L'utopie sociale des christianismes indigenes

Un comparatisme Nord-Sud (Islande, Féroé, Cap-Vert)

*The Social Utopia of Indigenous Christianity. A Comparison North-South
(Iceland, Faroe Islands, Cape-Verde)*

*La utopía social de los cristianismos indígenas. Una comparación norte-sur
(Islandia, Islas Feroes, Cabo Verde)*

Christophe Pons

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26978>

DOI : 10.4000/assr.26978

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2015

Pagination : 283-309

ISBN : 978-2-7132-2469-0

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Christophe Pons, « L'utopie sociale des christianismes indigenes », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 170 | avril-juin 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26978> ; DOI : 10.4000/assr.26978

Christophe Pons

L'utopie sociale des christianismes indigènes

Un comparatisme Nord-Sud (Islande, Féroé, Cap-Vert)

Le christianisme s'est toujours révélé d'une foisonnante inventivité ; en annonçant, depuis son origine, à la fois une eschatologie inquiétante et un réconfort dans le retour attendu de Jésus, il a été l'infatigable support d'un nombre incalculable de « fabriques religieuses » aux avénirs variables (Vauchez, 2012). Les sciences sociales ont souvent développé une lecture maussade de cette force créatrice, dans les termes d'un désespoir du sens ; elles se sont longtemps placées du côté des « victimes » en montrant comment des prophètes, usurpateurs intrigants, s'adressaient aux catégories sociales les plus basses, les plus vulnérables et les plus enclines à se laisser abuser par d'effrayantes images apocalyptiques de la Bible, doublées d'espoirs d'une vie meilleure (Cohn, 1957). Un autre regard, moins dépréciatif, a consisté à interroger les dimensions sociales utopiques que traduisait l'attente d'une société de rechange (Desroche, 1955 ; Séguy, 1971). Cette seconde approche fut notamment celle de l'anthropologie postcoloniale, soucieuse du devenir souverain des sociétés colonisées, examinant en quoi les fabriques religieuses répondaient à des attentes politiques faisant l'objet d'usages identitaires, voire protonationalistes. Cette lecture, toutefois, n'a pas été appliquée partout de la même manière. Dans les pays du Nord, où il y a aussi une histoire coloniale, les rôles de libération des entreprises religieuses furent surtout appréhendés par les historiens de la réforme et des réveils jusqu'aux piétismes du XVIII^e siècle (Sørensen, Stråth, 1997). Par la suite, en revanche, il n'y eut plus guère d'analyse en ces termes pour le XX^e siècle. Au Sud, de manière presque symétriquement inverse, le thème de la libération est devenu au cours du XX^e siècle la grille majeure d'examen des fabriques religieuses, notamment en Afrique et en Amérique latine où, parfois de façon quelque peu systématisée, on a pisté les prophètes et les millénarismes ¹.

1. Pour une lecture critique de cette « fabrique anthropologique » des prophètes, Petrarca, 2012.

Dans l'entrée de la première église adventiste du Cap-Vert,
construite par des capverdiens en 1935, sur l'île de Brava, Cap-Vert, 2011
© Christophe Pons.

Les sociétés qui composent cette étude empruntent aux deux contextes². Il s'agit de sociétés de traditions protestante (Islande et Féroé) et catholique (Cap-Vert), profondément différentes dans leurs passé et peuplement : au Nord des Vikings émigrés vers l'ouest autour du x^e siècle puis colonisés par les Norvégiens et les Danois ; au Sud la rencontre et le métissage entre des esclaves africains et

2. Plusieurs terrains d'étude ont été conduits en chaque contexte ; en Islande sur ces thèmes depuis la fin des années 1990, aux Féroé à partir de 2005, au Cap-Vert durant une année en 2011-2012, et chaque année depuis lors.

Cérémonie ostentatoire de baptêmes adventistes, place publique de Praia, île de Santiago, Cap-Vert, 2011 © Christophe Pons.

des maîtres européens à partir du ^{xv}^e siècle, sous domination portugaise. Cependant, par-delà les dissemblances, plusieurs traits communs motivent la comparaison de leurs histoires religieuses. D'abord, toutes ces sociétés sont chrétiennes de longue date ³ ; mais géographiquement lointaines et périphériques, elles furent « oubliées » des administrations cléricales, développant de forts christianismes populaires. En outre, les Églises locales officielles (l'Église luthérienne territoriale danoise et l'Église catholique) furent longtemps associées à une domination coloniale, et leurs clergés à une catégorie sociale privilégiée qui détenait le pouvoir, les terres et les richesses. Si donc le christianisme fut un ferment important de l'identité culturelle dans ces îles, ses représentants l'étaient moins (Joensen, 1989 ; Pétursson, 1986 ; Semedo, 2013). Ensuite, ces trois sociétés ont traversé le dernier siècle en gagnant tardivement leurs indépendances : l'Islande en 1944, le Cap-Vert en 1975, et les Féroé en 1948 avec un statut d'autonomie. Or, au tournant du ^{xx}^e siècle – dans une période antérieure aux « indépendantismes » mais qui les annonce –, toutes furent le théâtre de petites entreprises religieuses dissidentes, indigènes et artisanales, motivées d'un côté par l'attente d'un destin eschatologique conférant à leur société une place spirituelle de choix, et de l'autre par un devenir temporel beaucoup plus immédiat, de type protonationaliste. Pour l'essentiel, ces initiatives ont été prises sans « prophète indigène », au sens où il n'y a pas eu d'individus s'appropriant l'annonce apocalyptique en l'appuyant sur un christianisme ethnique, à la manière dont le firent les fameux exemples

3. Officiellement peu après le début de leurs colonisations, ^{xi}^e siècle au Nord, ^{xv}^e au Sud.

africains comme William W. Harris en Côte d'Ivoire dans les années 1920 ou Simon Kimbangu au Congo pour la même période (Dozon, 1995 ; Petrarca, 2008 ; Mary, 2009). Les dynamiques religieuses majeures qui furent développées en Islande, aux Féroé et au Cap-Vert, ont toutes été de celles qui attirent moins l'attention des anthropologues et des historiens car elles étaient inspirées de mouvements étrangers (américains et européens) dont les fondateurs, à la fois prophètes et théologiens, étaient déjà morts, et leurs mouvements des Églises bien installées ou en voie de routinisation. Il s'agissait en effet de l'adventisme du septième jour (Islande, Féroé, Cap-Vert), du pentecôtisme (Islande), du méthodisme nazaréen (Cap-Vert), du calvinisme darbyste et du luthéranisme grundtvigien (Féroé). Il faut en outre ajouter d'autres mouvements, non chrétiens bien qu'issus de cette matrice, qui jouèrent des rôles sociaux utopiques analogues dans le champ de l'ésotérisme moderne : essentiellement le spiritisme, d'inspiration spiritualiste britannique en Islande, et kardéciste-brésilien au Cap-Vert.

Ces exemples insulaires, puisés sans distinction entre le Nord et le Sud dans une interface transatlantique qui révèle les emprunts faits aux deux rives, permettent de montrer comment des christianismes « non syncrétiques » mais sélectionnés, ont été profondément indigénisés et ont joué des rôles de « restauration » politique que l'anthropologie a le plus souvent accordés aux religions syncrétiques et réinventées. Si ces dynamiques dissidentes n'ont pas été « inventées » sur place, comme des *exempla* d'une résistance, selon ce mouvement de créativité syncrétique qui a tellement fasciné l'anthropologie des *terreiros* brésiliens ou des prophétismes africains, elles n'en sont pourtant pas moins autochtones, « choisies » par des natifs qui les ont rapportées et développées localement. Quelles furent donc leurs histoires et que sont-elles aujourd'hui devenues ?

