
Book Reviews / Comptes rendus

Sophie-Hélène Trigeaud, *Devenir mormon. La fabrication communautaire de l'individu*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2013, 365 pages.

*Recenseur : Guillaume Boucher
Université de Montréal*

Depuis l'ouvrage pionnier d'Hervieu-Léger (1999), le phénomène de l'individualisation du religieux semble avoir marqué au fer rouge les études de la religion et ce, que ce soit en anthropologie ou en sociologie. Nous semblons vivre l'apogée de l'ère du pèlerin, la quête de sens individuelle apparaissant comme le paradigme majeur de la population croyante. Dans un tel contexte, la survivance, voire la croissance de groupes religieux marqués par une forte cohésion dogmatique et collective interpelle l'étudiant du religieux contemporain et l'oblige à se poser des questions de fond. Selon les propres mots de Sophie-Hélène Trigeaud, « le paysage religieux a changé, les modes d'adhésion et de transmission du croire se sont transformés » (27). À travers l'étude de la production de l'individu mormon par sa communauté, la sociologue se propose d'analyser ces transformations.

Constatant que la croissance du mormonisme passe davantage par le recrutement de nouveaux convertis que par la transmission intergénérationnelle, l'auteur étudie les mormons à travers le prisme de la figure pendante à celle du pèlerin : le converti (Hervieu-Léger 1999). À travers cet ouvrage issu de sa thèse de doctorat en sociologie, Trigeaud fait apparaître la conversion comme le mode premier de socialisation des mormons. Le procédé opère tant au niveau du « né-mormon » que chez le membre provenant de l'extérieur, chaque typologie conservant par ailleurs sa part de nuances. Le prosélytisme précédant la conversion est alors mobilisé au profit de la construction de l'identité mormone, qui se révèle à travers les différents rituels auxquels le groupe a recouru pour former ses membres.

Pour éclairer la socialisation mormone, Trigeaud recourt à deux disciplines, soit la sociologie et l'anthropologie. De la première, l'auteure retient le modèle de transmission tripartite développé par Hervieu-Léger où le prosélytisme fait figure de transmission en extension, où l'éducation est une transmission en intensité et la communauté sert de « structure imaginaire de la continuité » (27). À cette approche de la transmission, l'auteure superpose la théorie des rites de passage de Van Gennep (1960). La naissance ou la conversion font alors office

de séparation, tandis que l'éducation opère comme une marge – ou phase liminaire – menant l'individu vers une aggrégation qui ne sera atteinte qu'une fois celui-ci pleinement reconnu comme membre de la communauté mormone.

Cette même division structure le livre, qui s'articule autour de trois sections, à savoir la conversion, l'éducation et la communauté. La reprise de la double tripartition dans l'écriture produit chez le lecteur l'impression d'emprunter le même chemin que tout sujet mormon en devenir. La religion mormone se dévoile ainsi progressivement, ses codes, croyances, mesures de socialisation et histoire se dévoilant au fil de la lecture, au fur et à mesure que le lecteur progresse dans sa propre intégration à la communauté.

Si la conversion et l'éducation sont présentées comme deux champs distincts de la production de l'individu par la communauté, l'insistance sur le processus de socialisation continue de la vie mormone laisse difficilement entrevoir la spécificité de l'éducation vis-à-vis la conversion. Bien que l'activité prosélyte soit présentée comme la tâche principale des missionnaires, Trigeaud démontre clairement comment la cohérence de la communauté repose sur l'exercice continu du prosélytisme et que cette activité opère à plusieurs niveaux de la vie quotidienne des mormons. Si les missionnaires sont mobilisés pour convertir les gens de l'extérieur, les gens de l'intérieur sont eux constamment mis en contact avec des activités missionnaires de plus faible intensité de la part de membres plus engagés dans la communauté. Différents types de prosélytes s'adressent à différentes cibles – celles-ci couvrant un spectre allant de l'extérieur vers l'intérieur du groupe – créant de la sorte une véritable panoplie d'activités missionnaires dont les objectifs vont de la promotion à la conversion en passant par la ré-affiliation, la conservation et la coordination des membres.

La socialisation religieuse mormone se présente donc comme un effort constant de la part de la communauté envers les individus qui la composent. Le témoignage, principal outil de prosélytisme, est d'ailleurs fortement encadré par le groupe. La mission – celle destinée aux non-membres – est également analysée en tant que jeu élaboré entre la conversion de nouveaux membres et la socialisation des prosélytes eux-mêmes. Période liminaire où les jeunes mormons sont séparés de leur famille et envoyés de par le monde dans des communautés mormones à différents stades de croissance, la mission propose « un certain mode de rapport au monde » (77) et constitue un passage à l'âge adulte reconnu et valorisé comme tel par les mormons.

Bien qu'il souligne également l'encadrement constant des individus par la communauté, le chapitre sur l'éducation a le mérite d'adresser la socialité mormone, particulièrement en ce qui a trait à la jeunesse mormone, la petite enfance des « nés-mormons », la vie estudiantine de la communauté et la production des genres. Cette section démontre comment la vie en milieu mormon – et ce même en contexte états-uniens – est marquée par une religiosité plus forte et prégnante que celle de la société environnante. Il est également démontré que le rôle des femmes, bien que distinct de celui des hommes – tout affecté à la prêtrise – n'est pas perçu comme le produit d'une domination ou d'une violence symbolique, mais bien comme « un élargissement de la sphère féminine » (234) leur offrant la possibilité d'investir des champs de production relevant des possibilités économiques et de la reconnaissance culturelle.

