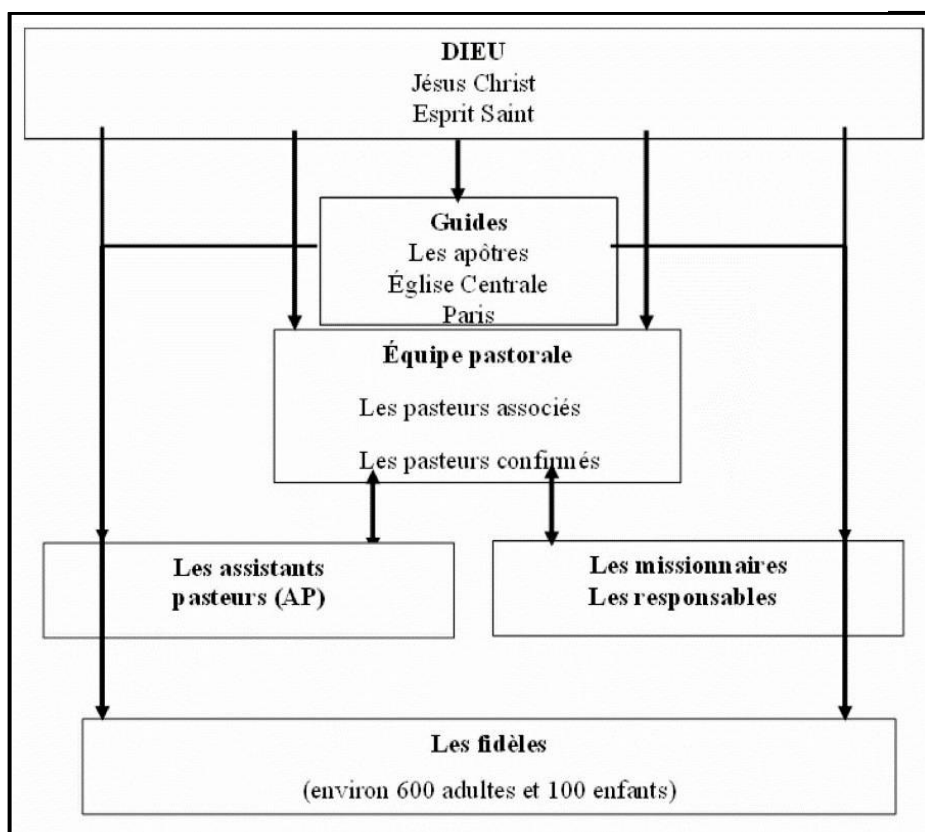
Figure 4.1 –source : site internet ICC-Montréal, 2023)

L'église Impact Centre Chrétien (ICC) s'implante dans plusieurs villes du Canada (Québec, Trois-Rivières, Gatineau, Moncton). Cependant, toute organisation a besoin d'une autorité centrale, qui veille sur l'unité, la cohésion et la mission de l'ensemble, en un mot qui gouverne. L'Église, en tant que réalité à la fois humaine et spirituelle, n'échappe pas aux règles des organisations en général. En regardant de près, on se rend compte que l'organisation n'est pas nouvelle dans l'Église (Giffard, 2012).

4.1.1 Structure hiérarchique et mode de gouvernance

L'église pentecôtiste, en général, a tendance à avoir une structure organisationnelle assez décentralisée. Les responsables d'une communauté tels que le pasteur, les anciens et les diacres ont un pouvoir décisionnel sur la marche de l'église. Selon nos observations et les informations que nous avons trouvées lors des entrevues, à l'église ICC le mode de fonctionnement se présente comme suit. Il existe un organe supérieur à travers lequel la majorité des décisions sont prises. Cette supra organisation coordonne les activités et les soumet aux pasteurs locaux pour exécution. La structure hiérarchique de cette église peut être schématisée comme suit :

Figure 4.2– Structure hiérarchique de cette église ICC



source : Données d'enquête ICC, juin-octobre 2022

La hiérarchie de l'église Impact Centre Chrétien (ICC) est effectivement structurée de manière centralisée et statique, avec un fonctionnement qui ne laisse pas de place à la modification locale de la structure. L'apôtre Yvan Castanou, basé au siège de Paris (Croissy-Beaubourg), joue le rôle principal et détient l'autorité suprême sur l'ensemble du réseau ICC, quelle que soit la localisation des campus. C'est à partir du siège central, en concertation avec le conseil pastoral, que l'apôtre décide de la nomination des pasteurs associés et des pasteurs confirmés dans les différents campus à travers le monde. Cette organisation garantit une unité doctrinale et une cohérence dans la gouvernance de toutes les églises affiliées à ICC, chaque responsable local étant formé et validé par la direction centrale, et relevant directement de l'autorité de l'apôtre. En résumé, la hiérarchie d'ICC repose sur :

- l'apôtre Yvan Castanou en est l'autorité suprême et fondateur;
- un conseil pastoral qui l'assiste dans les nominations et la supervision des responsables;
- la nomination des pasteurs associés et confirmés est décidée exclusivement depuis le siège de Paris, sans possibilité de modification locale de la structure.

4.1.1.1 L'apôtre

Un apôtre dans l'église, selon la tradition chrétienne, désigne d'abord l'un des douze disciples choisis par Jésus. De plus, dans certaines églises pentecôtistes un apôtre dans l'église est à l'origine un envoyé du Christ, investi d'une autorité particulière pour poser les fondements de la foi chrétienne, transmettre l'enseignement et conduire l'Église dans ses débuts. À l'église ICC, selon le pasteur Yao et le missionnaire Bouha :

« L'apôtre Castanou est le personnage principal de cette communauté, il détient le pouvoir de décision, il est le mentor des autres pasteurs. Selon les responsables que nous avons interviewé(e)s, il est le père spirituel des pasteurs. Il joue un grand rôle d'officiant principal et de sacrificateur en présidant des rituels. Il célèbre les plus importantes cérémonies religieuses qui sont transmises en direct dans toutes les églises depuis le siège de l'église à Paris » (Entretien de groupe, église ICC, Montréal, juin- octobre 2023).

L'apôtre d'Impact Centre Chrétien (ICC) est Yvan Castanou. Il est le fondateur, le pasteur principal et l'autorité spirituelle centrale de ce réseau d'églises charismatiques, présent dans plus de 100 implantations à travers le monde. Ordonné en 2004 avec son frère jumeau Yves Castanou, Yvan Castanou dirige l'ensemble du mouvement depuis le siège en région parisienne, actuellement à Boissy-Saint-Léger, avec un nouveau pôle en construction à Croissy-Beaubourg. Sous sa direction, ICC est passée d'un petit groupe de prière de moins de vingt personnes en 2002 à une megachurch rassemblant plus de 13 000 membres en France métropolitaine en 2022, et des dizaines de milliers dans le monde entier. Yvan Castanou est également auteur, conférencier, formateur et dirige l'Impact École Biblique Internationale, l'institut théologique du mouvement. Au cours de notre recherche ethnographique durant le passage de l'apôtre à Montréal, nous avons remarqué qu'il exerce un pouvoir charismatique et met ses compétences religieuses au service de toute l'assemblée. En plus, dans la marche de l'apôtre, les membres de la communauté le considèrent comme un élu de Dieu. Il détient des charismes du don permettant de discerner les maux qui accablent les participants et de les libérer de leurs souffrances lors des grandes croisades. Son leadership se caractérise par une vision d'excellence, d'honneur, de formation spirituelle et d'expansion trans-nationale. Cependant certains pasteur(e)s reconnaissent ses enseignements dynamiques, ses moments d'adoration prophétique et sa capacité à mobiliser une large communauté autour de la vision d'ICC.

4.1.1.2 Le pasteur

Le pasteur, dans la tradition protestante notamment, reçoit une formation théologique approfondie, souvent universitaire, et doit satisfaire à des exigences académiques et pratiques (stages, agrément par une commission). Son rôle principal est de guider, enseigner et prendre soin de la communauté locale, en prêchant et en veillant sur les fidèles. Le pasteur peut être enseigné par des enseignants, des théologiens, ou des responsables expérimentés, mais il n'est pas spécifiquement subordonné à un apôtre comme mentor attiré. Parfois, dans le culte du dimanche, c'est lui qui explique et délivre le message c'est-à-dire la parole de Dieu.

« D'après le pasteur Yao, à l'église il y a lui et le pasteure Renata qui sont les premiers responsables. Elle est pasteure mais ils ne l'ont pas choisi pasteure parce qu'elle est la femme du pasteur Yao. Elle est pasteure parce qu'elle a reçu l'appel au ministère donc elle a été ordonnée pasteure. Donc, pour l'autre exemple, je dis ce n'est pas parce que tu es la femme d'un pasteur qu'on te nomme automatiquement pasteure, non, il faut recevoir l'appel de Dieu d'abord pour le servir et faire une formation. Dans nos églises, il y a des femmes pasteures qui ne sont pas des épouses de pasteurs, mais qui sont pasteures à ICC. Voilà donc, il y a des femmes qui ne sont pas femmes de pasteurs mais qui sont pasteures, donc je prends par exemple la pasteure Bédji son mari n'est pas pasteur c'est un homme qui fait ces affaires tranquillement mais sa femme est pasteure. Dans le cas de notre église, le pasteure Renata travaille pour l'église, elle est à temps plein au niveau de l'église donc elle organise les différents rendez-vous et prie pour les gens, et pour les malades » (Entretien avec pasteur Yao, église ICC, Montréal, juin- octobre 2023).

Dans la hiérarchie nous avons observé qu'en l'absence de l'apôtre, le pasteur aussi préside les rituels, les séminaires de formation, les jeûnes et prières. En plus, il détient certains dons comme ceux d'interpréter les messages comme les révélations, la manifestation de l'esprit et les messages de délivrance. Dans la communauté qu'il dirige parfois, il fait le culte de la personnalité en invoquant le nom de l'apôtre comme un modèle à suivre dans la marche chrétienne.

Pour Daniel, les pasteur(e)s associé(e)s jouent un rôle important dans le choix des pasteur(e)s au plan local :

« La désignation du pasteur(e) se fait par le conseil pastoral, c'est le conseil pastoral monde qui désigne sur proposition du conseil. C'est-à-dire les pasteur(e)s locaux sug- gèrent une liste de personnes avec les titres de nomination pasteur(e) assistant(e), pas- teur(e) confirmé(e), ou encore des missionnaires et des évangélistes. Au niveau du conseil pastorale monde, nous avons des pasteur(e)s associé(e)s à ce niveau qui prennent le temps de prier et par la suite examinent les candidatures soumises » (Entretien avec Daniel, église ICC, Montréal, juin- octobre 2023).

Comme nous l'avons observé au cours de notre enquête, pour exercer le ministère pastoral, il faut avoir démontré sa loyauté dans le service et réussir les différentes formations qui sont mises en place. Par exemple à ICC, le pasteur exerce son ministère autour de la personne de l'apôtre qui détient un pouvoir surnaturel. Ce phénomène, appelé « culte de la personnalité », n'est pas une prescription théologique mais une dérive possible du leadership religieux, où l'autorité charismatique de l'apôtre est utilisée comme source de légitimité ou d'inspiration pour la communauté. Au sein de la communauté ICC, cette pratique renforce la cohésion autour d'une vision commune, mais elle comporte aussi des risques, notamment celui de détourner l'attention des fidèles de la centralité du Christ au profit d'un leader humain.

4.1.1.3 Les missionnaires

Contrairement au pasteur, les missionnaires détiennent un don particulier celui d'évangéliser et d'implanter des églises. Les missionnaires de l'ICC (Impact Centre Chrétien) sont des hommes et des femmes formés et envoyés par cette grande Église évangélique francophone pour servir dans l'évangélisation, la formation et l'implantation d'églises, principalement en Europe, en Afrique et dans la francophonie. L'ICC dispose d'une académie de formation pastorale et missionnaire, dont l'objectif est de préparer les personnes désirant servir comme « bergers » d'église locale ou missionnaires au sein de l'œuvre apostolique ICC. En outre, cette formation aborde de manière directe et pratique les sujets, aspects et défis du ministère, afin de former des pasteurs, bergers et missionnaires capables de servir sur le terrain. Selon le postulat idéologique pentecôtiste, de cette communauté, les missionnaires ICC doivent participer à la croissance rapide de l'Église, à l'implantation de nouvelles communautés et à la formation de disciples, conformément à la vision de l'ICC de « construire des générations de disciples qui influencent positivement leur environnement ».

Selon l'un des missionnaires interviewés Paul :

« ICC comptait une seule église à Montréal dès le départ, aujourd'hui, il existe plus de sept Églises au Canada. Pour ce missionnaire la force de l'église réside dans les campagnes d'évangélisation. Dans leurs conquêtes du monde, les missionnaires s'appuient sur les recommandations de la Bible dans le passage de Mathieu 24 : 14

« Toute bonne nouvelle du royaume sera prêchée dans le monde entier, pour servir de témoignage à toutes les nations. Alors viendra la fin » (Entretien avec Paul, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Selon mes observations l'ICC est reconnue comme une locomotive du renouveau évangélique francophone, jouant un rôle moteur dans la diffusion du message chrétien contemporain, notamment auprès des diasporas africaines et antillaises en Europe. Ces derniers détiennent un pouvoir qui s'exprime notamment à travers la gestion de la congrégation. Ainsi, les missionnaires ICC sont des acteurs clés de l'expansion et de la vitalité du mouvement évangélique francophone, formés spécifiquement pour répondre aux besoins de la mission dans des contextes variés. Après avoir passé en revue l'ensemble des responsables et leaders qui participent à l'émergence de la communauté ICC (Impact Centre Chrétien), nos observations se sont particulièrement portées sur la manière dont chaque pasteur est désigné au sein de cette organisation. La gouvernance de l'église se fait par le conseil pastoral qui est habilité à choisir des pasteur(e)s. C'est-à-dire sur proposition des pasteur(e)s locaux qui suggèrent une liste de personnes avec les titres de nomination comme pasteur(e) assistant(e), pasteur(e) confirmé(e), ou encore missionnaire évangéliste. Comme le décrit Raoul l'un des responsables :

« Pour le choix des pasteur(e)s, la structure hiérarchique de l'église a mis en place un comité. Les pasteur(e)s associé(e)s interviennent à ce niveau et prennent le temps de prier, d'examiner les candidatures soumises. En plus, ils envoient des lettres dans chacune des églises pour enquêter sur la personne proposée. Ensuite, ils posent des questions au niveau du staff s'il le faut, pour avoir les éléments qui permettraient de pouvoir prendre une décision. Par exemple le comportement, de la personne, l'exemplarité, est-ce qu'il est le modèle, le témoignage au sein de l'église, le cœur, ça c'est le plus important dans la vie chrétienne, c'est le cœur. Quand on parle du cœur, on parle des attitudes d'humilité honneur au responsable ou au père qui sont établis dans la famille, la soumission, le cœur qui aime Dieu, la soif de Dieu » (Entretien avec Raoul, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Ce qui frappe immédiatement dans la gouvernance de cette communauté c'est la structure organisationnelle qui est centralisée. Les pouvoirs de décision se situent à un seul point dans l'organisation. À la limite ils se trouvent dans les mains d'un seul individu qui est l'apôtre, le père fondateur. Comme le décrit Giffard, l'excès de centralisation peut aboutir à une dysfonction dans le contexte dans lequel s'inscrit l'église ICC. C'est-à-dire une organisation devenue trop rigide par une bureaucratie d'arrière-garde et qui tend à résister à toute transformation empêchant ainsi l'adaptation des structures à l'environnement. Cette résistance bloque la croissance et l'efficacité organisationnelle (Giffard 2012, p. 100). En somme, nous avons remarqué que cette communauté religieuse² est une organisation trop centralisée. Elle engendre une formalisation ou standardisation excessive des

pratiques religieuses qui, elle-même, provoque l'installation de routines rigides, le maintien du statu quo, la déresponsabilisation des dirigeants locaux (Giffard 2019, p. 85). Malgré, qu'il ait plusieurs défis à surmonter au sein de cette communauté ICC, l'apôtre qui est le leader principal doit décentraliser son pouvoir. Il est parfois difficile qu'un seul centre puisse discerner toutes les décisions à prendre au niveau local. En s'appuyant toujours sur l'analyse de Giffard, dans un tel contexte, les informations en provenance de l'église locale ne parviennent pas adéquatement jusqu'au siège de l'église. L'apôtre ferait mieux de laisser certains pouvoirs de décision à d'autres qui disposent du temps et de la capacité nécessaires pour une meilleure formation des responsables.

4.2 Fonctionnement

L'église ICC base son fonctionnement selon un modèle multisite et communautaire, centré sur l'enseignement biblique. En plus, elle a développé des stratégies comme la formation de disciples, l'innovation numérique et l'implication sociale, sous la direction d'une équipe pastorale dynamique et inclusive. Tout au long de nos observations à l'église ICC, nous avons eu la possibilité d'observer plusieurs départements qui contribuent au bon fonctionnement de l'église. Selon Jean de Dieu :

« Le choix des responsables se fait vraiment sur la base de ce que la parole de Dieu nous recommande. Donc les personnes qui sont choisies doivent avoir un très bon témoignage dans l'église. Je parle d'un bon témoignage, un témoignage qui est visible par tous. Ils ou elles sont aussi choisi(e)s au niveau du conseil de l'église, c'est vrai que c'est le pasteur qui chapeaute, mais il va en discuter avec le conseil de l'église et puis après ils vont peut-être appeler la personne. Ensuite, nous communiquons la liste des différentes personnes au siège central de Paris. Le conseil de l'église se réunit pour certaines décisions. Ces décisions sont prises au niveau des pasteurs, assistants pasteurs quelques fois ça dépend des campus. Par exemple, si dans un campus, il y a un seul pasteur, il ne va pas décider seul, il va prendre ses assistants pasteurs ou bien dans des églises où il y a plusieurs pasteur(e)s, mais ce sont les pasteurs qui vont décider donc cela dépend vraiment de l'église c'est soit les pasteur(e)s seulement ou les assistant(e)s pasteur(e)s. Il n'y a vraiment pas de choix par élection dans un département, c'est vraiment comme je dis là le modèle biblique le conseil qui se réunit. S'il y a un besoin quelque part à l'église à combler on va se réunir on va voir des gens qui ont de très bon témoignage. Selon le modèle biblique et nous rencontrons la personne parce que la personne peut dire qu'elle ne veut pas donc on va rencontrer la personne si la personne nous donne son accord. Dans le fonctionnement, il y a des départements qui vont fonctionner sous un ministère, je prends un exemple le ministère de la prière donc l'intercession c'est un département du ministère de la prière. Nous avons certains qui vont être chapeautés par un ministère, un responsable qui gère le ministère de la prière. Et au-dessous de celui-ci, il va y avoir des responsables de département. Actuellement le ministère de prière est dirigé par le pasteur Renata et moi. Je suis le responsable de l'intercession donc je relève d'elle. Je vais lui rendre des comptes au niveau de l'intercession.

Comment l'équipe va ? c'est quoi notre défi ? C'est quoi notre challenge ? Est-ce qu'on a besoin de nous pour organiser des rencontres de prière ? Est-ce qu'on a besoin qu'elle vienne ou bien que le pasteur Yao soit présent pour nous entretenir sur des sujets peut-être qu'on ne maîtrise pas la compréhension ? Nous fonctionnons généralement un peu comme je viens de l'expliquer. Nous avons par exemple le ministère des hommes, c'est un ministère dont le responsable est lié directement au pasteur. Au sein de notre église il n'y a pas d'élection qui se fait. Le responsable est libre de choisir des personnes avec qui il va travailler. Moi à l'intercession, je peux dire à une sœur de mon département est-ce que tu peux bien t'occuper du secrétariat par exemple, du département si nous avons des communications à faire. Cette personne qui est choisie doit toujours avoir un bon témoignage au milieu de notre cercle restreint et au niveau de l'église » (Entretien avec Jean de Dieu, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Selon mes observations, le fonctionnement de l'église doit se baser sur un choix rigoureux des responsables des recommandations. Les critères ne sont pas arbitraires ou simplement liés à la volonté individuelle, mais sont clairement définis. Les personnes choisies doivent avoir un témoignage irréprochable, visible et reconnu par l'ensemble de la communauté. Il s'agit d'une réputation de droiture, de maturité spirituelle, de fidélité et d'exemplarité dans la vie chrétienne. L'analyse des données concorde que la sélection des responsables ne se fait pas de façon individuelle ou autoproclamée. Elle implique généralement plusieurs étapes structurées :

- les candidats sont d'abord identifiés pour leur bon témoignage et leur engagement dans la vie de l'Église;
- le conseil de l'Église, composé souvent du pasteur, d'anciens ou d'assistants pasteurs, discute et valide les choix. Le pasteur joue un rôle de coordination, mais la décision est collégiale;
- parfois, la liste des personnes retenues est soumise à une instance supérieure (par exemple, le siège central pour certaines unions ou fédérations d'Églises) pour validation ou information, enfin une commission de nominations peut être constituée pour élire les responsables, garantissant ainsi un processus transparent et collectif.

Bien que le fonctionnement de l'église ICC est basé sur un modèle multisite, d'une forte vie communautaire, d'un leadership structuré, de l'engagement social et missionnaire, par contre cette communauté ICC a été accusée de pratiques de contrôle abusif sur ses membres, notamment via le système de « tuteurs spirituels ». Si nos enquêtes de terrain récentes concluent que ce rôle est surtout un accompagnement spirituel et non un contrôle intrusif, cette organisation peut être perçue comme

limitant l'autonomie individuelle, surtout par ceux qui ne partagent pas la même culture ecclésiale. Le modèle multisite peut conduire à une uniformisation des pratiques et des enseignements, au détriment de l'adaptation locale et de la diversité des expressions de foi. Certains de nos enquêté(e)s critiquent ce fonctionnement comme étant trop « formaté » et répondant à une logique de consommation plutôt que de vie communautaire authentique. Les pratiques issues des églises africaines francophones transnationales, comme celles d'ICC, peuvent être mal comprises ou mal perçues dans le contexte religieux occidental, générant des suspicions ou des incompréhensions, notamment sur la discipline spirituelle ou la notion d'autorité. Enfin de compte, le fonctionnement de l'église ICC concernant la perception d'un encadrement spirituel est jugé parfois trop directif. Le risque de dépendance à un leader central, l'uniformisation des pratiques liée au modèle multisite peuvent entraîner des tensions culturelles dans le contexte transnational. Ces critiques ne signifient pas nécessairement des dérives avérées, mais elles illustrent les défis d'un modèle d'église en forte croissance et très structuré.

4.2.1 Le département du protocole

Le protocole au sein de l'église est au service du pasteur. Il exécute toutes les petites tâches. Le département du protocole au sein de l'église, notamment à ICC, joue un rôle essentiel dans le bon déroulement des activités pastorales et culturelles. Il est une équipe composée d'hommes et de femmes dont la mission est de décharger le corps pastoral. Les femmes sont au service des femmes pasteures et les hommes au service des pasteurs. Ils ou elles assistent l'ensemble des pasteur(e)s internes pour leur permettre de se focaliser sur l'exercice de leur ministère durant leur présence ou absence à l'église. En répondant à leurs besoins directs, ils œuvrent à leur bien-être afin de leur permettre de travailler en toute sérénité. Dans l'interview tenue avec le responsable Daniel, celui-ci estime :

[...] « La mise en place d'un service de protocole se justifie dans le passé au cours des événements où les pasteurs se sont faits agresser ou quelqu'un qui est un peu comme possédé s'est jeté sur le pasteur. Le protocole accompagne le pasteur dans son déplacement et il peut être son compagnon de route » (Entretien avec Daniel, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Le protocole dans l'église est devenu un service primordial qui regroupe à lui seul toutes les fonctions d'assistantat pour assurer le confort et la fluidité des actions du Pasteur au sein de l'Église. Le choix des membres est fait par le pasteur après un entretien. Les membres du département doivent être assidus au sein de l'église et avoir un bon témoignage auprès des autres fidèles. À ICC, une attention particulière est portée à la valorisation des talents féminins, y compris dans le département du Protocole. Les femmes y occupent des rôles de responsabilité et sont pleinement impliquées dans l'organisation, la

gestion et le service, à l'image de la dynamique générale de l'église qui encourage l'implication des femmes à tous les niveaux. En somme, c'est un département qui agit en qualité de facilitateur, il constitue un intermédiaire dans le suivi des âmes et la coordination des activités pastorales. Il s'inscrit dans une dynamique qui joue également le rôle de vitrine auprès des pasteurs ou orateurs invités. Il constitue l'image qu'ils conserveront d'ICC à leur départ. La mission de l'équipe consiste donc à rendre le plus agréable possible leur séjour ; toujours dans la perspective de simplifier l'exercice de leur ministère (ICC, 2021). Sur le terrain et de manière concrète l'équipe a à sa charge de veiller à ce que le Pasteur soit dans des dispositions optimales pour la prédication, coordonne les entretiens et veille au bien-être de la famille pastorale afin de permettre au corps pastoral de rester concentré sur l'œuvre. Aussi, le protocole autant que possible coordonne et assiste le corps pastoral dans ses déplacements missionnaires (ICC, 2021). Mais au cours de nos observations, le service de protocole d'ICC est trop strict instaurant une ambiance rigide. Il réduit la spontanéité et donne une impression de distance entre le leadership et les membres ordinaires. Enfin, ce service est doté d'une hiérarchisation excessive, en mettant l'accent sur le service aux pasteurs et aux invités de marque. Il renforce à la fois une perception d'une hiérarchie trop marquée, créant parfois un sentiment de favoritisme ou d'inaccessibilité.

4.2.2 Le département de la communication (ministère de la Communication, de l'Innovation et des Multimédias, MCIM)

Le ministère de la Communication, de l'Innovation et des Multimédias (MCIM) d'Impact Centre Chrétien (ICC) est un département stratégique qui joue un rôle central dans la diffusion, la visibilité et la modernisation de l'église. Il assure la circulation de l'information au sein de la communauté ICC (annonces, événements, formations, vie d'église) et développe la communication externe pour toucher un large public, notamment via les réseaux sociaux, le site web, les newsletters et les supports imprimés. Selon mes observations, ICC a intégré de façon proactive les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC), en particulier depuis la pandémie de Covid-19, pour maintenir le lien avec les membres, diffuser les cultes en ligne et proposer des contenus multimédias adaptés à une audience connectée. Le MCIM pilote la production de vidéos, de podcasts, la diffusion en direct des cultes, et l'animation des plateformes numériques (ICC Online, réseaux sociaux, espace médias). Dans le cadre de cette recherche pour le pasteur Yao, le département de la communication est un service central dans l'église :

« Il permet la transmission du culte sur un écran géant. Nous avons des équipes de plusieurs personnes mettant leur talent et le temps au service de l'église. C'est un département qui réunit tout le dispositif média permettant d'informer, communiquer des messages, annoncer

et diffuser tous les événements de l'église par des moyens divers, et au travers des nouvelles technologies. Dans son fonctionnement, il est composé de plusieurs divisions et cellules permettant d'atteindre tous les croyants et les non croyants. Il s'agit entre autres : la division technologique, la gestion, le tirage, la communication, les vidéos, le design, la sonorisation, les enregistrements, la photographie et le développement du site web et mobile de l'église. En plus, c'est un département qui oscille entre les études stratégiques, le développement de techniques de pointe et la conception graphique » (Entretien avec le pasteur Yao, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

En résumé, nous constatons que le département de la communication a pour mission principale de centraliser toutes les activités et l'audiovisuel. En plus, l'église est dotée d'un service de communication qui permet à chaque fidèle d'assister au culte et aux différentes activités en ligne. Au cours de nos différentes enquêtes, la période de la COVID-19 a été une période révélatrice pour ce département, car c'est l'une des périodes qui a vraiment permis à l'église de diffuser des cultes dans plusieurs pays. C'est à partir de cette inspiration que des hommes et des femmes qui désirent servir eux-mêmes, sont appelés les stars croyant(e)s, ont contribué fortement au service de l'église. Enfin, le département de communication joue le rôle primordiale d'informateur, de stimulateur à la participation aux activités et programmes de l'église. Il contribue fortement à la transmission de l'évangile et à éduquer grâce à des productions audiovisuelles d'exhortation et à la retranscription sur plusieurs supports médias des enseignements percutants. Des rencontres de prière sont retranscrites au quotidien dans l'optique d'aider la vie sociale du croyant, l'organisation et le fonctionnement de l'Église. Certains responsables m'ont mentionné que l'un des changements importants depuis la mise en place du MCIM a permis à ICC d'élargir son influence au-delà de ses murs physiques, de toucher la diaspora francophone et d'assurer la continuité de la vie communautaire même à distance. Cependant, d'autres enquêté(e)s mentionnent que le ministère de la Communication, de l'Innovation et des Multimédias (MCIM) n'a pas encore joué un rôle clé dans la résilience de l'église face aux défis contemporains, notamment en période de crise sanitaire, non plus en ne maintenant pas l'engagement et la motivation des fidèles grâce aux outils numériques. Pour ces responsables d'églises, le MCIM d'ICC doit être un moteur d'innovation, de visibilité et de cohésion, essentiel pour porter la vision de l'église dans un monde de plus en plus digitalisé et connecté.

4.2.3 Le département des finances et social

Le département des finances et social d'Impact Centre Chrétien (ICC) joue un rôle clé dans la gestion matérielle, la solidarité et le soutien aux membres de l'église. En tant qu'association déclarée, ICC publie

régulièrement ses comptes sociaux et fonctionne selon des principes de gestion rigoureux. Le département des finances assure la collecte des ressources (dîmes, offrandes, dons), la gestion des budgets, le suivi des dépenses et la conformité légale. Il est chargé de la gestion financière de la communauté. Pour Samuel c'est le département qui contribue fortement au développement des activités de l'église :

« Ce sont ses membres qui s'occupent de la collecte des dîmes et des offrandes ainsi que des dons éventuels que ce soit en nature ou en espèce. Les grandes décisions sont prises par l'équipe pastorale en ce qui concerne les finances, les anciens, les diacres pour l'église et il y a le pasteur principal. Il y a le conseil d'administration qui décide de certaines orientations en fonction des différentes charges de l'église. Par la suite, ils informent toute l'église en fonction des besoins de l'église. Généralement les di- manches au cours du culte. Les églises qui occupent une très bonne place dans la société ont mis en place des stratégies de gestion des finances en focalisant leur choix sur des personnes qui sont dans le domaine des finances. La première des choses, moi je dis toujours qu'un leader on peut toujours nommer quelqu'un ou bien un pasteur mais avant tout c'est Dieu qui choisit. Dieu aussi à sa façon de conduire son église via le serviteur choisi. Cela veut dire cette personne qui est le leader, le pasteur principal de l'église doit être entouré des personnes qui maîtrisent les différents domaines de la société. C'est pourquoi nous avons jugé bon de mettre en place des administrateurs en charges des finances qui sont de véritables conseillers financiers du pasteur. Leur rôle est de permettre à l'église de régler toutes les charges et de financer les activités d'é- vangélisation à travers les dîmes et les offrandes des fidèles. En plus l'église a mis en place un service social. Ce service permet au nouveau arrivant d'avoir des vêtements, de la nourriture pendant la fête de Noël » (Entretien avec Samuel, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

L'analyse des données révèle que les finances servent à soutenir les activités de l'église, l'entretien des locaux, l'organisation des événements, la formation des membres et l'implantation de nouveaux campus. De plus, une partie des ressources est dédiée à des actions caritatives, à l'aide aux personnes en difficulté et au financement de projets sociaux, en cohérence avec la vision d'ICC d'impacter positivement la société. Au cours nos observations, nous avons constaté à travers ce département un élan de cœur, ce département s'occupe des cas sociaux telles que les personnes démunies de la communauté, le soutien des personnes malades et au chômage, le soutien des personnes en cas d'événements malheureux ou heureux. Il apporte son aide aux personnes qui aimeraient entreprendre en leur octroyant des micro-crédits pour remboursement.

Pour mieux comprendre la perception du leadership des responsables le département social a pour mission de maintenir :

- la solidarité humaine – ICC met en avant la solidarité au sein de la commu- nauté, avec

un engagement fort envers l'aide sociale et l'accompagnement des membres en situation de précarité ou de besoin;

- les œuvres caritatives – le département social coordonne des actions concrètes (distribution de vivres, soutien aux familles, aide aux enfants, actions d'inclusion) pour promouvoir le bien-être et l'épanouissement de tous;
- l'accueil et accompagnement – une équipe dédiée prend soin des nouveaux arrivants, accompagne les personnes fragiles et favorise l'intégration de chacun dans la vie de l'église.

Hormis son rôle clé dans la gestion matérielle, la solidarité et le soutien aux membres de l'église dans un esprit de transparence, il publie régulièrement des comptes et la certification « économie sociale et solidaire », enfin d'agir de façon responsable et transparente.

4.2.4 Le département des missions

Le département des missions à Impact Centre Chrétien (ICC) est un pilier essentiel de la vision globale de l'église, axée sur l'expansion, l'implantation d'églises, l'évangélisation et le service social à l'échelle internationale. Le département des missions coordonne l'ouverture de nouveaux campus ICC dans différents pays et régions, conformément à la vision de « faire de toutes les nations des disciples » et d'influencer positivement l'environnement local par les valeurs de l'Évangile. Tel que décrit, l'ordre suprême donné par l'apôtre Ivan Catanou consiste à apporter l'Évangile à tous les peuples jusqu'au bout du monde. Pour le pasteur Yao :

« L'objectif de ce département est de coordonner le recrutement, l'envoi et l'assistance des missionnaires dans les champs de missions afin de répondre à l'appel du Seigneur. Dans le fonctionnement d'ICC, l'installation d'un couple missionnaire dans une ville donnée est généralement faite à l'issue d'un séminaire d'enseignement et de prière dirigé par l'apôtre Yvan. Une fois installé, le couple missionnaire travaille sous le leadership de l'église centrale de Paris » (Entretien avec le pasteur Yao, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Dans le nouveau mandat de l'église ICC, il s'agit d'organiser des activités d'évangélisation afin de gagner des âmes pour la croissance de l'église locale ICC. Au cours de l'un de notre entretien le missionnaire Paul explique son implication au sein de l'église :

« J'ai commencé ma mission d'évangélisation dans une église évangélique à Montréal que j'ai rejoint au bout de quelques mois. J'ai fait mon parcours là-bas, je me suis fait baptisé et au

bout de 3, 4 ans c'est là que j'ai une opportunité pour aller à Paris en France. Arrivée en France, j'ai intégré ICC à Paris qui à l'époque commençait par être une église que beaucoup de personnes appréciait. Moi, au moment où je quittais la Canada pour la France, ICC n'était pas ce qu'elle est devenue aujourd'hui. D'ailleurs, même ICC n'était pas très connu, on connaissait le pasteur Ivan un peu, mais l'église en elle-même non. On ne la connaissait pas vraiment comme on la connaît aujourd'hui donc moi je connais le pasteur Ivan par quelques enseignements que j'avais écouté. Arrivée à Paris, j'ai commencé à visiter les églises et j'ai choisi d'aller voir ICC. Donc arrivée à Paris j'ai eu la conviction que c'est là que je devais commencer. Je devais continuer donc c'est ainsi en 2009 j'ai rejoint ICC à Paris dans le cadre d'une mission d'évangélisation. J'ai fait mon parcours à ICC à Paris pendant plus 6 ans. J'ai servi là-bas comme missionnaire. En 2016, je suis revenu à Montréal et j'ai rejoint ICC Montréal en 2016. Depuis 2016, jusqu'à 2021, je veux dire j'ai servi à ICC Montréal étant un responsable missionnaire des familles d'impact. Je donne aussi des formations sur comment évangéliser pour faire grandir l'église. À partir de nos expériences l'église a commencé à développer l'axe missionnaire qui consiste à aller dans d'autre ville pour permettre à l'église de pouvoir toucher les autres villes et faire connaître Christ. Donc c'est dans ce cadre que j'ai participé à plusieurs missions, donc la mission de [...] qui a donné l'église de Québec. Aujourd'hui, c'est la première mission sur une durée de 1 an, ensuite la mission de l'église ICC à Trois Rivières. Depuis 2022, je réside à Québec comme missionnaire, nous avons acquis un bâtiment. Et la mission a commencé à s'étendre à toutes les villes du Canada. Notre objectif est d'ici 2025 de faire connaître ICC aux États-Unis à partir du Canada » (Entretien avec le missionnaire Paul, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Dans le nouveau mandat de l'église Impact Centre Chrétien (ICC), l'organisation d'activités d'évangélisation occupe une place centrale afin de gagner des âmes et de favoriser la croissance de l'église locale. L'évangélisation est considérée à ICC non comme une option, mais comme une mission et un mandat pour tous les membres, chaque jour étant vu comme une opportunité d'annoncer l'évangile. Les actions d'évangélisation à ICC prennent plusieurs formes ; sorties d'évangélisation, programmes de prière dédiés, campagnes spéciales lors de grandes fêtes chrétiennes, et implication dans des plateformes comme Impact Immersion, qui permet aux membres de découvrir et de s'engager dans différents ministères liés à l'évangélisation et à l'implantation de nouvelles église. L'objectif est de mobiliser toute la communauté pour toucher de nouvelles personnes, former des disciples et encourager la participation active de chacun à la mission de l'Église. Dans ce contexte, le missionnaire Paul illustre l'engagement personnel attendu à ICC. Le degré d'implication et de reconnaissance se traduit au majeur partie de l'église par :

- la participation à la coordination et à l'organisation des sorties d'évangélisation locales;
- l'accompagnement des nouveaux convertis et leur intégration dans les groupes de partage et de formation (Fraternités d'Impact);

- l'encadrement de membres lors des périodes d'« immersion » missionnaire, où il joue un rôle de mentor pour ceux qui découvrent le service et l'évangélisation sur le terrain;
- le témoignage personnel et l'enseignement, afin d'encourager d'autres à s'engager dans la mission de l'église;

Ainsi, l'implication du missionnaire Paul s'inscrit pleinement dans la dynamique d'ICC, chaque membre est encouragé à devenir acteur de la mission, à s'engager dans des actions concrètes d'évangélisation et à contribuer à la croissance de l'église locale, conformément au mandat donné par l'apôtre Ivan Catanou d'« aller et faire de toutes les nations des disciples » c'est-à-dire toutes les grandes villes de l'Amérique du Nord.

4.3 Représentation des pratiques au sein de l'Église

L'organisation des cultes dominicaux et des activités à l'église Impact Centre Chrétien (ICC) se distingue effectivement par une absence de rigidité absolue et une place importante accordée à la spontanéité. Cette approche vise à permettre l'expression vivante de la foi et à traduire concrètement les effets de la présence du Saint-Esprit parmi les fidèles. La dynamique du culte à ICC se caractérise par des rassemblements de grande ampleur. Parfois sur plusieurs cultes durant le week-end, où l'adoration occupe une place centrale. L'église met en avant une atmosphère de liberté et d'ouverture à l'action du Saint-Esprit, ce qui se manifeste par une organisation souple du déroulement des cultes et des activités. Cette flexibilité permet aux fidèles de vivre des moments de louange, de prière et d'enseignement qui peuvent évoluer selon l'inspiration du moment et la direction perçue comme venant de l'Esprit. La place de la spontanéité et du Saint-Esprit, telle qu'exprimée par ses fondateurs, est de former des disciples « remplis et conduits par le Saint-Esprit » afin d'impacter leur environnement. Cette quête d'une présence tangible du Saint-Esprit se traduit dans la pratique par des temps de louange prolongés, des prières spontanées, et la possibilité pour les participants d'exprimer librement leur adoration. Les messages et enseignements sont également conçus pour être dynamiques et adaptés à l'assemblée, favorisant ainsi la réceptivité à l'action de l'Esprit. Par contre cette organisation du culte, loin d'être anarchique, vise à répondre à « une soif de Dieu » et à permettre à chacun de vivre une expérience personnelle et communautaire de la foi. Enfin, l'ICC se présente comme une communauté, où la formation et l'édification des membres passent par des plateformes variées, adaptées aux besoins et à

la diversité des fidèles. L'accent mis sur la spontanéité dans le culte est donc perçu comme le reflet de la vitalité spirituelle de l'assemblée et de la conviction qui inspire chaque moment vécu ensemble.

4.3.1 Ethnographie du culte dominical et des activités spirituelles

Le dispositif des cultes dominicaux à l'église ICC, tel que décrit, met en avant une organisation souple et inspirée, où la spontanéité et l'inspiration du Saint-Esprit occupent une place centrale. Le pasteur Yao considère le déroulement du culte comme une action majeure, guidée par la présence vivante du Saint-Esprit, ce qui se traduit par une atmosphère dynamique et ouverte à l'expression spirituelle des fidèles. En outre, les cultes se tiennent à la fois en présentiel et en ligne, avec deux horaires principaux, le premier culte à 10h30 et le second à 13h. Ce dernier se déroule en anglais et n'est pas diffusé en direct. En fin de compte, la structure des cultes à ICC s'articule autour de trois grands moments :

- les louanges et prières – cette première phase, très animée, favorise une ambiance chaleureuse et émotionnelle, marquée par des chants, des prières collectives et parfois des manifestations charismatiques telles que la glossolie.
- Elle vise à préparer l'assemblée à recevoir la suite du culte dans une attitude d'ouverture spirituelle;
- la Sainte Cène – Ce moment sacré permet aux fidèles de commémorer le sacrifice du Christ, renforçant la communion et l'unité de la communauté autour de la table du Seigneur;
- la prédication est l'ultime moment important, l'enseignement biblique, délivré par le pasteur ou un autre officiant, est central. Il s'appuie sur la lecture des Écritures et vise à édifier spirituellement les fidèles, en mettant l'accent sur l'actualisation des valeurs chrétiennes et l'application concrète dans la vie quotidienne.

Cette organisation, loin d'être rigide, permet d'intégrer la spontanéité et l'inspiration du moment, tout en maintenant une structure reconnaissable qui favorise la participation active et le ressenti de la présence du Saint-Esprit. Les différents ministères (protocole, louange, enseignement, etc.) veillent au bon déroulement du culte, tout en laissant place à l'expression individuelle et collective de la foi. Ainsi, le culte dominical à l'ICC est conçu comme un temps fort de la vie communautaire, où la liberté d'expression spirituelle et l'écoute du Saint-Esprit sont valorisées dans un cadre structuré mais non figé.