Nouvelles Jérusalem du Nord et du Sud

Les missions luthériennes intérieures et les assemblées des Frères calvinistes aux Féroé

Les îles Féroé offrent deux remarquables exemples de fabriques religieuses autochtones répondant à la double attente d'un destin spirituel salvateur d'une part, d'une immédiate indépendance d'autre part. Il s'agit des assemblées calvinistes des Frères de Plymouth (*Brøðrasamkomur*) et des luthériens de la Mission intérieure (*Heimamission*). Tous connurent des débuts laborieux. Lorsque débarqua en 1865 le premier et unique missionnaire calviniste, l'écossais William Gibson Sloan (1838-1914), il dû affronter les plus vives réactions et ne fit aucun miracle (Kelling, 1993). La situation fut identique pour les luthériens. Mais à peine deux décennies plus tard, une vague enthousiaste déferlait dans les villages où naissaient de petites communautés libres de croyants (Pons, 2011b). Il y eut

L'église pentecôtiste d'Ísafjörður fondée en 1935, au nord-ouest de l'Islande, 2010
© Christophe Pons.

de toute évidence des causes exogènes de forte déstabilisation sociale – démographie, écarts de richesse, migrations – qui précipitèrent la nécessité du changement ; les petites unités villageoises cessèrent d'être des groupuscules vivriers, commencèrent à se penser comme des sociétés et concrétisèrent les premières fabriques religieuses (Wählin, 1989).

On a vu ainsi s'appliquer aux Féroé, au XX^e siècle, ce que les historiens ont décrit pour la Scandinavie continentale du XVIII^e siècle : une poussée nationaliste s'appuyant sur la conception d'un christianisme comme moyen spirituel de libération. Dans les pays nordiques, le mouvement des Lumières a en effet transité par le christianisme en tant que « founding tradition of Scandinavian cultures » (Witoszeck, 1997 : 73). Et l'une des figures essentielles, sous ce regard, fut le théologien danois Nicolai F. S. Grundtvig (1783-1872), fondateur des écoles populaires nordiques (*folkehøjskolen*) qui devinrent le bastion d'un patriotisme nordique. Héritier du piétisme, il proclama que la destinée du christianisme était en Scandinavie car il y voyait une profonde unité avec l'esprit de Dieu : il enjoignait les nations du Nord à réaliser cette vision en devenant la « Nouvelle Jérusalem » du monde chrétien (Thorkildsen, 1997). Ainsi Grundtvig associa-t-il le « christianisme authentique et idéal » au fantasme de l'« esprit nordique originel » dont il voyait les expressions dans les petites sociétés communautaires, agraires, proches de la nature, aux valeurs individualistes mais égalitaires. La pensée grundtvigienne fut tardivement introduite aux Féroé (à partir de 1889) par une diaspora militante (étudiants de Copenhague, d'Écosse, des États-Unis).

Dix ans plus tard était fondée à Tórshavn, aux Féroé, une université populaire grundtvigienne qui devint rapidement un pôle d'opposition à l'autorité danoise. Parmi les défenseurs de cette vision de la société féroïenne libre, le linguiste et folkloriste danois Svend H. Grundtvig (1824-1883), fils de Nicolai F. S. Grundtvig, joua un rôle important (Nauerby, 1996). Petit à petit le mouvement se projeta dans le christianisme de la Mission luthérienne intérieure (*Heimamission* ou *Missionshús*) qui devint une dissidence orthodoxe de l'Église territoriale danoise.

De leur côté, les assemblées des Frères, ou *Plymouth Brethren* calvinistes (*Brøðrasamkoma*), portèrent eux aussi la critique contre l'Église de l'État colonial, devenant les porte-drapeaux d'un christianisme séparatiste (Jóansson, 2012). En puisant leur référence théologique à l'étranger (en Écosse et dans le calvinisme), les assemblées des Frères tournèrent radicalement le dos à l'histoire coloniale (danoise et luthérienne) en engageant leur pays sur la voie d'un christianisme autochtone auquel ils donnèrent une coloration ethnique ; ils traduisirent la bible en féroïen, fondèrent le parti politique indépendantiste et réinventèrent des communautés religieuses acéphales, en principe dépourvues d'autorité hiérarchique⁴. Ces assemblées des Frères, communautés croyantes sans pasteurs qui prônaient l'égalité communautaire devant Dieu, émergèrent progressivement dans presque tous les villages de l'archipel. Elles répondaient en somme à une première attente temporelle : celle de réaliser l'idéal féroïen de la société utopique de rechange, celle d'une communauté basée sur les principes de coopération, de mise en partage et de rotation des responsabilités autour d'un bien social commun, selon un modèle traditionnel féroïen d'organisation collective, de production et d'autorité (Gaffin, 1995, 1996). Les assemblées des Frères connurent ainsi un remarquable succès, avec plus de trente assemblées abritant 15 % de la population totale, et poussèrent très loin cette réalisation de la « société chrétienne idéale » qui place la communauté (l'Église) au-dessus de toutes valeurs individuelles. Sans que jamais la chose ne soit dite en ces termes, ce modèle du « christianisme utopique » réinventé par les assemblées des Frères fut perçu dans la société féroïenne comme la parfaite réalisation d'un christianisme autochtone, au point qu'il fut explicitement copié par les luthériens de la mission intérieure qui, numériquement et statistiquement similaires aux assemblées des Frères, en reprirent à peu près tous les termes : invention d'un luthéranisme sans pasteur, reproduction des liturgies spontanées, élaboration juridique d'un bien social commun, etc. Leur attente était de ce point de vue la réalisation d'une communauté idéale, fermée sinon repliée sur elle-même, selon un esprit piétiste extramondain, réalisation autochtone du royaume de Dieu au village. Les appellations de ces communautés, puisées dans la Bible, témoignaient de cette vision ; progressivement, au cours de la première moitié du XX^e siècle, une nouvelle toponymie émaillait le territoire insulaire et rendait compte de cette réalisation de la nouvelle Jérusalem : *Filadelfia*, *Hebron*, *Zion*, *Betel*, *Oasan*, *Ebenezer*, *Getsemane*, etc.

4. La réalité, inévitablement, est plus complexe : voir Pons, 2013.

Les adventistes, spirites et pentecôtistes d'Islande

Les influences majeures sélectionnées en Islande ne furent pas les mêmes qu'aux Féroé. Les Adventistes du septième jour eurent par exemple un impact relatif aux Féroé mais beaucoup plus marqué en Islande – et au Cap-Vert – où ils jouèrent un rôle clairement protonationaliste. Ce christianisme prophétique, issu d'une dissidence du baptiste américain William Miller (1782-1849) qui donna son nom au mouvement d'attente du millénium (*millerisme*), pénétra les îles nordiques dans la dernière décennie du XIX^e siècle, via un missionnaire norvégien qui fut rapidement remplacé par des autochtones. Ses églises, et plus encore ses écoles, s'ouvrirent dans la première décennie du XX^e siècle et eurent une participation militante au projet indépendantiste (Pétursson, 1983).

Parallèlement, l'Islande développa aussi des religions occultistes, dont le spiritisme qui prit très vite un rôle de défenseur de l'identité autochtone. Impulsé par des Islandais émigrés revenus au pays, il nourrit son « patriotisme » de représentations fantasmées du passé viking, rendant la parole, *via* la mise en scène médiatique de ses médiums, aux illustres ancêtres, héros et premiers politiciens nationalistes des XVIII^e et XIX^e siècles (Pons, 2011). L'Islande s'écarta ainsi des voies piétistes classiques et tissa d'autres liens avec des influences puisées dans une théologie libérale et un occultisme d'origine britannique. Dès lors, l'Église luthérienne libre d'Islande, fondée en 1899, fut (et demeure) aux antipodes des luthériens orthodoxes de la mission intérieure des Féroé. À ses débuts, elle fit « alliance » avec les adventistes dans une commune contestation de l'Église et du pouvoir colonial. Mais les adventistes prirent leur distance lorsque cette Église libre, à leur goût de théologie trop libérale, se rapprocha des spirites et des théosophistes ; jusqu'à nos jours, ils procèdent encore à des commémorations œcuméniques où pasteurs et médiums célèbrent la date anniversaire de l'autonomie de l'Islande en 1918, qui marqua symboliquement l'octroi du statut de nation (*Þjóð*).

