



HAL
open science

**Ce qui circule, ce qui change, ce qui reste. Mobilité et
plasticité dans les pentecôtismes au Cap-Vert et en
Islande**

Christophe Pons

► **To cite this version:**

Christophe Pons. Ce qui circule, ce qui change, ce qui reste. Mobilité et plasticité dans les pentecôtismes au Cap-Vert et en Islande. Migrations Société, 2021. hal-03484131

HAL Id: hal-03484131

<https://hal.science/hal-03484131>

Submitted on 16 Dec 2021

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.

Ce qui circule, ce qui change, ce qui reste

Mobilité et plasticité dans les pentecôtismes au Cap-Vert et en Islande

Christophe Pons*

RÉSUMÉ

Cet article questionne le thème des mobilités religieuses en comparant des cultes pentecôtistes de même dénomination dans des sociétés culturellement éloignées. Du « Nord » au « Sud », on sait que le pentecôtisme a fait preuve d'une grande capacité d'adaptation, s'imposant en mobilisant les mêmes techniques et rhétoriques « de la différence » ; où qu'il soit, il s'est placé comme un libérateur face à d'autres religions qui, quelles qu'elles soient, ont été décriées comme étant responsables du ritualisme idolâtre, de la tradition et de l'assignation contrainte des individus dans des rapports de domination. Dans cet article, nous nous efforçons de montrer que par-delà ces principes génériques, les ethnographies comparées de deux cultes qui s'adressent à des publics féminins en Islande et au Cap-Vert, à la fois dans leurs styles et dans les idées qui sous-tendent leurs actions, témoignent de différences suffisamment substantielles pour nous questionner sur ce qui reste, ce qui circule et ce qui change dans ces mêmes religions transnationales. En examinant comment la figure de Jésus est variablement représentée dans les deux cultes, et la manière dont elle est éprouvée au travers de diverses expériences surnaturelles, nous suggérons des conceptions fort différentes du divin, du soi, de l'intériorité et du mal.

MOTS-CLES : Cap-Vert, Islande, pentecôtisme, spiritualité

Parmi les traits saillants et représentatifs de la mobilité dans les religions, la multiplication et l'appropriation locale de dénominations transnationales peuvent sans doute apparaître en bonne place. Depuis notamment les 30 dernières années, la circulation des religions, de leurs dénominations¹ et de leurs dissidences se déploie à toutes les échelles². Au niveau local, cette fluidité inédite (elle-même entraînée par la possibilité de plus en plus répandue de choisir individuellement son appartenance religieuse, d'en changer, de se convertir ou simplement de fréquenter divers lieux de culte) génère et s'appuie sur des ressemblances et des différences entre les dénominations, les théologies et les liturgies³. Ce faisant, la doctrine générique

* Ethnologue, directeur de recherche à l'Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative – CNRS, IDEMEC, Aix-Marseille Université.

¹. Cette expression décrit un sous-groupe à l'intérieur d'une religion qui opère sous un nom, une tradition et une identité communs. Elle est en particulier utilisée aux États-Unis pour désigner les différentes branches du christianisme : catholicisme, protestantisme, christianisme évangélique.

². La chute du mur de Berlin marque le passage des sociétés du monde dans une période historique globalisée, au cours de laquelle les transformations sociales ont été généralisées et multiscalaires : économiques, politiques, culturelles, religieuses. Voir ABÉLÈS, Marc, *Anthropologie de la globalisation*, Paris : Éd. Payot, 2008, 288 p.

³. Sur ces questions, se reporter au récent numéro de la revue *Common Knowledge* consacré aux "Exopraxis" religieux (terme désignant les pratiques religieuses dans les lieux de culte associés à une religion qui n'est pas la sienne) : PONS, Christophe, "Exopraxies of Predation and the Use of Alterity in Cape Verde", *Common Knowledge*, Vol. 26, No 2, April 2020, pp. 298–307.

d'affiliation cesse parfois d'être le critère majeur de différenciation tandis que l'Église d'en face, située de l'autre côté de la rue et vis-à-vis de laquelle se joue la véritable concurrence, peut davantage devenir le point de référence. Il en ressort que les Églises de même dénomination, mais de pays et sociétés éloignés, peuvent parfois être plus dissemblables les unes aux autres, dans leurs dogmes, pratiques et styles, que d'autres Églises radicalement différentes mais situées en face, de l'autre côté de la rue.

Nous illustrerons ce propos en comparant deux types de pentecôtismes charismatiques⁴ appartenant aux mêmes courants génériques de doctrines mais relevant de contextes culturels différents : l'un en Islande, dans une société de matrice historique protestante, l'autre au Cap-Vert, de matrice catholique. De manière générale, l'histoire des pentecôtismes est intrinsèquement liée aux questions migratoires. Bien qu'une conception essentialiste situe l'origine du pentecôtisme à Los Angeles en 1906 — d'où il se serait ensuite propagé dans le monde —, d'autres lectures suggèrent plutôt une apparition polycentrique et progressive⁵ rendant compte du fait que le pentecôtisme de 1906 était déjà un faisceau d'inspirations et d'échanges transatlantiques. Par la suite, il n'a jamais cessé de faire l'objet de circulations, prétexte à des fabriques plurielles pétrées d'apports extérieurs, sélectionnant certains traits, en rejetant d'autres. Les pentecôtismes ne sont pas simplement des religions diffusées par des missionnaires, mais ils ont beaucoup été embrassés par des personnes émigrées qui les ont rapportés dans leurs terres d'origine pour ensuite les ériger en communautés utopiques, censées proposer des « sociétés de rechange »⁶. Ainsi, depuis les débuts, la mobilité et la circulation sont au cœur des pentecôtismes, et avec elles la perméabilité, la capacité adaptative, l'assemblage d'éléments aussi bien transnationaux que locaux. Cela se mesure à de nombreux niveaux, notamment à travers le flux et le mouvement constants des personnes, les Églises pentecôtistes étant sans cesse traversées de visiteurs et personnels étrangers, tout autant qu'elles envoient leurs personnels locaux travailler dans d'autres nations. Par exemple, en Islande comme au Cap-Vert, sont tissés d'intenses réseaux de circulation latéraux, et beaucoup moins verticaux, de personnes entre les deux rives de l'Atlantique : de l'Amérique du Nord à l'Europe du Nord pour la première, de l'Amérique du Sud à l'Afrique pour la seconde. Sur le plan des idées, ces pentecôtismes ont partout usé d'une même « rhétorique de la différence »⁷, donnant à leur doctrine une dimension libératrice face à des religions traditionnelles systématiquement décriées comme étant responsables du ritualisme, de la dévotion idolâtre, de la tradition et de l'assignation contrainte dans des rapports de domination. Plusieurs auteurs ont discuté l'efficacité vernaculaire de cette rhétorique en montrant qu'elle repose sur trois critères : la *rupture* d'avec ce qui assigne les individus à des places obligées ; la *projection* dans une nouvelle temporalité, suscitant attentes et espoirs ; et l'*intérieurisation* de l'expérience du divin par laquelle l'individu prend conscience de ses propres subjectivité et intentionnalité⁸. Nous nous efforcerons de montrer ici que par-delà ces principes

