
Les évangéliques des Suds à Istanbul

Armand Aupiais

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/anatoli/682>

DOI : [10.4000/anatoli.682](https://doi.org/10.4000/anatoli.682)

ISSN : 2498-0730

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 4 octobre 2018

Pagination : 79-93

ISBN : 978-2-271-12137-0

ISSN : 2111-4064

Référence électronique

Armand Aupiais, « Les évangéliques des Suds à Istanbul », *Anatoli* [En ligne], 9 | 2018, mis en ligne le 05 décembre 2020, consulté le 25 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/anatoli/682> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/anatoli.682>

Les évangéliques des Suds à Istanbul

Armand Aupiais

Cet article traite de la situation d'immigrés chrétiens évangéliques originaires des pays du Sud (ou des « Suds ») à Istanbul¹. L'évangélisme désigne ici un « protestantisme de conversion » (Fath 2004) qui met au cœur de ses pratiques et discours le changement radical des individus quelle qu'ait été leur socialisation religieuse, les « évangéliques » étant les convertis de ce mouvement épars. Le qualificatif de « Suds² » ne renvoie pas à une direction cardinale de la géographie physique mais aux positions subalternes des nationalités dans la division internationale du travail et des ressources migratoires à Istanbul, par contraste avec les immigrants des pays du Nord, une division particulièrement saillante sur le terrain des églises évangéliques. Le choix de l'évangélisme comme perspective de recherche en études des migrations permet en effet de resituer Istanbul au cœur de la diversification et de l'intensification des circulations humaines, dans un système migratoire asymétrique articulant migrations et mobilités internes et internationales, qualifiées et (considérées comme) non qualifiées, légales et « illégales », volontaires et forcées, de transit et d'installation. Ce choix valorise l'intégration religieuse (chrétienne) dans l'installation *de facto* des migrants de transit, et complexifie le regard sur les évangéliques, au-delà des seuls « missionnaires occidentaux » et « chrétiens orientaux ».

Deux littératures traitent plus ou moins directement des chrétiens des Suds à Istanbul. La première souligne le rôle des églises comme « réseau dense et durable de relations » (Daniş 2006), « plateforme de rencontres sociales » (Suter 2012) ou d'alimentation en « énergie spirituelle » (Akalin 2016) pour supporter l'exil et la prolétarianisation ; soit, comme lieux d'entraide et réseaux d'accumulation du capital social en situation de transit migratoire. La seconde

1. Ce texte se base sur quatre années de travail ethnographique (2013-2017) dans le cadre de notre doctorat, portant sur les protestantismes évangéliques à Istanbul. Notre corpus de recherche contient environ 120 incursions ethnographiques dans une trentaine de communautés de foi, ainsi que 26 entretiens semi-directifs dont 19 enregistrés. Nous tenons à remercier tous les acteurs qui ont collaboré à cette recherche, ainsi que Maïssam Nimer et surtout Lydia Zeghmar, pour leurs relectures.

2. Pour une discussion sur la notion de Sud (ou « Sud global ») et ses antécédents, consulter Dirlik, 2007.

aborde la conversion au christianisme des demandeurs d'asile originaires d'Iran et d'Afghanistan comme stratégie pour obtenir le statut de réfugié et leur réinstallation en « Occident », voire s'identifier à la « modernité » (Akçapar 2006), en situation liminale de « transit géographique et spirituel » (Leman 2007). Shoshana Fine ancre expressément ces « conversions hâtives » (Fine 2018) dans le cadre d'une « gouvernance biopolitique » des frontières séparant les sujets désirables « à faire vivre », des indésirables « à laisser mourir » (Fine 2013). Ces travaux considèrent donc les populations originaires des Suds dans leur « transit » vers les pays du Nord, plutôt que l'implantation de leurs lieux de culte et la circulation de leurs pratiques religieuses, au cœur d'enjeux sociaux que nous tenterons de restituer dans cet article.

Partant de l'ethnographie de nombreux lieux de culte et communautés de foi, nous concentrerons notre propos sur les immigrés des Suds sur le circuit³ de la pratique évangélique d'Istanbul, une configuration spatiale formée par la circulation des acteurs entre des lieux de culte dédiés et équipés pour cette pratique, souvent partagés par plusieurs communautés de foi. Nous distinguons quatre groupes, selon leurs « origines », sur ce circuit : les évangéliques originaires des pays du Nord ; les évangéliques issus des populations « non-musulmanes » de Turquie ; les évangéliques issus de la population « musulmane » de Turquie⁴ ; et les évangéliques originaires des pays du Sud. Considérant à la suite de Norbert Elias (1997 [1976]) l'ancienneté de l'installation comme critère discriminant entre établis et marginaux [*established* et *outsiders*], nous décrivons les immigrés du Nord et les autochtones arméniens comme établis (au XIX^e siècle), et les autochtones « turcs » et immigrés du Sud comme marginaux (depuis les années 1980). Le statut d'établi n'est pas ici attaché aux personnes mais aux traditions et aux communautés de foi auxquelles elles se rattachent localement, et notre enquête porte sur les écarts entre institutions établies et institutions marginales, ou concurrentes. Parallèlement, nous reprenons à notre compte la définition de Colette Guillaumin (Guillaumin 1985), des groupes minoritaires non comme collectivités « de moindre nombre⁵ », mais comme communautés « de moindre pouvoir », maintenus « en état de dépendance ou d'infériorité ». La situation générale des évangéliques

3. Nous utilisons la notion de « circuit » élaborée depuis 1996 par l'anthropologue José Guilherme Cantor Magnani (Magnani 2005, 2014).

