



HAL
open science

Introduction

Christophe Pons

► **To cite this version:**

| Christophe Pons. Introduction. Jésus, moi et les autres, 2013. halshs-02494388

HAL Id: halshs-02494388

<https://shs.hal.science/halshs-02494388>

Submitted on 24 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jésus, moi et les autres

La construction collective d'une relation personnelle
à Jésus dans les Églises évangéliques :
Europe, Océanie, Maghreb

Sous la direction de Christophe Pons

Depuis les dernières décennies, l'expansion de nouvelles églises évangéliques bouleverse le paysage religieux à l'échelle planétaire. Parmi les êtres divins, Jésus en ressort victorieux. Il semble être aujourd'hui celui qui noue le plus grand nombre d'alliances mystiques. Comment ses fidèles construisent-ils leur relation intime avec lui ? Comment ces nouvelles églises transforment-elles les individus et les sociétés ? Les auteurs, anthropologues et historiens, ont tous suivi le fil de cette alliance avec Jésus pour voir ce qu'elle change, à la fois pour les personnes elles-mêmes, mais aussi pour leurs entourages immédiats. L'enquête, dépassant les frontières et catégories habituellement associées à l'étude de ce christianisme, s'intéresse à des sociétés, à la fois du Nord et du Sud, souvent insulaires, qui toutes ont une mémoire encore vive de leur colonisation. L'influence des églises évangéliques, charismatiques et néo-pentecôtistes, y est observée « à la maison », non comme la religion de l'étranger, mais comme celle du frère, de l'ami ou de l'épouse qui s'engage au côté de Jésus.

La réflexion progresse ainsi dans trois types de sociétés ; celles chrétiennes depuis déjà longtemps (Moorea, îles Shetland, îles Féroé, Islande), celles qui relèvent d'un autre monothéisme (Algérie, Tunisie), et celles où le christianisme est encore un front pionnier luttant contre le paganisme (Papouasie-Nouvelle-Guinée). Entre eux apparaissent de troublantes convergences, en particulier le même élan libérateur revendiqué par ce christianisme, et sa manière de se constituer dans un rapport d'opposition et de déconstruction de l'autre.

Christophe Pons est anthropologue, chargé de recherche au CNRS à l'institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative. Il a publié Le spectre et le voyant (PUPS, 2002) et Les liaisons surnaturelles (CNRS Éditions, 2011). Avec les contributions de Katia Boissevain, Pascale Bonnemère, Karima Dirèche, Yannick Fer, Alexa Fitzgibbon, Pierre Lemonnier et Virginie Vaté.

27 € prix valable en France
ISBN : 978-2-271-07340-2



www.cnrseditions.fr

Novembre 2011.
Papouasie-Nouvelle-Guinée,
baptême de vingt-et-un
convertis à l'Evangelical
Brotherhood Church par
douze pasteurs Baruya.
© Pierre Lemonnier



Jésus, moi et les autres

La construction collective
d'une relation personnelle à Jésus
dans les Églises évangéliques :
Europe, Océanie, Maghreb

Sous la direction de Christophe Pons

sous la direction de
Christophe Pons

Jésus, moi et les autres

La construction collective
d'une relation personnelle à Jésus
dans les Églises évangéliques :
Europe, Océanie, Maghreb

CNRS ÉDITIONS
15, rue Malebranche – 75005 PARIS

Sommaire

Introduction

Jésus, moi et les autres

Christophe Pons 9

I. « J'ai vu la grand-mère avec Jésus. »

Relation personnelle à Dieu

et liens familiaux en milieu pentecôtiste polynésien

Yannick Fer 31

II. La reconquête de « soi ».

Être pentecôtiste dans les communautés villageoises des îles Shetland

Alexa Fitzgibbon 63

III. Hommes bons et hommes de tête.

Les implantations différentielles des églises évangéliques aux Féroé et en Islande

Christophe Pons 93

IV. Jésus et Muhammad : des fois en dissonance ?

Discours des convertis néo-évangéliques sur l'islam dans l'Algérie d'aujourd'hui

Karima Dirèche 125

V. Devenir chrétien évangélique en Tunisie.

Quelques aspects d'une conversion en pays musulman à la veille de la révolution (2009-2010)

Katia Boissevain 147

VI. Arcs, flèches et orgue électrique.

À propos de modernité et d'offensives évangéliques dans la vallée de Wonenara (Papouasie-Nouvelle-Guinée)

Pierre Lemonnier 189

Cet ouvrage est le fruit d'une recherche menée, de 2009 à 2011,
au sein de l'Institut d'Ethnologie Méditerranéenne,
Européenne et Comparative (IDEMEC), avec le soutien financier
de l'Agence Nationale de la Recherche, et dirigée par Christophe Pons
sous le titre *Un mysticisme pour tous. Conceptions de l'individu et conditions
d'implantation des protestantismes évangéliques :
Europe, Maghreb, Actique, Océanie*, n° ANR-08-JCJC-0060-01.

VII. À chacun sa Bible.

Styles de prêche et rapport à Jésus
dans la vallée de Wonenara (Papouasie-Nouvelle-Guinée)

Pascale Bonnemère.....227

Épilogue

« L'enfer, c'est les autres ? »

Distance, relation à autrui
et à Jésus des convertis au protestantisme évangélique

Virginie Vaté.....259

Les auteurs.....273

Introduction

Jésus, moi et les autres

Christophe Pons

L'anthropologie religieuse est aujourd'hui confrontée, dans un nombre grandissant de sociétés qu'elle fréquente, à la nouveauté historique d'une présence hégémonique d'églises chrétiennes qui, il n'y a encore que quelques décennies, n'étaient connues que des spécialistes attentifs. La plupart d'entre elles relèvent d'un protestantisme protéiforme, semblable à un archipel du christianisme constitué d'une pluralité de dénominations. Certaines sont formées de longue date et se sont très tôt exportées à travers le monde, à mesure des progressions coloniales et en parallèle à l'église catholique. D'autres, en revanche, ont été réinventées et développées plus récemment. Elles représentent une mouvance de type néo-évangélique, c'est-à-dire des réinventions prosélytes du pentecôtisme ou d'autres traditions enthousiastes. Dans l'ensemble, ces églises mettent l'accent sur l'injonction du salut et de la renaissance en Christ, quelquefois aussi sur l'imminence de son retour et sur la mission d'évangélisation ; elles considèrent la bible comme la parole de Dieu adressée aux hommes, vérité unique et absolue qu'il faut comprendre littéralement et dont il convient d'appliquer scrupuleusement les principes et commandements. Elles insistent enfin sur l'intimité de la relation avec Dieu, souvent d'ailleurs par l'intermédiaire de son fils Jésus. Pour le reste, les liturgies, doctrines et styles connaissent de nombreuses variations, mais les églises qui reconnaissent la possibilité d'user des dons des apôtres (guérir, parler la langue de l'Esprit saint, prophétiser, etc.) sont souvent les plus attractives de ce mouvement néo-évangélique. À présent, dans des sociétés très diverses et issues de tous les continents, bien plus que le catholicisme et l'orthodoxie qui sont restés associés aux représentations de la religion officielle – et du pouvoir colonial ou d'État –, l'ensemble de ces églises tend à représenter l'étendard d'un changement historique en devenant l'instrument de revendication d'identités autochtones, tant individuelles que localement collectives. Il faut bien sûr prendre garde à la tendance exagérative des acteurs qui proclament volontiers un succès planétaire et massif de leur christianisme. La réalité est