⁴. Le terme réfère aux « charismes », c'est-à-dire aux « dons de l'Esprit Saint » que les apôtres exerçaient au temps de Jésus et dont les pentecôtismes (avec d'autres dénominations) revendiquent l'usage. Cependant, si les Églises pentecôtistes reconnaissent unanimement la réalité des charismes, toutes n'en font pas usage dans leurs cultes. Par extension, on dit d'une Église qu'elle est charismatique lorsqu'elle encourage l'expérience rituelle des charismes ; plus elle s'y réfère, plus on dira d'elle qu'elle est charismatique.

⁵. BERGUNDER, Michael, « The Cultural Turn », in ANDERSON, Allan ; BERGUNDER, Michael ; DROOGERS, André F. ; VAN DER LAAN, Cornelis (edited by), *Studying Global Pentecostalism. Theories & Methods*, Berkeley: University of California Press, 2010, pp.51-73.

⁶. DESROCHE, Henri, « Dissidences religieuses et socialismes utopiques », *Année sociologique*, vol. 3, 1955, pp. 393-429 ; PONS, Christophe, « Que sont devenues les attentes ? Christianismes autochtones (Islande, Féroé, Cap-Vert) », *Terrain*, n° 63, 2014, pp. 102-115.

⁷. PONS, Christophe, « Expériences surnaturelles. La modernité fait-elle une différence ? », *Revue des sciences sociales*, n° 49, 2013, pp. 82-89.

⁸. Pour une lecture critique de ces trois critères, voir CANNELL, Fenella, « Introduction: The Anthropology of Christianity », in : CANNELL, Fenella (edited by), *The Anthropology of Christianity*, Durham and London: Duke

génériques, l'ethnographie comparée non seulement des « styles », mais aussi des idées qui sous-tendent les actions des pentecôtismes étudiés en Islande et au Cap-Vert, témoigne de différences suffisamment substantielles pour questionner sur ce qui reste, ce qui circule et ce qui change dans ces religions transnationales. En somme, au-delà de la souplesse et de la flexibilité qui font des pentecôtismes charismatiques une forme religieuse particulièrement exportable⁹, il convient de déterminer si les supposées variations et mobilités ne constituent pas en réalité de profondes différences de fond. Afin d'interroger les facteurs de ces variations, nous nous arrêterons sur deux cultes dirigés vers des publics féminins en Islande et au Cap-Vert. En examinant comment la figure de Jésus y est diversement représentée, ainsi qu'éprouvée au travers de multiples expériences surnaturelles, nous suggèrerons en effet des conceptions fort différentes du divin, du soi, de l'intériorité psychique de la personne et du mal.

Comparer des « styles » charismatiques

Les cultes pentecôtistes auxquels nous nous intéresserons ici sont dans chaque pays parmi les plus exacerbés et démonstratifs, prenant place dans des Églises également désignées comme néo-charismatiques ou néo-pentecôtistes de la troisième vague¹⁰. En Islande, pays à faible densité de population qui compte 350 000 habitants, il existe plus d'une vingtaine d'Églises pentecôtistes et toutes ne proposent pas les mêmes expériences émotionnelles. Celles implantées dès 1920 ont peu suivi la voie charismatique qui s'est accentuée à partir des années 1980 ; beaucoup sont demeurées très sobres dans leurs liturgies. De même, au Cap-Vert, petit pays de tradition catholique comptant 550 000 habitants, les Églises les plus anciennes se sont « dé-charismatisées » à mesure de la progression dans les îles, après les années 1990, de formes religieuses davantage tournées vers une expression cathartique du divin¹¹. Sur la base supposée des mêmes interprétations doctrinales génériques, ces Églises connaissent donc une très grande variabilité dans leurs modes d'organisation du culte et d'évocation de la présence divine¹². Les fidèles enthousiastes parlent souvent de « style charismatique » pour distinguer les degrés d'intensité de l'expérience sensible du surnaturel. Dans des contextes contemporains où les champs religieux se sont ouverts à un libéralisme de l'offre dévotionnelle, ces styles ne sont pas anecdotiques ; certaines Églises ont ainsi développé des styles doux, suaves, plaintifs, percutants ou guerriers, etc.

