

Anthropologica

Vol. 49 N° 1, 2007

Canadian
Anthropology
Society

Société
canadienne
d'anthropologie

Rédacteurs Invités / Guest Editors: Pierre
Beaucage et Deirdre Meintel



Dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse /
Social and Political Dimensions of Religious Conversion

Editor-in-Chief / Rédacteur en chef

Winnie Lem, *Trent University*
1770 West Bank Drive
Peterborough, ON K9L 1Z7
Tel: (705) 748-1011 (ext. 1617) Fax: (705) 748-1624
Email/courriel : wlem@trentu.ca

Editor, French Manuscripts / Rédacteur, manuscrits en français

Marie France Labrecque, *Université Laval*,
Québec, QC G1K 7P4
Tél : (418) 656-2131, poste 7422
Télécopieur : (418) 656-2381
Email/courriel : marie-france.labrecque@ant.ulaval.ca

Book Review Editor (English) / Rédacteurs des comptes rendus (anglais)

Thomas Dunk
Lakehead University
Thunder Bay, ON P7B 5E1
Tel: (807) 343-8091 Fax: (807) 346-7831
Email/courriel : thomas.dunk@lakeheadu.ca

Book Review Editor (French) / Rédacteur des comptes rendus (français)

Marie-Pierre Bousquet, *Université de Montréal*
Montreal, QC H3C 3J7
Tél : (514) 343-2152
Télécopieur : (514) 343-2494
Email/courriel : marie-pierre.bousquet@umontreal.ca

Art and Museum Review Editors / Rédacteurs des comptes rendus d'exposition

Barbara Lawson, *Redpath Museum, McGill University*
Email/courriel : barbara.lawson@mcgill.ca
Élise Dubuc, *Université de Montréal*
Email/courriel : elise.dubuc@umontreal.ca

Managing Editor / Administrateur

Advertising / Publicité; Reprinting Rights / Droits de reproduction

Leslie Jermyn, *University of Toronto*
Mailing Address: Dr. L. Jermyn, 494 Clendenan Avenue,
Toronto, ON M6P 2X6
Tel: (416) 761-1952 Fax: (416) 362-6160
Email/courriel : ljermyn@chass.utoronto.ca

Editorial Board / Comité de rédaction

Maurice Aymard
*Maison des sciences de
l'Homme (France)*

Sally Cole
Concordia University

Harvey Feit
McMaster University

Maurice Godelier
*École des Hautes Études en
sciences sociales (France)*

Jean-Guy Goulet
Université Saint-Paul

Dipankar Gupta
Jawaharlal Nehru University

Ellen Judd
University of Manitoba

Michael Lambek
University of Toronto

Guy Lanoue
Université de Montréal

Richard B. Lee
University of Toronto

Andrew Lyons
Wilfrid Laurier University

Bruce G. Miller
University of British Columbia

Lynne Phillips
University of Windsor

Sharon Roseman
*Memorial University of
Newfoundland*

Alan Smart
University of Calgary

Gavin Smith
University of Toronto

James B. Waldram
University of Saskatchewan

Editorial Policy

Open to contributors from Canada and abroad, *Anthropologica* publishes in French and English, articles and reviews in all areas of cultural and social anthropology. All manuscripts are refereed anonymously by two reviewers.

Politique éditoriale

La revue *Anthropologica* publie en français et en anglais, des articles et comptes rendus produits par des chercheurs canadiens et étrangers oeuvrant dans les divers domaines de l'étude académique de l'anthropologie culturelle et sociale. Chaque manuscrit est soumis pour évaluation à deux lecteurs anonymes.

Anthropologica ISSN 0003-5459

Published at Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario for the Canadian Anthropology Society.
Publiée par Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario pour la Société Canadienne d'Anthropologie.
© 2007 Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie. Printed in Canada / Imprimé au Canada. We acknowledge the financial assistance provided by the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada and Trent University. / Nous reconnaissons l'aide financière apportée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et l'université Trent. We acknowledge the financial assistance of the Government of Canada, through the Publications Assistance Program (PAP), toward our mailing costs. / Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada, par l'entremise du Programme d'aide aux publications (PAP), pour nos dépenses d'envoi postal. Publications Mail Registration No. / Poste-publications enregistrement n° 09373. Agreement No. / N° de la convention 40064165. Return postage guaranteed / Port de retour garanti.



Anthropologica

Vol. 49 N° 1, 2007

Dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse / Social and Political Dimensions of Religious Conversion

Rédacteurs Invités / Guest Editors: Pierre Beaucage et Deirdre Meintel

Introduction : dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse <i>Pierre Beaucage et Deirdre Meintel avec la collaboration de Géraldine Mossière</i>	3
Introduction: Social and Political Dimensions of Religious Conversion <i>Pierre Beaucage and Deirdre Meintel with the collaboration of Géraldine Mossière</i>	11
Between Conversion and Apostasy: The Religious Journey of Pierre-Anthoine Pastedechouan <i>Emma Anderson</i>	17
<i>Imaniya</i> and Young Muslim Women in Côte d'Ivoire <i>Marie Nathalie LeBlanc</i>	35
Réflexions sur la notion de conversion dans la diffusion du bouddhisme theravāda au Népal <i>Chiara Letizia</i>	51
Transnationalisation et pentecôtisme : la force instituante du sens <i>André Corten et Vanessa Molina</i>	67
Conversions religieuses, conflits et continuités dans une communauté tlapanèque du Guerrero (Mexique) <i>Martin Hébert</i>	81
Après le Règne de Jésus. Aperçus de l'imaginaire des autochtones pentecôtistes de l'Ouest du Guatemala <i>Pierre Beaucage</i>	95
Emotional Dimensions of Conversion: An African Evangelical Congregation in Montreal <i>Géraldine Mossière</i>	113
Champ religieux et relations de pouvoir. Le pentecôtisme chez les Tobas urbains en Argentine <i>Liliana Tamagno (traduction d'Elena Soldevila)</i>	125
Du soupçon à la mobilisation ethnique: pentecôtisme gitan et ethnogénèse en Andalousie <i>Manuela Cantón Delgado (traduction d'Elena Soldevila et Pierre Beaucage)</i>	137
When There Is No Conversion: Spiritualists and Personal Religious Change <i>Deirdre Meintel</i>	149
Voice / Voix	
Le Vent. Récit d'un autochtone nahua <i>Hermelindo Salazar (traduction, présentation et notes de Pierre Beaucage)</i>	163
Book Reviews / Comptes rendus	
<i>Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía</i> , par Manuela Cantón-Delgado, Cristina Marcos-Montiel, Salvador Medina-Baena et Ignacio Mena-Cabezas <i>Claudia Rangel-Lozano</i>	167

<i>Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México,</i> par Carlos Garma Navarro <i>Pierre Beaucage</i>	168
<i>Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais,</i> par Anne Doran <i>Claude Gélinas</i>	170
<i>Not Ours Alone: Patrimony, Value and Collectivity in Contemporary Mexico,</i> by Elizabeth Emma Ferry <i>Frans J. Schryer</i>	171
<i>With Good Intentions: Euro-Canadian and Aboriginal Relations in Colonial Canada,</i> by Celia Haig-Brown and David A. Nock (eds.) <i>Siomonn P. Pulla</i>	173
<i>Telling Our Stories: Omushkego Legends and Histories from Hudson Bay,</i> by Louis Bird, Edited by Jennifer S.H. Brown, Paul W. DePasquale and Mark F. Ruml <i>Toby Morantz</i>	174
<i>The Meaning of Whitemen: Race and Modernity in the Orokaiva Cultural World,</i> by Ira Bashkow <i>Wayne Fife</i>	175
<i>Droit légal et insulte morale. Dilemmes de la citoyenneté au Brésil, au Québec et aux États-Unis,</i> par Luis Roberto Cardoso de Oliveira <i>Guy Lanoue</i>	176
<i>Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism,</i> by Ellen Badone and Sharon Roseman (eds.) <i>Julia Harrison</i>	178
<i>The Museum at the End of the World: Encounters in the Russian Far East,</i> by Alexia Bloch and Laurel Kendall <i>Petra Rethmann</i>	180
<i>Cuerpos sexuados y ficciones identitarias. Ideologías sexuales, deconstrucciones feministas y artes visuales,</i> par Lourdes Méndez <i>Marie France Labrecque</i>	180
<i>Anthropologie médicale : Ancrages locaux, défis locaux,</i> par Francine Saillant et Serge Genest (dirs.) <i>Jean-Michel Vidal</i>	182
<i>Hunters, Herders, and Hamburgers: The Past and Future of Human-Animal Relations,</i> by Richard W. Bulliet <i>Thomas Dunk</i>	184
Note to Contributors/ Note à l'intention des auteurs	186

Cover / couverture

Butter lamps at a Buddhist temple in Kathmandu, Nepal. © Tony Makepeace/GlobalAware

Des lampes à beurre dans un temple bouddhiste à Katmandou au Népal. © Tony Makepeace/GlobalAware

Introduction : dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse

Pierre Beaucage *Université de Montréal*

Deirdre Meintel *Université de Montréal*

Avec la collaboration de Géraldine Mossière *Université de Montréal*

Le phénomène de la conversion¹ a attiré l'intérêt de chercheurs provenant de plusieurs disciplines : l'histoire (p. ex. Deslandres 2005), la théologie (p. ex. Marty 1988), la sociologie (p. ex. Stark 1965), la psychologie (p. ex. Rambo 1993) et l'anthropologie (p. ex. Buckser et Glazier 2003). On note une nette prédominance des études historiques, qui se sont penchées plus particulièrement sur l'expansion du christianisme et de l'islam par la conquête et la colonisation. Toutefois, comme André Mary l'a souligné dans son travail sur l'Afrique : «Les sources historiques sur les phénomènes de conversion sont pour la plupart issues, soit d'un regard missionnaire cherchant dans la culture locale une matrice d'accueil pour le message évangélique, soit d'un regard "indigène" qui emprunte souvent pour se formuler les formes et les catégories de discours de l'autre missionnaire» (1998:13).

Mis à part la référence au changement, il y a peu d'accord parmi les chercheurs sur la manière de définir la conversion. Par exemple, le sociologue Max Heirich parle d'«un changement dans le cœur» qui s'inscrit dans «un processus de changement des réalités profondes» ainsi qu'un «changement conscient dans le sens de l'enracinement de soi» (1977:674). Cependant, quelle est l'importance du changement en cause? À partir de quel point de vue l'évalue-t-on? Autant de questions qui restent en suspens. Lewis Rambo adopte une perspective subjective : «La conversion est ce qu'un groupe d'individus concerné croit qu'elle est» (1993:7). En outre, l'auteur perçoit la conversion comme un processus «multiple, interactif et cumulatif», plutôt qu'un acte unique, dramatique, de rupture. Il rejoint ici les propos de l'anthropologue Robin Horton (1971, 1975), qui a soutenu que le développement cosmologique autochtone précède le processus de conversion et s'y intègre.

Jusqu'aux années 1970, la plupart des recherches en sciences sociales ont abordé la conversion sous l'angle de la modernisation, qui définissait les phénomènes religieux comme «pré-modernes», primitifs, «irrationnels» et fina-

lement voués à la disparition. Dans ce contexte, on invoquait des causes psychopathologiques pour expliquer la conversion (Stark 1965). Les anthropologues abordaient alors ce phénomène (généralement considéré comme faisant partie du « changement religieux » – voir De Waal-Malefijt 1968) essentiellement sur le plan des transformations des systèmes de croyances et de rituels traditionnels des peuples exotiques après le contact avec l'Occident. Étant donné les rapports fonctionnels qui liaient la religion avec la structure sociale, et puisque cette dernière subissait des transformations radicales pendant la période coloniale, on supposait que les cosmologies primitives seraient progressivement remplacées par le rationalisme moderne. On s'attendait à ce que cela se produise après une phase intermédiaire pendant laquelle les autochtones, formellement convertis aux formes de christianisme qu'apportaient avec eux les colonisateurs, auraient conservé ou conserveraient, en les réinterprétant, des segments importants de leurs systèmes religieux antérieurs (c'est ce qu'on a appelé le « syncrétisme » – voir Rivière 1991). Parfois, le choc brutal de la colonisation pouvait mener beaucoup plus loin, c'est-à-dire à des phases de « contre-acculturation » (Herskovits 1952:234 et suiv.). Le phénomène pouvait prendre la forme de mouvements prophétiques ou messianiques, dirigés par des leaders charismatiques dans l'optique de déclencher une révolution sociale (Worsley 1957). À long terme, cependant, on s'attendait à une conversion complète, qui serait le résultat d'un changement social et culturel inexorable, comportant des transformations radicales d'identité et d'appartenance (Gruzinski 1988).