4. Dans la suite de cet article, nous désignons ces populations et leurs églises comme « turques », compte tenu de leur autodésignation collective, et de la non-reconnaissance des minorités musulmanes de Turquie, contrairement à la minorité arménienne (Akgönül 2010).

5. Le turc *azınlık* formé sur la racine *az* (« peu ») est d'autant plus tendancieuse pour parler des populations « non-musulmanes » d'Istanbul, en majorité numérique jusqu'à une période récente.

des Suds d'Istanbul, le plus souvent appauvris, sans permis de séjour, et dont les qualifications ne sont pas reconnues, se double souvent d'une dépendance, pour l'exercice de leur culte, par rapport aux évangéliques du Nord, dotés de papiers en règle et membres des églises les plus établies. Ajoutons que les évangéliques établis arméniens, dont plusieurs représentants font état en entretien de discriminations institutionnelles (écartés de la fonction publique en particulier), sont par conséquent en état de « moindre capacité coutumière » (*ibid.*) par rapport aux Turcs marginaux, par conséquent majoritaires.

Quelles sont les modalités concrètes d'intégration des évangéliques des Suds, marginaux et minoritaires à Istanbul ? Nous répondrons en soulignant dans la première section l'invisibilité des populations chrétiennes des Suds, quel que soit le statut légal de leurs lieux de culte, avant d'insister dans la deuxième section sur l'enjeu de leur dispersion sur l'ensemble du circuit, en termes de réformes évangéliques locales.

Invisibilité des églises en migration

Notre enquête se limite à des lieux destinés par leurs occupants et leurs équipements à fonctionner comme des supports d'une pratique religieuse, soit des lieux de culte *de facto*, quel que soit leur degré d'officialité. À travers les cas d'églises ougandaises et nigérianes, toutes marginales et invisibilisées, quoique divergeant très fortement par leurs situations légales, nous tâcherons de démontrer que c'est le fait d'être (anciennement) établi qui confère une visibilité, bien que la légalité semble protéger contre une certaine insécurité du culte. Nous empruntons à Sandra Fancello (2007) l'expression « églises en migration » pour désigner les églises implantées dans le pays d'immigration à l'initiative des immigrés eux-mêmes. À Istanbul, la plupart de ces églises ne bénéficient d'aucune forme de reconnaissance légale ou administrative. Elles rejoignent sur ce point certaines implantations protestantes établies, sanctionnées par des constructions anciennes et massives sur le paysage urbain et pourtant dépourvues de tout statut légal autorisant l'exercice du culte. Mais ces implantations récentes sont de surcroît pratiquement invisibles aux yeux des passants, des voisins, et même des autres évangéliques.

C'est le cas des trois « églises ougandaises » (comme les appellent leurs responsables) que nous avons fréquentées. Les migrations ougandaises vers la Turquie, relativement récentes et peu documentées, seraient aux deux tiers féminines, environ 1 000 Ougandaises étant rentrées en Turquie avec un visa commercial entre 2012 et 2015 (Coşkun 2018 : 88), arrivées de Kampala et

s'identifiant comme Baganda⁶ (Coşkun 2016 : 95). La fondation de ces églises apparaît comme un dispositif de formation communautaire déployé promptement et avec peu de moyens. La première église ougandaise fut ouverte à Istanbul en 2014 par Charles⁷, un pasteur fraîchement arrivé avec un visa touristique et travaillant comme ouvrier dans une usine d'assemblage électronique. Les deux autres sont dirigées par des femmes : l'une, arrivée en 2014, est ouvrière dans une usine de bijoux à Çemberlitaş ; l'autre, arrivée en 2013, travaille dans un salon de coiffure africain du quartier de Kurtuluş. Les deux premiers lieux de culte furent installés dans des locaux insalubres dans des sous-sols d'immeubles d'habitation de Kurtuluş et Kumkapı. En 2016, aucune de ces églises, dont pratiquement tous les fidèles occupaient des emplois de service ou de confection mal rémunérés et ne disposaient pas de permis de résidence, ne s'était constituée en association, ni ne le projetait. Les passants abordés aux alentours nous disaient que « des Noirs⁸ viennent ici », mais ne les percevaient pas comme des lieux de culte. Pour prendre la mesure de leur invisibilisation, signalons que Léon, pasteur congolais administrant sa propre église à cinq minutes à pied, ne connaissait pas l'existence de la première église ougandaise de Kurtuluş. De la même manière une étudiante ougandaise, membre de l'église *River* (à une distance équivalente) et vivant à Istanbul depuis plus de cinq ans n'en avait jamais entendu parler.