Enfin, parmi les christianismes, le pentecôtisme fut relativement influent en Islande. La première église y fut officiellement fondée en 1921 mais, avant cela, l'information sur le réveil pentecôtiste était relayée par des émigrés islandais au Canada. En 1907, *via* le journal chrétien *Croire (Trú)*, édité au Canada et diffusé en Islande, les Islandais de la diaspora interpellaient leurs cousins sur l'existence d'un pentecôtisme libérateur qui soufflait déjà en Norvège, en Suède et en Amérique, et appelaient de leurs vœux son implantation dans l'île. Moins de dix ans plus tard – précisément en 1918, année du statut d'autonomie –, ils débarquaient en Islande pour fonder ce pentecôtisme. Près d'une vingtaine d'églises virent ainsi le jour dans les décennies suivantes. Des missionnaires étrangers (soit Islandais émigrés, soit Norvégiens ou Suédois, mais jamais Danois) intervinrent comme garants de légitimité mais les pasteurs étaient à chaque fois autochtones. Ceux-ci étaient majoritairement des fermiers réunissant autour d'eux des petits groupes d'individus, souvent préalablement liés (parenté élargie, réseaux de

Cérémonie du 18 décembre (date anniversaire du statut d'autonomie de l'Islande en 1918) commémorée au sein de l'Église luthérienne libre (*Frikirkja Íslands*, fondée en 1899), en présence officielle des médiums du centre spirite d'Islande (*Sálarransóknarfélag Íslands*, fondé en 1918), Reykjavík, Islande, 2007 © Christophe Pons.

coopération), sur le mode des « plantations conquérantes » d'un christianisme des chefs lignagers exerçant leur autorité (Pons, 2014).

Tous ces christianismes dissidents, appropriés dans des entreprises religieuses artisanales, témoignent d'un façonnage ethnique au travers des modes institutionnels ecclésiaux, variablement développés en Islande et aux Îles Féroé. Comme le souligne John Barker pour l'Océanie, lorsqu'il constate que « anthropologists interested in Christianity have been reluctant to address the religion's institutional aspects » (2014 : 180), la « vernacularisation » du christianisme dans ces îles s'est aussi opérée dans la manière de structurer l'Église. En l'occurrence, il est remarquable que les créations religieuses islandaises aient toutes été confectionnées sur le mode des Églises de chefs, articulées hiérarchiquement autour de l'autorité d'un représentant clanique, conformément au mode traditionnel d'organisation sociale islandais. De même, mais sur un autre mode, toutes les fabriques religieuses féroïennes se sont structurées sur des principes d'acéphalie et d'égalité, sans pasteurs, ici encore conformément à une autre tradition d'organisation sociale.

Les méthodistes, adventistes et spirites au Cap-Vert

Au Cap-Vert, on retrouve trois influences majeures qui furent à chaque fois développées par des émigrants capverdiens revenant au pays. L'adventisme fut introduit dans le courant de la décennie 1930 ; en principe religion globale internationalement codifiée depuis son siège aux États-Unis, l'adventisme au Cap-Vert fut en réalité – comme en Islande – constitué de quelques petits groupes disséminés dans les îles, indépendants non seulement les uns par rapport aux autres mais aussi vis-à-vis du siège international avec lequel ils avaient peu de contact. Cette confection artisanale fortement autonome se poursuivit jusqu'à l'ouverture postérieure à 1990. Il en fut de même pour l'Église méthodiste du Nazaréen, statistiquement plus importante, qui fut introduite en 1900 par le Capverdien João Dias (1873-1964) à son retour des États-Unis. Enfin, la dernière influence importante fut le Rationalisme chrétien (*Racionalismo Cristão*). Il s'agit d'un spiritisme dissident du kardécisme brésilien, importé du Brésil en 1911 par le Capverdien Augusto Messias de Burgo, ou Maninho de Burgo. Plus présent dans les îles au vent que sous le vent, il s'est cependant diffusé sur tout l'archipel et même au-delà, puisque les Capverdiens ont fondé des salons cérémoniels dans la plupart des pays où ils ont émigré (Europe, Afrique, Amérique du Nord) ; si le siège demeure au Brésil, les Capverdiens en sont devenus la population représentative, au point que le centième anniversaire du mouvement fut célébré en octobre 2011 à Mindelo, sur l'île de São Vicente, en présence de la délégation de ses dirigeants brésiliens.

Dans quelle mesure ces diverses productions religieuses ont-elles répondu, comme dans le Nord, à une attente protonationale ? Il y a en réalité peu d'études qui les interrogent en ces termes, car elles ont été rarement considérées comme des produits locaux. Pourtant, outre que ces productions furent toutes importées par des Capverdiens et que, pour le spiritisme, ce soient eux aujourd'hui ses ambassadeurs internationaux (Vasconcelos, 2005 ; Laurent, Plaideau, 2010), l'adventisme et le nazaréenisme furent de toute évidence des confections autochtones, issues d'une volonté de fabriquer d'un christianisme différent, qui ne soit pas d'héritage colonial. À la différence de l'Islande et des Féroé qui, chacun à leur manière, s'appuyèrent sur le fantasme d'une origine unitaire nordique, longtemps le Cap-Vert n'eut aucune conception de son unité ni même conscience de « faire société » avec une culture propre (Rodrigues, 2002). C'est sur cet enjeu « d'être et de faire société » que les Églises protestantes, et le spiritisme, jouèrent un rôle. Il faut en effet contextualiser leur apparition dans une période historique exsangue, marquée par une succession de famines et de fuites précipitées pour survivre, où la traditionnelle structuration bipartite maîtres-esclaves était en déliquescence avancée, sans véritable solution de rechange (Meintel, 1984). Les protestantismes se postèrent dès lors en opposition à une Église catholique jugée oppressive, qui sévissait dans les îles comme un héritage corrompu, devenu le lieu de reproduction d'une élite détentrice des richesses. Dans les îles du Nord,

Baptême adventiste, Praia, île de Santiago, 2011 © Christophe Pons.

les Nazaréens, qui étaient tolérés de manière quasi clandestine, se nourrirent des classes bourgeoises et n'eurent de cesse de prôner « la vraie moralité chrétienne », apte à révéler l'identité capverdienne en lui donnant les clés spirituelles de son développement. Le spiritisme eut quant à lui des sympathisants parmi une certaine intelligentsia anticléricale et anticoloniale (par exemple au sein du mouvement *Claridade*) qui recherchait au Brésil la vision positive (spiritisme) d'un progrès pour la nation capverdienne (Vasconcelos, 2011 ; Varela, 2000). Ainsi, ces entreprises religieuses (impulsées par des missionnaires natifs, puis développées dans une volonté de différenciation), entendaient bien nourrir un nouvel avenir (chrétien, spirite) de manière indigène, dans la culture capverdienne, en l'appuyant sur les concepts de sainteté (nazaréens), de progrès (rationalisme chrétien), d'éducation (adventistes), de vérité (tous).

Baptisées, Praia, île de Santiago, 2011 © Christophe Pons.

