



**HAL**  
open science

## Quand des pentecôtistes dansent la hula.

Yannick Fer

► **To cite this version:**

Yannick Fer. Quand des pentecôtistes dansent la hula.. CORPS : Revue Interdisciplinaire, 2023, 21, pp.49-61. halshs-04315172

**HAL Id: halshs-04315172**

**<https://shs.hal.science/halshs-04315172>**

Submitted on 26 Dec 2023

**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.

## Quand des pentecôtistes dansent la *hula*.

### Une idéologie charismatique de la culture et ses résonances en Polynésie

Yannick Fer

Un soir d'avril 2005, sur le campus de l'Université des nations, à Kona (Big Island, Hawaii), un spectacle est organisé pour les étudiants, originaires pour la plupart de Corée du Sud. Sur scène se succèdent des mimes, de la danse classique, des rythmes hip-hop ou jazz et des danses polynésiennes – *hula* hawaïenne, *ori tahiti*, une danse samoane – performées par des hommes et des femmes en tenues traditionnelles. La scène pourrait passer inaperçue, sur ces îles où le renouveau culturel des années 1970 a remis à l'honneur la *hula* comme emblème de la culture autochtone (Inoue, 2003) et où tous les grands hôtels ont leur spectacle de danses polynésiennes. Mais l'Université des nations fait partie d'un des plus grands réseaux missionnaires évangéliques, *Youth With a Mission* (YWAM). Son fondateur, Loren Cunningham, a d'abord été un pasteur de jeunesse des Assemblées de Dieu, une dénomination pentecôtiste aujourd'hui implantée en Polynésie mais peu encline à associer culte chrétien et expressions corporelles de la culture. Sur la scène de Kona, les danseurs et danseuses de Polynésie côtoient en outre des Indiens en sarong et un Juif, reconnaissable à son châle de prière et ses *tefillins*<sup>1</sup>.

Les cultures polynésiennes sont associées ici à une forme de célébration de la diversité, une « grammaire de l'authenticité » (Dulin, 2013 ; Ariel, 2012 : 319) qui saisit les identités par le prisme de l'ethnicité, elle-même définie comme l'alliance première entre Dieu, un peuple et une terre. Plus qu'une simple acclimatation au contexte polynésien, la présence de ces danses sur le campus de l'Université des nations renvoie ainsi à des transformations internes au pentecôtisme et à une reconceptualisation des cultures élaborée au cours des dernières [50] décennies du 20<sup>ème</sup> siècle sous l'influence de courants « charismatiques » récents, dont YWAM fait partie.

L'objectif de cet article est de rappeler d'abord, à une échelle globale, la généalogie de cette nouvelle grammaire, pour examiner ensuite la manière dont elle se réfracte à l'échelle locale. Cette représentation charismatique des cultures a en effet été reçue par

---

<sup>1</sup> Les *Tefillins* sont de petits boîtiers contenant des passages de la torah.

une génération de jeunes polynésiens à la fois comme un écho aux renouveaux culturels qu'a connus la région à partir des années 1980 et comme une manière de s'affranchir de l'encadrement des corps et des conduites mis en place par le protestantisme historique ou le pentecôtisme classique. À travers cette double réappropriation – des cultures autochtones par le charismatisme global, puis du credo culturel charismatique par des Polynésiens – se jouent une série d'enjeux moraux et religieux autour de l'articulation entre héritage culturel et expression de soi.

Des « groupes homogènes » au retour de la culture

Le *Fuller Theological Seminary* de Pasadena (Californie) est une institution fondée en 1947 par des protestants fondamentalistes, dans l'élan né de la structuration quelques années plus tôt de l'évangélisme étatsunien autour de la *National Association of Evangelicals* (NAE, créée en 1943). Contre le monopole de la représentation détenu jusque-là par le protestantisme libéral (à travers le *Federal Council of the Churches of Christ*), les protestants conservateurs se rassemblent alors sous l'étiquette « évangélique »<sup>2</sup> pour faire entendre une autre voix face au « sécularisme » qui selon eux submerge la nation (Carpenter, 1997 : 147). Le rôle du *Fuller Theological Seminary* est de donner corps à ce nouvel évangélisme, en le dotant d'une doctrine propre et en repensant les conditions de la mission dans un monde en profond changement. En 1965, le missiologue Donald McGavran est plus spécifiquement chargé de réfléchir à cette question de la mission, à la tête d'une nouvelle composante baptisée *School of World Mission and Institute for Church Growth*.