Au Cap-Vert, les Églises aux styles les plus charismatiques sont celles apparues à partir des années 1990. Celles-ci sont des extensions des pentecôtismes prophétiques africains et brésiliens¹³. Pour les premiers, il s'agit par exemple de l'Église nigériane *Winners' Chapel*

University Press, 2006, pp. 1-50 et le courant dit de la nouvelle anthropologie du christianisme : ROBBINS, Joël, "What is a Christian? Notes toward an Anthropology of Christianity", *Religion*, Vol. 33, No. 3, July 2003, pp. 191-199; HANN, Chris ; GOLTZ, Hermann (edited by), *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, Berkeley: University of California Press, 2010, 392 p.

⁹. ROBBINS, Joël, "Anthropology of Religion", in : ANDERSON, Allan ; BERGUNDER, Michael ; DROOGERS, André F. ; VAN DER LAAN, Cornelis (edited by), *Studying Global Pentecostalism. Theories & Methods*, Berkeley: University of California Press, 2010, pp. 156-178.

¹⁰. On distingue habituellement plusieurs vagues dans l'histoire du pentecôtisme, lesquelles seraient censées rendre compte de ses transformations progressives. La première vague commencerait au point zéro de 1906, la seconde décrirait un mouvement d'évangélisation post-1960 et la troisième un retour de très forte charismatisation après les années 1980, à laquelle se réfèreraient les deux Églises qui composent la matière de cet article. Cependant, une telle chronologie suppose une fois de plus une essentialisation du pentecôtisme avec une évolution singulière et unilinéaire, ce qui demeure discuté.

¹¹. MONTEIRO, João M., *The Church of the Nazarene in Cape Verde. A Religious Import in a Creole Society*, PhD of Philosophy, Madison (New Jersey): Drew University, 1997, 267 p.

¹². GAVRILYUK Paul L.; COAKLEY, Sarah (edited by), *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 338 p.

¹³. CORTEN, André, *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris : Éd. Karthala, 1995, 304 p. ; FRESTON, Paul, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 360 p.

(Église des Vainqueurs) ou de diverses *Assemblées de Dieu*¹⁴, y compris pour certaines de facture aujourd’hui pleinement capverdiennes. En ce qui concerne les mouvements pentecôtistes d’origine brésilienne, ce sont notamment l’*Igreja Universal do Reino de Deus* (Église universelle du royaume de Dieu) et *Deus é Amor* (Dieu est Amour), c’est-à-dire des superstructures transnationales initiées par des pasteurs brésiliens qui en conservent la maîtrise à distance. Dans ces Églises, la règle qui veut que les équipes dirigeantes ne restent pas en poste plus de deux ans, implique l’intense circulation des pasteurs. Très hiérarchisées, ces Églises emploient donc des « adjudants » locaux qui secondent les pasteurs en poste jusqu’à ce qu’ils parviennent à devenir eux-mêmes pasteurs, ce qui dès lors les engage à leur tour à la migration. Ce fort taux de renouvellement du personnel permet d’éviter l’implantation du leadership d’un pasteur dans un lieu donné et ainsi de contenir le risque d’une dissidence qui déboucherait sur la création d’une Église concurrente. Parfois, cela arrive malgré tout, comme avec l’*Igreja dos Milagres* (Église des Miracles) et certaines nouvelles *Assemblées de Dieu*¹⁵. En Islande, les Églises les plus charismatiques sont nées d’individus à fort leadership qui, dans les années 1970, quittèrent leurs communautés d’appartenance (elles-mêmes issues des dissidences du début du siècle) pour fonder leurs propres Églises. Celles-ci ont été non seulement inspirées par des mouvements transnationaux nordiques, européens et américains — *Vineyard Churches*¹⁶, *Livets Ord*¹⁷ ou plus tard *Toronto Airport Revival*¹⁸ —, mais aussi par les mobilités de missionnaires étrangers séjournant régulièrement dans l’île. En outre, presque tous les leaders religieux islandais ont eux-mêmes émigré plusieurs années avant de revenir fonder leur propre communauté, l’alimentant ensuite de manière systématique par d’abondantes circulations de femmes et d’hommes prédicateurs se succédant dans l’île, créant à chaque fois l’évènement. Mais ces Églises locales, tout en demeurant affiliées doctrinalement à des courants transnationaux, se sont aussi généralement autonomisées, bien plus que leurs consœurs du Cap-Vert, autour du très fort leadership de leurs pasteurs. C’est le cas par exemple de l’Église *Vegurinn* (Le Chemin)¹⁹, issue des luthériens orthodoxes puis d’inspiration et soutien suédois avec *Livets Ord* aujourd’hui indépendante²⁰.

Jésus parmi les femmes pentecôtistes islandaises et capverdiennes

Examinons deux cultes, observés en 2009 en Islande (*Vegurinn*) et en 2012 au Cap-Vert (*Deus é Amor*), majoritairement dirigés vers des publics féminins. Bien qu’ils s’appuient sur une même grammaire sensorielle articulant rupture, intériorité et projection, ils présentent deux

¹⁴. Les Assemblées de Dieu, officiellement l’Association mondiale des Assemblées de Dieu, sont une dénomination chrétienne évangélique pentecôtiste. En 2019, le mouvement regroupait près de 70 millions de membres répartis dans 190 pays.

¹⁵. STENSVOLD, Anne, “A Wave of Conversion: Protestantism in Cape Verde”, *Religion*, Vol. 29, No 4, 1999, pp. 337-346.

¹⁶. L’association *Vineyard Churches* est une union évangélique non dénominationnelle, c’est-à-dire qu’elle appartient au courant des Églises et organisations qui ne sont pas formellement affiliées à un mouvement évangélique donné.

¹⁷. *Livets Ord* (Le mot de la vie en suédois) est une *megachurch* (lieu de culte rassemblant plus de 2 000 personnes) chrétienne évangélique charismatique, située à Uppsala, en Suède. Elle compte 4 000 membres.