Le rendez-vous manqué de l'anthropologie avec des fabriques religieuses non synchrétiques

Au Nord comme au Sud, ces premières fabriques religieuses ont été des formes exemplaires d'indigénisation, engagées sur les voies d'une libération politique transitant par la contestation des Églises historiques. Elles témoignent d'un aménagement du christianisme selon des matrices culturelles pleinement autochtones – y compris sur un plan institutionnel –, et déplacent le débat classique entre rupture et continuité (Robbins, 2014⁵). Au Nord, où le recours à une origine

5. Voir le n° spécial de *Current Anthropology* sur « The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions », 2014, vol. 15, supplement 10.

unitaire paraissait possible, la confection de ces petites « communautés chrétiennes utopiques » s'appuya de manière assumée sur les modèles traditionnels d'organisation sociale : collégialités acéphales aux Féroé, chefferies patrilineaires en Islande. Au Cap-Vert, la situation fut plus ardue car le pays ne disposait d'aucun référent historique dont il pouvait se targuer ; les Capverdiens, devenus une population fortement métissée – bien plus que toute autre colonie portugaise –, étaient à la fois descendants des esclaves et de leurs maîtres, héritant ainsi d'un double legs associant les contraires. Comme le souligne João Monteiro (1997) dans une thèse sur le mouvement nazaréen – qui comble en partie l'absence de travaux sur cette question –, ces fabriques religieuses répondirent à une attente identitaire immédiate en favorisant le processus de « *Cape Verdeanization* », c'est-à-dire de confection et d'octroi d'une identité créole chrétienne, qui soit spécifique à ces îles qui n'avaient pas de véritable unité entre elles et n'étaient affiliées à aucun continent (ni l'Afrique, ni l'Europe, ni les Amériques), mais dépendantes de tous.

Les spiritismes aussi répondirent à ces attentes ; en Islande, le spiritisme eut immédiatement un dessein de délivrance politique et au Cap-Vert, jusqu'à nos jours, il tire le pays vers l'Europe et les Amériques en mettant en scène des esprits supérieurs, manifestement issus de ces continents, qui sermonnent et rabrouent des esprits inférieurs qui, par leurs activités sorcellaires, signent leurs identités africaines ; ainsi, tout un fantasme du partage Nord/Sud et des qualités intrinsèques de chacun se trouve être reconduit. Sous ce regard, ces usages spiritiques ne sont pas sans rappeler les cultes de cargos d'Océanie. Ils ont en commun avec eux d'être d'explicites fabriques autochtones, appuyées sur les cosmologies locales, et motivées par une attente pragmatique bien plus qu'un salut : dans un rapport de bienveillance, les ancêtres et esprits qui se confondent aux dieux promettent richesses et autonomie à ceux qui les sollicitent. On sait que les cultes de cargos se soldèrent souvent par l'ennui, l'impatience de ne rien voir venir, et une perte de confiance qui profita à des mouvements millénaristes (Otto, 2009). Dans les cas islandais et capverdien, les libertés attendues (et en partie les richesses) furent effectivement accordées, en 1944 et 1975, et les spiritismes dans ces deux pays n'ont jamais cessé. S'ils peuvent, à l'occasion, remobiliser les thèmes identitaires nationaux, ils baissèrent cependant en intensité idéologique politique, et ont plutôt en charge désormais la gestion pragmatique des infortunes individuelles.

Curieusement cependant, pour ces contextes, les études historiques et anthropologiques n'ont pas – ou peu – souligné/considéré ces rôles politiques de libération. En Islande, les analyses du spiritisme ont développé une lecture en termes de religiosités post-modernes, de *New Age*, associant le mouvement à des bricolages individualistes, sans mémoires ni lien avec le collectif (Anderson, 2005). Quant au spiritisme capverdien, comme pour le méthodisme et l'adventisme, il a trop supporté l'estampille de religion étrangère pour être pensé en des termes locaux.

Salon de cérémonie spirite du rationalisme chrétien à Paúl, île de Santo Antão, Cap-Vert, 2011 © Christophe Pons.

De même, aux Féroé, on a longtemps décrit les premières fabriques chrétiennes, adventistes, pentecôtistes, calvinistes et luthériennes, comme des « aliens influences remaining visible without being understandable » (Wylie, 1987 : 42).

À l'opposé de cette appréhension, Birgit Meyer notait qu'en Afrique, pour les anthropologues, les missiologues et les théologiens, « for a long time the key concern was the search for an “authentic African expression of Christianity” » (2004 : 454). Ce modèle interprétatif accompagnait explicitement une lecture du sens de l'histoire que partageaient plusieurs chercheurs attentifs à la « libération des peuples opprimés » (Bastide, 1958 ; Balandier, 1958 ; Lanternari, 1962 ; Desroche, 1969)⁶. Cette anthropologie s'empara volontiers des cas exemplaires (S. Kimbangu, W. Harris, A. Lenshina) qui s'offraient à l'analyse comme des modèles idéaux pour une lecture du processus d'indigénisation du christianisme (Petrarca, 2013 : 36). Le prophétisme focalisa une grande part de l'attention, y compris lorsqu'une conceptualisation plus serrée aurait sans doute révélé – pour certains cas – une typologie plus proche du médium atypique, du petit entrepreneur indépendant, ou du guérisseur anti-traditionaliste, plutôt que du prophète réformateur. Toutefois, contre la critique de sur-interprétation politique de ces mouvements, l'appropriation du christianisme y a été bel et bien à l'œuvre et notamment, bien sûr, au travers du travail synchrétique (Mary, 2013).

6. Sur ce thème voir les n° 5 de 1958 et n° 161 de 2013 de la revue *Archives de sciences sociales des religions*.

Élisabeth, médium et fondatrice du salon spirite de Tira-Chapéu, Praia, île de Santiago, Cap-Vert, 2011 © Christophe Pons.

Mais cette différence de traitement interroge quant aux critères retenus pour statuer sur l'authenticité des religions : à partir de quand, ou de quelles conditions, une religion cesse-t-elle d'être considérée comme un implant pour être pensée de manière indigène ? Le débat est ancien, remontant au concept de « religion populaire », forgé pour décrire la résistance de l'opprimé contre l'officiel dominant. Le concept fut heuristique, sans doute plus critiqué qu'il ne le méritait (Cannell, 2006), mais il enferma l'analyse dans une « beauté du mort » (de Certeau, 1980) qui ne pouvait être que populaire, officieuse, orale et inventive, rendant par là même difficile une réflexion sur les appropriations chrétiennes constituées en Églises. Or, jusqu'à nos jours, les écarts d'attention que l'anthropologie accorde aux divers christianismes témoignent de cette matrice de lecture

(Fer, Malogne-Fer, 2013). Le surexamen des christianismes prophétiques du Sud, de types charismatiques et néo-pentecôtistes, contraste avec la moindre attention portée à ceux, notamment au Nord, qui ne présentent pas les mêmes traits de la résistance du bas peuple, du bricolage créatif, de l'oralité prophétique indigène. Pourtant, les cas observés ici dressent un tableau nuancé. D'abord, l'importation fut sélective : contre la vision dominante de l'époque, aucun de ces christianismes ne fut un copié/collé impérialiste, mais tous furent choisis par des natifs résistants. Par ailleurs, si le syncrétisme s'est moins opéré dans les cosmologies, il s'est révélé dans les institutions et les manières de faire l'Église : dans chaque contexte, les chrétiens autochtones ont fait ployer les doctrines pour les accommoder à leur île, réinventant aux Féroé un luthéranisme sans pasteur, ou en Islande un pentecôtisme de chef. Enfin, l'absence supposée de prophètes est démentie : en Islande dans les champs de l'occultisme (spiritisme, théosophie, astrobiologie, paganisme, etc.) comme du christianisme (pentecôtismes), ils ne cessent de se succéder depuis la fin du XIX^e siècle, engageant avec plus ou moins de succès leurs contemporains sur les voies de nouveaux espoirs autochtones (Pons, 2011 ; 2014a). Cependant, sans doute leurs utopies ont moins d'envergure que celles des célèbres modèles africains ⁷.

En somme, l'anthropologie religieuse a sans doute manqué un rendez-vous avec les productions religieuses de certaines régions postcoloniales (surtout nordiques), trop vite pensées comme extérieures. De manière étonnante, les émergences religieuses du Cap-Vert, pourtant au Sud à côté de l'Afrique, ont été perçues de la même manière. Les causes sont identiques. Le méthodisme et l'adventisme paraissent ne pas avoir été inventés ni même « travaillés » de l'intérieur, par des « prophètes locaux », simplement importés et réemployés par des Capverdiens émigrés qui se coiffaient de la casquette missionnaire en retournant au pays. Il existe cependant une exception notable qui, de manière significative, fit l'objet d'une très grande attention à la fois par les politiques et par un certain regard historique quelque peu reconstructionniste : il s'agit du mouvement des *Rabelados* (*rebelles*) de l'île de Santiago.