Formé à l'origine dans les meilleures écoles théologiques du protestantisme libéral étatsunien, D. McGavran en a conservé un intérêt pour l'anthropologie et les cultures qui tranche de prime abord avec la position fondamentaliste classique, où l'accent est mis sur la vérité anhistorique et transcendante de la Bible, sans grands égards pour les écarts culturels ou sociaux accompagnant [51] la diffusion de ce message (Marsden, 1987 : 239). Les réflexions menées au sein de cette école au cours des trois décennies suivantes ont pourtant abouti à l'élaboration d'une perspective qui peut être décrite comme fondamentaliste. Le souci de repenser la place des cultures dans l'entreprise missionnaire

---

<sup>2</sup> L'étiquette « néo-évangélique », d'abord mise en avant, a été rapidement remplacée par cette autodéfinition des protestants conservateurs comme « évangéliques ».

a conduit en effet à les conceptualiser *in fine* comme « the unmanipulated realm » (Dulin, 2013 : 7), des sortes d'entités ethniques originelles préexistant aux constructions sociales.

À la fin des années 1960, D. McGavran conceptualise d'abord la notion de « groupe homogène », c'est-à-dire la nécessité d'évangéliser des communautés plutôt que des individus, en partant de l'idée que « les hommes aiment devenir chrétiens sans avoir à franchir les barrières raciales, linguistiques ou sociales » (cité par Smith, 2005 : 13). Son ambition est d'identifier les caractéristiques de chaque groupes ou sous-groupes de population et « leur degré d'ouverture à l'Évangile. En prenant appui sur les 'ponts' qui relient les personnes, comme les systèmes de parenté, les missionnaires peuvent alors concentrer leurs efforts sur des peuples tout entiers, qui semblent particulièrement réceptifs, plutôt que de continuer leurs méthodes du quitte ou double parmi des populations généralement peu réceptives » (Marsden, 1987 : 241)<sup>3</sup>. Pour donner à la mission des assises « scientifiques » et se doter d'une définition opérationnelle des « peuples » à convertir, D. McGavran puise dans la littérature anthropologique et fait appel à des enseignants formés à l'anthropologie, A. Tipett (ancien missionnaire à Fidji) et C. Kraft. Leur lecture essentialiste des cultures inclut une volonté de « prendre plus au sérieux les conceptions du monde » des sociétés traditionnelles non-occidentales (Ediger, 2004 : 268). C Kraft établit ainsi une correspondance entre « l'animisme et la vision du monde biblique qui partageraient une compréhension similaire de la réalité : celle-ci serait peuplée d'entités angéliques ou démoniaques invisibles aux cartésiens que nous serions devenus en Occident. Tout comme l'animiste aurait recours à des techniques spirituelles pour manipuler ces entités, de même le chrétien est invité à s'ouvrir à cette dimension de la réalité » (Gonzalez, 2014 : 257).

Une réorientation de l'idéologie missionnaire s'amorce, où la conversion individuelle n'est plus systématiquement associée à une rupture avec la culture. Au cours des années 1980, ces réflexions prennent une orientation résolument charismatique, formalisée en termes de « combat spirituel » sous l'impulsion du successeur de D. McGavran à la tête de l'école, C. P. Wagner (Fer, 2016 ; Holvast, 2009). Ce qui se joue sur les terrains de mission – et plus largement, partout où les évangéliques se heurtent à l'hostilité de sociétés non-chrétiennes ou « séculières » – c'est désormais une « rencontre de puissances » (selon

---

<sup>3</sup> Traduit de l'anglais par l'auteur, de même que les publications anglaises ou les extraits d'entretiens réalisés à Hawaïi.

l'expression d'A. Tipett) entre le dieu chrétien et des esprits tutélaires attachés à des territoires, qui déterminent le destin de leurs habitants. L'idéologie [52] du combat spirituel élabore la trame d'une vision du monde où prédomine le lien entre esprits, territoires et identités. Elle redonne à l'ethnicité le statut d'une explication ontologique, mobilisée pour rendre compte du destin de « nations » personnifiées en entités spirituelles, et pour définir le rôle assigné à chacune d'entre elles dans l'affrontement entre le bien et le mal. Ces évolutions de l'imaginaire charismatique transforment le rapport aux identités culturelles et les modes d'expression de soi, en relisant la culture comme une « première nature » associée à la Genèse. Dans un livre paru en 1981 intitulé « L'éternité dans leur cœur » (*Eternity in Their Hearts*), le missionnaire charismatique D. Richardson s'applique par exemple à démontrer qu'au sein de chacune des « religions locales des peuplades anciennes » subsistent les preuves d'une présence chrétienne immémoriale : partout un « christianisme enfoui » attend, comme en sommeil, l'arrivée des missions chrétiennes pour se rappeler au bon souvenir de peuples ayant « oublié » leur identité originelle, telle que Dieu les a créés. Danser pour Dieu, c'est donc renouer avec cette authenticité première.