Depuis les années 1970, le renouveau religieux au sein des sociétés industrialisées, tout autant que dans les anciennes colonies d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine, s'est souvent accompagné de conversions à de nouvelles religions (« reconversions »). Dans ces derniers cas, on observe une appartenance et une pratique religieuse intensifiées chez des individus dont l'affiliation antérieure n'était que formelle. En conséquence, on voit récemment émerger un nouveau corpus d'études sur la conversion dans lequel on décèle l'influence de perspectives post-modernes. Par exemple, l'accent y est mis sur les trajectoires individuelles et sur les transformations subjectives que l'acte de conversion peut comporter.

Les articles présentés dans ce numéro abordent deux thèmes principaux. Le premier est le rapport entre la religion et la politique. Sur ce plan, Benedict Anderson a souligné les rapports profonds qui relient les appartenances religieuses et le nationalisme moderne, ce dernier étant issu historiquement du morcellement des vastes communautés de foi qui ont occupé le monde européen et médi-

terranéen : le christianisme, le judaïsme et l'islam (Anderson 1983). Cependant, il semble qu'on observe aujourd'hui un mouvement en sens inverse, dans lequel les représentations sociopolitiques (symboles, vocabulaire, images) sont remplacées par de nouvelles formes religieuses ainsi que par de nouveaux imaginaires (Corten 1995).

Le second thème abordé ici traite de la définition de l'appartenance religieuse, souvent considérée comme monolithique et exclusive, selon le modèle de l'appartenance à la nation. Une telle définition ne correspondrait-elle pas d'abord à un préjugé « d'en haut », partagé par les tenants du pouvoir politique ou religieux et les chercheurs, plutôt qu'à la manière dont sont (et ont été) vécues les diverses formes d'expérience du religieux? Jean-Loup Amselle (1990) a d'autre part soutenu que les « identités ethniques » en Afrique occidentale, ont été largement imposées par ces mêmes pouvoirs politiques et religieux pour décrire une réalité beaucoup plus floue dont les principes relèvent de ce qu'il appelle une « logique métisse ».

De façon similaire, l'étiquette de « religion à la carte » (Bibby 1988), a été apposée à une nouvelle tendance parmi des croyants qui ne se sentent plus contraints par le dogme catholique ou protestant, mais empruntent plutôt des croyances et des pratiques à plusieurs systèmes de références : par exemple, le bouddhisme, comme guide moral, des pratiques chamaniques ou l'acceptation de la réincarnation. En d'autres termes, on se trouve à postuler l'existence d'une sorte de « syncrétisme », comme celui qu'on mentionnait plus haut pour les peuples autochtones mais qui irait en sens inverse. Ce ne sont plus des nouveaux convertis qui conservent des rituels « païens », mais bien des membres d'une foi chrétienne dominante qui semblent puiser leur inspiration dans des cultes exotiques.

La conversion dans les contextes coloniaux et post-coloniaux

Les processus historiques réels entourant la conversion dans le contexte impérial furent beaucoup plus variés et complexes que les schémas linéaires de la modernisation tendent à le suggérer. Le réexamen des sources historiques, par exemple, permet de constater que même la phase de conversion initiale, à l'époque coloniale, fut marquée par d'importantes contradictions et volte-face. C'est ce qu'illustre l'article d'Emma Anderson consacré au cas tragique de Pierre-Anthoine de Pastedechouan, jeune Innu (Montagnais) qui, au XVII^e siècle, fut converti en grande pompe par les missionnaires français, avant d'être qualifié de « renégat » par ces derniers à la suite de son retour, complexe et douloureux, au mode de vie et à la religion de ses aïeux.

Si on considère la période contemporaine, il est vrai qu'en Europe et en Amérique du Nord, les grandes Églises, catholiques et protestantes, ont perdu du terrain tandis qu'une sécularisation progressive pénétrait la culture et l'organisation sociale, selon des modalités et à des rythmes fort inégaux en fonction des pays et des périodes. Le même courant atteignait les sociétés coloniales et post-coloniales, bien qu'il ne semble pas les avoir touchées aussi profondément. Cependant, la laïcisation n'a pas été aussi universelle que le prévoyaient les tenants d'un évolutionnisme linéaire, bourgeois ou marxiste, aux XIX^e et XX^e siècles. Les grandes religions monothéistes ont non seulement survécu, mais elles connaissent périodiquement des regaines de ferveur qui sont prêchées et vécues comme des retours, individuels et collectifs, à la «vraie foi» dont on se serait écarté pendant des années, sinon des siècles (d'où le terme anglais *revival*, 'renouveau,' qui leur est accolé, sans la connotation négative du français «intégrisme»).

Les dimensions politiques radicales de certains mouvements religieux intégristes, chrétiens, musulmans ou juifs, ont retenu l'attention, mais on connaît encore mal les phénomènes socioculturels complexes qui sont à l'origine de la conversion au pentecôtisme en Amérique et de la mobilisation islamique sur d'autres continents. Marie Nathalie LeBlanc consacre son article à l'expansion de ce qu'elle appelle une «version arabisée de l'islam» parmi les femmes, en Côte d'Ivoire. Elle montre comment, dans le débat des années 1990 sur l'«ivoirité», après l'effondrement de l'économie agro-exportatrice et le démantèlement du régime de parti unique, les musulmans se sont sentis stigmatisés et écartés du pouvoir. Ils ont alors entrepris de se regrouper et beaucoup ont trouvé dans la version puriste de l'islam sunnite un nouveau pôle d'identification, par opposition à la fois à l'Occident et à l'islam ivoirien traditionnel, soufi et syncrétique qu'ils rejettent. S'attachant particulièrement au cas des femmes de classe moyenne, instruites et occidentalisées, l'auteure montre comment l'adhésion aux nouvelles associations religieuses acquiert une dimension particulière car elle leur permet de surmonter un handicap important dans la recherche d'un conjoint : leur éducation et leur réussite. Elles peuvent compenser en adhérant aux règles d'un islam rigoriste, adhésion qui se manifeste publiquement par le port de la djellaba et du foulard.

Dans un tout autre contexte géographique et politique, Chiara Letizia attire l'attention sur un phénomène peu connu : l'expansion du bouddhisme theravada chez les Néwar, ethnies minoritaires du Népal. L'auteure montre que, dans le «seul État hindouiste au monde», la catégorie de «conversion», au sens où nous l'entendons généra-

lement, c'est-à-dire comme adhésion individuelle à une foi et à des rites nouveaux, n'est pas opérante. La religion relève en effet de la sphère publique, ce qui explique la criminalisation du prosélytisme (niveau d'intolérance religieuse généralement peu associé à l'hindouisme). Le bouddhisme traditionnel néwar en vint à incorporer beaucoup d'éléments hindouistes, comme le système des castes, les fêtes, et cetera. Le mouvement bouddhiste theravāda, né au Sri Lanka, se propose de «purifier» le bouddhisme local de ses éléments hindouistes, l'élevant du coup au niveau d'une religion universaliste et moderne. Les enseignements des moines theravada débouchent donc sur une véritable conversion, sur une appartenance religieuse nouvelle : au lieu de la caste, «une communauté internationale pan-bouddhique».

Cependant, le renouveau religieux contemporain ne se limite pas à des courants internes aux diverses dénominations. Il pratique aussi un prosélytisme intense, comme c'est le cas pour les Églises de la grande mouvance pentecôtiste, dont traitent plusieurs articles de ce numéro. Issues du méthodisme, les Églises pentecôtistes proposent à leurs adeptes, généralement dans le cadre de congrégations aux dimensions restreintes, les formes plus directes et plus exaltantes d'expérience religieuse, un renouveau moral et des réponses à leurs questionnements profonds. D'abord observé chez les Noirs des États-Unis (Corten 1995:51 et suiv.), le pentecôtisme d'aujourd'hui, transnationalisé, oriente son recrutement autant vers les autres dénominations protestantes que vers les catholiques et même vers des secteurs sécularisés. En Amérique latine, massivement catholique depuis les conquêtes espagnole et portugaise, l'expansion du pentecôtisme depuis 25 ans a pris les dimensions d'une vague de fond (Stoll 1990).

À partir des exemples sud-africain, haïtien et brésilien, André Corten et Vanessa Molina s'attachent à montrer qu'on ne peut se limiter à considérer le succès de «cette nouvelle forme du religieux marquée par l'émotion» comme le simple produit d'une crise économique et sociale. Dans les termes des auteurs, le nouveau culte vise «la transformation d'un ensemble d'expériences et de pratiques à travers un réinvestissement de sens». Cela se manifeste plus particulièrement dans quatre domaines : «la conversion comme construction du soi, l'argent comme nouvelle forme de sacré, la vie ordinaire comme unité et la guerre spirituelle et politique à l'échelle planétaire».

L'implantation de l'*evangelismo* n'est pas sans provoquer des déchirements profonds au sein de communautés locales pour lesquelles le culte des saints catholiques (où se mêlent croyances et rituels autochtones) occupe une place centrale dans l'organisation sociopoli-

tique et l'identité; la crise peut même entraîner l'expulsion pure et simple des néophytes (Rangel 2001). Dans son article, Martin Hébert nous montre un modèle différent de coexistence des convertis avec la majorité chez les Tlapanèques du Guerrero (Mexique) : les protestants y compensent leur non-participation aux rituels catholiques communautaires par une implication accrue dans l'organisation économique et politique. Le Guatemala voisin compte pour sa part la plus forte proportion de protestants en Amérique latine. Fait inédit, le pays a même eu à sa tête deux dirigeants pentecôtistes au cours des 20 dernières années : le dictateur Rios Montt (1982-1983), puis le président civil Serrano Elías (1990-1993). Analyser les résultats d'une enquête effectuée auprès des membres de deux communautés autochtones (dont une, majoritairement *evangélica*), Pierre Beucage souligne d'abord une différence marquée quant au vécu de l'expérience religieuse par les hommes et les femmes : les premiers insistent sur la transformation morale qui suit la conversion, les secondes s'attardent à décrire le bonheur qu'elles éprouvent depuis qu'elles ont reçu le Christ. En même temps, cependant, il se dégage des entrevues un certain désenchantement concernant le pouvoir de la foi à transformer la société et, plus particulièrement, les politiciens : ce serait plutôt la politique qui a corrompu les Enfants de Dieu... comme le maire de la ville ou le président Serrano. Même la démarcation entre les croyants et «le monde», naguère si nette, tend à s'estomper.

La conversion et les minorités urbaines

La conversion dans les contextes de migrations a attiré l'attention de plusieurs chercheurs. Par exemple, au Canada, Daphne Winland (1994) a interprété la conversion collective des réfugiés hmong en Ontario, comme un résultat de l'aide qu'ils ont reçue pour s'établir de la part de groupes mennonites. Elle voit cette conversion comme un mode d'intégration à la société-hôte. Par contre, Kwai Hang Ng (2002) a montré comment des immigrants chinois qui s'étaient convertis à l'Église américaine réformée créent de nouveaux syncrétismes entre leurs symboles et leur pratiques traditionnels et la religion qu'ils ont adoptée aux États-Unis.

Même dans des sociétés qui se définissent comme modernes et relativement sécularisées, les chercheurs redécouvrent la persistance et l'importance du religieux, en même temps que les formes traditionnelles du politique (partis, manifestations) semblent connaître un certain épuisement. Deux des études présentées dans ce numéro considèrent l'expérience de transformation religieuse des immigrants dans différents contextes nationaux. Dans une communauté d'immigrants africains et

haïtiens de Montréal, Géraldine Mossière analyse la manière dont la foi pentecôtiste permet de donner un sens aux expériences que vivent les membres au sein de la société d'accueil. Il n'y a pas ici constitution d'un «groupe à part», s'opposant point à point au «monde» qui l'entoure, mais bien l'inverse : la congrégation fournit le soutien moral et matériel pour faire face aux problèmes d'établissement au Canada et au Québec. Quant à la nature de l'expérience religieuse que vivent les convertis, l'auteure, combinant observation prolongée et entretiens en profondeur, montre comment le rituel du service hebdomadaire produit un changement dans ce qu'elle appelle le «mode somatique d'attention» (Csordas 1993). La musique, autant que la rhétorique de la prédication, amène les fidèles à ressentir, à vivre dans leur corps une perception différente du monde : les bras se lèvent, les corps entrent en mouvement, les pleurs et les exclamations expriment des émotions dont la transe et la glossolalie sont l'aboutissement. Les fidèles ressortent, rassurés, prêts à faire face aux multiples incertitudes de la société nouvelle.