plus nuancée. Les effectifs sont plus circonscrits qu'on ne veut bien le dire et les dénominations, qui se divisent et subdivisent fréquemment au gré des scissions et dissidences, ressemblent souvent plus à de petites poches résiduelles qu'à de grands mouvements en liesse. En outre, plusieurs d'entre elles sont encore des structures « sous perfusion » qui sont financées et entretenues par des apports extérieurs, sans avoir de véritable emprise locale. Il est donc important de considérer les influences réelles à partir des lieux où elles s'implantent. Cependant, par-delà cette mesure de prudence qui nuance leur poids véritable, il ne fait aucun doute que le nombre de ces églises augmente, et avec lui le nombre de ceux qui prennent le baptême. La décennie 1990 marque une période d'ouverture générale qui leur a été particulièrement favorable ; au Sud et à l'Est, partout où s'est effondrée l'idéologie du social-communisme – et surtout ses supports – on les a vues croître ; au Nord et à l'Ouest aussi, soit en appui à la représentation d'une idéologie triomphante, soit à l'inverse en vision de l'ultime recours face à la cause désespérée de l'humanité. Partout elles se multiplient, souvent même sur des périmètres restreints, selon le principe d'une avalanche libérale de l'offre là où on suppose que la demande se concentre, c'est-à-dire dans les villes. Inévitablement, ces implantations modifient significativement les configurations religieuses locales et ce christianisme néo-évangélique devient peu à peu une nouvelle donnée avec laquelle il faut désormais compter. Sa nouveauté – et différence majeure – est d'être de plus en plus portée par des acteurs locaux. Sous bien des aspects, ces églises représentent en somme une nouvelle utopie – quelques fois exagérément associée à l'image prospère de l'Ouest américain – dans laquelle s'engouffrent un nombre croissant de fidèles qui deviennent ses militants engagés, et qui défendent pêle-mêle la cause de Jésus, le salut des hommes, l'ouverture, le succès, la moralité, la liberté, la vérité, les droits individuels et la modernité.

Il ne fait donc guère de doute que ces églises néo-évangéliques ont remarquablement négocié le tournant du XX^e au XXI^e siècle, c'est-à-dire celui de la globalisation et du libéralisme (Coleman, 2000). Elles ont progressé en nombre et en présence dans un monde devenu plus petit et plus interconnecté. Ces églises, avec les hommes et les femmes qui les font, témoignent donc d'un changement. Ceci, les anthropologues l'ont fort bien compris, comme en témoigne le nombre croissant d'entre eux qui, naguère ne goûtant que fort peu aux choses religieuses, se penchent aujourd'hui – pour certains dans une quasi-obligation due aux transformations survenant dans les sociétés où ils travaillent – sur ces formes voraces du christianisme. Mais de quel type de changement s'agit-il exactement ? Est-ce un changement dont ces christianismes protestants seraient eux-mêmes les moteurs responsables ? Ou bien seraient-ils simplement les témoins d'un changement beaucoup plus large et complexe, concernant le monde dans sa globalité, et au sein duquel les reli-

gions seraient embarquées, au même titre que les autres domaines de la vie sociale ? La compréhension de ce phénomène contemporain d'expansion des églises du protestantisme néo-évangélique, des processus par lesquels il opère, de ses effets, de ses implications réelles, et plus largement de ce dont il témoigne, sont dès lors des enjeux majeurs de l'anthropologie religieuse aujourd'hui. Cet ouvrage n'a pas la prétention de répondre à cette question, qui est en réalité immense mais fondamentale pour saisir à la fois ce qui est en train de se produire actuellement dans le monde et comment les sciences sociales s'y confrontent. Il entend contribuer cependant à en poser les termes.

QUEL CHANGEMENT ?

Pour une part de l'anthropologie, cette expansion des églises du protestantisme néo-évangélique témoigne non seulement d'un profond changement social, de nature historique, mais aussi d'une singularité spécifique qui serait propre au christianisme. Tel est notamment le cadre conceptuel dans lequel s'inscrivent plusieurs travaux récents, parmi lesquels les ouvrages édités par Joël Robbins (2004a), Fenella Cannell (2006) ou Matthew Engelke et Michael Tomlinson (2006) pour ne citer que ceux-là.

On doit à ces travaux de fructueuses réflexions sur les relations complexes que la discipline anthropologique a longtemps nouées avec le christianisme. Héritiers de l'œuvre de Talal Asad et notamment de sa critique d'inconscience du christiano-centrisme qui a longtemps « infusé » la catégorie religion en anthropologie, ils font d'abord le constat que le christianisme ne fut guère étudié pour lui-même car les anthropologues, dans la tradition de Clifford Geertz, s'intéressaient davantage aux cultures locales qui l'hébergeaient. C'est généralement même par défaut que ceux-ci ont porté leur attention sur le christianisme, forcés de le faire car les populations qu'ils étudiaient se convertissaient. Cela est juste, de même que pour beaucoup de ces anthropologues, le christianisme était supposé connu parce que la plupart provenaient de sociétés chrétiennes. Ces anthropologues étaient plutôt gagnés à la cause anti-religieuse, quelque fois marxistes, et se plaçaient du côté des peuples, des indigènes et de la défense de leurs droits contre tout apport conquérant, qu'il soit colonial ou d'État ; ils préféraient systématiquement étudier les systèmes religieux autochtones, coutumes et traditions supposées authentiquement résistantes, opposées à l'oppression d'un christianisme impérialiste et étranger. Ce constat ne concerne d'ailleurs pas seulement l'anthropologie des sociétés lointaines car en Europe aussi, la même histoire disciplinaire peut se lire, au travers par exemple du concept de religion populaire en tant que « religion-survivance ».

Dans une série de publications importantes pour la discipline, Joël Robbins (2003 ; 2004 ; 2007) a fait le même constat en ajoutant que l'anthropologie fut en outre déterminée par une pensée de la continuité qui s'est avérée particulièrement handicapante pour prendre la mesure des changements, des ruptures et des adaptations que le christianisme génère depuis déjà de nombreuses décennies. Avec cette critique de la « continuity thinking » qui a hanté la discipline anthropologique, Joël Robbins réaffirme – avec pertinence et actualité – un constat qu'avait déjà établi, presque trente ans plus tôt pour l'Europe, Michel de Certeau (1993) en pointant la critique de l'attrait pour les survivances, ce qu'il nommait « la beauté du mort ».

Pour le moins, il faut donc reconnaître que l'appréhension du christianisme par les anthropologues a longtemps été engagée en des termes dépréciatifs et défavorables pour cette religion. Le changement de perspective et la prise de conscience de la nécessité de conduire une analyse non militante et apaisée du christianisme sont au fond relativement récents et concordent avec l'actualité de notre époque contemporaine qui offre un nouveau panorama, fait « des multiples sociétés qui clament leur propre christianisme, en dehors de toute imposition par une quelconque influence missionnaire occidentale » (Howell, 2003 : 234).

Dans *The Anthropology of Christianity* (2006), une contribution importante à ce projet d'une nouvelle anthropologie du christianisme, Fenella Cannell défend elle aussi l'idée que le christianisme doit conquérir une pleine légitimité et devenir un objet de recherche à part entière, étudié pour lui-même. L'objet premier de cette anthropologie devient ainsi le christianisme, et non plus les sociétés qui le portent et qui – peut-être aussi – génèrent ses transformations. Fenella Cannell précise bien sûr que les ethnographies spécifiques demeurent essentielles, mais en tant que matériaux permettant de mieux saisir le christianisme et de cerner ses principes fondamentaux, ce qu'elle pose dès la première ligne d'introduction de son ouvrage en interrogeant : « Quelle différence le christianisme fait-il ? »

Pourtant, cette identification des principes fondamentaux – et universaux – du christianisme à partir d'ethnographies contemporaines et historiques comparées est loin d'être chose aisée. Fenella Cannell, par exemple, considère qu'on a trop longtemps insisté sur la dimension strictement ascétique en désignant le christianisme comme une religion de la transcendance et suggère plutôt de voir sa spécificité dans les deux doctrines de l'incarnation et de la résurrection. Certains, comme Web Keane (2006 ; 2007) ou Peter Van der Veer (1996), restent davantage attachés à l'idée d'une intériorité transformée comme clé d'entendement de la relation radicalement différente introduite par le christianisme dans la relation de l'homme au monde qui l'entoure. Néanmoins, le nœud de cette différence tiendrait malgré tout dans ce qu'on pourrait décrire comme un triptyque

associant cette idée d'intériorité à celle de modernité et de rupture. Le consensus revient à Joël Robbins pour avoir remarquablement développé l'idée selon laquelle, quelle qu'en soit la cause, le christianisme introduit une rupture, une « discontinuité » majeure, qui fait sa singularité significativement distinctive. Selon Joël Robbins, le christianisme est unique dans l'importance qu'il accorde à la discontinuité, et ceci à de multiples niveaux : dans les vies individuelles des convertis, dans les histoires des communautés (églises) chrétiennes et dans celle même de cette religion qui introduit une rupture entre l'ancien et le nouveau testament avec la vie de Christ (2007).