#### Culture « jeune » et informalisation charismatique

Cette conceptualisation charismatique de la culture croise une seconde trajectoire, initiée un peu plus tôt par les réseaux missionnaires de jeunesse fondés aux États-Unis après la seconde guerre mondiale : l'incorporation des formes de la culture populaire au service d'un projet de ré-évangélisation des jeunes générations. L'essor de ces réseaux missionnaires marque la préoccupation des évangéliques américains face à la délinquance juvénile, qui émerge dans les années 1940 comme un problème national (Carpenter, 1997 : 168), puis face aux mouvements contestataires des années 1960, qui éloignent les jeunes de la vie d'église classique. Le réseau fondamentaliste *Youth for Christ* (YFC), créé dès 1944, est le premier à reprendre le style et les codes de l'industrie du spectacle dans ses *Youth Rallies*, en s'appuyant sur l'expérience de jeunes évangélistes musiciens ou anciens *disc jockeys* (Ibid. : 165). *Campus Crusade for Christ* (1951) et *Youth with a Mission* (YWAM, 1960) adoptent le même credo, en intégrant des musiques comme

le *rock n'roll* à leur répertoire<sup>4</sup> et en modifiant leurs modes d'expression et d'action pour se rapprocher de la contre-culture.

[53] Dans les archives de YWAM, une photographie des années 1970 montre deux jeunes filles en ballerines, jupe et veste en laine, tendant maladroitement des tracts à deux hippies, cuir noir et cheveux longs, au croisement des rues Haight et Ashbury, l'épicentre du mouvement à San Francisco. F. McClung, un des premiers « équipiers » de YWAM, soucieux d'apporter le salut à ces « âmes perdues », se lance sur « la route » en suivant le *Hippie Trail* jusqu'à Kaboul, où il se heurte au même écart social et culturel. Selon le récit qu'il en fait dans un de ses livres, il faut le rire impitoyable d'un hippie français qui le scrute de la tête (cheveux courts) aux pieds (chaussures *Marks et Spencer*) pour qu'il réalise l'ampleur du décalage et élabore, par contrecoup, un mode d'action missionnaire basé sur le « principe spirituel d'identification » :

[Dieu] me rappela que je devais entrer dans leur monde et que, si je le faisais, Il me donnerait ce qui me manquait. Il me donnerait la capacité de m'identifier et d'établir un lien – d'être un véritable ami, ce qui pourrait faire la différence. Le principe spirituel d'identification est essentiel si nous voulons avoir un contact significatif et effectif avec les autres – qu'il s'agisse des villes complexes et sous pression d'Occident, ou des endroits les plus isolés du tiers monde sous-développé. (McClung, 1988 : 48)

Le rapprochement entre l'évangélisme – en particulier dans sa déclinaison charismatique – et la culture « jeune » se construit ainsi progressivement autour de formes d'engagement et d'expression de soi qui font vivre l'opposition aux valeurs dominantes des sociétés occidentales (décrites comme « déchristianisées ») sur le mode d'un anticonformisme. Porté par les générations de l'après seconde guerre mondiale et une certaine désaffection envers les formes classiques de l'institution ecclésiale, le courant charismatique « intègre l'imaginaire et les pratiques de la jeunesse – le mouvement physique, l'usage de formes musicales contemporaines, la technologie – et les situe dans le cadre d'une protestation contre l'ordre établi politico-religieux » (Coleman, 2000 : 227). Il associe une croyance dans les vertus de la diversité et de la libre concurrence entre les églises avec un fort attachement à la liberté individuelle des croyants.

---

<sup>4</sup> En juin 1972, *Campus Crusade for Christ* organise à Dallas un grand rassemblement d'évangélisation pour la jeunesse chrétienne, conclu par un concert de *rock n'roll* auquel participe notamment Johnny Cash.