L'épisode de conflit (qui tient à l'agression) relaté ci-dessous montre l'exposition d'une population en situation de précarité générale à une violence qui n'est pas dirigée spécifiquement contre le culte chrétien, celui-ci restant selon notre informateur relativement incompris :

Mercredi soir. Nous arrivons à l'église à 22 h 20, au deuxième sous-sol vétuste d'un immeuble de Kumkapı. L'intérieur, bien aménagé et joliment décoré, est si humide qu'après dix jours mon manteau garde une odeur de moisissure. Il y a là 25 femmes et cinq hommes environ. Après avoir mis en scène l'alliance entre Charles et Bettie (les deux pasteurs ougandais d'Istanbul) et vigoureusement proscrit toute concurrence « stupide » entre églises, le pasteur invité, de passage à Istanbul, rappelle que cette église a des branches au Sud-Soudan, au Kenya, en Ouganda. Son prêche, ancré dans l'évangile de prospérité, fait référence au commerce, à l'argent, à l'appel de Dieu « dans cette Nation », à la route vers Londres, « pas à pas ». À 23 h 40 le culte devient tellement assourdissant que je commence à m'inquiéter de la réaction des voisins. À très exactement 00 h 00, en pleine effervescence rituelle (trois femmes subissent une délivrance⁹ frénétique), on frappe

6. Sur la minorisation et la racialisation des Baganda en Ouganda, voir Chalin, 2014.

7. Tous les prénoms ont été changés.

8. *Zenci*, marqueur coloriste désignant les Africains mis en esclavage, pourrait en ce sens être traduit par le français « nègre ». Son usage a toutefois une connotation plus ambiguë (Ferguson 2014).

9. La délivrance est une pratique rituelle pentecôtiste d'expulsion des démons.

à la porte si violemment que j'ai peur que le verrou cède. Tout le monde sursaute. Quatre hommes sortent. J'aperçois dans l'entrebâillement un jeune voisin. Alors qu'à l'intérieur le culte se calme, le pianiste baissant le volume jusqu'à ce qu'une femme du groupe d'adoration ne débranche carrément l'amplificateur, on perçoit de l'extérieur des cris et des coups assourdis. Quand la porte se rouvre, un bruit fracassant et des éclats de verre parviennent avec les hommes jusque dans l'église. En sueur et tendus, chemises débraillées, l'un d'eux a apparemment des éclaboussures de sang sur les vêtements. À 00 h 10 arrive le moment, pour cette assemblée imperturbable, des salutations respectueuses des fidèles, agenouillés aux pieds des différents pasteurs qui leur rendent des bénédictions. Charles, en colère, compte apparemment sur ma complicité dans l'appréciation de la « distance culturelle » : « Je ne sais pas ce que ces gens appellent civilisation. Tu sais ce que c'est. Ces gens, les Turcs [Turk people], ne sont pas civilisés. Ils s'interposent dans quelque chose qu'ils ne comprennent même pas ! » À 00 h 20, il m'empresse de suivre le départ groupé. La scène est impressionnante : près de 30 femmes ougandaises au milieu de la rue, scrutées par les voisins, à leur fenêtre et sur les trottoirs. Silence glaçant jusqu'au taxi dans lequel nous nous engouffrons avec Charles et son ami (mai 2016).

À l'autre extrémité du spectre de la légalité des lieux de culte évangéliques, on trouve les branches turques de différentes églises pentecôtistes nigérianes et ghanéennes. Mahir Şaul souligne la prééminence, dans ces communautés économiquement plus différenciées, des commerçants anciennement établis les plus riches (Şaul 2013 : 116), payant parfois eux-mêmes les pasteurs (Şaul 2014 : 174), activité relativement « rentable » et légale (Fait 2014 : 67). L'immigration nigériane à Istanbul, dans sa profondeur historique et sa multiplicité, illustre l'articulation des figures commerciales (Schapendonk 2013), professionnelles et religieuses, comme dans le cas d'un footballeur mettant à profit ses réseaux sportifs pour ouvrir une branche de son église à Istanbul (Büdel 2014). À Istanbul, les « branches réceptrices » de ces « organisations religieuses transnationales étendues » (Levitt 2003) ancrées de longue date dans la diaspora nigériane (Adogame 2008), recrutent souvent comme missionnaires des immigrants déjà présents sur le terrain stambouliote depuis de nombreuses années. Conformément à la loi, toute association doit compter un ou plusieurs nationaux parmi ses membres fondateurs, ce qui implique pour des étrangers la mobilisation de relations étroites avec des citoyens turcs. L'église ghanéenne *Church of Pentecost* s'est ainsi appuyée à Istanbul sur le mariage contracté par un évangéliste avec une Turque, pour se constituer en association.

Vue l'ampleur des organisations transnationales considérées, leur poids économique, leurs capacités juridiques et institutionnelles, il n'est pas surprenant qu'elles puissent s'implanter administrativement, pratiquement dans de meilleures conditions qu'un grand nombre d'églises turques. Nous étions au contraire étonnés de constater qu'elles sont peu connues et reconnues comme telles par les évangéliques eux-mêmes. Le fondateur étasunien d'une église

aujourd'hui turque, et de la principale école biblique d'Istanbul ignorait ainsi, en 2016, l'existence du siège de la *Redeemed Christian Church of God*, à moins de 500 mètres de son école, à Osmanbey. Il connaissait en revanche, pour l'avoir accueillie dans ses murs en 2014, la communauté de foi francophone (congolaise principalement) administrée par Léon. Le pasteur ougandais Charles, aussi, avait visité son église à Beşiktaş en 2015. Ainsi il ne semble pas exister de lien fonctionnel entre la légalité des lieux de culte et la visibilité des populations chrétiennes migrantes. À l'inverse, en vertu d'une relation d'assistance sur laquelle nous reviendrons, il semble que les églises les moins légales (et exposées aux violences) parmi les évangéliques marginaux des Suds, soient aussi les mieux connues des cadres évangéliques établis du Nord.