Mais cet accord sur l'idée de rupture tient également au fait qu'une très large part des ethnographies menées par les promoteurs de cette nouvelle anthropologie du christianisme porte, précisément, sur les églises d'un protestantisme évangélique qui met l'accent sur ce point, et qui se diffuse à travers le monde avec une étonnante capacité à se laisser ingérer par toute culture, par tout système de sens (Engelke et Tomlinson, 2006). Ces ethnographies présentent ainsi un christianisme malléable, adaptable, s'inscrivant partout. Cette malléabilité, ou capacité d'adaptation, replace alors la question du sens et de la traductibilité au cœur de la question de l'identité et de la « différence que fait » le christianisme. Et effectivement, on la retrouve aussi dans le catholicisme, y compris de manière théorisée au travers du concept théologique d'inculturation, issu du télescopage du langage théologique de l'incarnation et du concept anthropologique d'acculturation. Comme le rappelle André Mary, « ce concept souvent repris non sans un profond malentendu par les anthropologues, confirme, sous couvert de relativisme culturel, l'essentialisme de la posture du catholicisme » (Mary, 2008). Mais bien que d'origine catholique, le concept prend avec le protestantisme une ampleur nouvelle, ce que la discipline missiologique, au carrefour de l'histoire, de la théologie et de l'anthropologie, s'est donnée pour objet d'étude depuis déjà quelques années (Jacquin & J.-F. Zorn, 2001). Ce trait, qu'illustre le fait que ses textes sacrés soient traduisibles dans toutes les langues, ferait du christianisme une religion de statut à part parmi les monothéismes ; et le protestantisme (néo-évangélique) apparaîtrait, sous cet éclairage, comme l'exemple paradigmatique de cette qualité moderne de rupture et de signification, dont serait porteur au plus haut point le christianisme.

Le projet de cette nouvelle anthropologie du christianisme est audacieux et il ne fait aucun doute que l'actualité religieuse des sociétés contemporaines rend compte de l'importance qu'il y a à considérer cette influence remarquable du christianisme. Toutefois, comme l'a fort bien noté Chris Hann (2007), l'un de ses lecteurs les plus attentifs, elle court aussi le risque de faire l'inverse de ce qu'elle dénonçait. Critiquant la pos-

ture anciennement dépréciative de l'anthropologie à l'égard du christianisme, elle en vient au contraire à l'appréhender de manière (excessivement ?) favorable en considérant tout particulièrement sa capacité à générer des changements libérateurs vis-à-vis de structures culturelles et sociales contraignantes (la coutume, les rapports de genre, les classes sociales, etc.). Et plus encore, comme nous allons le voir, l'attention portée au rôle joué par cette religion dans la transformation des personnes et de leurs psychologies individuelles achève souvent de placer le christianisme du côté de la modernité. Il y a lieu, dès lors, de s'interroger sur les risques encourus par le fait même de poser la question de l'exceptionnalité ou de la différence d'une religion. Le danger, souligne Chris Hann, est en outre renforcé par une tendance à prendre la partie pour le tout puisque cette nouvelle anthropologie, se nourrissant d'une trop grande quantité d'ethnographies des églises évangéliques, prendrait quelquefois le protestantisme comme représentatif de tout le christianisme (Hann, 2012). De sorte qu'elle pourrait se retrouver dans la position de religio-centrisme qu'elle dénonçait si elle ne prenait pas garde à ne pas se laisser uniquement « infuser » par ce type singulier de christianisme. Chris Hann, avec d'autres (2010), déplore bien sûr un amalgame qui lui est défavorable puisqu'il travaille dans le monde catholique-orthodoxe oriental. Mais comme lui, nombre de chercheurs travaillant sur ces christianismes ne partagent pas les critères par lesquels les premiers énoncent l'exceptionnalité du christianisme : soit la malléabilité ou adaptabilité moderne, la rupture ou discontinuité, et l'intériorité par l'expérience individuelle de l'intervention divine. Il convient de ne pas oublier, nous dit fort justement Chris Hann, que des christianismes orthodoxes et catholiques qui sont numériquement nombreux reposent, entre autres, sur les critères de continuité, de tradition et de ritualisme.

L'HYPOTHÈSE D'UN MYSTICISME POUR TOUS

Le présent ouvrage est le fruit d'un travail collectif, mené entre 2009 et 2011 au sein de l'institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative (IDEMEC), et que j'ai eu la chance de pouvoir proposer et conduire grâce à un financement de l'agence nationale de la recherche (ANR N°08-JCJC-0060-01). Huit anthropologues ont confronté leurs données. Tous, dans des sociétés qu'ils fréquentent depuis plusieurs années, ont vu s'implanter ces nouvelles églises du protestantisme. Des enquêtes de terrains supplémentaires ont été systématiquement conduites par chacun, en vue d'interroger comparativement les processus d'émergence et parfois de

succès de ces formations ecclésiales. En outre, ce projet s'appuyait sur une hypothèse initiale que j'avais formulée dans les termes d'« un mysticisme pour tous ».

En m'appuyant notamment sur la littérature féconde de la nouvelle anthropologie du christianisme, je suggérais de considérer que le christianisme néo-évangélique « fait » effectivement une différence, en supposant qu'il soit pourvu d'une capacité transformative des individus. Il s'agissait en somme de mettre à l'épreuve l'idée selon laquelle la religion chrétienne, notamment avec le protestantisme évangélique des églises de type (néo)-pentecôtistes, en donnant à tous l'accès à une relation intime et intérieure avec Dieu, fournissait l'occasion d'une découverte de « soi » susceptible de transformer les conceptions locales de la personne, et plus largement les sociétés. Inévitablement, il s'agissait d'une hypothèse opposant continuité et rupture, et qui plaçait le christianisme du côté d'une construction de l'identité singulière en interrogeant l'articulation entre la prise de conscience d'une identité et d'une intentionnalité personnelle d'une part (individualisme), et l'attachement aux formes relationnelles d'appartenances collectives à des groupes familiaux et sociaux d'autre part (holisme).

L'analyse a donc porté prioritairement sur des individus faisant le choix de ce qu'ils décrivent, effectivement, comme une différence : leur conversion, leur alliance avec Jésus, leur transformation en une personne chrétienne. Que génère une telle décision d'une part, et comment s'inscrit-elle (ou pas) dans un réel changement d'autre part ? La question du changement fut ainsi une préoccupation majeure. A-t-il véritablement lieu ? Quel est-il ? En quoi consiste-t-il ? Plusieurs analyses nuancent fortement cette notion en montrant comment le changement est souvent plus une variation qu'une transformation.

Cette hypothèse s'appuyait en outre sur une notion précise de l'idée de mysticisme. Le mysticisme, comme la mystique, place bien sûr en son centre la relation intime entre la personne et l'entité divine. Il s'agit d'une relation passionnelle, voire même fusionnelle, qu'on a parfois décrit comme un amour ascétique, une « passion de l'Un » (Dierkens et Beyer de Ryke, 2005). Mais le mysticisme se distingue cependant de la mystique du fait du « sens » de l'attraction exercée ; dans la mystique, la personne s'oublie en Dieu, voire même disparaît en lui et développe une manière « anorectique d'être au monde » (Maitre, 2000) qui consiste à ne plus vivre pour soi mais à se laisser absorber par lui. Or, ce mouvement centripète de disparition en Dieu (qui est caractéristique des mystiques monothéistes, par exemple dans le christianisme et dans l'islam) est tout à fait différent du mysticisme qui, à l'inverse, décrit un mouvement de recentrement centrifuge sur soi. Dans le mysticisme, c'est Dieu qui vient visiter la personne en se logeant dans son for intérieur où se trouve leur lieu commun de rencontre. Le mysticisme est une rencontre et

une alliance entre deux entités, l'une humaine, l'autre divine, qui vont devenir partenaires (Pons, 2011).