Trois éléments caractérisent cette culture charismatique dont YWAM a été l'un des principaux vecteurs de diffusion, à l'échelle mondiale comme dans les îles du Pacifique. En premier lieu, ce charisme accompagne et amplifie des processus sociaux d'« informalisation des mœurs » (Wouters, 2010). Alors que le pentecôtisme classique insiste sur la domestication des instincts spontanés de la « nature humaine », qui fonde la réputation morale sur une capacité [54] personnelle à l'autodiscipline, le charisme encourage au contraire des expériences émotionnelles et corporelles plus débridées, souvent adoptées par des individus issus des classes moyennes ou supérieures, moins sensibles à la contrainte sociale et qui s'autorisent des libertés au nom d'une capacité individuelle à l'autodiscipline : ils peuvent « se le permettre ».

Deuxièmement, cette ouverture à une plus grande expressivité se joue dans un contexte de développement historique des moyens de transport et de communication, qui autorise à la fois à considérer la planète comme un terrain d'aventures missionnaires désormais à portée de main (« It's your planet, take it ! » dit par exemple un des premiers slogans de YWAM) et à imaginer de nouvelles combinaisons de ressources d'origines culturelles et géographiques diverses. Dans sa version charismatique, l'« exotisme religieux » – c'est-à-dire indissociablement l'appropriation et la domestication de pratiques religieuses issues de sociétés non-occidentales comme moyen d'accéder à une plus grande authenticité personnelle (Altglas, 2014) – puise notamment dans l'imaginaire de la transe (Coleman, 2000 : 139).

Enfin, il faut comprendre cette transformation charismatique des formes d'engagement et d'expression de soi dans la perspective d'une double processus de désinstitutionnalisation et d'individualisation, qui déconstruit l'opposition entre sacré et profane. L'objectif est en effet d'investir tous les domaines de la vie sociale afin de les « tourner vers Dieu ». Cette activité missionnaire n'est plus conduite par des organisations hiérarchisées et institutionnalisées, elle se déplace sur le terrain plus informel des relations interpersonnelles et des stratégies d'influence : « La course se joue à l'extérieur, dans le monde lui-même. Le royaume de Dieu est en nous et nous l'emportons avec nous où que nous allions » (Cunningham, 1997 : 141). Dès lors, la question n'est plus de savoir si un domaine ou une activité est compatible avec la morale chrétienne, mais comment les convertir en instruments d'une évangélisation de la société. De même, il ne s'agit plus de se demander si telle ou telle danse est chrétienne, mais si la personne qui danse est authentiquement « née de nouveau ».

## Morales religieuses et expression de soi en Polynésie

Dès 1947, *Youth for Christ* s'est implanté en Nouvelle-Zélande grâce à sa proximité avec les milieux baptistes et, au cours des années 1960-80, les réseaux missionnaires de jeunesse d'origine nord-américaine ont pris pied dans les îles de Polynésie. Dans les années 1960, YWAM envoie ses premiers [55] missionnaires à Samoa, à Hawaii puis en Nouvelle-Zélande. Une campagne missionnaire de six semaines a lieu à Auckland en 1967, dans le quartier de Ponsonby où se concentrent alors les *Pacific Peoples*, migrants originaires des îles Cook, Samoa et Tonga. YWAM y recrute des jeunes susceptibles de toucher à leur tour leurs îles d'origine. En 1985, à l'occasion de l'Année internationale de la jeunesse, la branche française de YWAM (Jeunesse en Mission) noue un partenariat officiel avec l'église protestante historique de Polynésie française. Le réseau est accueilli à Tahiti par le mouvement de jeunesse de l'église, les *U'i 'āpī* (déclinaison locale de l'Union chrétienne des jeunes gens, UCJG). La démographie de la région est favorable à ce type d'entreprise missionnaire (en 2005, les moins de 15 ans représentaient plus d'un tiers de la population polynésienne) et les responsables ecclésiastiques sont à la recherche de solutions pour maintenir les jeunes dans l'église, en faisant appel à des réseaux qu'ils perçoivent avant tout comme des spécialistes de la jeunesse.