Il en va de même pour les autochtones tobas, récemment immigrés dans la ville de Buenos Aires, qu'a étudiés Liliana Tamagno. Au début du XX^e siècle, dans le Chaco, vaincus militairement et expropriés de leurs territoires, ils furent convertis par des missionnaires anglicans, puis mennonites. Plus tard, ils ont apporté en ville avec eux cette identité religieuse, qui, en plus de maintenir leur lien avec le territoire ancestral, constitue leur passeport dans la modernité : l'interprétation des Écritures leur permet de décoder les multiples messages de la société métropolitaine et, à défaut d'organisation propre, c'est à travers la communauté religieuse qu'ils négocient une place dans l'ensemble urbain. Dans la grande région de Buenos Aires, leur participation à l'Église évangélique unie (en fait, une Église dont les membres et les dirigeants sont autochtones) leur permet de préserver une différence ethnique et culturelle, tout en situant cette différence à l'intérieur des limites acceptées par la société moderne.

Dans le cas des Gitans andalous étudiés par Manuela Cantón Delgado, l'expansion de la foi pentecôtiste vient recréer des formes de lien social que la sédentarisation et l'atomisation des lignages avaient affaiblies. Les nouveaux croyants redéfinissent des segments importants de leur culture antérieure : les paroles et la musique du flamenco leur apparaissent bien profanes et, élément plus crucial, il n'est plus permis de venger dans le sang les affronts faits à l'honneur d'un clan. Sur le plan professionnel, la plupart délaissent leur métier traditionnel de ferrailleurs et deviennent commerçants ambulants dans

les foires régionales. Par contre, on maintient pour l'essentiel des rituels anciens comme la noce gitane, avec l'ostentation des «preuves» de la virginité de la mariée.

Nouvelles identifications religieuses dans les sociétés sécularisées

Dominique Schnapper (1993) suggère que le renouveau ethnique et religieux actuel sert à compenser l'aspect méritocratique et impersonnel de la société moderne; il fournit de nouvelles possibilités de reconnaissance et d'identification sociale. En même temps, elle suggère qu'il offre la possibilité de créer du sens à travers une référence transcendante et l'inscription dans une communauté plus vaste. Néanmoins, François Laplantine (2003) montre que l'aspect communautaire des mouvements religieux modernes est très variable. Alors que certaines communautés offrent des frontières claires et des structures internes, d'autres offrent moins en termes de soutien structurel et d'avantage de réseaux personnalisés, voire idiosyncratiques, et de possibilités d'expressions religieuses.

Les spiritualistes étudiés par Deirdre Meintel correspondent au deuxième type. Dans le cas qui l'intéresse, un groupe de francophones montréalais, pour la plupart d'origine catholique, participe régulièrement aux rituels d'un groupe spiritualiste. Cela comprend des transes, du *channelling*, de la méditation, de la divination et de la guérison. Certains d'entre eux choisissent de développer leurs dons spirituels dans un contexte religieux sous la supervision de pasteurs qui sont aussi médiums. Les membres de cette congrégation y trouvent une expérience religieuse et un sens qui offre un appui face aux incertitudes de la vie moderne, comme le chômage, le divorce, et cetera. À la différence des nouveaux croyants pentecôtistes, toutefois, pour les adhérents, cette appartenance nouvelle ne sous-entend pas une rupture identitaire par rapport à leur appartenance religieuse antérieure. Cela n'empêche pas non plus de nouveaux choix religieux, comme ceux qu'offre la spiritualité autochtone².

Questions de méthode et de théorie

Dans les contributions à ce numéro, on peut noter plusieurs tensions intéressantes qui sont typiques des études sur la conversion. En premier lieu, la conversion est une question sociale et souvent, une question politique. Ainsi, Beucage et Tamagno présentent des cas où, dans un contexte social et politique donné, des communautés entières se sont converties (voir aussi les études de Laugrand (1999) et de Deslandres (2005) concernant les autochtones du Canada). Par ailleurs, si on l'étudie d'un point de vue individuel, la conversion constitue un phénomène très variable et souvent réversible, comme le

montrent les recherches de Mossière et d'Anderson. Plusieurs écrits récents sur la conversion, particulièrement dans des sociétés officiellement sécularisées, proposent des approches qualitatives fondées sur les récits de vie, ce qui permet de saisir le «bricolage» et la mobilité religieuse des individus (voir Kose 1999; Sherkat 1993). Ils incluent ici non seulement les convertis, mais aussi, les «apostats» (Carter 1998).

Une seconde tension concerne la manière dont le chercheur se situe par rapport à son objet d'étude. Comme nous l'avons noté au début, les premiers écrits sur la conversion reflètent le point de vue de leurs auteurs qui étaient soit des missionnaires, soit des convertis. Les travaux plus récents peuvent provenir d'un converti (Jules-Rosette 1976) ou de membres d'une congrégation religieuse qui étudient les nouveaux venus dans le groupe (Kose 1999; Setta 1999). Plusieurs auteurs ont noté la difficulté d'étudier des groupes qui pratiquent le prosélytisme (Mary 2000; Mossière, en préparation). En outre, et cela peut sembler paradoxal, il semble que ce soit en étudiant ceux qui ont l'approche la plus fluide par rapport au surnaturel que les chercheurs ressentent l'impossibilité de comprendre le phénomène à l'étude sans s'y intégrer comme participant actif (Favret-Saada 1977; Goulet 1998; Meintel, sous presse). En général, il faut reconnaître que la position du chercheur face à l'objet religieux (agnostique, athée, participant, converti ou membre) orientera son travail.

Souignons en terminant que c'est le concept même de «conversion», entendu au sens étroit d'une rupture complète avec une affiliation religieuse suivie d'une adhésion univoque à une nouvelle, qui est remis en cause par les recherches récentes. C'est dans ce courant que s'inscrit ce numéro. S'il existe des modes exclusifs, intolérants et intégristes de vivre la foi religieuse, ces modes seraient l'exception plutôt que la règle et caractériseraient certains groupes à certaines périodes historiques. Sur un autre plan, les contributions à ce numéro illustrent la multiplicité des méthodologies utilisées dans les études récentes de la conversion. Puisqu'elles vont, méthodologiquement, de l'analyse statistique à l'entretien clinique, sans oublier l'observation participante, ces études proposent une vision plus nuancée de l'étude du phénomène.

Sans prétendre, bien sûr, apporter une réponse définitive à toutes les questions, notre numéro, en abordant précisément le phénomène de la conversion sous l'angle de ses rapports au socioculturel et au politique, veut contribuer à la compréhension plus large du phénomène religieux. Par le choix des contributeurs, la publication veut également faire le pont entre les recherches anthropologiques sur Amérique latine, l'Asie et l'Afrique et celles

qui portent sur les sociétés nord-américaines et européennes.

Pierre Beaucauge, Département d'anthropologie, Université de Montréal, C.P. 6128, Succ. Centre-ville, Montréal, Québec, H3C 3J7, Canada. Courriel : pierre.beaucauge@UMontreal.ca
Deirdre Meintel, Département d'anthropologie, Université de Montréal, C.P. 6128, Succ. Centre-ville, Montréal, Québec, H3C 3J7, Canada. Courriel : deirdre.meintel@umontreal.ca
Géraldine Mossière, Département d'anthropologie, Université de Montréal, C.P. 6128, Succ. Centre-ville, Montréal, Québec, H3C 3J7, Canada. Courriel : geraldine.mossiere@umontreal.ca

Notes

- 1 Plusieurs éléments de cette introduction proviennent de Mossière (sous presse).
- 2 Forme de néo-chamanisme (Atkinson 1992), qui attribue une place centrale à la nature, et où l'on réalise des rituels comme la suerie (*sweat lodge*) et la quête d'une vision, sous la supervision d'un chaman autochtone.

Références

- Amselle, Jean-Loup
1990 Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs. Paris: Payot.
- Anderson, Benedict
1983 Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.
- Atkinson, Jane Monig
1992 Shamanisms Today. Annual Review of Anthropology 21:307-330.
- Bibby, Reginald W.
1988 Religion à la carte. Montréal: Fides.
- Buckser, Andrew et Stephen D. Glazier, dirs.
2003 The Anthropology of Religious Conversion. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Carter, Lewis F.
1998 Carriers of Tales: On Assessing Credibility of Apostate and Other Outsider Accounts of Religious Practices. Dans The Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements. David G. Bromley, dir. Pp. 221-238. Westport: Praeger.
- Corten, André
1995 Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique. Paris: Karthala.
- Csordas, Thomas
1993 Somatic Modes of Attention. Cultural Anthropology 8(2):135-156.
- Deslandres, Dominique
2005 Entre persuasion et adhésion. La mission française au XVII^e siècle. Théologiques 13:95-117.
- De Waal-Malefijt, Anne
1968 Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion. London: MacMillan.
- Favret-Saada, Jeanne
1977 Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le Bocage. Paris: Gallimard.
- Goulet, Jean-Guy A.
1998 Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Gruzinski, Serge
1988 La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVIII^e siècles). Paris: Gallimard.
- Heirich, Max
1977 Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion. American Journal of Sociology 83(3):653-680.
- Herskovits, Melville
1952 Les bases de l'anthropologie culturelle. Paris: Payot.
- Horton, Robin
1971 African Conversion. Africa 41(2):85-108.
1975 On the Rationality of Conversion. Africa 45(4):219-235.
- Jules-Rosette, Benneta
1976 The Conversion Experience: The Apostles of John Maranke. Journal of Religion in Africa 7(2):132-164.
- Kose, Ali
1999 The Journey from the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Converts to Islam. Social Compass 46(3):301-313.
- Laplantine, François
2003 Penser anthropologiquement la religion. Anthropologie et sociétés 27(1):11-32.
- Laugrand, Frédéric
1999 Mourir et renaître: La conversion au christianisme des Inuit de l'Arctique de l'Est Canadien. L'Homme 152:115-141.
- Marty, Martin E., avec Frederick E. Greenspahn
1988 Pushing the Faith: Proselytism and Civility in a Pluralistic World. New York: Crossroad.
- Mary, André
1998 Retour sur «La conversion africaine»: Horton, Peel, et les autres: parcours de conversion. Journal des Africanistes 68(1-2):11-20.
2000 L'anthropologie au risque des religions mondiales. Anthropologie et sociétés 24(1):117-135.
- Meintel, Deirdre
In press When the Extraordinary Hits Home. Dans Extraordinary Anthropology: Transformative Moments in the Field. Jean-Guy Goulet et Bruce Miller, dirs. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Mossière, Géraldine
In press Revue de littérature: La conversion religieuse. Document de travail/Working Paper, Groupe de recherche Ethnicité et Société.
N.d. Sharing in Ritual Effervescence: Emotions and Empathy in Fieldwork, Anthropology Matters.
- Ng, Kwai Hang
2002 Seeking the Christian Tutelage: Agency and Culture in Chinese Immigrants' Conversion to Christianity. Sociology of Religion 63(2):195-214.
- Rambo, Lewis
1993 Understanding Religious Conversion. New Haven: Hall University Press.

- Rangel, Claudia
 2001 Iglesias y denominaciones religiosas: La disputa por los espacios en la Montaña de Guerrero. *Dans El Sur en movimiento: La reinención de Guerrero del Siglo XXI*. Tomás Bustamante et Sergio Sarmiento, dirs. Pp. 401-415. Mexico: UAG-CIESAS Unidad Istmo, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Guerrero.
- Rivière, Claude
 1991 Synchrétisme. Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Pierre Bonte et Michel Izard, dirs. Pp. 692-693. Paris: Presses Universitaires de France.
- Schnapper, Dominique
 1993 Le sens de l'ethnico-religieux. *Archives des sciences sociales des religions* 81:149-163.
- Setta, El-Houari
 1999 Le Suisse converti à l'Islam: Émergence d'un nouvel acteur social. *Social Compass* 46(3):337-349.
- Sherkat, Darren
 1993 Theory and Method in Religious Mobility Research. *Social Science Research* 22:208-227.
- Stark, Rodney
 1965 Psychopathology and Religious Commitment. *Review of Religious Research* 12:165-176.
- Stoll, David
 1990 Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth. Berkeley: University of California Press.
- Winland, Daphne N.
 1994 Christianity and Community: Conversion and Adaptation among Hmong Refugee Women. *Canadian Journal of Sociology* 19(1):21-45.
- Worsley, Peter
 1957 *The Trumpet Shall Sound*. London: MacGibbon and Kee.
-

Introduction: Social and Political Dimensions of Religious Conversion

Pierre Beaucage *Université de Montréal*

Deirdre Meintel *Université de Montréal*

With the collaboration of Géraldine Mossière *Université de Montréal*

Conversion¹ is the subject of an extensive literature and has attracted the interest of researchers working in a number of academic disciplines, including history (e.g., Deslandres 2005), theology (e.g., Marty 1988), sociology (e.g., Stark 1965), psychology (Rambo 1993) and anthropology (e.g., Buckser et Glazier 2003). Historical studies, especially as regards the spread of Islam and Christianity via conquest and colonization, have predominated in the study of conversion. As André Mary has noted in his work on Africa, historical works on conversion have generally been framed “in a missionary perspective whose object was to find a local matrix for the evangelical message, or else in a “native” perspective that often borrows the categories of the missionary other” (1998:13).²

There is little consensus on how to define conversion, except for the notion of change. The sociologist Heirich, for example, writes of “a change of the heart” inscribed in “a process of changing a sense of root reality” as well as “a conscious shift in one’s sense of grounding” (1977:674). Yet how much change is involved, and from whose point of view it is assessed remain at issue; Rambo (1993), for example, adopts a subjectivist perspective whereby “conversion is seen as what a group or individual believes it to be.” Moreover, the author sees conversion as a “multiple, interactive and cumulative” process, rather than a single, dramatic act of rupture (Rambo 1993:7), echoing the approach of the anthropologist Robin Horton (1971, 1975) who argues that indigenous cosmological development precedes and is integrated into the conversion process.