Décrit de la sorte, le mysticisme rend compte très précisément de ce que les convertis disent vivre avec Jésus. Dans les conversions évangéliques, la personne rencontre Dieu en elle-même et fait alliance avec Jésus son fils. C'est lui qui libère l'individu, qui le révèle à lui-même. Ceci est dès lors fort éloigné d'une mystique classique où l'individu procède à une abnégation de soi pour disparaître en Dieu (Albert, 1996). Ce mysticisme égocentrique se distingue aussi des interventions divines de la tradition visionnaire, par exemple catholique et orthodoxe (Valtchinova, 2009), où Dieu intercède auprès des hommes par l'instrumentalisation d'un individu choisi par lui.

Plus que le terme « individualisme », la notion d'individuation paraît plus à même de rendre compte de cette situation « égocentrée » que décrit l'hypothèse du mysticisme. Celle-ci connaît deux acceptions. D'une part, le terme renvoie à l'idée d'individualisation, l'individu revendiquant une autonomie vis-à-vis des déterminismes sociaux, culturels et familiaux qui lui pèsent, et désirant se distinguer par là-même du groupe dont il fait partie. À ce niveau, l'individuation est sociologique, quelquefois associée à l'idée d'un « soi construit », c'est-à-dire précisément une identité construite et revendiquée contre les pressions coercitives extérieures. Mais d'autre part, une seconde acception d'individuation est celle de l'existence d'une individualité profonde, entière et indivisible, que la personne peut découvrir au tréfonds d'elle-même. Cette fois-ci, il s'agit moins d'un « soi construit » que d'un « soi original », pris comme une ontologie de référence, une essence singulière et première. Ici, individuation renvoie à une acception archétypale du type de celle qu'on retrouve, par exemple, dans l'idée d'inconscient de Carl Gustav Jung. Elle consiste à croire en un soi originel, essentialisé – et désocialisé –, qu'il s'agirait de retrouver par une introspection personnelle. Cette seconde acception est profondément issue d'un mysticisme centrifuge, nourrie d'une conception de l'expérience introspective où c'est Dieu qui vient à la rencontre de l'individu. Le mysticisme est de toute évidence historiquement plus récent que la mystique. Mais rien ne permet de supposer qu'il soit une propriété du néo-évangélisme, et moins encore du christianisme.

Et pourtant, pour plusieurs anthropologues, l'intense expérience intérieure serait le processus majeur de singularisation distinctive du christianisme et si, aujourd'hui, c'est au travers du protestantisme que cette expérience se diffuserait à travers le monde, elle serait cependant plus ancienne. En interrogeant les manières dont on se dit chrétien, Peter Van der Veer (1996) note par exemple que les formes narratives de la conversion ne connaissent que peu de variations et insistent toujours sur cette même idée

de l'expérience intime, inattendue et radicale, dont le modèle de référence serait la conversion soudaine de Paul dans le Nouveau Testament. Historiquement, cette idée d'une rencontre spirituelle se situant au cœur de l'intériorité profonde du sujet a surgi avec enthousiasme à la Réforme, puis a pris une nouvelle ampleur au temps des piétismes européens du XVIII^e siècle. À l'époque, l'expérience fut dénoncée par les tenants de l'orthodoxie protestante qui se méfiaient de ce « mysticisme » proclamant l'expérience immédiate de la possession en soi-même du divin (Daiber, 2002). Aujourd'hui, elle s'affirmerait comme l'expérience primordiale, le *modus operandi* de l'identité chrétienne néo-évangélique. Mais plus encore, pour nombre d'auteurs – dont certains sont chrétiens mais d'autres non – cette intense expérience de la rencontre de Dieu aurait aussi accompagné la formation de l'identité individuelle moderne. C'est par exemple ce que révèle magistralement Charles Taylor (1998) en examinant comment, dans l'Occident chrétien, s'est peu à peu développée une conception moderne de l'individu, appuyée sur un processus de subjectivation de la personne, et permettant aussi d'entreprendre une remise en cause des autorités officielles et traditionnelles. Fenella Cannell argumente ce point et souligne que Michel Foucault avait vu ce rôle particulier joué par le christianisme dans la constitution moderne du « soi ». Dans la confession chrétienne, explique-t-elle, Michel Foucault identifiait l'une des techniques majeures de production du savoir légitime : celui d'une vérité supposée reposer au creux de cette intériorité qui déjà projette l'individu dans la notion moderne de psychologie (2006 : 19). Fenella Cannell rappelle que c'est encore cette idée qui motivait l'analyse des variétés de l'expérience religieuse par W. James (1901), celle des mysticismes par E. Troeltsch (1911), celle de la formation de la conception moderne du « moi » par M. Mauss (1938), plus récemment celle des sources modernes du « soi » par C. Taylor (1998).

Cette idée d'une découverte de « soi » que provoquerait la rencontre intime, intense et personnelle avec le divin, entraînant une rupture radicale dans la vie du sujet qui serait tout à coup projeté dans la modernité d'une nouvelle temporalité historique, ne manque pas d'arguments. Et sous cet angle, les transformations qui surgissent avec les églises néo-évangéliques, au sein de sociétés qui étaient encore éloignées des critères de la modernité, deviennent des objets de forts enjeux théoriques. Car si, dans ces sociétés plus qu'ailleurs, l'introduction du christianisme accompagne effectivement une révélation de l'individu à lui-même, une découverte de son intériorité et intentionnalité propres, une découverte de sa subjectivité qui l'affranchirait de son appartenance (supposée organique) à son groupe lignager et culturel, alors la thèse de la différence du christianisme trouverait quelques forces d'arguments. En Papouasie-Nouvelle-Guinée par exemple, Harvey Whitehouse (2006) illustre ce type d'approche en considérant que, pour les

Mélanésien chez lesquels il travaille, la conversion au christianisme (protestant) constitue une expérience cognitive radicalement autre, inédite, qui modifie en profondeur la société et les individus en les plaçant sur les voies de la modernité. Fenella Cannell n'est pas tout à fait à l'aise avec cette affirmation qui pousse la logique du triptyque jusqu'à celle de progrès : « I would not claim with Whitehouse (and the neo-Weberians) that Christianity is rightly seen as inevitably a modernizing force, even if in some parts of the Protestant world processes akin to what Weber described as "rationalization" are in progress » (2006 : 38). Fenella Cannell précise par ailleurs que la question de la modernité est paradoxalement le point faisant le moins consensus parmi les chercheurs. Car il faut prendre acte du danger potentiel de glissement qu'une telle appréhension peut impliquer. On peut poser la question de la différence du christianisme tant que celui-ci est pensé comme une occasion historique au moyen duquel opère la transformation. Mais le danger, bien identifié, est d'associer le changement et le christianisme d'une manière ontologique ; ce faisant, les sciences sociales risquent d'être amenées à suivre une voie parallèle à celle de l'idéologie chrétienne quand elle voit, dans sa doctrine, le facteur de progrès, de modernité et de salut de l'humanité. Cette perspective n'est autre que celle des convertis qui dénoncent systématiquement l'obscurantisme et l'idolâtrie de leur état et société d'origine, clamant que le christianisme les a libérés en les rendant responsables ; une vision qui affirme la supériorité du christianisme sur toute autre religion et met en avant, dans le champ du spirituel, un évolutionnisme social dont l'anthropologie s'est débarrassée depuis longtemps.