La production de l'individu religieux n'est pas étrangère à l'étude de la religion en modernité avancée. L'idée est également présente dans les études des églises pentecôtistes (Fer 2007) et chez les catholiques charismatiques (Boucher 2013). Bien que Trigeaud insiste sur le particularisme mormon voulant que leur socialisation mène vers une déification de l'individu, son analyse de la négociation entre religion et modernité respecte les schèmes mis de l'avant par les auteurs cités précédemment: si l'individu se voit sommé de s'appropriier le religieux, cette appropriation passe d'abord et avant tout par les cadres imposés par le groupe.

Les analyses sociologiques de Trigeaud permettent de relever des informations très pertinentes à la compréhension de la vie religieuse des mormons. Son recours au questionnaire en milieu universitaire mormon permet non seulement d'identifier quels livres religieux ont la préférence de ces étudiants (le Livre de Mormon prime sur l'un ou l'autre des Testaments), mais également leurs projets de vie dans l'Église. Sachant que l'auteure s'est aussi astreinte à l'approche ethnographique – plus particulièrement l'observation directe – nous aurions aimé sentir davantage « les épreuves de l'intensité et de la durée » (29) auxquelles elle s'est soumise. Si la démonstration de l'individualisation du sujet mormon est impeccable, la subjectivation de celui-ci est quelque peu négligée. Il est possible de sentir tout au long de la lecture une tension entre l'envie de mettre à profit l'expérience de la proximité du chercheur et le souci du maintien d'une certaine distance. Malheureusement, cette dernière préoccupation prend le dessus du pavé, nous privant au passage d'un regard plus pénétrant sur l'expérience de terrain de l'auteure. De façon corollaire, l'expérience de la vie mormone se fait discrète – ou plutôt uniforme. Peut-être faudrait-il s'attarder ici aux limites posées par le recours au questionnaire. Compte tenu de la rigidité du cadre normatif dépeint par l'auteure, il est possible de s'interroger sur les capacités de l'outil à dépasser la surface du discours institutionnel. Le choix de l'échantillonnage et des foyers d'accueil de l'auteure, « des familles modèles aux yeux de la communauté » (161) pourrait aussi être interrogé. Une attention plus soutenue aux autres catégories de l'univers mormon – les non-membres, les amis, les désaffiliés et les membres moins engagés – aurait peut-être fourni un portrait plus nuancé.

Malgré ces réserves, *Devenir mormon* demeure une étude fouillée et fascinante. Au final, ce livre éclaire un phénomène religieux trop rapidement mis de côté par l'avènement de la modernité avancée, à savoir l'adhésion au groupe par les individus et son importance continue dans la vie religieuse de nos contemporains.

Références

- Boucher, Guillaume.
2013 *Rencontrer le Christ : ethnographie d'un centre de prière du Renouveau catholique charismatique*. Mémoire. Montréal: Université de Montréal.
- Fer, Yannick
2007 *Salut personnel et socialisation religieuse dans les assemblées de Dieu de Polynésie française*. *Anthropologie et Sociétés* 31(1):183–199.
- Hervieu-Léger, Danièle.
1999 *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Van Gennep, Arnold
1960[1909] *The rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.

Gabriel Lefèvre, *Médecine traditionnelle à Madagascar : Les mots-plantes*, Paris, l'Harmattan, 2013, 297 pages.

Recenseuses : Mylène Mongeon et Julie Laplante
Université d'Ottawa

Dans son livre, Gabriel Lefèvre nous fait part des résultats de son étude sur la médecine traditionnelle à Madagascar, plus particulièrement à Toliara, qui est la ville principale de la région du sud et sud-ouest du pays. Contrairement à ce que le titre de son ouvrage laisse entendre, le concept de « mots-plantes » – bien que présent dans son ouvrage – ne constitue pas l'élément central de son analyse. En fait, Lefèvre s'intéresse plutôt à la médecine traditionnelle à Madagascar, tout en portant une attention particulière à sa dimension linguistique. Plus précisément, l'auteur soutient que les manipulations linguistiques jouent un rôle déterminant dans l'efficacité des pratiques et des remèdes. Son ouvrage est divisé en deux parties principales; soit une partie « statique », dans laquelle il fait une ethnographie des remèdes et des guérisseurs et une partie « dynamique », où il analyse et interprète les transformations des pratiques de soins. Dès les premières pages de son ouvrage, l'auteur explique clairement son positionnement théorique face à la médecine traditionnelle et la biomédecine. D'après lui, il serait inapproprié d'analyser celles-ci en parallèle, ou encore en opposition puisque certains concepts sous-jacents à la médecine traditionnelle ne peuvent être transposés à la biomédecine et vice versa.

Le choix d'utiliser une approche « statique » dans la première partie de l'ouvrage est expliqué par l'auteur par l'assertion qu'elle « répond [...] plus profondément à la conception des acteurs, qui pensent et affirment souvent de manière véhémente qu'ils ont reçu une tradition remontant à la nuit des temps, stable, permanente, et qu'il est de leur devoir de descendants de conserver ce legs des ancêtres. » (31) Il affirme également que son approche correspond à une méthodologie courante en ethnographie, alors qu'il se réfère quasi exclusivement à des ethnographies classiques dont il fait état. Ainsi, dans cette partie, Lefèvre nous propose en premier lieu d'explorer la pharmacopée de Toliara, qu'il entend comme « liste des remèdes » et qui inclut non seulement des végétaux comme