Les témoignages rituels¹⁰ des membres de ces églises expriment les violences associées à leur minorisation et à leur racisation sur le marché du travail, du logement, face aux institutions, ou dans la rue, comme pour ce travailleur qui, rentrant chez lui, aurait intercepté une pierre lancée vers sa tête par un jeune du quartier (RCCG, avril 2015). Contrairement aux églises marginales turques, qui favorisent la circulation des fidèles entre les arrondissements, ces organisations autorisent d'ailleurs leurs fidèles à rester relativement immobiles dans leurs quartiers de résidence. Alors que l'église *Mountain of Fire and Miracles* occupe une localité centrale à Taksim (lieu de culte fréquenté par près de 200 fidèles le dimanche), nous nous sommes retrouvés dans son local minuscule de Kumkapı, en compagnie de neuf personnes, pour assister à un culte retransmis sur un écran depuis le Nigeria (décembre 2017). En somme ces dénominations transnationales faites de lieux de culte gigantesques ou « méga-églises » (Fath 2008) visibles et influentes en Afrique de l'Ouest, sont ici extraordinairement invisibles en tant que bâtiments (ce qui vaut pour toutes les églises marginales), et comme organisations. L'écart est saisissant avec la situation au Nigeria où, à titre d'exemples, RCCG est le plus grand propriétaire terrien du pays (Ukair 2013 : 179), et alors que le fondateur de l'église *Winner's Chapel* – également présente à Istanbul – est considéré comme l'un des pasteurs les plus riches et influents du monde (selon les classements de la revue *Forbes*).

Le degré d'institutionnalisation et d'officialisation ne renseigne en rien sur la visibilité concrète des populations en tant que chrétiennes, puisque les lieux de culte les plus « clandestins » et les plus légaux de notre terrain ont en commun leur invisibilisation. L'identification religieuse des évangéliques

.....
10. Le « témoignage » est un dispositif narratif pentecôtiste actant, par le récit d'une transformation générale et/ou d'un événement miraculeux face à l'ensemble des fidèles, le salut du témoinant.

des Suds ne va pas donc de soi. Dans leurs relations avec la société environnante, ceux-ci souffrent plutôt de leur criminalisation comme migrants « illégaux » que comme « missionnaires », échappant à la surveillance policière dont plusieurs évangéliques du Nord témoignent en entretien. La liberté de culte, thème qui obsède certains informateurs occidentaux et établis, n'y est pratiquement jamais thématisée comme problème, et si Léon déclare avoir été incarcéré par la « police islamique » (juin 2015) en raison de son action religieuse, c'était au « centre de renvoi [geri gönderme merkezi] » de migrants irréguliers de Kumkapı. Au sein même du monde protestant, on considère la présence des évangéliques Nigériens comme dénuée de toute implication sociale, comme cette révérende de *Pera Diriliş Kilisesi* – affiliée à la fois au réseau associatif des églises protestantes de Turquie et à l'anglicanisme – considérant qu'ils « n'affectent pas ce pays » (août 2016). Nous discuterons de cette hypothèse dans la deuxième section.

Insertions marginales et réformes évangéliques

Les migrations de transit ont des implications économiques et sociales à l'échelon de la mégapole d'Istanbul, en particulier à travers l'intégration du marché du travail informel et l'ancrage commercial et résidentiel dans des quartiers péri-centraux comme Kumkapı (arrondissement de Fatih) ou Kurtuluş (arrondissement de Şişli). De plus, ces anciens quartiers chrétiens autochtones sont devenus d'importantes centralités chrétiennes immigrées (Martin 2014). Plutôt que d'églises fondées par des évangéliques des Suds dans des lieux de culte indépendants du circuit historique, nous tenterons d'identifier dans cette seconde section quelques modalités et enjeux de leur insertion dans d'autres églises, plus établies.

Nous distinguons deux modalités d'insertion marginale des évangéliques des Suds dans des églises évangéliques à Istanbul : l'intégration des fidèles aux communautés de foi existantes, et l'intégration des communautés de foi aux lieux de cultes. L'histoire initiale des migrations ghanéennes et nigérianes évoquées plus haut illustre d'ailleurs la première de ces modalités. *Union Church*, véritable *hub* pour tous les évangéliques passés ou ancrés à Istanbul, est l'église évangélique la plus anciennement implantée et la seule à être connue de tous les acteurs que nous ayons rencontrés, ce qui confirme la relation positive entre ancienneté et visibilité des implantations. Un membre éminent de cette église, rapporte que quarante à cinquante pour cent des membres étaient, lors de son arrivée en 1987, des Nigériens appauvris arrivés *via* Sofia – d'où