Au terme de ce projet commun de recherche, je veux garder l'hypothèse du mysticisme pour tous car je crois qu'elle décrit – et met l'accent sur – un processus contemporain de la relation au divin, centrifuge et égocentré, qui est profondément heuristique pour saisir les phénomènes religieux qui ont cours aujourd'hui dans le monde. Grâce à Dieu et à son fils Jésus, nombre d'individus se recentrent sur eux-mêmes. Mais je voudrais aussi formuler une réserve – qui n'engage que moi et non les autres contributeurs de cet ouvrage – car je ne pense pas que le processus soit spécifique et encore moins exclusif au christianisme. D'abord, comme nous le rappelle Chris Hann, on trouve des christianismes qui y échappent tout à fait ; ceux de l'Est où il n'y a « rien de nouveau » et où le triptyque intériorité-rupture-modernité n'est pas au rendez-vous ; ceux aussi que décrit l'anthropologie des interventions divines (Valtchinova, 2009) à partir d'ethnographies qui montrent comment, ici et là, on garde encore très fortement un pied dans une mystique « classique » d'absorption du sujet par le divin. Ensuite, on trouve encore ce principe opératoire dans d'autres religions, notamment monothéistes bien sûr (et ici l'exemple le plus flagrant est celui de l'islam qui connaît des développements tout à fait similaires), mais pas seulement : dans

les médiumnismes, les néo-chamanismes, le *new age*, etc. Si donc le processus est présent dans de nombreuses formes religieuses (à un ou plusieurs dieux), c'est peut-être qu'il est moins inhérent au christianisme qu'à une « technique de relation spirituelle » qui suppose qu'il faille retrouver le fameux « soi original » (Pons, 2011). Peter Van Der Veer définissait fort justement cette même idée comme une « technology of the Self » : « A "technology of the Self", to use Foucault's notion, which, under modern conditions, produces a new subjecthood that is deeply enmeshed in economic globalization and the emergence of a system of nationstates » (1996 : 19). En effet, que l'on soit dans une société chrétienne, séculière, païenne ou caractérisée par un autre monothéisme, cette « technology of the Self » s'applique sans faillir car elle n'est pas le fait d'une religion mais d'une période historique. L'acception sociologique de l'individuation, c'est-à-dire celle du « soi construit », est partout aujourd'hui en progression dans le monde du fait même du fait même d'un « désengoncement général » de l'individu, accéléré par de multiples transformations liées à la croissance des populations, aux modes de vie urbains, aux déplacements des hommes, aux nouvelles références globalisées. Cela est le fait d'une standardisation des traits de la modernité, non pas d'une religion ni même du phénomène religieux *per se*. Par contre, il paraît raisonnable de considérer que les religions se nourrissent intensément de ces changements contemporains et que les monothéismes, pour lesquels le salut reste quand même une affaire individuelle, y gagnent une influence qu'on ne leur avait plus soupçonnée.

Enfin, une dernière réserve – et non des moindres – repose sur le fait que, dans beaucoup de cas, les implantations d'églises et les conversions néo-évangéliques échappent totalement à cette hypothèse. Loin de tout processus d'intériorisation et de réflexion introspective sur soi, nombre de convertis suivent avec curiosité un « mouvement qui marche » et dont la méthode d'application se situe dans l'action plus que dans la pensée ; après tout, pour devenir chrétien, il suffit de dire qu'on accepte Dieu comme notre sauveur et que son fils Jésus est mort pour nous sur la croix. Ensuite, la foi s'évalue à l'usage socialement pragmatique que l'on peut faire de sa conversion.

DE LA THÉORIE AUX TERRAINS

Le fait que notre objet d'étude ne soit pas le christianisme, mais un processus religieux saisissable ici et là dans divers contextes, n'impliquait pas de notre part de répondre à un devoir d'exhaustivité en sélectionnant des sociétés représentatives du monde entier. Ainsi n'avons-nous pas cherché à nous donner pour impératif de couvrir tous les continents même si, de ce point de vue,

on pourra sans doute regretter quelques absences : notamment l'Afrique centrale et de l'Ouest, l'Europe de l'Est, l'Asie ou l'Amérique du Sud. En revanche, nous avons choisi d'opérer un autre découpage selon que les sociétés sont chrétiennes, issues d'un autre monothéisme, ou bien relevant d'un système religieux radicalement différent où le christianisme est encore un front pionnier, même s'il commence à enregistrer de sérieux succès. De même, à l'exception du cas tunisien, les ethnographies ont porté sur des sociétés de petite taille, souvent insulaires ou à population relativement circonscrite sur un territoire réduit, de sorte que dans ce type de contextes, la décision « de se convertir » ne peut être tout à fait – ou uniquement – un phénomène urbain ou migratoire accompagnant un anonymat des individus. En choisissant de travailler sur les terrains de sociétés à taille réduite, nous avons voulu appréhender ce processus dans sa dimension territorialisée, en tant que nouvelle invention locale, apparaissant au village, à l'initiative revendiquée d'autochtones. Ce qui nous intéressait était d'interroger le processus religieux en lui-même, la décision de conversion lorsqu'elle a lieu « at home », parmi les siens et au sein de la tradition, où s'entrelacent souvent – et davantage qu'en ville – les formes sociales d'appartenance aux églises (traditionnelles et nouvelles), aux parentés, aux réseaux d'amitiés et de dépendances, à la politique, aux formes de production, etc.

L'ouvrage se découpe en trois sections principales selon les « types de religions dominantes » dans chaque contexte. Les trois premiers chapitres traitent de sociétés chrétiennes en brisant une opposition nord-sud qui leur est souvent associée : la première contribution nous emmène à Moorea, en Polynésie française, les deux suivantes dans des sociétés insulaires de latitudes plus fraîches, aux Shetland, aux Féroé et en Islande. Les chapitres IV et V nous portent jusqu'aux terres de l'islam, en Algérie (Kabylie) et en Tunisie, à la rencontre de musulmans faisant le choix de Jésus contre celui de Mohammad. Enfin, la dernière section (chapitres VI et VII) nous fait retourner en Océanie, en Papouasie-Nouvelle-Guinée, chez les Baruya de la vallée de Wonenara qui, depuis quelques temps maintenant, découvrent le christianisme et s'exercent à la relation personnelle avec Jésus. Au final, tous les papiers sont traversés des mêmes thèmes majeurs qu'ils illustrent diversement ; comment Jésus devient cet allié que l'on dit intime ? Comment se persuade-t-on qu'il est l'auteur de son changement personnel ? Comment le protestantisme néo-évangélique renvoie les diverses communautés (villageoises, familiales, ecclésiales) les unes aux autres, dans des jeux de miroirs et de contradictions ? Comment la construction de l'identité chrétienne ne peut échapper – et le discours des sciences sociales difficilement lui aussi – à des systèmes d'oppositions privilégiés entre continuité et rupture, coutume et culture, christianisme et modernité ? Comment, inmanquablement, retrouve-t-on un hiatus entre individualisme et communau-

tarisme ? Comment l'autochtonie et l'indigénisation se retrouvent conviés au creux d'une introspection, jusqu'à un « soi original » qui peut aussi être ethnique ou national...

Des pays chrétiens

La première contribution de Yannick Fer, sur Moorea, fournit une première illustration de l'hypothèse du mysticisme avec une analyse minutieuse et méthodique des dispositifs invisibles qui permettent la construction et le maintien de la relation enchantée avec Jésus. Ici sont disséqués les ressorts de cette relation : il s'agit d'une invention biographique doublement articulée sur la communauté croyante et le groupe familial. Mais l'enjeu est ensuite de rendre invisibles les fils de cette relation. Pour cela, l'individu est amené à « ne plus quitter Jésus des yeux », à fixer son regard et son attention sur lui, afin de préserver l'illusion de sa relation.

L'analyse revient, en premier lieu, sur la configuration religieuse globale de la région et retrace le contexte historico-culturel d'émergence d'un « pentecôtisme classique », initialement introduit par des Chinois à la fin des années 1960, mettant très vite l'accent sur la guérison. Il fut tout de suite une « secte qui inquiétait » et contre laquelle les églises catholique et protestante installées depuis longtemps mirent en garde. Mais peu à peu, l'effritement des identités héritées profita à des inventions biographiques. Yannick Fer montre alors comment les récits de conversion puis d'expérience de la « relation personnelle » à Jésus se nouent toujours autour d'un même canevas : vies dissolues, difficultés et violences, puis rencontre de Dieu et renaissance dans une « nouvelle famille en Christ ». Il s'agit de « transformer des liens de parenté, des solidarités et des conflits familiaux en épreuves, miracles ou prophéties de la vie chrétienne ». Et c'est à ce stade, nous dit Yannick Fer, que les problèmes commencent. La difficulté des petits contextes insulaires est en outre celui de l'entrecroisement et de la condensation des réseaux de connaissances entre amis, familles, membres d'églises, partenaires économiques... Or, « plus on se connaît, plus il y a de problèmes ». Dès lors, une dimension essentielle de ce papier est de montrer comment les relations au sein de la « famille en Christ » ont du mal à ne pas retomber dans les mécanismes de la famille traditionnelle, par exemple à propos de l'accès à une propriété foncière sur laquelle bâtir l'église.