Mais l'action de ces réseaux a surtout produit un effet de passerelle, du protestantisme historique vers le pentecôtisme. Dans son étude des parcours individuels conduisant de l'église méthodiste aux Assemblées de Dieu à Samoa, V. F. Aliimalemanu (1999) souligne ainsi le rôle déterminant joué par *Youth for Christ* dans ces changements d'affiliation : les jeunes méthodistes qui suivent les activités proposées par YFC rejoignent ensuite massivement les églises pentecôtistes et y entraînent parfois leurs parents en démontrant par l'exemplarité de leur comportement (« des vies morales très disciplinées » qui tranchent avec les déviances adolescentes) « l'efficacité » du credo évangélique. À Tahiti, les jeunes protestants sont frappés par l'intensité, la liberté du discours et des pratiques. Ils découvrent aussi un autre rapport à la culture : « J'ai tout de suite vu la différence », dit par exemple Jonas, qui a par la suite créé son propre groupe de prière charismatique. « Ici, c'était très carré. Tout le monde pensait ici, les pasteurs, qu'on ne pouvait pas jouer de la



musique traditionnelle pour Jésus. Quand Jeunesse en Mission est venue, elle a commencé à donner cet enseignement qu'on peut utiliser notre culture »<sup>5</sup>.

Comme dans l'ensemble des îles du Pacifique, le protestantisme historique de Polynésie française (Église protestante *māo'hi* sous son nom actuel) a pourtant été partie prenante de l'élaboration progressive d'une tradition autochtone, qui intègre le christianisme. Il a joué un rôle moteur dans le renouveau de la culture polynésienne, en préservant la langue et en encourageant la constitution dans les paroisses de groupes de danse, qui ont permis la transmission d'une mémoire polynésienne et encouragé l'engagement culturel des jeunes [56] générations (Brami, 2000). L'expression « utiliser notre culture » employée par Jonas renvoie donc à un enjeu plus large : celui de l'agencement entre systèmes d'autorité, pratiques culturelles et morale chrétienne.

Les groupes de danse paroissiaux restent en effet inscrits dans une séparation spatiale établie par les missions protestantes du 19<sup>ème</sup> siècle et perpétuée par les conseils de diacres, garants d'un ordre social fondé sur l'encadrement des jeunes générations par les plus anciennes : sauf rares exceptions<sup>6</sup>, la danse est toujours bannie de l'espace du temple. Le protestantisme polynésien est l'héritier d'une morale religieuse inspirée par le méthodisme, la morale victorienne et les rapports de domination entre Européens et Polynésiens. La conviction que la transformation des consciences impliquait une transformation des corps, érigés en emblèmes de la moralité individuelle (Eves, 1996) s'est trouvée renforcée par l'idée que les corps polynésiens étaient aussi le siège d'une nature païenne qu'il s'agissait de domestiquer. En Polynésie, cette discipline des corps a conduit les missionnaires à intervenir dans deux principaux domaines, considérés comme les premières causes d'un dérèglement moral : le corps des femmes, couvert par les robes dites « robes missionnaires », et la danse.

Le pentecôtisme classique, qui se développe en Polynésie surtout à partir des décennies 1960-80, s'inscrit dans la lignée de la morale méthodiste, préoccupée par la « régénération » individuelle et la respectabilité sociale que procure l'effort de réformation de soi, subjectivement vécu par les convertis sur le registre d'une « nouvelle naissance ». Le profil sociologique de ses missionnaires tout comme celui des fidèles, recrutés historiquement dans les milieux sociaux modestes, le rend particulièrement

---

<sup>5</sup> Entretien du 31 mai 2001 à Tahiti. Voir aussi Fer 2005 : 159 et s.

<sup>6</sup> Voir notamment Malogne-Fer dans ce numéro, à propos de la danse dans la paroisse protestante de Papetoai (Moorea).

sensible à la peur de « la mauvaise pente » (Wouters, 2010 : 167) et l'incline à fonder la réputation morale sur une capacité personnelle à l'autodiscipline. Il prend pied en Polynésie en revendiquant non pas une « sainte ignorance » de la culture (Roy, 2009) mais un retour aux sources du christianisme local : celui des « premiers temps », qui renvoie à l'histoire missionnaire et à l'époque mythique où les pasteurs polynésiens avaient du « mana » et guérissaient les malades. En rejoignant ces nouvelles églises, les anciens fidèles protestants s'émancipent – au moins dans un premier temps – du système d'autorité traditionnel. Le régime émotionnel du pentecôtisme, centré sur l'expérimentation d'une série d'émotions comprises comme religieusement nécessaires au maintien d'une « relation personnelle avec Dieu » (Fer, 2022 : 93 et s.), autorise une certaine libération de l'expression de soi. Dans les Assemblées de Dieu de Polynésie française, on joue aussi de la guitare ou du *'ukulele*, et on chante souvent de vieux chants protestants polynésiens. Mais [57] la danse n'y a pas sa place et constitue un sujet de discorde entre ce pentecôtisme historique et les courants charismatiques, dont l'influence s'est fait sentir en Polynésie française à partir des années 2000, *via* des missionnaires de YWAM et l'importation de pratiques comme la *hula* chrétienne.