ils pensaient transiter vers l'ouest – et des Ghanéens arrivés de Libye où ils avaient perdu leurs emplois plus qualifiés. Des dizaines d'entre eux auraient été arrêtés (au faciès) durant l'hiver 1990-1991, et détenus par la police turque en vue de leur expulsion, suscitant la constitution en urgence d'un groupe protestant pour répondre à leurs besoins primordiaux (couverture, nourriture) dans les commissariats de la ville. Cette initiative, qui donnerait naissance au *Istanbul Interparish Migrant Ministry* (IIMP), relève de l'assistance humanitaire des migrants des Suds à Istanbul, connue dans la littérature (Biehl 2013). Mais elle révèle également l'intégration religieuse de nouveaux publics à la communauté de foi de *Union*, qui représentait une aubaine à l'époque où une grande part des Turcs convertis l'auraient pratiquement déserté pour former leur propre mouvement évangélique, la *Türk Protestan Kilisesi*, fondée en 1986.

Une autre modalité d'intégration allie l'assistance et la mise à disposition des locaux à une communauté religieuse indépendante. C'est le cas aujourd'hui dans les locaux de l'*Union*, où des femmes éthiopiennes et érythréennes, parmi les principales cibles de l'action humanitaire de IIMP, ainsi qu'une petite communauté chinoise, tiennent des cultes autonomes. Si l'autonomisation des églises garantit une plus grande liberté de culte, voire l'intégration à des organisations transnationales influentes, elle isole et expose les communautés, dont les représentants préfèrent souvent négocier leur accueil dans des lieux de cultes plus établis. Dans ce rapport, qui se décline dans toutes les églises établies d'Istanbul, les ressources immobilières et légales mises à disposition par les églises enregistrées comme fondations (*vakıf*) et reconnues comme lieux de culte (*ibadet hane*), semblent répondre à un enjeu d'entretien, d'occupation, de revitalisation des lieux de culte chrétiens, mis en lumière par Julie Picard au Caire (Picard 2013).

L'église de Gedikpaşa abritait en 2016, outre la communauté arménienne de Turquie (turcophone), trois communautés de foi : arménophone, persophone et russophone, toutes définies comme charismatiques ou pentecôtistes. En la visitant en compagnie du pasteur congolais Léon, qui y aurait tenu plusieurs cultes francophones en 2005, il attirait notre attention sur le fait que des Iraniens nettoyaient le sol sous nos yeux, travail non rémunéré qu'ils accompliraient pour maintenir leur créneau horaire : « ils ne veulent pas perdre leur place » (janvier 2016).

Nous avons pu rencontrer quatre communautés évangéliques iraniennes à Istanbul, en perpétuelle recomposition, et pratiquement itinérantes entre différents lieux de culte établis et marginaux. L'ethnographie au long cours d'Özge Biner (Biner 2016) à Van, qui appelle à nuancer l'ampleur des conversions chez les demandeurs d'asile iraniens – l'auteure n'en relève aucune – discerne entre migration de transit et demande d'asile, cette dernière ayant

pour premier objectif la légalité de statut, et non une destination concrète (Biner 2014). Yasemin Akis Kalaylıoğlu (Kalaylıoğlu 2015) relativise les logiques transnationales de l'émigration forcée et politique, et montre que les réseaux sociaux s'épuisent avec l'arrivée en Turquie, où les inégalités de statut légal et de capital culturel primeraient sur les déterminants économiques. En effet, les communautés rencontrées sur nos terrains comportaient de nombreuses personnes converties avant leur départ et/ou ayant renoncé à demander l'asile. De plus, des responsables insistaient sur leur insécurité et nous interdisaient de prendre des photos, craignant vraisemblablement d'être repérés par les services de renseignement iraniens, voire d'exposer leurs proches également convertis et demeurés en Iran.

Ces églises illustrent non seulement l'aspect stratégique de l'insertion marginale (plutôt que de l'autonomie) adaptée au contexte politique, mais aussi la dimension relationnelle et situationnelle des dénominations évangéliques, qui se définissent les unes par rapport aux autres dans un contexte concurrentiel. Le pasteur (étasunien) de l'une de ces communautés, hébergée dans une église presbytérienne turque, insistait sur la définition négative de son ministère comme non charismatique et non pentecôtiste (mars 2016). *A contrario*, le pasteur d'une communauté concurrente hébergée à Gedikpaşa, la définissait comme résolument pentecôtiste (août 2016). Ayant assisté à ces deux cultes ciblant une même population, le premier nous a pourtant semblé présenter davantage de formes « émotionnelles » classiquement attribuées au pentecôtisme (Willaime 1999), ce qui incite à situer les prises de positions des communautés vis-à-vis des expressions charismatiques et pentecôtistes en fonction des lieux de cultes où elles sont reçues, plus que des pratiques réelles des fidèles.