De l'autre côté de la terre, les îles des Shetland, des Féroé et d'Islande, égrenées entre l'Écosse et le Groenland, présentent un autre contexte d'implantation des églises néo-évangéliques. Dans ces sociétés

périphériques de l'Europe, devenues chrétiennes puis protestantes à distance, au gré des décisions du pouvoir colonial qui les administrait, le recours aux dissidences religieuses a historiquement joué un rôle important – au moins à partir du XIX^e siècle – dans la recherche des autochtonies à réinventer. Ses expressions ont fusé dans toutes les directions : vers un passé viking et païen à réinventer, vers un spiritisme et spiritualisme *new age*, vers un calvinisme ou un luthérianisme ascétique... Sous cet angle, les implantations des églises néo-évangéliques sont aussi à considérer comme les dernières expressions de cette tradition revendicative, notamment pour les deux premières sociétés qui ont encore à penser leur histoire et leur rapport avec les colons britannique et danois. Mais dans ces deux contextes, précisément, l'étroitesse des liens sociaux et l'imprégnation calviniste génèrent aussi des modes de « vivre ensemble » tout à faits singuliers, que l'on dit « coutumiers », et auxquels la « nouvelle relation à Jésus » s'est rapidement opposée. Dans les hameaux shetlandais, des pentecôtistes et des cooneyites trouvent en Jésus, d'abord de manière individuelle et fortement pragmatique, un compagnon avec lequel cheminer. Mais l'analyse montre ensuite comment ce fils de Dieu gagne de plus en plus d'influence. Par rapport au contexte décrit à partir de Moorea, où la communauté familiale joue un rôle majeur, à la fois de référence et de contrepoids à l'église pentecôtiste, c'est ici la communauté villageoise qui tient cette position. Au travers du personnage du converti, décrit comme un « insurgé », Alexa Fitzgibbon nous montre comment dans ces communautés villageoises, pétries d'héritages contradictoires, les nouvelles églises évangéliques permettent des déplacements des sujets entre ces communautés.

En remontant sur la route du Nord, les contextes féroïen et islandais reproduisent en partie ces constats, mais l'analyse prend aussi une autre voie comparative. En Islande, et aux Féroé peut-être plus encore, les militants enthousiastes font similairement un usage très personnel de leur relation intime avec le fils de Dieu. Ici encore réapparaît le personnage de l'« insurgé », que l'on nomme le « libéré ». Mais en mettant côte à côte l'ensemble des christianismes développés dans chacune de ces deux sociétés, puis en se demandant quels sont ceux qui ont le mieux marché dans l'une et l'autre, deux tendances fortes se distinguent. Curieusement, au-delà des individus et de leurs inventions biographiques personnelles au moyen desquelles ils s'efforcent de sortir des attaches qui les retiennent, les « christianismes qui marchent » sont localement ceux qui ne créent pas la rupture mais qui, au regard de traits culturels de longue durée, s'inscrivent dans une continuité historique. De la sorte, en Islande comme aux Féroé, les christianismes qui réussissent sont ceux qui reconduisent des modalités institutionnelles localement anciennes, en s'appuyant sur des figures idéal-typiques traditionnellement attestées. Ainsi, aux îles Féroé où domine une idéologie de type

communautariste ou collectiviste, au sein de laquelle la figure prestigieuse est celle de « l'homme bon », moral et exemplaire, les églises néo-évangéliques ont toutes massivement reproduit une forme congrégationaliste. Par contre, l'Islande se distingue en nous faisant passer – pour ainsi dire sans autre transition que celle de l'histoire et de la culture – à une autre modalité sociale, non plus communautariste mais profondément recentrée sur le succès individuel, incarné par la figure d'un chef de clan dit « homme de tête » : là, les églises évangéliques sont de type hiérarchique et pyramidal.

Avec cette première section se dessine un premier trait commun à toutes les contributions ; pour se développer, le milieu néo-évangélique doit désigner son ennemi. Où que l'on soit, celui-ci est prioritairement associé à la coutume, à la culture et à la tradition. La première fracture qu'il introduit est donc en priorité à l'encontre des « formes sociales de la religion » qui s'opposent à la vérité de la foi et éloignent de Dieu. Le rapport de fidélité loyal à une religiosité de tous les jours, que l'on partage en famille et au village, et qui sert de ciment à une vie sociale collective, voilà précisément ce que dénonce prioritairement ce christianisme. Et la critique surgit quels que soient les contextes ; que l'on soit séculier, polythéiste, musulman, catholique ou même protestant, sitôt qu'on l'est par tradition et loyalisme, on n'a pas rencontré Dieu. La foi évangélique est donc autre ; elle n'est pas un amusement ni une chose sociale. Elle doit être vécue pleinement ou ne pas être du tout. Immanquablement, ce christianisme tend à générer de vives réactions de la part de ceux qui assistent à son installation. Peu à peu, il conduit à des reconfigurations de l'ensemble des paysages religieux locaux. C'est en somme ce qu'on pourrait appeler son « effet domino ». Les petites manifestations individuelles de ses militants sont des voix qui sourdent du fond de la société, irritant les uns et attirant les autres. Au départ marginales, considérées même comme des écarts délirants, elles parviennent peu à peu à susciter l'intérêt et à générer des réactions passionnées, souvent radicalement favorables ou défavorables, mais rarement indifférentes. Par cet « effet domino », ces églises provoquent ainsi d'étonnantes réactions, d'envergure sociale, qui amènent également les sociétés à se confronter à des impensés qu'elles auraient souhaité ne pas interroger. Le phénomène est flagrant, par exemple, dans les pays musulmans.

Aux terres d'islam

La seconde section de l'ouvrage traite des conversions chrétiennes dans des sociétés musulmanes. Deux cas sont ici abordés. Karima Dirèche nous introduit auprès des kabyles dans une Algérie plutôt rurale et Katia Boisse-

vain observe la croissance d'églises néo-évangéliques à Tunis. Dans les deux cas cependant, les conversions sont associées à un contexte de globalisation. Nous sommes à la veille des printemps arabes, à une période historique charnière de libéralisme et de « désengoncement » qui accélérera les conversions mysticistes dans les deux monothéismes. Côté chrétien, depuis quelque temps déjà, les missions évangéliques regardent ces régions avec convoitise, attendant l'heure de la grande mission. Mais le passage de l'islam au protestantisme, en période de radicalisation généralisée, n'est pas chose anodine. Et pourtant, sur le fond, la procédure technique de sa mise en œuvre ne se distingue pas de ce qu'on trouve ailleurs.