Most social scientific studies of conversion before the 1970s were framed in a modernization perspective whereby religious phenomena appeared as pre-modern, “irrational” and ultimately, doomed to disappear. In this light, “psychopathological” (Stark 1965) causes were invoked to explain conversion. During the same period, anthropologists approached conversion, usually considered a part of “religious change” (see De Waal-Malefijt 1968), primarily in terms of the transformation of tradi-

tional belief and ritual systems among exotic peoples after contact with the West. Given religion's functional links with social structure, along with the radical changes to the latter caused by colonialism, it was expected that primitive cosmologies would be replaced by a modern, rational world view. This was expected to happen after an intermediary phase where natives, though formally converted to the forms of Christianity brought by the colonizers, would retain and reinterpret important segments of their previous religious systems.³ On occasion, the brutal cultural shock brought by colonization could lead much further, that is, to temporary processes of "counter-acculturation" (Herskovits 1952:234 ff.). These could take the form of prophetic, messianic movements headed by charismatic leaders and aimed at social revolution (Worsley 1957). In the long run, however, full conversion was expected as the expression of inexorable social and cultural change involving radical change of identity and social belonging (Gruzinski 1988).

Since the 1970s, religious renewal in industrialized societies, as well as in former colonies in Africa, Asia and Latin America has resulted in many cases of conversion to new religions or reconversion. The latter typically involves much-intensified religious belonging and practice for individuals whose belonging was previously a nominal affiliation. As a result, a new body of literature on conversion is emerging. The new literature shows the influence of postmodernist perspectives; for example, in the focus on individual trajectories and the subjective transformation the act of conversion may entail.

The articles presented here are focussed on two major issues. The first is the relation between religion and politics. Benedict Anderson writes of the relations between religious belongings and the modern nation-state that grew out of the great religious communities of Europe and the Mediterranean region; i.e., Christianity, Judaism and Islam (Anderson 1983). Yet now there seems to be a movement in the other direction, where sociopolitical representations (symbols, vocabulary, imagery) are being displaced in favour of new religious forms and imaginaries (Corten 1995).

The other major issue addressed in this collection involves the definition of religious belonging as monolithic and exclusive, which is similar to the classic model of national affiliation. It is possible that such conceptions correspond to the top-down bias of ecclesiastical authority that appears to be shared by researchers, rather than to the way different religious forms are actually experienced "on the ground." Amselle (1990) argues that monolithic ethnic identities, corresponding to religious, political and linguistic divisions, in Africa were largely the work

of colonial administrations, imposed on a much more fluid social reality informed by what he calls a "logique métisse." Similarly, the label of "religion à la carte" (Bibby 1988) was applied to a new trend among believers who do not feel constrained any more by Catholic or Protestant dogma, but rather borrow religious beliefs and practices from several different frames of reference, such as combining Buddhist morals with shamanistic practices or the acceptance of reincarnation. In other words, there is postulated a kind of "syncretism" like that mentioned above, but one that goes in the opposite direction. It is no longer freshly converted natives who retain "pagan" elements but rather members of the dominant faiths who seem to find their inspiration in exotic cults.

Conversion in Colonial and Postcolonial Contexts

The historical processes surrounding conversion in the imperial context were far more varied and complex than linear models of modernization would suggest. The re-examination of historical sources, for example, shows that there were many contradictions and reversals even in the initial phase of conversion. Emma Anderson's article in this issue reveals these contradictions in her presentation of the case of Pierre-Antoine Pastedechouan, a young Innu (Montagnais) who was converted with great fanfare by French missionaries in the 17th century, only to be castigated as a "renegade" after his difficult and painful return to the religion and way of life of his ancestors.

If we look at the present era, we see that Catholic and Protestant religions have lost ground in North America and Europe. Advancing secularization has affected culture and social organization, though at a variable pace and in different ways, according to national and temporal context. The same currents have affected colonial and postcolonial societies but do not seem to have affected them so deeply. In any case it is clear that laicization is by no means the universal phenomenon predicted by the proponents of linear evolutionism, be it of Marxist or liberal inspiration.

The major monotheistic religions have not only survived but have gone through periodic renewals of fervour that are portrayed as returns to the "true faith," seen as lost for years, if not centuries. These renewals have been labelled "revivals," a term that does not carry the negative charge of the French "intégrisme."

The political radicalism associated with certain Christian, Islamic and Jewish movements has received a lot of attention, but relatively little is known about the complex sociocultural factors behind, for example, conversion to Pentecostalism in the Americas and the Islamic mobiliza-

tion elsewhere. Marie-Nathalie LeBlanc's article treats the expansion of an "Arabized" version of Islam among women in Ivory Coast. LeBlanc shows that in the debates about "Ivoirité" in the 1990s, following the collapse of the agricultural export (coffee and cacao) economy in the 1980s and the end of the single-party regime, Muslims felt ever more removed from the centres of power. This in turn gave rise to Islamic renewal where Muslims found a new focus of identity in fundamentalist Sunni Islam, in opposition both to the West and to traditional Ivorian Islam, which was Sufi and syncretic in character. Focussing on middle-class, educated Westernized women, the author shows how joining new religious associations holds the advantage of allowing them to surmount the "handicaps" posed by their education and success in respect to finding a husband. These women can compensate by adhering to a strict interpretation of Islamic rules, as publicly manifested by wearing the jeleba and the head covering.

In a very different political and geographic context, Chiara Letizia examines the expansion of Theravada Buddhism among the Newar, an ethnic minority in Nepal. The author shows that in the "only Hinduist State in the world," conversion, defined as individual adhesion to a new religion and its rituals, is not admissible. Given that religion derives from the public sphere in Nepal, proselytising is forbidden, an unusually intolerant stance for Hinduism. Traditional Newar Buddhism has incorporated many Hindu elements; for example, castes, religious feasts and so on. The Theravada Buddhist movement, originating in Sri Lanka, seeks to "purify" local Buddhism of its Hindu elements and transform it into a universalist, "modern" religion. Letizia shows that the teachings of the Theravada monks lead, in fact, to conversion, insofar as they give rise to new religious belongings, in this case, to an international pan-Buddhist community instead of caste.

In still other world contexts, one notes the intense proselytization that characterizes Pentecostal churches, as discussed in several articles in this issue. Originating in Methodism, small Pentecostalist congregations provide their members with direct, often ecstatic forms of religious experience, along with moral renewal and a grid of meaning with which to approach life. First observed among Blacks in the United States (Corten 1995), contemporary Pentecostalism has become a transnational movement and recruits new members from traditional Protestant denominations as well as from among Catholics and those with no affiliation. In Latin America, which was strongly Catholic since the Spanish and Portuguese conquest, the expansion of Pentecostalism over the last 25 years has assumed the proportions of a veritable tidal wave (Stoll 1990).

Using examples from South Africa, Haiti and Brazil, André Corten and Vanessa Molina try to show that this "new religious form marked by emotion" cannot be considered simply as the result of social and economic crisis. Rather, Pentecostalism is oriented to the "transformation of a whole set of experiences and practices by re-investing them with meaning." This last is particularly evident in the representation of conversion as reconstruction of the self, of money as a new form of the sacred, of daily life as unity, and finally, in the spiritual-political warfare to be waged on a global scale.

The spread of *evangelismo* has provoked considerable upheaval in communities where the cults of Catholic saints (where indigenous beliefs and rituals were also mixed in) have held a central place in sociopolitical organization and local identity. The crises generated by the arrival of evangelical groups have in some cases led to the outright expulsion of new converts (Rangel 2001). In his article, Martin Hébert presents a different model of co-existence of converts with the majority among the Tlapanéques of Guerrero, Mexico. Protestants make up for their non-participation in Catholic community rituals with involvement in the social and political organization of the celebrations.

Nearby Guatemala shows the highest proportion of Protestants of any Latin American country. Furthermore, it has had two heads of State who were Pentecostal, the dictator Rios Montt (1982-83), and later President Serrano Elías (1990-93). In his analysis of research results from fieldwork in two indigenous communities, one of them mainly evangelical, Pierre Beaucage observes a marked difference in the religious experience of men and women: while men emphasize the moral transformation that follows conversion, women describe their happiness upon receiving Christ. Yet overall, the interviews reveal a certain disenchantment as to the capacity of faith to transform society, especially politicians. From the point of view of Beaucage's informants, it is mainly politics that has corrupted the Children of God; they give as examples, a certain local mayor and President Serrano. Even the division between believers and "the world" has become less clear than before.

Conversion and Urban Minorities

Conversion in the context of migration has attracted the attention of a number of scholars. For example, in Canada, Winland (1994) has described the group conversions of Hmong refugees in Ontario as a result of the help they received in resettlement from Mennonite groups. She sees these conversions as a mode of integration to the host society. On the other hand, Ng (2002) has shown how Chi-

nese immigrants who have converted to an American Reformed Church create new syncretisms between their traditional symbols and practices and the religion they have adopted in the United States.

Two of the studies presented in this issue consider the religious transformations experienced by migrants in different national contexts. Mossière analyses how their Pentecostal faith allows immigrants in Montreal (mostly African, particularly Congolese, and Haitian), to give meaning to their experiences in the host society. Rather than constitute an obstacle to integration (as religious groups are often seen as doing) the congregation studied by Mossière offers immigrants moral and practical support for dealing with the problems encountered in the process of getting established in Canada and Quebec. Based on interviews and long-term participant observation, Mossière's research shows how the weekly religious ritual affects participants' "somatic modes of attention" (Csordas 1993). Music and religious rhetoric lead them to experience a new perception of the world via bodily experience as well as a sense of belonging to a new community: raised arms, swaying bodies, cries and exclamations all express emotions that sometimes peak in trance and glossolalia. The faithful leave strengthened and renewed to deal with the many uncertainties of living in a new society.

Liliana Tamagno's article concerns Toba (indigenous) migrants to Buenos Aires. Subjugated by national military power and evicted from their land early in the 20th century, the Toba were first converted by Anglican missionaries and later by Mennonites. In the Buenos Aires area, the Toba participate in an evangelical church that is indigenous in direction and membership. In the absence of other associative structures, this religious group makes it possible for the Toba to embrace modernity while retaining cultural distinctiveness. Interpretation of the Scriptures helps them decode the multiple messages of metropolitan society while finding a place in the urban milieu.

Canton describes how a long-established minority, the Gypsies of Andalusia, have been able to renegotiate social relations within the group and re-establish community solidarity through conversion to Pentecostalism. Whereas sedentarization and the fragmentation of lineages have weakened group ties, Pentecostalism has led to new cultural definitions. Flamenco music and lyrics are rejected as profane, and blood revenge for affronts to clan honour is condemned. Most converts abandon their traditional trade as scrap merchants and become travelling vendors in regional fairs. Yet at the same time, certain old rituals are maintained, notably, the ostentatious display of "proof" of the new bride's virginity.

New Religious Identifications in Secular Societies

In societies normally seen as modern and secular, researchers are discovering the enduring significance of religion, even as traditional political forms (parties, movements, demonstrations) seem to be weakening. Schnapper (1993) suggests that ethnic and religious revivals serve to compensate for the impersonal, meritocratic quality of modern society, giving new possibilities for social recognition and identifications. At the same time, she suggests, they offer the possibility of creating meaning via transcendent referents and inscription in a wider community. Nevertheless, Laplantine (2003) shows that the communal aspect of modern religious movements is highly variable. While some communities offer clear boundaries and internal structures, others offer less in the way of structural support, in favour of personalized, even idiosyncratic, religious networks, groupings and religious expression.

The spiritualists studied by Meintel correspond to the second type. In this case, a number of Montreal Francophones, most of them of Catholic background, participate regularly in the rituals of a Spiritualist group. These include trance, channelling, meditation, clairvoyance and healing. Some of them choose to develop their own "spiritual gifts" in a religious context under the supervision of ministers who are also mediums. The members of this congregation find religious experience and meaning that offer support for the uncertainties of modern life such as unemployment, divorce and so on. Unlike evangelicals, these spiritualists do not see their religious belonging as necessarily a break from previous affiliations, nor does it exclude other, new involvements (e.g. Native Spirituality⁴).