4.3.2 Les louanges et les Paroles de Dieu

Les louanges commencent à partir de 10 heures 30. Le groupe musical monte sur l'es- trade avec des micros à la main, loue le seigneur longuement en rappelant les bienfaits de Dieu et sa Parole dans la vie des chrétiens. Ce moment se fait en deux étapes une partie réservée à la reconnaissance à leur Dieu et la deuxième partie consiste à confesser ses péchés. Au cours de ses moments importants, le groupe musical joue un rôle clé en entonnant des chants spirituels qui expriment et renforcent la foi des participants. Ces chants ne sont pas de simples accompagnements musicaux, mais de véritables professions de foi collectives, qui témoignent de la puissance de Dieu en tant que créateur unique et de son amour inconditionnel pour l'humanité :

« Les paroles rappellent que « Jésus est celui qui a payé le prix pour eux sur la croix de Golgotha », soulignant le cœur du message chrétien évangélique. Le salut qui est offert par le sacrifice du Christ. L'action de Dieu dans la vie des croyants, les chants expriment que Jésus « saisit leurs âmes et vies, et qui les remplit, qui les remplit au débordement ». Cette image de plénitude et de transformation intérieure met l'accent sur l'expérience personnelle de la présence divine, caractéristique du mouvement charismatique » (Entretien avec le Groupe de louange ICC, 27 octobre 2023).

L'expression :

« Tu es notre Seigneur. Seigneur, ma coupe déborde, mon cœur est rempli de joie, et ce matin, notre prière...Seigneur, viens faire descendre au milieu de nous ta lumière pour nous éclairer ! Viens au milieu de nous, Seigneur Ce matin nous avons besoin de ta présence pour guérir tous les malades ici présents dans ce lieu. Tu nous as fixé un rendez-vous divin, ce n'est pas nous qui t'avons invité, c'est toi qui nous invites dans ta maison, et c'est toi qui viens visiter les cœurs, nous avons soif de ta présence. Nous te prions ce matin Seigneur avec un cœur disposé. Seigneur accueille toutes les personnes qui viennent en ce lieu pour la première fois » (Entretien avec Dorcas église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Marquant le commencement du culte dominical, le groupe musical, composé de musiciens et de chantres, reprend les chants ponctués d'invocations. Ceux-ci progressivement, se font entendre de manière plus régulière. Les fidèles les accompagnent d'exclamations spontanées « Seigneur nous venons à toi, incline notre cœur », couvrant les paroles du pasteur Yao. Invitant les fidèles à poser leurs mains là où ils souffrent, le pasteur appelle alors Dieu à agir sur ces corps meurtris : « Nous sommes ici pour être sauvé par le sang de Jésus qui est versé à la croix de Golgotha. Il nous sauve ce matin de tout péché ». Debout, les fidèles se mettent à louer Dieu à travers des cris de joie, levant les bras, sautant de joie et se tournant vers son voisin pour exprimer sa joie d'être présent au culte. Ce moment est

structuré en deux étapes distinctes : (1) la première partie est consacrée à la reconnaissance. Les chants et les paroles prononcées rappellent les bienfaits de Dieu et sa fidélité dans la vie des chrétiens, invitant chacun à exprimer sa gratitude et les bénédictions reçues. Enfin, (2) la seconde partie est dédiée à la confession des péchés. L'assemblée est invitée à s'examiner, à reconnaître ses manquements et à demander pardon, dans une atmosphère de recueillement et de sincérité. Durant ces deux temps forts, le groupe musical entonne des chants spirituels qui témoignent de la puissance, illustrent la profondeur de la reconnaissance et la centralité. Ce dispositif musical et spirituel vise à préparer les cœurs à la suite du culte, en créant une atmosphère propice. Les musiciens et chantres jouent ainsi un rôle clé dans la dynamique du culte, en guidant le membre de l'église dans l'adoration et la prière.

4.3.3 La Sainte Cène

La prise de la Sainte Cène à l'église ICC s'inscrit dans un moment d'adoration, soulignant la solennité et la profondeur spirituelle de ce rite. Seuls les chrétiens baptisés sont invités à y participer, conformément à la tradition chrétienne qui réserve ce sacrement à ceux ayant confessé publiquement leur foi. Avant le début du culte, une table est installée à l'entrée de l'église, où les participants peuvent prendre une petite corbeille contenant du pain et du vin, symboles du corps et du sang du Christ. Cette démarche pratique permet à chacun de se préparer personnellement, tout en maintenant le caractère communautaire de la célébration. Selon le pasteur Yao :

« C'est un moment important au cours duquel le pasteur monte sur l'estrade la Bible à main avec une courte prédication dans le livre de Jean 6,54-58. « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle ; et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et je demeure en lui. Comme le Père qui est vivant m'a envoyé, et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi. C'est ici le pain qui est descendu du ciel. Il n'en est pas comme de vos pères qui ont mangé la manne et qui sont morts : celui qui mange ce pain vivra éternellement. Jean 6, 54-58 » (Entretien avec le pasteur Yao, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Après la prédication, le pasteur invite les chrétiens baptisés à se lever, munis de leur corbeille de pain et de vin. Un temps de méditation silencieuse et de prière commune s'installe, préparant les cœurs à la célébration de la Sainte Cène. Le pasteur prend alors la parole pour prononcer la bénédiction sur le pain et le vin, suivant la tradition chrétienne où la bénédiction des éléments est un acte central, rappelant l'institution de la Cène. Ensuite, ils se mettent à chanter durant la distribution qui s'enchaînent par des prophéties et des paroles de connaissances :

« Le seigneur veut te transformer aujourd'hui ! Reçois ta guérison maintenant ! Le fils de l'homme est mort pour toi ! Notre mission sur terre est de vivre une vie de sainteté qui glorifie le nom de Dieu » (Entretien avec le pasteur Yao, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Deux frères (Apollos et Denis) de l'église qui sont désignés à cet effet par le pasteur Yao prennent la parole à tour de rôle pour prier :

« Seigneur vient nous éclairer ce grand jour. Nous te demandons la bénédiction pour tous ceux qui prennent part à ta table aujourd'hui pour reconnaître le sacrifice de Jésus à la croix. Merci Seigneur pour ta bénédiction et pour ce chemin que tu as tracé pour nous. Que la bénédiction soit sur chacun » (Entretien avec Apollos, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

« Seigneur nous te rendons grâce. Souviens-toi de nous. Tu représentes ce sang précieux qui a coulé pour chacun d'entre nous. Qu'il soit réellement une bénédiction pour chacun. [...] Par le puissant nom de Jésus. Amen Amen Amen!!! » (Entretien avec le frère Denis église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Pendant la distribution de la Sainte Cène, l'assemblée se met à chanter, créant une atmosphère d'adoration et de recueillement. Ce moment peut être enrichi par des manifestations spirituelles telles que des prophéties ou des paroles de connaissance, qui témoignent de la conviction que le Saint-Esprit agit au sein de la communauté lors de ce rite. Ainsi, la célébration de la Cène à l'ICC combine la solennité liturgique, la participation active des fidèles, et l'ouverture à l'inspiration spirituelle, renforçant l'unité et la foi de l'assemblée. Dans cette dynamique la prise de la Sainte Cène pour l'église ICC, la façon d'interpréter la présence du Christ dans les éléments du pain et du vin n'adhère pas à la théologie de la transsubstantiation. Mais l'église se situe dans une perspective calviniste selon laquelle la présence du Christ est spirituelle, le pain et le vin restent du pain et du vin et la Sainte Cène est un acte de communion en référence à la parole du Christ : « Faites ceci en mémoire de moi ». Contrairement à l'église La Citadelle, où la prise de la Sainte Cène peut être encadrée ou supervisée, à l'église ICC ce moment est entièrement volontaire. De plus, chaque chrétien est responsable de son acte et libre de participer à la Sainte Cène sans aucun contrôle de la part du pasteur ou des responsables de l'église. Cette approche met l'accent sur la responsabilité personnelle du croyant, qui s'examine lui-même avant de prendre part à la table, conformément à une vision protestante où l'auto-examen et la liberté individuelle sont valorisés dans la participation aux sacrements. Après la Sainte Cène, le culte se poursuit avec les annonces. La responsable du service de communication prend alors la parole pour présenter les

différents événements passés et à venir de l'église. Cette présentation s'effectue sur l'écran géant de l'église, illustrant l'intégration des outils numériques et la modernité dans la communication interne de la communauté.

4.3.4 La prédication comme moyen d'adoration et de reconnaissance de la puissance du Dieu suprême

La prédication constitue la dernière partie du culte à l'église ICC et dure généralement entre 25 et 30 minutes. Ce temps est un moment clé de l'assemblée, où le pasteur délivre un enseignement, guidé par une inspiration divine. En effet, la prédication vise à édifier les membres, à approfondir leur compréhension des Écritures et à les encourager dans leur vie spirituelle quotidienne. Au cours de nos enquêtes de terrain nous avons observé plusieurs types de prédications qui se font au sein de l'Église et selon le pasteur Yao :

« Les prédications qui sont diffusées depuis l'église de Paris et ceux qui sont fait par le pasteur Yao et son épouse. Le contenu de chaque parole varie selon le message qu'on veut véhiculer. L'objectif du pasteur est de voir tous les chrétiens connectés à la parole de Dieu. Cette prédication se traduit par l'utilisation des versets bibliques comme une base fondamentale de la vie chrétienne et des événements de la vie. De la même manière que la prière est une nécessité dans la vie de tous les croyants, la Parole de Dieu ne l'est moins aussi. En parlant d'elle-même le pasteur Yao dit ceci, il est écrit dans la Bible dans 2 Timothée 3. 16 : « Toute Écriture est inspirée de Dieu, et utile pour enseigner, pour convaincre, pour corriger, pour instruire dans la justice » (Entretien avec le pasteur Yao, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

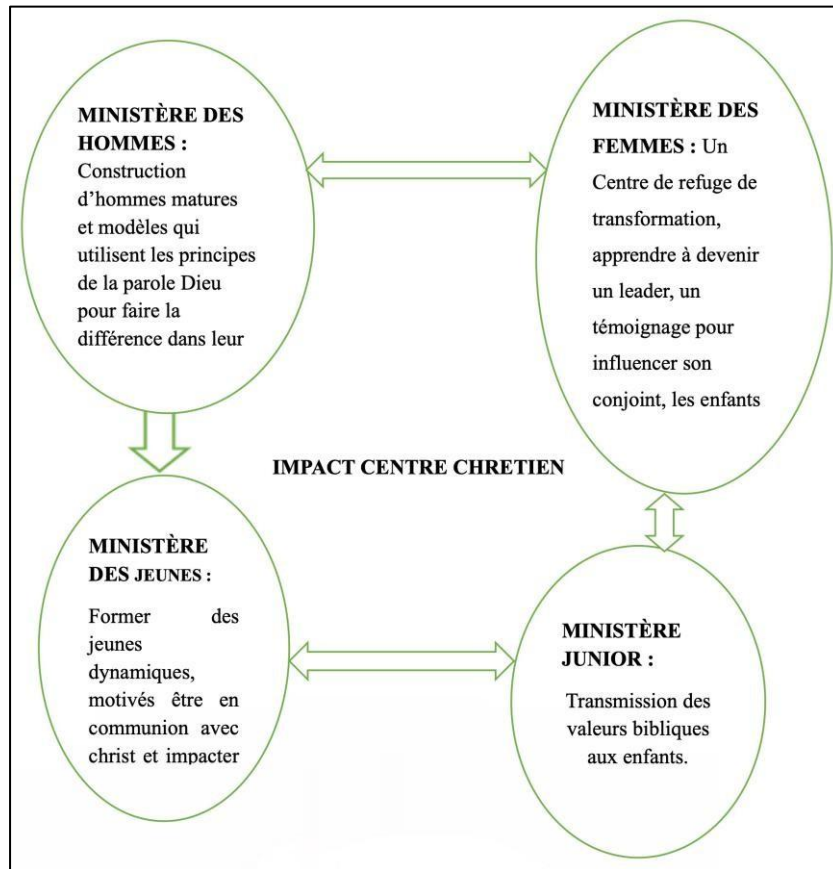
Selon les directives du pasteur dans la prédication expositive, le pasteur explique en détail un passage biblique, en exposant son contexte, son sens et son application pratique. Or, dans la prédication thématique celui-ci aborde un thème précis (par exemple, la foi, la guérison, le pardon) est développé à partir de plusieurs passages bibliques. Quant à la prédication prophétique, selon le pasteur Yao, elle tire son inspiration par le Saint-Esprit. C'est un moment qui peut inclure des exhortations, des encouragements ou des révélations spécifiques pour l'assemblée. À cela s'ajoute la prédication pastorale qui est axée sur le soutien, le réconfort et l'accompagnement des fidèles dans leurs difficultés personnelles. Enfin, le dernier type de prédication est le missionnaire qui consiste à orienter vers l'appel à l'évangélisation, à l'engagement dans la mission et à la vie communautaire. Il ressort de cette analyse que cette diversité (enseignement, exhortation, témoignage, missionnaire, etc.) permet de répondre aux attentes variées des fidèles et de nourrir leur croissance spirituelle dans un cadre vivant et dynamique. La prédication, en clôture du culte, est ainsi un temps fort qui donne sens à l'ensemble du rassemblement et invite à la mise en pratique de l'évangile. À travers la prédication, le message lancé se

présente à chacun des membres de l'église comme la seule norme et autorité de la vie religieuse. Par conséquent, elle est la nourriture que le pasteur a le devoir de donner à l'ensemble en vue de sa croissance. Cette même idée est renchérie par Wayne en ces termes : « Il doit nourrir l'assemblée par un bon enseignement afin que celui-ci demeure fort et en bonne santé » (Wayne, 2004, p. 230). La prédication du pasteur se termine traditionnellement par « l'appel » à tous ceux qui veulent donner leur vie et naître de nouveau. À la fin de son sermon un numéro de téléphone circule sur l'écran géant de l'Église pour ceux qui suivent le culte en ligne. Ceux-ci peuvent appeler le numéro qui s'affiche pour avoir un soutien spirituel. À la fin du culte, le pasteur adresse un appel aux personnes qui se sentent « touchées » par le message ou par l'expérience vécue pendant le culte. Il les invite à se lever, manifestant ainsi publiquement leur désir de recevoir une prière particulière, un soutien spirituel ou un renouvellement dans leur relation avec Dieu. Souvent, cet appel suscite d'abord de la timidité parmi les fidèles, mais progressivement, quelques personnes se lèvent dans les rangées. Ce geste marque un engagement personnel et une ouverture à l'action du Saint-Esprit dans leur vie. Le pasteur se met alors à prier pour elles, parfois de manière collective, parfois individuellement selon le contexte. Cette prière peut porter sur la guérison, la délivrance, le réconfort, la force spirituelle ou la prise de nouvelles décisions de foi. Ce moment est souvent chargé d'émotion et d'espérance, renforçant le sentiment d'accueil, de compassion et de soutien au sein de la communauté. Ce type d'appel et de prière personnalisée contribue à créer une atmosphère de proximité et d'écoute, où chaque membre se sent valorisé et accompagné dans son cheminement spirituel.

4.4 Les activités ministérielles

Dans la dynamique de développement plusieurs activités ministérielles interagissent au sein de l'église. Elles existent pour permettre aux croyants de toute nationalité et tout âge, de se rassembler, de s'encourager et de se déployer afin d'influencer positivement leur génération :

Figure 4.3 Activités ministérielles



(source : Données d'enquête ICC, juin-octobre 2022).

Au cours de nos enquêtes, nous avons remarqué que l'église ICC a mise en place en place différents groupes et ministères (jeunesse, femmes, hommes, école du dimanche, équipes de louange, comités ponctuels, etc.) qui permettent aux membres de s'impliquer selon leurs dons, leurs besoins et leurs intérêts. Ces activités visent à transformer la vie des croyants non seulement sur le plan spirituel, mais aussi social, cognitif/économique et physique, favorisant ainsi un développement intégral de la personne. En plus, des programmes de formation et de perfectionnement du leadership sont proposés pour équiper les membres, développer leurs compétences et encourager leur engagement actif dans l'église et la société. L'organisation d'activités ouvertes à tous (tournois sportifs, aide aux devoirs, ateliers, événements culturels) favorise l'inclusion, le dialogue interculturel et le témoignage auprès de la communauté environnante. Dans une dynamique de maintenir la flamme religieuse ces ministères créent des espaces où les membres peuvent se soutenir, partager leurs expériences et leurs défis, et s'encourager mutuellement dans leur marche chrétienne. L'objectif de cette dynamique est de

permettre à chaque croyant de trouver sa place, de s'épanouir dans sa foi, de développer ses talents et de devenir à son tour un acteur d'influence positive dans son environnement. Cette approche pour le pasteur Yao de l'église ICC favorise l'unité, la croissance spirituelle et la capacité de l'église à répondre aux besoins de sa génération, tout en bâtissant une communauté forte et ouverte sur le monde.

4.5 Les études et les enseignements bibliques : le renforcement de la vie spirituelle par la prière comme source de bénédiction

Les études à Impact Centre Chrétien (ICC) s'organisent autour d'un parcours structuré et innovant appelé Parcours de Croissance de la Nouvelle Création (PCNC). Ce parcours vise à former des disciples solides, capables d'influencer positivement leur environnement. L'analyse des données révèle que le parcours comprend 5 modules successifs, accessibles à tous (nouveaux dans la foi, nouveaux arrivants ou membres anciens). Ces formations sont conçues pour établir en profondeur les valeurs chrétiennes, favoriser la transformation personnelle, enfin développer le leadership et l'impact dans la société. Selon mes observations l'enseignement privilégie des méthodes interactives, telles que : jeux de rôle, mises en situation réelles et des discussions interactives. L'objectif est de permettre aux participants de vivre concrètement les enseignements, et pas seulement de les écouter. L'accessibilité des formations se font en ligne et en présentiel. En ce concerne les formations en ligne, elles sont accessibles à distance via la plateforme Zoom, ce qui permet de rejoindre la formation où que l'on soit dans le monde. Plusieurs créneaux horaires sont proposés pour s'adapter à la disponibilité des participants. En présentiel, il est également possible de suivre les cours dans les campus physiques d'ICC, selon les disponibilités locales. L'accès au parcours est gratuit. Chaque session débute par une rentrée administrative, et les dates de formation sont communiquées lors de l'inscription. Les étudiants bénéficient d'un accompagnement individuel ou en petits groupes, assuré par des formateurs et tuteurs expérimentés. Ce suivi vise à garantir la bonne compréhension et l'application des enseignements dans la vie quotidienne. À la fin de chaque formation, une évaluation est prévue pour valider l'acquisition des connaissances et encourager l'assiduité. En complément des formations, ICC propose des rencontres régulières (en présentiel ou en ligne) pour favoriser la communion fraternelle, l'édification mutuelle et le soutien entre membres. Des activités thématiques, ateliers, expositions et moments conviviaux sont organisés pour renforcer la cohésion et l'épanouissement personnel et spirituel. En somme, pour contribuer au développement de la communauté, les études à ICC et l'enseignement reposent sur un parcours de formation gratuit, interactif et accessible à tous, centré sur la transformation personnelle et l'application concrète des valeurs chrétiennes, avec un accompagnement personnalisé et une forte dimension communautaire.

À l'ICC, l'accent est mis sur le fait que la croissance d'une Église passe par le développement de chaque membre et par une réponse adaptée aux besoins réels de la communauté locale. Les formations et activités ne sont pas simplement reproduites par mimétisme, mais construites pour transformer les vies et permettre à chacun d'influencer positivement son environnement. Cela rejoint l'affirmation de Wayne, un pasteur efficace doit discerner les besoins propres à sa communauté, qui peuvent différer de ceux d'autres Églises. Le fait de simplement copier une autre église en plein croissance dans sa façon d'organiser la louange ou l'évangélisation ne sera pas forcément efficace. Les communautés constituées de diverses populations ethniques ont des besoins spécifiques (Wayne, 2004, p. 230). Pour mieux comprendre la perception du leadership, l'Impact Centre Chrétien privilégie une approche contextualisée. C'est-à-dire les activités spirituelles et pastorales sont organisées en fonction des besoins spécifiques de l'assemblée. La pédagogie innovante, l'accompagnement personnalisé et la formation de leaders visent à éviter le piège du mimétisme et à favoriser une croissance authentique, durable et adaptée à chaque communauté. Selon le postulat idéologique pentecôtiste, multiplier les activités spirituelles (semaines de prière, veillées, délivrances) est bénéfique pour la croissance de l'église, mais cela ne suffit pas toujours à résoudre les problèmes profonds de l'être humain. Cette limite s'explique par la nature tripartite de l'homme, telle que l'homme est composé d'esprit, d'âme et de corps. L'esprit représente la dimension spirituelle, qui permet la relation avec Dieu. Ensuite, l'âme (psyché) est le siège de la personnalité, des émotions, de la volonté et de l'intellect. Enfin, le corps est l'enveloppe physique, qui permet l'expression et l'action dans le monde matériel. Ne pas tenir compte de cette composition conduit à proposer des solutions spirituelles à des problèmes qui relèvent parfois de l'âme (psychologiques, émotionnels) ou du corps (physiques, matériels), et inversement. Ainsi, même si les réunions spirituelles sont précieuses, elles doivent être complétées par une attention aux besoins psychologiques, relationnels et physiques des membres.

Figure 4.4 Affiche de l'église annonçant une rencontre de prière



source : Donnée d'enquête, Église ICC, Montréal, juin-octobre 2022.

Les réunions de prière organisées par les responsables et l'équipe pastorale ont pour objectif principal de maintenir, entretenir et affermir la foi des fidèles. Elles reprennent la structure d'un culte dominical, mais se distinguent par des temps de louange et de prière beaucoup plus longs, et l'absence de la célébration de la Sainte Cène.

Pendant ces soirées, l'atmosphère est marquée par une grande liberté d'expression : les fidèles prient avec ferveur, crient, dansent et témoignent publiquement des bienfaits de Dieu dans leur vie, souvent à travers des pas de danse. Cette dynamique favorise l'engagement corporel et émotionnel dans la prière, ce qui correspond à la prière vocale et collective telle qu'elle est pratiquée dans de nombreuses traditions chrétiennes, où l'union du corps, de l'esprit et du cœur est encouragée. Ce type de réunion renforce la cohésion communautaire, stimule la foi par le partage de témoignages et permet à chacun d'exprimer sa reconnaissance envers Dieu de manière vivante et participative. Ainsi, le pentecôtisme valorise, d'une part ce type de réunion renforce la cohésion communautaire. D'une autre part, il stimule la foi par le partage de témoignages et permet à chacun d'exprimer sa reconnaissance envers Dieu de manière vivante et participative.

4.6 La formation des nouveaux membres

Lors de la conversion des premières personnes, l'Église met à disposition des manuels et recueils d'instruction biblique spécialement conçus pour accompagner les nouveaux croyants dans leur découverte

de la foi chrétienne. Ces supports pédagogiques sont pensés pour rendre accessibles les fondements de la doctrine chrétienne. L'objectif principal de ces manuels est de présenter, de façon claire et structurée, les grandes doctrines du christianisme. Les thèmes abordés incluent notamment :

- La nature de Dieu – Qui est Dieu ? Quels sont ses attributs ?
- La Trinité – Comprendre la relation entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit.
- La création – Le sens de la création du monde et de l'humanité.
- La personne et l'œuvre du Christ – Qui est Jésus-Christ ? Quelle est la portée de sa vie, de sa mort et de sa résurrection ?
- Le salut – Comment le salut est-il offert et reçu ?
- La vie dans l'Église – L'importance de la communauté, des relations fraternelles et de l'engagement dans la vie ecclésiale.
- Les sacrements – Le baptême, la Sainte-Cène et leur signification.
- Les choses dernières – Les enseignements sur la fin des temps, la résurrection et l'espérance chrétienne.

Ces manuels servent non seulement à transmettre des connaissances, mais aussi à guider les nouveaux chrétiens dans leur cheminement spirituel, en les aidant à approfondir leur compréhension de la foi, ensuite s'approprier les valeurs chrétiennes, enfin s'intégrer pleinement à la vie de l'Église. De plus, les manuels offrent une structure d'apprentissage progressive, avec des chapitres, des versets à mémoriser, des questions de révision et des thèmes essentiels, permet d'assurer une formation solide, interactive et adaptée aux besoins des nouveaux croyants. Ce cadre favorise une compréhension profonde et durable de la foi chrétienne, tout en encourageant la réflexion personnelle et la mise en pratique. Ces manuels contribuent au cours de nos observations à aider les nouveaux chrétiens à éviter les erreurs doctrinales, à approfondir leur relation avec Dieu et à mieux utiliser la Bible comme source et autorité en matière de foi. En effet, plusieurs interviewé(e)s soulignent :

« Toutes ces formations spirituelles permettent de transmettre des connaissances qu'on n'avait pas. Nous pouvons affirmer que toutes les formations dans l'église sont importantes. Mais l'église ne doit pas se focaliser sur la formation dans l'exercice du ministère. En revanche, nous croyons qu'il faut reconnaître que plusieurs personnes arrivent à toucher, impacter des multitudes de vie sans jamais avoir fait une formation théologique et biblique. D'ailleurs, nous croyons et savons qu'à l'heure où on parle, il y a plusieurs pasteurs qui n'ont pas fait un cours théologique ou un programme théologique universitaire formel, mais servent au sein de ICC. Ce qu'il faut retenir c'est que plusieurs d'entre nous ne sont pas allés dans des universités

traditionnelles pour faire un cours traditionnel. Donc sur ce plan, si nous regardons cela, nous allons dire la formation théologique et biblique n'est pas un élément primordial selon notre point de vue. C'est un élément que nous pouvons recommander si quelqu'un veut faire la formation théologique et biblique, nous allons l'encourager ! C'est pourquoi l'église ICC a mis en place « Impact École Biblique International ICC » par exemple. On demande aux gens de s'inscrire parce que c'est une formation qui n'a pas de prix. Donc pour résumer nos propos, nous ne croyons pas que ce soit quelque chose qui soit un frein à l'évolution de l'église. Nous ne pensons pas que ce soit absolument important d'aller chercher un diplôme universitaire théologique biblique » (Entretien de groupe, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

L'analyse expose la pluralité des formations à l'ICC, la formation des croyants est centrale dans la vie de la communauté pentecôtiste. Elle ne se limite pas aux nouveaux arrivants. Dans cette communauté tous les membres de l'église sont encouragés à suivre ce parcours, qui se distingue par une pédagogie innovante et une adaptation concrète à la vie quotidienne du croyant. Ces derniers détiennent des responsabilités importantes, à l'ICC, la formation des croyants est continue, collective, pratique et adaptée au quotidien. Elle vise à former des disciples capables de vivre et de transmettre leur foi, à travers des modules interactifs et accessibles à tous, chaque semaine, sans se limiter à une approche théologique universitaire. À travers ces nouvelles dispositions et pratiques, les membres peuvent développer statut, autorité et prestige. Le pentecôtisme permet ainsi à ces nouveaux convertis d'acquérir un pouvoir à travers un statut à multiples implications, tantôt des enseignants, tantôt des personnes qui travaillent à la guérison physique, spirituelle et sociale de leur communauté et tantôt de véritables leaders religieux pour leur communauté.

4.7 La notion de la conversion

La conversion occupe une place centrale dans la vie et l'identité de la communauté pentecôtiste d'Impact Centre Chrétien (ICC). Au sein du pentecôtisme, la conversion n'est pas seulement un événement ponctuel. Elle constitue le point de départ du récit de vie du croyant et marque une rupture significative avec son passé, ouvrant sur une nouvelle existence dans la foi chrétienne. Cette dynamique est essentielle dans la tradition pentecôtiste, où l'accent est mis sur l'expérience personnelle du salut, la transformation intérieure et l'engagement actif dans la communauté. C'est ainsi, au cours de nos enquêtes nous avons observé qu'ICC met en œuvre cette vision à travers des campagnes d'évangélisation, des séminaires et un accompagnement structuré des nouveaux convertis, afin de favoriser une intégration profonde et durable dans la vie de l'église. Les parcours de formation proposés à ICC visent à ancrer les nouveaux croyants dans la doctrine fondamentale, à les accompagner

dans leur croissance spirituelle et à les préparer à devenir eux-mêmes des témoins et des acteurs au sein de la communauté.

Cette importance accordée à la conversion s'inscrit dans un mouvement plus large observé dans la société contemporaine, où, comme le souligne Hervieu-Léger (1999, p. 128-129), la quête spirituelle se généralise et traverse toutes les couches sociales. La conversion devient alors une réponse à une recherche de sens et d'identité, caractéristique des sociétés modernes, et s'exprime par une adhésion volontaire et consciente à une nouvelle tradition religieuse. Ainsi, à ICC comme dans d'autres communautés pentecôtistes, la conversion est à la fois un acte individuel fort et un phénomène collectif, porteur d'une dynamique de croissance, de renouvellement et d'engagement pour l'ensemble de l'Église. Hervieu-Léger (1999, p. 130-135), s'intéressant à la conversion, met en lumière un phénomène sociologique majeur, l'expansion contemporaine des conversions religieuses est inséparable de l'affaiblissement des dispositifs traditionnels de socialisation religieuse. Autrement dit, dans de nombreux contextes, l'éducation religieuse transmise par la famille, l'école ou la communauté locale s'est amoindrie. En outre, ce qui a pour conséquence que de plus en plus d'individus, issus de toutes les classes sociales, n'ont eu qu'un lien formel avec la religion de leur famille, sans expérience réelle ou pratique de la foi. Ce constat est particulièrement pertinent pour comprendre le succès et la dynamique de communautés comme l'Impact Centre Chrétien (ICC). ICC propose un parcours d'intégration et de formation adapté à ce nouveau public, souvent éloigné des traditions religieuses et en quête d'une expérience spirituelle authentique. L'Église met l'accent sur des enseignements accessibles et dynamiques, visant à transmettre les bases de la foi de manière vivante et pratique. De plus, es plateformes variées (présentiel, en ligne) pour rejoindre ceux qui n'ont pas bénéficié d'une socialisation religieuse classique et leur permettre de s'approprier la foi à leur rythme. Enfin, un accompagnement personnalisé, notamment via des tuteurs ou accompagnateurs spirituels, pour aider chacun à s'intégrer et à vivre une expérience de foi concrète, au-delà d'une simple affiliation formelle. Ainsi, ICC répond à la demande croissante d'une spiritualité vécue et choisie, dans un contexte où l'appartenance religieuse n'est plus automatiquement liée à une pratique ou à une transmission familiale, mais relève d'une démarche personnelle et communautaire renouvelée. Landry, l'un des responsables de l'église ICC que nous avons interviewé explique :

« Ma conversion s'est faite à la fin de mes études au Canada. J'avais été invité dans une église évangélique, c'est à partir de là que tout a commencé. J'ai rejoint au bout de quelques mois une église qui était l'une des grandes églises à Montréal. J'ai fait mon parcours dans cette

église, ensuite je me suis fait baptiser au bout de 3 à 4 ans. Après, j'ai eu une opportunité pour aller à Paris. Et arrivée à Paris, j'ai rejoint ICC à Bouassi qui à l'époque était une église naissance. Une église appréciée par plusieurs personnes. Moi, au moment où je quittais le Canada pour la France, ICC n'était pas ce qu'elle est devenue aujourd'hui et, d'ailleurs même ICC n'était pas très connue. Mais, on connaissait le pasteur Yvan un peu, mais l'église en elle-même n'avait pas de visibilité sur le plan international Aujourd'hui, je connais le pasteur Yvan par quelques enseignements que j'avais écouté, qu'il avait fait. Et donc arrivée à Paris, j'ai commencé à visiter les églises et j'ai choisi d'aller à ICC. J'ai eu la conviction que c'est là que je devais commencer. Je devais continuer donc, c'est comme ça qu'en 2009 j'ai rejoint ICC à Paris. J'ai fait mon parcours à ICC Paris pendant 6 ans. J'ai servi là-bas et j'étais dans différents départements au sein de l'église. En 2016, je suis revenu à Montréal et là j'ai rejoint ICC Montréal. Jusqu'à présent, je continue de servir à ICC Montréal en tant que responsables des familles d'impact. Je donnais les formations que l'église organise pour les différents membres. En plus, je faisais de la modération pendant le culte. Enfin, j'étais aussi dans les missions parce qu'à un certain moment l'église a commencé à développer l'axe missionnaire qui consiste à aller dans d'autres villes pour s'implanter. Donc c'est dans ce cadre que j'ai participé à plusieurs missions qui ont permis d'ouvrir l'église de Québec » (Entretien avec Landry, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Selon le postulat idéologique pentecôtiste, la conversion pentecôtiste, telle que vécue à l'ICC et dans le mouvement pentecôtiste en général, est avant tout une expérience personnelle, profonde et intériorisée qui marque une rupture avec le passé du croyant. Cette expérience transforme l'individu. Il se sent libéré de son ancienne vie et s'engage dans un processus de transformation continue, cherchant à devenir « une nouvelle créature » façonnée par sa foi et sa communauté. Dans cette dynamique, le converti adopte progressivement de nouveaux repères, de nouvelles valeurs et s'efforce de se distinguer de son ancienne existence. Il construit de nouvelles relations et sociabilités, principalement avec ses coreligionnaires, et s'intègre dans une communauté fraternelle qui devient pour lui une véritable famille spirituelle. Ce processus correspond à ce que Max Weber (1996, p. 418), décrit comme la création d'une « nouvelle communauté sociale » fondée sur une éthique religieuse de la fraternité, où les anciens liens sociaux ou familiaux sont relativisés au profit de liens spirituels et communautaires. Le croyant pentecôtiste, modèle pour son assemblée, participe activement à la vie de l'Église à travers des formations, des témoignages et un engagement quotidien. Cette implication favorise son développement personnel et celui de la communauté, tout en renforçant l'idéal d'une vie transfigurée et orientée vers la quête d'un « autre monde », celui de la foi et de la fraternité chrétienne. Ainsi, la conversion pentecôtiste n'est pas seulement un changement de croyance, mais un processus de reconstruction identitaire et sociale, qui s'accompagne d'une intégration dans un réseau communautaire actif et porteur de sens. La conversion ici est une expérience personnelle vécue et

intériorisée au cours de la vie du croyant. Elle le libère totalement de ce que la personne a été par le passé. Dans cette dynamique, le converti devient progressivement une autre personne. Il est coupé du monde et façonnée par sa nouvelle religion. Le croyant pentecôtiste est un modèle dans son église et participe à son développement à travers des formations. En plus, des efforts quotidiens sont faits, le converti s'efforce à être différent, transfiguré et mu désormais par la recherche d'un autre monde celui de la foi. Ainsi, le nouveau croyant se construit de nouvelles relations et de nouvelles sociabilités avec ses coreligionnaires. Comme le décrit Max Weber (1996, p. 418), « tout en dévalorisant, du moins relativement, ces relations, et en faisant éclater les liens magiques qui enferment les hommes dans la sphère exclusive des parentèles, la prophétie créait une nouvelle communauté sociale, surtout là où elle devenait une religiosité sotériologique de groupement communautaire, et elle y développait alors une éthique religieuse de la fraternité ». Cette éthique est pour le croyant pentecôtiste une sorte de référence et une nouvelle famille. En effet, le converti ici est considéré comme faisant partie d'un réseau social plus large, avec lequel il entre en interaction active.

Selon nos observations, le réseau constitué par les nouvelles sociabilités au sein de la nouvelle Église, tel que le décrit Alami, Desjeux et Garabua-Moussaoui (2013), est un réseau dynamique. Le réseau agit sur l'individu, mais l'individu agit également sur lui. Dans le contexte d'une communauté comme l'Impact Centre Chrétien (ICC), ce réseau de relations communautaires et fraternelles joue un rôle fondamental dans la transformation et l'intégration du croyant. Ce réseau offre un cadre de soutien, d'édification, de partage et de communion, qui façonne les comportements, les valeurs et la vision du monde des membres. En plus, le croyant, loin d'être passif, contribue activement à la vie du réseau. Il partage ses expériences, encourage, forme, soutient et parfois même transforme les dynamiques du groupe par son engagement et ses initiatives. À travers des plateformes comme les « Familles d'Impact », les groupes de partage ou les activités en ligne, chaque membre trouve sa place, développe de nouvelles sociabilités et participe à la construction collective de la communauté. Ainsi, ce réseau communautaire est à la fois un espace d'influence et d'action réciproque. Enfin, il façonne l'individu et est, en retour, façonné par lui, illustrant pleinement la dynamique décrite par Alami, Desjeux et Garabua-Moussaoui (2013, p. 16), comme nous pouvons le voir avec l'interview que nous avons faite avec Joseph :

« J'étais déjà converti avant de venir à ICC. Je suis converti depuis la Côte d'Ivoire avant mon arrivé à Montréal. J'ai fait d'autres églises, mais arrivé à un moment donné nous avons choisi d'aller à ICC, car on connaissait le pasteur Yvan depuis Abidjan où je suivais les différents enseignements. Mais à Abidjan j'étais dans une autre communauté. Quand je suis arrivé après plusieurs années passées à Montréal, j'ai appris que l'église ICC existait ici. Ainsi, j'ai

décidé de me mettre au service du Seigneur en occupant le poste du protocole. C'est une église que je connaissais déjà avec la vision du pasteur avant d'arriver dans l'église » (Entretien avec Joseph, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Au regard de ce qui suit, la conversion au pentecôtisme ne se limite pas à un simple acte individuel. Mais, elle s'inscrit dans un processus de transformation profonde, à la fois personnelle et collective. Si elle commence par une démarche personnelle - un choix délibéré de rupture avec le passé et d'adhésion à une nouvelle identité religieuse- elle se prolonge par l'intégration dans une nouvelle communauté et par la participation active à la vie de l'église. Toutefois, la conversion pentecôtiste est souvent présentée comme une « nouvelle naissance », un rite de passage qui marque le début d'une vie renouvelée, où le croyant s'efforce d'adopter de nouvelles habitudes, de manifester une ferveur visible et de s'impliquer dans les activités communautaires. Ce processus implique une « réécriture de soi », une recomposition identitaire qui se traduit par l'abandon explicite des anciennes pratiques et relations, parfois même familiales, au profit d'une appartenance à la « famille des frères et sœurs en Christ ». L'implication du converti dans la communauté, sa participation aux formations et aux activités, et le témoignage public de sa foi contribuent à faire de lui une figure de référence, une

« élite » religieuse qui organise désormais sa vie autour de la foi. Ce témoignage personnel, souvent mis en récit, permet de donner cohérence à son parcours, de souligner la rupture avec l'« ancienne vie » et d'illustrer la restauration opérée par la conversion. Enfin, la conversion pentecôtiste, tout en étant un acte initial individuel, s'accompagne d'un changement de statut social : elle ouvre l'accès à un nouveau réseau de relations, à une nouvelle communauté où le croyant est appelé à marcher dans une nouveauté de vie et à manifester une ferveur chrétienne authentique.

Somme toute, ce chapitre a permis de mettre en lumière le fonctionnement, l'organisation et les dynamiques internes de l'Église Impact Centre Chrétien (ICC). L'analyse montre que la communauté s'appuie sur des structures solides et une répartition claire des responsabilités : chaque responsable, homme ou femme, joue un rôle actif dans le développement spirituel, organisationnel et missionnaire de l'Église. Les femmes, en particulier, sont impliquées dans la conception et la mise en œuvre d'activités de formation pour entretenir la ferveur et la cohésion au sein de l'assemblée. Par ailleurs, ICC se distingue également par sa capacité à s'adapter au contexte transnational, utilisant les réseaux sociaux et des plateformes numériques pour diffuser ses messages, toucher un public élargi et renforcer sa présence internationale, notamment à travers l'implantation d'églises dans plusieurs provinces du Canada et ailleurs. Cette stratégie de communication et d'expansion s'appuie sur des messages dynamiques, des formations accessibles à tous et une offre en ligne (ICC Online) qui permet de ras-

sembler la communauté au-delà des frontières physiques. Dans ce paysage religieux concurrentiel, ICC développe ses propres caractéristiques et stratégies. Un accent sur la formation continue et l'accompagnement des membres, quel que soit leur parcours ou leur ancienneté. Une vision de l'Église comme centre de refuge, d'adoration, de transformation et d'excellence, où l'enseignement vise à renouveler la pensée et à transformer les vies pour impacter positivement la société. Une dynamique d'essaimage, portée par des responsables formés et motivés à ouvrir de nouveaux campus, tout en maintenant l'unité et la cohésion de la communauté à travers des valeurs et des pratiques partagées. Comme le souligne (Mayrargue, 2002, p. 246), dans un environnement où de nouveaux acteurs religieux émergent régulièrement, ICC cherche à se différencier par l'innovation pédagogique, la visibilité médiatique et l'exemplarité de ses responsables, afin d'élargir son audience et de fidéliser ses membres, tout en poursuivant son objectif de former des disciples capables d'influencer leur génération.

CHAPITRE 5

LE PENTECÔTISME TRANSNATIONALE : UN MOUVEMENT RELIGIEUX CHARISMATIQUE ET LES RAPPORTS « GENRÉS » ENTRE AUTORITÉS

La matrice de ce chapitre est un sujet qui a suscité beaucoup de passion, tant il a été évoqué, discuté et différemment partagé par les personnes interrogées. Depuis 2020, les églises pentecôtistes africaines francophones au Québec ont connu des changements rapides concernant la place des femmes, notamment leur accès à des fonctions autrefois réservées aux hommes. Cette évolution est marquée par une visibilité accrue des femmes, qui sont désormais omniprésentes dans les assemblées de prière et jouent un rôle central dans l'animation et la structuration des communautés. Les femmes ne se limitent plus à la sphère privée ou aux tâches de soutien. Elles accèdent progressivement à des responsabilités dans la hiérarchie ecclésiale et la division du travail religieux. Leur implication dans des groupes comme les Cercles de Prière est considérée comme indispensable à l'édification de la communauté pentecôtiste. Certaines femmes acquièrent ainsi prestige et autorité, agissant comme « mères spirituelles », travailleuses sociales et véritables leaders. Il semble que la théologie pentecôtiste, qui valorise les dons spirituels plutôt que l'ordination officielle ou le niveau d'éducation, favorise l'émergence de femmes prédicatrices, évangélistes ou guérisseuses, ce qui ouvre de nouvelles possibilités de service et de leadership pour les laïques et les femmes dans ces églises. Malgré ces avancées, les rapports de genre restent marqués par des asymétries : le modèle traditionnel de soumission féminine à l'homme demeure prégnant dans de nombreuses communautés, notamment chez les générations plus âgées ou issues de contextes africains conservateurs. Les femmes sont souvent encouragées à se soumettre aux décisions de leur mari et à s'occuper des tâches domestiques, tandis que les hommes conservent la responsabilité des décisions publiques et du foyer. Cependant, les jeunes générations, socialisées au Québec, tendent à promouvoir une plus grande égalité de statut et de rôle dans le couple et au sein des églises, ce qui laisse entrevoir des évolutions futures dans la gouvernance et les rapports de genre.