#### *Island Breeze*, de la non-reconnaissance à la revendication

En 1978, YWAM a ouvert le premier campus de son université (baptisée depuis 1988 « Université des nations ») à Kona, dans l'archipel de Hawaï. Ce choix, avant tout inspiré par l'idéologie de la Guerre froide et la volonté d'établir un pont entre l'Est et l'Ouest, a aussi contribué à rapprocher YWAM des dynamiques contemporaines de reformulation des identités culturelles polynésiennes. L'église protestante historique de Hawaï, la *United Church of Christ*, a en effet introduit dès les années 1970 la « *hula* chrétienne » dans sa liturgie, comme « un symbole culturel qui représente et renforce le sentiment identitaire hawaïen, [...] un pont entre la tradition hawaïenne et la foi chrétienne » (Inoue, 2003 : 220). Pour autant, la réappropriation des danses polynésiennes par le réseau missionnaire ne procède ni d'un simple effet de proximité avec ces églises locales ni d'une transposition immédiate de l'idéologie charismatique de la culture au cas polynésien. Elle peut au contraire être décrite, en empruntant au vocabulaire de la sociologie politique, comme une forme d'insoumission « *légitimée par la fidélité* à des finalités et à des valeurs que l'institution trahit, que ses dirigeants méconnaissent, parce

qu'il sont pris dans les routines [...] » (Lagroye et Siméant, 2003 : 70). Ces routines sont en l'occurrence celles de responsables charismatiques nord-américains ou européens qui n'étaient pas spontanément enclins à inclure les danses polynésiennes dans l'éventail des expressions légitimes de la foi chrétienne, ayant intégré à la fois les réticences historiques du christianisme à l'égard des corps polynésiens et les codes du spectacle touristique valorisant la sensualité de ces danses polynésiennes.

Le mouvement *Island Breeze*, qui a porté cette réappropriation charismatique des danses polynésiennes, est né en 1979 sur le campus hawaïen de YWAM, au sein d'un groupe de douze étudiants d'Océanie (majoritairement samoans). Il s'inspire de la conception naturalisante des cultures promue par les idéologues du *Fuller Theological Seminary* (qui fait de la culture un fait de nature, associée à la Genèse) et la ressaisit dans la perspective d'une libération de l'expression de [58] soi : la culture comprise comme liberté d'être soi-même. En contrepoint de l'exotisme religieux encouragé par l'informalisation charismatique, la diffusion de cette idéologie dans les îles de Polynésie ouvre ainsi la possibilité de vivre le « retour » à sa propre culture sur le mode d'une « première nature » que l'on s'autorise désormais à exprimer librement. L'un des anciens étudiants de 1979 situe ainsi le retour de la danse non comme le fruit d'une réflexion consciente, mais comme un élan né dans les corps :

Parce que nous sommes des Océaniens et que nous sommes habitués à certaines expressions, une certaine façon de faire les choses, les temps de louange ont pris un tour très différent de ce qui se faisait à l'époque sur le campus. Parce que nous sommes des Océaniens, nous aimons bouger nos mains, tu vois, nous exprimer, et c'est ce que nous avons fait. Et c'est là qu'ont été semées les premières graines de *Island Breeze*, parce que nous nous sommes rendu compte que ces expressions étaient destinées à louer Dieu.<sup>7</sup>

Les danses polynésiennes mises en scène par *Island Breeze* s'élaborent à l'intersection de plusieurs représentations, a priori contradictoires, des cultures polynésiennes. Elles reprennent les codes du spectacle touristique afin de convertir la diversité culturelle en langage universel, immédiatement accessible à tous les publics. Mais elles y introduisent

---

<sup>7</sup> Entretien avec Coleman Kealoha Kaopua, le 3 mai 2005 à Kona.

une morale chrétienne conservatrice, soucieuse d'écartier des éléments de « séduction » et toute mise en scène de la sensualité féminine<sup>8</sup>. Les vêtements des femmes descendent sous le genou et, comme dans la *hula* chrétienne de la *United Church of Christ*, les danses féminines privilégient les mouvements des mains. Dans le même temps, certaines danses masculines empruntent à un registre guerrier qui permet de conjuguer la référence aux cultures polynésiennes avec celle, plus implicite, au « combat spirituel ».