Issues of Method and Theory

Several interesting tensions typical of studies of conversion can be noted among the contributions to this issue. On the one hand, conversion is a social issue and often a political one. Several of the contributions to this issue (Beaucage, Tamagno) present cases where whole communities have converted (see also works on Native peoples in Canada by Laugrand (1999) and by the historian Deslandres (2005)). On the other hand, viewed on the individual level, conversion is highly variable and even reversible, as several of the studies show (Mossière, Anderson). Many recent writings on conversion, especially in officially secular societies, favour qualitative approaches using narrative methods in order to capture the "bricolage" and religious mobility of individuals (e.g.,

Sherkat 1993; Kose 1999), including not only converts but apostates (e.g., Carter 1998).

A second tension concerns how the researcher is situated in relation to their object of study. As we noted at the beginning, early writings on conversion tended to reflect the situation of the authors as missionaries or "native converts." The more recent literature counts the occasional convert (Jules-Rosette 1976) as well as members of religious groups who study more recent arrivals (Kose 1999; Setta 1999). Many authors have noted the difficulties of studying proselytizing groups (Mary 2000; Mossière n.d.); paradoxically, it seems to be in studying the more fluid approaches to the supernatural where researchers feel most keenly the impossibility of comprehending the phenomena under study without entering into them as an active participant (Favret-Saada 1977; Goulet 1998; Meintel in press). In general, it seems fair to say that the researcher's personal situation in relation to the religious object (agnostic, atheist, participant, convert, member) tends to orient the focus of their work.

Finally, let us note that the very concept of conversion, understood in the narrow sense of complete rupture with past affiliations, followed by unequivocal adhesion to new ones, is open to question, going by recent work in the field, of which this issue is an example.

While examples of exclusive and intolerant religiosity are not hard to find, they seem to be more the exception than the rule. As illustrated by the contributions to this issue, recent studies of conversion involve highly diverse methods, from statistical analysis to clinical interviews, not to mention participant observation, thus promoting, it is to be hoped, a more nuanced view of the nature of religious conversion.

Without pretending to resolve all the issues we have raised, by examining conversion in its political and social dimensions, our issue seeks to contribute in a more general way to the study of religious phenomena. Finally, by our choice of contributors, we hope to build bridges among anthropological researchers working in various national contexts including Latin America, Africa and Asia as well as North America and Europe.

Pierre Beaucauge, Département d'anthropologie, Université de Montréal, C.P. 6128, Succ. Centre-ville, Montréal, Québec, H3C 3J7, Canada. E-mail: pierre.beaucauge@UMontreal.ca
Deirdre Meintel, Département d'anthropologie, Université de Montréal, C.P. 6128, Succ. Centre-ville, Montréal, Québec, H3C 3J7, Canada. E-mail: deirdre.meintel@umontreal.ca
Géraldine Mossière, Département d'anthropologie, Université de Montréal, C.P. 6128, Succ. Centre-ville, Montréal, Québec, H3C 3J7, Canada. E-mail:geraldine.mossiere@umontreal.ca

Notes

- 1 Parts of this introduction are based on Mossière (in press).
- 2 "Les sources historiques sur les phénomènes de conversion sont pour la plupart issues soit d'un regard missionnaire cherchant dans la culture locale une matrice d'accueil pour le message évangélique soit d'un regard «indigène» qui emprunte souvent pour se formuler les formes et les catégories de discours de l'autre missionnaire" (Mary 1998:13).
- 3 For a description of this approach to "syncretism," see Rivière 1991.
- 4 A form of Neo-shamanism (Atkinson 1992) that gives central place to Nature, and where rituals such as the sweat lodge and the vision quest are carried out under the supervision of a Native shaman.

References

- Amselle, Jean-Loup
1990 Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs. Paris: Payot.
- Anderson, Benedict
1983 Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.
- Atkinson, Jane Monig
1992 Shamanisms Today. *Annual Review of Anthropology* 21:307-330.
- Bibby, Reginald W.
1988 Religion à la carte. Montréal: Fides.
- Buckser, Andrew, and Stephen D. Glazier, eds.
2003 The Anthropology of Religious Conversion. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Carter, Lewis F.
1998 Carriers of Tales: On Assessing Credibility of Apostate and Other Outsider Accounts of Religious Practices. In *The Politics of Religious Apostasy: The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*. David G. Bromley, ed. Pp. 221-238. Westport: Praeger.
- Corten, André
1995 Le Pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique. Paris: Karthala.
- Csordas, Thomas
1993 Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* 8(2):135-156.
- Deslandres, Dominique
2005 Entre persuasion et adhésion. La mission française au XVII^e siècle. *Théologiques* 13:95-117.
- De Waal-Malefijt, Anne
1968 Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion. London: MacMillan.
- Favret-Saada, Jeanne
1977 Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le Bocage. Paris: Gallimard.
- Goulet, Jean-Guy A.
1998 Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Gruzinski, Serge
1988 La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI^e-XVIII^e siècles). Paris: Gallimard.

- Heirich, Max
 1977 *Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion*. *American Journal of Sociology* 83(3):653-680.
- Herskovits, Melville
 1952 *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Paris: Payot.
- Horton, Robin
 1971 *African Conversion*. *Africa* 41(2):85-108.
 1975 *On the Rationality of Conversion*. *Africa* 45(4):219-235.
- Jules-Rosette, Benneta
 1976 *The Conversion Experience: The Apostles of John Maranke*. *Journal of Religion in Africa* 7(2):132-164.
- Kose, Ali
 1999 *The Journey from the Secular to the Sacred: Experiences of Native British Converts to Islam*. *Social Compass* 46(3):301-313.
- Laplantine, François
 2003 *Penser anthropologiquement la religion*. *Anthropologie et sociétés* 27(1):11-32.
- Laugrand, Frédéric
 1999 *Mourir et renaître: La conversion au christianisme des Inuit de l'Arctique de l'Est Canadien*. *L'Homme* 152:115-141.
- Marty, Martin E., with Frederick E. Greenspahn
 1988 *Pushing the Faith: Proselytism and Civility in a Pluralistic World*. New York: Crossroad.
- Mary, André
 1998 *Retour sur "La conversion africaine": Horton, Peel, et les autres: parcours de conversion*. *Journal des Africanistes* 68(1-2):11-20.
 2000 *L'anthropologie au risque des religions mondiales*. *Anthropologie et sociétés* 24(1):117-135.
- Meintel, Deirdre
 In press *When the Extraordinary Hits Home*. In *Extraordinary Anthropology: Transformative Moments in the Field*. Jean-Guy Goulet and Bruce Miller, eds. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Mossière, Géraldine
 In press *Revue de littérature: La conversion religieuse*. Document de travail/Working Paper, Groupe de recherche Ethnicité et Société.
- N.d. *Sharing in Ritual Effervescence: Emotions and Empathy in Fieldwork*, *Anthropology Matters*.
- Ng, Kwai Hang
 2002 *Seeking the Christian Tutelage: Agency and Culture in Chinese Immigrants' Conversion to Christianity*. *Sociology of Religion* 63(2):195-214.
- Rambo, Lewis
 1993 *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Hall University Press.
- Rangel, Claudia
 2001 *Iglesias y denominaciones religiosas: La disputa por los espacios en la Montaña de Guerrero*. In *El Sur en movimiento: La reinención de Guerrero del Siglo XXI*. Tomás Bustamante and Sergio Sarmiento, eds. Pp. 401-415. Mexico: UAG-CIESAS Unidad Istmo, Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Guerrero.
- Rivière, Claude
 1991 *Syncrétisme*. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Pierre Bonte and Michel Izard, eds. Pp. 692-693. Paris: Presses Universitaires de France.
- Schnapper, Dominique
 1993 *Le sens de l'ethnico-religieux*. *Archives des sciences sociales des religions* 81:149-163.
- Setta, El-Houari
 1999 *Le Suisse converti à l'Islam: Émergence d'un nouvel acteur social*. *Social Compass* 46(3):337-349.
- Sherkat, Darren
 1993 *Theory and Method in Religious Mobility Research*. *Social Science Research* 22:208-227.
- Stark, Rodney
 1965 *Psychopathology and Religious Commitment*. *Review of Religious Research* 12:165-176.
- Stoll, David
 1990 *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press.
- Winland, Daphne N.
 1994 *Christianity and Community: Conversion and Adaptation among Hmong Refugee Women*. *Canadian Journal of Sociology* 19(1):21-45.
- Worsley, Peter
 1957 *The Trumpet Shall Sound*. London: MacGibbon and Kee.

Between Conversion and Apostasy: The Religious Journey of Pierre-Anthoine Pastedechouan

Emma Anderson *University of Ottawa*

Abstract: This article profiles the life of Pierre-Anthoine Pastedechouan, a 17th-century Innu convert to Catholicism. Taken to France by missionaries in his youth, Pastedechouan underwent five years of linguistic and theological training. Following his repatriation, the young man's failure to conform to his people's social expectations alienated him from his cradle culture even as his tentative attempts at rapprochement aroused the suspicion of his missionary mentors. Rejected by both his people and the church, Pastedechouan died alone of exposure and starvation. This article will chart the events of Pastedechouan's life and examine his dual legacy to scholars of post-contact Aboriginal religious change and to contemporary First Nations.

Keywords: conversion, de-conversion, apostasy, cultural and religious encounter, 17th-century Canada, Innu, Recollets

Résumé : Le présent article retrace la vie de Pierre-Anthoine de Pastedechouan, Innu converti au Catholicisme au 17^{ième} siècle. Amené en France dans sa jeunesse par des missionnaires, Pastedechouan a suivi cinq années de formation linguistique et théologique. Une fois rapatrié, le jeune fut incapable de se conformer aux attentes sociales de son peuple et s'aliéna la culture qu'il l'avait pourtant vu naître. Les efforts qu'il déploya pour tenter de se rapprocher des Innus ne firent qu'éveiller les soupçons de ses mentors missionnaires. Rejeté à la fois par son peuple et par l'Église, Pastedechouan mourut de froid, de faim et dans la solitude. Cet article relate les événements de la vie de Pastedechouan et examine le double héritage qu'il légua tant aux chercheurs qui s'intéressent aux changements religieux chez les autochtones à la suite du contact avec les cultures européennes qu'aux peuples autochtones contemporains.

Mots-Clés : conversion, dé-conversion, apostasie, confrontation culturelle et religieuse, Canada au 17^{ième} siècle, Innu, Récollets

Wet and naked, he stood shivering, conscious of the hundreds of eyes fastened upon him. The holy water with which he had been drenched streamed in rivulets down his limbs to pool in puddles on the cold unevenness of the cathedral's stone floor. Standing with his back to the ornate altar of the miracle-working St. Serene, the young boy self-consciously circled himself with his arms, which, stripped of their traditional, colourful body paint, seemed pitifully denuded. His nostrils assailed by the sweet smoke of the incense, and his ears by the baritone peeling of the cathedral bells, echoing down from the hole in the vaulted ceiling directly overhead, the boy stared at the nightmarish depiction of the momentous struggle of Christ and his angels against the Beast and his demonic cohorts, vividly portrayed upon the elaborate tapestries which adorned the church's dimly lit walls (Bibliothèque Municipale d'Angers, "Journal de Jean Louvet," MS 862:folio 134; Muel 1996; Uzureau 1922:392-393). Unnerved as much by the images' frozen violence as by the crowd's steady gaze, the 11-year-old boy ran his fingers through the unfamiliar sparseness of his once long hair, while he silently repeated to himself the name which had just been bestowed upon him—Pierre-Anthoine. Sump-tuously robed clerics then held out for him a white robe, softly glowing in the diffuse light, and crowned his cropped head with a baptismal bonnet. Accompanied down the nave by his noble godparents and missionary mentors, and jostled by the rowdy, gaping crowd, the white-clad aboriginal boy slowly mounted the stairs of the ornate pulpit. Surrounded by a corona of candlelight, he sat alone, silently displaying himself as newly won Christian soul for the edification of all present (Bibliothèque Municipale d'Angers, "Journal de Jean Louvet," MS 862:folio 134; Uzureau 1922:392-393).

It was April, 1621. The imposing cathedral was that of St. Maurice, in the walled French town of Angers. The young boy who was the mute centre of the ceremony's opulent ritual, the newly renamed Pierre-Anthoine Past-

edechouan, was an Innu,¹ an aboriginal youth from the St. Lawrence River Valley of distant Canada. Voluntarily surrendered by his people, who expected him to serve as their trade ambassador, he was brought from thence by grey-robed Franciscan Recollet missionaries eager to intimate the bright future of their newly established mission in New France. Through such young converts, they argued, the Aboriginal societies of the New World could be transformed from mere trading partners into colonial strongholds loyal both to the Gallic king and to the embattled Catholic Church (Biggar 1925, Vol. III; Le Clerq 1881 Vol. I; Sagard 1866 Vol. I).