L'exemple des évangéliques arméniens d'Arménie à Gedikpaşa met même en lumière le rôle des pentecôtistes des Suds comme acteurs des transformations de l'évangélisme stambouliote à partir des marges du circuit. La population arménienne d'Arménie à Istanbul est connue comme très majoritairement féminine, relativement éduquée (Ozinian 2009) et concentrée dans les emplois d'industrie légère et de service domestique (Rutishauser 2010), une « migration de travail "illégal" » sujette à criminalisation (Körükmez 2014). Dans l'enquête de Fabio Salomoni (2016), qui présente une immigration moins éduquée et plus masculine conforme à notre observation – la religion est décrite comme le support d'un discours de différenciation entre « Hays » d'Arménie et Arméniens de Turquie. Selon nous, à l'église protestante arménienne de Gedikpaşa où les services religieux arménophone et turcophone sont séparés, se joue un échange entre capital spatial local et travail missionnaire global, structuré par plusieurs rapports sociaux inégalitaires et contradictoires.

Les membres de la communauté arménienne de Kumkapı, petite bourgeoisie stambouliote dotée en capital économique et en droits, occupent des positions dominantes dans les rapports administratif et de classe. Mais cette communauté composée surtout de femmes relativement âgées est peu privilégiée dans les rapports d'âge et de sexe. Cette structure du public et les exigences patriarcales des institutions évangéliques arméniennes classiques, qui ne reconnaissent pas le pastorat des femmes, limite qui plus est les potentiels candidats au pastorat, un capital religieux essentiel. De plus, cette population locale historiquement minorisée et racisée, tout à la fois contrainte à l'invisibilité et sujette au stigmate, diffère des jeunes immigrés d'Arménie, certes assignés à des positions subalternes dans l'économie, mais pratiquant leur religion en langue arménienne, symbole d'une identité ethno-nationale vécue comme dominante.

Connectés au pentecôtisme global, ces derniers attirent même de jeunes autochtones, qui intègrent le groupe d'adoration, comme dans cet interlude entre deux cultes, où s'affiche le contraste entre l'évangélisme établi autochtone et le pentecôtisme immigrant :

À la fin du culte des Arméniens de Turquie, la communauté arménienne d'Arménie s'installe, plus jeune, plus masculine, et plus équipée. Les hommes du groupe d'adoration mettent en place leurs batteries et guitares électriques, et plusieurs chanteuses montent sur l'estrade, d'où le pupitre a été descendu : le prêche se fera à hauteur des fidèles, et devant une caméra installée dans l'allée centrale pour la Web TV. Deux jeunes membres du groupe d'adoration précédent (Arméniens de Turquie) participent aussi à celui-ci. Le pasteur est âgé d'environ 40 ans, vêtu en costume et chemise bleu clair. Je retrouve dans son allure énergique et son parler volubile le style des pasteurs « néopentecôtistes » que j'ai l'habitude de fréquenter. Son aîné « turc » administre consciencieusement depuis près d'une heure les bénédictions individuelles à ses ouailles, debout sous l'enceinte de droite, d'où tonne le son des rockeurs gospel accordant leurs instruments pour un culte qui s'annonce intense (janvier 2016).

Le pasteur responsable de l'église nous explique en entretien que, dix ans plus tôt, si les membres de sa congrégation priaient déjà à voix haute, « applaudir, crier “amen”, faire du bruit étaient considérés comme honteux » (février 2016), et que la jeune génération aurait lancé le débat. De même, des chants évangéliques traduits depuis l'anglais se seraient ajoutés au répertoire classique. Ces changements, qu'il attribue à l'usage d'internet, sont jugés positivement par Léon, qui déclare voir une évolution salubre entre l'église « il y a dix ans et aujourd'hui », associée à la présence des immigrés dans les murs de l'église (mars 2016). Reformulant son hypothèse, nous dirions que l'intégration d'une communauté de foi immigrée internationale agirait comme facteur de « pentecôtisation », en même temps que de globalisation

d'une fraction des communautés locales. Les circulations transnationales pourraient transformer l'évangélisme arménien autochtone en encourageant son ouverture aux dynamiques de l'évangélisme global. Dans le même ordre d'idées, nous avons été témoin au sein de la communauté chinoise de *Union*, d'un débat théologique tranché entre les partisans de l'expression des dons du Saint-Esprit par quoi se définissent les courants pentecôtistes-charismatiques et celles qui y voyaient une supercherie. Leurs prises de positions renvoyaient explicitement à leur circulation entre différentes églises d'Istanbul : celles qui fréquentaient une église pentecôtiste marginale le dimanche matin, et celles qui fréquentaient plus volontiers le culte « mainstream » de *Union*, à la même heure (mars 2016).

En conséquence, si les rapports entre évangéliques des Suds et évangéliques établis ont pour enjeu la revitalisation des lieux de culte déclinant des seconds, il faut y ajouter la réforme religieuse introduite par les premiers¹¹. Plus encore, leurs rapports avec d'autres évangéliques marginaux, que nous ne pouvons développer ici, révèlent la mobilisation du travail religieux migrant comme enjeu de développement de nouvelles églises fondées par des immigrés du Nord et/ou des Turcs convertis.