En Algérie comme en Tunisie, le christianisme n'est pas une nouveauté, mais jusqu'alors, la question des conversions chrétiennes ne s'était jamais posée avec tant de vigueur et de polémique, y compris auprès des « anciens » chrétiens qui sont souvent dubitatifs devant les conversions radicales de ces nouveaux alliés du Christ. Aussi, ce que révèlent ces deux textes, c'est également « la différence que fait ce christianisme-là » par rapport aux autres, antérieurement présents, avec lesquels il doit cependant s'articuler. Absolutiste, ce christianisme-là force les oppositions et crispe les positions de foi des uns et des autres. Ici, l'ennemi – toujours la coutume, la culture et la tradition – est associé à l'islam. Les deux textes montrent comment le milieu évangélique assoie son influence en se plaçant sous la bannière de l'ouverture, du pluralisme et de la modernité, et à l'encontre de toutes les failles de la société qu'il associe à l'islam. En Tunisie, le christianisme évangélique donne l'occasion « de disjoindre le caractère musulman de la question de l'appartenance nationale ». Les conversions, inévitablement, amènent à poser la question de l'articulation entre la reconnaissance de la liberté de culte par l'État d'une part, et la référence à l'Islam pour l'identité de la nation tunisienne d'autre part. De ce point de vue on ne peut nier l'influence positive jouée par le néo-évangélisme, en tant qu'éveilleur de conscience. Et c'est bien d'ailleurs cette qualité qui lui attire les sympathies de non-chrétiens, et qui le rend plus difficilement attaquant. D'autant qu'il sait user à souhait d'une identité victimaire qui lui donne l'assurance de la justesse de son action. Là aussi, le fait n'est pas singulier aux pays d'Afrique du Nord ; ailleurs, on retrouve également cette même référence aux huguenots, aux persécutés des guerres de religion, aux brûlés vifs accusés d'hérésie et de pactes diaboliques, simplement parce qu'ils étaient dissidents et éveilleurs de conscience. C'est un argument bien rôdé et qui marche fort bien. Au Maghreb, la position sociale de victime s'appuie sur la dénonciation d'un islam autoritaire et intolérant. Et loin d'accepter d'être confiné au silence, ce christianisme évangélique hausse doucement le ton pour dénoncer, sans nommer, interroger ce qui relève des droits bafoués et tirer le constat à son avantage. C'est ce que révèle Karima Dirèche en souli-

gnant que le christianisme évangélique se développe en tirant partie d'une « place vide ».

Dès lors, ce christianisme prend aussi une dimension d'autochtonie, comme retour à la « vraie » identité originelle, jusqu'à ce « soi original » et « authentique » que la foi évangélique révèle, mais qui est aussi celui de la religion interdite, littéralement « attaquée » par un islam meurtrier. C'est dire à quel point les convertis ont fait leur cette théorie d'un mysticisme pour tous, que Karima Dirèche décrit comme « un récit de souffrance qui permet une expérience introspective à but thérapeutique. Il permet de souligner le passage d'un passé imposé à un présent libéré ».

Cette introspection libératrice qui permet de se découvrir authentiquement est alors inévitablement opposée à une société musulmane qui serait à l'inverse anxigène, liberticide et anti-individualisante. C'est en somme l'argument de l'évolutionnisme spirituel qui place au sommet la foi évangélique, à côté de la vérité, et qui critique l'archaïsme de l'islam et des sociétés traditionnelles qui sont, en bas, dans l'obscurantisme d'une mentalité collective aliénante. Cet évolutionnisme spirituel est alors étayé de discrédits systématiques de la religion d'origine, décriée comme abusant de la naïve confiance des fidèles, leur cachant la vérité des écritures, causant leur irresponsabilité et les emprisonnant dans une pénitence et un rituelisme imbécile. Les convertis observés par Karima Dirèche et Katia Boissevain sont significatifs de cette attitude radicale, et quelque peu « schizophrène », qui se campe sur un double mouvement de construction-déconstruction de « soi », au travers de sa langue, aussi bien sûr des deux figures importantes : celle du prophète Mohammad, nouvellement associée au mal et celle du prophète Jésus, désormais associée au bien.

Jusqu'aux mondes païens

Les chapitres VI et VII composent une dernière section qui nous ramène en Océanie, mais cette fois dans un contexte non monothéiste, où le christianisme est encore un front pionnier qui peine à progresser. Parmi les groupes Anga de Papouasie-Nouvelle-Guinée, en Mélanésie, les Baruya de la vallée de Wonenara sont de ceux qui se sont confrontés le plus tardivement au christianisme. Dans les années 1950, ils découvrent le christianisme des missionnaires luthériens et, avec lui, l'existence d'une autre humanité, représentée à la fois par les blancs mais aussi d'autres Angas qui leur étaient jusqu'alors inconnus. Une découverte, nous dit Pierre Lemonnier, qui fut pour eux une prise de conscience de ce qu'ils sont et de la

flagrante incompatibilité entre leur intérêt primordial pour la guerre et les mœurs de ces autres, nouveaux venus.

Les premiers temps du christianisme furent ralentis par divers événements comme, par exemple, les cérémonies d'initiations masculines en 1969. Mais c'est surtout la reprise de la guerre entre les Baruya et les Ipmani, de 1983 à 1987, qui y mit un terme. Les missions revinrent dans les années 1990, plus nombreuses et toujours dominées par les héritages anglo-saxons : ce fut d'abord une église luthérienne déjà considérée comme historique, bientôt relayée par une mission adventiste qui œuvra elle aussi à conforter ce front pionnier d'un christianisme protestant civilisateur, puis des actions évangéliques de type méthodiste avec les *New Tribes Mission* et l'église suisse des *Evangelical Brotherhood Church*, et enfin les premières percées néo-pentecôtistes avec la *Revival Fellowship of Papua New Guinea* et la *Church of Christ*. Il ne fait aucun doute que cette nouvelle configuration accompagne une série de changements profonds que l'on voit poindre ici et là dans la société. Pascale Bonnemère, en rapprochant la focale, propose alors une ethnographie illustrative des manières d'appartenir aux diverses dénominations actuelles. Elle remarque d'emblée le nomadisme et la liberté de fréquentation et d'affiliation des fidèles, majoritairement féminins, aux dénominations. Ici, il ne semble pas y avoir de logiques d'appartenance par « grappes familiales » car il n'est pas rare que des individus d'un même groupe appartiennent à diverses églises. Elle propose donc de saisir cette situation de « pluralisme dénominationnel » au moyen d'une ethnographie comparée des trois cultes des trois églises les plus récentes : *Evangelical Brotherhood Church*, *Church of Christ* et *Revival*. L'analyse détaillée des cultes et des prêches cherche à évaluer le rôle joué par le style rhétorique, voire gestuel, des pasteurs dans l'adhésion à une église ou une autre et dans la nature du rapport à Dieu que les fidèles établissent. Et de toute évidence, les Baruya ont une pleine conscience des problèmes d'articulation que pose la cohabitation des deux systèmes symboliques. Le premier, coutumier et qu'ils connaissent fort bien car il régit encore l'essentiel de leurs représentations conceptuelles sur la personne, le genre, le groupe et le prestige. Sur ce versant, leur attachement à quelques éléments importants de la vie sociale, dont les initiations, est perçu comme la garantie de leur moralité et il s'agit du coup de trouver la manière de les rendre pensables dans un monde qui devient chrétien. Le second système symbolique, chrétien, est sans doute encore un peu obscur dans ses fondements conceptuels et doctrinaux.

L'ethnographie relativise ici beaucoup la capacité transformative de ce christianisme néo-évangélique. Comme souvent en pareil cas, la relation intime se joue essentiellement dans une vague idée de l'ingestion de l'Esprit saint à l'intérieur des corps et dans une technique des formulations

performatives de l'acceptation de Dieu et de son fils. Mais de manière plus pragmatique, le christianisme s'associe surtout au « package » de la modernité dont aucun baruya ne voudrait plus se priver (l'éducation, la langue anglaise, la piste d'aviation, les biens de consommation et les subsides, le dispensaire, la radio, les églises, etc.). Ce qui ressort de ce cas d'étude, ce n'est donc pas tant un changement profond de mentalité par le christianisme que par une modernité où celui-ci (protestant) a su effectivement être immédiatement présent. Par la suite, ce qui paraît remarquable, c'est le pragmatisme et l'intelligence avec lesquels est pensée l'évidence d'associer les deux systèmes. La question se pose, cependant, de savoir jusqu'à quand pourra être pensée cette compatibilité. Cette question est régulièrement soulevée par les églises du dernier type néo-évangélique, représenté par *Revival* et *Church of Christ*. L'articulation et la compatibilité de la culture et du christianisme, qui était la caractéristique première du protestantisme luthérien, s'oppose dans ces églises à une adversité qui amène très vite au discours de la rupture non négociable avec le chamanisme, les initiations, les ancêtres, les objets sacrés. Le changement est alors à trouver, à inventer, à tâtonner, souvent sans parvenir à se défaire des continuités historiques et des vieilles rancunes ; à ce titre, la reprise de la guerre puis le conflit larvé entre Baruya et Ipmani ressort presque à l'identique au travers des dénominations religieuses. En somme, l'évangélisation permet aux Ipmani devenus *Evangelical Brotherhood Church* d'arpenter enfin une zone baruya essentielle (Wuyabo), tenue pour le bastion de leur culture, et que depuis plus d'un siècle ils n'avaient jamais pu s'approprier au moyen de la guerre.