¹⁸. Le *Toronto Airport Vineyard Church* ou *Toronto Blessing* puis *Catch the Fire* est un mouvement de réveil des années 1990 ayant très fortement insisté sur les dimensions charismatiques de l’expérience personnelle de Jésus et du Saint-Esprit. Il a eu un impact majeur dans l’ensemble du monde euro-américain ainsi qu’en Australie et en Afrique du Sud. Voir : MAHIEDDIN, Emir, “Que faire des pentecôtismes nordiques ? Par-delà la vulnérabilité et la résilience : le travail de Dieu”, *Deshima. Revue d’histoire globale des pays du Nord*, n° 7, décembre 2013, pp. 3-26.

¹⁹. PONS, Christophe, *Les îles enthousiastes. Ethnographie des Évangélistes aux Îles Féroé et en Islande (XXème siècle)*, Paris : CNRS Éditions, 2014, 210 p.

²⁰. Pour une approche plus précise de ces Églises et de leurs histoires missionnaires, voir PONS, Christophe, “l’utopie sociale des christianismes indigènes. Un comparatisme Nord-Sud (Islande, Féroé, Cap-Vert)”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 170, 2015, pp. 283-309.

modalités très différentes de l'expérience de Jésus. En Islande, pays sécularisé où les rapports de genre sont plus égalitaires qu'au Cap-Vert, Jésus est un amant idéal, la prière une suave excitation et la rencontre un quasi-orgasme. Au Cap-Vert, en revanche, pays fortement imprégné du catholicisme, Jésus est un guide protecteur, la prière une lamentation et la rencontre divine une fureur de pleurs.

Deus é Amor et *Vegurinn* ne sont pas des Églises de femmes, mais elles y sont les plus nombreuses. Dans la première, elles n'ont pas accès aux postes de pouvoir et de direction exclusivement détenus par des hommes, des pasteurs étrangers qui sont secondés par une équipe locale de religieux espérant devenir pasteurs à leur tour, sur une autre île du Cap-Vert ou à l'étranger. Les fidèles sont majoritairement des femmes très pauvres issues des classes populaires et élevant seules les enfants qu'elles ont eus hors mariage. Elles sont hiérarchisées par grades (ouvrière, auxiliaire, coopératrice²¹) selon leur « état de sainteté ». En effet, le baptême dans l'Esprit²² est un enjeu majeur de salut et de reconnaissance sociale dans l'Église. Pour y avoir accès, les femmes doivent être mariées lorsqu'elles ont des enfants ; dès lors beaucoup sont forcées de régulariser leur situation maritale en tentant de contraindre le(s) père(s) de leurs enfants à les épouser, ou en épousant un homme fréquentant la même Église, ou encore en cessant définitivement toute relation avec des hommes. Par conséquent, nombreuses sont celles qui ne sont pas baptisées et qui, de fait, n'appartiennent pas officiellement à l'Église ; leur grade est alors bloqué au niveau « ouvrière ». En outre, les statuts ne sont pas immuables et une femme qui vivra maritalement avec un nouveau compagnon sans être mariée perdra son grade de sainteté et redeviendra ouvrière ; il y a donc très souvent des oscillations de statuts, qui accompagnent des sorties et des entrées dans la hiérarchie des grades internes à l'Église. Cependant, cela n'empêche ces femmes de fréquenter l'Église, pour certaines depuis sa création à Praia en 1990, où elles ont vu se succéder les dirigeants masculins. Les femmes forment en somme le socle de cette Église et connaissent entre elles une évidente solidarité autour de l'enjeu de salut, et aussi de la protection contre les hommes. Tous les après-midis à partir de 15 heures et pendant une heure trente, elles se réunissent pour un culte d'oraison auquel peu d'hommes participent.

À *Vegurinn*, la situation est différente. Si l'Église est dirigée par un homme sans limitation de mandat, l'accès au pastorat n'y est pas interdit aux femmes. Comme à *Deus é Amor*, ces dernières sont majoritaires, la plupart sont issues de la classe moyenne urbaine, travaillent dans le secteur des services, mais ayant des difficultés économiques consécutives à des problèmes conjugaux ; beaucoup élèvent seules leurs enfants. Pour autant, il n'y a pas les mêmes enjeux de salut ; les femmes ayant eu des enfants hors mariage n'y sont pas considérées comme pécheresses au point de ne pouvoir prendre le baptême.

Atemporalité : rencontre et alliance

Linda Berglynd est une prédicatrice suédoise qui fut invitée à *Vegurinn* un dimanche pour une animation liturgique qui dura quatre heures. Comme tous les « travailleurs de Dieu » qui circulent d'Église en Église sur la toile d'un réseau international, elle a un style propre qui correspondait à celui de *Vegurinn*. Après plusieurs chants de louange accompagnés d'un orchestre au tempo mesuré (guitare, clavier et batterie) et d'une projection des paroles sur un écran, Linda monta sur l'estrade et prit la parole tandis qu'une fidèle traduisait ses propos. Sa performance se fit en deux temps ; d'abord la narration de son intimité amoureuse avec Jésus, puis une extase sensuelle dans la passion du Christ. Tout l'auditoire fut ainsi transporté avec

²¹. Ces grades ne sont pas partout identiques mais variables selon les Églises. Ils témoignent toutefois d'une très forte hiérarchisation qui est caractéristique de l'organisation institutionnelle des Églises pentecôtistes. Chaque grade correspond à un degré de "sainteté" qui accompagne aussi une gradation dans la reconnaissance de statut clérical interne.

²². Le baptême du Saint-Esprit ou dans le Saint-Esprit fait référence à une expérience majeure de la conversion, par laquelle le fidèle s'engage auprès de Dieu en devenant son serviteur.

elle jusqu'à l'expérience du « mythe incarné » dont Linda témoignait, lorsque Jésus et le croyant ne font plus qu'un.

