

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'approprier 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 véhémentement 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

des plantes, des fruits et des bois, mais également certains produits animaliers et objets divers.

La seconde section est annoncée comme situant la médecine traditionnelle entre système et «non-système» mais il ne faut pas s'attendre à ce que l'auteur se situe dans ce débat pourtant central en anthropologie de la santé alors qu'il entame plutôt une discussion entourant les notions de nature et de surnature en anthropologie. On apprend entre autres que selon les Malgaches, la dichotomie entre nature et surnature est inappropriée, puisqu'il existe des esprits « physiques » avec lesquels il est tout à fait « naturel » d'interagir. Ensuite, l'auteur examine la notion de maladie telle que conceptualisée dans la médecine traditionnelle à Madagascar et nous présente les différentes classes de thérapeutes traditionnels. Celles-ci incluent les devins-guérisseurs, qui occupent la figure principale dans son ouvrage, les possédés, les femmes accoucheuses et les rebouteux.

En troisième lieu, Lefèvre s'attarde à la logique thérapeutique des pratiques médicales traditionnelles. L'auteur nous parle de la notion malgache *hasy*, qui correspond à la vertu efficace des remèdes, mais qui peut également être utilisée pour qualifier un guérisseur, un destin, etc. Plusieurs éléments, comme l'éloignement géographique, la fraîcheur, et les jeux de mots sont déterminants dans la vertu *hasy* d'un remède. Les jeux de mots, qui fonctionnent ici par analogie, semblent être particulièrement révélateurs puisqu'ils sont présents dans presque tous les aspects de la médecine et des pratiques des thérapeutes. Par rapport aux plantes plus particulièrement, Lefèvre affirme que « c'est le jeu sur les noms des plantes qui assoit la force sacrée du remède » (82) ; d'où le concept de « mots-plantes ». Or, l'utilisation des jeux de mots n'est pas spécifique à la médecine, mais « traverse le "dit" malgache » (92). On les retrouve dans les contes, dans les énigmes, les devinettes, les poèmes, les proverbes, les histoires de vie, les récits d'origine, etc. Les jeux de mots agissent comme des arguments, qui donnent de la force aux récits. Il est clair, d'après les analyses de l'auteur, que les manipulations linguistiques jouent un rôle important dans la société malgache et dans la médecine traditionnelle. Il est aussi clair que l'auteur n'ira pas beaucoup plus loin dans son analyse alors qu'il clôt ce chapitre par une explication des charmes comme actions véritablement symboliques qui plongent le participant dans un bain de «sens» qu'il réduit malheureusement aux cinq organes – et ce sans se préoccuper de toute une littérature récente qui montre leurs rôles beaucoup plus subtils de manière générale (Le Breton 2007), et en particulier dans les pratiques de guérisseurs (Stroeken 2008). Les promesses d'une approche « dynamique » pour interpréter les « transformations des pratiques de soins » (133) nous laisseront aussi sur notre appétit.

Pour étayer son analyse dans la deuxième partie de son ouvrage, l'auteur opte pour la définition de l'évolution culturelle proposée par Malinowski. Il identifie deux types de facteurs : internes et externes. Les facteurs internes de transformations peuvent être liés aux manipulations linguistiques tel que discuté plus tôt. Lefèvre utilise la notion de *poiesis*, qu'il définit comme étant la liberté d'action des devins-guérisseurs, qui leur donne un certain pouvoir créateur. Ensuite, l'auteur s'attarde aux facteurs externes qui influencent les pratiques de soins. Parmi ces derniers, l'on retrouve, d'une part, la biomédecine et d'autre part, les religions. Bien que dans la représentation courante, le monde *gasy* (malgache)

semble être complètement autonome, voire opposé au monde *vazaha* (étranger), la réalité du terrain suggère que la médecine traditionnelle (*gasy*) et la biomédecine (*vazaha*) s'influencent mutuellement. D'une part, le gouvernement malgache a, par exemple, incorporé certains éléments de la pharmacopée traditionnelle dans les pratiques biomédicales officielles. D'autre part, Lefèvre note que l'on retrouve certains emprunts à la biomédecine dans la médecine traditionnelle à Madagascar. Par exemple, certains noms de maladie, comme *kansera*, proviennent vraisemblablement de termes biomédicaux, ici le « cancer » (164-165). Ceci démontre également une capacité d'innovation de la médecine traditionnelle puisqu'elle s'adapte à l'apparition de nouvelles maladies et crée de nouveaux remèdes constamment.