Conclusion

Pour conclure, les évangéliques des Suds apparaissent, à Istanbul, comme des chrétiens relativement invisibles et pourtant au cœur des enjeux sociaux de la migration et de l'évangélisme. Les populations évoquées dans chaque section peuvent être rattachées à des aires géo-culturelles communes : l'Afrique au Sud du Sahara, et l'Asie de l'Ouest. Toutefois chaque regroupement a ses logiques spécifiques, et nous aurions pu évoquer les évangéliques philippines, russophones, ou arabes par exemple, et leurs modalités singulières d'implantation. Les églises évangéliques ougandaises, méconnues des évangéliques établis et en conflit avec le voisinage, illustrent une « expérience de la ville se situant entre la visibilité et l'indifférence » (Çakmak 2015 : 173). La dispersion de petits lieux de culte nigériens connectés peut réduire l'exposition au racisme dans l'espace public, et l'itinérance des évangéliques

11. Des travaux récents soulignent la qualité des liens établis par les évangéliques immigrés des Suds, dans les mondes musulmans, avec les convertis autochtones (Boissevain 2014) et les institutions théologiques (Bava 2016).

iraniens permettre d'échapper aux services de renseignement. Mais ces circulations marginales ont aussi des influences sur l'ensemble du circuit de la pratique évangélique à Istanbul, comme le montre l'église arménienne de Gedikpaşa, dont la communauté principale aurait été affectée par ses hôtes.

Immigrés internationaux en Turquie, les évangéliques des Suds sont comme les évangéliques du Nord relativement illégaux, quoique au titre de leur migration, et non en raison de leurs pratiques missionnaires. Protestants marginaux à Istanbul, les évangéliques des Suds subissent comme les évangéliques « turcs » une certaine invisibilisation, mais les établis sont plus prompts à se lier formellement avec ces derniers. Ethniquement minorisés enfin, les évangéliques des Suds sont comme les évangéliques arméniens en situation de dépendance coutumière vis-à-vis du majoritaire, mais eux ne jouissent d'aucune reconnaissance juridique. Pourtant, le relief historique et la diversité organisationnelle de leurs présences sont aujourd'hui incontournables pour expliquer la diversification des migrations et les transformations de l'évangélisme à Istanbul.

Bibliographie

- ADOGAME, Afe. 2008. "I am married to Jesus'!. The feminization of new African diasporic religiosity". *Archives de sciences sociales des religions*, n° 143 (septembre): 129-49.
- AKALIN, Ayşe. 2016. « Biz Lejyonerleriz!': İstanbul'daki Filipinli Ev İşçileri ». In *İstanbul Kimin Şehri ? Kültür, Tasarım, Seyirlik ve Sermaye*, par Emine Bora, Niyazi Zorlu, et Sedat Ateş, Metis Yayınlar. İstanbul.
- AKÇAPAR, Şebnem Köşer. 2006. "Conversion as a Migration Strategy in a Transit Country: Iranian Shiites Becoming Christians in Turkey". *International Migration Review* 40 (4): 817-53.
- AKGÖNÜL, Samim. 2010. *Minorités en Turquie, Turcs en minorité : regards croisés sur l'altérité collective dans le contexte turc*. İstanbul, Turquie : Éditions Isis.
- BAVA, Sophie. 2016. « Migrations africaines et christianismes au Maroc. De la théologie des migrations à la théologie de la pluralité religieuse ». *Les Cahiers d'Outre Mer*, n° 274 : 259-88.
- BIEHL, Kristen. 2013. "New Migrations to Istanbul and Emerging Local Practices. The Changing Trajectory of Migration to Turkey". In *Countries of Migrants, Cities of Migrants: Italy, Spain, Turkey*, par Marcello Balbo, Ahmet İçduygu, et Julio Pérez Serrano, Isis Press. İstanbul.

- BINER, Özge. 2014. "From Transit Country to Host Country: A Study of 'Transit' Refugee Experience in a Border Satellite City, Van, Eastern Turkey". In *Migration to and from Turkey: Changing Patterns and Shifting Policies*, par Ayşem Biriz Karaçay et Ayşen Üstübcü, Isis Press, 73-119. Istanbul.
- s. d. Türkiye'de Mültecilik – İltica, Geçicilik ve Yasallık Üzerine Bir İnceleme. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Boissevain, Katia. 2014. « Migrer et réveiller les Églises : Diversification des cultes chrétiens en Tunisie ». *L'Année du Maghreb*, n° 11 : 105-21.
- ÇAKMAK, Ezgi. 2015. « Siyah = Yabancı = Göçmen: Afrikalı Göçmenlerin İstanbul Deneyimine Dair Bir Okuma ». In *Göçler ülkesi: alkışlar, göçmenler, araştırmacılar*, par Lülüfer Körükmez et İlkay Südaş, 169-79. İstanbul : Ayrıntı Yayınları.
- CHALIN, Victoire. 2014. « Réflexions autour de la construction de représentations racistes à l'égard des éleveurs ». *Cahiers de l'Urmis*, no 15 (juillet).
- ÇOŞKUN, Emel. 2016. « Türkiye'nin göç rejiminde toplumsal cinsiyet faktörü: Ugandalı göçmen kadınlar örneği ». *Fe Dergi Feminist Elestiri*, 8: 91-104.
- 2018. "Criminalisation and prostitution of migrant women in Turkey: A case study of Ugandan women". *Women's Studies International Forum* 68 (mai): 85-93.
- DANIŞ, Didem. 2006. « "Attendre au Purgatoire" : Les réseaux religieux de migrants chrétiens d'Irak en transit à Istanbul ». *Revue européenne des migrations internationales* 22 (vol. 22-n° 3): 109-34.
- DIRLIK, Arif. 2007. "Global South: Predicament and Promise". *The Global South* 1 (1): 12-23.
- ELIAS, Norbert. 1997. « Les relations entre établis et marginaux : essai théorique ». In *Logiques de l'exclusion : enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, par Norbert Elias et John L. Scotson, Fayard, 29-69. Paris.
- FAIT, Nicolas. 2014. « Avec ou sans l'UE : parcours de migrants et de mobiles d'Afrique subsaharienne en Turquie, With or without UE : Migrants routes from Africa to Turkey ». *Maghreb – Machrek*, n° 220: 57-74.
- FANCELLO, Sandra. 2007. « Réveil de l'ethnicité akan et pentecôtisme "indigène" en Europe ». *Diversité urbaine* 7 (1): 51-67.
- FATH, Sébastien, éd. 2004. *Le protestantisme évangélique, un christianisme de conversion: Entre ruptures et filiations*. Turnhout: Brepols Publishers.
- 2008. *Dieu XXL : La révolution des megachurches*. Paris: Autrement.
- FERGUSON, Michael. 2014. "White Turks, Black Turks and Negroes: The Politics of Polarization". In *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*, 77-88. Palgrave Pivot, London.
- FINE, Shoshana. 2013. "The Christianisation of Afghan and Iranian Transit Migrants in Istanbul: Encounters at the Biopolitical Border" – Centre on Migration, Policy and Society, Working Paper N°104.