Chez les femmes de *Deus é Amor*, les cultes quotidiens d'oraison débutent aussi par des chants, sans musique ni projection, mais sur des rythmes plus soutenus et accompagnés du claquement des mains. Puis une auxiliaire de haut grade s'avance au pupitre et initie une lecture de la bible que l'assemblée accueille par des « *Alléluia !* » et des « *Amen !* » performatifs. Elle cède ensuite sa place à une ouvrière qui, non baptisée, n'est pas autorisée à prêcher ; mais elle peut témoigner de l'action de Jésus dans sa vie. L'allocution est un exercice de prise de parole audacieuse, qui permet à ces femmes, peu ou pas instruites, de ressentir une certaine fierté. Les témoignages sont toujours bruyamment encouragés par des exclamations positives.

En Islande, la diction de Linda fut douce, tendre et exaltée, son sourire inaltérable. Le propos suivait une même rythmique, avec des phrases de même longueur cadencées par leur traduction en langue islandaise, régulièrement entrecoupées par des pluies d'exclamations : « *Amen !* », « *Alléluia !* », « *Oh, Jésus ! Oh, Jésus !* ». Cette aptitude à discourir sans interruption sur un même mode était en soi une véritable prouesse. Mais à cela s'ajoutaient d'autres qualités narratologiques dont Linda avait la maîtrise. Héroïne de sa propre histoire, elle rapporta sa rencontre amoureuse en usant subtilement du jeu des temporalités. Linda raconta l'histoire triviale de sa vie ordinaire : travail, mari, famille. Parallèlement, elle présenta Jésus dans une autre temporalité, tout à fait séparée, qui est celle mythique du temps biblique. Puis, peu à peu, les références à Jésus quittaient le temps des écritures pour se rapprocher de Linda dans une discontinuité temporelle qui rapprocha les deux amants. Non sans humour, elle se remémora avec joie de cocasses situations où Jésus entra en scène dans sa petite vie ; ainsi le retrouvait-elle au travail, à la cafétéria, ou encore sur un pont, le jour de leur premier rendez-vous. Toutes se délectèrent de cette narration qui parlait d'une réalité que chacune pouvait vivre au plus fort d'elle-même : l'intervention, dans la vie ordinaire, du divin visiteur. Le vocabulaire était celui de la relation amoureuse et de la proximité physique, avec des expressions sans équivoque. Le jeu des glissements de temporalité permit d'affirmer l'alliance ; désormais, Jésus semblait être plus souvent dans le contemporain de Linda que dans les écritures.

Chez les femmes de *Deus é Amor*, la narration de l'ouvrière opéra sur le même registre des ruptures temporelles. Les temps de l'être divin et de la narratrice se chevauchèrent. Jésus s'introduisit dans la vie de cette dernière pour y être acteur et, symétriquement, elle se transposa dans la sienne pour plaindre son calvaire, l'adorer, l'assister. Toutefois, Jésus n'y tint pas le rôle d'un amant ; il est plus souvent le sauveur des affaires domestiques. On le dit responsable d'une somme d'argent qui arrive de manière impromptue à point nommé ; on explique aussi que c'est par lui que des relations tendues avec les enfants, leurs pères ou le voisinage se dénouent ; bien sûr, il est également responsable des guérisons quotidiennes. Ce Jésus thaumaturge, guérisseur, conseiller, protecteur et conciliateur, accompagne enfin une rhétorique de la transformation intérieure. Les témoignages — et les prédications — insistent sur l'intériorité du corps qu'il faut purifier, où Dieu doit entrer car l'intérieur du corps est son temple, car enfin s'il n'y pénètre pas, le diable n'en sortira pas. Mais les corps, au Cap-Vert, ne sont pas pénétrés comme en Islande ; c'est d'ailleurs moins Jésus que l'Esprit qui y entre et les métaphores ne sont pas celles de la sensualité charnelle, plutôt de l'ingestion médicamenteuse qui lave, purifie et expulse le mal. L'ouvrière acheva son intervention dans une avalanche de cris, de hurlements et d'autres expressions cathartiques, puis l'auxiliaire lui succéda derrière le pupitre où elle s'agenouilla. De la salle on ne vit plus que ses deux mains agrippées au pupitre et le haut de sa tête baissée qui dépassait un peu au-dessus du plateau. Elle s'adressa alors personnellement à Jésus, à voix haute, lui parlant sur un rythme rapide mais lancinant ; ce fut une lamentation. Les femmes changèrent aussi de postures et vocalisèrent très fort leurs prières qui ressemblaient à des plaintes. Nombreuses furent celles qui s'agenouillèrent, un peu partout dans le lieu de culte, accroupies et têtes baissées. Quelques-unes déambulèrent à

forte cadence, les bras levés et balançant la tête vigoureusement. Dans les premiers rangs, une jeune fille se leva et se plaça devant le pupitre où elle s'agita avec frénésie. En l'espace de quelques secondes, ce fut une effusion de cris, de pleurs et de lamentations. La dévotion laissa surgir des déchirures qui se libéraient dans une délivrance des corps qui paraissaient enivrés, possédés, agités, transis.