As intimated by this baptismal episode, this article will relate the story of the momentous meeting of two very different cultural and religious worlds as experienced by this young boy, whose life bridged the fragile yet tenacious traditionalism of his Innu people, long adapted to congress with European traders, and the determined devotion of the early 17th-century French missionaries who sought forever to transform their way of life. A narrative which encompasses cultural negotiation, misunderstanding, and religious coercion on two continents, Pastedechouan's story allows us to explore, through its intimate detail, the struggle between colliding cultures during a period of unprecedented global change. In this article, we will trace the trajectory of Pastedechouan's brief life, from his 1608 birth in the vast, rugged hinterlands of the Canadian Shield to his lonely death 28 years later. We will examine his years abroad in the austere, sun-drenched cloisters of the cliff top convent of La Baquette and explore his agonistic struggle, in the latter years of his life, to discern and assert his identity in the face of contradictory pressures both within and outside himself. Pastedechouan's encounter with French Catholicism, as we will discover, engendered within him a religious ambivalence which, by stranding him in the liminal space between childhood and adulthood, conversion and apostasy, and his natal and adopted cultures, eventually estranged him, with deadly results, from both his native community and his missionary mentors.

Innu Culture in Early 17th-Century Canada

Pastedechouan's people, the Innu of early 17th-century Canada, were a migratory indigenous nation living along the north shore of the St. Lawrence River in what is today Quebec and Labrador. The boy himself was born around 1607 or 1608,² probably on the north shore of the St. Lawrence around Tadoussac. As he peered at the surrounding world from the safe confines of the moss-lined bag in which his mother carried him in his first months

(Jeness 1932; Pritzker 2000), little Pastedechouan was beginning the long, complex process of becoming Innu: observing, absorbing and mirroring the religious and social practices of his people and imbibing, with his mother's milk, a sense of himself in relationship to the culture which surrounded and defined him. He would have learned, with each successive year of his passing childhood, how to relate to the human and "other-than-human persons"³ who constituted this Innu "us," as well as the sometimes threatening, sometimes benign, "others" that existed outside of its firmly drawn boundaries; others it was his personal destiny to encounter intimately.

For the Innu, religion was inescapably relational, as the human and non-human community was envisioned as co-extensive and interdependent. What Europeans classified as inanimate objects, animals, atmospheric phenomena or seasonal changes were seen by the Innu as sharing human attributes: their needs and desires must be discerned and respected so that in turn they would favourably dispose themselves to human petitioners. At the core of Innu religion was the ritual persuasion of animals to surrender their lives selflessly to ensure their human relatives' endurance in an unforgiving environment. The Innu sought to facilitate this human-animal relationship by promising their prey rich presents, a quick death and, most critically, the prudent, respectful use of their bodies. Though Innu religion was a collective affair, an individual's physical survival and social prestige was dependent upon his or her ability to establish a vital connection with other-than-human protectors who could deploy their power, wisdom and nurturance to benefit the entire community (Beaulieu 1990; Le Clerq 1881; Morrison 1990, 2002; Thwaites 1898 Vol. V, VI, VII).

By creating standards of behaviour which reflected their core values and by ceremonially extending their social ethic to the human and non-human others that they encountered, the Innu hoped that the respect and benevolence they telegraphed would be mirrored back to them. To create a safe and predictable community in which the behavioural rules were known and observed was to create an island of safety in a 17th-century world fraught with change and hardship. Innu attempts to communicate to other groups, including Europeans, the benefits of adhering to Innu norms reflected their belief that their own cultural dynamic was the best means of ensuring individual and collective happiness and longevity. Though the Innu would themselves become the targets of intense evangelistic activity by European missionaries, their own outlook was not devoid of the desire to impress foreign groups with an Innu stamp.

In the beginning, however, Innu-European congress excluded missionary participation: it was an association forged in trade. For at least 60 years before Pastedechouan's birth, his people had been in intermittent contact with European traders who supplied them with metal utensils, weapons and decorative items in exchange for rich pelts. In their seasonal congress with these traders, the Innu attempted to communicate to them their social and religious expectations, effectively inviting these strangers to become part of their community (Thwaites 1898 Vol. V). Though Europeans were, at best, only dimly aware of the social and religious resonance of their actions in Innu terms, the two groups nevertheless gradually forged mutually acceptable rules of cultural engagement. Traders realized that as their own financial success was dependant upon Aboriginal competency in exploiting natural resources they had a vested interest in maintaining rather than disrupting traditional Aboriginal life-ways. In some cases, this pragmatic recognition was accompanied by a genuine admiration for Aboriginal cultures. Throughout their decades of congress with European merchants then, 16th- and early 17th-century Innu successfully utilized their traditional strategies of social assimilation and economic diplomacy to negotiate a relationship which preserved rather than threatened their key cultural values.

The Advent of the Recollets

Onto this long-established Innu-European "middle ground,"⁴ forged in trade, the Franciscan Recollet fathers marched in 1615. A reform group within the Observant branch of the Franciscan order, the Recollets came to Canada in answer to the call of that indomitable exponent of European colonization, Samuel de Champlain, who had long argued that French rights to northeastern North America could be secured through the Christianization and "Francization" (Jaenen 1986) of its Aboriginal residents. Over the next 14 years, Champlain and the "good friars" (Biggar 1925 Vol. III:16) he had chosen to assist him would together refine and advocate their influential, though deeply divisive, agenda for the political and religious future of Canada.

The Recollets' motivations for encountering the Innu could not have been more different from the traders who preceded them. In attempting to change their religious allegiances from a personalistic sense of community with the natural world to an acceptance of post-Tridentine Catholicism, and their material means of production from nomadic hunting and gathering to settled agriculture, the Recollets wished fundamentally to transform Innu traditional culture. As they sought to impose their religious

beliefs, rather than to engage in a mutually beneficial socio-economic association, these missionaries would prove far less amenable to cultural brokering than had European traders.

Judging from recorded Innu behaviour toward the newly arrived Franciscans, it appears that they initially perceived these new French interlopers, with their tonsured hair and gray gowns, as economic agents with whom mutually beneficial relations should be established. Many Innu "apostates" who accepted baptism for themselves or their children during the winter of 1615-16 probably did so because they saw this intriguing ceremony as formalizing their political and economic entente with this new European group (Le Clercq 1881 Vol. 1; Trigger 1976 Vol. I).

It was these first encounters with the peoples of the St. Lawrence River valley which quickly led the Recollets to advocate that Aboriginal children, rather than their parents, should be the prime focus of missionary labours. Disturbed by the ability of Native adults to accept Christianity whilst retaining their own cultural and religious framework, the Recollets decided to limit baptism to the terminally ill and to "those who, by long practice and experience, seemed touched, instructed, and detached from their savage ways, or to those habituated among our Frenchmen, brought up in our way of living, and humanized after being well instructed" (Le Clercq 1881 Vol. I:143). Though theoretically these "habituated" converts could be adults, in practice the Recollet targeted principally young boys, who, it was hoped, having absorbed the French language, culture and religion, would then act as influential missionaries to their own people. Without the financing or manpower necessary to attempt the wholesale cultural and religious transformation of Aboriginal societies, the tiny band of four Recollets effectively miniaturized their aspirations in the persons of these young children (Trigger 1976 Vol. I). Their strategy of excising youngsters from their Native milieu and indoctrinating them with a novel set of religious and social practices far from home would influence assimilationist strategies towards Aboriginal peoples for centuries to come (Miller 1996).

Having founded a boarding seminary for Aboriginal youth at Quebec in 1620 (Le Clercq 1881 Vol. I), the Recollets sought to solicit funds from pious French donors by sending Aboriginal children such as Pastedechouan overseas, who left Canada with Father Jean Dolbeau in the same year at the age of 12 or 13 (Bibliothèque Municipale d'Orléans MS 509 fol. 171; Jouve 1996). While the Recollets' primary motivation for transporting Pastedechouan to France was doubtless to transform his religious men-

tality and to equip him to serve as a missionary to his own people, they also hoped that the young boy's presence, by attracting the attention of the curious and devout alike, would marshal new sources of support for their seminary, and inspire further generosity from those already involved. In writing to the school's premiere donor, Charles Des Boves, the Grand Vicar of Pontoise, Father Denis Jamet intimated that he was sending him Pastede-chouan as a prototype of the devotional product his investment capital would help to fund (Sagard 1866 Vol. I).

Groomed as a fundraiser by the Recollets, Pastede-chouan was also seen as something of an economic agent by his own people. The Innu had long sent delegations to France to investigate first hand the social, military and economic realities of French life on their own soil. A 1602 contingent of Innu youth, sponsored by fur merchants, successfully accessed the very pinnacle of Gallic power. Formally received at the court of Henri IV, they discussed with the king himself their economic concerns and negotiated a French–Innu military alliance against their primary Aboriginal antagonists, the Mohawk, which would endure for some 60 years (Biggar 1925 Vol. I; Dickason 1984; Trigger 1976 Vol. I; Trigger and Washburn 1996). In 1620, as Innu economic supremacy, long unchallenged, was gradually being eroded by French incursions westward, Pastede-chouan's people would likely have welcomed the chance to send another representative overseas, thereby hoping to learn firsthand information which might help them to clarify French intentions and capabilities and, potentially, to regain something of their dwindling power (Beaulieu 1990; Trudel 1973).

Thus, though both the Recollets and the Innu sought to utilize Pastede-chouan's presence in France to their own economic advantage, Recollet success in their primary goal—the transformation of Pastede-chouan's religious and cultural identity—would prove to be an unprecedented and deeply unwelcome surprise to the Innu who had sent him solely as an economic agent.

Pastede-chouan's Arrival in France

Following their long Atlantic crossing, Pastede-chouan, accompanied by Recollet Father Jean Dolbeau, travelled inland to La Baumette, a 15th-century convent founded by Duke Rene of Anjou on cliffs overlooking the Maine River, well within the sight and sound of the massive bell towers of the Saint-Maurice Cathedral downstream in the larger centre of Angers. The pair probably arrived by boat, and ascended the still extant stone stairs from the river's edge. Named for the Provençal mountain of La Baume, upon which Mary Magdalene was said to have performed her penitential exercises, the convent, excavated from the cliff

itself, has been described as being located in “a spot so beautiful that it ravished the eyes of all beholders and cured the sick in soul” (McManners 1960:83; Uzureau 1928:15). Initially bequeathed to the Cordeliers, a male religious order, the complex was ceded to the more rigorous Recollets by Henri IV when its original inhabitants failed to approximate the Magdalene's austerity. The monarch's choice of the Recollets as replacements apparently hinged upon his pivotal conversation with Recollet Provincial Jacques Garnier.⁵ Asking the elderly Franciscan what he wished for most in the world, the king was so impressed with Garnier's answer, “poverty and reform,” that he deeded the deserted La Baumette to his order, and staunchly backed them in subsequent legal disputes with the Cordeliers (Uzureau 1921, 1932, 1938).

Angers in the 1620s was an ecclesiastical centre less known for trade or government than for its impressive number of religious establishments and the splendour of its annual cycle of religious spectacles, culminating with the *Sacre d'Angers* on Corpus Christi. This was a day-long procession of the town's many religious orders, secular clergy and 12 “torches”: splendidly realized, and often highly emotional scenes from the Hebrew Bible and lives of Christ, his mother, and the saints (McManners 1960; Uzureau 1915, 1925). Inaugurated at the Cathedral with a mass and interspersed with preaching, the solemn procession and display of these realistic tableaux, together with the amassed treasure of the religious community, was a pivotal event locally and drew pilgrims from throughout the region and beyond.

La Baumette, Pastede-chouan's home for the entirety of his five years in France, was both an integrated part of the Angers community, participating in its lavish ceremonial life, and a celebrated pilgrimage site in its own right. Its chapel's wooden statue of the Magdalene, clothed only in her long hair, was reputed to be miraculous, motivating a constant trickle of devotees who wished to beseech her saintly intervention. On July 22, the feast day of the Magdalene, neighbouring Angers “virtually emptied” as its religious communities and secular populace flocked to the celebrations at Baumette (Uzureau 1939:276-277).

Adjusting to both the rigour and solemnity daily devotional life in the Franciscan enclave and to the exuberance of its festivities was likely a lonely, exhausting and confusing process for Pastede-chouan. During his initial winter in France, he sought to conform to the exacting expectations of his Recollet hosts, sandwiching public appearances between long periods of sequestered linguistic and theological preparation for his immanent baptism. Pastede-chouan met with key members of the clergy

and nobility from whom the Recollets sought support, including his godfather Pierre de Rohan, a powerful local prince and generous donor to the Recollet cause. Charmed by the young Innu, the prince taught his godson “to know and love God and to say his paternoster in French and in Latin” and would finance his education for the next five years (Sagard 1866 Vol. III:785).