La cartographie des églises africaines montre que la féminisation des assemblées de prière est un phénomène global, observé aussi bien au Québec qu'en Afrique ou en Europe (Mallèvre, 2019). Les dynamiques de genre et d'autorité varient selon les contextes migratoires, les générations et les interprétations théologiques, mais la tendance générale est à une reconnaissance croissante du leadership féminin, même si les résistances et les tensions persistent. La matrice de ce chapitre met en lumière la transformation profonde des rapports de genre dans les églises pentecôtistes africaines

francophones au Québec. La visibilité et l'autorité des femmes progressent, tout en coexistant avec des normes conservatrices qui continuent d'influencer les pratiques et les discours. Après l'analyse comparative des deux églises présentées aux chapitres 3 et 4, il s'agit, dans ce chapitre, de montrer comment certaines femmes arrivent à occuper les postes de responsabilité et de prise de décisions ? Comment l'émergence d'un nouveau leadership féminin charismatique participe au mouvement de réforme au sein des églises pentecôtistes africaines à Montréal ? Dans un contexte où toutes les branches du christianisme, du catholicisme romain au pentecôtiste, sont confrontées à la question du ministère des femmes dans les églises, il nous apparaît incontournable de comprendre ces dynamiques. Enfin, certaines églises, notamment issues de la diaspora africaine, s'inscrivent aujourd'hui dans des dynamiques migratoires fortement axées sur l'usage des réseaux sociaux et des médias numériques. L'inscription des églises dans un modèle migratoire axé sur les réseaux sociaux transforme profondément les modes d'appartenance, de participation et de leadership religieux, tout en créant des communautés transnationales vivantes et interactives.

5.1 Des flux missionnaires inverses

L'étude des pentecôtismes africains au Québec révèle une dynamique missionnaire inversée. Des églises comme Impact Centre Chrétien (ICC) et La Citadelle ne se contentent plus de recevoir des influences du Nord, mais deviennent elles-mêmes des pôles d'envoi missionnaire, de Paris vers l'Amérique du Nord pour ICC, et de Montréal vers l'Afrique pour La Citadelle. Cette inversion des flux missionnaires illustre que l'exportation du mouvement pentecôtiste ne se fait plus exclusivement du « centre » vers la « périphérie », mais aussi du Sud vers le Sud et du Sud vers le Nord.

À Montréal, le succès d'ICC et de La Citadelle auprès des migrants s'explique par leur capacité à offrir un cadre solidaire global : ces églises répondent à des besoins multiples (spirituels, sociaux, professionnels, alimentaires) que les institutions étatiques peinent souvent à combler. Leur culture autogestionnaire, fondée sur la solidarité locale et un esprit de conquête, attire et fidélise une population migrante en quête de soutien et de communauté.

Enfin, la croissance de ces églises suit un modèle typique du pentecôtisme, à savoir la multiplication par évangélisation et division, menant à la création de nouvelles communautés, parfois même à l'international, comme l'implantation de La Citadelle en Afrique ou l'expansion d'ICC dans plusieurs pays. Selon le postulat idéologique pentecôtiste, à La Citadelle, la confession de foi est typique à celle des églises protestantes évangéliques de tradition pentecôtiste. Elle repose plus sur un caractère très orthodoxe au plan doctrinal chrétien. La communauté s'inscrit à travers son affirmation trinitaire,

notamment protestante, d'abord par son affirmation de l'autorité souveraine de « l'Écriture Sainte » . Ensuite, cette église incarne le salut « non par les œuvres, mais par la foi seule » (entretien avec pasteur Kabuya, 2023), comme garant du pentecôtiste par son insistance sur le baptême dans l'Esprit. Finalement, La Citadelle fait référence aux dons spirituels. Or, l'église Impact Centre Chrétien (ICC) à Montréal s'impose comme une méga-église d'inspiration américaine, marquée par une forte visibilité, un style charismatique et une organisation moderne et professionnelle. Elle offre à ses membres une large gamme de services, allant du soutien spirituel à l'accompagnement social, et se présente comme une véritable communauté d'adoption pour les migrants et nouveaux arrivants. ICC met l'accent sur l'expérience concrète de Dieu plutôt que sur un discours doctrinal strict, privilégiant des messages dynamiques, des enseignements accessibles à tous et des plateformes variées pour s'impliquer dans la vie communautaire. Son modèle autogestionnaire, sa dimension entrepreneuriale et médiatique, ainsi que son accueil chaleureux, contribuent à sortir le pentecôtisme africain de la discrétion et à en faire une figure innovante et attractive du protestantisme évangélique transnational à Montréal. En plus, elle constitue un véritable centre de méditation et de détente où chacun peut trouver chaussure spirituelle à son pied puisque l'essentiel est que chaque individu puisse satisfaire ses aspirations et trouver des réponses à ses préoccupations (Willaime et Amiotte- Suchet, 2004, p.169). De leurs différentes caractéristiques, nous avons constaté d'autres questions qui ont suscité beaucoup de passion, tant elles ont été évoquées, discutées et différemment partagées par nos enquêté(e)s.

La carte ci-dessous présente le flux missionnaire de l'église ICC :

Figure 5.1 Flux missionnaire de l'église ICC

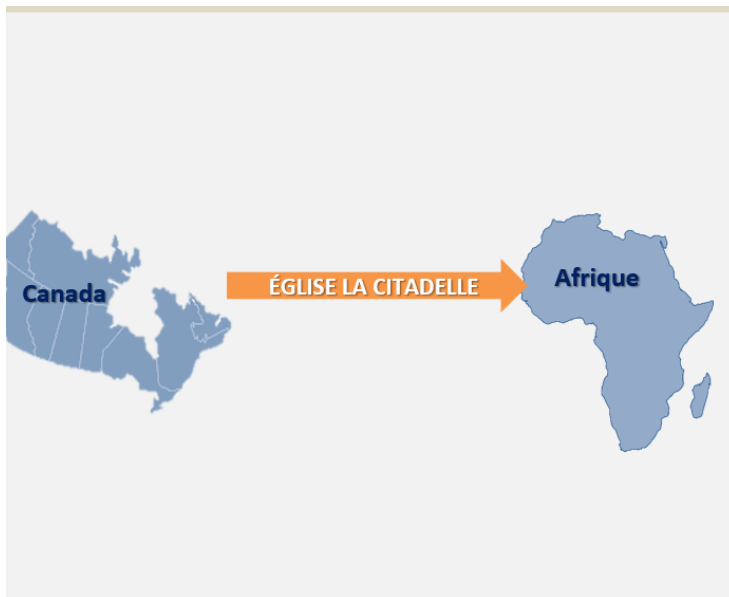


source , (image faite le 28 juin 2023, par l'auteur)

L'église Impact Centre Chrétien (ICC) illustre parfaitement la dynamique d'un flux missionnaire inversé . Depuis Paris, elle considère le continent nord-américain, et notamment le Canada, comme un champ missionnaire stratégique. Sous l'impulsion de ses fondateurs Yvan et Modestine Castanou, ICC a développé depuis la France un réseau transnational de communautés, dont plusieurs campus en Amérique du Nord, notamment à Montréal. Cette expansion s'inscrit dans une logique d'implantation multisites. ICC envoie des équipes et implante des églises locales en Amérique du Nord, offrant un enseignement pentecôtiste dynamique, une forte implication communautaire et des services adaptés aux besoins des migrants et des francophones. Ainsi, la carte des flux missionnaires de l'ICC montre un mouvement du centre (Paris) vers la périphérie (Canada), participant à la rechristianisation de la francophonie nord-américaine et à la croissance du pentecôtisme transnational africain. En plus, l'église Impact Centre Chrétien (ICC) développe une dynamique missionnaire transnationale où le continent africain devient un champ missionnaire pour ses communautés issues de la diaspora à Montréal. Concrètement, ICC implante des campus et organise des missions depuis Montréal vers plusieurs pays africains, comme en témoigne l'ouverture de nouveaux sites, par exemple au Togo, où le 20e campus ICC a été inauguré récemment. Ce flux

missionnaire s'inscrit dans une stratégie d'expansion où Montréal agit comme point de départ pour l'envoi de ressources, de leaders et d'équipes missionnaires vers l'Afrique, participant ainsi à la croissance du pentecôtisme africain sur le continent. Cette carte des flux missionnaires illustre donc un mouvement du Canada vers l'Afrique, montrant comment la diaspora contribue activement à l'évangélisation et à la multiplication des églises ICC en Afrique.

Figure 5.2 Flux missionnaire du Canada vers l'Afrique



source :image faite le 28 juin 2023, par l'auteur

L'église La Citadelle à Montréal illustre une dynamique missionnaire inversée : elle considère aujourd'hui le continent africain comme un champ missionnaire et organise des flux missionnaires du Canada vers l'Afrique. Depuis la création de son mouvement missionnaire en 2005, La Citadelle a implanté des églises-filles non seulement au Canada, mais aussi en Afrique, marquant ainsi un transfert actif de ressources, de leadership et d'initiatives évangéliques du Nord vers le Sud. Cette stratégie missionnaire s'inscrit dans un mouvement plus large où les églises issues de la diaspora africaine au Québec participent à l'évangélisation et à la croissance du christianisme sur le continent africain, inversant ainsi les anciens schémas de mission qui allaient traditionnellement de l'Europe ou de l'Amérique du Nord vers l'Afrique. La carte des flux missionnaires de La Citadelle montre donc un va-et-vient entre Montréal et plusieurs pays africains, soulignant la dimension transnationale et innovante du pentecôtisme africain contemporain.

5.2 Une religion centrée sur de la communauté ethnoculturelle

La majorité des membres rencontrés lors de nos entretiens ont découvert l'église La Citadelle et Impact Centre Chrétien (ICC) par l'intermédiaire d'un membre de la famille ou d'un ami originaire d'Afrique subsaharienne, notamment des anciennes colonies belges (comme le Rwanda et la République démocratique du Congo) ou françaises (telles que la République du Congo, le Burkina Faso, le Cameroun et la Côte d'Ivoire). Ce mode de recrutement par réseaux familiaux et amicaux est caractéristique des dynamiques migratoires, où la solidarité et la confiance au sein de la diaspora jouent un rôle central dans l'intégration et la participation aux communautés religieuses. Les églises comme La Citadelle et ICC, qui se définissent comme des familles spirituelles accueillantes et multiculturelles, facilitent cette intégration grâce à des plateformes et des groupes de partage adaptés à chacun, renforçant ainsi le sentiment d'appartenance et la transmission communautaire. C'est le cas de Paul :

« J'ai découvert l'église parce que le pasteur Kabuya était l'un des pasteurs de mes parents à l'université au Congo en 1998. À l'université, c'était lui qui prêchait, c'était lui qui enseignait les étudiants, en plus le pasteur était l'aumônier à l'époque. Quand nous avons fait nos démarches pour venir au Canada, ma mère priait déjà dans son église. Elle a fait une demande de parrainage pour qu'on puisse arriver. L'accord du parrainage a été fait et quand nous sommes arrivés, elle fréquentait La Citadelle, mais la CEP (Communauté évangélique de pentecôte). Donc elle priait déjà à la CEP à l'époque quand nous sommes arrivés, et moi je n'avais pas d'église comme toute la famille était arrivée en novembre 2002. Cela a été un réflexe automatique d'aller à la CEP (Citadelle) » (Entretien avec Paul, église Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Dans le champ africain du pentecôtisme, la conversion ne se limite pas à une expérience spirituelle individuelle : elle implique une adhésion forte à une Église particulière et à sa communauté. Au-delà de l'effervescence des grands rassemblements, cette intégration se traduit par l'entrée dans une communauté à la fois familiale et autoritaire, où le contrôle social est exercé collectivement. Ce contrôle communautaire varie selon le degré d'implication et d'insertion des fidèles, mais il est omniprésent dans la vie quotidienne des membres. Les Églises pentecôtistes africaines fonctionnent comme des espaces de structuration communautaire, offrant un cadre de solidarité, mais aussi de surveillance et de régulation des comportements individuels. Les fidèles, souvent appelés « militants de la Bible », sont engagés dans des réseaux où chacun veille sur l'autre, ce qui peut aller jusqu'à un contrôle des choix personnels et sociaux. Cette dimension communautaire est renforcée par l'importance des réseaux familiaux et ethniques, qui favorisent l'intégration mais aussi la conformité aux normes du groupe. En somme, la conversion pentecôtiste en Afrique s'accompagne d'une appartenance communautaire forte, où l'individu est à la fois soutenu et encadré par la collectivité,

ce qui distingue le pentecôtisme africain d'autres formes de christianisme plus individualisées (Dorier-Apprill et Ziavoula, 2005). L'implication dans une église africaine à Montréal renforce fortement le sentiment d'appartenance des migrants et des migrantes africains. Beaucoup cherchent délibérément une église africaine pour retrouver un environnement familier, partager leur culture, leur langue et leurs pratiques religieuses, et ainsi recréer une forme de « famille élargie » dans le contexte migratoire. Ce choix répond à un besoin de solidarité, de soutien moral et social, mais aussi d'intégration dans le milieu d'accueil, car ces églises jouent un rôle clé pour aider les nouveaux arrivants à s'orienter, à tisser des réseaux et à se sentir acceptés dans la société montréalaise. En somme, la participation à la vie de l'église favorise l'intégration et le bien-être des croyants africains à Montréal, en leur offrant un espace où ils peuvent à la fois préserver leur identité et s'insérer dans leur nouvel environnement. De façon générale, le choix religieux des croyants et des croyantes d'origine africaine à Montréal s'inscrit dans un parcours migratoire marqué par une continuité avec leur socialisation initiale. La plupart ont grandi dans une tradition chrétienne, souvent pentecôtiste, en Afrique ou en Europe francophone, avant de s'installer au Québec. Cette appartenance confessionnelle ne sert pas seulement de repère identitaire. Elle devient un axe central de reconstruction de soi et de recomposition communautaire dans un contexte d'immigration. La construction d'un discours identitaire autour de la foi permet à ces croyants de négocier leur rapport au pays d'accueil, en maintenant des pratiques et des valeurs héritées tout en s'adaptant à la société québécoise. Comme l'ont montré Perin et Harold, la formation de communautés religieuses sur une base ethnique ou nationale est une constante historique chez les groupes immigrants, ce qui peut conduire à une certaine forme de ségrégation sociale et influencer le style de vie religieuse ainsi que le processus d'intégration. Ainsi, l'église devient non seulement un espace de continuité culturelle et spirituelle, mais aussi un lieu de solidarité, d'entraide et de négociation identitaire, jouant un rôle clé dans l'intégration et la vie quotidienne des migrants africains pentecôtistes à Montréal.

5.3 Une démarche individuelle

L'arrivée croissante d'immigrants et d'immigrante d'origine africaine au Québec, particulièrement à Montréal, a créé un besoin de lieux de culte adaptés à leurs identités culturelles et spirituelles. Les Églises pentecôtistes africaines sont devenues des espaces de solidarité, d'entraide et de préservation culturelle, tout en favorisant l'intégration sociale des nouveaux arrivants. Le développement de ces communautés s'appuie sur des réseaux transnationaux reliant l'Afrique, l'Europe (notamment Paris) et l'Amérique du Nord. Ces réseaux facilitent l'implantation de nouvelles Églises, le partage de ressources, et l'échange de leaders et de modèles organisationnels, illustrant une dynamique missionnaire inversée du Sud vers le Nord. Les Églises pentecôtistes

africaines au Québec se distinguent par leur capacité à s'adapter au contexte urbain post-industriel. Elles investissent des espaces variés (salles polyvalentes, locaux commerciaux, etc.), ce qui leur permet d'être visibles et accessibles dans la ville, tout en répondant aux besoins spécifiques de leurs membres.

Le pentecôtisme offre une expérience religieuse dynamique, marquée par la spontanéité, la musique, la prière fervente et la promesse de transformation individuelle. Cette vitalité attire non seulement les Africains et africaines, mais aussi d'autres groupes en quête de renouveau spirituel. Les femmes immigrantes jouent un rôle central dans la structuration et la croissance des communautés pentecôtistes, en animant les réseaux de solidarité, en transmettant la foi et en favorisant la cohésion familiale et communautaire (Malogne-Fer et Fer, 2015). Selon les études (Fancelo, 2006), des facteurs socio-politiques, économiques et environnementaux (recherche de stabilité, de soutien moral et matériel, de réponses aux défis de l'immigration) ont également favorisé l'essor des églises pentecôtistes africaines.

La conversion au pentecôtisme est profondément marquée par l'appropriation personnelle de la foi et des pratiques, ce qui en fait une religion de la nouveauté et du choix individuel. Le récit de conversion pentecôtiste insiste toujours sur la rupture entre un

« avant » (la vie passée sans vraie foi) et un « après » (la vie présente avec une foi choisie et assumée à la première personne), marquant ainsi une nouvelle identité spirituelle. Ce processus est dicté par la quête d'un salut immédiat et personnel. Chaque croyant choisit consciemment sa foi, sa religion et son Église dans l'objectif d'être sauvé. La conversion n'est pas seulement un acte ponctuel, mais un événement-rupture qui transforme l'identité du converti, lequel doit incarner une « nouvelle personne » à travers l'adoption de nouveaux codes éthiques et spirituels. Toutefois, cet individualisme de la foi s'articule avec une validation communautaire. L'expérience personnelle du salut et de l'action divine doit être reconnue par la communauté, notamment à travers des témoignages et des manifestations charismatiques lors des cultes. Le pentecôtisme valorise donc à la fois l'expérience intime et la reconnaissance collective, produisant un équilibre entre individualisation de la foi et intégration au groupe.

C'est avant tout une religion d'élection et non d'appartenance assignée par une famille croyante. La conversion opère une rupture. Il ne s'agit plus d'hériter les principes et les ressources de la foi dans l'anonymat d'une croyance ou d'une appartenance familiale collective, mais de personnaliser ou d'individualiser les exigences de cet engagement. Comme dans toute démarche de foi, il y aurait des motivations assez profondes qui animent les fidèles pentecôtistes. Pourquoi tant de personnes sont-elles si attirées par les nouvelles Églises ? Peut-on y voir l'expression de besoins profonds de

salut, réellement ressentis par tous les nouveaux chercheurs de Dieu, mais que les Églises héritées de leurs parents n'ont pas su assouvir ou n'arrivent pas encore à décrypter à temps ? Est-ce suite à la peur de l'incertitude liée aux contradictions et difficultés de la vie quotidienne ? Autant d'interrogations auxquelles ce paragraphe tentera d'apporter des réponses.

La conversion au pentecôtisme répond à un désir individuel de changement et s'inscrit parfois dans des trajectoires affirmées d'émancipation parfois, dans des stratégies d'individualisation (Marie, 2008, p. 73). Dans un contexte transnational, il faut aussi noter qu'elle crée plus souvent en fait les conditions permettant d'accéder à une certaine autonomie spirituelle, même si cette démarche n'est pas nécessairement toujours consciente. En plus, la dimension migratoire joue un rôle central dans ces dynamiques. Les personnes se retrouvent parfois réellement isolées, coupées de leurs attaches communautaires, contraintes de rechercher de nouvelles solidarités, de nouveaux liens sociaux (Mayrargue, 2002, p. 313). Pour pouvoir relire les comportements des personnes et bien comprendre leurs différentes motivations religieuses, nous sommes allés à la rencontre de ces nouveaux fidèles au cœur de leurs préoccupations. À travers les opinions que ces personnes ont exprimées transparaissent ici explicitement ou implicitement toutes leurs motivations. Cette analyse en donne les pistes telles qu'indiquées par ces personnes qui sont en quête de vérité, de salut, de bien-être ; à la recherche de nouvelles sociabilités et de sources de spiritualité dans une démarche qui coupe court avec leur passé. À ce sujet, Rodrigue décrit sa conversion comme un acte volontaire :

« Je me suis converti assez jeune, on parle de 13 à 14 ans. Je viens d'une famille musulmane. Très jeune j'ai commencé à me poser des questions sur la foi. Étant musulman et pratiquant à cette époque, je ne trouvais pas de réponse donc le Seigneur m'a accordé la grâce d'aller faire mon cursus scolaire en dehors de la maison familiale. J'étais allé dans une autre ville, c'est là-bas que j'ai commencé à écouter la parole de Dieu à travers l'invitation d'un frère dans une église. Je suis allé juste la première fois et c'était un 24 décembre, parce qu'il m'avait dit qu'il y a des spectacles de fête de fin d'année. « Tu peux venir assister », c'est comme ça que je suis allé. Avant, j'habitais chez quelqu'un qui partait à l'église tous les dimanches. Mais je n'y allais pas. Je restais seul le dimanche à la maison et tout le monde partait. Et c'est comme ça petit à petit j'ai commencé à fréquenter l'église jusqu'à ce que je connaisse vraiment le fond. Au début, je partais comme ça pour passer du temps et puis bon parce que je connaissais beaucoup de personnes dans l'église, mais sans partager leur foi. Et après, je pense que c'est là que le Seigneur m'a touché réellement et j'ai donné ma vie à Christ » (Entretien avec Rodrigue, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023)

Le parcours de Roland illustre parfaitement la dynamique d'individualisation de la foi dans le pentecôtisme. Sa conversion s'est faite de manière autonome, lors de son cursus scolaire dans une autre ville, en dehors de l'influence familiale, alors même qu'il venait d'un milieu musulman et se posait de nombreuses questions sur la foi. Cette démarche personnelle met en lumière deux aspects essentiels du pentecôtisme : l'individualisation de la foi et l'appropriation collective des croyances. La conversion pentecôtiste est d'abord vécue comme un choix personnel, une rupture avec l'appartenance religieuse héritée. Le fidèle insiste sur la dimension intime et volontaire de son engagement, sur l'expérience personnelle de l'action divine et sur la quête d'autonomie spirituelle. Ce processus peut s'accompagner d'une prise de distance, voire d'une rupture, avec le milieu familial ou communautaire d'origine, et s'inscrit dans une recherche de réponses aux questionnements existentiels. Malgré cette autonomie, l'intégration dans la communauté pentecôtiste reste essentielle. La foi individuelle est validée et renforcée par la reconnaissance collective, à travers les récits de conversion partagés, la participation aux cultes et les manifestations charismatiques qui structurent la vie communautaire. Ainsi, l'individu, même s'il choisit sa foi de façon personnelle, s'approprie progressivement les codes, discours et pratiques du groupe, modelant son identité sur celle de la « nouvelle personne » attendue par la communauté. Le cas de Roland montre que le pentecôtisme favorise une foi choisie et assumée individuellement, mais que cette individualisation s'articule toujours à une appropriation collective des croyances et à une validation communautaire du changement de vie. L'analyse d'Alain Marie (2008, p. 8) souligne que c'est en ville que les individus peuvent le plus nettement prendre leurs distances avec les rapports sociaux traditionnels, obligeant à une recomposition et une réinterprétation de ces liens. Dans le cas de Roland, sa conversion au pentecôtisme, survenue lors d'un séjour hors de sa cellule familiale, illustre cette dynamique urbaine : l'individu s'émancipe des contraintes familiales et communautaires pour s'engager dans une démarche de foi personnelle.

Cette trajectoire confirme que la conversion pentecôtiste est avant tout un acte individuel, marqué par une quête d'autonomie et une rupture, parfois totale, avec le milieu d'origine. Le pentecôtisme valorise l'expérience personnelle du salut, la décision consciente de changer de vie, et la possibilité pour chacun de choisir sa foi et sa communauté, indépendamment des appartenances héritées. Ainsi, la conversion au pentecôtisme s'inscrit dans un processus d'individualisation de la foi, particulièrement favorisé par le contexte urbain, où les transformations sociales et identitaires sont plus marquées. L'insistance pentecôtiste sur le caractère individuel de la conversion rejoint les analyses sociologiques qui montrent que ce processus d'individualisation est aussi marqué par le genre : la conversion masculine est souvent présentée comme plus radicale, car elle implique une rupture plus visible avec

le mode de vie antérieur, et donc une affirmation plus forte de l'autonomie individuelle. Cette perspective tend à faire de la conversion masculine une figure idéale typique, valorisant le changement biographique soudain et l'appropriation personnelle de la foi.

Cependant, même si les récits pentecôtistes mettent en avant la dimension personnelle et intime de la conversion - insistant sur l'expérience individuelle de l'agir divin et le choix de vie assumé à la première personne -, cette individualisation s'inscrit toujours dans un cadre communautaire. Le changement d'identité du converti doit être reconnu et validé par la communauté. L'intégration passe par l'adoption des normes collectives et la participation aux pratiques charismatiques, qui harmonisent les récits individuels et assurent la cohésion du groupe. Si la conversion pentecôtiste est présentée comme un acte individuel, elle est aussi un processus socialement encadré, dont l'expression et la reconnaissance varient selon le genre, la radicalité du changement étant souvent associée à la conversion masculine. La conversion de Roland au pentecôtisme, motivée par sa volonté d'incarner un modèle de foi chrétienne plutôt que par l'influence de son entourage, illustre bien le caractère individuel de la démarche pentecôtiste. Cette conversion marque une transformation profonde dans la vie du croyant. Elle opère une rupture avec le passé et inaugure une « nouvelle naissance », où l'identité du converti est réécrite autour de nouveaux codes et pratiques de foi. L'église devient alors un lieu d'apprentissage pratique, où la foi doit s'exprimer dans la vie quotidienne, à travers l'adoption de nouvelles attitudes, valeurs et comportements inspirés par l'enseignement biblique et l'exemple communautaire. Cette dynamique se retrouve chez de nombreux nouveaux membres : le choix de rejoindre ces mouvements religieux est souvent motivé par des expériences personnelles de difficulté ou une quête de salut individuel, plutôt que par une simple tradition ou pression sociale. La conversion pentecôtiste, telle que vécue par Roland, est un acte personnel et réfléchi, qui transforme l'identité du croyant et l'engage dans un processus continu d'apprentissage et de mise en pratique de la foi au quotidien.

Selon l'analyse de Ruth Marshall-Fratani (2001, p. 7), le processus de conversion pentecôtiste est conçu comme un parcours de maturation spirituelle. Le nouveau converti commence au stade d'« enfance » chrétienne, souvent qualifié de « bébé chrétien ». À ce stade, il n'est pas encore « fort dans la foi » et reste vulnérable, pouvant facilement être détourné ou perdre le salut auquel il aspire. Ce n'est qu'en se confirmant progressivement dans les pratiques, les savoirs et l'expérience du Saint-Esprit qu'il peut atteindre l'« âge adulte » spirituel et être assuré de son salut. Ce passage de l'enfance à la maturité chrétienne implique donc une transformation personnelle profonde, marquée par l'apprentissage, la participation communautaire et l'incorporation active des codes et rituels pentecôtistes. L'accent est mis sur la nécessité de devenir « fort dans la foi » pour résister aux forces perçues comme menaçantes

et garantir la stabilité de la nouvelle identité spirituelle. La relation du croyant pentecôtiste avec Dieu est fondamentalement individuelle et volontaire : chacun choisit librement de croire en Jésus et d'adopter un mode de vie fondé sur la Bible.

Selon Mayrargue (2002, p. 308), cette trajectoire traduit une quête d'autonomie et s'accompagne souvent d'une prise de distance, voire d'une rupture avec la famille ou le groupe d'origine ; il n'est donc pas rare de voir, dans ces églises, des femmes sans époux, des enfants sans leurs parents, ou des familles éclatées entre différentes confessions. Ce processus implique une recomposition de l'identité du croyant. La conversion est vécue comme une rupture biographique, où l'individu abandonne son ancienne vie pour en adopter une nouvelle, marquée par l'apprentissage des codes, des pratiques et des valeurs de la communauté pentecôtiste. L'implication dans la vie de l'église devient alors essentielle, car elle permet au croyant de s'intégrer, de se former et de jouer un rôle actif dans le développement collectif, tout en poursuivant sa quête d'autonomie spirituelle. Stéphane Laurens (2002) rappelle que la conversion religieuse ne peut être comprise comme un simple changement individuel : « l'homme n'existe pas seul, isolément. Se poser le problème de la conversion et le circonscrire à un changement individuel n'a pas de sens. Le sentiment religieux naît dans la collectivité, il institue les liens dans la communauté et lui confère des frontières ».

Les chercheurs ayant réalisé des ethnographies comme Stéphane Laurens (2002,p.91) et Hervieu-Léger (1999, p.120) auprès des églises soulignent que la conversion religieuse, bien qu'expérimentée comme un bouleversement intime, est avant tout un phénomène social. Elle implique une reconnaissance publique : le converti doit voir sa démarche attestée, validée et ritualisée par la communauté à travers des récits, des gestes et des rites partagés. Ce processus fait de la conversion un acte socialisateur qui transforme les liens de sociabilité et redéfinit les appartenances du converti : il change souvent de groupe de référence, ce qui entraîne une recomposition de son identité sociale et de ses relations. La conversion religieuse se comprend donc à la fois comme expérience individuelle et processus collectif : elle prend sens dans l'espace social, par l'intégration du croyant dans une communauté qui atteste, encadre et donne sens à sa démarche. Selon Stéphane (2002), se convertir, c'est effectivement « changer d'univers social » : il s'agit d'une rupture avec la communauté d'origine, ses normes et croyances, pour intégrer un nouveau groupe avec ses propres codes et significations. Danièle Hervieu-Léger (1999), souligne que la conversion est « un acte social et socialement déterminé, dont la logique dépend autant des dispositions sociales et culturelles des convertis que de leurs intérêts et aspirations » : elle ne s'explique donc pas seulement par des facteurs psychologiques ou spirituels individuels, mais s'inscrit

dans un contexte social, culturel et relationnel précis. Ainsi, la conversion religieuse traduit une recomposition des liens, des identités et des appartenances, où l'individuel et le collectif sont indissociablement liés.

La conversion, telle que vécue dans le pentecôtisme, est effectivement perçue comme un acte de rupture radicale : elle vise à déconstruire une grande partie du passé individuel et communautaire pour permettre l'adhésion à une nouvelle foi et à une nouvelle communauté croyante. Cette dynamique est soutenue par une rhétorique pastorale souvent virulente, qui insiste sur la nécessité d'abandonner les anciennes croyances, pratiques et affiliations, et de manifester de façon ostentatoire son rejet du passé. Dans les récits pentecôtistes, la conversion est présentée comme une véritable métamorphose. Il s'agit de passer d'une « vie passée sale » ou « dans le péché » à une existence « blanchie » et renouvelée par la foi, ce qui marque un point de départ, une « nouvelle naissance ». Ce processus implique non seulement une transformation spirituelle mais aussi sociale, car le converti change de cercle de relations, quitte parfois son milieu familial ou culturel d'origine, et s'intègre dans une nouvelle « famille », celle des « frères et des sœurs en Christ ». Ainsi, même si l'identité personnelle reste ancrée dans un passé historique qui ne peut être effacé, la conversion pentecôtiste s'emploie à opérer une coupure nette avec ce passé, à travers un discours de rupture et de renouveau, condition nécessaire à l'intégration dans la nouvelle communauté et à l'assurance du salut.

Ce tableau comparatif ci-dessous, est issu du croisement des travaux de Géraldine Mossier (2012) et de nos recherches menées au Québec. Il met en évidence la spécificité des églises pentecôtistes africaines francophones au sein du paysage religieux canadien. Ces églises se distinguent par leur multiculturalisme, leur rôle d'intégration, leur dynamisme liturgique et les défis uniques auxquels elles font face, contrastant avec les autres communautés pentecôtistes du Canada, souvent plus homogènes et institutionnalisées.

Tableau 5.1 Tableau comparatif, issu du croisement des travaux de Géraldine Mossier (2012) et de nos recherches menées au sein des églises pentecôtistes africaines francophone au Québec

Aspect	Communautés pentecôtistes africaines au Québec	Autres communautés pentecôtistes au Canada
Origines et composition	Principalement issues de l'immigration africaine récente, souvent francophone et urbaine.	Majoritairement issues de l'histoire nord-américaine, avec une forte présence anglo-saxonne et multiculturelle.
Réseaux et transnationalité	Fortement connectées à des réseaux transnationaux (Afrique, Europe, Amérique du Nord), favorisant des échanges de leaders, de ressources et de modèles organisationnels.	Plus ancrées dans les structures nationales ou nord-américaines traditionnelles.
Pratiques et espaces culturels	Utilisation flexible de lieux non traditionnels (salles polyvalentes, locaux commerciaux), forte visibilité urbaine, adaptation créative à l'environnement post-industriel.	Prédominance de grands auditoriums, banlieues, et infrastructures plus institutionnalisées.
Imaginaire religieux et culturel	Synchrétisme entre valeurs africaines et adaptation au contexte québécois ; importance de l'interdépendance entre le spirituel et le matériel, forte référence à l'expérience migratoire.	Pratiques plus homogènes, souvent marquées par une approche nord-américaine du pentecôtisme, intégrant progressivement la diversité culturelle.

Aspect	Communautés pentecôtistes africaines au Québec	Autres communautés pentecôtistes au Canada
Rôle des femmes	Rôle central des femmes immigrantes dans la structuration, la transmission de la foi et l'animation communautaire.	Rôle des femmes variable selon les dénominations, souvent moins centralisé dans la dynamique communautaire.
Fonction sociale	Lieux de solidarité, d'entraide et de préservation identitaire pour les diasporas africaines, tout en favorisant l'intégration à la société québécoise.	Accent mis sur l'évangélisation, les programmes jeunesse et l'intégration dans la société canadienne globale.
Hybridité religieuse	Hybridation avec le catholicisme et autres traditions religieuses, créant des formes de spiritualité originales dans le contexte québécois.	Moins de synchrétisme, pratiques plus alignées sur le pentecôtisme classique nord-américain.

Les communautés pentecôtistes africaines au Québec se distinguent effectivement par plusieurs caractéristiques spécifiques. Ces communautés se forment principalement autour d'immigrants d'Afrique noire, pour qui la congrégation sert de groupe d'appartenance de substitution, facilitant l'adaptation à la société d'accueil et maintenant des liens avec les pays d'origine. En plus, elles s'implantent dans les grandes villes comme Montréal, où elles offrent des services variés pour soutenir l'intégration sociale, professionnelle et spirituelle de leurs membres, tout en s'organisant en cellules de quartiers pour renforcer la solidarité et l'entraide. Les pratiques rituelles intègrent à la fois des éléments africains (langues, musiques, vêtements) et québécois (usage du français, adaptation des structures), créant un espace où les identités culturelles se recomposent de façon dynamique. Les femmes occupent souvent des rôles centraux dans l'organisation communautaire, animant des ateliers et prenant parfois des responsabilités pastorales, ce qui favorise leur visibilité et leur influence dans la vie religieuse et sociale. Ces communautés servent de passerelles entre cultures africaines et québécoises, renouvelant la visibilité du pentecôtisme en milieu urbain et participant à la recomposition des identités. En comparaison, les autres communautés pentecôtistes au Canada restent davantage marquées par un héritage nord-américain plus institutionnalisé, une organisation plus structurée et hiérarchisée, enfin une intégration culturelle souvent plus progressive et moins marquée par le syncrétisme ou la dynamique migratoire. Ainsi, les communautés pentecôtistes africaines au Québec se distinguent par leur capacité à conjuguer adaptation, maintien des liens transnationaux et innovation culturelle, tout en jouant un rôle clé dans la recomposition identitaire de leurs membres et dans le paysage religieux urbain québécois. Enfin, les communautés pentecôtistes africaines au Québec se distinguent par leur enracinement migratoire, leur dynamique transnationale, leur grande adaptabilité urbaine, leur syncrétisme culturel et religieux, ainsi que par le rôle moteur des femmes. Elles servent de ponts entre les cultures africaines et québécoises, tout en renouvelant la visibilité et la vitalité du pentecôtisme dans l'espace urbain québécois. En comparaison, les autres communautés pentecôtistes au Canada restent davantage marquées par leur héritage nord-américain, leur organisation institutionnelle et une intégration culturelle plus progressive.

5.4 La mise en valeur de plusieurs discours religieux

À ce titre, la proposition pentecôtiste se distingue par l'importance accordée à la religiosité, mais aussi par une évolution notable des représentations liées à l'argent, à la richesse et au succès personnel, en lien avec les processus d'individualisation. Dans les deux églises pentecôtistes La Citadelle et ICC, nous avons observé un rapport dé-complexé à l'enrichissement. La réussite matérielle et la prospérité sont souvent perçues comme des signes de la bénédiction divine et de la fidélité du croyant. Cette vision

s'inscrit dans ce qu'on appelle parfois la « théologie de la prospérité », où l'on encourage l'idée que la foi, la générosité (notamment les dons à l'église) et l'engagement religieux peuvent conduire à la réussite personnelle et financière. Ce discours marque une rupture avec la méfiance traditionnelle envers l'argent dans d'autres courants chrétiens. Le succès individuel est valorisé, et la transformation spirituelle promise par la conversion pentecôtiste s'accompagne d'une promesse d'amélioration de la condition de vie, notamment pour les populations issues de milieux précaires. Ce modèle répond à une quête d'autonomie et d'émancipation, où l'individu est incité à se prendre en main, à changer ses habitudes et à viser le succès, tout en restant ancré dans une dynamique communautaire et spirituelle. Ainsi, l'évolution des représentations de l'argent et du succès dans le pentecôtisme illustre la manière dont cette proposition religieuse s'adapte aux attentes contemporaines d'individualisation, tout en offrant un cadre collectif porteur de sens et de reconnaissance.

Les communautés pentecôtistes africaines au Québec perçoivent la richesse matérielle principalement comme un objectif légitime, mais qui doit être recherché à travers des valeurs protestantes telles que le travail, la discipline et la persévérance. L'idéologie pentecôtiste, héritée de leur contexte d'origine, met l'accent sur la prospérité économique individuelle comme marque de la bénédiction divine, mais sans dissocier cette prospérité de l'effort personnel et de l'intégration sociale.

Dans les sermons et l'encadrement communautaire, la richesse matérielle n'est pas vue comme un simple miracle ou une récompense automatique de la foi, mais comme le fruit d'un comportement « citoyen » : travailler, s'adapter, se former et saisir les opportunités offertes par la société d'accueil. Les pasteurs encouragent leurs membres à viser une amélioration de leur condition matérielle, à sortir de la précarité souvent vécue à l'arrivée, et à voir la communauté religieuse comme un vecteur de mobilité sociale et économique. Cette approche se distingue du « gospel de la prospérité » américain dans la mesure où la richesse n'est pas recherchée pour elle-même, mais comme un signe d'intégration réussie, de stabilité familiale et de capacité à subvenir à ses besoins dans un contexte migratoire souvent difficile. Le soutien communautaire, l'entraide et la solidarité sont également valorisés, la richesse étant comprise dans une perspective collective et non strictement individuelle. Pour les communautés pentecôtistes africaines au Québec, la richesse matérielle est perçue comme une bénédiction accessible à travers le travail, l'intégrité et l'engagement communautaire, et non comme le résultat d'un miracle isolé ou d'une simple prière.

Dans cette perspective, les concepts de l'enrichissement et la prospérité sont souvent valorisés, la réussite financière et matérielle est encouragée. Ces nouvelles conceptions qui se développent dans

l'univers chrétien rejoignent des évolutions profondes qui affectent les églises pentecôtistes transnationales africaines. L'aspect financier retient souvent l'attention des observateurs qui portent un regard critique sur ces nouvelles églises. Comme le souligne Jean Willaire :

« Pour moi, la prospérité Dieu veut qu'on soit riche. Mais cette richesse-là dont on parle pour te dire vrai, je n'ai jamais demandé rien à Dieu en termes de richesse ! Je le répète-là ! Je n'ai jamais supplié Dieu pour des biens matériels. Jamais, jamais ! Et ça c'est de même pour ma femme ! Dès qu'on s'est mis ensemble, je n'ai jamais supplié Dieu ! Je ne crois pas, il y a certaines choses Dieu nous donne : il nous donne la santé, il nous donne la capacité intellectuelle. Il nous permet d'être créatif. En plus, nous devons travailler avec nos mains pour acquérir de la richesse. La richesse ne vient pas par hasard ou bien par un miracle ! Ce n'est pas seulement le surnaturel qui emmène la richesse. La richesse c'est la force du travail ! Par contre cette force de travail-là, Dieu peut l'accélérer par le surnaturel. Lorsqu'on se met au travail, Dieu nous donne la richesse » (Entretien avec pasteur Jean Willaire, église Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Il est pertinent de distinguer la circulation de l'argent dans les groupes pentecôtistes et la conception de l'argent et de la réussite qu'ils véhiculent. La seconde dimension, celle de la représentation de la prospérité, a un impact direct sur les fidèles, notamment lorsque certains acteurs défendent une théologie de la prospérité. Dans ce contexte, la vision de la prospérité promue par ces mouvements n'est pas monolithique. Si la théologie de la prospérité classique associe souvent la foi à l'obtention de biens matériels et financiers, certains groupes pentecôtistes proposent une approche plus équilibrée. Ils insistent sur la responsabilité individuelle, l'effort, la gratitude et la confiance dans la provision de Dieu, sans réduire la foi à la seule recherche de richesse matérielle. Cette perspective valorise la réussite comme signe de bénédiction, mais la replace dans un cadre éthique et spirituel, où l'engagement personnel et la reconnaissance envers Dieu restent centraux. Ainsi, l'impact de cette conception sur les fidèles se traduit par une valorisation du travail, de la persévérance et de la générosité, tout en évitant les excès d'une théologie qui ferait de la richesse un objectif en soi ou un critère exclusif de la foi.

Les communautés pentecôtistes comme La Citadelle et ICC au Québec s'inspirent largement des pratiques et de la théologie pentecôtistes africaines, où la question de la prospérité matérielle et de la richesse occupe une place importante. Cependant, leur compréhension de la richesse diffère sensiblement de celle véhiculée par le « gospel de la prospérité » américain. Pour beaucoup de fidèles issus d'Afrique, la prospérité signifie avant tout l'accès aux besoins fondamentaux (nourriture, santé, logement, éducation) plutôt que l'accumulation de biens matériels de luxe. Dans les sermons, la richesse est souvent présentée comme une bénédiction possible de Dieu, mais qui doit être recherchée

dans l'équilibre. Ainsi, Les pasteurs insistent sur la nécessité de la prière et de la foi pour recevoir la bénédiction divine, tout en rappelant que Dieu donne la capacité, la santé et l'intelligence pour travailler et subvenir à ses besoins. De plus, La richesse n'est pas vue comme le fruit du hasard ou d'un simple miracle, mais comme le résultat de l'effort, de la persévérance et de l'intégrité, avec la conviction que Dieu peut « accélérer » la réussite par son intervention surnaturelle. Cependant, les leaders pentecôtistes africains au Québec sont généralement conscients des dérives potentielles associées à l'évangile de la prospérité. Beaucoup mettent en garde contre une théologie qui réduirait la foi à la recherche de biens matériels ou à la promesse de miracles financiers en échange de dons. Ils insistent sur une lecture biblique équilibrée, où la prospérité matérielle n'est qu'un aspect parmi d'autres de la bénédiction divine.