À Reykjavik, infatigable, Linda n'arrêta pas son propos mais, imperceptiblement, certaines auditrices glissaient dans la seconde étape de l'extase. Chacune allait à son rythme ; quelques-unes écoutaient encore tandis que d'autres se recentraient sur elles-mêmes pour y rencontrer l'amour absolu. Les postures témoignaient de plus en plus de ce basculement ; à genoux, appuyées à leur chaise. D'autres, restées debout, suivaient un mouvement de balancier assez doux, allant de l'avant vers l'arrière, ou bien se déplaçaient de manière latérale, d'un pied sur l'autre ; les mains jointes contre la poitrine s'ouvraient dans un élan spasmodique et les bras se tendaient vers le ciel, demeurant un temps en suspension avant de revenir contre le corps ; d'autres marchaient doucement, s'asseyaient ou se couchaient. Les visages exprimaient deux humeurs : une concentration forcée, yeux et front plissés par l'intensité du vécu, et une extraordinaire décontraction faisant ployer les corps, les mettant à terre, et contre laquelle il ne s'agissait plus de lutter mais de s'abandonner. Cet abandon à Jésus fut l'oraison suprême, vécue individuellement par toute l'assemblée. Elle suivit une gradation cathartique progressive. La plupart y entrèrent. Le débit locutoire de Linda ne racontait plus rien ; il berçait, enveloppait et n'était plus traduit ; la traductrice, microphone collé contre la poitrine, répétait inlassablement à voix basse « *Oh Jésus oh Jésus oh Jésus...* ». Linda aussi était en extase, ressassant le prénom divin, lui disant son amour et parlant la langue de l'Esprit qu'elle déversait sur l'auditoire. Tout ceci était accompagné de quelques notes de piano et de guitare électrique, d'abord légèrement, puis la batterie s'imposa à mesure que la béatitude collective progressait en effervescence. La température du lieu augmentait et une clameur envahit l'espace ; elle était le murmure laudatif de toutes les participantes : celles qui marmonnaient à voix basse, celles qui pleuraient, celles que l'Esprit envahissait de ses suites ininterrompues de voyelles et de consonnes labiales entonnées dans une rythmique circulaire. La vénération extatique monta ainsi en puissance jusqu'à atteindre un moment paroxystique où les sons des instruments, des déplacements et des voix s'entremêlèrent avec anarchie : on entendit soupirs, expirations voluptueuses, cris, certains sans équivoque. Cet amour en Jésus fut suivi d'un apaisement, puis recommença. Le boléro enivrant se répéta plusieurs fois.

Ces deux exemples montrent comment des cultes pentecôtistes, dans deux sociétés éloignées, empruntent une même trame générique mais s'appuient sur des ancrages variables. Ainsi, Jésus n'y est pas le même homme, tantôt l'amant idéal des Islandaises, tantôt le sauveur protecteur des Capverdiennes. Techniquement, cependant, la mécanique est proche. On observe tout d'abord une disjonction des temporalités par laquelle la vie triviale se noue à la vie biblique, puis opère l'alliance intérieure qui permet d'envisager la projection. Dans les témoignages, ce procédé est répété inlassablement tel un « rabâchage » d'autant plus nécessaire que, dans ces Églises, il est fréquent que les fidèles « retombent » dans les péchés de la vie quotidienne. En Islande comme au Cap-Vert, ils tiennent un temps aux côtés de Jésus puis « lâchent », retournent dans le monde, reviennent de nouveau vers Jésus et retombent encore, etc. Très loin d'une continuité, les parcours pentecôtistes sont ainsi faits de « hauts et de bas ». Ensuite, cette disjonction des temporalités qui est une expérience enivrante de l'intériorité, opère sur un mode intrusif qui évoque la manière dont surgit le surnaturel, introduit par un « dé-jointement » temporel. Lorsque le divin est là, la diachronie de l'existence se brise. Or, cette manifestation de l'intériorité est épousée par le pentecôtisme, selon des conceptions localement variables.

Intériorités différenciées

En Islande, la dimension intrinsèque du bien et du mal

Dans ces cultes pentecôtistes, la rencontre avec Jésus permet l'expression d'une souffrance intérieure. Les trances et effondrements racontent le mal-être des vies qui accablent. Au Cap-Vert et en Islande, cela se traduit par un sentiment d'impuissance, d'enfermement et d'impossibilité, l'absence de force pour prendre soin de soi, pour être digne. Partout ce laisser-aller conduit à l'alcoolisme, à l'ennui, aux drogues ou à l'errance. Ce mal-être est une dépression vécue comme une atteinte à l'intériorité profonde de la personne. Mais c'est aussi un point sur lequel les pentecôtismes d'Islande et du Cap-Vert se distinguent. Au Cap-Vert, la personne qui connaît cette situation se demande si ce qui la ronge de l'intérieur ne vient pas d'une action extérieure à son être. Ici, on suppose la possibilité d'une action sorcellaire. En Islande, il n'y a point de telle logique et les mêmes symptômes traduisent un mal qui sourd de l'intérieur, remontant du passé et de l'héritage.

Dans la société islandaise, les notions de temps long et de continuité lignagère sont des catégories structurantes de la personne. Les Islandais connaissent leur généalogie sur une très longue durée et entretiennent avec leurs ancêtres des relations complexes. Ceux-ci apparaissent pour protéger leurs descendants ; ils pénètrent leurs temporalités et, de la même manière, les vivants se déplacent parfois dans l'atemporalité du temps ancestral. Mais les ancêtres peuvent aussi être ce qui étouffe de l'intérieur. Or, chez les pentecôtistes islandais, Jésus est fréquemment perçu sur le mode d'apparition des ancêtres protecteurs. Il surgit sur ce mode dans l'intimité des lieux domestiques, dans la chambre à coucher, à l'endormissement, lorsque l'individu est seul : Jésus apparaît, s'approche, se penche, parfois délivre un secret, comme un ancêtre. Il s'agit d'un temps imprécis, onirique-éveillé. La personne entend et perçoit une présence qui est à la fois dedans et hors d'elle. De même, les pentecôtistes islandais rapportent parfois d'étonnantes excursions en esprit, dans l'espace lointain et mythifié des écritures ; ils y assistent au vécu biblique, sur un mode qui, là aussi, reprend les codes coutumiers des voyages de l'âme par les médiums. En outre, les expériences bienveillantes de l'ancêtre, ou de Jésus, ont leur pendant du côté de celles du fantôme ou du mal. Là encore le mal apparaît selon les codes coutumiers de l'apparition du fantôme. Mais il n'est envoyé par personne : il ne relève d'aucune logique sorcellaire, on ne le doit qu'à soi-même ; il surgit de l'intérieur, de manière quasi génétique. Dans les lignages islandais, il est l'héritage d'un empilement généalogique que la personne porte et supporte, irrémédiablement, du fait de sa filiation. On ne se décharge jamais du fantôme ni de la pression qu'il exerce, on la modère et la soulage²³. Ces formes narratives de l'expérience du bien et du mal témoignent des articulations locales qu'adopte le pentecôtisme. Il procède sur ce point comme les religions spirites²⁴ qui sont également présentes dans les deux contextes. En effet, elles aussi s'articulent localement. En Islande, pays de grande tradition spirite, la séance médiumnique est introspective, et non coercitive. Elle repose sur les principes d'un partenariat attentif avec les défunts. On y dialogue avec les ancêtres bienveillants qui peuplent son intériorité et on y apaise la colère d'un fantôme qui sourd du tréfonds de son âme²⁵. Au Cap-Vert, par comparaison, les *finados* (fantômes) sont supposés provenir d'une