Though Pastedechouan would thus have become accustomed to being the object of intense European scrutiny, nothing could have prepared him for the near mayhem which greeted his public baptism in April of 1621. Even in a region well accustomed to extraordinary religious spectacle, Pastedechouan’s ceremonial reception by the Church appears to have excited an unusual outpouring of interest, as the people of Angers and the surrounding area sought, that late spring evening, to catch a glimpse of the exotic youngster. According to Jean Loutvet, a local diarist who recorded his impressions of the event, the church was jammed with hundreds of onlookers, and the courtyard around the cathedral was so tightly packed that it was impossible to turn around. Ecclesiastics, nobles and commoners alike thronged the pews, aisles and choir galleries and stared at Pastedechouan, accompanied by a coterie of clerical officials, his noble godparents, and an entourage of servants, preceded through the exterior cloisters and through the nave, past the elaborate, centuries old “Tapestry of the Apocalypse.” Flowers and incense scented the dim, stone-vaulted interior of the church and candlelight from the many white tapers winked on the rich, ornately inlaid cross held aloft in advance of the grand procession. The party emerged into the mild evening air, where the Prince and Princess of Guémenée, in the courtyard in front of the cathedral, effected their godson’s civic rebirth by bestowing upon him their own names: “Pierre-Anthoigne, because the Prince was called Pierre and madam the Princess, Anthoignette.” After re-entering the crowded church, Pastedechouan was stripped, anointed with holy oil and baptized by aspersion near the altar of local Saint Serene. Re-dressed all in white and given a lit white taper to hold, he was crowned with a snowy white baptismal *cresmear* (bonnet), and “lifted up into the pulpit, where he was for a long time with the bonnet on his head and a lit candle in his hand” (Uzureau 1922:392-393, my translation).

Pastedechouan’s baptism was a striking blend of publicity stunt, freak show and religious rite. For the Recollets and their noble benefactors, the ceremony celebrated their power in transforming Pastedechouan from a “savage” into a “naturalized Frenchman” by illuminating the darkness of his animist ignorance with the Gospel light of Christ (Le Clercq 1881 Vol. I:273). Ritually, Pastede-

chouan’s baptism dramatized their most treasured ambition: the systematic religious reconfiguration of Aboriginal cultures in distant Canada. For the spectators, however, conditioned by a century of public displays of captured Aboriginals, Pastedechouan was intriguing because of, rather than in spite of, his physical and cultural “otherness” (Dickason 1987; Feest 1999). The mutation of a secular genre of Aboriginal exhibition into a religious idiom which stressed transformation epitomized the permeation of late 16th-century Catholic revivalism into the disparate enclaves of colonial policy, overseas trade and popular entertainment.

Pastedechouan’s Religious Re-education

By symbolically stripping Pastedechouan of his garments, the Recollets signalled their determination to divest him entirely of his Native religious ideations. Their ritual shorthand non-verbally conveyed to their young charge that his conversion was an exclusivistic, one-way choice which necessarily entailed the renunciation of his previous way of life. To facilitate this process, the Recollets, who had put an ocean between Pastedechouan and his family, also sought to shelter him from other young Innu then visiting France (Le Clercq 1881 Vol. I). Dispersing Aboriginal children, while maximizing fundraising opportunities, also ensured that the newly arrived could not re-infect their Christianized brethren with the “contagion” of traditional beliefs.

How Pastedechouan was taught during his five years in France arguably affected his developing religious mentality as much or more than *what* he was taught. The Catholic education which Pastedechouan experienced in France contrasted sharply with Innu educational models. Though both pedagogical systems had as their overall aim the reproduction of cultural and religious knowledge, they differed markedly in their orientation, purpose and methods.

In the oral Innu culture, the mentoring of young children took place in the context of daily life. Innu children learned the skills and behaviours expected of them through observation and imitation, a process which became more intense and demanding as young people approached physical maturity (Dickason 1987; Miller 1996). Discipline of the recalcitrant generally took the form of gentle teasing as physical punishment of the young was not customary (Dickason 1987; Thwaites 1897 Vol VI; Trigger 1976 Vol. I). The fundamental goal of the Innu mentoring process was to bequeath the cultural skills, mental outlook and religious attunement that would foster children’s adherence to prescriptive behavioural norms in a culture which prized social co-operation, physical and

emotional stoicism and skilled self-reliance highly (Thwaites 1897 Vol. VI).

French education in the early 17th century was, by contrast, a formal process involving the acquisition of literacy in a specialized setting sequestered from the bustle of the daily round. Fear of physical coercion and deprivation was routinely utilized to facilitate students' mastery of prescribed theological and linguistic information and to impress upon them the awesome authority of their teachers (Dickason 1987:61). While the aim of Innu mentoring was the child's achievement of mature independence, Recollet education of young Aboriginals sought to erode what they perceived as their proud freedom and to curb their willful autonomy by implanting a deeply internalized sense of dependency upon religious authority. Though Pastedechouan became a man during his five years in Recollet custody, he remained, to his religious superiors, a child in the faith whose spiritual progress was contingent upon their watchful guidance.

Though the Recollets' aim in educating Pastedechouan was to equip him for his eventual role as a missionary to his own people, the termination of his Innu education at its most critical juncture, coupled with his continuing deference to Recollet authority following his repatriation, would render him unable to meet Innu expectations regarding adult male gender roles. The roles of warrior and hunter demanded both the mastery of discrete cultural skills and the maturity and judgment essential to their proper deployment. Pastedechouan's French education, however, denied him both.

Only in the linguistic arena was Pastedechouan's transformation deliberately left incomplete. To facilitate his ability to convert his people following repatriation, Pastedechouan's thorough instruction in French and Latin alternated with opportunities for him to instruct in his Native Innu with Canada-bound Recollets such as Gabriel Sagard (Le Clercq 1881 Vol. I; Sagard 1866 Vol. II).

The Recollets' decision to allow Pastedechouan to hold onto a modicum of his former cultural identity, in the form of his mother tongue, did not endanger his identification with French Catholicism, which was so complete that in the latter years of his sojourn he apparently claimed to have forgotten the Innu language (Du Creux 1951; Le Clercq 1881 Vol. I; Sagard, 1866 Vol. III; Thwaites 1898 Vol. V). The young man's boasting as to the degree of his cultural assimilation had the ironic result of precipitating his immediate repatriation, as his comments had awakened missionary fears that his lingering in France might make him unfit for his future mission. Besieged by Recollet demands that he return to Canada, a horrified Pastedechouan apparently responded, "my Father, how could

your Reverence want to send me back to the beasts who do not know God?" (Sagard 1866 Vol. III, p. 785-786, my translation; see also Le Clercq 1881 Vol. I).

Though chilling in their profound cultural alienation, Pastedechouan's reported words and the fears they so eloquently express were eminently logical, given the central premise of this missionization model: that one's individual identity is predicated upon the nature of one's surrounding environment. Having laboured for five years to transform himself culturally, linguistically, and religiously, Pastedechouan may have been concerned that his fragile new identity would be lost once its enabling environment was removed. His characterization of his own family as religiously ignorant "beasts" powerfully demonstrates the way in which he had been taught to think of French and Innu religious identity in deeply antithetical terms (Sagard 1866 Vol. III).

Pastedechouan's expressions of repugnance toward Native beliefs and practices and his fearful aversion to contact with other Aboriginals were typical of the response of many 17th-century indigenous children removed from their Native societies by the French. Whether they were young seminarians voluntarily given by their families for education, "good will hostages" surrendered as insurance for the lives of French traders or missionaries venturing into the interior, or orphans taken in as domestic servants by overseas convents, Francized Aboriginal children generally telegraphed some or all of these sentiments, perceiving and presenting themselves as wholly French and entirely Catholic (Thwaites 1897 Vol. VI, VII). Their European mentors encouraged and ratified such self-perceptions, occasionally suggesting that their youthful charges, through their innocent ardour, the tireless efforts of their selfless instructors, and the grace of God, had not merely attained spiritual parity with their European counterparts, but had far exceeded them.

Pastedechouan's Return to Canada

Pastedechouan's 1626 return to Tadoussac took place in an unsettled political, military and religious atmosphere. During his long absence, the Innu stronghold had become the pre-eminent centre for illegal trade and a fulcrum of anti-Catholic propaganda (Biggar 1925, Vol. V; Trigger 1976 Vol. I). Huguenot success in linking what were widely perceived by the Innu as unfairly monopolistic trading practices with a newly fermented suspicion of "Romeish" ritual life meant that Pastedechouan, as a freshly minted Catholic, was probably seen as representing and defending these despised policies. Regarded in French colonial society as something of a celebrity, outside that charmed

circle Pastedechouan's reception was markedly cooler, as seen in his public excoriation by Mathican Atic, a prominent Innu leader:

Pastedechouan it is true that you are not very smart because you haven't told us what you learned in France. We sent you there in order for you to observe things for us and report them, but you have been here for more than a winter and you haven't told us anything. I don't know if it is because you are not smart enough, or because you are too shy, or because you don't care about what's in France, but when you are talking with us about France you are too childish. You must be a man and speak with confidence and wisdom, telling us the things you have seen and learned, in order that we should know them too.⁶ [Sagard 1866 Vol. II:515, my translation]

Mathican Atic's words demonstrate growing Innu awareness that the Recollet-sponsored education of Aboriginal children in France offered few of the advantages of earlier overseas congress with Europeans, and in fact appeared to have a pernicious effect upon the independence, agency and maturity of those it touched.

Judging on the basis of his subsequent behaviour, Pastedechouan appears to have internalized Recollet evaluations of his Catholic identity as fragile and tenuous, and to have seen French colonial society as contrastingly steadfast and enduring. Both perceptions, however, were wildly inaccurate. The young Innu man's commitment to his French mentors was strong enough that he was willing to brave not only the rejection of his people, but also defiantly to refuse alliance with the English, who were soon to shatter the proud illusion of French dominance in the St. Lawrence River valley.

The English Interlude, 1629-32

English eyes had turned late to Canada. Preoccupied with his southerly holdings, King James I regarded the failures of successive explorers to find the long-sought Northwest Passage as confirming English assessments that this benighted territory should be left unchallenged to the shivering French. But the burgeoning profits of the fur trade and an escalating of French-English religious and political tensions in the 1620s combined to prompt his successor's re-evaluation of this tacit policy. In the spring of 1628, English King Charles I, congratulating himself for having allowed his Gallic rivals to fund the foundation of the tiny colonial centres he now planned to usurp, sent the Kirke brothers to the St. Lawrence River valley with the order to force a quick French surrender (Trudel 1973; Wrong 1928).

Walking along the river's broad banks near Tadoussac, Pastedechouan apparently hailed the Kirkes' vessel. Identified by a French deserter on board as an Aboriginal Christian who possessed valuable linguistic skills, he was immediately captured. Procuring reliable translators was critical to the Kirkes' ambitions of securing economic affiliations and political alliances with local Aboriginal nations. Playing upon his captor's deepest wishes, Pastedechouan escaped from English custody by disingenuously volunteering to spearhead a trading initiative to his people. Having absconded with several canoe-loads of valuable supplies, he spent the next four years with a price on his head (Sagard 1866 Vol. IV). In a single, fateful act, the young Innu had signalled his unwillingness to work for the English invaders and affirmed his loyalty to his French allies, still, at the time of this incident, firmly ensconced at Quebec.

When the Kirkes captured the small colonial centre the following summer, forcing the deportation of its civic and religious personnel, Pastedechouan was abruptly deprived of the sacramental affirmation of his Catholic identity and of the economic and psychological support of French colonial society. Having burned his bridges with his new English overlords, Pastedechouan was forced to come to an uneasy reckoning with the Innu community that, as a young convert, he had rejected (Thwaites 1898 Vol. VII; Trudel 1973).

Pastedechouan's integration back into the culture of his birth was hampered by several barriers, the first being his weak survival skills. Hunting success in the Innu context was seen as being dependant upon an animal's positive evaluation of their hunters' ritual proficiency and moral uprightness (Jauvin 1993; Le Clercq 1881; Thwaites 1898 Vol. VI, VII). Thus, Pastedechouan's pronounced difficulties in mastering hunting skills would likely have been interpreted by his community as indicating the animals' collective suspicion or disapproval of him, rather than as mere technical ineptitude (Thwaites 1898 Vol. V, VII).

Secondly, there was the issue of Pastedechouan's disturbingly anomalous identity. In Innu culture, young boys were melded into mature men in the forge of intense religious experience and the furnace of war. Adolescent boys' dependency on adult family members was eschewed through fasting, visions, adoption by a powerful animal patron and successful defense of community in battle (Bailey 1969; Beaulieu 1990; Pritzker 2000; Richter 1983).

Pastedechouan's likely failure to pass through these fiery tests of manhood before his departure for France, coupled with his probable attitude of horrified distaste toward them upon his return, leads me to speculate that the young man was perceived by his society as a liminal

being who, though physically adult, was religiously and culturally still a child. Such a perception would have at once sanctioned Pastedechouan's subjection to cutting ridicule and derision and satisfyingly explained his failures as a hunter and husband (Thwaites 1898 Vol. VII).