La prédication sur la richesse s'accompagne souvent d'un appel à la solidarité et à l'entraide au sein de la communauté. Ces deux communautés au Québec jouent un rôle clé dans le soutien aux nouveaux arrivants, l'aide à l'intégration et la lutte contre la précarité, ce qui confère à la notion de « richesse » une dimension collective et sociale, au-delà de l'individu. Enfin, la conception africaine de la prospérité intègre une vision holistique du monde, où le spirituel et le matériel sont étroitement liés. On prie pour la santé, la réussite, la protection, mais aussi pour la sagesse dans la gestion des ressources et la capacité à surmonter les défis économiques.

5.4.1 Les bénédictions individuelles

Dans les églises que nous avons observées comme Impact Centre Chrétien (ICC), plusieurs discours sur la bénédiction coexistent et s'expriment particulièrement lors du culte. Le pasteur encourage les fidèles à donner en expliquant que la bénédiction divine doit toucher la vie de chacun : il associe l'acte de donner à Dieu à un « positionnement » favorable, une distinction, une restauration (notamment dans la santé), et à l'ouverture de portes de bénédictions et de miracles. Selon ce discours, la bénédiction n'est pas seulement matérielle, mais englobe aussi la guidance, les rencontres positives et la restauration personnelle.

Ce type de message s'inscrit dans la tradition pentecôtiste où la bénédiction est comprise comme une expérience globale, touchant à la fois la vie spirituelle, matérielle et relationnelle du croyant. L'accent est mis sur la confiance en Dieu, la persévérance et l'attente de son intervention, tout en valorisant l'engagement concret (comme le don) comme moyen de s'aligner sur la volonté divine et de recevoir

ses bienfaits. Ainsi, la bénédiction est pensée comme une réalité active, accessible à tous ceux qui, par la foi et l'action, se placent sous la faveur de Dieu. Ce message, tel que décrit, est prononcé par le pasteur :

« Dieu veut que vous ayez la meilleure vie possible. Si jamais vous doutez que ce soit vrai, rappelez-vous simplement qu'il a donné le meilleur de lui-même lorsqu'il a envoyé Jésus. Jésus est mort pour que, si vous acceptez Son don du salut, vous puissiez jouir de l'éternité au Ciel. Mais, il est également mort pour que vous puissiez profiter d'une bonne vie ici sur Terre » (Entretien avec Yao Pasteur Principal, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

De nombreux passages bibliques sont utilisés pour justifier l'accent mis sur la bénédiction, la prospérité et la réussite dans les discours pentecôtistes. Ces passages servent de fondement à une vision de la bénédiction qui englobe la réussite, la santé, la prospérité matérielle et la victoire dans tous les domaines de la vie du croyant, comme l'illustre l'extrait suivant :

L'Éternel te comblera de biens, en multipliant le fruit de tes entrailles, le fruit de tes troupeaux et le fruit de ton sol, dans le pays que l'Éternel a juré à tes pères de te donner. L'Éternel t'ouvrira son bon trésor, le ciel, pour envoyer à ton pays la pluie en son temps et pour bénir tout le travail de tes mains ; tu prêteras à beaucoup de nations, et tu n'emprunteras point. L'Éternel fera de toi la tête et non la queue, tu seras toujours en haut et tu ne seras jamais en bas, lorsque tu obéiras aux commandements de l'Éternel, ton Dieu, que je te prescris aujourd'hui, lorsque tu les observeras et les mettras en pratique (Pasteur Principal, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Or, à La Citadelle cette pratique n'est pas soutenue par le pasteur et la majorité de nos enquêté(e)s :

« Nous n'adhérons pas à cette philosophie ou à cette théologie de postérité, et elle n'est pas biblique. Elle n'est pas défendable avec la Bible en main. C'est une fausse, une mauvaise interprétation des textes bibliques. Il profite à celui qui l'enseigne et dépouille ceux qui l'écoutent et qui le suivent, c'est déplorable. S'il y avait quelqu'un qui pourrait être beaucoup riche c'est Jésus. cette philosophie-là, cette théologie, Jésus lui-même la dit, 'le fils de l'homme n'a pas d'endroit où mettre sa tête'. Je ne dis pas que les pasteurs doivent être dans la pauvreté extrême non, mais c'est cette théologie qui est utilisée pour profiter à celui qui la propage et, en même temps il donne l'impression d'acheter la grâce de Dieu : 'que donner 100 dollars, Dieu va vous donner 1000 dollars'. Mais tout ce que Dieu fait pour nous est gratuit, Dieu le fait par grâce » (Entretien de groupe, église Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

L'exemple de l'église La Citadelle illustre bien la diversité des positions au sein du pentecôtisme sur la question de la prospérité. Contrairement à certains courants qui prônent la théologie de la prospérité - où la foi serait directement liée à la richesse, la santé et le succès personnel. La Citadelle rejette cette

approche, pour ses responsables, il n'est pas biblique d'attendre une récompense matérielle de Dieu en échange de son engagement. Chaque croyant est appelé à servir Dieu sans exiger de contrepartie, et la mission de l'église est d'orienter les fidèles vers une vie conforme à l'Évangile, non vers une quête de bénédiction matérielle. Cette église met aussi l'accent sur la transparence, la vocation spirituelle et l'intégrité. Elle se veut « sel et lumière du monde », cherchant à incarner une foi authentique au service de la société, sans se transformer en communauté de militants politiques ou économiques. La Citadelle se démarque par son refus de l'évangile de prospérité, son orientation vers le service désintéressé, sa transparence, et son identité inclusive et spirituelle, faisant d'elle une communauté centrée sur la transformation personnelle et collective, plutôt que sur la recherche de bénédictions matérielles.

Ainsi, l'univers pentecôtiste observé s'organise autour de deux grandes orientations ; d'un côté, ceux qui défendent la théologie de la prospérité, et de l'autre, des communautés comme La Citadelle, qui privilégient le service désintéressé, la transformation personnelle et la mission spirituelle, tout en rejetant l'idée que la foi doive être un moyen d'obtenir la réussite matérielle.

5.4.2 Les miracles et guérisons

Dans les deux communautés observées, la prière, les miracles et la guérison occupent une place centrale, en cohérence avec la tradition pentecôtiste qui met l'accent sur la puissance du Saint-Esprit et la continuité des miracles décrits dans la Bible¹⁴. Les pasteurs proposent souvent l'espoir d'une intervention divine concrète : la prière est présentée comme une force capable de transformer les situations, d'apporter la guérison et d'ouvrir la voie aux miracles, à l'image du ministère de Jésus et des apôtres. Dans ces églises, les fidèles sont invités à croire que les miracles et la guérison divine sont toujours possibles aujourd'hui, notamment à travers des prières spécifiques, l'imposition des mains et l'invocation du nom de Jésus. Ce discours s'appuie sur des passages bibliques et sur la conviction que la foi active permet de recevoir la bénédiction et la puissance de Dieu dans la vie quotidienne. Ainsi, l'accent mis sur les miracles et la guérison distingue fortement ces communautés, qui voient dans ces expériences une confirmation de la présence et de l'action de Dieu, tout en offrant aux croyants une alternative spirituelle face à l'incertitude et à la souffrance. Leurs dignitaires religieux affirment ceci :

« Jésus a mis un accent particulier sur les signes et les prodiges. Dans le livre des actes des apôtres chapitre 4, nous voyons la même prière des apôtres aux versets 31 et 32. Elle dit : « étends ta main pour qu'il te produise des signes et des miracles, des signes et des prodiges ». Les miracles authentifient la présence de Dieu, authentifient le message que nous annonçons. Les gens sont beaucoup incrédules aujourd'hui, la science semble résoudre tous les problèmes de l'homme. En commençant par certains membres de l'église qui sont passés par

un temps difficile de santé et tous les examens n'ont rien révélés pourtant ils sont malades. Donc nous croyons en la puissance de Dieu de guérir aujourd'hui, le monde a besoin de voir des signes et des miracles pour croire aux gens » (Entretiens de groupe, ICC et Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Dans les deux églises observées, les pasteurs et responsables accordent une place centrale aux miracles et à la guérison divine, considérant la prière comme une force capable de transformer toute situation, quelle que soit la maladie ou la difficulté rencontrée. Les croyants sont encouragés à garder la foi et à activer les dons reçus de Dieu pour servir, avec la promesse que la guérison peut être immédiate par la foi, notamment lors de cures d'âme, de prières, de jeûnes et de séminaires dédiés. Cette offre de guérison s'accompagne d'un discours très attractif : les pasteurs proposent des solutions immédiates et accessibles à tous, que ce soit pour la santé, la famille, le travail ou la vie spirituelle. Ces promesses, présentées comme gratuites et désintéressées, répondent à une attente forte de la part des fidèles et des personnes en quête de réponses, et s'appuient sur la tradition biblique des miracles de Jésus et des apôtres. Le phénomène s'inscrit dans une dynamique où la guérison divine devient un argument d'évangélisation et un marqueur identitaire du pentecôtisme, avec une forte valorisation des témoignages de guérison, qui renforcent la crédibilité du message et l'engagement des fidèles. Ainsi, ces églises proposent une panoplie de pratiques spirituelles qui, pour beaucoup, apparaissent comme des solutions concrètes et immédiates à leurs problèmes, tout en s'inscrivant dans une logique de foi et d'espérance active. Les communautés pentecôtistes africaines comme la Citadelle et ICC, au Québec, accordent une place centrale aux miracles, à la guérison divine et à la délivrance dans leur pratique et leur discours religieux. Cette approche s'enracine dans une théologie où la puissance de Dieu se manifeste concrètement dans la vie des croyants à travers des signes, des prodiges et la restauration physique, émotionnelle et spirituelle. Les pasteurs et responsables présentent la guérison divine comme une promesse accessible à tous ceux qui viennent avec foi. Ils organisent des séances de prière, des jeûnes, des séminaires et des « cures d'âme » pour accompagner les malades ou ceux en quête de délivrance. Ces pratiques sont perçues comme des solutions immédiates et gratuites, souvent proposées dans un langage direct et invitant : « Viens, Dieu répondra à ton problème ». En plus, l'accent sur les miracles répond à des besoins profonds comme santé, emploi, famille, délivrance des blocages perçus comme spirituels ou occultes. Pour beaucoup de fidèles, surtout parmi les migrants, ces églises offrent un espace de soutien, d'espoir et de réassurance face à l'incertitude et à la précarité de la vie quotidienne. Les promesses de guérison et de transformation personnelle attirent fortement ceux qui traversent des crises ou des épreuves, y compris des maladies inexplicables par la médecine. Ainsi, dans la perspective pentecôtiste africaine, la maladie et l'échec ne sont pas seulement des réalités physiques

ou sociales, mais aussi spirituelles. La délivrance, la prière et les miracles sont vus comme des moyens de restaurer l'équilibre entre le monde visible et invisible, avec la conviction que Dieu intervient directement dans la vie des croyants. Cette vision holistique intègre la guérison du corps, de l'âme et de l'esprit.

Cette « panoplie de promesses » peut être perçue par certains observateurs comme séduisante, voire comme une offre de solutions toutes faites, parfois assimilée à une démarche de « gourous ». Toutefois, pour les fidèles, il s'agit d'une expression authentique de la foi et d'une attente concrète de la puissance de Dieu, en continuité avec l'expérience biblique.

5.5 Les rapports « genrés » entre autorités pentecôtistes transnationales

Avec déjà plus d'un demi-milliard d'adeptes, le pentecôtisme est une religion qui connaît aujourd'hui une expansion mondiale phénoménale (Hefner, 2013). Sa popularité est d'autant plus intéressante du fait que plus de deux tiers des adeptes dans le monde sont des femmes. C'est notamment le cas dans les églises pentecôtistes africaines francophones de Montréal. Nous avons pu observer une forte participation féminine dans les activités des églises, ainsi que le leadership important de plusieurs femmes croyantes, alors que la littérature portant sur le pentecôtisme africain transnational ne rend pas compte de cette réalité. Les recherches se sont principalement intéressées aux motifs de la conversion, ainsi qu'à la reconfiguration des croyants. Pourtant, l'implication majeure des femmes au sein des congrégations pentecôtistes et l'importance de leur engagement dans le succès des églises sont soulignées dans divers études réalisées aux quatre coins du monde (Brusco, 2010 ; Flora, 1975 ; Woodhead, 2016 ; Zents, 2005). En revanche, Lagerwerf souligne que « financièrement, spirituellement et socialement les femmes en Afrique sont l'épine dorsale de l'église » (Lagerwerf, 1990, p.44). D'autres avancent que le succès des églises pentecôtistes en Amérique latine se construit grâce à des organisations actives de femmes qui se soutiennent collectivement face à la pauvreté et au machisme (Friedmann, 2008 ; Hallum, 2003). Bien que de nombreuses femmes pentecôtistes africaines dans un contexte transnational ont utilisé leur position au sein des églises afin d'obtenir davantage d'indépendance, ce n'est que récemment que le thème de femme pasteure a gagné de l'intérêt au sein des ministères pentecôtistes africains francophones. Ayant effectivement observé une forte implication des femmes dans les églises pentecôtistes africaines à Montréal, nous nous sommes intéressés à la question suivante :

Comment se fait cette division du travail dans ces églises ?

Pour Danièle Kergoat (1982), la division entre hommes et femmes est un rapport social structurant, fondé sur la domination et l'exploitation. Les femmes, en tant que groupe social, occupent une position subordonnée dans les sociétés capitalistes, ce qui est à la fois une question de pouvoir et d'économie. De plus (Kergoat, 1982), affirme que la division sexuelle du travail ne se réduit pas à une simple répartition des tâches : elle repose sur une hiérarchisation des rôles qui participe à la domination et à l'exploitation des femmes, tant dans la sphère domestique que professionnelle. Cette division s'observe également dans la sphère religieuse. Les hommes détiennent la majorité des positions de pouvoir, tandis que les femmes occupent des fonctions d'encadrement ou de service, souvent invisibilisées et dévalorisées. Cette situation illustre la dimension transversale et systémique des rapports sociaux de sexe. Loin d'être naturelle, la division du travail est le résultat de normes et de représentations sociales qui évoluent selon les époques et les cultures. Elle repose sur une différenciation nette des tâches entre hommes et femmes, ce qui contribue à la perpétuation des inégalités de genre. Historiquement, aux femmes revenaient des rôles domestiques ou des rôles sociaux prolongeant les tâches domestiques (assistante sociale, infirmière, institutrice) et aux hommes, des tâches plus valorisantes à l'extérieur de la maison (Roventa-Frumusani, 2009, p.76). Cette approche « naturaliste » postule que les rôles et tâches assignés aux hommes et aux femmes découlent d'une nécessité biologique et immuable. Selon cette perspective, les différences de comportement, de compétences et de fonctions entre les sexes seraient déterminées par la nature elle-même, indépendamment des influences sociales ou culturelles. Cette vision essentialiste a longtemps servi de fondement à l'organisation sociale et à la division du travail, en assignant aux femmes des tâches liées à la reproduction et au soin, tandis que les hommes seraient destinés aux activités productives et décisionnelles. Pourtant, de nombreuses recherches en anthropologie, en sociologie et en histoire ont montré que cette répartition n'est ni universelle ni figée, mais qu'elle varie selon les époques et les cultures, mettant ainsi en évidence son caractère construit plutôt que naturel. Cette phrase met en lumière l'idée que l'assignation des rôles, identités ou différences ne se limite pas à des aspects purement biologiques, mais qu'elle est aussi le fruit d'un long processus culturel et historique (Pfefferkorn, 2012, p.53). En d'autres termes, les sociétés façonnent et réinterprètent les différences biologiques en leur attribuant des significations spécifiques, qui varient selon les époques et les contextes. Ainsi :

[...] Les rôles sexuels étaient traditionnellement conçus comme le résultat d'une division naturelle du travail qui assignait aux femmes les responsabilités domestiques et d'éducation des enfants. Pour les sociologues d'orientation féministe, la division sexuelle des tâches, loin d'être la conséquence naturelle de différences biologiques, a été construite et maintenue par la société. La théorie féministe met au centre de ses préoccupations la distribution du pouvoir

et des ressources entre hommes et femmes et les images et symboles associés aux deux sexes et à leurs relations (Laslett, 2012, p.107).

Cette réflexion met en lumière un débat central dans de nombreuses confessions chrétiennes, à savoir le rôle des femmes dans les églises, en particulier ce qui concerne l'accès aux fonctions pastorales et aux postes de gouvernance. Dans certaines traditions religieuses, les rôles masculins et féminins sont perçus à travers une lecture spécifique des textes sacrés et des coutumes historiques. Par exemple, des passages bibliques comme 1 Timothée 2 :12 « Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre de l'autorité sur l'homme » sont souvent invoqués pour justifier la restriction de certaines fonctions aux femmes. Cependant, d'autres interprétations soulignent que Jésus et les premiers chrétiens ont mis en avant des figures féminines importantes, telles que Marie- Madeleine, Phœbé, qui ont joué des rôles clés dans l'Église primitive. Aujourd'hui, cette question divise encore les Églises, D'une part, les églises protestantes libérales et certaines Églises anglicanes ordonnent des femmes pasteures et leur permettent d'exercer des responsabilités dans le gouvernement ecclésial. D'autre part, l'Église catholique et l'Église orthodoxe réservent le sacerdoce aux hommes, tout en reconnaissant le rôle essentiel des femmes dans la vie spirituelle et sociale de la communauté. Certaines Églises évangéliques et pentecôtistes varient dans leur approche, certaines permettant aux femmes d'être pasteures, d'autres maintenant une structure patriarcale.

Effectivement, l'opposition entre les différentes communautés religieuses sur la question du rôle des femmes dans les églises repose sur des interprétations divergentes, influencées par des courants doctrinaux, historiques et sociaux. D'une part, certaines confessions adoptent une lecture fonctionnaliste et déterministe qui attribue aux sexes des rôles distincts et complémentaires. Cette approche considère que la biologie et la psychologie dites naturelles des hommes et des femmes justifient une répartition spécifique des fonctions dans l'Église. Cette posture se fonde souvent sur une lecture conservatrice et littérale des textes sacrés et sur une certaine conception de l'ordre social voulu par Dieu. D'autre part, les évolutions sociales et professionnelles contemporaines poussent certaines églises à réévaluer leurs pratiques et à s'ouvrir à une participation plus égalitaire des femmes dans les sphères pastorales et décisionnelles. Ces courants insistent sur une lecture plus contextuelle des textes religieux, tenant compte du cadre culturel de leur rédaction et mettant en avant les figures féminines bibliques qui ont exercé des responsabilités dans l'histoire de l'Église. Ainsi, le débat oscille entre conservatisme et progressisme, entre une vision figée des rôles traditionnels et une adaptation aux dynamiques modernes. Il révèle aussi des tensions entre « fidélité quant aux Écritures » et la nécessité d'adaptation aux normes sociales en évolution.

L'opposition entre les différentes communautés religieuses met bien en évidence le double dynamique à l'œuvre dans ce débat : d'un côté, des églises qui s'ouvrent progressivement à l'égalité des sexes dans le ministère, et de l'autre, des courants plus conservateurs qui s'appuient sur une interprétation sélective des textes bibliques pour justifier une primauté masculine.

Ce qui est frappant, c'est que le choix des versets bibliques joue un rôle central dans l'argumentation des uns et des autres. Certains privilégient les passages qui établissent une hiérarchie entre hommes et femmes, tandis que d'autres mettent en avant ceux qui valorisent la participation active des femmes dans l'histoire de l'Église. Cette lecture

« à géométrie variable » des Écritures illustre combien la perception du rôle des femmes dans le clergé est influencée non seulement par la doctrine, mais aussi par des facteurs sociaux, historiques et culturels. Dans ce contexte, les femmes pasteures ou celles qui aspirent à le devenir, portent une démarche qui dépasse la simple question religieuse. Elles remettent en cause un modèle de domination historique, brisant ainsi un ordre établi depuis des siècles. Leur engagement ne vise pas seulement à accéder à des postes ecclésiaux, mais aussi à redéfinir la relation entre les sexes dans les structures de pouvoir religieux.

La conquête d'un espace de pouvoir et de légitimité au sein d'un champ religieux historiquement dominé par les hommes soulève un aspect fondamental du combat des femmes pour leur place dans les églises. Le fait que certaines Églises continuent de reproduire une logique de domination basée sur le genre montre bien que la question ne se limite pas seulement à une dimension théologique ou doctrinale, mais touche aussi aux structures de pouvoir et aux dynamiques sociales. Dans ce contexte, les femmes qui revendiquent un ministère pastoral ou des responsabilités ecclésiales ne demandent pas seulement l'égalité de droits, mais elles cherchent aussi à redéfinir les rapports de force et les rôles au sein de l'institution religieuse. En intégrant ces nouveaux espaces, elles créent également un lieu d'expression et d'auto-affirmation, où elles peuvent développer leur propre vision de la spiritualité et du leadership, loin des schémas imposés par les églises de la « vieille chrétienté », souvent marquées par un conservatisme institutionnel fort. Cela soulève une question clé : cette évolution est-elle un simple ajustement des églises aux réalités sociales contemporaines, ou bien marque-t-elle une transformation plus profonde du rôle des institutions religieuses dans la société ?

L'institution religieuse s'est effectivement longtemps divisée sur la question du ministère pastoral féminin, et cette tension se retrouve au sein même des églises pentecôtistes à Montréal. Nos observations dans La Citadelle et l'Impact Centre Chrétien (ICC) confirment que les femmes sont très

nombreuses à pratiquer régulièrement la foi et à participer activement aux cultes, ce qui correspond à la tendance générale observée dans les églises protestantes où les femmes représentent souvent la majorité des fidèles.

Cependant, les pratiques et la reconnaissance du leadership féminin varient selon les églises, oscillant entre deux modèles. Certaines communautés restent attachées à une vision traditionnelle, limitant l'accès des femmes à la prédication ou au pastorat, même si leur implication dans la vie communautaire reste essentielle. D'autres, comme ICC qui a introduit le ministère pastoral féminin dès sa création, valorisent davantage la participation des femmes à tous les niveaux, y compris dans des fonctions de direction spirituelle. Malgré l'absence de statistiques, les données disponibles montrent que, dans le protestantisme à Montréal, les femmes sont environ 8 % plus nombreuses que les hommes à fréquenter les églises (Eid, 2006, p.12). Leur rôle va bien au-delà de la simple participation : elles animent des groupes de prière, organisent des activités sociales et jouent un rôle clé dans la transmission des valeurs et l'intégration des nouveaux membres. Si la présence féminine est indéniable et structurante dans les églises pentecôtistes de Montréal, la reconnaissance institutionnelle de leur leadership reste variable, reflétant la coexistence de modèles ecclésiaux conservateurs et plus ouverts au sein du pentecôtisme contemporain.

À La Citadelle, la première femme pasteure, Nadine Kabuya, a débuté son ministère pastoral en 2021, après le départ du pasteur Kabuya, marquant une étape récente et significative dans l'ouverture au leadership féminin au sein de cette communauté. Cette évolution contraste avec l'église ICC, qui a introduit le ministère pastoral féminin dès sa création en 2002, illustrant deux approches différentes au sein du pentecôtisme africain à Montréal. La Citadelle se situe dans une dynamique de tension entre un pôle conservateur, attaché à une vision traditionnelle du rôle des femmes, et une aile plus modérée ou libérale, favorable à leur pleine participation. Cette ambivalence se traduit par des discours parfois contradictoires : certains souhaitent un retour à un modèle religieux conservateur limitant la prise de parole féminine, tandis que d'autres, plus ouverts, remettent en cause ces restrictions et encouragent le dépassement des limites imposées aux femmes. Ainsi, l'introduction du ministère pastoral féminin à La Citadelle reste récente et s'inscrit dans un débat interne entre tradition et ouverture, alors que des églises comme ICC ont adopté plus tôt une posture inclusive. Cette situation reflète la diversité des positions et la construction de discours ambivalents sur la place des femmes dans le leadership religieux pentecôtiste à Montréal. Pour Sébastien, responsable à La Citadelle, qui s'inscrit dans la démarche des conservateurs :

« Je crois le gros problème qui est là actuellement, il y a une nouvelle tendance dans nos églises pentecôtistes, plusieurs femmes quand les maris deviennent pasteurs, elles deviennent aussi pasteures. Moi je ne crois pas que toutes les femmes sont appelées à être pasteures nécessairement, comme leur époux, donc c'est juste la compréhension du titre. Alors que, si on regarde un médecin, quand il est médecin, sa femme ne devient pas médecin automatiquement... donc moi, c'est par rapport à ça. Est-ce qu'on lui donne un titre ou bien c'est vraiment un appel au ministère pastoral comme son époux ? Je pense que dans ces dernières années, il y a eu un grand dérapage parce que plusieurs femmes pasteur.es ont été nommées, soit par l'époux pasteur » (Entretien avec Sébastien, Église Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Sébastien incarne la position conservatrice présente dans certains milieux pentecôtistes, s'opposant à l'accès des femmes au ministère pastoral. Selon lui, la désignation de femmes pasteures ne serait qu'une conséquence du statut pastoral de leur époux, et il rejette toute ouverture qui permettrait aux femmes d'enseigner ou de diriger spirituellement la communauté. Pourtant, cette lecture stricte est loin de refléter la réalité vécue dans de nombreuses églises pentecôtistes, où les femmes jouent un rôle fondamental. Les recherches montrent que, partout dans le monde, la forte implication féminine est essentielle au dynamisme et au succès des églises pentecôtistes : elles animent des groupes de prière, organisent des activités, soutiennent spirituellement et socialement la communauté, et sont souvent perçues comme « l'épine dorsale » de l'Église. Dans certains contextes, leur leadership s'exprime à travers des Cercles de Prière, où elles prient, chantent, parfois prêchent, et exercent une influence reconnue et valorisée sur la vie de la communauté. Même si l'accès officiel au pastorat reste un enjeu débattu et parfois restreint, l'expérience de terrain montre que les femmes s'approprient des espaces d'expression, de pouvoir et de service, dépassant les limites imposées par une interprétation littérale des textes. Leur agentivité et leur engagement sont aujourd'hui reconnus comme indispensables à la vitalité des églises pentecôtistes, même là où la hiérarchie officielle demeure majoritairement masculine.

Dans le contexte pentecôtiste, deux grandes approches s'opposent autour de l'interprétation des textes bibliques sur le ministère pastoral féminin : l'approche conservatrice, qui considère la parole biblique comme une norme indiscutable et refuse l'accès des femmes à l'autorité pastorale, et l'approche libérale ou progressiste, qui plaide pour une relecture des textes et l'ouverture du leadership aux femmes. Pour des figures comme Sébastien, la référence à des passages tels que (1 Timothée 2,11-12⁵ et 1

⁵ Que la femme écoute l'instruction en silence, avec une entière soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre de l'autorité sur l'homme; mais elle doit demeurer dans le silence

Corinthiens 14,34-35⁶), sert à justifier une exclusion stricte des femmes du pastoral, maintenant une division claire entre le « territoire » du pouvoir masculin et la périphérie féminine. Cette vision perpétue une organisation où les femmes, même très présentes et actives dans la vie de l'Église, restent écartées des instances de décision et de l'autorité formelle, ce qui limite leur véritable émancipation. Pourtant, les recherches montrent que, partout dans le monde, les femmes sont l'épine dorsale des églises pentecôtistes, jouant un rôle fondamental dans la croissance, la cohésion et la vie spirituelle des communautés. Elles animent des Cercles de Prière, organisent des activités, soutiennent socialement et spirituellement les membres, et développent des espaces d'autonomie et d'agentivité, parfois même en dehors des cadres officiels du pouvoir. Le franchissement des frontières du leadership religieux par les femmes est donc perçu par certains hommes comme une menace à leur pouvoir traditionnel, mais il marque aussi une transformation profonde des rapports de genre dans le pentecôtisme contemporain. Tant que les femmes restent cantonnées à la périphérie du pouvoir, leur libération demeure incomplète. Cependant, leur implication croissante et la reconnaissance progressive de leur rôle ouvrent la voie à une redéfinition des rapports d'autorité et à une re-composition des espaces de pouvoir au sein des églises pentecôtistes.

Toujours dans le cadre de notre recherche, du côté des libéraux pentecôtistes, Benjamin, qui représente bien cette tendance, affirme ceci :

« La vision d'ICC croit au ministère de la femme dans le sens que la femme aussi est appelée à faire l'œuvre de Dieu. Qu'elle soit seule ou avec son époux, elle est capable aussi d'enseigner, de transmettre la parole à l'ensemble de la communauté. Donc c'est un point de vue théologique qui nous divise, mais qui fait couler beaucoup d'encre dans certaines communautés où la femme ne doit pas prêcher devant des hommes. À ICC nous croyons fortement au ministère pastoral de la femme. La femme doit exercer le ministère pastoral. En plus, elle est capable d'exercer ce ministère. Il faut juste que cela soit encadré comme il faut. Donc à ICC on va retrouver des femmes pasteures dont les époux ne sont pas des pasteurs » (Entretien avec Benjamin, Église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Les observations de Benjamin rejoignent les analyses récentes sur le rôle central des femmes dans les églises pentecôtistes. Leur présence massive, leur accès à des postes de responsabilité et la reconnaissance officielle de femmes pasteures, comme pasteure Renata, favorisent l'émergence de nombreuses activités et contribuent fortement au réveil spirituel de la communauté. Les femmes, en dirigeant des groupes, en administrant les cultes et en exerçant des fonctions pastorales, sont souvent à

⁶ Que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne leur est pas permis d'y parler; mais qu'elles soient soumises, selon que le dit aussi la loi. Si elles veulent s'instruire sur quelque chose, qu'elles interrogent leurs maris à la maison; car il est malséant à une femme de parler dans l'Église

l'origine du dynamisme et du succès des églises pentecôtistes. Leur leadership se manifeste à travers la création d'espaces féminins (groupes de prière, ministères de femmes), l'organisation d'activités et l'accompagnement spirituel des membres, ce qui leur permet d'acquérir prestige et autorité au sein de la communauté. Cette implication féminine, bien documentée dans diverses études, montre que les femmes sont non seulement très actives, mais aussi indispensables à la vitalité, à la croissance et à l'innovation dans les églises pentecôtistes, malgré les débats persistants sur l'accès des femmes aux plus hautes fonctions religieuses. Pour la majorité des responsables interviewé(e)s, la femme pasteure se distingue par son amour et son travail :

« Les femmes contribuent au développement de l'église à travers la vision de Dieu. Par ailleurs, en observant cette église, nous pouvons affirmer qu'aujourd'hui les femmes sont très visibles sur presque tous les espaces de l'Église, toutes tendances confondues. Non seulement les femmes occupent presque tous les bancs des églises, mais elles sont présentes dans l'organisation des différentes activités ou de l'éducation religieuse des enfants et des jeunes » (Entretien de groupe responsable, église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

La présence massive et active des femmes dans les églises pentecôtistes africaines francophones à Montréal leur confère une légitimité nouvelle pour conquérir des espaces de pouvoir religieux. Contrairement à la situation décrite par Maskens (2009), on observe aujourd'hui un accès croissant des femmes au statut de pasteure, comme en témoignent les figures féminines de référence à La Citadelle et à l'ICC. La femme pasteure devient un pilier central, garante de la respectabilité sociale et du dynamisme communautaire, jouant un rôle déterminant dans le succès et la vitalité des assemblées. Ce phénomène s'inscrit dans une dynamique plus large, observée dans plusieurs contextes pentecôtistes à travers le monde (Malogne-Fer et Fer, 2015), où l'engagement féminin – que ce soit dans des fonctions officielles ou à travers des espaces d'expression comme les Cercles de prière – favorise l'émergence de nouvelles formes d'autorité, de leadership et de reconnaissance sociale pour les femmes. La théologie pentecôtiste, en valorisant les dons spirituels au-delà des critères institutionnels traditionnels, a permis à de nombreuses femmes de s'imposer comme prédicatrices, évangélistes ou guérisseuses, et d'accéder à des responsabilités autrefois réservées aux hommes. Ainsi, même si l'arrivée des femmes dans les hautes fonctions reste récente et parfois contestée, elle bouleverse sensiblement les rapports de genre et redéfinit les équilibres de pouvoir au sein des églises pentecôtistes africaines transnationales. Les femmes pentecôtistes africaines francophones, autrefois cantonnées à des rôles subalternes comme choristes ou

responsables de l'entretien, occupent aujourd'hui des positions centrales dans le champ religieux, y compris comme pasteures et prédicatrices. Ce bouleversement de l'équilibre des genres ne se limite pas à la base, il touche aussi le leadership et l'appareil décisionnel des églises, particulièrement dans un contexte transnational où la visibilité et la légitimité des femmes s'affirment durablement. Les études ethnographiques à Montréal (Noné, 2023), montrent que la présence massive des femmes dans les églises pentecôtistes africaines favorise l'émergence de nouvelles formes d'engagement et de leadership : elles dirigent des groupes de prière, administrent des cultes et sont reconnues pour leur rôle dans le réveil spirituel et la croissance communautaire. Cette implication n'est pas seulement symbolique. Elle s'accompagne d'une conquête concrète d'espaces de pouvoir, validée par la communauté et parfois officialisée par l'église mère, comme dans le cas de femmes pasteures ou de responsables de ministères féminins. Ce mouvement, bien que parfois encore contesté par des courants conservateurs, marque une évolution profonde. Les femmes deviennent des actrices religieuses incontournables, leur travail et leur autorité étant désormais reconnus comme indispensables à la vitalité et au succès des églises pentecôtistes africaines, aussi bien localement qu'à l'échelle internationale. La capacité mobilisatrice des femmes leaders dans les églises pentecôtistes s'appuie souvent sur un capital de sympathie et une proximité relationnelle qui leur permet d'initier des activités et de fédérer les membres autour de projets collectifs. Depuis leur position privilégiée – moins marquée par l'autorité formelle qu'un pasteur – elles instaurent des espaces féminins comme les Cercles de Prière, organisent des rencontres, soutiennent les membres en difficulté et développent des réseaux d'entraide essentiels à la cohésion de la communauté. Cette dynamique favorise l'émergence d'un leadership féminin reconnu. Les femmes agissent comme des « mères » pour la communauté, travaillent à l'accompagnement social et spirituel, et administrent divers événements. Leur proximité et leur écoute facilitent la participation des autres femmes, qui se sentent à l'aise pour s'exprimer, s'engager et prendre des responsabilités. Ce type de mobilisation, basé sur la confiance et la solidarité, est souvent plus accessible à une femme leader qu'à un pasteur dont la position d'autorité peut créer de la distance. Le capital de sympathie et la position relationnelle des femmes leaders leur permettent de créer des espaces d'engagement et d'innovation sociale difficiles à instaurer depuis une posture d'autorité plus institutionnelle.

5.5.1 L'accès des femmes au pastorat et leur implication aux postes de responsabilité

L'accès des femmes aux postes de responsabilité et plus particulièrement au pastorat, initié à partir de la seconde moitié du XIXe siècle dans certains courants du protestantisme nord-américain, s'est généralisé à partir des années 1960-1970 sans pour autant toucher l'ensemble des dénominations protestantes,

notamment pentecôtistes (Gwendoline & Yannick Fer, 2015, p. 14). Parler d'un ministère pastoral féminin, c'est montrer la particularité de ce ministère dans le champ pastoral. Mais avant toute analyse, il serait aisé de définir le ministère dans le domaine religieux. Selon Claude Baty (1995), le ministère est plus souvent pastoral. Dire qu'on a « tel ou tel ministère auprès de... », c'est une façon de décrire une vocation particulière. Ainsi, un ministère, ce n'est pas un service ordinaire, nécessitant une consécration particulière. L'accès des femmes au pastorat illustre une professionnalisation des ministères pastoraux qui signifie l'accent mis sur la formation théologique des élèves pasteurs, la création de ministères spécialisés non paroissiaux et enfin la séparation entre vie privée et vie professionnelle (Gwendoline, M.F., 2007). Pendant des siècles, de nombreuses traditions religieuses, y compris au sein du christianisme, ont promu l'idée de l'infériorité ou de la subordination de la femme à l'homme. Cette conception a influencé les rôles sociaux, familiaux et ecclésiaux attribués aux femmes, souvent au détriment de leur pleine participation à la vie religieuse et communautaire.

L'émergence de femmes pasteures aujourd'hui contribue à rééquilibrer les rapports de genre et à rappeler que, selon l'esprit de l'Évangile, le message et la mission du Christ s'adressent à tous, sans distinction. Ainsi, la femme pentecôtiste ne se limite plus à un rôle passif ou subalterne : elle devient un véritable acteur de la transmission théologique et du dynamisme spirituel, aussi bien dans la sphère familiale que dans la communauté religieuse. Sa sensibilité au spirituel et sa capacité à transmettre la foi font d'elle un pilier essentiel du renouveau pentecôtiste contemporain. Lorsque les femmes dirigent une séquence de culte ou une réunion dans les églises pentecôtistes, elles le font effectivement au même titre que les hommes, démontrant compétences, autorité et légitimité dans l'exercice de ces responsabilités. Cette dynamique s'inscrit dans une évolution plus large du christianisme, où l'on reconnaît de plus en plus la capacité des femmes à exercer des fonctions de leadership spirituel, y compris comme pasteures ou prédicatrices. Dans de nombreuses communautés pentecôtistes, cette reconnaissance se traduit par une implication massive des femmes, qui créent et animent des espaces spirituels, développent des compétences de leadership et deviennent des figures de référence, parfois même sans titre officiel. Leur action est perçue comme indispensable à la vitalité et à la croissance de l'église, et leur autorité spirituelle est de plus en plus reconnue et légitimée. John Stott (1995) avance que des femmes peuvent enseigner dans l'Église sous certaines conditions : leur enseignement doit rester fidèle à l'autorité de l'Écriture, s'exercer dans le cadre d'une équipe, et se faire avec humilité et modestie, sans arrogance. Il conclut qu'il est donc licite pour des

femmes d'enseigner des hommes, tant que ces critères sont respectés, et souligne que ces recommandations s'appliquent tout autant aux hommes qu'aux femmes. Cela revient à affirmer que, dans une perspective biblique équilibrée, hommes et femmes peuvent exercer le ministère pastoral, à condition de respecter le contenu, le contexte et le style de leur service. Dans le champ religieux pentecôtiste, le pasteur détient un pouvoir et un prestige particuliers, car il est perçu comme l'intermédiaire privilégié entre le divin et la communauté : il dispense les biens spirituels, interprète les Écritures et incarne la voie d'accès au salut pour les fidèles. Cette autorité repose non seulement sur sa fonction de chef spirituel, mais aussi sur la croyance partagée dans la légitimité de son pouvoir, qui s'appuie sur la Parole de Dieu et l'inspiration du Saint-Esprit. Ce statut central du pasteur explique pourquoi l'accès des femmes à ce ministère suscite des objections : il s'agit d'une redistribution du pouvoir au sein de la communauté, remettant en cause des équilibres traditionnels où le leadership religieux a longtemps été réservé aux hommes. Dans de nombreuses églises pentecôtistes, le pasteur est vu comme le « fil conducteur entre le ciel et la terre », celui par qui l'Esprit Saint descend et qui structure la vie spirituelle de l'assemblée.

Dès lors, permettre aux femmes d'accéder à ce rôle revient à ouvrir l'espace du pouvoir religieux à un groupe historiquement tenu à l'écart, ce qui peut être perçu comme une menace pour l'ordre établi et la répartition des autorités dans l'église. Enfin, les résistances à l'accession des femmes au pastorat s'expliquent par l'importance symbolique et pratique du pouvoir pastoral dans le champ religieux, où il structure non seulement la vie spirituelle, mais aussi les rapports de pouvoir et de légitimité au sein de la communauté. L'essor du néo-pentecôtisme en Afrique a permis aux femmes d'accéder plus librement au ministère pastoral, marquant une évolution profonde dans des sociétés où le leadership religieux était traditionnellement masculin (Fath, 2018). Dans les églises pentecôtistes africaines, les femmes représentent aujourd'hui une part très importante des pratiquants réguliers, animant la vie communautaire, les groupes de prière et de nombreuses activités. Malgré cette forte présence, leur accès à l'autorité pastorale reste un sujet de débat et de tension. Deux grands modèles coexistent : dans beaucoup d'églises, les femmes sont surtout associées à l'encadrement des enfants et des autres femmes, ou occupent le rôle de « femme de pasteur », un statut respecté mais sans véritable pouvoir décisionnel. Cependant, le néopentecôtisme a permis à certaines femmes de devenir pasteures, prophétesses ou responsables de groupes de prière, leur donnant ainsi une visibilité et une autonomie inédites, même si ces avancées se heurtent encore à des résistances et à des stéréotypes persistants.

Les témoignages recueillis auprès des responsables d'églises montrent que la perception de la pasteure évolue : pour certains, la présence de femmes à la tête de communautés est désormais vue comme un atout pour le dynamisme spirituel et social de l'église, tandis que d'autres restent attachés à une vision plus traditionnelle des rôles de genre. Cette diversité de points de vue reflète les transformations profondes du champ religieux pentecôtiste africain, où la figure de la femme pasteure s'impose progressivement comme une réalité, surtout dans les contextes urbains et transnationaux.

Le premier extrait qui suit est le témoignage d'un pasteur Cyril de l'église La Citadelle et le deuxième, d'Alfred responsable du département de formation à ICC. Le pasteur Cyril affirme :

« Il n'y a pas eu un consensus dans les différentes dominations dans les églises, non plus dans les églises de réveil. Pour moi, nous n'avons pas un ministère d'homme et celui de la femme. Tout cela est lié à l'interprétation de la parole dont les uns ont une lecture, d'autre une autre lecture. Je crois au ministère pastoral de la femme. Dieu n'est pas un Dieu où il y a un esprit de femme. Dieu n'accorde pas des dons aux hommes et en prive aux femmes. J'ai ordonné des pasteur(e)s. Vous voyez ici l'épouse du pasteur Romain qui effectue un travail de qualité. Elle est pasteure au même titre que son mari, donc il n'y a pas de différence non plus. Si nous allons dans le monde, nous avons des femmes médecins, des femmes pilotes et nous avons des femmes dans l'armée » (Entretien avec Cyril le pasteur second, Église Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Le pasteur Cyril adopte une position résolument égalitaire en affirmant qu'il n'existe pas de ministère distinct réservé aux femmes ou aux hommes : pour lui, le pastoralat doit être exercé sans considération de sexe, ce qui va à l'encontre de la tradition établie dans de nombreuses Églises. Contrairement à l'Église catholique, qui exclut formellement les femmes de l'ordination sacerdotale, Cyril estime que tous les croyants, hommes et femmes, sont appelés à servir Dieu et à assumer des responsabilités dans l'Église. Dans cette perspective, la communauté de Cyril accorde aux femmes des responsabilités importantes et ne les confine plus à des rôles subalternes. Cette approche rejoint l'évolution observée dans plusieurs Églises protestantes et évangéliques, où l'accès des femmes au pastoralat s'est progressivement généralisé au XXe siècle, fondé sur le principe du sacerdoce universel et l'égalité fondamentale de tous les baptisés. Ainsi, la division du travail religieux dans cette communauté reflète une reconnaissance active et centrale du rôle des femmes, qui participent pleinement à la vie et au leadership de l'Église.