Ensuite, l'auteur s'attarde à analyser les influences du christianisme et de l'Islam sur les pratiques médicales traditionnelles, pour s'intéresser ensuite à la « place des guérisseurs dans la société malgache » (187), qui est de plus en plus ambiguë. Cette ambiguïté serait entre autres due aux autorités malgaches qui mettent en valeur la pharmacopée traditionnelle, mais rejettent l'aspect « magique » de la médecine traditionnelle et du même coup, mettent de côté les devins-guérisseurs. Ces derniers étaient autrefois des acteurs politiques importants, mais aujourd'hui, « quand des devins continuent à jouer un rôle auprès de leaders politiques, leur intervention est masquée » (198). Les autorités déploient également des efforts considérables pour démasquer et arrêter les devins-guérisseurs, qu'ils qualifient de « charlatans ». Or, comme le note Lefèvre, le terme français charlatan « désigne ceux qui pratiquent une médecine qui n'est pas reconnue par le pouvoir » (187), ce qui dans le cas de Madagascar semble englober l'ensemble des devins-guérisseurs. La ligne entre les « bons » et les « mauvais » devins-guérisseurs est ainsi très floue. De plus, il est intéressant de constater que la position morale des devins-guérisseurs peut dans certains cas sembler conflictuelle, puisque certains se considèrent à la fois chrétiens et gardiens de la tradition malgache en tant que devins-guérisseurs, tout en reconnaissant que leurs activités sont parfois diaboliques.

La conclusion de l'ouvrage, extrêmement courte (2 pages et demi), nous rappelle les points importants des différents chapitres, mais ne permet pas aux lecteurs d'en saisir le propos dans son ensemble. La conclusion est suivie d'un « corpus » d'une cinquantaine de pages, constitué de textes écrits en malgache accompagnés de leur traduction française, qui, bien que mentionnés brièvement à quelques reprises au cours de l'ouvrage, auraient dû être mieux incorporés dans le corps principal du texte. La méthodologie de l'auteur reste d'ailleurs nébuleuse. Il reprend par exemple, à plusieurs reprises, des passages d'entrevues réalisées par Félix pour étayer son analyse, sans toutefois nous expliquer dans quel contexte ces entrevues ont été conduites, ni spécifier clairement qui est Félix. Lefèvre fait également un usage extensif de la littérature au cours de son ouvrage, mais la grande majorité de ses sources datent des années 1950 à 1990, ne se situant que très superficiellement au cœur des écrits contemporains portant sur des thèmes très connexes (dont Pourchez, 2011, en société malgache). L'apport le plus précieux de ce livre demeure de signaler que les appellations multiples des plantes ne posent non seulement pas forcément problème, mais que le devin-guérisseur en fait un usage efficace dans la guérison en société malgache.

Références

- Le Breton, David
2007 Pour une anthropologie des sens. VST – Vie sociale et traitements 4(96):45–53.
- Pourchez, Laurence
2011 Savoirs des femmes: médecine traditionnelle et nature. Maurice, Réunion, Rodrigues. Savoirs locaux et autochtones 1. Paris: UNESCO.
- Stroeken, Koen
2008 Sensory Shifts and “Synaesthetics” in Sukuma Healing. Ethnos 73(4):466–484.
-

Verstraeten, Alice, Disparition et témoignage. Réinventer la résistance dans l'Argentine des « Mères de la Place de Mai », Québec : Presses de l'Université Laval, 2013, 158 pages.

*Recenseuse : Joannie Jean
Université d'Ottawa*

Aux prises, à divers degrés, avec la violence d'État, les pays de l'Amérique latine ont connu, depuis les années soixante, de constantes luttes mémorielles, poussant à la fois les habitants de la région et les universitaires à s'interroger sur le sens à donner aux passés dictatoriaux en période de sortie de régimes autoritaires. L'ouvrage d'Alice Verstraeten sort toutefois de cette question mémorielle alors qu'elle appréhende de manière originale le cas particulier des mères de « disparus » en Argentine. En effet, dans *Disparition et témoignage. Réinventer la résistance dans l'Argentine des Mères de la Place de Mai*, l'auteure se concentre sur la résistance des actrices qu'elle étudie aux politiques mémorielles officielles. En soulignant le caractère particulier du travail de revendication effectué par ce regroupement de femmes, Verstraeten met en lumière l'alternative adoptée par ces dernières faces aux inatteignables buts que sont la « vérité complète », la « mémoire intégrale » et la « justice totale ». Dans le cadre de cette recension, nous aborderons l'ouvrage de Verstraeten à partir de trois thématiques qui sont traitées transversalement dans celui-ci : la résistance au silence et à la disparition, la résistance au pardon et à la réconciliation, et finalement la dénonciation théâtralisée de l'impunité dans l'espace public.