Dans les années 1940, le Vatican qui avait longtemps délaissé le christianisme au Cap-Vert décida de le reprendre en main en y envoyant plusieurs missionnaires. Ces derniers avaient une lourde tâche ; ils devaient rappeler à l'orthodoxie une foi qui s'était échappée dans les pratiques rituelles de la religion populaire, et des prêtres locaux qui avaient perdu tout contact avec leur hiérarchie. Les *Rabelados* furent quelques groupes de familles qui, autour de leur chef Nhô Nhô Landin, refusèrent d'écouter ces nouveaux prêtres qu'ils associèrent à de « faux prophètes » (Ascher, 2010 : 29). Nhô Nhô Landin n'eut aucune revendication

7. Ce constat de « différence de traitement » connaît bien sûr des exceptions (Leenhardt 1902) et dépend aussi des contextes ; il fut notamment plus vrai dans les pays francophones qu'anglophones. Merci à André Mary pour avoir attiré l'attention sur ce point.

Procession catholique à Saint Pierre, Salinero, île de Santiago, Cap-Vert, 2011
© Christophe Pons.

politique mais fut animé par une volonté réelle de conserver les rituels populaires pratiqués « de tout temps », de maintenir une relation sacralisée au livre saint que son mouvement garda et protégea sans le lire, enfin – peut-être aussi – par le désir d'être roi, sur le mode des sociétés rituelles utopiques dénommées *Tabankas* (Trajano, 2006) ; l'appétence pour l'Apocalypse et les livres sacrés (Ancien et Nouveau Testaments, conservés par les chefs) ont jusqu'à nos jours préservé cette vision qui distingue les *Rabelados*. À l'époque, cependant, Nhô Nhô Landin fut érigé malgré lui en figure prophétique ; on le désigna comme le descendant spirituel d'un certain Nhô Nacho, un visionnaire décédé en 1930 et qui fut lui aussi comparé à un *leader* charismatique de la trempe de Simon Kimbangu (Cabral, 1980 : 100). Nhô Nhô Landin devint ainsi, sans véritablement le vouloir, prophète du nationalisme, « porte-drapeaux » de la lutte pour l'indépendance et martyr du régime dictatorial. Les *Rabelados* furent peu à peu perçus en ces termes, ennemis de l'État colonial, et contraints à se retrancher en familles dans les montagnes, où ils se cachèrent, ne voulant plus reconnaître le pouvoir religieux officiel ; ils construisirent des communautés utopiques autour de leurs chefs temporels spirituels (Nhô Nhô Landin, puis Nhô Fernando, Nhô Agostinho et aujourd'hui Tchecho), mettant tout en partage, refusant les signes de modernité et cachant leurs identités patronymiques pour ne pas être menacés. Nhô Nhô Landin, victime à succès d'une idéologie qu'il promouvait malgré lui, fut

Nhô Antonio, curandeiro (guérisseur) dans son officine, Praia, île de Santiago, Cap-Vert, 2011 © Christophe Pons.

effectivement persécuté (Furtado, 1989). Inévitablement la construction mythique opéra, puisque plusieurs fois on le compara aux grands *leaders* charismatiques africains, et on associa son mouvement aux christianismes ethniques du continent comme le Kimbanguisme ou le Tokoïsme de l'Angolais Simao Toko (Asher, 2010 : 97). C'est en somme dans la résistance, contenue à la fois dans des pratiques rituelles populaires perçues comme syncrétiques, et une figure idéalisée issue du bas peuple (Nhô Nhô Landin était un pauvre paysan sans terre), que le mouvement des *Rabelados* gagna cette légitimité à être considéré comme un christianisme autochtone. Un droit que, de manière tout à fait significative, l'histoire et l'anthropologie n'ont reconnu ni à l'Église du Nazaréen, ni à l'adventisme ou au spiritisme, alors que ceux-ci – bien plus que les *Rabelados* – s'opposaient véritablement au pouvoir colonial.

Le dilemme des utopies

Après l'indépendance de 1975, le régime communiste capverdien fut particulièrement virulent à l'encontre des religions, et le mouvement des *Rabelados*, que l'histoire avait définitivement associé à une utopie religieuse (bien plus qu'il ne l'avait lui-même proclamé), traversa à nouveau une période de dénigrement et de persécutions. Aujourd'hui, pris en étau entre une crise de légitimité de leur

chef et les nouvelles opportunités du monde moderne, la majorité des *Rabelados* peine à maintenir le cap d'une quelconque utopie et ne se distingue plus guère de ses voisins non *Rabelados*. Cependant, depuis peu, quelques-uns tirent à nouveau avantage d'une relecture contemporaine qui tend à les considérer comme dépositaires d'une identité capverdienne authentique et originelle. Ce renouveau fut en partie propulsé par une artiste-peintre, non *rabelada*, qui décida d'initier un groupe de la localité d'Espinho Branco à plusieurs formes d'arts picturaux et plastiques. L'expérience, fructueuse, donna vie à un style artistique singulier qui fut rapidement remarqué. Depuis lors, la communauté est devenue un lieu attractif qui se visite et attire même des touristes qui achètent cet art désormais reconnu. Quelques critiques ont dénoncé un processus de « folklorisation » où les *Rabelados*, après avoir été historiquement instrumentalisés, sont transformés en patrimoine capverdien. Pour autant, il est intéressant que dans la société capverdienne, les milieux éduqués – artistes et intellectuels –, soient en train de relancer l'utopie d'une résistance en faisant des *Rabelados* les icônes d'une vision alternative, cette fois déplacée du versant religieux vers celui d'une « philosophie altermondialiste » critique de la globalisation et de la marchandisation qui se sont imposées à la société depuis les années 1990.

De manière plus large, leur cas illustre le « destin fatal » des utopies qui doivent sans cesse trouver – ou réinventer – les occasions d'un rebond pour ne pas échouer. Reprenant ce thème majeur des auteurs des années 1970, notamment alimenté par les thèses macrosociologiques du désenchantement et de la fin des idéologies, Danièle Hervieu-Léger rappelait l'étrange dilemme de l'utopie face au défi d'inscription dans la durée : ou bien, dit-elle, l'utopie échoue par son impuissance à transformer l'ordre dominant contre lequel elle s'est opposée, ou bien elle réussit, mais échoue tout aussi sûrement, car soit elle se délite en s'acculturant, soit elle se routinise en s'institutionnalisant (Hervieu-Léger, 1993 : 213). Ce scénario, qui insiste beaucoup sur l'échec, souligne les extraordinaires tensions dans lesquelles ont été plongées les fabriques religieuses dont nous parlons ici. Car si la plupart ont perduré, ce fut au gré de rebonds et de ré-articulations des tensions entre attentes temporelles et spirituelles d'une part, entre localité (communautaire autochtone, villageois ou proto-national) et globalisation (christianisme mondialisé et religions transnationales) d'autre part.

Au Nord, l'attente eschatologique a été relancée après que les désirs souverains aient été satisfaits. Là où, avant, l'impatience était concentrée sur les enjeux indigènes d'une légitime reconnaissance, elle s'orienta après-guerre vers des perspectives millénaristes qui déplacèrent l'attention au-delà des petites communautés ecclésiales ; la nécessité d'évangélisation et le soutien au peuple de Dieu (Juif) prirent alors une nouvelle vigueur. Aux Féroé et en Islande, les chrétiens d'aujourd'hui se souviennent de l'état de choc émotionnel dans lequel se trouvèrent leurs pères en 1948, lorsqu'ils entendirent par les ondes radiophoniques que l'État d'Israël venait d'être créé. L'événement avait pour eux d'autant plus

d'importance qu'il confirmait la justesse des projets utopiques que leurs propres pères avaient entrepris. Tout signifiait qu'ils avaient fait le bon choix, que la prophétie se réalisait ; d'abord l'obtention de leur autonomie comme satisfaction de l'attente protonationale, puis l'avènement d'une eschatologie que précipitait l'actualité internationale. Ces réalisations du plan divin impliquaient de leur part des engagements militants pour la grande préparation du retour de Jésus. Les enjeux étaient palpables dans les préoccupations quotidiennes des Églises : dans les prêches et demandes de prières qui impliquaient davantage Israël, dans les soutiens financiers qui irriguaient des réseaux internationaux d'évangélisation, dans les contingents de missionnaires actifs dont ces pays devenaient pourvoyeurs, enfin dans les flots de touristes pèlerins qui allaient découvrir les lieux saints de la terre biblique.