— 2018. *Borders and Mobility in Turkey: Governing Souls and States*.

GUILLAUMIN, Colette. 1985. « Sur la notion de minorité ». *L'Homme et la société* 77 (1): 101-9.

KALAYLIOĞLU, Yasemin Akis. 2015. « Uluslararası Göç Bağlamında Bourdieu'nun Kavramları: Ankara'da Yaşayan İranlılar Örneği ». *İdeal Kent – Kent Araştırmaları*, n° 14.

KÖRÜKMEZ, Lülüfer. 2014. « “Ermeni'nin Bavulu Her Zaman Kapının Arkasındadır”: Sınırdışı Edilme Korkusu ve Çelişik Sınırdışı Uygulamaları ». In *Sınır ve Sınırdışı Türkiye'de Yabancılar, Göç ve Devlete Disiplinler Arası Bakışlar*, par Didem Daniş et İbrahim Soysüren.

LEMAN, Johan. 2007. “A ‘Lucan Effect’ in the Commitment of Iranian Converts in Transit. The case of the Pentecostal Iranian Enclave in Istanbul”. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*.

LEVITT, Peggy. 2003. “‘You Know, Abraham Was Really the First Immigrant’: Religion and Transnational Migration”. *International Migration Review* 37 (3): 847-73.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2005. “From close up and within: notes for an urban ethnography”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 1 (se): 0-0.

— 2014. « O Circuito: proposta de delimitação da categoria ». *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n° 15 (décembre).

MARTIN, Cilia. 2014. *Les temps de la (re)composition urbaine à Istanbul : à travers l'exemple du quartier de Kurtuluş de la fin de l'Empire ottoman à nos jours*. Paris, EHESS.

OZINIAN, Alin. 2009. “Identifying the State of Armenian Migrants in Turkey”. Yerevan: Eurasian Partnership Foundation.

PICARD, Julie. 2013. *Le Caire des migrants africains chrétiens : impasse migratoire et citadinités religieuses*. Paris, EHESS.

RUTISHAUSER, Hanna. 2010. « Önyargıları Yıkma ve Ortak Nefreti Yumuşatma: İstanbul'daki Ermeni Kadın Göçmen İşçiler ». In *Türkiye'ye Uluslararası Göç : Toplumsal Koşullar – Bireysel Yaşamlar*, par Barbara Pusch et Tomas Wilkoszewski, Kitap Yayınevi, 171-90. İstanbul.

SALOMONI, Fabio. 2016. *Migrations, Borders and Boundaries. Post Soviet Armenians and Azerbaijanis in Turkey*. Isis Press. İstanbul.

ŞAUL, Mahir. 2013. « Sahra altı Afrika ülkelerinden Türkiye'ye iş göçü ». *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 68 (01): 83-121.

— 2014. “A Different ‘Kargo’: Sub-Saharan Migrants In Istanbul And African Commerce”. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 43 (1/2/3): 143-203.

SCHAPENDONK, Joris. 2013. “From Transit Migrants to Trading Migrants: Development Opportunities for Nigerians in the Transnational Trade Sector of Istanbul”. *Sustainability* 5 (7): 2856-73.

- SUTER, Brigitte. 2012. "Tales of Transit. Sub-Saharan African Migrants' Experiences in Istanbul". *Linköping University & Malmö University*.
- УКАН, Asonzeh. 2013. "Redeeming Urban Spaces: The Ambivalence of Building a Pentecostal City in Lagos". In *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City*, par Jochen Becker, Stephan Lanz, Kathrin Wildner, et Katrin Klingan, Lars Mueller Publishers. Zurich.
- WILLAIME, Jean-Paul. 1999. « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel ». *Archives de Sciences Sociales des Religions* 105 (1): 5-28.