Pour Alfred :

« C'est tout à fait normal à ICC, l'accès de la femme au ministère pastoral. Il n'y a pas d'enjeux à ce niveau parce qu'on voit que le Seigneur utilise tout autant la femme que l'homme. Je suis tout à fait d'accord que la femme puisse exercer le ministère pastoral au même titre que les hommes. Aujourd'hui les hommes ne sont pas au rendez-vous. Donc si on doit attendre nécessairement les hommes pour occuper certaines responsabilités, on risque d'attendre assez longtemps. Même si cette tâche est confiée à l'homme et qu'ils ne prennent pas leurs places, effectivement le Seigneur ne va pas attendre qu'il y ait des choses à faire, en fait. Parce qu'avant, dans la parole, depuis l'église primitive on a plusieurs femmes qui étaient là. L'apôtre Paul a cité plusieurs. Même du temps de Jésus, on a vu Marie qui avait une place prépondérante. Donc la femme a toujours eu une place de choix. Donc ce n'est pas maintenant à cause des dogmes. Je parle beaucoup plus des dogmes dans l'histoire, l'église a été influencée à un certain moment par des dogmes. Des gens ont décidé de rétrograder la femme à un certain niveau du sacerdoce ou du ministère même, quasiment les empêcher de pouvoir servir. Depuis toujours, on regarde dans la parole, quand on voit une femme comme Déborah, on voit que Dieu n'exclut pas la femme dans le ministère » (Entretien avec Alfred, Église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

La majorité des personnes interrogées dans au cours de nos enquête considèrent que le pastorat féminin n'est plus un enjeu. La femme a toute sa place au sein de l'église et doit pouvoir franchir toutes les barrières, y compris celle du ministère pastoral. Cette accession des femmes immigrantes à des postes de pasteure ne découle pas d'un mouvement collectif féministe ou d'une simple féminisation de la fonction, mais plutôt d'une recomposition institutionnelle liée à l'apparition de courants libéraux qui contestent l'orthodoxie traditionnelle. Ce changement s'inscrit dans un contexte de sécularisation et d'évolution sociale : dans la société québécoise, les femmes occupent déjà de nombreux postes à responsabilité, ce qui favorise leur visibilité et leur légitimité dans la hiérarchie ecclésiale. On observe ainsi une grande visibilité des femmes dans les postes dirigeants des églises étudiées, où elles développent un véritable leadership charismatique, remettant en cause les interprétations conservatrices des textes bibliques qui limitaient leur accès au pastorat. Ce phénomène est souvent justifié par la notion théologique « d'appel extraordinaire », permettant aux femmes d'assumer des fonctions traditionnellement interdites, comme prêcher ou témoigner publiquement de leur foi. Le leadership féminin dans les églises pentecôtistes africaines francophones apparaît donc comme le produit d'une adaptation institutionnelle et sociale, et non d'une simple revendication de genre, ouvrant la voie à une recomposition durable des rapports de pouvoir dans le champ religieux.

Les témoignages des deux femmes comme Rachel et Lucie, affirmant

« Notre conversion s'est faite il y a dix-sept ans et vingt ans, à la suite de problèmes de foyer et d'une vision reçue de Dieu, c'est dans cette situation de désespoir et de désarroi, où tout

semblait s'écrouler nous avons décidé d'être des femmes qui prônent l'évangile [...] la conversion nous a réellement soulagée. Un an après, nous étions très engagés et les choses sont allées très vite. Dès la deuxième année, l'appel a été confirmé par un serviteur de Dieu qui nous a demandé de nous consacrer pleinement selon le chapitre 42 du livre d'Ésaïe⁷ »(Entretien de groupe, Église Citadelle, Montréal, juin- octobre 2023).

Dans le contexte du pentecôtisme, l'accès à l'autorité pastorale est traditionnellement marqué par une forte valorisation du charisme, du « baptême de l'Esprit » et des dons spirituels, qui peuvent parfois ouvrir la voie à une plus grande diversité dans le leadership, y compris pour les femmes. Après avoir franchi toutes les barrières pour accéder à l'autorité religieuse dans l'exercice du ministère pastoral, reflètent une tendance désormais bien documentée dans de ces deux églises pentecôtistes. La Citadelle et ICC. Cette évolution s'observe aussi bien en Afrique qu'en diaspora, où les femmes sont devenues des actrices religieuses à part entière, investissant des fonctions de pasteures, de prédicatrices et de leaders communautaires. Des recherches récentes (Malogne-Fer et Fer, 2015), montrent que l'implication massive des femmes dans la vie ecclésiale et leur accès à des postes de responsabilité ont permis de redéfinir les rapports de pouvoir et de légitimité au sein des églises pentecôtistes.

Leur leadership, que ce soit à travers des titres officiels ou des pratiques comme les Cercles de Prière, contribue fortement au dynamisme, à la croissance et au succès des communautés, tout en légitimant leur autorité spirituelle et sociale. Ainsi, la conquête de l'espace pastoral par les femmes ne relève plus de l'exception : elle s'inscrit dans une recomposition profonde du champ religieux où la distinction des rôles selon le genre s'efface progressivement au profit d'une reconnaissance du charisme, des compétences et de l'engagement, indépendamment du sexe. Mossière (2015) souligne que dans les églises pentecôtistes composées de membres d'origine africaine, la valorisation des femmes est devenue un thème central, notamment lors de prédications et de conventions spécifiquement consacrées à ce sujet. Ces discours de valorisation s'inspirent largement des représentations et des rapports de genre propres à la société d'accueil. Ils encouragent les femmes à suivre des formations, à développer des aptitudes au leadership et à créer des associations pour promouvoir un message chrétien axé sur leur indépendance et leur capacité à diriger.

⁷ Voici mon serviteur, que je soutiendrai, Mon élu, en qui mon âme prend plaisir. J'ai mis mon esprit sur lui; Il annoncera la justice aux nations.

Ce phénomène traduit une adaptation des églises pentecôtistes africaines au contexte québécois et nord-américain, où l'autonomie, la formation et le leadership féminin sont valorisés dans l'espace public. Les femmes sont ainsi encouragées à occuper des fonctions de responsabilité et à s'investir dans des projets collectifs, ce qui contribue à leur visibilité et à leur légitimité au sein de la communauté religieuse. Cette dynamique favorise l'émergence d'un nouveau modèle de femme chrétienne, à la fois engagée spirituellement et active socialement, capable de conjuguer foi et indépendance dans un contexte transnational.

5.5.2 Le parcours des femmes pasteurs et leur appartenance au pentecôtisme

Le pentecôtisme, partout où il s'est développé au XXe siècle, est effectivement associé à une religiosité perçue comme plus féminine, pour deux raisons principales : la surre-présentation des femmes dans les assemblées et la valorisation de l'expression émotionnelle et de la spontanéité, des qualités souvent associées au féminin dans les sociétés séculières. Cette dynamique se traduit par une forte implication des femmes dans la vie communautaire, la prière, la louange et le témoignage public de leur conversion, qui est souvent vécue comme une rupture radicale et une véritable renaissance. L'appartenance au pentecôtisme permet aux femmes de s'émanciper du foyer, de s'investir dans de nouveaux réseaux sociaux et de développer un leadership spirituel, notamment à travers des groupes comme les Cercles de prière, où elles acquièrent confiance, compétences et reconnaissance. De plus, la conversion pentecôtiste est fréquemment décrite par les femmes comme un « changement de cœur », marquant le début d'une nouvelle identité et d'une transformation profonde, tant sur le plan personnel que familial. Cette expérience favorise l'autonomisation, la création de liens de solidarité et la possibilité d'accéder à des postes de responsabilité dans l'église, ce qui contribue à la visibilité et à la valorisation du rôle féminin dans le mouvement pentecôtiste. Le pentecôtisme offre aux femmes un espace privilégié pour exprimer leur foi, transformer leur vie et accéder à des formes d'autorité et de reconnaissance spirituelle qui restent rares dans d'autres traditions religieuses. Ainsi, dans le milieu pentecôtiste à La Citadelle et à ICC, Marie et Renata décrivent leur parcours au ministère pastoral comme un appel divin :

« D'abord le point de départ de l'accès au ministère c'est l'appel de Dieu, on distingue l'appel sur la personne. Ensuite, nous avons été approchées par le pasteur et, on nous a laissé le temps de voir si ce que nous ressentons lui convient. Après un moment passé dans la prière avec l'accord du Saint Esprit, le pasteur nous a sollicitées pour une deuxième rencontre. Moi Marie j'ai commencé à prêcher pendant les cultes du soir. Je fais toujours référence au pasteur Kabuya qui est un modèle dans le ministère. Il est formel, il m'a offert plusieurs formations dont la formation des disciples, des suivis d'accompagnement. Je suis comblée de

voir un père qui me conduit, qui m'encadre, qui me montre comment il faut faire. Ensuite, il y a la formation académique, je prends des cours à l'institut biblique » (Entretien de groupe, Église Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Selon l'explication de Marie, exercer le ministère pastoral exige avant tout d'avoir reçu un appel de Dieu, ce qui constitue le fondement spirituel et la légitimité de toute vocation pastorale. Son propre parcours a commencé auprès de son beau-père, premier pasteur de la communauté, qu'elle cite comme modèle, à l'image de Joseph dans la Bible, soulignant l'importance de l'exemplarité et de la transmission spirituelle. Marie adopte une exégèse révisionniste. Pour elle, la femme doit rester au service de Dieu et la pasteur d'aujourd'hui doit dépasser les frontières traditionnelles du genre, accomplissant des tâches autrefois réservées aux hommes. Cette perspective s'inscrit dans une vision où l'appel divin prime sur les distinctions de genre, et où l'engagement spirituel et le service déterminent la légitimité du ministère pastoral, indépendamment du sexe.

Cette démarche s'inscrit dans la droite ligne du parcours du pasteur Renata :

« J'ai commencé mon ministère pastoral auprès de mon époux qui est lui-même pasteur. J'ai reçu l'appel de Dieu ici à Montréal dans cette église. J'étais d'abord responsable des femmes et j'ai compris qu'il fallait aller plus loin avec le Seigneur. C'est ainsi que je me suis engagée dans le ministère pastoral. Ce ministère a changé ma vie, la façon de fonctionner avec les autres membres de l'église. J'exhorte les femmes à maintenir la cellule familiale dans une conduite qui honore le Seigneur. Après plusieurs années passées dans l'église, j'ai été investie comme pasteur assistant en 2021 par l'apôtre Yvan à Paris. Mon principal rôle est de maintenir la flamme au sein de l'église et d'encourager les femmes à servir Dieu. Aujourd'hui, nous avons une grande église à Montréal et nous comptons bâtir les mêmes édifices dans chaque grande ville du Canada » (Entretien avec pasteur Renata, Église ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Renata explique que c'est à travers l'expérience pastorale de son époux qu'elle a pu débiter son propre ministère, d'abord en tant que pasteur associée à l'ICC. Elle a commencé son engagement auprès des femmes, enseignant sur divers aspects de la vie conjugale et spirituelle. Sa foi active et son implication dans le ministère de son mari l'ont conduite à devenir la première femme pasteur de l'église ICC en Amérique du Nord, où elle est aujourd'hui reconnue comme une figure de référence et de leadership

féminin. Ce parcours illustre comment, dans le contexte pentecôtiste transnational, l'accès des femmes au pastoralat peut s'appuyer à la fois sur le soutien familial, l'expérience partagée avec un conjoint pasteur, et le développement d'un ministère autonome, en particulier auprès des femmes de la communauté. Les femmes pentecôtistes qui accèdent au pastoralat ne revendiquent pas leur place par militantisme féministe explicite. Elles s'appuient sur la lettre biblique pour légitimer leur engagement, articulant leur discours et leur pratique à partir des Écritures plutôt que d'une lutte pour l'égalité de genre au sens séculier. Cette approche produit ce que certains chercheurs qualifient de « féminisme implicite » (Pelletier-De Koninck, 2022 et Christe, 2023). Sans se présenter comme militantes, ces femmes s'autorisent à exercer l'autorité religieuse en se référant à la Bible, en soulignant notamment l'égalité fondamentale de l'homme et de la femme dans la création (Genèse 1-2⁸) et la reconnaissance de femmes leaders dans l'Église primitive, comme Phoebe. Ce phénomène de féminisation de l'autorité religieuse remet en cause la hiérarchie traditionnelle des rapports de genre dans les églises pentecôtistes africaines et transnationales. L'accès des femmes au pastoralat bouscule la distribution historique du pouvoir, longtemps réservée aux hommes, et modifie en profondeur la représentation du leadership religieux. Ce changement ne résulte donc pas d'un mouvement collectif de revendication féministe, mais d'une recomposition institutionnelle et théologique, où la légitimité des femmes s'enracine dans une lecture renouvelée et inclusive des textes bibliques. Le parcours de Renata, comme le décrit Mossière (2007), illustre bien comment l'engagement religieux au sein du pentecôtisme entraîne des transformations profondes de l'identité et de la vision du monde. Cette conversion est souvent vécue comme une volonté de remettre de l'ordre dans sa vie personnelle, en réaction au désordre perçu dans le monde environnant. Pour de nombreuses femmes, l'accès au ministère pastoral et la montée du leadership féminin dans l'église renforcent la conviction de leur droit à exercer le pouvoir religieux au même titre que les hommes. L'engagement religieux devient ainsi un espace où les femmes peuvent articuler des revendications spécifiques vis-à-vis des hommes, notamment en matière de reconnaissance, d'autorité et de légitimité spirituelle. Comme le montre Mossière et d'autres chercheurs (Hervieu-Léger, 2010, p. 193 ; Mafuta, 2018, p. 471), l'appartenance à une communauté pentecôtiste permet aux femmes de s'émanciper, de développer un leadership affirmé et d'accéder à des postes de responsabilité, tout en s'appuyant sur une religiosité collective et une solidarité féminine. Cette dynamique bouleverse les rapports de genre

⁸ Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre. La terre était informe et vide: il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme, et l'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux.

traditionnels et redéfinit la place des femmes dans l'exercice du pouvoir religieux, leur offrant de nouveaux moyens d'expression et d'influence au sein de l'église.

5.6 Piliers de l'église : les femmes pentecôtistes

Dans les deux assemblées étudiées, la place centrale des femmes est manifeste : elles constituent le pilier de la vie communautaire pentecôtiste, engagées dans la prière, le soutien spirituel et l'organisation d'activités essentielles à l'édification de l'église. Les femmes dirigent des ministères de prière, considérés comme indispensables à la croissance spirituelle de la communauté, et soutiennent activement les pasteurs par leur intercession. Au-delà de la prière, elles créent et animent des espaces spécifiques comme la Conférence annuelle des femmes, des retraites spirituelles et des formations pour jeunes filles, favorisant l'épanouissement personnel et collectif. Ces initiatives renforcent la solidarité féminine, offrent des occasions de leadership et contribuent à la vitalité de l'église. Leur engagement est reconnu comme un facteur clé du succès et de la cohésion des assemblées pentecôtistes, où la présence et l'action des femmes sont perçues comme inestimables et structurantes pour la communauté. Dans cette section, les femmes nous donnent quelques explications à travers la Bible au cours des cérémonies annuelles des femmes :

[...] « Bien que la Bible dit à l'apôtre Paul « dit que les femmes doivent se taire à l'église », mais c'est la Bible qui dit « je mettrai mon esprit sur vous, vous serez mes témoins à Jérusalem, Judée et en Samarie jusqu'à l'extrémité du monde ». Dans ce cas aussi, il n'y a pas d'exception, mais c'est d'abord Dieu qui dit vous allez prophétiser ! Quand il a dit ça, il n'avait pas fait d'exception. C'est-à-dire ça peut être tout le monde ! Mais vu qu'on essaie de mettre en application la parole de Dieu dans son intégralité, la majorité des églises, ainsi que les églises catholiques, les églises baptistes et d'autres congrégations, se basant sur cette parole-là, n'accorde pas le droit aux femmes de prêcher ou bien aux femmes de devenir pasteure ! Mais on ne peut pas aussi ignorer que dans nos églises aujourd'hui, comme à La Citadelle, la majorité des personnes qui persévèrent à l'église sont des femmes. Des personnes qui s'impliquent dans l'église, des personnes qui effectuent le travail que Dieu demande, ce sont les femmes ! Mais comme nous sommes dans un monde machiste, les hommes essaient toujours de garder le monopole. Et si nous nous basons aussi sur le ministère de Jésus, lui qui avait des disciples, qui n'avait pas choisi des femmes, les femmes étaient là pour le servir ! Alors, la société a évolué, il y a bien de choses qui se faisaient avant, mais qui ne se font plus. Donc les femmes sont un véritable pilier pour l'Église » (Entretien de groupe, Église Citadelle et ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Selon nos enquêtes, la plupart des personnes interviewées reconnaissent que les femmes jouent un rôle moteur dans l'évolution des églises pentecôtistes, particulièrement dans un contexte transnational. Leur présence massive s'accompagne d'une implication forte dans l'ouverture et la croissance des

communautés, notamment à travers des stratégies d'évangélisation et le développement de réseaux transnationaux. Ces liens, souvent issus de relations nouées en Afrique ou dans le parcours migratoire (amies, sœurs d'église, figures maternelles), facilitent l'intégration sociale des nouvelles arrivantes. Comme le souligne Kaoues (2017), le pentecôtisme offre aux femmes migrantes un espace de solidarité et d'entraide, leur permettant de s'intégrer plus facilement dans la société d'accueil. L'appartenance à la communauté pentecôtiste crée un cercle social fort, où les femmes trouvent soutien, respectabilité et opportunités d'engagement, tout en développant des relations d'interdépendance et de leadership. Ce phénomène fait du pentecôtisme un vecteur d'intégration sociale et d'émancipation pour les femmes migrantes, qui deviennent des actrices centrales dans la dynamique communautaire.

5.7 La représentation spécifique de la femme dans l'imaginaire pentecôtiste et l'appel divin comme stratégie de positionnement au rang de leadership charismatique

La forte présence des femmes dans les églises, qu'elles soient catholiques ou pentecôtistes, s'accompagne d'une dynamique particulière dans le champ pastoral. Dans les communautés pentecôtistes, notamment celles issues des nouveaux mouvements, les femmes représentent une majorité active parmi les fidèles et jouent un rôle central dans la vie et l'expansion des églises. Pour les femmes pasteures, la question de la vocation, de l'appel divin et de la professionnalisation se combine : leur engagement dans le ministère pastoral se présente à la fois comme une réponse à un appel spirituel et comme une stratégie de positionnement dans un champ religieux en mutation, où de nouveaux acteurs et actrices cherchent à s'affirmer. Cette professionnalisation est facilitée par la surreprésentation féminine dans les assemblées, ce qui renforce leur légitimité et leur visibilité. Dans l'imaginaire pentecôtiste, l'appel divin de la femme pasteur est souvent mis en avant comme une justification spirituelle et communautaire de sa place au sein du leadership religieux. Cette dynamique contribue à redéfinir les rapports de genre et à ouvrir l'accès à des responsabilités pastorales dans un espace où les femmes étaient historiquement sous-représentées. En outre, la présence massive des femmes dans les églises pentecôtistes ne se limite pas à la fréquentation : elle favorise la professionnalisation du pastorat féminin et légitime leur accès à l'autorité religieuse, en conjuguant appel divin et conquête professionnelle dans un contexte de transformation du champ religieux. En plus, les recherches disponibles soulignent que, malgré une participation élevée aux cultes, malgré une participation élevée des femmes aux cultes, leur visibilité dans les postes de décision reste limitée, surtout dans les structures hiérarchiques traditionnelles comme l'Église catholique, où le pouvoir demeure majoritairement masculin. Dans le contexte pentecôtiste, la forte implication féminine se traduit par une présence quotidienne et une contribution essentielle à la vie communautaire, mais les

responsabilités formelles et l'accès aux instances dirigeantes restent parfois inégalement répartis. Cependant, la reconnaissance croissante des femmes pasteures, qu'elle provienne d'une vocation personnelle ou d'une dynamique familiale, marque un changement significatif dans la perception et l'acceptation du leadership féminin. Ce mouvement s'accompagne d'une redéfinition des normes et d'une ouverture progressive à une plus grande inclusion des femmes dans les rôles de direction, invitant les institutions religieuses à mieux valoriser et institutionnaliser l'engagement féminin au-delà des tâches de service ou de soutien.

5.7.1 La représentation spécifique de la femme dans l'imaginaire pentecôtiste

La question de la responsabilité des femmes dans les églises pentecôtistes est historiquement controversée. Beaucoup se réfèrent à l'enseignement de Paul, qui interdit aux femmes d'enseigner ou d'exercer une autorité sur les hommes lors des rassemblements publics, ce qui a longtemps justifié leur quasi-absence des ministères ecclésiaux. Cependant, cette interprétation a été remise en question, notamment avec la croissance du pentecôtisme et l'émergence de nouvelles tendances favorables à l'ordination des femmes. Dans de nombreuses communautés pentecôtistes contemporaines, les femmes jouent un rôle central dans la vie spirituelle, sociale et organisationnelle de l'église. Elles sont souvent à la tête de groupes de prière, organisent des activités collectives, et participent activement à l'édification de la communauté. Par exemple, du milieu pentecôtiste, les femmes sont décrites comme « l'épine dorsale de l'Église », responsables du succès spirituel et social de la congrégation. Les femmes créent et investissent des espaces d'autonomie à travers des Cercles de Prière, des groupes de femmes, et des activités communautaires. Ces espaces leur permettent de développer des compétences, d'exercer leur leadership, et de gagner en confiance. Certaines femmes accèdent à des rôles de pasteures, missionnaires, ou dirigeantes de cellules, et leur autorité est reconnue, parfois même sans titre officiel. L'implication des femmes ne se limite plus aux tâches traditionnellement féminines (accueil, chorale, cuisine), mais s'étend à la direction spirituelle, à l'administration et à l'enseignement. Leur travail est valorisé par la communauté, et leur engagement est souvent perçu comme indispensable à la croissance et au dynamisme de l'église. La tendance actuelle dans de nombreuses églises pentecôtistes est à la reconnaissance et à la valorisation du leadership féminin, inversant progressivement les anciennes lectures restrictives des textes bibliques. Les femmes participent désormais pleinement à la vie ecclésiale, accédant à des responsabilités et à des positions d'autorité, et contribuant de manière décisive au succès et à la cohésion des communautés pentecôtistes.

L'extrait qui suit illustre bien l'opinion de la majorité des personnes enquêtées des deux communautés à l'étude :

« La femme n'a pas de rôle fixe, elle joue le rôle qu'un homme jouerait en fait. Il n'y a pas un rôle qui est dédié à la femme. Chez nous à l'église, ce n'est pas ça ! Ce qui est recherché ce sont des personnes qui ont l'amour pour les âmes, qui adhèrent à la vision de l'ensemble de l'église. Que tu sois homme ou femme, il n'y a pas de différence » (Entretien de groupe, Église Citadelle et ICC, Montréal, juin-octobre 2023).

Comme le soulignent Mary Evans et Elaine Storkey (1983), le féminisme religieux vise à faire triompher l'idéal d'égalité entre hommes et femmes dans la sphère religieuse, tout en maintenant la Bible comme autorité. Leur objectif est de démontrer que rien, dans le message biblique, n'empêche l'accès des femmes à toutes les fonctions ecclésiales, y compris le pastoralat. Cependant, la réalité observée dans des églises comme La Citadelle montre un écart important entre cet idéal et la pratique. La femme du pasteur, bien qu'impliquée à toutes les étapes de la vocation et de la formation de son époux, n'est ni consacrée ni rémunérée comme lui. Son ministère est perçu comme « dérivé » ou « obligé », lié à son statut matrimonial plutôt qu'à une reconnaissance ecclésiale propre. Lors des cérémonies de consécration pastorale, l'épouse du pasteur est associée à l'événement mais n'est pas elle-même consacrée, illustrant ainsi la persistance d'une asymétrie dans la reconnaissance des rôles. Cette situation reflète une structure ecclésiale où le pouvoir reste majoritairement masculin et où le leadership féminin, bien que crucial pour la vie de l'église, demeure souvent invisible ou non institutionnalisé. Malgré l'apport essentiel des femmes à la survie et au dynamisme des communautés, leur accès aux sphères de décision reste limité. Certaines études (Pelletier-De Koninck, 2022 et Christe, 2023), montrent que, même dans des contextes où les femmes jouent un rôle fondamental, le pouvoir ecclésial demeure entre les mains des hommes, et la consécration officielle des femmes au ministère pastoral reste un défi majeur. Le contraste entre l'idéal d'égalité porté par le féminisme religieux et la réalité vécue dans de nombreuses églises pentecôtistes révèle la persistance de structures patriarcales. Si l'engagement et le leadership des femmes sont largement reconnus sur le plan informel, la consécration officielle et l'égalité salariale restent des enjeux non résolus dans de nombreuses communautés. L'épouse du pasteur occupe traditionnellement un rôle clé dans la vie de l'église, particulièrement auprès des femmes : elle organise les activités féminines, visite les membres malades, et préside souvent le groupe des femmes. Sa présence et son engagement sont considérés comme indispensables au bon fonctionnement de la communauté, notamment dans les petites assemblées où le couple pastoral forme la base du leadership. Malgré ce rôle central, son influence reste généralement cantonnée à la sphère féminine et aux activités de soutien. Elle ne participe pas aux

instances décisionnelles principales de l'église, et les projets du comité des femmes doivent être validés par le conseil, ce qui limite son autonomie réelle. Cette organisation institutionnelle, comme le souligne (Goffman, 2002, p. 79-82), tend à présenter la division des rôles comme « naturelle », alors qu'elle reproduit et légitime en réalité la différenciation des sexes au sein de l'église. Cependant, une nouvelle génération de leaders émerge en 2021, prônant davantage d'égalité et d'autonomie pour les femmes. Dans certaines communautés, on observe une ouverture vers l'accession des femmes à des postes de responsables, d'anciens et à des ministères spécialisés, ce qui marque une rupture avec le modèle traditionnel et favorise une participation féminine sans restriction. Le rôle de l'épouse du pasteur reste donc ambivalent et indispensable au fonctionnement quotidien de l'église, mais limité institutionnellement. Toutefois, des évolutions récentes témoignent d'une volonté de dépasser ce modèle pour promouvoir une réelle égalité et reconnaissance des femmes dans toutes les sphères de l'église.

5.7.2 L'appel divin comme stratégie de positionnement de la femme au rang de leader charismatique

La composition des deux assemblées étudiées confirme la place centrale des femmes lors des cultes, tant par leur nombre que par leur implication active. Historiquement et dans la pratique contemporaine, ce sont souvent des groupes de femmes au zèle religieux prononcé qui forment le noyau initial des communautés pentecôtistes, organisant des rencontres de prière régulières et jouant un rôle moteur dans la vie spirituelle et sociale de l'église. Malgré cette importance, les stéréotypes culturels et religieux persistent : on continue souvent à dénier aux femmes la capacité d'occuper des postes de premier plan, en invoquant leur prétendue absence d'attributs spirituels ou oratoires nécessaires pour diriger une assemblée. Pourtant, les femmes créent des espaces d'autonomie, comme les Cercles de Prière, où elles exercent un leadership réel, développent des compétences et s'affirment progressivement dans des rôles de responsabilité. Ainsi, si la tradition biblique et les perceptions culturelles continuent de limiter l'accès des femmes aux fonctions dirigeantes, leur engagement et leur agentivité sont aujourd'hui reconnus comme essentiels à l'édification et au succès des églises pentecôtistes. Certaines femmes pentecôtistes rencontrées avancent que lorsque Dieu choisit une personne, il ne tient pas compte des critères discriminatoires humains : son choix défie souvent les attentes sociales, comme le montre l'exemple biblique de David, choisi roi alors qu'il ne correspondait pas aux standards humains de leadership (1 Samuel 16- 17). Elles rappellent que, selon Galates 3 :28, « il n'y a ni homme ni femme, car tous vous êtes un en Jésus-Christ », soulignant que devant Dieu, le statut spirituel ne dépend pas du genre. Pour ces femmes, si Dieu appelle qui il veut, rien ne s'oppose à ce qu'il choisisse une femme comme pasteur, car elle possède les mêmes capacités humaines et spirituelles. Cette conviction s'appuie sur une lecture de la

Bible qui met en avant l'égalité fondamentale de tous devant Dieu et l'idée que l'appel divin transcende les attentes et les normes humaine. Ainsi, elles défendent que l'accès des femmes au ministère pastoral n'est pas une question de capacité ou de légitimité, mais de fidélité à la souveraineté et à la grâce de Dieu, qui ne fait pas de distinction de personnes. Son appel divin relève de son rapport avec Dieu. Il ne peut pas physiquement ou matériellement se justifier, c'est une conviction personnelle à en croire Rose :

« C'est d'abord quelque chose que le Seigneur met dans notre cœur, il nous met un fardeau d'abord pour le rachat des âmes, c'est-à-dire vous n'avez de joie, de paix que pour les choses de Dieu. Les choses du monde ne vous retiennent plus, votre vision change » (Entretien avec Rose, Église Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Cette conscience de l'appel divin pousse de nombreuses femmes à une détermination et à une résilience remarquables. Convaincues que leur vocation vient de Dieu lui-même, elles sont prêtes à consentir de nombreux sacrifices pour préserver leur ministère, même face à l'opposition, aux préjugés ou à l'incompréhension. Pour ces femmes, répondre à l'appel de Dieu signifie souvent affronter les stéréotypes, braver l'institution, faire preuve de persévérance et incarner le témoignage. Elles doivent surmonter les idées reçues sur le rôle des femmes dans l'église et dans la société. De ce fait ces femmes se heurtent parfois à des structures ecclésiales réticentes à reconnaître leur légitimité ou à leur accorder des responsabilités. Malgré les obstacles, elles continuent à servir, à enseigner, à encourager et à conduire, convaincues que leur fidélité portera du fruit. Ainsi, leur engagement et leur persévérance deviennent un témoignage vivant de la capacité de Dieu à utiliser qui il veut, indépendamment du genre. Cette attitude de sacrifice et de fidélité inspire souvent d'autres femmes (et hommes) au sein de la communauté, montrant que la vocation et le ministère ne sont pas limités par le genre, mais par la disposition du cœur et l'obéissance à l'appel de Dieu. En somme, la femme consciente de son appel devient un modèle de foi, de courage et de persévérance, contribuant à transformer progressivement les mentalités et à ouvrir la voie à une plus grande égalité dans l'église, comme ce fut le cas, une fois encore, de Rose :

« Quand j'ai commencé, j'ai rencontré des difficultés parce que déjà, dans l'entourage, dans le milieu chrétien, dans la congrégation évangélique, les femmes ne prêchent pas, peut-être chez les méthodistes. On dit que les femmes doivent se taire dans l'assemblée, elles n'ont pas droit à la prédication, parce qu'ils voyaient mal comment une femme peut être une servante de Dieu. Mais, il faut dire que j'avais une communion tellement intense avec le Seigneur que moi je consultais la parole, je ne me suis pas contentée de ce que les hommes allaient me dire, je lisais la Bible, je percevais fortement autant que Dieu a envoyé les femmes pour

annoncer [...] j'avais la conviction que c'était la volonté de Dieu. Ce qui fait que je ne me suis pas laissé impressionner par les hommes, par mon entourage. Je n'ai pas laissé mon entourage me faire la pression » (Entretien avec Rose, Église Citadelle, Montréal, juin-octobre 2023).

Nos observations mettent en lumière la conviction profonde de certaines femmes pasteures d'avoir reçu un mandat divin, ce qui leur permet de s'affirmer dans un espace où le pouvoir leur a longtemps été refusé. Dans le contexte pentecôtiste, cette affirmation de l'« appel divin » fonctionne effectivement comme une stratégie de légitimation et de positionnement : elle permet à la femme de transcender les stéréotypes du « sexe faible » et d'accéder à des rôles de premier plan, traditionnellement réservés aux hommes. Ce processus rejoint la notion de « charisme » développée par (Weber, 1971, p. 241- 430), la femme pasteure, par sa vocation et son engagement, acquiert une autorité exceptionnelle, perçue comme d'origine surnaturelle ou spirituelle, qui lui confère un statut comparable à celui d'autres figures d'exception (guérisseur, chef, héros). Ce charisme, souvent reconnu par la communauté, permet à ces femmes d'exercer un leadership réel, même si des limites institutionnelles ou culturelles persistent. Ainsi, l'appel divin devient un levier puissant pour que la femme revendique et exerce un pouvoir dans l'église, bouleversant les rapports de force traditionnels et ouvrant la voie à une redéfinition des rôles et des légitimités dans le champ religieux pentecôtiste. L'exercice du pouvoir charismatique par les femmes leaders pentecôtistes leur permet effectivement de s'imposer comme des figures centrales et incontournables dans leurs communautés. Grâce à leur engagement spirituel, à leur capacité à inspirer et à guider, ces femmes deviennent des intermédiaires entre Dieu et les fidèles, ce qui leur confère une autorité spirituelle et sociale reconnue. Leur charisme, souvent perçu comme un don de l'Esprit-Saint, leur permet d'exercer une influence qui dépasse les structures institutionnelles : elles organisent des groupes de prière, soutiennent les membres en difficulté, et jouent un rôle clé dans la croissance et la cohésion de l'église. Ce leadership charismatique fait d'elles des personnes puissantes et respectées, capables de fédérer, de conseiller et d'attirer de nouveaux membres, ce qui renforce leur statut sacré et leur importance dans la société pentecôtiste. En d'autres mots, ce pouvoir charismatique n'est pas seulement spirituel : il est aussi un levier d'émancipation, d'autonomie et de reconnaissance sociale pour les femmes dans le champ religieux pentecôtiste. Dans les communautés La Citadelle et ICC, bien que les femmes soient numériquement majoritaires et jouent un rôle crucial dans la vitalité et l'organisation quotidienne de l'église, la prise de décision officielle et le contrôle des structures restent largement entre les mains d'instances patriarcales, même au Québec. Les femmes animent des groupes de prière, assurent un soutien spirituel et social, et sont souvent indispensables au succès de la communauté. Cependant, leur accès aux postes de direction formels où se prennent les décisions stratégiques et organisationnelles

demeure limité par des traditions et des structures qui perpétuent la domination masculine. Cette situation persiste malgré une ouverture croissante envers le leadership féminin dans certains milieux pentecôtistes, où des initiatives visent à encourager l'égalité et à valoriser les compétences des femmes. La dynamique observée dans ces assemblées illustre un contraste : les femmes sont au cœur de la vie de l'église, mais le pouvoir décisionnel reste majoritairement masculin, reflet d'un modèle patriarcal encore bien ancré, même dans le contexte québécois. Les deux communautés prônent un double discours, une égalité spirituelle tout en maintenant des rôles complémentaires (homme égal autorité, femme égale soumission).

Tableau 5.2 Études de cas comparatives des deux communautés : La Citadelle et Impact Centre Chrétien (ICC)

Aspect	ICC (Québec/Afrique)	La Citadelle
Leadership féminin	Pasteures associées	Autonomie locale limitée
Stratégies économiques	Dîmes + écoles bibliques	Réseaux communautaires
Réseaux transnationaux	Missions en Afrique/Europe	Ancrage diasporique

Les femmes pasteures africaines du pentecôtisme transnational québécois participent activement à la reconfiguration des rapports de pouvoir ecclésiaux en combinant plusieurs formes de capital. Elles mobilisent des réseaux familiaux, communautaires et transnationaux pour attirer de nouveaux membres, soutenir les fidèles et renforcer la cohésion de la communauté. De plus, leur autorité repose sur l'expérience de l'appel divin, la capacité à inspirer, à guérir et à conduire spirituellement, ce qui leur confère un statut d'intermédiaire entre Dieu et la communauté. Elles participent également à la gestion des ressources, à l'organisation d'activités génératrices de revenus et à la recherche de soutiens financiers, essentiels à la survie et au développement des assemblées. Cependant, leur influence reste conditionnée par un équilibre délicat : elles doivent innover pour répondre aux besoins des fidèles et s'adapter au contexte québécois, tout en respectant un certain conservatisme doctrinal et des structures patriarcales héritées des Églises africaines. Ce positionnement hybride leur permet de s'imposer comme des actrices incontournables, tout en naviguant entre attentes traditionnelles et dynamiques de changement.

5.8 Les habitus pentecôtistes largement influencés par le milieu d'origine et la constitution des réseaux tertiaires

Les relations transnationales sont centrales dans le ministère pentecôtiste, notamment pour les personnes issues du pentecôtisme africain. Ces liens se construisent souvent autour de figures marquantes : mentors, pasteurs d'origine ou accompagnateurs spirituels, qui jouent un rôle clé dans la formation et l'accompagnement des vocations, même à distance ou à travers différentes dénominations. L'appartenance au mouvement pentecôtiste africain favorise la création de réseaux transnationaux, activés par les « frères » et « sœurs » expatriés. Ces réseaux permettent la circulation de ressources (financières, humaines, spirituelles), ensuite l'échange de soutien et d'expertise entre communautés d'origine et d'accueil, enfin la structuration de réseaux tertiaires qui servent de relais pour l'implantation et la consolidation des assemblées à l'étranger. Ces dynamiques transnationales sont renforcées par la mobilité des pasteurs, la formation dans des centres étrangers, et l'appui de grandes agences d'évangélisation ou de réseaux missionnaires. Ainsi, le pentecôtisme africain s'est mondialisé en s'appuyant sur des réseaux relationnels et communautaires solides, qui jouent un rôle fondamental dans le développement et la pérennité des ministères à l'échelle internationale. Au cours de nos entretiens, nous avons observé que l'appartenance au mouvement pentecôtiste africain influence les membres dans le milieu d'origine et permet la mise en place des réseaux tertiaires comme point d'achèvement.

5.8.1 Les habitus pentecôtistes largement influencés par le milieu d'origine

Pour garder le lien avec leur milieu d'origine lors de la fondation d'églises africaines à partir du Canada, les pasteurs et communautés pentecôtistes africains s'appuient sur des réseaux familiaux, communautaires et religieux transnationaux. Ces réseaux facilitent la circulation de ressources, le maintien de la langue et des pratiques culturelles, ainsi que le soutien spirituel et organisationnel, même à distance. Par exemple, l'usage de langues liturgiques comme le twi dans les assemblées issues de la migration ghanéenne, ou la structuration des églises autour d'identités ethno-nationales, témoignent de l'importance de ces liens pour préserver l'ancrage communautaire et religieux, tout en favorisant l'expansion internationale (Fancello, 2006, p.86-87). De plus, les leaders pentecôtistes formés entre l'Afrique, l'Europe et l'Amérique du Nord jouent un rôle clé dans la formation, la supervision et le mentorat des nouvelles assemblées, assurant ainsi la continuité des valeurs et des réseaux entre les différentes communautés. L'internationalisation des églises africaines, passe aussi par l'usage d'outils modernes (sites Internet, médias, réseaux sociaux) qui renforcent la visibilité et la connectivité entre diaspora et pays d'origine, tout en adaptant les pratiques aux contextes locaux et globaux. Ces réseaux transnationaux

jouent un rôle clé dans la circulation de ressources, d'informations et de soutien spirituel entre la diaspora africaine au Canada et les communautés d'origine. L'afflux de fonds provenant des membres de la diaspora soutient concrètement des projets missionnaires, des implantations d'églises et des initiatives sociales ou de développement en Afrique. Ce financement s'organise souvent autour d'églises mères ou de réseaux communautaires structurés autour de la foi, permettant une mobilisation rapide et ciblée des ressources lors de besoins spécifiques ou de projets à long terme. Les diasporas africaines au Canada sont ainsi devenues des actrices majeures du développement international, non seulement par les transferts de fonds, mais aussi par la mise en œuvre de projets caritatifs, l'organisation d'actions humanitaires et le soutien à la croissance des églises locales. Leur engagement s'inscrit dans une dynamique de solidarité et de coopération qui renforce les liens entre les communautés d'accueil et d'origine, tout en adaptant les pratiques religieuses et sociales aux réalités des deux contextes. Les pasteurs canadiens jouent effectivement un rôle clé de mentors, superviseurs ou bailleurs de fonds pour les églises fondées en Afrique, assurant un suivi spirituel et organisationnel à distance. Ce mentorat consiste à guider, soutenir et accompagner les responsables locaux dans leur développement ministériel, tout en favorisant la réflexion et la croissance dans leur vocation. Cette dynamique s'inscrit dans une actualisation du discours religieux qui valorise la création et le renforcement de réseaux transnationaux. Ces réseaux servent de leviers essentiels pour la mobilisation de ressources (financières, humaines, spirituelles) et contribuent à la pérennité des projets ecclésiaux, en facilitant l'échange d'expertise et le soutien continu entre les communautés de la diaspora et celles du pays d'origine. Ainsi, le modèle du mentorat et des réseaux transnationaux permet aux églises africaines issues du pentecôtisme canadien de rester connectées, dynamiques et résilientes, tout en adaptant leur organisation aux enjeux globaux et locaux. En outre, cette dynamique transnationale du pentecôtisme africain, en reliant diaspora et pays d'origine, permet non seulement de renforcer l'influence et la solidarité des communautés africaines à l'échelle internationale. Mais elle a aussi transformé les enjeux internes du mouvement. L'intensification du phénomène pentecôtiste a favorisé une adaptation et une réinvention constantes. Les acteurs africains ne sont plus de simples récepteurs, mais deviennent des innovateurs et des entrepreneurs religieux, capables de créer de nouvelles églises, de structurer des réseaux transfrontaliers et d'adapter les pratiques aux contextes locaux et globaux. Cette expansion s'appuie sur la circulation d'acteurs (pasteurs, évangélistes, fidèles) et de ressources matérielles et symboliques à travers les frontières, ensuite l'autonomisation progressive des églises locales, la naissance d'églises dissidentes et la création d'initiatives portées par des entrepreneurs africains, enfin une plasticité culturelle qui permet d'intégrer des identités ethno-nationales, des langues, accompagnée des pratiques issues des sociétés d'origine tout en les adaptant aux

réalités migratoires et internationales. Aujourd'hui, différentes catégories d'acteurs pentecôtistes pasteurs, laïcs, femmes, jeunes, entrepreneurs participent à ce renouvellement, faisant du pentecôtisme africain un espace d'innovation sociale, religieuse et identitaire, capable de s'ajuster aux enjeux contemporains de la mondialisation et de la migration.