Bien plus qu'en Islande, l'extrême attention des Féroé aux enjeux eschatologiques provint également du fait que ce petit archipel de quelques dizaines de milliers de personnes était devenu l'un des foyers mondiaux de la concentration des *Assemblées des frères de Plymouth*, calvinistes directement héritiers de John Nelson Darby (1800-1882), le père fondateur de la systématisation de la doctrine dispensationaliste qui se diffusa avec succès, d'abord en Europe du Nord et en Amérique puis au-delà à travers le monde des néo-évangélistes (Fath, 2005). En somme, aux îles Féroé, la dimension spirituelle eschatologique prit une place qu'elle n'occupait pas quelques décennies plus tôt lorsque les petites fabriques religieuses villageoises étaient encore toutes tournées vers l'attente temporelle d'un enjeu national de libération. En outre, pour de nombreux jeunes gens qui arrivèrent à l'âge d'homme dans les années 1970, la communauté religieuse utopique (petite Jérusalem villageoise de leurs pères) n'était plus cette réalité d'un ordre supérieur qu'elle avait été jusqu'alors. Plusieurs « enfants » de ces églises suffoquaient d'impatience et critiquaient l'autorité et la rigidité des communautés de leurs pères, qu'ils estimaient êtres retranchées sur elles-mêmes comme des forteresses. Ces « héritiers » dissidents s'associèrent à de nouveaux mouvements internationaux, néo-évangéliques, néo-pentecôtistes ou charismatiques, et portèrent leur attention sur un destin universel – auquel prend part l'individu –, plutôt que sur la petite communauté locale des croyants.

Au Sud, le Cap-Vert témoigne également de ce changement d'horizon, à la différence notable cependant que la période post-1990 marque une rupture extrêmement abrupte. Après l'indépendance, les fabriques religieuses connurent une période délicate au cours de laquelle elles peinèrent à trouver l'énergie du rebond. João Monteiro (1997) souligne par exemple que le rôle de « *Cape Verdeanization* » de la société, longtemps joué par l'Église du Nazaréen, s'essouffla à partir de 1975 ; l'Église connut une baisse de dynamisme et même un retranchement sur elle-même. Ce mouvement extramondain, d'abord lié à la « clandestinité » obli-gée par le régime communiste, s'accrut cependant après 1990, cette fois motivé par un désir de différenciation par rapport à une situation religieuse nouvelle que l'Église vécut comme une « invasion ».

Entrée de la communauté rabelada de Espinhu Branco, île de Santiago, Cap-Vert, 2011
© Christophe Pons.

La décennie 1990-2000 inaugura en effet un changement radical d'horizon marqué par l'entrée massive d'influences pleinement revendiquées comme étrangères (Sarró, Blanes, 2009). L'archipel fut alors submergé de grandes dénominations qui bâtirent leurs Églises avec voracité et ostentation (Stensvold, 1999 ; Laurent, 2008) : les cas les plus explicites furent les mormons, l'Église suisse allemande *Nova Apostolica*, aussi les Témoins de Jéhovah, des baptistes, mais surtout des Églises néo-pentecôtistes internationales provenant du Brésil (*Igreja Universal do Reino de Deus*, *Deus é Amor*, *Igreja dos Milagres*, *Assembleias de Deus*), du Portugal (*Mana*, *Assemblées de Dieu*) et d'Afrique (*Assemblées de Dieu*, *Église des Vainqueurs*).

Cette transition – qui a plus fortement concerné le Sud que le Nord – a très vite capté l'attention des anthropologues qui ont finement analysé les nouvelles articulations entre local et global (Mary, 2009a). Ce sont les Églises néo-pentecôtistes qui ont favorisé l'examen des transformations ; religions transnationales nourries de parcours migratoires internationaux, elles ont étonnamment reconfiguré des sentiments d'appartenances ecclésiales à un christianisme globalisé (Capone, 2010). Les remontées vers le Nord des Églises du Sud, notamment africaines, ont révélé comment les réseaux chrétiens maintenaient un lien distendu entre les pays d'origine et ceux de la diaspora, unis par des allers-retours et de nouveaux imaginaires chrétiens « décentrés » (Fancello, Mary, 2010). Si ces Églises transnationales n'ont pas rompu avec les thèmes de la délivrance ni

Art rabelado, île de Santiago, Cap-Vert, 2011 © Christophe Pons.

celui de la prophétie des nations⁸, un changement d'échelle et de langage s'est toutefois produit. Désormais, les prêches s'adressent en priorité aux individus en adaptant les discours selon les classes sociales. Ils proposent des théologies de prospérité au sein desquelles prévaut l'alliance personnelle de chacun avec Jésus et une projection dans le dessein mondial du travail de Dieu. Ainsi les deux pôles extrêmes de l'individuel et de l'universel sont-ils ici réunis pour proposer une vision du christianisme global, sans doute plus en phase avec la fréquence contemporaine des parcours – et des espoirs – migratoires. Par rapport au « localisme » du début du siècle, il y a donc bien un écart dont rend compte l'ouverture des fabriques religieuses capverdiennes. L'utopie n'a pas disparu ; elle conserve même le concept de nation en ligne de mire, mais le viseur s'est pragmatiquement déplacé d'un intérêt pour *la* communauté (protonationale) à celui pour *les* individus (dans les nations). La nation n'est plus cette préoccupation temporelle qu'il s'agissait de bâtir comme aux temps coloniaux, elle est à présent un champ de bataille dans une guerre mondiale, spirituelle, du bien contre le mal. Les nations sont à gagner une à une, afin de grossir les rangs du contingent que Dieu mobilise pour l'eschatologie finale.

8. Au Nord comme au Sud les discours prophétiques sur les nations sont toujours prêts à surgir, ne serait-ce que pour transformer les crises en signes divins. Pour deux exemples européens, suisse et islandais : Gonzalez, 2014 ; Pons, 2014.

Les méthodistes nazaréens expliquent aujourd'hui que leur posture de retrait, qu'ils conservèrent un temps par souci de différenciation vis-à-vis de ces religions transnationales, les aurait tôt ou tard conduits à l'invisibilité puis à la disparition ; en quittant l'utopie d'un retranchement sur leur communauté locale, ils s'élancèrent dans l'arène de la concurrence prosélyte qui sévit entre les Églises en présence, et changèrent inévitablement d'échelle. Le cas des adventistes est encore plus explicite. Depuis leur origine en 1930 jusqu'à l'ouverture en 1990, l'adventisme capverdien n'était constitué que de quelques petits groupes, disséminés dans l'archipel, ayant peu de contacts entre eux et moins encore avec l'organisation internationale dont ils dépendaient pourtant de manière officielle. Cette situation, conséquence directe de l'absence de moyens de communication, s'acheva avec la décennie 1990 et la venue rapide de missionnaires (brésiliens et étatsuniens) qui prirent en main l'institutionnalisation de l'adventisme du septième jour au Cap-Vert, selon le modèle international officiel ; ils organisèrent le maillage entre les divers groupes, établirent les premières églises, constituèrent un clergé autochtone ainsi qu'un suivi doctrinal et liturgique conformément aux feuilles de route normalisées depuis le centre international de *Silver Spring* aux États-Unis, et mirent en action la systématisation des campagnes d'évangélisation selon le modèle officiel. Aujourd'hui, la fédération adventiste du Cap-Vert est pleinement aux mains des autochtones depuis 2010, sans aucun missionnaire étranger, et compte plus de 7 000 baptisés, trente-cinq groupes et trente-deux églises. Ce cas illustre pleinement le passage d'une mouture artisanale, petite fabrique religieuse utopique recentrée sur sa communauté, à une dimension globalisée s'ouvrant au réseau d'un christianisme universel⁹.