Cette réhabilitation des danses polynésiennes en contexte charismatique cultive une série d'ambiguïtés, qui ont conduit par exemple June Mataia, une artiste samoane membre d'*Island Breeze* pendant dix-sept ans, à quitter le mouvement au début des années 2000 pour fonder son propre « ministère » de musique de louange. Mieux ancrée dans la culture samoane traditionnelle que d'autres membres d'*Island Breeze*, elle regrettait en 2005 à la fois une forme d'assignation culturelle (qui lui interdirait d'aimer aussi le jazz ou d'autres styles de musique) et un évidement du contenu culturel : « Ce n'est pas la [59] culture réelle, pour moi c'est un show, mais ce n'était pas notre culture, nous apprenions des danses »<sup>9</sup>. De fait, ces danses relèvent d'une forme de « folklorisation », dans la définition qu'en a donnée M. de Certeau (1975), c'est-à-dire un processus de fragmentation et de dispersion des différents éléments d'une tradition qui se produit quand ces éléments échappent à l'autorité des institutions ayant en charge la perpétuation de la mémoire collective. Ces éléments se trouvent réagencés pour servir à une « rédemption des cultures » qui maintient des formes traditionnelles tout en évacuant tout contenu de sens jugé non conforme avec le credo évangélique car trop lié à la culture préchrétienne. Ainsi, la *hula* originelle, comme beaucoup de danses polynésiennes, évoquait des lieux naturels associés à des généalogies et des entités spirituelles.

Nous avons vu, à travers l'exemple de Jonas à Tahiti, que cette « folklorisation » est aussi synonyme d'une émancipation des jeunes générations envers les autorités ecclésiales, qui imposaient jusque-là leur propre définition de la culture et des normes morales de l'expression de soi. Cette dimension est particulièrement sensible dans l'écho important qu'a rencontré *Islands Breeze*, dès les années 1980, auprès des jeunes protestants des églises de *Pacific Peoples* nés en Nouvelle-Zélande : beaucoup d'entre eux y ont vu la

---

<sup>8</sup> Cette préoccupation est inspirée à la fois par un souci de respectabilité morale et par l'expérience intime de certains membres du groupe, comme celle la compagne de C. K. Kaopua, ancienne danseuse de *hula* touristique et dans un premier temps très réticente à l'idée de reproduire les mêmes rapports implicites de séduction sous couvert de « danse chrétienne » (entretien op. cit.).

<sup>9</sup> Entretien avec June Mataia, le 29 avril 2005 à Kona.

possibilité d'une « nouvelle naissance » culturelle, contre l'accusation de déculturation portée à leur encontre par les générations antérieures, nées dans les îles et détentrices du pouvoir dans ces églises (Fer et Malogne-Fer, 2014).

Conclusion : le corps, un lieu commun ?

*Island Breeze* est aujourd'hui l'une des trois composantes des spectacles de l'*Impact World Tour*, un programme missionnaire d'envergure mondiale lancé en 2004 par l'une des bases de YWAM en Nouvelle-Zélande<sup>10</sup>. Les danses, qui ne sont plus empruntées seulement aux cultures polynésiennes mais plus largement aux cultures autochtones, côtoient sur scène des équipes de *Global Xpression*, inspirées par la « culture jeune urbaine » (skate-boards et musiques urbaines) et de *Team Xtreme* (des démonstrations de force réalisées par des « champions » bodybuildés). On peut voir dans cette combinaison une manière de renouer avec une conception pentecôtiste traditionnelle qui tient le [60] corps comme le lieu par excellence de la démonstration : de la conversion (qui se doit de produire un changement corporel visible), de la guérison (avec la mise en scène de « guérisons miraculeuses ») et plus largement de l'action de Dieu dans les vies (manifestée par une série de « dons du Saint-Esprit »). Par ailleurs, les performances de *Team Xtreme* ne sont pas sans rappeler le *muscular Christianity* du 19<sup>ème</sup> siècle (Putney, 2001) et sa volonté de réaffirmer la place de la masculinité au sein du christianisme, promue aujourd'hui par différentes organisations évangéliques, telles que *Promise Keepers* (Donovan, 1998).