²³. PONS, Christophe, "Le fantôme, cet autre soi qui complète. La corrélation entre morts et vivants en Islande", in : ROBIN AZEVEDO, Valérie (sous la direction de), *Im-Matérialités de la Mort*, Paris : CNRS Éditions, 2020, pp. 127-144.

²⁴. Les spiritismes sont des formes religieuses présentes dans de très nombreuses sociétés, soit sous forme associative ou sous la forme de religions déclarées. Généralement issus de courants de l'ésotérisme moderne du XIX^e siècle, ils suggèrent une immortalité des âmes (ou esprits) qui réincarneraient des corps périssables. Leurs pratiques culturelles reposent dès lors sur le principe d'une technologie de gestion des relations entre les âmes incarnées et désincarnées. Voir PONS, Christophe, "La possibilité de ne pas être soi. Sujet, spiritisme et libre arbitre au Portugal", *Journal des anthropologues*, n° 164-165, 2021, pp. 107-125.

²⁵. PONS, Christophe, "Possessions Nord-Sud. Les intériorités peuplées", *Esprit critique. Revue internationale de sociologie et de sciences sociales*, vol. 25, n° 1, 2017, pp. 77-90.

altérité malveillante et la tâche des *currandeiros* (guérisseurs) n'est autre que celle d'un exorciste expulsant et neutralisant la source du mal.

Expulser le mal, ingérer le bien au Cap-Vert

Au Cap-Vert, la société n'est pas faite de lignages empilant la mémoire généalogique d'un temps long. La famille capverdienne se développe à l'horizontale, dans le décompte des affins et cousins, non à la verticale dans une remontée incertaine d'héritage. Dans ce contexte, point d'ancêtres qui protègent ou oppressent. Pourtant, les fantômes malveillants sont légion²⁶ ; causes des désordres et malheurs, on pense qu'ils sont envoyés par autrui, selon une logique sorcellaire. En somme, le mal ne surgit pas du tréfonds intérieur de l'individu, comme en Islande, mais il y est placé par un autre qui veut nuire.

Cette origine du mal, prégnante au Cap-Vert, peu connue en Islande, témoigne des deux conceptions que prend localement une pensée de l'intériorité. En Islande, l'intériorité est acquise et l'individu doit plonger au tréfonds de lui-même pour découvrir ce qui le peuple : les ancêtres qu'il porte, les peurs qui l'habitent, Dieu aussi qui s'y loge. Cette conception transversale parcourt en Islande le pentecôtisme mais aussi le spiritisme. Au Cap-Vert, en revanche, l'intériorité n'est pas d'emblée peuplée des ancestralités qui précèdent. Dès la naissance il s'agit d'introduire dans l'enfant une bonne entité exogène²⁷, alors qu'en Islande on s'attache à vérifier les bonnes intentions de l'ancêtre qui est là²⁸. Par la suite, l'idée qu'il faille purifier et sanctifier son intériorité par l'ingestion du divin, afin de la protéger contre les agressions et souillures extérieures, est au Cap-Vert une conception transversale que les théologies pentecôtistes ont su localement adapter, qu'on retrouve aussi dans le spiritisme local et les protections contre les sorts.

À Praia, les pentecôtistes sont d'anciens catholiques qui ne cessent jamais tout à fait de fréquenter, occasionnellement, les salons spirites et les échoppes des guérisseurs. Comme en Islande, les raisons en sont des problèmes de santé, de finances et d'amour ou de conjugalité. Ces trois occurrences sont les points d'ancrage du mal (diable) dans les vies des fidèles, et le ressort primordial d'une théologie culpabilisante de la prospérité²⁹. Le mal est un péché, une souillure dont l'individu est coupable de s'être laissé envahir. Il est responsable de sa faiblesse qui a conduit à une agression extérieure. Les Églises proposent alors une méthode contraignante pour le chasser : un dressage qui oblige à une fréquentation assidue de l'Église, enseigne la contrainte, éduque à la rationalisation des subsides, force à des donations importantes et place les sujets dans une situation d'attente. Ces Églises redoublent d'inventivité pour mettre en place des similis liturgiques de processions d'inspiration catholique, dont le principe est d'obliger le fidèle à une demande de grâce pour laquelle il exprimera ses remerciements par un don financier tenant lieu d'ex-voto. Mais toutes ces inventions encadrent une mécanique stricte de l'expulsion-ingestion qui compose les deux séquences majeures des cultes. D'un côté, une expulsion du mal entré dans les corps, toujours exprimée dans une forte émotion cathartique qui reprend les codes de la possession et de l'exorcisme, avec des gestes violents de rejet, de

²⁶. MENDES, Arlindo, *Rituels funéraires à Santiago aux îles du Cap-Vert*, Chisinau : Éditions universitaires européennes, 2011, 444 p.