La difficulté de l'anthropologie à penser certains christianismes ordinaires doit être considérée en parallèle – ou en symétrie – avec l'intérêt que suscitent en revanche d'autres christianismes, implicitement jugés extraordinaires. Cette différence d'appréhension a une histoire ; elle est issue d'une posture empathique de la discipline qui, nourrie de l'idéal de la souveraineté des peuples, voulait débusquer chez de petits visionnaires, bricoleurs du bas peuple, les prophéties du mouvement rêvé de l'histoire. Dans le même temps, cette posture fut un handicap pour considérer d'autres religions comme indigènes, et leur appliquer une lecture en termes d'appropriation et libération. Dans les cas observés, un *apriorisme* à tiroir s'y opposait : ces religions paraissaient importées ; elles n'étaient pas issues d'un travail syncretique ayant pétri les théologies dans les cosmologies coutumières (ou pas suffisamment) ; elles n'avaient pas été proclamées par des

9. Ce passage ne se fit pas sans heurts et il existe à Praia, île de Santiago, une intéressante résistance issue de cette période de transformation : il s'agit de l'Église adventiste réformée de tente, communauté recluse dirigée par un *leader* prophétique, Nhô Nati.

prophètes indigènes. Pourtant, l'histoire des premières dénominations dissidentes des îles Féroé, d'Islande et du Cap-Vert rend compte de véritables religions indigènes qui furent portées par l'utopie des nouvelles sociétés à bâtir. Mais les utopies religieuses sont des équilibres subtils et fragiles qui doivent trouver la bonne tension entre local et global. Partout, ces petites fabriques religieuses furent confrontées à leur inévitable projection dans un christianisme globalisé. Soucieuses de conserver la mémoire d'une histoire indigène qui les distinguait encore des religions transnationales « nées » après elles, elles cherchèrent à conserver quelque chose de l'esprit artisanal qui les avait animées, aux temps premiers des conversions résistantes.

Christophe PONS

*Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative
(IDEMEC) UMR 7307 – CNRS – Aix-Marseille Université (AMU)*
cpons@mmsh.univ-aix.fr

Bibliographie

- ANDERSON Robert, 2005, *The Ghosts of Iceland*, Belmont, Thomson Wadsworth.
- ASCHER Françoise, 2010, *Les Rabelados du Cap-Vert. L'histoire d'une révolte*, Paris, L'Harmattan.
- BALANDIER Georges, 1958, « Brèves remarques sur les Messianismes de l'Afrique Congolaise », *Archives de sciences sociales des religions*, 5, p. 91-95.
- BARKER John, 2014, « The One and the Many: Church-Centered Innovations in a Papua New Guinean Community », *Current Anthropology*, 55 (10), p. 172-181.
- BASTIDE Roger, 1958, « Le Messianisme raté », *Archives de sciences sociales des religions*, 5, p. 31-37.
- CABRAL Nelson Eurico, 1980, *Le moulin et le pilon*, Paris, L'Harmattan.
- CANNELL Fenella, 2006, « Introduction: The Anthropology of Christianity », in *The Anthropology of Christianity*, Durham and London, F. Cannell (éd.), Duke Univ. Press, p. 1-50.
- CAPONE Stefania, « Religions "en migration" : de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart* 56, 2010, p. 235-259.
- COHN Norman, 1957, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary, Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, London, Secker et Warburg.
- DE CERTEAU Michel, 1980, *La culture au pluriel*, Paris, Bourgeois.
- DESROCHE Henri, 1955, « Dissidences religieuses et socialismes utopiques », *Année sociologique*, III^e série, vol. de 1952, p. 393-429.
- , 1969, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris, La Haye, Mouton.
- DOZON Jean-Pierre, 1995, *La cause des prophètes*, Paris, Seuil.
- FATH Sébastien, 2005, *Du ghetto au réseau, les protestants évangéliques en France de 1800 à 2005*, Genève, Labor et Fides.
- FANCELLO Sandra, MARY André (éd.), 2010, *Chrétiens africains en Europe, Prophétisme, pentecôtisme et politique des nations*, Paris, Karthala.

- FER Yannick, MALOGNE-FER Gwendoline, 2013, *Le protestantisme évangélique à l'épreuve des cultures*, Paris, L'Harmattan.
- FURTADO André, 1989, *Os Rabelados da ilha de Santiago no period pos-independencia*, curso basico de ciencias sociais, monografia.
- GAFFIN Dennis, 1995, « The Production of Emotion and Social Control: Taunting, Anger, and the Rukka in the Faeroe Islands », *Ethos* 23 (2), p. 149-172.
- , 1996, *In Place. Spatial and social order in a Faroe Islands community*, Waveland Press.
- GONZALEZ Philippe, 2014, *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Genève, Labor et Fides.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.
- JÓANSSON Tórður, 2012, *Brethren in the Faeroes. An Evangelical movement, its remarkable growth and lasting impact in a remote island community*, Ph. D. of Philosophy, unpublished, Glasgow Univ.
- JOENSEN Jóan Pauli, 1989, « Socio-Economic Transformation and the growth of Faroese National Identity ». *North Atlantic Studies* 1 (1), p. 14-20.
- KELLING Fred, 1993, *Fisherman of Faroe: William Gibson Sloan*, Göta : Leirkerið Publications.
- LANTERNARI Vittorio, 1962, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, Maspéro.
- LAURENT Pierre-Joseph, 2008, « Le pentecôtisme brésilien au Cap-Vert. Croissance urbaine. L'Église universelle du royaume de Dieu », *Archives de sciences sociales des religions*, 142, p. 113-131.
- LAURENT Pierre-Joseph, PLAIDEAU Charlotte, 2010, « Esprits sans patrie : une analyse de la "religion du voyage" dans les îles du Cap-Vert », *Autrepart*, 4, 56, p. 39-55.
- LEENHARDT Maurice, 1902, *Le mouvement éthiopien au sud de l'Afrique de 1896 à 1899*, Académie des sciences d'outre-mer, 1976.
- MARY André, 2009, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- , 2009a, « Culture globale et religions transnationales », in F. Saillant (éd.), *Réinventer l'anthropologie ? Les sciences de la culture à l'épreuve des globalisations*, Montréal, Liber, p. 89-108.
- , 2013, « Messianisme et syncrétisme dans les initiatives prophétiques d'Afrique noire », *Archives de sciences sociales des religions*, 161, p. 47-68.
- MEINTEL Deirdre, 1984, *Race, Culture, and Portuguese Colonialism in Cabo Verde*, Syracuse (NY), Syracuse Univ., Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.
- MEYER Birgit, 2004, « Christianity in Africa: From Independent to Pentecostal-Charismatic Churches », *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, p. 447-474.
- MONTEIRO João M., 1997, *The Church of the Nazarene in Cape Verde: a Religious Import in a Creole Society*, Ph. D. of Philosophy, unpublished, Madison, New Jersey, Drew Univ.
- NAUERBY Tom, 1996, *No Nation is an Island: Language, Culture, and National Identity in the Faroe Islands*, Aarhus, Aarhus Univ. Press.
- OTTO Ton, 2009, « What happened to Cargo Cults? Material Religions in Melanesia and the West », *Social Analysis*, 53/1, p. 82-102.
- PÉTURSSON Pétur, 1983, *Church and Social Change; A Study of the Secularization Process in Iceland 1830-1930*, Lund Studies in Sociology, p. 200.