Bibliographie

- J.-P. ALBERT, 1996, *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier.
 2009, « Postface : Le surnaturel, un concept pour les sciences sociales ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 146 : 147-159.
- K. BOISSEVAIN, 2006, *Sainte parmi les saints: Sayda Mannûbiya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- F. CANNELL, 1999, *Power and Intimacy in the Christian Philippines*, Cambridge, Cambridge University Press.
 2005, "The Christianity of Anthropology", *Journal of Royal Anthropological Institute* (N.S.), 11 : 335-356.

- 2006, "Introduction: The Anthropology of Christianity", in *The Anthropology of Christianity*, Durham and London, F. Cannell (ed.), Duke University Press : 1-50.
- S. COLEMAN, 2000, *The Globalization of Charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- M. de CERTEAU, 1980, *La possession de Loudun*, Paris, Gallimard Julliard. 1993, *La culture au pluriel*, Paris, Seuil.
- W. A. Jr. CHRISTIAN, 1998, "Six Hundred Years of Visionaries in Spain: Those Believed and Those Ignored", in *Challenging Authority. A Historical Study of Contentious Politics*, M. HANAGAN et al. (eds), University of Minnesota Press : 107-119.
- K-F. DAIBER, 2002, "Mysticism: Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities", *Social Compass*, 49(3) : 239-341.
- A. DIERKENS et B. de RYKE, 2005, *Mystique: la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles XV.
- D. EHRENBERG, 1998, *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob.
- M. ENGELKE et M. TOMLINSON (eds), 2006, *The Limits of Meaning: case studies in the Anthropology of Christianity*, Oxford, Berghahn.
- W. HANEGRAAFF, 2003, "How magic survived the disenchantment of the world", *Religion*, 33 : 357-380.
- C. HANN, 2007: "The Anthropology of Christianity per se", *Archive European of Sociology*, XLVIII, 3: 383-410.
2012, "Personhood, Christianity, Modernity", *Anthropology of this century* (3), <http://aotcpres.com>.
- C. HANN et H. GOLTZ, 2010, "Introduction. The other Christianity?", in *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley, HANN et GOLTZ (eds), University of California Press : 1- 29.
- L. de HEUSCH, 2006, *La transe et ses entours; la sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Bruxelles, Éditions Complexe.
- B. HOWELL, 2003, "Practical belief and the localization of Christianity: Pentecostal and denominational Christianity in global/local perspective", *Religion*, 33 : 233-248.
- J-F. JACQUIN et J-F. ZORN (eds), 2001, *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne français*, Paris, Karthala.
- W. JAMES, 1985 (1902), *The Varieties of Religious Experience. The Works of William James*, Cambridge, MA/London, Harvard University Press.
- J-C. KAUFFMAN, 2004, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Pluriel Hachette.
- W. KEANE, 2006, "Epilogue: anxious transcendence", in *The Anthropology of Christianity*, Durham, F. CANNELL (ed.), Duke University Press : 308-323.

- 2007, *Christian Moderns; freedom and fetish in the mission encounter*, Berkeley, University of California Press.
- J. MAITRE, 2000, *Anorexies religieuses, anorexie mentale. Essai de psychanalyse sociohistorique : de Marie de l'Incarnation à Simone Weil*, Paris, Éditions du Cerf.
- A. MARY, 2008, « Africanté et christianité, une interaction première », introduction au numéro thématique « Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe », *Archives de Sciences Sociales des Religions* : 143.
- M. MAUSS, 1983, "A category of the human mind: the notion of the person; the notion of self", in *The Category of the Person; anthropology, philosophy, history*, Cambridge, M. CARRITHERS, S. COLLINS et S. LUKES (eds), Cambridge University Press : 1-25.
- A. PIETTE, 2011, *Fondements à une anthropologie des hommes*, Paris, Hermann.
- C. PONS, 2009, "The Problem with Islands: Comparing Mysticism in Iceland and Faroe Islands", *Nordic Journal of Religion and Society*, 22 (2) : 43-61.
2009a, « L'intériorisation du surnaturel. Identité individuelle et mysticisme en Islande », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 145 (janvier-mars) :15-33.
2011, *Les liaisons surnaturelles. Une anthropologie du médiumnisme dans l'Islande contemporaine*, Paris, CNRS Éditions.
2011a, "The Anthropology of Christianity in the Faroe Islands. What the fringes of the Faroese religious configuration have to say about Christianity?", in *Among the Islanders of the North. An Anthropology of the Faroe Islands*, TÓRSHAVN, F. GAINI (eds), Fróðskapur, Faroese University Press : 80-131.
- P. RICÉUR, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- J. ROBBINS, 2003, "On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking", *Religion*, 33 : 221-231.
2004a, *Becoming Sinners: Christianity and moral torment in a Papua New Guinean society*, Berkeley, University of California Press.
2004b, "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity", *Annual Review of Anthropology*, 33 : 117-143.
2007, "Continuity thinking and the problem of Christian culture: belief, time, and the anthropology of Christianity", *Current Anthropology*, 48 : 5-38.
- C. TAYLOR, 1998, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil.
- F. TÖNNIES, 1977 (1922), *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Introduction et traduction de J. Leif, Titre original: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Paris, PUF.

- E. TROELTSCH, 1991 (1911), *Protestantisme et modernité* (Protestantism and Modernity), selected and translated, M. B. de LAUNAY, Paris, Gallimard.
- G. VALTCHINOVA, 2009, "Introduction: Ethno-graphing 'Divine Intervention'", *History and Anthropology*, vol.20, 3 : 203-218.
- P. VAN DER VEER, 1996, *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*, London, Routledge.
- H. WHITEHOUSE, 2006, "Appropriate and Monolithis Christianity in Melanesia", in *The Anthropology of Christianity*, Durham and London, F. Cannell (ed.), Duke University Press : 295-307.

Chapitre I

« J'ai vu la grand-mère avec Jésus. » Relation personnelle à Dieu et liens familiaux en milieu pentecôtiste polynésien

Yannick Fer

C'est un chant entonné sur un rythme joyeux, le dimanche dans les assemblées de Dieu de Polynésie française :

« Oui, j'ai décidé de suivre Jésus, toujours tout droit sans reculer,
Mes amis me quittent, moi je veux le suivre, toujours tout droit sans reculer,
Oui, j'ai décidé de porter ma croix, toujours tout droit sans reculer,
Le monde en arrière, la croix devant moi, toujours tout droit sans reculer. »

À celui qui a quitté pour lui « sa maison, ou sa femme, ou ses frères, ou ses parents, ou ses enfants », Jésus promet en effet de recevoir « beaucoup plus dans ce siècle-ci et, dans le siècle à venir, la vie éternelle » (Luc, 18, 28-30). Dans ces églises du pentecôtisme classique, l'expérience enchantée d'une « relation personnelle » avec Dieu – fondée sur un ensemble de dispositifs « invisibles » assurant la médiation entre le converti et Jésus-Christ – porte en elle la reconfiguration symbolique de l'individu en une « entité isolable » (Kray, 2001 : 411). Désengagé des liens sociaux hérités et des obligations « du monde » par la proclamation de sa nouvelle identité « en Christ », le converti s'investit dans une quête du salut individuel qui implique néanmoins, *in fine*, la reconnaissance par son environnement social d'une respectabilité nouvelle, fruit d'un effort continu de réformation de soi, et la remise en ordre d'une « situation personnelle » dont ses proches sont nécessairement parties prenantes.