5.8.2 La constitution des réseaux tertiaires au sein des églises pentecôtistes africaines comme point d'achèvement

Le dépouillement des données auprès des membres de l'église La Citadelle à Montréal confirme que de nombreux responsables souhaitent la construction d'une église Citadelle dans leur pays d'origine. Ce désir s'inscrit dans une dynamique déjà présente au sein de la communauté dès 2005. La Citadelle (alors CEP) a initié un mouvement missionnaire permettant l'implantation d'églises-filles au Canada et en Afrique, illustrant l'importance du lien avec la terre d'origine et la volonté de prolonger l'œuvre spirituelle au-delà du contexte montréalais. Ce rapport à l'origine et ce souhait de retour ou de contribution à la terre natale sont effectivement très marqués dans les sociétés africaines, où la réussite à l'étranger s'accompagne souvent d'un engagement à soutenir ou à développer des projets dans le pays d'origine. Pour les responsables de La Citadelle, fonder une église dans leur pays natal répond à la fois à un appel missionnaire et à une volonté de maintenir un lien fort, spirituel et communautaire, avec leurs racines. L'évangélisation de certaines villes africaines par des membres de la diaspora, comme ceux de la communauté La Citadelle, s'inscrit dans un imaginaire collectif puissant qui fonctionne comme une idéologie : il s'agit de légitimer et de valoriser le retour au pays par la construction d'églises dans le milieu d'origine. Ce projet missionnaire n'est pas seulement un acte spirituel, mais aussi une ressource identitaire et symbolique majeure pour la communauté. Cet imaginaire prend forme à travers des discours et des dispositifs d'explications qui justifient l'importance de l'évangélisation et du retour aux origines. Pour beaucoup, fonder une église dans la ville d'origine devient ainsi un moyen de renouer avec ses racines, de répondre à un appel spirituel, et de participer à la transformation sociale et religieuse du pays d'origine. La mobilisation du retour au pays comme référentiel idéologique permet de fédérer les énergies, de mobiliser des ressources, et de donner sens à l'engagement missionnaire, tout en légitimant l'action collective au sein de la diaspora. En somme, l'aspiration à évangéliser dans la ville d'origine traduit à la fois un désir de continuité identitaire et une volonté de contribuer activement à l'essor du christianisme dans les sociétés africaines, en s'appuyant sur la force des réseaux transnationaux et sur un imaginaire religieux partagé.

Figure 5.3 Inauguration d'une église par le pasteur Joseph Kabouya de La Citadelle en Côte d'Ivoire



source : Donnée d'enquête, Église Citadelle, Montréal, juin-octobre 2022.

L'inauguration de la première église Citadelle en Côte d'Ivoire, célébrée en présence du pasteur et de son épouse, illustre parfaitement la dynamique contemporaine du pentecôtisme. Chaque époque voit émerger des mouvements religieux qui répondent à des besoins spécifiques, et les églises pentecôtistes incarnent aujourd'hui une œuvre de l'Esprit avec des méthodes et un style propres. La Citadelle, initialement fondée à Montréal en 1994 par le Révérend Dr. Joseph Kabuya Masanka et son épouse, s'est développée grâce à un fort engagement missionnaire, implantant des églises-filles au Canada et en Afrique dès 2005. Cette expansion témoigne de la capacité du pentecôtisme à s'adapter aux contextes locaux tout en conservant une dimension communautaire et festive lors des grandes étapes, comme les inaugurations d'églises. Ainsi, la scène de réjouissance lors de l'inauguration en Côte d'Ivoire s'inscrit dans la continuité de l'histoire pentecôtiste. Elle contribue à une réponse vivante, collective et spirituelle aux besoins du moment, portée par un style dynamique et une forte implication des leaders et des familles fondatrices. La majorité des communautés pentecôtistes transnationales à Montréal se forment effectivement à partir de petits groupes de personnes qui commencent par se réunir pour prier, souvent dans des espaces privés comme un salon ou un sous-sol, avant de se structurer progressivement en église. Ce processus a été observé dès le début des années 1990, notamment avec l'arrivée de leaders charismatiques d'origine africaine ou haïtienne, comme le pasteur Joseph Kabuya Masanka, fondateur de la

Communauté évangélique de Pentecôte (CEP). Ce phénomène s'explique par le besoin social et spirituel des chrétiens de se rassembler autour d'un idéal commun, particulièrement en contexte migratoire où la communauté religieuse devient un espace de solidarité, de soutien moral et d'intégration. L'avènement des communautés pentecôtistes africaines depuis 1992 à Montréal s'inscrit ainsi dans un véritable réveil religieux, caractérisé par la ferveur, la présence constante et l'engagement des fidèles lors des cultes et des activités communautaires. En d'autres mots, ces églises naissent de la rencontre de quelques croyants partageant une foi vivante, et deviennent rapidement des pôles dynamiques de religiosité et de cohésion sociale dans la métropole montréalaise.

En somme, dans ce chapitre le changement du positionnement de la femme comme pasteure dans le champ religieux est le résultat de dynamiques d'opinions et d'évolutions sociales sur la durée. L'acceptation des femmes comme leaders charismatiques, bien que longtemps contestée, s'est construite à travers des stratégies d'affirmation, une persévérance face aux résistances, et une adaptation aux attentes contemporaines des communautés. Historiquement, des femmes comme Margaret Fell chez les quakers, Catherine Booth dans l'Armée du Salut ou Phoebe Palmer dans le méthodisme ont ouvert la voie, en revendiquant leur droit à prêcher et à diriger sur la base de leur appel spirituel et de leur charisme, souvent au prix de moqueries ou de persécutions. Même dans les milieux pentecôtistes, où la prédication féminine a été acceptée plus tôt que dans d'autres traditions, l'accès aux postes de pasteure a longtemps été limité par des réticences institutionnelles, distinguant leadership prophétique (prédication, évangélisation) et leadership administratif (gestion ecclésiale), ce dernier restant souvent masculin.

Aujourd'hui, la reconnaissance des femmes pasteures dans les communautés pentecôtistes, notamment transnationales et africaines à Montréal, s'appuie sur leur capacité à mobiliser des réseaux, à incarner un charisme spirituel reconnu par la communauté, et à s'adapter aux besoins des fidèles. Ce positionnement témoigne d'une évolution des mentalités. La femme pasteure devient une figure légitime du leadership religieux, non sans difficultés, mais en ouvrant des pistes nouvelles pour l'égalité et la diversité dans le champ ecclésial. Par-delà l'argument de l'« appel divin », les femmes pasteures des églises pentecôtistes transnationales de Montréal mobilisent effectivement leur féminité comme une ressource stratégique dans la construction de leur carrière pastorale. Cette féminité se manifeste à travers des espaces féminins autonomes, tels que les Cercles de Prière, où les femmes exercent un leadership spirituel, social et relationnel reconnu comme indispensable à la vitalité de la communauté. Dans ces espaces, la féminité

n'est pas réduite à un simple rôle passif : elle devient un levier d'autorité et de légitimation, permettant aux femmes de s'imposer comme mères spirituelles, conseillères et figures centrales du soutien communautaire. Les femmes développent ainsi des compétences et des réseaux qui leur donnent prestige et influence, tout en s'appropriant des rôles de leadership parfois informels mais essentiels à la croissance de l'église. Le pentecôtisme africain transnational, marqué par une forte dimension émotionnelle et corporelle, propose une représentation très normée des identités de genre ; cependant, il ne se contente pas de reproduire les rapports de domination du monde social ordinaire. Au contraire, il ouvre des espaces où les femmes peuvent négocier, transformer et parfois subvertir ces normes, en s'appuyant sur leurs dons spirituels et leur capacité à fédérer la communauté. Ainsi, la féminité, loin d'être une contrainte, devient une ressource active et valorisée dans la construction du leadership féminin pentecôtiste. Les églises pentecôtistes transnationales offrent aux femmes des opportunités concrètes d'accéder à des rôles spirituels définis-comme la participation aux groupes de prière, à la louange, à l'évangélisation, et même à des fonctions de pasteure ou de missionnaire. Cette reconnaissance s'appuie sur leur capacité perçue à vivre des expériences spirituelles intenses et à entretenir une relation privilégiée avec Dieu, ce qui leur confère une légitimité particulière au sein de la communauté. Les Cercles de Prière, par exemple, sont gérés de façon autonome par des femmes et considérés comme la « colonne de l'Église ». Ils permettent aux femmes de développer leur leadership, de renforcer les liens communautaires et de s'exprimer spirituellement, souvent jusqu'à prendre la parole lors des cultes généraux. Cette dynamique favorise l'émancipation et l'agentivité féminine, tout en valorisant leur rôle indispensable à la vitalité de l'église. En parallèle, un mouvement inverse s'observe : des pasteurs issus de la diaspora, comme ceux de l'église La Citadelle, implantent des églises dans leurs pays d'origine (Congo, Côte d'Ivoire, Centrafrique) et envoient régulièrement des missionnaires africains depuis le Québec pour de grandes croisades d'évangélisation. Ce va-et-vient illustre la vitalité transnationale du pentecôtisme, où l'engagement spirituel et missionnaire circule dans les deux sens entre pays d'accueil et pays d'origine.

CHAPITRE 6

CONCLUSION

6.1 Synthèse générale de l'analyse

Cette recherche doctorale explore les dynamiques de gouvernance dans deux églises pentecôtistes transnationales africaines situées à Montréal : l'Église la Citadelle et l'Impact Centre Chrétien (ICC). Elle s'inscrit dans une approche qualitative et ethnographique, mobilisant des outils d'analyse socio-anthropologique pour étudier les comportements sociaux, les structures organisationnelles et les formes de gouvernance au sein de ces institutions religieuses. La démarche ethnographique a permis d'interpréter les systèmes sociaux des églises étudiées en analysant leurs modèles de gouvernance. Cependant, certaines limites méthodologiques ont été relevées : les guides d'entretien n'ont pas toujours permis d'atteindre un large échantillon de participants et de participantes en raison de la complexité du sujet et des difficultés à identifier les personnes ressources. La diversité des visions sur le sujet a limité une compréhension exhaustive via la méthode ethnographique. Malgré tout, au cours de notre recherche nous avons identifié deux modèles distincts de gouvernance : à la Citadelle par exemple, l'église fonctionne selon une forme congrégationaliste, où l'autorité est décentralisée et repose sur la communauté locale. Or, à l'église ICC, elle combine une forme épiscopale (hiérarchique) et congrégationaliste. À ICC, le pouvoir est concentré entre les mains du pasteur Ivan et son épouse, qui se considèrent comme présidents à vie. Les églises locales n'ont qu'un rôle consultatif limité et se concentrent sur le travail missionnaire, la pédagogie et le maintien doctrinal.

Dans chacune des communautés, nous assistons à une mutation dans le champ religieux. Ainsi, nos résultats montrent des transformations notables dans ces églises, notamment une évolution des dogmes concernant la fonction pastorale des femmes. Alors que certaines traditions étaient hermétiques à cette idée, une tolérance croissante basée sur l'égalité hommes-femmes a été observée. De plus en plus de femmes investissent le champ pastoral, souvent en abandonnant leurs carrières professionnelles pour répondre à « l'appel divin ». Elles jouent un rôle clé dans la reconversion du capital social (fidélité des membres) en capital économique via des dîmes, offrandes et dons. Dans ces deux églises pentecôtistes africaines transnationales que sont La Citadelle et Impact Centre Chrétien, les femmes pasteurs jouent un rôle croissant et complexe, marqué par des avancées significatives mais aussi par des défis persistants. Les femmes jouent un rôle clé dans le pentecôtisme africain en tant que prédicatrices, évangélistes. Par contre, la théologie pentecôtiste valorise les dons spirituels individuels plutôt que l'ordination officielle, ce qui

permet une plus grande inclusion des femmes dans divers ministères. Dans les deux communautés à l'étude, leur leadership est essentiel à la croissance des églises. Par exemple, les cercles de prière dirigés par des femmes sont considérés comme indispensables pour le travail spirituel et le soutien communautaire. Malgré ces avancées, les femmes pasteures et certaines responsables continuent de faire face à des stéréotypes liés au genre. Leur présence dans des fonctions de direction reste parfois perçue comme incompatible avec les normes culturelles traditionnelles, malgré un contexte transnational au Québec où la majeure partie des postes de responsabilités dans les institutions sont occupées par les femmes. La question de l'autorité religieuse demeure un défi. Bien que certaines femmes soient reconnues pour leur leadership spirituel, elles peuvent ne pas bénéficier de titres officiels ou d'une pleine légitimité institutionnelle. Être pasteure dans ces églises pentecôtistes peut constituer un ascenseur religieux pour les femmes, leur offrant une visibilité accrue et une opportunité de contribuer aux transformations religieuses en cours dans le milieu pentecôtiste. Cependant, elles doivent conjuguer foi, féminité et leadership tout en naviguant entre attentes culturelles et exigences professionnelles.

En d'autres mots, les femmes pasteures dans ces églises pentecôtistes africaines trans-nationales à Montréal incarnent une évolution significative vers un leadership inclusif. Leur rôle est essentiel non seulement pour le développement spirituel des communautés, mais il reste nécessaire de surmonter les barrières culturelles et institutionnelles afin d'assurer une pleine reconnaissance de leur contribution. De plus, les fidèles participent activement au fonctionnement économique et matériel des églises : ils financent l'achat de terrains, la construction d'églises, ainsi que le soutien matériel aux pasteurs (maisons, voitures, voyages). Cette implication reflète une logique morale et spirituelle basée sur les enseignements bibliques. Mais nous assistons au sein des deux communautés à une centralisation du pouvoir pastoral. C'est-à-dire une autorité contestée : le modèle épiscopal d'ICC (siège central à Montréal) et de La Citadelle repose sur une soumission doctrinale justifiée par Romains 13 :1-2, limitant l'autonomie locale. Une culture du « oui » : la réticence à contester les décisions pastorales, ancrée dans des normes culturelles africaines (respect hiérarchique), entrave l'initiative des délégués. Toutes ces formes de gouvernances au sein de ces communautés conduisent à un manque de défi de la responsabilisation. Contrairement aux églises des Assemblées de Dieu, La Citadelle et ICC ne favorisent pas une dépendance institutionnelle. Les commissions locales (par exemple les groupes de prière) peinent à agir sans validation centrale, malgré les formations doctrinales standardisées. La proximité avec le pasteur détermine l'accès aux ressources, favorisant des logiques de loyauté personnelle plutôt que de compétence. Celles-ci sont expliquées dans le tableau ci-dessous :

Tableau 6.1 Études de cas comparatives

Aspects	ICC	La Citadelle
Financement	Dîmes et programmes transnationaux	Réseaux diasporiques et dons ciblés
Gouvernance	Hiérarchie épiscopale centralisée	Structure semi-autonome liée à l'Afrique
Responsabilisation	Dépendance forte au siège	Initiatives locales limitées

Au vu de ce tableau, les deux communautés s'inscrivent dans des micro-économies communautaires. Les dons alimentent des œuvres sociales (à l'exemple d'Impact Sans Frontières) et des micro-crédits en Afrique, reliant diaspora et pays d'origine. Ceux-ci facilitent une mobilité sociale, les pasteur(e)s accèdent à des réseaux politiques et économiques transnationaux via leur influence religieuse. Il convient de souligner que le pouvoir pastoral est central dans ces églises. Les pasteurs exercent un leadership charismatique perçu comme divinement institué. En plus, ils jouent également un rôle dans des réseaux politiques, financiers et sociaux africains au-delà du domaine religieux. Enfin, cette étude met en lumière les dynamiques complexes de gouvernance au sein des églises pentecôtistes transnationales africaines à Montréal, tout en soulignant leur impact social et spirituel dans un contexte transnational.

6.2 Éléments de conclusions et perspectives

Au terme de près d'un cinq années et demi d'étude, il nous faut dès lors conclure cette recherche même si de nombreuses facettes restent à explorer. Le développement des communautés pentecôtistes africaines au Québec s'inscrit dans le contexte plus large de l'immigration africaine, particulièrement depuis les années 1970 et surtout dans la région du Grand Montréal. L'arrivée croissante d'immigrants et d'immigrantes originaires d'Afrique subsaharienne a favorisé l'implantation de nouvelles Églises évangéliques et pentecôtistes, répondant aux besoins spirituels, sociaux et identitaires de ces populations. Ces communautés se sont construites autour du double référent ethnique et religieux. Pour de nombreux immigrants, l'Église pentecôtiste est à la fois un espace de préservation des valeurs africaines et un lieu d'intégration à la société québécoise. Les membres y trouvent soutien, solidarité, et moyens de maintenir

leur identité culturelle tout en s'adaptant à leur nouvel environnement. Cette appartenance religieuse forte va souvent de pair avec une volonté de « devenir Québécois, mais garder sa différence religieuse et africaine ». Dès le milieu des années 1990, des communautés telles que la Communauté évangélique de Pentecôte voient le jour à Montréal. En 2005, on recensait déjà plus d'une trentaine de communautés pentecôtistes à majorité africaine, rassemblant entre 4 500 et 10 000 personnes. Ces Églises sont généralement composées de convertis, souvent engagés dans la foi avant leur arrivée au Québec, et s'organisent autour de réseaux de solidarité, de pratiques culturelles dynamiques et d'un leadership communautaire fort. Ces Réseaux migratoires et transnationaux sont en liens avec des Églises-mères ou des réseaux pentecôtistes en Afrique et en Europe qui facilitent l'implantation et la croissance locale. Ces églises répondent également aux besoins sociaux et offrent un soutien face aux défis de l'intégration, de l'emploi, du logement et de la famille. En plus, ces communautés savent conjuguer pratiques africaines et adaptation au contexte québécois, contribuant à un métissage religieux et culturel. Ainsi, les dynamiques missionnaires inversées sont les résultats qui propulsent l'essor de ces églises illustrant un renversement des flux missionnaires, l'Afrique devenant à son tour un pôle d'évangélisation vers le Nord. Les communautés pentecôtistes africaines au Québec se sont développées grâce à une combinaison de facteurs migratoires, identitaires, religieux et sociaux. Elles jouent aujourd'hui un rôle clé dans la vie spirituelle et communautaire des diasporas africaines, tout en participant activement à la diversité religieuse et culturelle du Québec contemporain.

Par leurs tailles impressionnantes et les innombrables activités qu'elles développent, l'église La Citadelle et Impact Centre Chrétien furent un terrain d'investigation passionnant. La grande spontanéité qui marque le déroulement du culte, sa théologie à la fois simple (manichéenne) et complexe (inspiration personnelle), ses groupes spécialisés (pasteurs et pasteures, service d'ordre, diacres, responsables des femmes, groupe musical, équipe d'évangélisation, etc.), ses réunions de maison, ses réunions de femmes, constituent autant de domaines qui mériteraient chacun une étude approfondie. Mais nous pensons avoir, au travers de cette recherche, restitué l'essentiel des dynamiques de gouvernance et transnational qui ont actuellement cours au sein des deux communautés (l'église La Citadelle et l'église Impact Centre Chrétien). Même si ces églises ne revendiquent pas nécessairement ce qualificatif, elles s'inscrivent bien dans l'univers pentecôtiste. Mais, sont-elles, comme le suggère l'anthropologue Geraldine Mossière, un « nouveau phénomène » ? S'il est bien évident que La Citadelle est considérablement remaniée, d'après les représentations et pratiques de la CEP dont elle est issue, nous estimons néanmoins qu'elle demeure bien une assemblée de type pentecôtiste. S'il est possible de repérer à travers ces deux assemblées un «

nouveau phénomène », il nous semble qu'il convient plutôt de parler d'une nouvelle vague pentecôtiste, prenant ses origines à la fin des années 70. Les contenus théologiques demeurant globalement inchangés même s'ils sont relativisés dans une certaine plasticité doctrinale, pour qualifier ces assemblées. L'histoire du pentecôtisme étant caractérisée par des vagues successives, il n'est pas très pertinent de parler de néo-pentecôtisme dès qu'une nouvelle vague apparaît. Et ce, même si la spécificité de ces groupes réside dans leur volonté d'échapper à l'emprise des grandes dénominations pentecôtistes. Les nouveaux groupes observés aujourd'hui naissent de scissions apparues dans le courant des années 70. Leur statut d'Églises indépendantes leur a alors permis de relativiser les positions éthiques et doctrinales du pentecôtisme « classique » pour concentrer leurs efforts sur l'évangélisation et l'invocation permanente de la puissance divine au quotidien.

Aussi, ces assemblées pentecôtistes sont généralement plus axées sur la guérison, les miracles, la pratique de la dîme, les dons spirituels et la victoire que sur les débats théologiques internes concernant la prise de la Sainte Cène, le port du voile. Elles se préoccupent généralement moins de la formation théologique du pasteur que de son efficacité charismatique. Les deux communautés La Citadelle et d'Impact Centre Chrétien (ICC), privilégient la spontanéité du culte à la mise en place de systèmes de contrôle et de régulation des charismes. Elles se soucient moins de la prise en charge effective de chaque paroissien que de la croissance numérique de l'assemblée grâce à l'évangélisation systématique. Mais malgré tout, des assemblées comme l'église La Citadelle et l'église Impact Centre Chrétien demeurent bien caractéristiques de ce que l'on appelle le pentecôtisme :

L'expérience émotionnelle de la présence divine et de son efficacité (à travers la glossolalie, la guérison, la prophétie), la référence privilégiée à la Bible et le caractère professant du groupement religieux – c'est-à-dire le type de la Believer's Church qui n'admet comme membres que les convertis et attend de chacun qu'il soit un évangélisateur – nous paraissent les trois éléments fondamentaux de cette expression du christianisme que constitue le pentecôtisme. Chacun de ces trois composants, pris isolément, n'est pas caractéristique du pentecôtisme, ce qui lui est spécifique c'est leur combinaison (Willaime, 1999, p. 9).

En s'offrant à voir comme une expression très vivante du pentecôtisme contemporain, la Citadelle et Impact Centre Chrétien en grossissent les caractéristiques et en signifient les évolutions. Elles se positionnent au cœur de la ville Montréal et s'évertuent, malgré les nombreux obstacles, à poursuivre son entreprise d'évangélisation. Les manifestations considérées comme divines au cours du culte et les

innombrables récits surnaturels qui couvrent les histoires individuelles nous semblent essentiels pour comprendre une telle expression chrétienne. C'est une religion de type expérientiel que nous avons découverte sur le terrain, c'est-à-dire une religion dans laquelle les récits et la mise en scène d'expériences spirituelles constituent le fondement même du lien social qui unit la communauté croyante. Nous ne nous intéressons pas ici à la réalité du vécu émotionnel, mais plutôt aux dynamiques de gouvernance au sein de ces communautés transnationales. Si expérience intérieure il y a, elle n'appartient qu'aux fidèles et nous ne saurions la postuler sur la seule base de leurs discours. Ce qui frappe par contre d'emblée l'observateur, c'est la grande taille de ces deux églises, c'est la nécessité, au sein du groupe, d'être en mesure de raconter ses expériences avec Dieu, de les mettre en scène publiquement au cours du culte, l'organisation, la structure hiérarchique et le fonctionnement. Nul ne saurait être pentecôtiste s'il n'est capable de témoigner publiquement de sa rencontre existentielle, physique, avec Dieu. Indispensable, cette expérience pragmatique doit être réactualisée durant le culte par des prières traduisant un puissant vécu intérieur. Dans de nombreuses églises pentecôtistes, l'identité chrétienne ne se limite pas à l'adhésion intellectuelle à une doctrine, mais se manifeste concrètement par un « savoir-faire » spirituel.

Ce « savoir-faire » est seul capable de démontrer l'identité chrétienne du fidèle et son appartenance à la communauté des élus. Il s'acquiert au prix d'un apprentissage par immersion au cours duquel le fidèle apprend « à identifier dans son corps et à manifester par son corps la présence agissante du divin (Amiotte-Suchet, 2003, p. 16).

Ce savoir-faire, acquis par immersion dans la vie communautaire, est considéré comme la preuve de l'identité chrétienne authentique et de l'appartenance à la communauté des élus. Il se traduit par la capacité à discerner et à manifester corporellement la présence agissante du divin, dans une dynamique d'apprentissage et de transmission collective. Organisées comme des Mega-Churches américaines, les deux églises constituent des communautés d'adoption pour ceux qui choisissent de rejoindre leurs rangs. Leurs fortes visibilité, les nombreux services qu'elles proposent et des activités prosélytes en font une figure nouvelle du pentecôtisme dans la ville de Montréal, qui font sortir cette dernière de la relative discrétion dans laquelle elle était restée. Dans l'étude qu'il a consacrée à ce genre d'Églises, l'américain Donald E. Miller (1999) souligne notamment que les Mega-Churches sont des assemblées « seeker-

sensitive », c'est-à dire sensibles aux personnes en recherche de sens et de lien social⁹. L'apparition de ces méga-Églises représente une évolution d'une fraction du protestantisme évangélique qui, tout en gardant un message religieux traditionnel fondé sur la Bible, est moins doctrinaire et plus préoccupée du bien-être concret des gens. Comme le dit très bien Donald E. Miller, ces Églises sont « radicalement empiriques, partant de l'expérience concrète que les gens font de Dieu plutôt que de déductions tirées de propositions diverses sur la nature de Dieu » (Miller, 1999, p.203). Ces Églises, impressionnantes par leur dimension, incarnent la modernité entrepreneuriale et médiatique. Mettant en œuvre un accueil à la fois chaleureux et professionnel des gens, elles constituent de véritables centres de méditation et de détente où chacun peut trouver chaussure spirituelle à son pied puisque l'essentiel est que chaque individu puisse satisfaire ses aspirations et trouver des réponses à ses préoccupations. L'enquête de Donald E. Miller, menée aux États-Unis en 1991, confirme plusieurs choses : 1) que ces mega-churches ont bien un caractère inter dénominationnel au niveau de leur recrutement : en ce sens, elles représentent bien un christianisme inter-dénominationnel; 2) que ces mega-churches ont un certain impact auprès des sans religion; 3) que, malgré ces deux premières caractéristiques, ces Églises font bien partie de la mouvance du protestantisme évangélique en articulant, à leur façon, le principe congrégationaliste, le style de certains télévangélistes et l'ethos entrepreneurial de l'évangélisme.

Ce qui change, c'est que ces Églises relativisent la rigueur doctrinale au profit de l'impératif premier de la satisfaction de la « clientèle » religieuse. En cela, ces Mega-Churches rejoignent le courant de « l'Évangile de la prospérité et du bonheur » qui prône un christianisme améliorant la vie quotidienne des gens et les rendant heureux. Depuis plusieurs décennies, la sociologie des religions s'interroge sur la perte d'influence des églises établies dans le monde contemporain. Ainsi, « le christianisme, qui fut la matrice sociale, politique, culturelle de l'Occident, est, dans l'espace même où il développa sa puissance civilisatrice, de plus en plus refoulé sur les marges de la vie sociale ; il est l'affaire privée d'individus de plus en plus réduits en nombre ; il ne modèle plus en profondeur les comportements et les consciences » (Hervieu-Léger, 1986, p. 7). Pour les sociologues ou historiens des religions, l'adaptation des églises aux nouvelles données de la modernité scientifique constitue une des causes de ce déclin. L'application de théologies historico-critiques a contribué à faire muter la vérité absolue annoncée par l'Église catholique en une vérité relative,

⁹ On désigne aux États-Unis du nom de *Mega-Churches*, des Églises de grande taille – plus de 1000 membres – qui proposent à leurs membres une grande variété de services (religieux, culturels, sportifs caritatifs, éducatifs, gastronomiques, etc.) et qui manifestent une forte attention aux besoins existentiels des personnes qu'elles rassemblent.,

une vérité à multiple sens, qui se présente dès lors moins sous la forme d'un dogme arbitraire à annoncer que sous la forme d'un message personnalisable à méditer. Mais cette lente mutation interne a ses conséquences et, comme le suggère Claude Rivière, il semble bien que l'Église

« paie son purisme d'intellectuels au prix de la débandade de ses ouailles » (Rivière, 1997, p. 152). En parallèle de cet « affaiblissement » des églises établies, la croissance spectaculaire du pentecôtisme africain interroge.

Le succès des assemblées comme La Citadelle et Impact Centre Chrétien est dû aux différentes dynamiques de gouvernance mises en place par les leaders et une forte population d'immigré.es qui viennent des pays d'Afrique francophone. Si la pratique de la guérison par imposition des mains, onction d'huile et prières constitue bien souvent la raison d'une première rencontre avec l'assemblée, si, comme l'affirment les fidèles, la guérison effective constitue l'acte fondateur de leur démarche de conversion, cette thématique nous semble largement insuffisante pour expliquer complètement l'attraction que représente au Québec ce type de mouvement. Le succès mondial du pentecôtisme demeure une énigme et la très forte hétérogénéité des pentecôtistes à travers le monde nous pousse à affirmer que « le pentecôtisme, comme le protestantisme, n'existe à vrai dire nulle part : c'est un concept régulateur à travers lequel divers groupes expriment leur appartenance à un même monde religieux » (Willaime, 1999, p. 14).

Sans prétendre épuiser la question, nous proposons néanmoins quelques contributions de cette recherche dans le monde scientifique et religieux à travers la question des dynamiques de gouvernance au sein de ces communautés transnationales.

Premièrement, le fidèle trouve dans la spiritualité d'une telle assemblée l'exacte correspondance de l'image qu'il se faisait de son Église dans son pays d'origine. Majoritairement anciens d'une église issue d'un pays africain, les fidèles de La Citadelle et d'Impact Centre Chrétien nous confient tous lors des entretiens la tiédeur spirituelle qui était la leur lorsqu'ils fréquentaient certaines églises québécoises. Ils ne se rendaient à l'Église que de manière machinale, sans mettre un sens derrière leur démarche. Ils se lassaient de ces rites « sans ferveur » qui répondaient à une pratique traditionnelle sans véritablement transformer la vie du fidèle. La rupture que représente le pentecôtisme par rapport aux Églises établies les a considérablement séduits. Ils n'y ont pas trouvé un ritualisme machinal, mais une religiosité spontanée, qui semble répondre aux questions qu'ils se posaient sur Dieu depuis bien longtemps dans leur pays

d'adoption. Ils y ont trouvé un discours qui remettait en cause toute l'histoire du christianisme pour inviter le fidèle à se réapproprier personnellement la Bible. Ils y ont trouvé une place pour leur propre parole, une ferveur dans la célébration du culte, une spontanéité qui s'oppose au traditionalisme jugé « ennuyeux ». À travers cette découverte, c'est leur rapport même à la religion qui se trouvait redéfini et qui devenait, non pas un rite ancestral à répéter, mais une expérience pragmatique de Dieu (le baptême en Esprit) à effectuer ici, maintenant et chaque jour.

Un levier fondamental de la conversion exprimée par les membres de La Citadelle et d'Impact Centre Chrétien (ICC) réside bien dans la notion d'expérience. À l'opposé des Églises établies qui, selon les fidèles de la Citadelle et d'Impact Centre Chrétien (ICC), attendent une adhésion « aveugle » au dogme enseigné, le pentecôtisme insiste sur l'expérience personnelle d'un vécu pragmatique. En invitant à l'expérience avant même tout enseignement, La Citadelle et Impact Centre Chrétien (ICC) mettent en œuvre le principe moderne de l'expérimentation, chaque fidèle étant invité à vérifier la vérité de son adhésion à travers son expérience personnelle et son implication au sein de la communauté. Durant l'évangélisation, les fidèles s'attachent moins à faire croire qu'à faire expérimenter. Les réunions du soir de l'église, prévues pour l'accueil des personnes, sont donc moins axées sur l'enseignement (la prédication) que sur les témoignages et l'invitation à expérimenter la présence de Dieu (l'appel). Dans une société où les grandes idéologies politiques ou religieuses souffrent d'une importante désaffection et où le point de vue personnel basé sur l'expérience est fortement valorisé (un des traits de ce que nous définissons comme l'ultra-modernisé), ces Églises parviennent à se distinguer des religions établies en invitant chaque fidèle à juger de la validité de la théologie du mouvement à l'aune de son expérimentation de Dieu et de sa compréhension personnelle des Écritures. Dans cette logique, le fidèle n'a pas le sentiment d'appartenir à une religion. Il se considère comme engagé dans une vaste famille chrétienne transnationale attachée au « plein Évangile ». Il n'en fait pas partie parce qu'il est né de parents chrétiens. Il en est devenu membre par le baptême parce qu'il en a fait le choix personnellement, à l'issue d'un cheminement durant lequel il a remis en cause ses présupposés, expérimenté la réalité présente et agissante de Dieu et découvert dans sa lecture personnelle de la Bible la confirmation du bien-fondé des contenus des prédications.

Deuxièmement, la religiosité des membres de La Citadelle et d'Impact Centre Chrétien (ICC) est donc une religiosité de conversion, c'est-à-dire une religiosité pour laquelle devenir chrétien constitue un changement important dans sa vie et de sa vie. Ce qui compte ici, c'est le témoignage d'un individu précis racontant son expérience de conversion et l'authentifiait par son vécu personnel. Il s'agit d'utiliser la

présentation de sa propre expérience comme un moyen d'évangélisation. Les convertis font la distinction entre les chrétiens nominaux et les « vrais » chrétiens, ces derniers étant

ceux qui ont fait l'expérience d'une rencontre personnelle avec Dieu¹⁰. L'Église est alors conçue comme une société de convertis. Le pasteur « convertisseur » n'affiche pas explicitement son intention d'amener une personne à son Église, son but proclamé est de faire de chaque individu rencontré un « vrai » chrétien. En effet, bien que la conversion soit socialement produite et culturellement construite dans des cadres très précis, bien qu'elle entraîne une forte intégration de l'individu dans une communauté croyante, elle constitue une individualisation dans la mesure où la personne est amenée à faire un choix militant qui engage sa propre responsabilité.

Troisièmement, la conversion est suivie, comme le souligne Meredith McGuire, d'un *commitment process* par lequel « l'individu s'identifie de plus en plus au groupe, à son système de signification et à ses buts », un groupe qui lui offre des structures de plausibilité et qui tend à le soustraire à d'autres allégeances concurrentes (McGuire, 1987, pp. 72-74). La conversion intègre l'individu dans un milieu croyant qui développe un contrôle social assez étroit de l'orthodoxie et de l'orthopraxie de ses membres, mais un contrôle qui fonctionne tout d'abord comme self-contrôle, auto-évaluation. C'est pourquoi l'on peut parler d'individualisme communautaire à propos de la forme d'individualisation du religieux manifestée dans les groupes religieux du type « société de convertis ». Les individus qui y participent tissent des réseaux denses et diversifiées de relations à travers une multitude d'activités et de rencontres. La conversion a de fortes dimensions conséquentielles : le fait d'être *born again* doit se manifester concrètement par un changement de vie. Les chrétiens de La Citadelle et d'Impact Centre Chrétien (ICC) sont des chrétiens ostentatoires, il faut que cela se voie : les ostensions chrétiennes évangéliques ne sont pas les reliques de quelques saints, mais la mise en scène même des individus croyants. Dans ce régime du croire, la meilleure preuve de l'existence de Dieu, c'est le fait que des individus le louent et le manifestent à travers des vies transformées. À La Citadelle et Impact Centre Chrétien (ICC), le Dieu présenté est un Dieu performatif qui est rendu présent par le mouvement même de ceux qui l'attestent à travers leurs témoignages, leurs récits, leurs louanges, leurs vies sanctifiées. Les témoignages consistent dans la présentation d'itinéraires de vie transformés à certains moments par l'agir divin. Non seulement

¹⁰ Dans l'*Encyclopedia of Evangelicalism* publié par Randall Balmer (2002), la notice intitulée « conversion » renvoie notamment à celle intitulée « born again », laquelle insiste sur le fait que cette désignation « is generally meant to distinguish the evangelical believer from a « liberal » or « nominal » Christian ».

la validation du croire chrétien passe ici par l'expérience individuelle, mais elle s'authentifie à travers le bien-être psychologique, voire la réussite sociale et matérielle.

L'Évangile de la « prospérité » cadre bien avec cette mentalité car celle-ci valorise les signes visibles et vérifiables de l'agir divin. Un Dieu proche et efficace, intervenant directement dans la vie des hommes, tel apparaît le Dieu de La Citadelle et d'Impact Centre Chrétien (ICC). Parce qu'ils attestent Dieu à travers les miracles qu'il est censé faire, on peut dire que les pasteur.es de ces communautés mettent en œuvre une norme éminemment moderne, celle de la vérification expérimentale : on croit d'autant plus en Dieu qu'il est efficace et réalise des « merveilles ». Cette remarque d'Émile Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* s'applique fort bien dans les églises pentecôtistes africaines transnationales à La Citadelle et Impact Centre Chrétien (ICC) :

Le fidèle qui a communiqué avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore ; c'est un homme qui peut davantage. Il sent en lui plus de force soit pour supporter les difficultés de l'existence, soit pour les vaincre. Il est comme élevé au-dessus des misères humaines parce qu'il est élevé au-dessus de sa condition d'homme ; il se croit sauvé du mal, sous quelque forme d'ailleurs qu'il conçoive le mal. Le premier article de toute foi, c'est la croyance au salut par la foi (Durkheim, 1985 (1912), p. 595).

Quatrièmement, il convient de noter que de telles assemblées représentent une structure de prise en charge efficace pour le nouveau converti. En devenant membre de l'Église La Citadelle et d'Impact Centre Chrétien (ICC), les fidèles accèdent à une grande quantité de services (soutien matrimonial et colonies de vacances pour les enfants, bourse aux vêtements, assistance pour les problèmes administratifs, voyages organisés, week-ends touristiques, séminaire de formation, etc.). Par la fraternité qui s'installe, les nouveaux membres peuvent également bénéficier d'un très important réseau de relations et d'entraide qui peut s'avérer fort utile lors d'une recherche d'emploi, d'un problème de logement ou d'un besoin de conseil. Ils peuvent enfin se rendre eux-mêmes utiles auprès des autres en s'investissant bénévolement dans les nombreuses activités de l'assemblée, trouvant ainsi une place (une reconnaissance) au sein du mouvement. - Enfin, dernier point, en parallèle de cette valorisation de l'engagement personnel, un des bénéfices de la conversion, selon les fidèles interrogés, réside dans la réappropriation d'un sens et d'un but à l'existence. Contrairement aux Églises établies qui, comme nous le déclarait un chrétien né de nouveau :

« souvent tout le monde », La Citadelle et Impact Centre Chrétien (ICC) distinguent radicalement les sauvés des perdus et met en œuvre une méritocratie religieuse. En d'autres termes, elles établissent un lien direct entre les sacrifices ici-bas et les bénéfices dans l'au-delà. Ceux qui savent aujourd'hui s'engager sans retenue seront récompensés au jour du jugement (et même avant cela), et cette relation logique n'échappe pas aux fidèles de l'assemblée. Alors qu'auparavant, disent-ils, l'engagement religieux n'était qu'une pratique traditionnelle dépourvue de signification, la conversion au sein de l'assemblée a redonné un sens à leur vie : mettre l'Évangile au cœur de son existence ; un but : participer activement à la préparation de la venue du royaume par l'évangélisation ; et un objectif : être parmi les élus de ce monde.

L'étude des pentecôtismes africains au Québec illustre aujourd'hui un phénomène de

« flux missionnaires inversés », où la dynamique missionnaire ne part plus seulement du Nord vers le Sud, mais circule également du Sud vers le Nord et entre Suds. Pour Impact Centre Chrétien (ICC), par exemple, la mission s'est opérée de Paris vers l'Amérique du Nord, avec l'ouverture de communautés au Québec, tandis que pour La Citadelle, le mouvement s'effectue de Montréal vers l'Afrique. Ce renversement des flux missionnaires marque une rupture avec le modèle historique où l'Europe et l'Amérique du Nord exportaient le christianisme vers l'Afrique et l'Asie. Désormais, des Églises pentecôtistes issues des diasporas africaines s'implantent dans les anciennes terres de missions, comme le Québec, et y connaissent une croissance notable. Ce mouvement s'inscrit dans une logique transnationale, où l'exportation du pentecôtisme se fait aussi bien du Sud vers le Nord (Afrique vers Québec), que du Sud vers le Sud (Afrique vers Afrique), remettant en cause la distinction classique entre centre et périphérie du christianisme mondial. En somme, l'essor des pentecôtismes africains au Québec témoigne d'une recomposition des réseaux missionnaires, où les Églises africaines deviennent à leur tour des acteurs missionnaires internationaux, porteurs d'un christianisme dynamique, adapté aux réalités migratoires et multiculturelles contemporaines.

Les églises étudiées, La Citadelle et Impact Centre Chrétien (ICC), combinent une gouvernance centralisée (autorité pastorale forte) avec des cellules de prière décentralisées, permettant une flexibilité adaptée aux réalités transnationales. Un leadership charismatique, les leaders religieux de ces communautés incarnent une autorité spirituelle et administrative, validée par des récits de miracles et de visions. Des groupes spécialisés comme des cellules de prière, comités financiers et associations de femmes structurent la participation des fidèles, notamment des immigrantes qui jouent un rôle central dans la

transmission culturelle. L'Impact Centre Chrétien (ICC), fondé en 2002 par les pasteurs Yvan et Modestine Castanou, s'articule autour d'une vision forte : former des disciples capables d'impacter leur environnement par l'exemple et l'action chrétienne. La gouvernance d'(ICC) est centrée sur une structure pastorale charismatique, où le leadership spirituel du fondateur reste déterminant. Le pasteur principal (le fondateur) préside l'ensemble des activités et oriente la vision, tout en s'appuyant sur une équipe de ministères spécialisés (pasteur associé, formation, accueil, louange, etc.). L'organisation est structurée en pôles et sous-pôles, chacun responsable de domaines spécifiques (formation, accueil, actions sociales), permet une gestion décentralisée mais sous l'autorité du leadership central. Le parcours de formation interne (PCNC) vise à préparer les membres à des responsabilités dans l'église, renforçant ainsi la cohésion et la relève au sein de la gouvernance. Or, les églises pentecôtistes africaines, comme la Citadelle, s'inspirent d'un modèle de gouvernance à double niveau avec un conseil d'anciens et de diacres, présidé par le pasteur-fondateur, assure la direction générale. Les membres du conseil sont choisis pour leurs qualités spirituelles et morales, selon des critères bibliques, et leur nomination est validée par la communauté, souvent par acclamation. Au sein de la l'église la Citadelle l'organisation institutionnelle repose sur des ministères fonctionnels (accueil, louange, activités sociales, formation) qui assurent le fonctionnement quotidien de la congrégation. La structure cellulaire divise la communauté en petites unités géographiques « cellules de quartiers », favorisant la proximité, la solidarité et la responsabilisation des membres. Le pasteur-fondateur occupe une place centrale, à la fois spirituelle et administrative, mais il existe une volonté d'impliquer chaque membre dans la vie de l'église, favorisant une gouvernance participative.