- , 1986, « Revivalism and Lay Religions Movements on Iceland: a Survey and a Account of the Current State of Research », *Scandinavian Journal of History*, 11 (4), p. 335-344.
- PETRARCA Valerio, 2008, *Un prophète noir en Côte d'Ivoire. Sorcellerie, christianisme et religions africaines* [2000], trad. Fr., Paris, Karthala.
- , 2012, « Prophètes d'Afrique noire au XX^e siècle », in *Prophètes et prophétismes*, André Vauchez (dir.), Seuil, p. 351-395.
- , 2013, « Les mouvements religieux de salut et le déploiement de la liberté », *Archives de sciences sociales des religions*, 161, p. 27-46.
- PONS Christophe, 2011, *Les liaisons surnaturelles. Une anthropologie du médiumnisme dans l'Islande contemporaine*, Paris, CNRS Éditions.
- , 2011b, « The Anthropology of Christianity in the Faroe Islands. What the fringes of the Faroese religious configuration have to say about Christianity? », in Firouz Gaini (éd.), *Among the Islanders of the North. An Anthropology of the Faroe Islands*, Tórshavn, Fróðskapur, p. 80-131.
- , 2013, « Hommes bons et hommes de tête. Les implantations différentielles des églises évangéliques aux Féroé et en Islande », in *Jésus, moi et les autres. La construction collective d'une relation personnelle à Jésus dans les églises évangéliques : Europe, Océanie, Maghreb*. C. Pons (éd.), Paris, CNRS Éditions, p. 93-124.
- , 2014, *Les îles enthousiastes. Ethnographie des Évangélistes aux îles Féroé et en Islande*, Paris, CNRS Éditions.
- ROBBINS Joel, 2014, « The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions. An Introduction to Supplement 10 », *Current Anthropology*, 55 (S10), p. 157-171.
- RODRIGUES Isabel, 2002, *Crafting Nation and Creolization in the Islands of Cape Verde*, Ph. D. of philosophy, unpublished, Providence, Rhode Island, Brown Univ.
- SARRÓ Ramon, RUY Llera Blanes, 2009, « Prophetic Diasporas. Moving Religion Across the Lusophone Atlantic », *African Diaspora*, 2, p. 52-72.
- SÉGUY Jean, 1971, « Les sociétés imaginées : monachisme et utopie », *Annales*, n° 2 : 328-354.
- SEMEDO Adilson F. C., 2013, *Religião e política em Cqbo Verde e os posicionamentos públicos do governo da diocese perante as mudanças políticas (1975-2001)*, Doutorado em Sociologia, (unpublished), Porto, Faculdade de Letras da Univ. do Porto.
- STENSVDOLD Anne, 1999, « A Wave of Conversion: Protestantism in Cape Verde », *Religion*, 29, p. 337-346.
- SØRENSEN Øystein, STRÅTH Bo, 1997, *The Cultural Construction of Norden*, Oslo, Scandinavian Univ. Press.
- THORKILDSEN Dag, 1997, « Religious Identity and Nordic Identity », in *The Cultural Construction of Norden*, Sørensen Ø. & Stråth Bo (éd.), Oslo, Scandinavian Univ. Press, p. 138-160.
- TRAJANO Filho Wilson, 2006, « Por uma Etnografia da Resistência: o caso das tabankas de Cabo Verde », *Série Antropologia* 408, Departamento de Antropologia/UnB.
- VARELA João Manuel, 2000, « Brazil and the Cape Verde Islands: Some Aspects of Cultural Influence », *Diogenes*, 191, 48/3, p. 91-108.
- VASCONCELOS João, 2005, « Langue des esprits et esprit de São Vicente (îles du Cap Vert) », *Terrain*, 44, p. 109-124.

- , 2011, *Histórias do Racionalismo Cristão em São Vicente, de 1911 a 1940*, São Vicente, Comissão Organizadora da Comemoração do 1.º Centenário do Racionalismo Cristão em Cabo Verde.
- VAUCHEZ André (éd.), 2012, *Prophètes et prophétismes*, Paris, Seuil.
- WÄHLIN Vagn, 1989, « Faroese History and Identity. National historical writing », *North Atlantic Studies* 1 (1), p. 21-32.
- WITOSZEK Nina, 1997, « Fugitives from Utopia: The Scandinavian Enlightenment Reconsidered », in *The Cultural Construction of Norden*, Sørensen Ø., Stråth Bo, Oslo, Scandinavian Univ. Press, p. 72-90.
- WYLIE Jonathan, 1987, *The Faroe Islands. Interpretations in History*, Lexington, Kentucky, Univ. Press of Kentucky.

L'utopie sociale des christianismes indigènes. Un comparatisme Nord-Sud (Islande, Féroé, Cap-Vert)

Au cours du XX^e siècle, l'attention de l'anthropologie pour les christianismes indigènes fut inégale. La discipline a privilégié l'observation de « fabriques religieuses » au Sud (plus qu'au Nord) qui présentaient des traits exemplaires de syncrétisme populaire. De nombreux autres christianismes, considérés comme des implantations impérialistes, ont été écartés de l'examen. Le processus est observé à partir de trois cas d'études, sociétés postcoloniales de l'Atlantique Nord et Sud, où surgissent au début du siècle les premières fabriques religieuses : adventisme, méthodisme, pentecôtisme, calvinisme, luthéranisme et spiritisme. L'article s'efforce de montrer que ces dénominations doivent aussi faire l'objet d'une attention en termes d'indigénisation car elles furent sélectionnées par des autochtones, nourries comme des utopies et implantées de manières distinctives en fonction de critères propres à chaque contexte culturel. Le changement de perspective intervient historiquement plus tard, avec notamment la « rupture » des religions transnationales.

Mots clés : christianismes indigènes, protestantismes, spiritismes, utopies, Islande, Féroé, Cap-Vert.

The Social Utopia of Indigenous Christianity. A Comparison North-South (Iceland, Faroe Islands, Cape-Verde)

During the 20th century, the focus of anthropology for indigenous Christianity was unequal. Discipline favored observations in the South rather than on the North, looking at movements showing exemplary features of popular syncretism. Beside, many others local Christianity's were less considered because they were supposed to be imperialist settlements. This historical construction is analyzed with three cases studies: postcolonial societies from the North and the South Atlantic, where arose indigenous churches settings of Adventism, Methodism, Pentecostalism, Calvinism, Lutheranism and Spiritualism. The article shows that they should also be considered in terms of indigenization since they were selected by natives, nourished as utopias and established through distinctive ways according to cultural contexts. The change of perspective historically occurs later, including the "break" of transnational religions.

Key words: indigenous Christianity, Protestantism, Spiritualism, Utopia, Iceland, Faroe Islands, Cape-Verde.

La utopía social de los cristianismos indígenas. Una comparación norte-sur (Islandia, Islas Feroes, Cabo Verde)

A lo largo del siglo XX, la atención de la antropología hacia los cristianismos indígenas fue desigual. La disciplina privilegió la observación de “fábricas religiosas” en el sur (más que en el norte) que presentarían rasgos ejemplares del sincretismo popular. Numerosos otros cristianismos, considerados como implantaciones imperialistas, fueron separados del examen. El proceso es observado a partir de tres casos de estudio, sociedades poscoloniales del Atlántico norte y sur, donde surgen a principios de siglo las primeras fábricas religiosas: adventismo, metodismo, pentecostalismo, calvinismo, luteranismo y espiritismo. El artículo apunta a mostrar que estas denominaciones tienen que ser también objeto de una atención en términos de indigenización, dado que ellas fueron seleccionadas por los autóctonos, alimentadas como utopías e implantadas de maneras distintivas en función de criterios propios de cada contexto cultural. El cambio de perspectiva interviene históricamente más tarde, especialmente con la “ruptura” de las religiones transnacionales.

Palabras clave: cristianismos indígenas, protestantismos, espiritismos, utopías, Islandia, Islas Feroes, Cabo Verde.