On peut aussi en faire une lecture en des termes plus instrumentaux et considérer que dans cette mise en scène les cultures (cultures urbaines, jeunes ou autochtones étant englobées sous cette même catégorie), ramenées à leur dimension corporelle, sont finalement mobilisées comme des lieux communs, des expressions les plus immédiatement compréhensibles par tout public. Mais sous couvert de fausses évidences, ces spectacles signalent aussi une série de transformations décisives dans les rapports entre corps, cultures et moralité.

---

<sup>10</sup> [<http://impactworld.global/>].

Bibliographie

Aliimalemanu, V. F. 1999. *The conversion of members of the Methodist Church in Samoa to the Assemblies of God: Description and Analysis of Contributing Factors*, Thèse de master en théologie, Suva (Fidji), Pacific Theological College.

Altglas, V. 2014. *From Yoga to Kabbalah. Religious exoticism and the logics of bricolage*, Oxford, Oxford University Press.

Ariel, Y. S. 2012. « A Different Kind of Dialogue ? Messianic Judaism and Jewish-Christian Relations », *Cross-currents* 62(3) : 318-327.

Brami, A. 2000. *Le renouveau identitaire et culturel de la jeunesse à Tahiti, la culture « mâ'ohi » : malaise, mythes et mode*. Mémoire de maîtrise en sociologie, université Paris X Nanterre.

Carpenter, J. 1997. *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*, New York, Oxford, Oxford University Press.

Coleman, S. 2000. *The globalization of charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cunningham, L. 1997. *Tout à gagner, la méthode de Dieu*, Burtigny, Jeunesse en Mission.

De Certeau, M., 1975. *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.

Donovan, B., 1998. « Political consequences of private authority: Promise Keepers and the transformation of hegemonic masculinity », *Theory and Society* 27: 817-843.

Dulin, J. 2013. « Messianic Judaism as a Mode of Christian Authenticity: Exploring the Grammar of Authenticity through Ethnography of Contested Identity », *Anthropos* 108(1): 35-51.

Ediger, G. C. 2004. « The Proto-Genesis of the March for Jesus Movement, 1970-87 », *Journal of Pentecostal Theology* 12(2) : 247-275.

Eves, R. 1996. « Colonialism, corporeality and character: Methodist missions and the refashioning of bodies in the Pacific », *History and Anthropology* 10(1) 85-138.

Fer, Y. 2005. *Pentecôtisme en Polynésie française, l'Évangile relationnel*, Genève, Labor et Fides.

Fer, Y. 2016. « La théologie du 'combat spirituel' : Globalisation, autochtonie et politique en milieu pentecôtiste/charismatique », in J. Garcia-Ruiz et P. Michel (eds), *Néopentecôtismes*, Paris, Labex Tepsis : 52-64.

Fer, Y. 2022. *Sociologie du pentecôtisme*, Paris, Karthala.

- Fer, Y. et Malogne-Fer, G. 2014. « Protestantism among the *Pacific Peoples* in New Zealand: Mobility, cultural identifications and generational shifts », in E. Hermann, W. Kempf et T. Van Meijl (eds.), *Belonging in Oceania. Movement, Place-Making and Multiple Identifications*, Oxford-New York, Berghahn: 142-163.
- Gonzalez, P. 2014. *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides.
- Holvast, R. 2009. *Spiritual Mapping in the United States and Argentina, 1989-2005. A Geography of Fear*, Leiden, Brill.
- Inoue, A. 2003. *An Ethnographic Study of the Construction of Hawaiian Christian in the Past and the Present*, thèse de doctorat en anthropologie, University of Hawaii.
- Lagroye et Siméant 2003
- Marsden, G. M. 1987. *Reforming Fundamentalism. Fuller Seminary and the New Evangelicalism*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans.
- McClung F., 1988. *Living on the Devil's Doorstep. The McClung Family Story*, Waco (Texas), Word Books.
- Putney, C. 2001. *Muscular Christianity. Manhood and Sports in Protestant America, 1880-1920*, Cambridge, Harvard University Press.
- Richardson ; D. 1981. *Eternity in Their Hearts. Startling Evidence of Belief in the One True God in Hundreds of Cultures Throughout the World*, Ventura, Regal Books.
- Roy, O. 2009. *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil.
- Smith, S. 2005. *Une ecclésiologie pour les sociétés multiethniques*, mémoire de maîtrise en théologie, Vaux-sur-Seine, Faculté libre de théologie évangélique.
- Wouters, C. 2010. « Comment les processus de civilisation se sont-ils prolongés ? De la "seconde nature" à la « troisième nature" », *Vingtième Siècle* 106 : 161-175.