Ces modèles de gouvernance sont marqués par une forte personnalisation du leadership (pasteur-fondateur ou principal), mais aussi par une volonté de structurer l'église autour de ministères et de cellules, pour assurer la croissance, l'intégration et la pérennité de la communauté. Les églises pentecôtistes africaines, tant en Afrique qu'en diaspora, cherchent à conjuguer autorité spirituelle et participation communautaire, tout en adaptant leurs pratiques à leur contexte local (Québec ou France). Les initiatives sociales et économiques (parfois sous forme d'ONG, comme Citadelle de l'Espoir) témoignent d'une gouvernance qui dépasse le cadre strictement religieux pour investir le développement communautaire et l'intégration sociale.

Tableau 6.2 Gouvernance d'Impact Centre Chrétien versus Église de la Citadelle

Aspect	Impact Centre Chrétien (ICC)	Églises pentecôtistes africaines au Québec (ex : La Citadelle)
Leadership	Pasteur-fondateur central, équipe ministérielle	Pasteur-fondateur central, conseil d'anciens et diacres
Structure	Pôles et sous-pôles, parcours de formation	Ministères fonctionnels, structure cellulaire
Implication des membres	Formation interne, montée en responsabilité	Responsabilité partagée, validation communautaire
Organisation sociale	Actions d'impact, formation de leaders	Cellules de quartier, soutien social et intégration
Vision	Impacter la société, influence positive	Développement communautaire, intégration des immigrants

La gouvernance dans les églises pentecôtistes africaines comme ICC et La Citadelle combine un leadership charismatique fort avec des structures participatives et des ministères spécialisés. Cette organisation favorise à la fois l'expansion, l'intégration sociale des membres et l'impact communautaire, tout en s'adaptant aux contextes locaux du Québec et de la diaspora africaine. Par contre, il existe une différence majeure dans la gouvernance entre ces deux communautés. Il faut noter que, l'église Impact Centre Chrétien la gouvernance est fortement centralisée autour du pasteur-fondateur, qui détient l'autorité spirituelle et administrative principale. L'organisation repose sur une équipe ministérielle dirigée par le leader principal, avec des pôles spécialisés (formation, accueil, actions sociales, etc.), mais la vision et les grandes orientations restent sous le contrôle du fondateur. Les membres sont formés et intégrés dans des ministères sous la supervision du leadership central. La montée en responsabilité se fait par un parcours de formation interne, mais la prise de décision reste concentrée au sommet. L'adaptation au contexte local fonctionne selon un modèle importé, souvent inspiré des grandes églises africaines ou françaises, avec une forte centralisation du pouvoir. À cela s'ajoute l'orientation et vision qui mettent l'accent sur la formation de leaders et l'impact sociétal à grande échelle, avec des actions coordonnées depuis le centre.

Or, à l'Église la Citadelle le modèle de gouvernance est plus participatif, combinant l'autorité du pasteur-fondateur avec un conseil d'anciens et de diacres. Ce conseil, composé de membres élus ou reconnus pour leur engagement spirituel, partage la gestion de l'église et prend part aux décisions importantes, ce qui favorise une gouvernance plus collégiale et communautaire. Les membres de l'église la Citadelle ont un rôle plus actif dans la vie de l'église, notamment via la validation communautaire des anciens et diacres. La structure cellulaire (petits groupes locaux) encourage la participation et la responsabilisation de chacun, ce qui favorise une gouvernance plus décentralisée. Au niveau de son adaptation au contexte local, La Citadelle adapte sa gouvernance aux réalités québécoises, en intégrant des pratiques de gestion participative et en favorisant l'intégration des membres issus de la diaspora africaine dans la société locale. L'orientation et la vision de cette communauté privilégie le développement communautaire, l'intégration sociale et le soutien de proximité à travers ses cellules et ministères locaux. En résumé, la principale différence réside dans le degré de centralisation, l'église Impact Centre Chrétien privilégie un leadership charismatique et centralisé, alors que La Citadelle favorise une gouvernance plus participative et décentralisée, adaptée au contexte québécois.

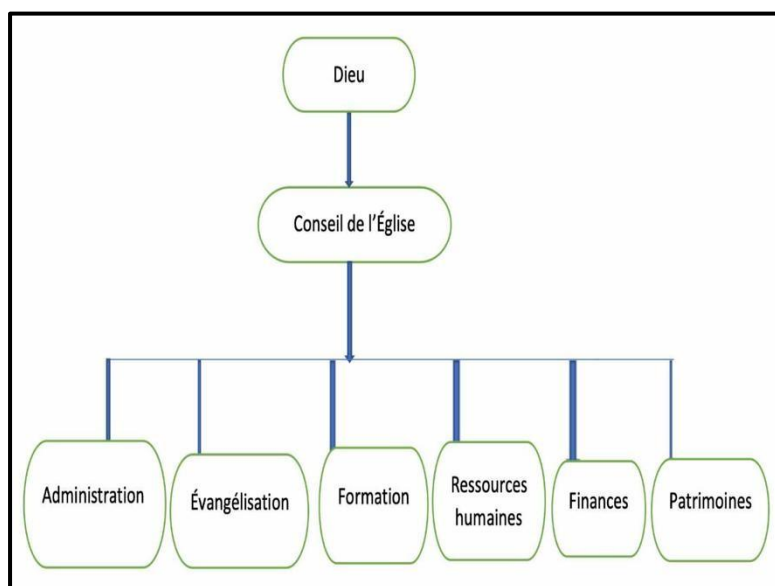
Ces éléments de réflexion permettent sans doute de mieux comprendre le succès relatif de la mouvance pentecôtiste, même si d'un pays à un autre, les raisons de son succès et son ampleur varient quelque peu. Mais quelle que soit leur hétérogénéité, les Églises pentecôtistes ont en commun, de par le monde, d'offrir à des gens très différents la possibilité de s'approprier leur spiritualité, de la faire leur. En permettant ainsi à différentes classes sociales, différents groupes ethniques ou différentes générations de communier ensemble dans une même expérience croyante, La Citadelle et Impact Centre Chrétien (ICC) satisfont les aspirations de personnes qui, dans leur quête de sens, sont sans doute plus sensibles à la prise en charge de leurs souffrances et au vécu communautaire de l'assemblée qu'elles fréquentent qu'à la ligne théologique des pasteurs qui les guident.

L'étude met en lumière une limite organisationnelle importante au sein de l'église ICC, son choix d'une structure fortement hiérarchisée, motivé par des objectifs de responsabilisation et d'efficacité. Cette hiérarchie, si elle permet un certain contrôle et une répartition claire des responsabilités, présente cependant un inconvénient majeur : elle complique la circulation fluide et efficace de l'information. Dans ce type d'organisation pyramidale, l'information doit souvent passer par plusieurs niveaux, ce qui augmente les risques de déformation, de lenteur ou de blocage dans la communication interne. Cette lenteur entraîne une difficulté à faire remonter ou redescendre rapidement l'information. Enfin, il faut

noter certains risques de distorsion ou de perte de messages importants et la moindre responsabilisation des membres de base, qui peuvent se sentir éloignés des centres de décision.

Pour limiter ces effets négatifs, nous recommandons de réduire, autant que possible, le nombre de niveaux hiérarchiques. Cela permet de responsabiliser davantage les fidèles et de libérer la communication, rendant l'organisation plus agile et réactive. Une structure dite « en râteau » (structure plate), qui favorise des liens directs entre la direction et un plus grand nombre de membres, est ainsi privilégiée par rapport à une organisation pyramidale classique.

Figure 6.1 Proposition d'une organisation en râteau d'une église



Source : données d'enquête

Cette forme d'organisation, privilégiant une structure plus horizontale ou « en râteau », favorise effectivement les réseaux de communication internes et le contact direct entre les membres. Elle humanise les rapports fraternels et sociaux, car elle réduit la distance hiérarchique et encourage des échanges plus spontanés et authentiques entre les fidèles. Ce type de communication contribue à renforcer l'esprit de groupe, la cohésion, ainsi que le sentiment de fierté et de joie d'appartenir à l'église, des éléments essentiels pour une communauté vivante et engagée. Pour que cette dynamique soit pleinement efficace, il est recommandé que chaque fidèle soit intégré dans un département ou une équipe de travail. L'appartenance à un département permet à chacun de trouver sa place, de s'impliquer

activement, et de développer un sentiment d'utilité et d'appartenance renforcé. Cela facilite également la circulation de l'information, la prise de responsabilité, et la création de liens fraternels solides au sein de la communauté. En résumé, une organisation en réseau, associée à l'intégration de chaque membre dans un département, maximise la communication, favorise l'engagement, et contribue à l'épanouissement collectif de l'église. Finalement, cette recherche ouvre un nouveau champ de recherche sur la féminisation du pastoralat dans les églises pentecotistes africaines dans les pays du Nord. Comment fonctionnent les plateformes numériques (cultes en streaming, réseaux sociaux) dans le maintien des liens transnationaux. Aussi, quelle est l'impact des politiques d'immigration canadiennes sur le recrutement et la pérennité des Églises. Enfin, il s'agit de faire la comparaison avec d'autres diasporas pentecôtistes (haïtienne, brésilienne) à Montréal pour identifier des spécificités africaines.

ANNEXE A

CERTIFICATS D'APPROBATION ÉTHIQUE

No. de certificat : 2023-5101
Date : 2024-06-08

**CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE
RENOUVELLEMENT**

Le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains (CERPE FSH) a examiné le projet de recherche suivant et le juge conforme aux pratiques habituelles ainsi qu'aux normes établies par la *Politique No 54 sur l'éthique de la recherche avec des êtres humains* (avril 2020) de l'UQAM.

Titre du projet : Dynamiques de gouvernance dans les Églises pentecôtistes transnationales de l'Afrique francophone à Montréal (Québec)

Nom de l'étudiant : Mardrus None
Programme d'études : Doctorat en sociologie
Direction(s) de recherche : Marie-Nathalie LeBlanc

Modalités d'application

Toute modification au protocole de recherche en cours de même que tout événement ou renseignement pouvant affecter l'intégrité de la recherche doivent être communiqués rapidement au comité.

La suspension ou la cessation du protocole, temporaire ou définitive, doit être communiquée au comité dans les meilleurs délais.

Le présent certificat est valide pour une durée d'un an à partir de la date d'émission. Au terme de ce délai, un rapport d'avancement de projet doit être soumis au comité, en guise de rapport final si le projet est réalisé en moins d'un an, et en guise de rapport annuel pour le projet se poursuivant sur plus d'une année au plus tard un mois avant la date d'échéance (**2025-06-08**) de votre certificat. Dans ce dernier cas, le rapport annuel permettra au comité de se prononcer sur le renouvellement du certificat d'approbation éthique.



Sophie Gilbert
Professeure, Département de psychologie
Présidente du CERPÉ FSH

AVIS FINAL DE CONFORMITÉ

Le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains (CERPE FSH) a examiné le projet de recherche suivant et le juge conforme aux pratiques habituelles ainsi qu'aux normes établies par la *Politique No 54 sur l'éthique de la recherche avec des êtres humains* (avril 2020) de l'UQAM.

Titre du projet : Dynamiques de gouvernance dans les Églises pentecôtistes transnationales de l'Afrique francophone à Montréal (Québec)

Nom de l'étudiant : Mardrus None
Programme d'études : Doctorat en sociologie
Direction(s) de recherche : Marie-Nathalie LeBlanc

Merci de bien vouloir inclure une copie du présent document et de votre certificat d'approbation éthique en annexe de votre travail de recherche.

Les membres du CERPE FSH vous félicitent pour la réalisation de votre recherche et vous offrent leurs meilleurs vœux pour la suite de vos activités.



Sophie Gilbert
Professeure, Département de psychologie
Présidente du CERPE FSH

ANNEXE B
GUIDE D'ENTREVUE AUX PASTEURS ET FIDÈLES DE CHAQUE ÉGLISE

(I) Variables d'indentification de l'enquêté(e) 1 – Votre niveau d'instruction

Quelles études avez-vous faites ? Quelle est votre niveau d'étude ?

2 – Votre profession

3 – Votre état civil

Vous êtes mari(e), Père de, Mère de, Combien d'enfants ? Sans enfants, Célibataire,

Fiancé(e) depuis, Divorcé(e).

4 – Quelle était votre église d'avant ? Pourquoi l'avez quittée ? Vos raisons.

Votre participation à l'église

1- Êtes -vous membre de l'église ? - Depuis quelle année ? -

2- Participez-vous chaque semaine au culte dominical ? -

Si non combien de fois par mois participez-vous au culte dans cette église ?

3- Participez-vous à d'autres réunions tel que (l'évangélisation, jeun et prière, la formation, de jeunesse, d'édification)

(II) Questionnaire à l'endroit des pasteurs et des fidèles

1- Ces dernières années, on voit de plus en plus des églises pentecôtistes africaines à Montréal. Comment appréciez-vous ce phénomène transnational ? Pourquoi y-a-t-il tant d'églises africaines pentecôtistes africaines ?

2- Votre église existe depuis combien d'année ? Pouvez-vous me faire l'historique de votre église et les raisons qui ont contribué à sa création de celle-ci ?

3- Quelle place ou rôle peuvent jouer les pasteurs dans la société Montréalaise actuelle ?

4- Comment est organisée votre église ?

5- D'après vous, quelle est la catégorie des personnes qui fréquentent le plus souvent les églises africaines ? Avez-vous une explication concernant la présence de ces personnes -là dans les églises ?

- De l'engagement des membres ou des fidèles au sein de l'église

6- Qu'est-ce qui vous a poussé(e) à aller dans telle Église plutôt que dans telle autre Église ? Selon vous est-ce un choix personnel ou un fait de hasard ?

7- Pouvez-vous me faire le récit de votre conversion ?

8- Avant de fréquenter cette église, fréquentiez-vous une autre église ? Si oui laquelle ?

9- Depuis quand êtes-vous membre de cette église ? Pour quelle raison avez-vous quitter votre ancienne Église ?

10- Comment considérez-vous présentement dans cette église comme un converti? Êtes-vous baptisé par immersion dans cette église ? Si oui cela fait combien d'année?

11- Qu'est-ce qui changé dans votre vie depuis que vous pries dans cette église ?

12- Il vous arrive d'avoir le sentiment que Dieu n'exauce pas vos prières. A quoi cela est-il du ?

13- Quelle est le moment important qui a marqué votre vie de foi ?

14- Selon vous en tant que croyant et pratiquant, êtes-vous satisfait de la manière dont votre église annonce l'évangile ?

15- On parle de plus en plus de prospérité, de miracle, guérison divine, dans l'Église. Qu'est-ce que la prospérité, le miracle et la guérison divine pour vous ?

16- Pour vous, que signifie se convertir ? Un bon chrétien ?

17- Selon vous un chrétien a-t-il aussi besoin de se convertir dans une Église ?

18- A votre avis qu'est-ce qui fait le succès de votre de l'Église ?

- Le ministère de femmes pasteurs et hommes pasteurs

19- Si l'on vous demandait de faire une comparaison entre le ministère pastoral de la femme et celui des hommes pasteurs que diriez-vous ?

20- Que pensez-vous de l'ordination des femmes pasteurs ?

- 21- Connaissez-vous une église pentecôtiste africaine qui a été fondée par une (des) femme(s) à Montréal ? Et comment appréciez-vous cette église ?
- 22- Comment appréciez-vous les femmes pasteurs par rapport aux pasteurs de sexe masculin ?
- 23- Les femmes ont-elles vraiment toute leur place dans l'église ? Dans votre église ?
- 24- Pensez-vous que la présence des femmes comme pasteurs change quelque chose dans les relations au sein de l'église ?
- 25- Est-ce que la présence des femmes pasteurs dans l'église pentecôtiste donne une nouvelle image du christianisme et du rôle des femmes dans l'Église ?
- 26- La femme ou le mari pasteur (de la pasteur) peut-il (elle) avoir de responsabilité quelconque au sein de l'église de son mari ? (de sa femme) ?
- 27- La femme ou le conjoint pasteur (de la pasteur) peut-il (elle) devenir pasteur comme son mari (sa conjointe) ?
- 28- Quel rôle joue la femme dans votre église ?
- 29- Comment se fait l'accès de la femme ministère pastoral dans votre église ? Et son implication aux postes de responsabilité ?
- 30- Quelle analyse faites-vous des positions d'autorités selon le genre dans l'église ?
- 31- Quelles différences faites-vous entre le statut de femme pasteur et maman pasteur ?
- 32- Comment jugez-vous la position de la femme au sein de l'église ?
- 33- Un serviteur de Dieu (un pasteur) a-t-il besoin d'un salaire ?
- 34- Comment appréciez-vous le fait qu'un pasteur fasse un autre travail en parallèle avec son travail de pasteur ?
- 35- Considérez-vous le ministère de pasteur comme une vocation ou comme tout autre métier quelconque ?
- 36- Quel est l'impact réel de votre église dans la société montréalaise ?
- 37- La formation théologique et biblique sont-elles importantes dans le ministère de pastoral ?

- L'engagement et la vocation des jeunes chrétiens au sein de l'Église
- 38- Que pouvez-vous dire aux jeunes hommes qui désirent devenir pasteur ?
- 39- Que pouvez-vous dire aux jeunes filles qui aspirent au ministère pastoral ?
- Pratique relationnelle : les dissensions entre les membres de l'église, les fidèles, anciens ou diacres et pasteurs
- 40- Quel rapport un pasteur peut-il avoir vis-à-vis des fidèles de son église ?
- 41- D'après vous y-a-t-il une différence dans l'organisation entre l'Église pentecôtiste et les églises protestantes ?
- 42- Comment appréciez-vous l'organisation de votre église par rapport aux autres églises ?
- 43- Selon vous est-ce qu'une femme peut prendre la parole et enseigner ou prêcher dans l'église ?
- 44- Dans l'Église pentecôtiste certaines personnes affirment que la femme doit se soumettre à son mari ? Comment jugez-vous cette affirmation ?
- 45- Avez-vous une fois assisté à une dissension entre les membres de l'église et le pasteur ? Et qu'est-ce qui a été à l'origine de cette dissension ?
- 46- Quelles critiques pouvez-vous faire à l'endroit de ceux qui occasionnent cette dissension ?
- 47- Beaucoup de personnes quittent leur Église pour rejoindre d'autres églises pentecôtistes ou encore créer leur propre. Comment pouvez-vous expliquer tous ces départs et le succès que connaît ces églises ou l'échec ?
- 48- A votre avis qu'est-ce qui est à la base de cette désaffiliation ?
- 49- Constitue-elle une menace pour votre église ?
- 50- Avez-vous quelque chose ajouter ?

Je vous remercie !!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!

ANNEXE C

TABLEAUX

Liste des entretiens réalisés, Église La Citadelle

Acteurs et actrices	Interviewés (nb)	Entretiens réalisés (nb)
Pasteur.e.s	4	3
Diacres/diaconesses de l'église	12	12
Responsable des femmes	3	3
Responsable des hommes	5	5
Responsables du groupe musical et du service d'ordre		
• Groupe musical	2	2
• Service d'ordre	1	1
Total	27	27

Liste des entretiens réalisés,
Église Impact Centre Chrétien (ICC)

Acteurs et actrices	Interviewés (nb)	Entretiens réalisés (nb)
Pasteur.e.s	1	1
Diacres/diaconesses de l'église	10	10
Responsable des femmes	4	3
Responsable des hommes	6	5
Responsables du groupe musical et du service d'ordre		
• Groupe musical	4	5
• Service d'ordre	2	3
Total	27	27

Répertoire de l'église La Citadelle

Date de création	1994
Identité du pasteur	Joseph Kabuya
Lieu d'origine du pasteur-fondateur	Congo- Kinshasa
Liens avec une maison-mère à l'étranger ou au Canada	Église mère au Canada
Localisation	9353, b. Saint-Michel, Montréal, QC H1Z 4G9
Site internet ; structure formelle	https://www.egliselacitadelle.com/
Activités proposées	Réunion de prière tous les mercredis ; rencontre des hommes et des femmes ; séminaire de formation
Nombre de fidèles	500

Répertoire de l'église Impact Centre Chrétien (ICC)

Date de création	2013
Identité du pasteur	Célestin Yao
Lieu d'origine du pasteur-fondateur	Côte d'Ivoire
Liens avec une maison-mère à l'étranger ou au Canada	Église mère de Paris (ICC Paris - France)
Localisation	7600 Boul Henri-Bourassa E, Montréal, QC H1E 1P2
Site internet ; structure formelle	https://impactcentrechretien.com/
Activités proposées	Réunion de prière tous les mercredis ; rencontre des hommes et des femmes le samedi ; séminaire de formation (Les fondements du Royaume ; Les 3 piliers majeurs de la maturité spirituelle ; Devenez un leader serviteur selon le Cœur de Dieu.
Nombre de fidèles	700

ANNEXE D
GRILLE D'ANALYSE

N° de grille _____ Église _____

Éléments à observer	Oui	Non	Images	Date	Heure du début et de fin
Le rôle de la hiérarchie pendant le culte					
Le ministère pastoral de l'homme					
Le ministère pastoral de la femme					
La transmission des activités dans l'église					
Autorité charismatique					
Le déroulement des activités : Département des hommes Département des femmes Département des jeunes Département des anciens de l'Église					

Éléments à observer	Oui	Non	Images	Date	Heure du début et de fin
Les études bibliques					
La formation des fidèles					
Les réseaux transnationaux					
L'activité rituelle					
Récit de conversion					
Discours de conquête et politique transnationale					
Les appels aux ministères					

ANNEXE E

CATÉGORIES ET CODES DES VERBATIMS ANALYSÉS À TRAVERS LE LOGICIEL QD MINER

Les différents groupes stratégiques de l'église :

Pasteur- Les diacres- Les anciens – Responsable des femmes – Responsable des hommes- De la formation – Groupe musical- Des jeunes – Service d'ordre- Service de communication.

Tableau 2.5 – Catégories et codes des verbatims analysés à travers le logiciel QD Miner

Catégories	Codes
1 – Les réseaux transnationaux des églises pentecôtistes :	Réseau très personnalisé (le pasteur; son épouse et les enfants) Missions construites à partir d'une église mère
2 – Appréciation générale sur le phénomène transnational	Plus de migrants.es venant de l'Afrique francophone Étudiants.es francophones
3 –Dynamiques de gouvernance	L'époux et sa femme- Les enfants Achats de bâtiments À travers une église mère depuis la France
4 – Stratégies associés	Information depuis l'Afrique Lettre de recommandation Évangélisation Membre de famille
5 – Raisons favorisant la création de l'église	Vision (communication avec Dieu) Étendre la parole de Dieu Permettre aux africains migrants de garder la foi Réveil spirituel au sein de la francophonie Maintenir la flamme spirituelle dans les pays occidentaux Évangéliser les pays de l'occident

Catégories	Codes
6 – Structure de l'église de La Citadelle	Hiérarchie pyramidale Conseil d'administration Des diacres /diaconesses Des anciens Des pasteur(e)s
7 – Structure de l'église ICC :	assistants.es Des missionnaires Les apôtres Les pasteur(e)s associé(e)s Les pasteur(e)s confirmé.e.s Les assistants.es pasteurs.es (AP) Les missionnaires Les responsables
8 – Fonctionnement de l'église Sous catégories : • Émergence des courants de réveil spirituel • Culte dominical • Activités spirituelles • Animation du culte • Activités spirituelles • Départements de L'église La Citadelle et de l'église ICC	Nouvelles technologies de l'information et de la communication, arts dramatiques et visuel L'ordre liturgie du culte adaptée Un culte principalement conçu pour un public externe Tient compte des réalités d'ici et d'aujourd'hui (église Citadelle) Le service du dimanche La Sainte CèneLa prédication comme moyen d'adoration Les réunions du soir Les études et les enseignements Bibliques Les cellules de prière de maison Département d'accueil Département du protocole Département de communication (ministère de la Communication - De l'Innovation et des multimédias (MCIM) Département d'intégration - Le

	département de la louange et d'adoration- Le département social - Des finances - Des missions - Évènementiel - De la librairie - De création des richesses - De la restauration
--	---

Catégories	Codes
9 – Rôle des pasteur(e)s (leader, leader charismatique)	Un patriarche (comme Moïse dans la bible) Un père spirituel Une mère spirituelle Un guide Un prophète
10 – Groupe cible	Des intellectuels, des travailleurs qualifiés Des réfugiés, des étudiants
11 – Religion de la communauté ethnique de l'individu	Des églises aux profils différenciés
12 – Parcours des convertis Sous-Catégorie : • Trajectoires religieuses complexes	Rencontre avec le pentecôtisme Démarche individuelle Fidèles nés.es en Afrique Nouveaux convertis au Canada
13 – Création de nouveaux espaces de sociabilité dans l'église	Différents mouvements : Des jeunes Des femmes Des hommes Répétition de chorales Groupe musical Espaces de rencontre entre futur époux Socialisation individualisante
14 – Instabilité ou la mobilité des fidèles	Le départ volontaire de certains fidèles
15 – Valorisation de nombreux discours Sous-catégorie : • Expression individuelle	Évolution des représentations associées à l'argent Richesse et succès personnel. Enrichissement Prosperité souvent valorisée, Réussite financière et matérielle encouragée
16 – Rapports « genrés » entre autorités pentecôtistes transnationales Sous-Catégorie • Accès des femmes au pastorat	La femme comme évangéliste La femme comme ouvrière, secrétaire La femme comme présidente d'association La figure de la femme du pasteur un pilier de référence dans la vie de l'Église (La femme comme conseillère) L'ambiguïté du statut : femme pasteur et Maman pasteur L'importance numérique des femmes

Catégories	Codes
17 – Sentiment d'appartenance, construit dans la temporalité	Constitution des réseaux tertiaires au sein des églises pentecôtistes africaines comme point d'achèvement Construction des églises dans les pays africains Soutien aux familles dans le pays d'origine ONG

BIBLIOGRAPHIE

- Adeboye, O. A. et P. (2005). Transnational Pentecostalism in Africa. The Redeemed Christian Church of God, Nigeria ». Éditions Karthala. p.439-465.
- Adogame, A. (2010). Pentecostal and Charismatic Movements in a Global Perspective. Dans B. s. Turner (dir.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (p. 498 518). Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444320787.ch22>
- Affes, H. et Chouaibi, J. (2007). Le rôle du système de gouvernement d'entreprise dans le développement de l'innovation technologique. Une étude empirique dans le secteur agro-alimentaire tunisien ». *La Revue des Sciences de Gestion*, 228(6).
- Alain, T. (2000). Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités. *RevueEuropéennedesMigrationsInternationales* p. 238-240.
- Amiotte-Suchet, L. (2009). Le pasteur pentecôtiste : un fil conducteur entre le ciel et la terre ». *Théologiques*, 17(1).
- Anderson, A. (2001). African reformation : African initiated Christianity in the 20th century. Africa World Press. p.282.
- Anderson, A. (2005). The Origins of Pentecostalism and its Global Spread in the Early 20th Century. Dans *Transformation*, 22(3), 175 185.
- Anderson, A. (2013). *An Introduction to Pentecostalism : Global Charismatic Christianity*. Cambridge University Press, UK.
- Anderson, A. H. (2014). *An Introduction to Pentecostalism*. Cambridge University Press.
- Appadurai, A. (2005). – Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation, Paris, Payot (« Petite Bibliothèque Payot »).
- Aranzazu, M. (2012). Pratiques économiques et socio-culturelles des mexicains à Montréal : une étude exploratoire de l'espace transnational Mexique- Montréal » Mémoire Maîtrise en géographie, Université du Québec à Montréal.
- Argyriadis, K. éd. (2013). Religions transnationales des Suds : Afrique, Europe, Amériques. Louvain-la-Neuve : Harmattan
- Argyriadis, K. et Capone, S. (s. d.). Renée De la Torre et André Mary.(2012). Religions transnationales des Suds. Dans Éditions. Harmattan-Academias.a. / IRD / CIESAS.p.53.

- Aubourg, V. (2011). L'Église à l'épreuve du Pentecôtisme : une expérience religieuse à l'île de la Réunion, 821.
- Aubourg, V. (2014). Chant céleste : la glossolalie en milieu pentecôtiste charismatique à l'île de la Réunion ». *Anthropologie et Sociétés*, 38(1).
- Augé, M. et Piault, C. (dir.). (1975). *Prophétisme et thérapeutique : Albert Atcho et la communauté de Bregbo*. Hermann. p.324.
- Aurélien Mokoko-Gampiot. (2013). Aurélien Mokoko-Gampiot, Les kimbanguistes en France. Expression messianique d'une Église afro-chrétienne en contexte migratoire. *Archives de sciences sociales des religions*, (164), 255.
- Badie, B. et Smouts, M.-C. (1992). *Le retournement du monde : Sociologie de la scène internationale*, Paris : Presse de la Fondation nationale des sciences politiques 3e édition. Éditions Dalloz.p.70-84.
- Bakkour, D. (2013). Un essai de définition du concept de gouvernance [Studies and Syntheses]. LAMETA, Universtiy of Montpellier. <https://econpapers.repec.org/paper/lamestudy/13-05.htm>
- Balmer, R. et Randall, C. (2001). "Her Duty to Canada" : Henriette Feller and French Protestantism in Québec ». *Church History : Studies in Christianity and Culture*, 70(1), 49 72.
- Bandé, S. (2010). *La gestion des ressources humaines dans L'église*. FATAD/Lomé.
- En Ligne. <https://www.memoireonline.com/08/11/4702/m>.
- Barrett, D. et Johnson, T. M. (2003). Annual Statistical Table on Global Mission : 2003. *International Bulletin of Mission Research*, 27, 24 25. <https://doi.org/10.1177/239693930302700106>
- Basch, L. G., Schiller, N. G. et Szanton Blanc, C (1992). « Towards a Transnational Perspective on Migration of Migration : Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered ». *The Annals of the New York Academy of Sciences*, 645 :1-24.
- Basch, L. G., Schiller, N. G. et Szanton Blanc, C. (1994). *Nations unbound : transnational projects, postcolonial predicaments, and de-territorialized nation- states*. Gordon and Breach. p.6.
- Bastian, J.-P. (1994). *Le protestantisme en Amérique latine : une approche socio- historique*. Labor et Fides. p. 226-227.
- Bastian, J.-P. (2007). *Quand la pluralité religieuse change la donne politique en Amérique latine*.
- Bat, J.-P. (2014). Les Églises de réveil au Congo-Brazzaville. Entre nationalisme et religiosité ». *Afrique contemporaine*, 252(4).
- Batard, A. (2008). *Le lobby évangélique à l'assaut de l'Ouganda* ».
- Batibonak, S. (2014). Megachurches et "Églises portatives" au Cameroun. Un trait commun : une lutte anti-sorcellaires farouche ». *Afrique contemporaine*, 252(4).

- Batibonak, S., Kadje, D. et Meffo, U. S. (2016). Rhétorique guerrière dans les pentecôtismes camerounais ». *Journal des anthropologues*, 146-147(3-4) :87-109.
- Baubérot, J. (2013). Le protestantisme contemporain ». in Vol.8e éd., *Que sais-je ?* Presses Universitaires de France. p. 96-121
- Bauer, O. (2007). Vers une communauté d'individus : le cas de l'Église protestante francophone de Washington, DC, 11.
- Bava, S. (2016). « Migrations africaines et christianismes au Maroc. De la théologie des migrations à la théologie de la pluralité religieuse ». 274(2) *Les Cahiers d'Outre-Mer* :259-288.
- Bava, S. et Capone, S. (2010). Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement ». *Autrepart*, 56(4), 15.
- Bava, S. et Picard, J. (2010). Les nouvelles figures religieuses de la migration africaine au Caire ». *Autrepart*, 56(4), 153 70.
- Bazonzi, M. J. (2006). Les « églises de réveil » de Kinshasa à l'ombre du mouvement néopentecôtiste mondial : entre nivellement et déconstruction culturels. Centre d'Études Politiques (CEP) / Université de Kinshasa / R.D. Congo.p.16. <https://docplayer.fr/33214333-Les-eglises-de-reveil-de-kinshasa-a-l-ombre-du-mouvement-neopentecotiste-mondial-entre-nivellement-et-deconstruction-culturels.html>
- Becker, H. S. (2002). Les ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales. La Découverte.p.360. <https://www.cairn.info/les-ficelles-du-metier-9782707133700.htm>
- Benoit, G. et Jean-Arnold de Clermont. (2016). Pour une bonne gouvernance dans les Églises. Sous la direction de Michel Bertrand, Samuel Désiré Johnson et Célestin Gb. Kiki, 28.
- Bertaux, D. (2007). Les récits de vie. Perspectives ethnosociologiques. Nathan.p.15.
- Bertrand, B. (1994). Smouts Manne-Claude. Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale. Dans *Presse de la Fondation nationale des sciences politiques & Dalloz* p.8.
- Beyer, P. (1994). *Religion and Globalization*. SAGE.
- Beyer, P. (1998). *Global migration and the selective reimagining of religions*. Horizontes Antropológicos, 4, 12 33.
- Blanchet, A. et Gotman, A. (1992). L'enquête et ses méthodes : l'entretien (vol. Un essai de définition du concept de gouvernance). Nathan.
- Blanchet, A., Gotman, A. et de singly, F. (2007). L'enquête et ses méthodes : l'entretien. Paris : A. Colin
- Blanco, C. (2007). Transnationalisme, émergence et fondements d'une nouvelle perspective migratoire. *Documents*, 85(2), 13 29.

- Boissevain, K. (2013). Des conversions au christianisme à Tunis. Vers quel protestantisme. *Histoire, monde et cultures religieuses*, 28(4).
- Bolognesi, P. (2010). Amérique Centrale -Évangéliques pentecôtistes : un portrait, première partie. <https://alterinfos.org/spip.php?article4605>
- Bowen, D. R. (1977). Objectivity as a Normative Standard. *The Journal of Politics*, 39(1), 201-210. <https://doi.org/10.2307/2129696>
- Boyer, V. (1998). Le récit de Lessa. Des cultes de possession aux Églises pentecôtistes ». *L'Homme* 38 (148) p.119-137. https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1998_num_38_148_370579
- Bruna, Y. (2016). Les nouvelles expériences au monde de l'individu géolocalisé Thèse de Doctorat [Université de Pau et des pays de l'Adour U.F.R Lettres, Langues, Sciences Humaines et sport école doctorale : sciences sociales et humanités – Ed 481].p.10. <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-02566024/document>
- Brunelle, D. (2010). Gouvernance Théories et pratiques. En ligne. <https://doi.org/10.1522/030167600>
- Buckler Andrew et Gonzalez, P. (2001). Introduction : La planète évangélique, numéro 62 de la revue *Perspectives missionnaires* consacrée à « La planète évangélique ». 5-17.
- Caillé, A. (1989). L'impossible objectivité ? Vérité et normativité dans les sciences sociales, *La revue du MAUSS*, n° 4, deuxième trimestre.
- Calzada Paul. (2012). La gouvernance dans l'Église. *TopChretien*. <https://topmessages.topchretien.com/serie-texte/la-gouvernance-dans-leglise/>
- Campenhoudt, V. et Quivy-Luc, R. (2007). Manuel de recherche en sciences sociales. Éditions, Dunod.p.177.
- Capone, S. (2010). Religions "en migration" : De l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale ». *Autrepart*, 56(4), 235-259.
- Capone, S. et Salzbrunn, M. (2018). A l'écoute des transnationalisations religieuses. *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, (67), 11-21.
- Capredon, E. (2016). Les Églises autonomes Évangélisme, chamanisme et mouvement indigène chez les Baniwa de l'Amazonie brésilienne. Thèse Doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales. p.672.
- Carl, R. (2004). *The Next Reformation : Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity*, Éditions Kindle.
- Casanova, J. (1997). »Globalizing Catholicism and the Return to a "Universal Church"« , in S. H. Rudolph, J. Piscatori (éds.), *Transnational Religion and Fading States*. Routledge & CRC Press. <https://www.routledge.com/Transnational-Religion-And-Fading-States/Rudolph-Piscatori/p/book/9780813327686>

- Caveng, R. (2011). "Delphine Naudier, Maud Simonet (Éds), Des sociologues sans qualités ? Pratiques de recherche et engagements". Paris, La Découverte Lectures, les comptes rendus.p.256.
<https://journals.openedition.org/lectures/5704>
- Chalifoux, J.-J. (1992). « L'Histoire de vie » dans Gauthier, Benoît (dir). Recherche sociale, Sillery, Presses de l'Université du Québec. p. 280.
- Chatelin-Ertur, C. et Nicolas, E. (2011). « Gouvernance et décision. Proposition d'une typologie des styles de gouvernance des organisations ».La Revue des Sciences de Gestion, 251(5).
- Chitando, E. (2008). Sub-Saharan Africa ». New York, Routledge.p.111.
- Christophe, M. (2013). Pratiquer la religion ensemble : Analyse des paroisses et communautés religieuses en Suisse dans une perspective de sociologie des organisations. Dans Thèse présentée à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne Suisse.p.295.
- Cléret, B. (2013). L'ethnographie comme démarche compréhensive : immersion dans les dynamiques consommatoires du rap en France, p.50-77 [http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero32\(2\)/32-2-cleret.pdf](http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero32(2)/32-2-cleret.pdf)
- Clifford, G. (1973). Interpretation of Cultures. New York : Basic Books.p.27.
- Colonomos, A. (1994). Les évangélistes en Amérique Latine : De l'expression religieuse à la mobilisation sociale et politique transnationale ». Cultures, conflits, 15-16.
- Combessie, J.-C. (1996). La méthode en sociologie. Paris, La Découverte.p.128. En ligne.
<https://www.cairn.info/la-methode-en-sociologie-9782707152411.htm>.
- Conesa, P. (2005). « La violence au nom de Dieu ». Revue internationale et stratégique, 57(1).
- Corten, A. (1995). La glossolalie dans le pentecôtisme brésilien. Une énonciation protopolitique. Revue française de science politique, 45(2), 259 281. <https://doi.org/10.3406/rfsp.1995.403520>
- Corten, A. (2006). Un religieux immanent et transnational. Archives de sciences sociales des religions, (133), 135 151. <https://doi.org/10.4000/assr.3339>
- Corten, A. et Marshall-Fratani, R. (dir.). (2001). Between Babel and Pentecost : transnational Pentecostalism in Africa and Latin America. Indiana University Press. p.323.
- Corten, A. et Mary, A. (2000). Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique- Brésil. Paris, Karthala.p368.
- Coulmont, B. (2014). Églises africaines à l'affiche à Paris. Approche quantitative d'une imagerie religieuse ». Afrique contemporaine, 252(4), 138 39.
- Coulon, A. (2007). L'École de Chicago, 1ère édition 1992. Éditions PUF, Que sais-je ?p.106.

- Coulon, C. (2002). « Aires et frontières religieuses en Afrique ». Gérard Dorel (dir.), Les Actes du FIG 2002, Religion et Géographie, Émilie Tremblay, 2010, Mémoire maîtrise Université de Montréal, p.1.
- Cox, H. (1995). Le retour de Dieu : Voyage en pays pentecôtiste. Desclée de Brouwer.p.296
- Cox Harvey. (2006). The legacy of Azusa Street ». <https://www.apostolicarchives.com/articles/article/8801925/173190.htm>
- Coyault, B. (2014). L'africanisation de l'église évangélique au Maroc : revitalisation d'une institution religieuse et dynamique d'individualisation. Revue l'année du Maghreb, numéro, 11-81 103.
- Coyault, B. (2015). Les églises de maison congolaises de Rabat : la participation du secteur informel à la pluralisation religieuse au Maroc. in Nadia Khrouz, Nazarena Lanza (dir.), Migrants au Maroc.
- Cuadros, R. et Darío, J. (2018). Le basculement religieux latino- américain ».
- Hérodote, 171, p.119-134. <https://doi.org/10.3917/her.171.0119>
- Daoust, M.-K. (2015). Repenser la neutralité axiologique. Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences, (53 1), 199 225. <https://doi.org/10.4000/ress.3000>
- Dea, L. A. (2013). Le christianisme occidental à l'épreuve des messianismes indigènes en côte d'ivoire coloniale : le harrisme et le déhima, (Études et analyses – N° 30).p.31. http://religion.info/pdf/2013_10_Dea.pdf
- Dea, L. A. (2015). Évangélisation et pratique holistique de conversion en Afrique : l'Union des Églises évangéliques services et œuvres de Côte d'Ivoire 1927-1982. p.586.
- Dargent, C. (2017). Yannick Fer, Gwendoline Malogne-Fer (dir.), Le protestantisme à Paris. Genève, Labor et Fides, 424.
- Daziano, L. (2014). Chapitre 6 - La puissance du fait religieux dans les pays émergents ». Dans P. 99-110 in Les pays émergents, U. Armand Colin. <https://doi.org/10.3917/arco.dazia.2014.01.0099>
- De Meyer, M. (2015). Arjun Appadurai, Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation. Lectures. <https://journals.openedition.org/lectures/18709>
- Decraene, P. et P. (1982). 3 - Incertitudes religieuses ». Presses Universitaires de France.
- Degorce, A. (2017). Du rap à l'évangélisation. Parole transnationale et parcours de vie d'un bishop de Ouagadougou ». Volume, 14 :1(2) :23-35.
- Deirdre Meintel et LeBlanc Marie Nathalie. (2003). Le religieux en mouvement. Volume 27, numéro 1, Anthropologie et Sociétés. Érudit. <https://www.erudit.org/fr/revues/as/2003-v27-n1-as553/>

- Dejean, F. (2010). La précarité spatiale des Églises africaines en Seine-Saint-Denis et sur l'île de Montréal. Dans : Fancello, S, Mary, A (eds) chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations., 301 326.
- Demart, S. (2008). Le "combat pour l'intégration" des églises issues du Réveil congolais (RDC) ». Revue européenne des migrations internationales, 24(3), 147 65.
- Demart, S. (2010). Les territoires de la délivrance : mises en perspectives historique et plurilocalisées du Réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse) [Thèse de doctorat, Toulouse 2]. <http://www.theses.fr/2010TOU20008>
- Demart, S. (2014). Itinérance prosélyte, territoires circulatoires et économie religieuse. Pour une ethnographie de la circulation des pasteurs ». Afrique contemporaine, 252(4), 135 37.
- De Surgy, A. (2001). Le phénomène pentecôtiste en Afrique noire : le cas béninois. L'Harmattan.p.470.
- Dewel, S. (2014). Mouvement charismatique et pentecôtisme en Éthiopie. Une progression fulgurante ? Afrique contemporaine, 4, 140 42.
- Di Giacomo, M. (2004). La Vieille Capitale : son importance pour le pentecôtisme au Canada français dans les années 1970. Études d'histoire religieuse, 70, 79 94. <https://doi.org/10.7202/1006674ar>
- Di Giacomo, Michael. (1999). Les pentecôtistes québécois, 1966-1995 : histoire d 'un réveil. Thèse de doctorat. Québec : Université Laval, p.363.
- Dijk, R. A. van et Van, K. W. M. J. (2002). Ghanaian churches in the Netherlands : religion mediating a tense relationship (p. 89 97). KIT/Sub-Saharan Publishers. <https://hdl.handle.net/1887/9656>
- Discepolo Th. (1998). Investissements de compétences intellectuelles, in Neutralité et engagement du savoir, (18 19). https://www.journaldumauss.net/spip.php?page=imprimer&id_article=1324
- Djomhoué, P. (s. d.). 2008. Manifestations of Ecumenism in Africa Today : A Study of the Mainline and Pentecostal Churches in Cameroon. International Journal for the Study of the Christian Church, 8(4), 355 368.
- Dorier-Apprill, E. (2008). Le pluralisme chrétien ». Questions Internationales, Le christianisme dans le monde 29. La documentation française.p.1
- Dorier-Apprill, É. et Ziavoula, R. (2005). La diffusion de la culture évangélique en Afrique centrale. Théologie, éthique et réseaux ». Hérodote, 119(4), 129 56.
- Dozon, J. (1995). La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine. Suivi de la leçon des prophètes par Marc Augé Paris, Seuil.p.300.
- Durkheim, E. (1988)[1894]. Les règles de la méthode sociologique, Champs Flammarion
- Eboussi-Boulaga, F. (2007). Les transformations religieuses en Afrique ». Présence Africaine, 175-176-177(1-2-2008-1) :415-21.