La problématique de la « disparition forcée » a été traitée par plusieurs auteurs. Tous s'entendent pour dire que celle-ci doit être comprise comme une expérience limite où le disparu est à la fois présent et absent, vivant et mort¹. Alors que les corps de proches sont retirés de la société civile, leurs familles leur attribuent une nouvelle identité : celle de « disparus ». En effet, tel que le souligne Verstraeten à la suite d'Agosin (1993), en étant confrontés au phénomène de la disparition forcée, les proches de disparus mettent de l'avant une nouvelle forme de subjectivité politique afin de non seulement expliquer l'absence soudaine d'individus, mais également de dénoncer le silence et le déni maintenu par les administrations à leur sujet. Le témoignage devient donc une forme de résistance, une rupture avec le silence imposé par les militaires pendant la dictature. Le fait de parler devient ici une stratégie de dénonciation,

tout en rendant visible la disparition dans l'espace public. Le témoin apparaît ainsi être selon Verstraeten à la croisée de deux chemins. Effectivement, ce dernier doit choisir entre deux types de violence : soit celle du silence, qui perpétue la violence des bourreaux, ou celle de la dénonciation, qui évoque par le fait même la violence perpétrée par ces derniers. Pour les participants de la recherche de l'auteure, « dire » équivaut à résister à la disparition en redonnant une existence aux « disparus ». De plus, plusieurs décennies après les événements, « dire » c'est aussi transmettre la lutte contre l'impunité et au même moment lutter pour la vérité et contre l'oubli.

En sortie de régime, les formes de résistance ont évolué afin de s'adapter à la transition vers la démocratie. Or si cette transition s'est opérée, elle n'est pas synonyme de la réapparition « en vie » des « disparus ». À la suite de l'annulation des lois d'amnistie en 1983 de même que la traduction en justice de grandes figures de la dictature, le gouvernement argentin a adopté diverses mesures pour pardonner les bourreaux. Ces mesures, soutient Verstraeten, traduiraient une volonté d'évitement des conflits afin de préserver entre autres l'unité nationale. Cette politique du pardon, qu'elle qualifie de « volontariste », est accompagnée de la définition d'une « vérité historique », d'une « histoire officielle », soit une version du passé où il n'y a pas de place pour la dissension. La résistance des familles de « disparus » viendrait alors de leur capacité à « rester debout » et « entiers » dans leur lutte contre l'impunité en s'organisant collectivement afin de s'opposer aux lois d'amnistie et aux peines « ridicules » données à des criminels. En résistant activement à la politique gouvernementale du pardon dans l'espace public, ces groupes créent une « forme de désordre conscient du social » (113) en faisant réapparaître leur vérité et les conflits qui la sous-tendent.

Pour les « Mères de la Place de Mai », il apparaît rapidement dans l'analyse de Verstraeten qu'il leur fallait trouver un moyen de dénoncer la pratique des disparitions forcées. Elles commencèrent tout d'abord par se réunir deux par deux pour marcher ensemble autour de la Place de Mai. Hautement ritualisée, cette marche, avec la photo de leur « disparu » épinglée sur elles-mêmes et un foulard blanc sur leur tête représentant l'enfantement, leur permet de revendiquer les noms et l'identité de leurs « disparus », les rendant de la sorte présents dans l'espace. Cette présence est alors synonyme de vie pour les acteurs interrogés par Verstraeten. De plus, le fait qu'elles marchent sans cesse de façon circulaire démontre bien métaphoriquement comment leur travail de recherche est sans fin, comment l'impunité est perpétuée dans la société argentine, et ce tout en faisant écho à la non-finitude de leur résistance.

Pour terminer, le livre d'Alice Verstraeten offre une perspective intéressante sur la façon dont les proches de « disparus » ont résisté et résistent encore aujourd'hui aux politiques mémorielles officielles. Si nous pouvons parfois avoir l'impression que les sujets abordés par l'auteure débordent son cadre d'analyse, par exemple lorsqu'elle discute du cas des survivants et les implications psychologiques de leur survie, cet ouvrage constitue un examen pertinent des « Mères de la Place de Mai ». Il montre bien l'évolution de leur résistance, de la dictature à la période post-transitionnelle, et ce bien que le cadre temporel du cas étudié ne soit pas toujours explicite tout au long du livre.