²⁷. VASCONCELOS, João, "Espíritos Clandestinos: Espiritismo, Pesquisa Psíquica e Antropologia da Religião entre 1850 e 1920", in: ARRISCADO NUNES, João ; ROQUE, Ricardo (sous la direction de), *Objectos Impuros: os estudos sociais da ciência em Portugal*, Porto: Edições Afrontamento, 2008, pp. 179-209.

²⁸. PONS, Christophe, *Les liaisons surnaturelles. Une anthropologie du médiumnisme dans l'Islande contemporaine*, Paris : CNRS Éditions, 2011, 292 p.

²⁹. LAURENT, Pierre-Joseph ; PLAIDEAU, Charlotte, "Pentecôtismes et néo-pentecôtismes. Les religions de l'accumulation", *Revue de théologie de Louvain*, vol. 2, 2010, pp. 208-242. LAURENT, Pierre-Joseph ; PLAIDEAU, Charlotte, "L'Église des Miracles au Cap-Vert. Dissidence ou clonage dans la mouvance néopentecôtiste ?", *Anthropos : revue internationale d'ethnologie et de linguistique*, vol. 107, n° 1, 2012, pp. 1-21.

repoussément. De l'autre, l'ingestion du bien par l'Esprit, souvent aussi cathartique mais selon un registre du soulagement et de l'apaisement, suivi de l'eucharistie, de l'ondoisement du Saint-Chrême³⁰ et d'une offrande de Dieu aux fidèles (sachet d'huile d'olive, eau bénite, artefacts...). La première séquence effondre, la seconde redresse.

Dans le spiritisme capverdien aussi, l'individu est coupable d'être dans l'état de malheur qui est le sien ; on le dit « obsédé » par un esprit inférieur qui est entré en lui selon ce même principe de l'attaque extérieure. Le sujet à sauver se retrouve alors à la « table d'irradiation » où se joue une scène inquisitoriale au cours de laquelle l'esprit inférieur qui possède est autoritairement sermonné par le président du centre et son homologue spirituel, l'esprit supérieur ou « président astral »³¹. Il s'agit là encore d'un dressage : l'esprit inférieur — et son habitacle — sont sévèrement réprimandés sur un ton infantilisant, quelquefois même violentés pour peu que le patient fasse montre d'un surcroît de faiblesse avec des pleurs, une attitude d'absence, une posture recroquevillée. Dans les Églises, le pasteur s'adresse également aux fidèles sur ce ton infantilisant ; il les gronde, les interroge comme à l'école, les fait répéter, leur donne des devoirs à faire à la maison (petits rituels, prières, exercices...). Et parmi les artefacts que les pentecôtistes et les spirites ont en commun, on retrouve celui qui s'ingère à l'intérieur des corps pour les purifier. À l'église on fait la queue pour récupérer les bouteilles « d'eau bénite » que l'on consomme ensuite pour ingérer l'Esprit Saint ; dans les salons spirites, on dépose de l'eau avant les séances afin qu'elle soit « irradiée » par l'énergie du grand créateur.

Conclusion

Les pentecôtismes sont faits de mobilités et de circulations. Si les études ont beaucoup insisté sur la tâche des missionnaires évangélistes qui les ont diffusés aux quatre coins du monde, elles ont parfois moins souligné le rôle des migrants qui les découvrirent au cours de leurs exils, les choisirent et les ramenèrent chez eux ; ceci complexifie dès lors l'image « diffusionniste » qui leur est parfois accolée. Localement, on est loin également du copier-coller ; l'ethnographie comparée de deux cultes charismatiques pentecôtistes, islandais et capverdien, témoigne d'une telle plasticité de styles, de pratiques et de conceptions, qu'elle en écarterait jusqu'à l'hypothèse d'une unicité de doctrine. En montrant comment leurs concepts majeurs ont *in fine* plus d'affinités avec des représentations culturelles locales qu'avec des fondements théologiques transnationaux, la question se pose de savoir s'il demeure encore, dans ces mobilités, une véritable ligne de théologie qui soit commune et unitaire ? En partant notamment de la relation à Jésus, nous avons suggéré que les variations indiquaient davantage que des enjeux de styles ; la mobilité des lectures et usages théologiques rend compte de différences de fond dans les conceptions doctrinales essentielles relatives au bien, au mal, à l'intériorité, au soi, au divin. Pour preuve le fait qu'il en aille de même avec les spiritismes que nous avons approchés ; là aussi, malgré des références communes, les spiritismes islandais et capverdien n'ont en commun que l'idée du surnaturel : on pourrait développer davantage pour montrer que leurs pratiques, les conceptions du sujet qui les sous-tendent, celles mêmes de Dieu, des morts, des vivants et des esprits, dépendent plus des cultures locales que d'une doctrine générale censée les rassembler. Dès lors, ces religions (pentecôtismes charismatiques, spiritismes...) ont davantage d'affinités entre elles localement, en Islande ou au Cap-Vert, que quand on les examine dans leurs expressions multi-sites. En définitive, ce sont donc encore les cultures locales qui détiennent la véritable mobilité créatrice, celle de dire les doctrines, d'édicter les

³⁰. Le Saint-Chrême est un mélange d'huile végétale naturelle et de parfums, destiné à l'onction et utilisé dans le baptême, la confirmation et l'ordination qui sont des sacrements, et lors de la consécration d'une église ou de son autel.

³¹. VASCONCELOS, João, *Histórias do Racionalismo Cristão em São Vicente, de 1911 a 1940*, São Vicente : Comissão organizadora da comemoração do 1º centenário do racionalismo cristão em Cabo Verde, 2011, 231 p.

formes licites, de verrouiller les expériences et de circonscrire les schèmes conceptuels qu'adoptent les religions.