- Encrevé, A. (1998). Compte rendu de [Denis Remon, dir., L'identité des protestants francophones au Québec 1834-1997. Études d'histoire religieuse, ix, 208.
- Englund, H. (2003). Christian Independency and Global Membership : Pentecostal Extraversions in Malawi. *Journal of Religion in Africa*, 33(1), 83-111.
- Fancello, S. (2002). Albert de Surgy, Le Phénomène pentecôtiste en Afrique Noire. Le cas béninois. *Archives de sciences sociales des religions*, (118), 87-151.
- Fancello, S. (2003). Les politiques identitaires d'une Église africaine transnationale. The Church of Pentecost (Ghana) ». *Cahiers, d'études africaines* 172(4) :857-82.
- Fancello, S. (2005). Pouvoirs et Protection des Femmes dans les Églises Pentecôtistes Africaines ». *Revista de Estudos da Religião* n.3.p.78-98
- Fancello, S. (2006). Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest. Karthala.
- Fancello, S. (2007a). "Gagner les Nations à Jésus" : Entreprises Missionnaires et Guerre Spirituelle en Afrique ». *Social Sciences and Missions*, 20(1), 82-98.
- Fancello, S. (2007b). Réveil de l'ethnicité akan et pentecôtisme 'indigène' en Europe ». *Diversité urbaine*, 7(1), 51-67.
- Fancello, S. (2008). Les pentecôtismes « indigènes » : La double scène africaine et européenne ». *Archives de sciences sociales des religions*, 143) :69-89.
- Fancello, S. (2009). Migration et plurilinguisme : Parler en langues dans les Églises africaines en Europe ». *Social Compass*, 56(3).
- Fancello, S. (2012). Migration africaine et pentecôtisme à Bruxelles : Pentecôtisme, transformation des familles et rapports de genre. Dans Éditions. Harmattan- Academia / IRD/ (p. 303-337).
- Fanga, J. (2017). La question de l'immigration et la nécessaire reformulation des formes d'autorité en pastorale ». *Théologiques*, 25(2).
- Faret, L. (2003). Les territoires de la mobilité. Migration et communautés transnationales entre le Mexique et les États-Unis. CNRS Éditions.
- Fath, S. (2005). Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France, 1800- 2005. Éditions Labor et Fides, France, 215.
- Fath, S. (2014). Damien Mottier. Une ethnographie des pentecôtismes africains en France. Le temps des prophètes ». *Afrique contemporaine*, 252(4).
- Fath, S. (2015). Statistiques évangéliques globales.
<http://blogdesebastienfath.hautetfort.com/archive/2015/01/21/610-millions-d-evangeliques-en-2015-monde.html>

- Fath, S. (2004). Militants de la Bible aux États-Unis. Évangéliques et fondamentalistes du Sud. 322
Autrement.p.224.
- Fath, S. (2018). Dieu. X. X. L. La révolution des megachurches. Dans Autrement.p. 11 132.
- Fath, S. et Mayrargue, C. (2014). Les nouveaux christianismes en Afrique. Introduction thématique ». Afrique contemporaine, 252(4).
- Favre, O. (2006). Les églises évangéliques de Suisse : origines et identités. Labor et Fides.p.366
<https://www.unil.ch/issr/fr/home/menuinst/publications/collections/religions-et-modernites/les-evangeliques-de-suisse.html>
- Félicien, C. N. (2016). Les églises néo-pentecôtistes à Abidjan : clientélisme religieux et dynamiques de socialisation. Revue Africaine d'Anthropologie, Nyansa-Pô, (21.183), 203.
- Fer, Y. (2012). Le protestantisme polynésien, de l'Église locale aux réseaux évangéliques ». Archives de sciences sociales des religions, 157(1).
- Fer, Y. et Malogne-Fer, G. (2013). Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures, Paris, L'Harmattan, coll. Anthropologie critique, 162.
- Ferraro, E. M. (2010). Pentecôtisme au Québec : convergence d'imaginaires religieux et rôle des femmes immigrantes ». Sous la Direction Rochais Gerard, Université de Québec à Montréal, Doctorat en sciences des religions. p. 247.
- Fitzgerald, D. (2006). Towards a Theoretical Ethnography of Migration. Qualitative Sociology, 29(1), 1 24.
<https://doi.org/10.1007/s11133-005-9005-6>
- Fourchard, L. et P. (2005). Introduction. in Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest, Hommes et sociétés. Paris : Éditions Karthala. p. 331-340
- François, D. (2000). La démarche d'une recherche en sciences humaines : De la question de départ à la communication des résultats. Les Presses de l'Université Laval De Boeck Université.417p.
- Frédéric, L. (2003). Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités. Hachette Littératures.
- Froger, G. (2006). Significations et ambiguïtés de la gouvernance dans le champ du développement durable. Mondes en développement, 136(4), 11 28.
- Gadille, J. (1991). Instituts ou sociétés missionnaires chrétiennes et identités nationales(Afrique et Madagascar XIX-XX s.)" ». Hispania Sacra, 43(87).
- Gallez, J.-P. (2014). L' "humanisme évangélique" de Joseph Moingt : un tournant théologique de l'humanisme chrétien ». Laval théologique et philosophique, 70(1).
- Garcia-Ruiz, J. (2006). La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo- pentecôtistes au Guatemala. Socio-anthropologie, (17 18). <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.462>
- Gatherings In Diaspora : Religious Communities and the New Immigration. (1998).

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures : selected essays*. Basic Books.

Gélinas, et M. V.-Laaroussi., Claude. (2014). Les lieux de culte comme espaces d'intégration pour les nouveaux arrivants : l'exemple de Sherbrooke ». *Diversité urbaine*, 12(2).

Genard, J.-L. et Roca i Escoda, M. (2019). *Éthique de la recherche en sociologie*. De Boeck supérieur. p.255.

Germain, G. et Polo. (2003). *L'aménagement des lieux de culte des minorités ethniques : enjeux et dynamiques locales*, Institut National de la Recherche Scientifique Urbanisation, Culture et Société, Montréal.

Giacomo, M. D. (1999). *Les pentecôtistes québécois, 1966-1995 : histoire d'un réveil*. Thèse de Doctorat. Faculté de théologie et de sciences religieuses université Laval Québec.p.295.

Gilbert Marion. (2011). »Pentecôtisme », in : *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)*, version du 06.01.2011. hls-dhs-dss.ch. <https://hls-dhs-dss.ch/articles/026991/2011-01-06/>

Giumbelli, Emerson. (2000). La volonté de savoir : terminologies et classifications sur le protestantisme brésilien. *Religion & Société*, vol. 21, non. 1, p. 87-119. <https://docplayer.com.br/9201342-A-vontade-do-saber-terminologias.html>

Gold Raymond. (2003). "Jeux de rôle sur le terrain. Observation et participation dans l'enquête sociologique," *L'enquête de terrain*, 340 349.

Gomes, B. (2005). Les évangéliques au Brésil : stratégies territoriales et participation politique ». *Hérodote*, 119(4), 49 74.

Gonzalez, P. (2009). *Voix des textes, voies des corps Une sociologie du protestantisme évangélique* ». Thèse présentée à la Faculté des Sciences économiques et sociales de l'Université de Fribourg.p.515.

Government of Canada, S. C. (2017). *Le Quotidien — Immigration et diversité ethnoculturelle : faits saillants du Recensement de 2016*. <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/171025/dq171025b-fra.htm>

Grawitz, M. (1990). *Méthodes des sciences sociales*. Paris, Dalloz, p.655-688.

Gruénais, M.-E. (2001). Imaginaires politiques et pentecôtismes (Afrique/Amérique latine). *Bulletin de l'APAD*, (21). <https://journals.openedition.org/apad/194>

Gusman, A. (2012). 11. Pentecôtisme ougandais : entre individualisme et formation de la « New génération » », Muriel Gomez-Perez éd., *L'Afrique des générations. Entre tensions et négociations*. Karthala. p.467- 493.

Gutwirth, J. (1998). *L' Église électronique : la saga des télévangélistes*. Bayard Éd.p.312.

- Hackett, R. I. J. (2002). Discours de diabolisation en Afrique et ailleurs. *Diogène*, 199, p.71-91. 324
<https://doi.org/10.3917/dio.199.0071>
- Hamel-Charest, L. (2018). Missionnaires en territoire anicinabe : des réponses à la lumière de la tolérance religieuse ». *Recherches amérindiennes au Québec*, 48(1 2).
- Harrell, D. E. (1985). *Oral Roberts : An American life*. Indiana University Press. p.179.
- Henneton, L. (2018). Aux États-Unis : l'irrésistible sortie des Églises ». *Esprit Vembre*, 11 :p.55-58.
<https://doi.org/10.3917/espri.1811.0055>
- Hermesse, J., Plaideau, C. et Servais, O. (dir.). (2014). *Dynamiques contemporaines des pentecôtismes*. Academia L'Harmattan. p.233.
- Hermet, G. et Kazancigil, A. (2005). Introduction. *La gouvernance, Recherches internationales*. Éditions Karthala. p.5-14.
- Hoeber, R. S. et Piscatori, J. (1997). *Transnational Religion and Fading States*. Westview Press. p.265.
- Hollenweger, W. J. (1972). *The pentecostals. The Charismatic Mouvement in the Churches*. Minneapolis (Minnesota). Augsburg Publishing House.
- Hollenweger, W. J. (1988). *The Pentecostals*, Paebody Mass. Hendrickson Publishers. Hollenweger, W. J. (1995). *Pentecôtisme », Encyclopédie du protestantisme*. Paris Genève. Cerf/Labor et Fidès. Hollenweger, Walter J.
- Hollenweger, W. J. (1997). *Pentecostalism : origins and developments worldwide*. Hendrickson Publishers.
- Hollenweger, W. J. (2004). An introduction to pentecostals. *Journal of Beliefs & Values*, 25(2), 125 137. <https://doi.org/10.1080/1361767042000251555>
- Holm, Randall. (2010). *Canadian Pentecostal Spirituality*. In *Canadian Pentecostalism*. Sous la dir. de Michael Wilkinson, p. 79-96. Montreal & Kingston : McGill-Queen's University Press. <https://www.mqup.ca/canadian-pentecostalism-products-9780773534575.php>
- Hours, B. (2016a). La bonne gouvernance entre terreur et marchée ». *L'Homme & la Société*, 199(1), 9 19.
- Hours, B. (2016b). La bonne gouvernance est-elle bonne pour les sociétés ? *L'Homme & la Société*, 199(1).
- Huffy, M. (2020). Proposition de mise en œuvre du concept de gouvernance le cadre analytique de la gouvernance. Institut de hautes études internationales et du développement Genève, Suisse.

- Hunt, S. et Lightly, N. (2001). The British black Pentecostal « revival » : Identity and belief in the « new » Nigerian churches. *Ethnic and Racial Studies*, 24, 104 124.
<https://doi.org/10.1080/014198701750052523>
- Hunt, S. (2003). *Alternative Religions : A Sociological Introduction*. Ashgate Publishing Compan. p.288.
<https://doi.org/10.4324/9781315198767>
- Jon., P. et Peters, B.G. (2000). *Governance, Politics, and the State*. St. Martin's Press.p.203.
- Jacquet, P. et Laurence Tubiana, J. P.-F. (2002). Rapport de synthèse Gouvernance mondiale. Conseil d'analyse économique. La lettre Analyses, (miqués n° 3).
- p. 463. <https://www.cae-eco.fr/Gouvernance-mondiale>
- Jean-Paul, W. (1999). Le pentecôtisme : les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion ». *Archives des sciences sociales des religions*, (105).
- Juteau, D. (1996). L'ethnicité comme rapport social ». *Mots*, 49(1), 97 105. Kalombo Kapuku, S. (2014). La pentecôtisation du protestantisme à Kinshasa ». *Afrique contemporaine*, 252(4).
- Kooiman, J. (1993). Findings, Speculations and Recommendations". in J. Kooiman (dir) *Modern Governance*, London, Sage.
- Koussens, D. et Dejean, F. (2013). Stratégies des communautés évangéliques face aux contraintes des réglementations des lieux de cultes en France et au Québec ». *studies in religion/sciences religieuses*, 42(1).
- Krasner, S.D. (1982). Structural Causes and Regime Consequences : Regimes as Intervening Variables ». *International Organization*, 36(2), 185 205.
- Lacoste, Y. (2005). Les évangéliques à l'assaut du monde ». *Hérodote*, 119(4). Lacroix, I. et ST-Arnaud, P.O. (2012). « La gouvernance : tenter une définition », *Cahiers de recherche en politique appliquée*, Cahiers de recherche en politique appliquée, Vol. IV, Numéro 3,
- Lado, L. (2008). Les enjeux du pentecôtisme africain ». *Études*, 409(7 8), 61 71.
- Lafleur, J.M (2005). Le transnationalisme politique : pouvoir des communautés immigrées dans leurs pays d'accueil et pays d'origine. *Academia Bruyant*, Louvain-la- Neuve.p.76
- LaRochelle, D. et Chamberland, R. (2015). Quand les chiffres parlent de religion : Quelques données statistiques concernant l'état des religions dans le monde, au Canada et au Québec. Centre de

ressources et d'observation de l'innovation religieuse (CROIR) de l'Université Laval, p.53. 326
<https://bes.uqam.ca/wp-content/uploads/sites/77/Quand-les-chiffres-parlent-de-religion.pdf>

- Lasseur, M. (2005). Cameroun : Les nouveaux territoires de Dieu ». *Afrique contemporaine*, 215(3).
- Lasseur, M. (2010). Revanche du religieux : les nouveaux espaces de Dieu (The revenge of religion : new spaces of God) ». *Bulletin de l'Association de géographes français*, 87(1).
- Lasseur, Maud et Mayrargue, C. (2011). Le religieux dans la pluralisation contemporaine éclatement et concurrence ». *Politique africaine*, 123(3), 5 25. <https://doi.org/10.3917/polaf.123.0005>
- Laurent Pierre-Joseph. (2009). Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison. <https://www.karthala.com/2117-les-pentecotistes-du-burkina-faso- mariage-pouvoir-et-guerison-nouvelle-edition.html>
- Laurent, P.-J. (2003). André Corten & Ruth Marshall-Fratani, eds, *Between Babel and Pentecost. Transnational and Pentecostalism in Africa and Latin America* Bloomington, Indiana University Press. p.266-267 <http://journals.openedition.org/lhomme/18733>.
- Laurent, P.-J. (2004). En guise de réponse : les Assemblées de Dieu du Burkina Faso et la transnationalité du pentecôtisme ». *Civilisations*, 51) :201, 23.
- Laurent, P.-J. et Plaideau, C. (2010). Pentecôtismes et néo-pentecôtisme : des religions de l'accumulation ? *Revue Théologique de Louvain*, 41(2), 208 242.
- Le Page, P. (2015). Megachurch Pentecôtiste en contexte Québécois : LA religion vécue à l'Église nouvelle vie de longue. Mémoire de la maîtrise en sciences des religions de l'université du Québec à Montréal. p.238.
- Lelubre, M. (2012). La posture du chercheur, un engagement individuel et societal.
Facultés Universitaires Saint-Louis, 14.
- Leplay, M. (2005). Théo-politique des protestantismes..*Hérodote*, 119(4), 75 80. *Le Quotidien — Immigration et diversité ethnoculturelle : faits saillants du*
- Recensement de 2016. (s. d.). <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/171025/dq171025b-fra.htm>.
- Lesain-Delabarre, J.-M. (2012). Gouvernance : un concept caméléon à l'épreuve des analyses critiques ». *La nouvelle revue de l'adaptation et de la scolarisation*, 60(4), 302.
- Levitt, P. (1998). Local-Level Global Religion : The Case of U.S.-Dominican Migration. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(1), 74 89. <https://doi.org/10.2307/1388030>
- Levitt, P. (2001). « Transnational Migration : Taking Stock and Future Directions ».
Global Networks, 1, no 3, 195 216.

- Levitt, P. et B. N. J. (2007). Transnational Migration Studies : Past Developments and Future Trends 327
Annual Review of Sociology, 33, 129 156.
- Lévy, J. J. et Bergeron, M. (2010). Éthique de la recherche et responsabilité sociale du chercheur. Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale, (vol. 12, n° 1), 287 297.
<https://doi.org/10.4000/ethiquepublique.281>
- Livet, G. (2002). Les Églises et leurs problèmes ». P, 29-50 in Vol. 9e.
- Louis, R. (2010). Les questions du pluralisme religieux en ce début de siècle ». Dans
S. Cantin (dir.), Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous ? Québec, Presses de l'Université Laval. p. 129 150.
- Luca, N. (1999). Pentecôtismes en Corée / Pentecostalism in Korea. Archives de Sciences Sociales des Religions, 105(1), p.99 123. <https://doi.org/10.3406/assr.1999.1080>
- Lugira, A. (1999). African religion. World religions. New York, Facts On File. p.9. Mahieddin, É. (2016). L'éthique pentecôtiste et le Saint-Esprit du capitalisme :
Vocations d'entrepreneurs de Dieu en Suède contemporaine ». Archives de sciences sociales des religions, 175) :47 65.
- Mallimaci, F. et Béliveau, V. (2010). Altérités religieuses, migrations et constructions identitaires à la frontière entre l'Argentine, le Paraguay et le Brésil ». Autrepart, 56(4).
- Malogne-Fer, G. (2010). Protestantisme en migration : entre les îles Cook et la Nouvelle-Zélande ». Autrepart, 56(4).
- Malogne-Fer, G. et Fer, Y. (dir.). (2015). Femmes et pentecôtismes : enjeux d'autorité et rapports de genre. Labor et Fides Éditions.p.1.
- Marcoux, D. (2007). Ouvrir des voies de communication en évangélisation pour le milieu évangélique, sous la direction Jean-Marc Gauthier « Mémoire présenté à la faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maîtrise en théologie pratique à l'université de Montréal ».p.170.
- Marianne, G. (2018). Programme Mosaïc. « Les Églises issues de l'immigration : de quoi parlons-nous ». En ligne. <https://ccme.eu/wp-content/uploads/2018/12/2012-11-27>,
- Marion Gilbert. (2011). Pentecôtisme. in : Dictionnaire historique de la Suisse (DHS) hls-dhs-dss.ch.
<https://hls-dhs-dss.ch/articles/026991/2011-01-06/>
- Marshall-Fratani, R. (2001). Prospérité miraculeuse : Les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria. Politique africaine, 82(2), 24. <https://doi.org/10.3917/polaf.082.0024>
- Marshall, R. (2007). L'explosion des pentecôtismes ». Esprit Mars/avril, 3-4) :196, 207.
- Martin, D. (2002). Pentecostalism : the world their parish. Oxford, Blackwell Publishing.

- Martin, Hoegger. (2012). Les besoins en formation théologique des Églises protestantes issues de la migration. Le Mont sur Lausanne, 1-3. En ligne. <https://martin.hoegger.org/images/Les-besoins-en-formation-theologique-des->
- Mary, A. (1997). La tradition prophétique ivoirienne au regard de l'histoire. *Cahiers d'Études africaines*, 37(145), 213-223. <https://doi.org/10.3406/cea.1997.1994>
- Mary, A. (2000a). Anges de Dieu et esprits territoriaux : une religion africaine à l'épreuve de la transnationalisation ». *Autrepart*, 14, 71-89.
- Mary, A. (2000b). L'anthropologie au risque des religions mondiales. *Anthropologie et Sociétés* 24(1).p.117-135.
- Mary, A. (2002a). Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine. L'universel abstrait du Royaume de Dieu ». *Cahiers d'études africaines*, 167(3), 463-478.
- Mary, A. (2002b). Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance en Côte d'Ivoire ». *Politique africaine*, 87(3), 69-94.
- Mary, A. (2008). Introduction : Africanité et christianité : une interaction première : Paris, Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux. *Archives de sciences sociales des religions*, (143) :9-30.
- Mary, A. (2011). Révolution pentecôtiste au Nigeria. *Archives de sciences sociales des religions*, (156), 61-68. <https://doi.org/10.4000/assr.23401>
- Maskens, M. (2008). Migration et pentecôtisme à Bruxelles : Expériences croisées ». *Archives de sciences sociales des religions*, 143) :49-68.
- Maskens, M. et Noret, J. (2007). La Nouvelle Jérusalem. Éléments d'histoire et de sociologie d'une Église pentecôtiste en Belgique ». Dans *Le Figuier, Annales du Centre Interdisciplinaire d'Étude des Religions et de la Laïcité*, 117-137.
- Maskens, M. (2014). Cheminer avec Dieu : pentecôtisme et migrations à Bruxelles », *Archives de Sciences sociales des religions*, 168. <http://journals.openedition.org/assr/26497>.
- Mattern Chiarella. (2008). L'Église évangélique de Pentecôte Beulah à Seneffe : croyance, famille et combat spirituel [Mémoire DES en Anthropologie, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve,].
- Mayrargue, C. (2004). Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest. *Critique internationale*. p.95-109. <https://doi.org/10.3917/cii.022.0095>
- Mayrargue, C. (2005). 9. Dynamiques transnationales et mobilisations pentecôtistes dans l'espace public béninois ». *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest, Hommes et sociétés*. Éditions Karthala. p. 243-265. <https://doi.org/10.3917/kart.four.2005.01.0243>

- Mayrargue, C. (2014). Les christianismes contemporains au Bénin au défi de la pluralisation. *Dynamiques d'expansion et porosité religieuse*. 252(4) :91-108. <https://doi.org/10.3917/afco.252.0091>
- Mayrargue, C. (2008). Les dynamiques paradoxales du pentecôtisme en Afrique subsaharienne. Programme "Afrique subsaharienne". Dans IFRI-Bruxelles.p.22. ISBN (978-2-86592-287 1)
- Meintel, D. (2003). La stabilité dans le flou : Parcours religieux et identités de spiritualistes. *Anthropologie et Sociétés*, 27(1), 35 63. <https://doi.org/10.7202/007001ar>
- Meintel, D. et Gélinas, C. (2016). Introduction. Nouveaux regards sur la religion et l'intégration ». *Diversité urbaine*.p.8. <https://doi.org/10.7202/1022847ar>
- Meintel, D. et LeBlanc, M. (2003). Présentation : la mobilité du religieux à l'ère de la globalisation. *Anthropologie et Sociétés*, 27(1), 5 10. <https://doi.org/10.7202/006999ar>
- Meyer, B. (1998). Les églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de " la tradition ". *Anthropologie et Sociétés*, 22(1), 63 84. <https://doi.org/10.7202/015522ar>
- Mézié, N. (2008). Les évangéliques cartographient le monde. Le spiritual mapping ». *Archives de sciences sociales des religions*, 142(2). p.63-85. <https://doi.org/10.4000/assr.13973>
- Michel, D. G. (1999). Les pentecôtistes québécois, 1966-1995 : Histoire d'un réveil. Doctorat en Théologie et de Sciences Religieuses Université de Laval Québec.295p.
- Michelle, D., Messner, F. et Alvarez-Pereyre, F. (2009). La Théologie à l'université : statut, programmes et évolutions, éditions Labor et Fides.p.218.
- Miller, R. W. (1979). Reason and Commitment in the Social Sciences. *Philosophy & Public Affairs*, 8(3), 241 266.
- Mokoko-Gampiot, A. (2008). Les kimbanguistes en Europe. *Archives de sciences sociales des religions*, (143), p.111 128. <https://doi.org/10.4000/assr.16873>
- Mongin, O. (2007). Puissances de la foi, séductions du marché ». *Esprit Mars/avril*, 3-4) :156-60.
- Monika Salzbrunn, C. S. (2018). A l'écoute des transnationalisations religieuses ». *Civilisations*, 67, 11 21.
- Monod, J.-C. (2007). La sécularisation du christianisme fondements et limites d'une interprétation ». *Esprit Mars/avril*, 3-4) :297-314.

- Mossière, G. (2004). Expressivité rituelle : Corps et discours dans le culte dominical d'une église d'immigrants à Montréal. *Mémoire de Maîtrise ès sciences en anthropologie université de Montréal* » p. 168.
- Mossière, G. (2006). « Former un citoyen utile au Québec et qui reçoit de ce pays » : Le rôle d'une communauté religieuse montréalaise dans la trajectoire migratoire de ses membres ». *Les Cahiers du Gres*, 6(1).
- Mossière, G. (2011). Une congrégation pentecôtiste composée d'immigrants à Montréal : vivre le local, penser au global. Montréal. p.195-213. <https://doi.org/10.4000/assr.17383>
- Mossière, G. (2013). Églises de réveil, ONG confessionnelles et transnationalisme congolais : une théologie du développement ». *Canadian Journal of Développement Studies/Revue canadienne d'études du développement*, 34(2), 74.
- Mossière, G. (2014). Réseaux pentecôtistes, activités d'évangélisation, émotions partagées parmi des Congolais établis à Montréal : « un cosmopolitisme de charisme ». p.22.
- Mossière, G. (2012). 12. Chercher un avenir et trouver « La face de Dieu » : expériences d'anomie et nouvelles frontières sociales à Kinshasa ». Dans : Muriel Gomez-Perez éd., *L'Afrique des générations : Entre tensions et négociations* (pp. 495-537). Paris : Karthala. p. 495-537. <https://doi.org/10.3917/kart.gomez.2012.01.0495>
- Mossière, G. et LeBlanc, M-N. (2012). Pentecôtismes et religiosités contemporaines : Une lecture par le charisme. Dans *La Ricerca Folklorica*. p.35 50. <https://www.jstor.org/stable/43854584>
- Mossière, G. et Gall, J. L. (2014). « Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais : repenser la condition de minoritaire ». *Diversité urbaine*, 12(2), 13 34.
- Mottier, D. (2008a). Pentecôtisme et migration. *Archives de sciences sociales des religions*, (143), 175 193. <https://doi.org/10.4000/assr.17283>
- Mottier, D. (2008b). Pentecôtisme et migration : Le prophétisme (manqué) de « La Cité de Sion » . *Archives de sciences sociales des religions*, 143) :175 93.
- Mottier, D. (2012). Le prophète, les femmes, le diable. *Ethnographie de l'échec d'une Église pentecôtiste africaine en France* ». *Sociologie*, 3(2), 163 78.
- Mottier, D. (2014). Sociogenèse des Églises pentecôtistes africaines en France. *Social Compass*, 61(1), 73 91. <https://doi.org/10.1177/0037768613514310>
- Mottier, D. (2017). Prophétisme et pentecôtisme africains en migration ». *Cahiers d'études africaines*, 142. p.973-992. <https://doi.org/10.4000/etudesaficaines.21618>

- Moyet, X. (2007). Pentecôtisme en Afrique de l'ouest entre délivrance et possession matérielle : étude comparative du message de la prospérité dans deux « nouvelles » églises. Dans Sous la Direction de Mary André. Doctorat en Anthropologie : École des Hautes Études en Sciences Sociales Paris. p.405. En ligne. <http://www.theses.fr/2007EHES0312>.
- Moyet, X. et P. (2005). 18. Le néo-pentecôtisme nigérian au Ghana. Les Églises Mountain of Fire and Miracles et Christ embassy à Accra ». Dans : Laurent Fourchard éd., Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest. Paris : Karthala. p.467-487.
<https://doi.org/10.3917/kart.four.2005.01.0467>"
- Mpabe Bodjongo, M. et Abba, I. (2018). Une analyse économique de la montée du pentecôtisme américain en milieu urbain au Cameroun. Revue d'économie du développement, 26, 53-106.
<https://www.cairn-int.info/journal-revue-d-economie-du-developpement-2018-1-page-53.htm>
- Mucchielli, R. (1988). L'analyse de contenu des documents et des communications, Paris, les éditions sociales françaises. p.224.
- Mulamba, T. (2006). Sous la supervision de Louis Rousseau. Des Églises pentecôtistes africaines montréalaises. cahier de recherche UQAM, numéro.11. p.26.
- Nason-Clark, N. (1996). Religion and Violence Against Women : Exploring the Rhetoric and the Response of Evangelical Churches in Canada ». Social, Compass43(4) :515–536.
- Naudier, D. et Simonet, M. (dir.). (2011). Des sociologues sans qualités ? pratiques de recherche et engagements. La Découverte.p.256.
- Nkolo Fanga, J. P. (2019). L'exercice du ministère pastoral dans les Églises d'Afrique. Nouveaux défis et perspectives ». Études théologiques et religieuses, 94(4), 565 80.
- Noné. (2014). Les crises institutionnelles au sein des Églises protestantes en Côte- d'Ivoire mémoire de Master Université Alassane Ouattara de Bouaké.p.212.
- Noné, M. (2018). Les enjeux de la gouvernance au sein des Églises africaines à Strasbourg, mémoire de Master Université de Strasbourg France.p.135.
- Noret, J. (2004). Le pentecôtisme au Togo éléments d'histoire et développement..Autrepart, 31(3).
- Noret, J. (2005). 16. « Logiques transnationales et développements missionnaires dans les pentecôtismes nigérian, béninois et togolais ». Éditions Karthala. p.417-438. <https://doi.org/10.3917/kart.four.2005.01.0417>"
- Olsen, J. (1976). University Governance : Non-participation as Exclusion or Choice ». Dans J. March, J. Olsen et U. Bergen (dir.), Ambiguity and Choice in Organizations. p. 277 313.
- Oro, A. P. (2004). « La transnationalisation du pentecôtisme brésilien : le cas de l'Église Universelle du Royaume de Dieu ». Civilisations, 51 :155-70.
- Oro, A. P. (2009). « Logiques et typologies de la transnationalisation religieuse », Journée d'étude Les entreprises missionnaires des prophétismes africains ou brésiliens, RELITRANS, EHESS, Paris.

- Orsi, R. A. (1999). *Gods of the City : Religion and the American Urban Landscape* (Illustrated edition) 32
Indiana University Press.
- Oualalou, L. (2018). *Jésus t'aime ! la déferlante évangélique*. Les éditions du Cerf.
P. 286.
- Pandzou, L.-M. (90). Textes sur les Mouvements Messianiques dans les deux Congo et en Angola.p.90.
https://www.academia.edu/42672872/Textes_sur_les_Mouvements_Messianiques_dans_les_deux_Congo_et_en_Angola
- Pape, L. et Loïc. (2013). "Faire communauté". Comment les Églises fabriquent leurs convertis ?
Théologiques, 21(2).
- Paquin, S (2011). Durkheim et la Méthode Comparative Positive. *Politique et Sociétés*, 30 (1), 57-74.
- Patrick, Q. (2000). La difficile consolidation des transitions démocratiques africaines des années1990 ». Dans dans Christophe Jaffrelot (dir.), *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d'Occident* (p. 479 507). Karthala.
- Paul, G. (1993). *New Dimensions in African Christianity*.
- Pédron-Colombani, S. (2001). Pentecôtisme et diversification religieuse au Guatemala. *Socio-anthropologie*, (10). <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.156>
- Pepin, M. (2010). *L'ethnographie scolaire : comprendre quoi, comment et pour qui ?*
Université Laval, 17. http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/hors_serie/hors_serie_v10/RQ_HS10_Pepin.pdf
- Pettinaroli, L. (2012). Autorité et dissidence, le champ religieux sous tension ». *Histoire@Politique*18(3), 1.
- Picard, J. (2016). Du lieu de passage au territoire d'ancrage : les Églises du Caire et les migrants africains chrétiens ». *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 274(2), 133 60.
- Pierre, B., Deirdre Meintel et Mossière. (2007). Introduction : dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse. *Revue Anthropologica*, 49.
- Pinson, G. (2015). Gouvernance et sociologie de l'action organisée. *Action publique, coordination et théorie de l'État*. *L'Année sociologique*, 65(2),483516. <https://doi.org/10.3917/anso.152.0483>.
- Pitseys. (2010). « Le concept de gouvernance ». *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 65(2), 207 228.
- Pohor, R. (2009). *L'Église Protestante Méthodiste Unie de Côte d'Ivoire. Une approche sociohistorique (1870-1964)*. *Études théologiques et religieuses*, 84(1), 23 48.
- Poiraud, F. (2007). *Les évangéliques dans la France du XX^e siècle*, Éditions Edilivre, France.p.51.

- Polo, A.-L. (2002). Appropriation de l'espace et pratiques municipales de gestion de la diversité ethnoculturelle : le cas des lieux de culte pentecôtistes. Institut national de la recherche scientifique Montréal Canada. 333
- Pourtier, R. (2002). Les territoires des religions en Afrique : Enjeux et acteurs ». Dans Gérard Dorel (dir.), Les Actes du FIG 2002, Religion et Géographie, Emilie Tremblay, 2010, Mémoire maîtrise Université de Montréal.p. 1.
- Préfontaine-Meunier, C. (2018). Le modèle congrégationnel et les rapports à l'espace des immigrants récents dans deux églises évangéliques montréalaises : exploration ethnographique ». Dans Mémoire Maîtrise en études urbaines,148p. Université du Québec institut national de la recherche scientifique centre – urbanisation culture société.
- Prud'homme, J.-F. (2005). 5 - Les partis politiques et la gouvernance ». La gouvernance, Recherches internationales, 97, 117.
- Rambaud, B., Tudesq, A.-J. et Lenoble-Bart, A. (2007). Médias chrétiens en Afrique de l'Est ». Histoire et missions chrétiennes, 4(4), 115 29.
- Rey, J. (2021). Reconfigurations diasporiques des réseaux pentecôtistes franco- suisses. Enjeux éducatifs, économiques et sociaux.[Rapport de recherche] Les études de la Chaire Diasporas Africaines. Les Afriques dans le monde ; Sciences Po Bordeaux ; Université Bordeaux Montaigne, 43.
- Rey, J. (2019). Migration africaine et pentecôtisme en Suisse : dispositifs rituels, pouvoirs, mobilités. Éditions Karthala.p.271.
- Richet, I. (2005). Les évangéliques dans la vie politique et sociale des États-Unis ». Hérodote, 119(4).
- Robinson, Thomas A. (2010). Canadian Pentecostalism | McGill-Queen's University Press.
<https://www.mqp.ca/canadian-pentecostalism-products-9780773534575.php>
- Rochon, C. (2012). Église universelle de Dieu, congrégation francophone de Montréal : étude ethnographique. Document de travail/Working paper. GRDU, CEETUM, Université de Montréal. p.36. <https://depot.erudit.org/id/004012dd>
- Rosenau, J. N. (1987). Governance Without Government : Systems of Rule in World Politics. Institute for Transnational Studies, University of South California.
- Rosny, É. (2004). 3. « Étude panoramique des nouveaux mouvements religieux et philosophiques à Douala (Cameroun) ». L'effervescence religieuse en Afrique, Les Afriques. Éditions Karthala. p. 89-169
- Rousseau, L. (2008). Becoming Québécois but Retaining Religious and African Identities : The Case of Recent Pentecostal Immigrants of African Origin. Globe, 11(1), 209 224.
- Rousseau, L. (2010). The Function of Religious Belonging in the Identity Reconstruction of Pentecostal Migrants from Black Africa Recently Arrived in Québec ». En ligne.
<https://archipel.uqam.ca/3289/1/>.

- Rousselet, K. (2004). La nébuleuse évangélique en Russie : de la mission étrangère à la surenchère 334 nationale ». *Critique internationale*, 22(1).
- Rudolph, S. H. et Piscatori, J. P. (dir.). (1997). *Transnational religion and fading states*. Westview Press.
- Steve Brouwer, Paul Gifford, Susan D. Rose (1996). *Exporting the American Gospel. Global Christian Fundamentalism*, New York, Routledge. P.344.
- Sabine, J. (2010). La Vigne de Berne, une Église africaine en Suisse : histoire, identité et relations avec les Églises suisses ». Dans F. S. M. A (dir.), *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*. Karthala. p. 273 298.
- Samuel, J. et Bertrand, M. (2016). Pour une bonne gouvernance les Églises. Ouvrage produit à l'initiative de la Cevaa (Communauté d'Églises en mission). p.208. [https ://librairie-7ici.com/11312-pour-une-bonne-gouvernance-dans-les-eglises.html](https://librairie-7ici.com/11312-pour-une-bonne-gouvernance-dans-les-eglises.html)
- Sandra, F. et Mary, A. (2010). *Chrétiens africains en Europe, Prophétisme, pentecôtisme et politique des nations*. Karthala.
- Sauvaget, B. (2020). La mutation des Églises africaines ». En ligne. <https://www.reforme.net/editovideos/une-religion-mutation-eglises-africaines/>,
- Selim, M. (2016). « Les subjectivations paradoxales de la gouvernance ». *L'Homme & la Société*, 199(1).
- Séraphin, G. (2004). L'effervescence religieuse en Afrique. La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya. *Esprit Mars/avril*, 3-4) :208-18.
- Simmel, G. (1999). *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*. (PUF).
- Smith, M. P. et L. E. G. (1998). *Transnationalism from below*. New Brunswick et London, Transaction Publishers.p.19.
- Stolz, F. O. (2009). L'émergence des évangéliques en Suisse implantation, composition socioculturelle et reproduction de l'évangélisme à partir des données du recensement 2000. *Swiss journal of Sociology*, 3(35), 453 477.
- Stoneman, T. (2019). La Voix protestante de l'Europe. Les évangélistes américains à la conquête des ondes européennes (1945-1965) ». *Le Mouvement Social*, 268(3).
- Strandsbjerg, C. (2005). Les nouveaux réseaux évangéliques et l'État : le cas du Bénin ». p. 223-41 in *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest, Hommes et sociétés*. Éditions Karthala.
- Tarrius, A. (2000). Les nouveaux cosmopolitismes, Mobilités, identités, territoires ; Économies souterraines. Le comptoir maghrébin de Marseille. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 16(3), 238 240.
- Tozy, M. (1995). Les mouvements de renouveau religieux ». p. 111-35 in *L'Afrique maintenant, Hommes et sociétés*. Éditions Karthala.

- Tremblay, J.-M. (2005). sous la direction d'André Corten et André Mary, Imaginaires politiques et 335 pentecôtismes. Afrique/Amérique latine. texte.
http://classiques.uqac.ca/contemporains/corten_andre/imaginaires_pol/imaginaires_pol.html
- Ukah, A. F. K. (2005). 11. The Local and the Global in the Media and Material Culture of Nigerian Pentecostalism ». in Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest, Hommes et sociétés. Éditions Karthala. p. 285-313
- Ulf, H. (1996). Transnational Connections.
- Ulf Hannerz. (1996). Transnational Connections : Culture, People, Places. Routledge.
<https://www.biblio.com/book/transnational-connections-culture-people-places-ulf/d/1240837341>
- U.N.F.P.A. (2009). State of World Population 2009 ». Dans Émilie Tremblay, 2010, Mémoire maîtrise (M.A.) en sciences des religions, Université de Montréal, 1p.
- Van Campenhoudt, L., Quivy, R. et Marquet, J. (2011). Manuel de recherche en sciences sociales (4e éd. entièrement revue et augmentée). Dunod.
- Vasquez, M. A. (1999). Pentecostalism, Collective Identity, and Transnationalism Among Salvadorans and Peruvians in the U.S. Journal of the American Academy of Religion, 67(3), 617-636.
<https://doi.org/10.1093/jaarel/67.3.617>
- Vaudour, C. (2014). Laurent Pierre-Joseph, 2009, Les Pentecôtistes du Burkina Faso.
- Mariage, pouvoir et guérison. Journal des africanistes, (84 1), 298-300.
- Vendassi, P. (2018). Conversions chrétiennes en Chine ». Études, Mars (3) :77-88.
- Verdalle, L. de, Vigour, C. et Bianic, T. L. (2012). S'inscrire dans une démarche comparative. Terrains travaux, 21(2), 5-21.
- Véronique, B. (2001). Le mouvement évangélique au Nord du Brésil : Terres de mission et front religieux. Imaginaires politiques et pentecôtisme : Afrique/Amérique latine éds A. Corten et A. Mary.
- Vertovec, S. (2004). Trends and Impacts of Migrant Transnationalism ». Working Paper, (3).
https://www.compas.ox.ac.uk/wp-content/uploads/WP-2004-003-Vertovec_Impacts_Transnationalism.pdf
- Vertus Jackson. (2017). Une étude ethnographique de la guérison dans les Églises pentecôtistes de l'Armée Céleste en Haïti, 138.
- Watier, P. (2008). Éloge de la confiance. Belin. p.12.
- Waugh, E. (2020, août). Pentecostal Movement in Canada. En ligne.
<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/mouvement-pentecotiste-au-canada>,
- Weber, M. et Kalinowski, I. (2005). La science, profession et vocation. Agone. Weber, M. et Kalinowski, I. (2006). Sociologie de la religion : économie et société. Flammarion.

Wilkinson, M. (1999). Global Migration and Transformation Among Canadian Pentecostals ». University of Ottawa, Classics and Religious Studies, Thesis.

Willaime, A.-S. (2004). La pluie de l'Esprit : Étude sociologique d'une assemblée pentecôtiste mulhousienne "Mission du Plein Évangile. La Porte Ouverte Chrétienne", p.292.

Willaime, J.-P. (1999). Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel. Archives de Sciences Sociales des Religions, 105(1), p.14. <https://doi.org/10.3406/assr.1999.1076>

Willaime, J.-P. (2005). Sociologie du protestantisme. Presses Universitaires de France.

Zorn, J.-F. (2000). Les chemins de la mondialisation du protestantisme (19e et 20e siècles) ». Revue d'Histoire Ecclésiastique, 95(3).

Zorn, J.-F. (2014). Le temps long de la christianisation en Afrique. Afrique contemporaine, 252(4), 132-134.