Pastedechouan's desertion by his defeated French mentors and his consequent reliance upon the provision of his own people precipitated lasting changes to his allegiances and, ultimately, to his identity. For the remainder of his life, his attitude towards the French would be characterized by embittered ambivalence.

Pastedechouan and the Jesuits

Given his experiences, it is not surprising that Pastedechouan was wary of Europeans following the negotiated re-assertion of French dominance of the St. Lawrence in 1632. After a brief, failed stint working for French civic officials, Pastedechouan was urged to serve as a translator and language instructor to Paul Le Jeune, the newly arrived Superior of the Jesuit order (Dionne 1907; Du Creux 1951; Thwaites 1898 Vol. V, VI). Just as Pastedechouan had feared in 1626 that his return to Tadoussac would erode his identity as a "naturalized Frenchman," he now worried that entering the Jesuit milieu would thwart his hard won re-identification with the culture of his childhood, painfully and partially affected during the English interlude. Despite these concerns, however, Pastedechouan inaugurated a liaison with Paul Le Jeune and the Society of Jesus in November 1632, which would endure until his untimely death four years later (Le Clercq 1881 Vol. I:273).

Ironically, Le Jeune's reaction to his Canadian assignment was initially equally reluctant. Pressed into service as the Superior of the Jesuit missionization effort, the 43-year-old found himself saddled with the grandiose ambition of winning a continent's worth of "pagan" souls for Christ, a challenge for which he had little preparation and even less personal predisposition: "I thought nothing of coming to Canada when I was sent here; I felt no particular affections for the savages, but the duty of obedience was binding, even if I had been sent a thousand times further away" (Thwaites 1898 Vol. V: 31).

Like his grey-robed Recollet predecessors, the Jesuit Superior envisioned the stationary settlement of migratory Native groups and, as an educator, applauded their contention that the careful molding of Aboriginal children would result, ultimately, in the conversion of entire communities (Thwaites 1898 Vol. V, VII). Le Jeune, during his seven-year tenure as Superior, would re-implement the Recollet program of isolating, converting and re-educating young Aboriginal children both in domestic seminar-

ies and abroad in France, in order that the "fathers will be taught through the children" (Thwaites 1898 Vol. V:33; see also Vol. VII:83-89). Even while the Recollet buildings, damaged during the English interlude, were still under reconstruction, Le Jeune began the reconstitution of the educational system which had so decisively formed Pastedechouan's own distinctive religious mentality. In meeting the newly arrived Jesuit, Pastedechouan would doubtless have perceived his religious ethos and missionary methodology as uncomfortably familiar.

The two shared another bond. Neither the ambivalent young Innu nor the fervent Jesuit Superior had been born Catholic. Both men had, in their teens, had undergone a transformation of his most fundamental religious assumptions and allegiances. While Pastedechouan was an early casualty of a missionary experiment which attempted to sever his ties to his cradle culture, Le Jeune was the product of decades of internecine religious conflict which had divided a country and splintered families along confessional lines. Born in 1591 to wealthy Protestant parents, Le Jeune had converted at the age of 16 over their strident objections (LaFlèche 1973). Unsatisfied with this divisive demonstration of commitment to the Holy Mother Church, he took his initial vows in the Jesuit order, the vanguard of the Catholic Reformation, some six years later, and spent the better part of a decade forging a generation of young French boys into uncompromising defenders of the True Faith. Having converted to Catholicism, both men came to regard their previous beliefs, and the families who still held them, with considerable hostility. Just as the young Pastedechouan apparently characterized his family as "beasts," Le Jeune described the beliefs of his Calvinist childhood as "poison" and Protestants as the "enemies of the truth, of real virtue and their country" (Thwaites 1898 Vol. VII:239, 43-45).

The fact that both Le Jeune and Pastedechouan were converts lent a subtle intensity to their prolonged encounter. Though they were often antagonists, their shared experiences had inculcated in each similar assumptions regarding religious identity which one would seek to enforce and the other to evade. Throughout their acquaintance, Le Jeune attempted to persuade Pastedechouan to embrace wholeheartedly the devout Catholicism of his youth, wielding the weapons of guilt, intimidation, friendship, praise, mockery and coercion. Pastedechouan sought to assert his agency by controlling the tempo of Le Jeune's linguistic instruction and by erecting clear ritual boundaries between himself and the other inhabitants of Notre Dame des Anges, the Jesuit residence (Du Creux 1951 Vol. I; Thwaites 1898 Vol. V, VII).

The young Innu's deliberate minimalism in the performance of his duties and his consistent refusal to receive the Eucharist made the cleavage between Pastedechouan's trumpeted status as a providential linguistic instrument and the reality of his considerable resistance to his re-Catholicization increasingly clear to his would-be mentors (Thwaites 1898 Vol. V). In the spring of 1633, as the long cold days of a Canadian Lent dwindled, and Holy Week loomed, Jesuit perceptions of Pastedechouan's months-long refusal to take communion hardened. Earlier in the sacred calendar the young man's baulking had been tolerated, however grudgingly, as an unfortunate personal idiosyncrasy. Now, however, it seemed to indicate his growing alienation from and defiance of the Catholic community (Thwaites 1898 Vol. V:173-175).

By threatening to break the uniformity of mandated Catholic ritual observance in the Jesuit enclave, Pastedechouan was becoming as much of a conceptual anomaly there as he had been in his Innu community. In both contexts, his reluctance to participate in key communal rituals deprived those around him of the ability to ascertain clearly his definitive identity. Pastedechouan's probable reluctance to undergo ritual initiation confounded his Innu categorization, stranding him in the liminal space between child and adult. His equally fierce determination to evade his Easter obligation led to his similarly ambiguous standing at Notre Dame des Anges. While his baptism and linguistic facilitation of the work of God made him a real, if errant member of the body of Christ, his outright defiance of a universal Catholic obligation threatened to terminate his continued employment.

Frustrated, Le Jeune resorted to the questionable tactic of virtually coercing the participation of his recalcitrant teacher. With the complicity of one of the young Innu's relatives, Le Jeune made his consent to a much-anticipated hunting trip conditional upon Pastedechouan's performance of his religious obligations:

On Good Friday, he wanted to go hunting with our Savage, who had returned; but I told him that he should not go until he had rendered to God the devotion that all Christians owed to him at that time. I charged our Savage not to receive him in his company, and he did not. Then he [Pastedechouan] confessed and received his Easter communion... It is true that, in order to please him, we told him that, if he performed his devotions, he might go hunting upon the first opportunity; which he did with the promise to return, but we have not seen him since.⁷ [Thwaites 1898 Vol. V:175]

While from Le Jeune's perspective, Pastedechouan's participation in this coerced communion was a satisfactory

ending to the episode, it was to be a pyrrhic victory. By overstepping the clear ritual boundaries that the young man had so painstakingly demarcated, Le Jeune left him little choice but to flee. Pastedechouan would darken the Jesuits' door only once more in his lifetime shortly before his death.

From Ambivalence to Apostasy? The Winter Hunt of 1633-34

Pastedechouan's decision to keep his distance from Notre Dame des Anges effectively forced Le Jeune, still eager to continue his linguistic instruction, to leave its relative comfort for the forbidding hunting grounds of the Innu. During the winter of 1633-34 he accompanied his young teacher's familial band on a grueling journey of some hundreds of miles, deep into the woods of southern Quebec and northern Maine.⁸

With the missionary's intrusion into his family unit, what Pastedechouan had been taught to view as the mutually exclusive worlds of French Catholicism and Innu traditional life-ways abruptly collided as Le Jeune's anomalous presence within his band shattered the conceptual, temporal and spatial barriers which Pastedechouan had managed to erect between these worlds. The missionary's exclusivistic Christian message, resoundingly declaimed within the citadel of Pastedechouan's Innu identity, reignited the young man's ambivalence regarding his religious loyalties. Pressed by Le Jeune early in their journey to recommit himself wholly to Catholicism, Pastedechouan apparently replied:

I see clearly that I am not doing right; but my misfortune is that I have not a mind strong enough to remain firm in my determination; I believe all they tell me. When I was with the English, I allowed myself to be influenced by their talk; when I am with the Savages, I do as they do; when I am with you, it seems to me your belief is the true one. Would to God I had died when I was sick in France, and I would now be saved. As long as I have any relations, I will never do anything of any account; for when I want to stay with you, my brothers tell me I will rot, always staying in one place, and that is the reason I leave you to follow them. [Thwaites 1897 Vol. VII:89-91]

Pastedechouan's candid confession disclosed the overwhelming impact of external forces on his eroded identity and intimated the turmoil he faced now that these competing influences had become simultaneous rather than successive. By expressing the tensions between Le Jeune's religious demands and his family's cultural priorities, Pastedechouan vividly communicated his tenuous

position negotiating these contrasting expectations. The young man's words, moreover, eloquently foreshadowed how his relationship with the Jesuit Superior would be decisively affected by Le Jeune's fateful decision to initiate a fractious struggle for religious dominance with Pastedechouan's eldest brother, the shaman Carigonan.

Though Le Jeune was often to complain of his frequent confrontations with this powerful religious leader, it was he who initiated their relational dynamic with his repeated rejections of the Carigonan's cordial overtures. In inviting Le Jeune to accompany the band, Carigonan expressed his hopes that the missionary would utilize his relational expertise with the powerful beings of the Christian pantheon to cure his ongoing affliction: "he [Carigonan] asked me [Le Jeune] if Jesus had not spoken to me about the disease which tormented him. "Come," said he, "with me, and thou wilt make me live now, for I am in danger of dying"" (Thwaites 1897 Vol. VII:69-71). But, perceiving Carigonan as his moral and spiritual antithesis, the Jesuit Superior bluntly rejected both the shaman's offer of hospitality and his request for healing attention.

Le Jeune's unfavorable response to Carigonan's expressions of interest in Catholic prayer and ritual is initially puzzling, as the selective targeting of a society's religious leaders for intensive catechistic attention was a time-honoured Jesuit conversion technique, used to great success in their Asian missions. Even Le Jeune himself belatedly admitted that had the influential shaman "come to know God...all the Savages, influenced by his example, would like to know him also" (Thwaites 1897 Vol. VII:131). His unwillingness to engage Carigonan suggests that the Superior was influenced by Jesuit apprehensions of North American religious specialists as the darkest manifestations of Aboriginal depravity, demonism, and ignorance.⁹

While Le Jeune clearly perceived his encounter with the shaman as a struggle between two fundamentally opposed religious systems, Carigonan appears initially to have viewed the Jesuit's beliefs and practices as complementing rather than displacing his own. Gradually, however, as the shaman intuited the exclusivistic nature of Le Jeune's claims and discerned that he sought, not a mutually beneficial exchange of religious ideas, but merely to impose his own views, Carigonan's attitude toward the missionary began to sour. Entering into the competitive engagement initiated by the Jesuit, he increasingly sought to demonstrate his influence over the group and particularly his brothers. Le Jeune's repeated challenges had roused an opponent worthy of his mettle, who met his theological onslaught with trenchant intelligence, psychological acuity, and an often biting humour (Thwaites 1898 Vol. VII).

Le Jeune's antagonistic contestation of Carigonan's religious authority placed Pastedechouan in an unenviable position. Obedience to the missionary's ongoing demands for linguistic assistance would have forced Pastedechouan to contravene the Innu norms of familial etiquette, as many of the Superior's requests fused deliberate religious provocation with unconscious cultural insensitivity. For example, Le Jeune unsuccessfully petitioned Pastedechouan's help in his repeated, fruitless attempts to effect the death-bed conversion of Carigonan's wife, directly contravening the shaman's demands that he desist and indirectly questioning Carigonan's own ritual prowess and religious authority (Thwaites 1898 Vol. VII). Pastedechouan's continuing dependency upon his brothers for his survival and for the modicum of social acceptance he enjoyed likely made him reluctant to risk Carigonan's perception of his involvement with the missionary as signaling his own oblique rebellion. Refusal of Le Jeune's repeated requests, however, sentenced him to constant harassment by the missionary, who played upon his inchoate, residual attachment to Catholicism and his lingering fears of hell to try to force the young man's facilitation of his ambitious missionization agenda (Thwaites 1898 Vol. VII:103, 113-115).

Throughout the fall and early winter of 1633, Pastedechouan's religious ambivalence remained unresolved as he was subjected to the contrary demands of Carigonan and Le Jeune: commanded by the former to dance, and by the latter, to pray (Thwaites 1898 Vol. VI). In a vain attempt to dramatize his religious and social distance from the missionary, and to deny their shared confessional identity, Pastedechouan repeatedly refused to aid Le Jeune, prompting the frustrated missionary to remark:

this miserable Renegade, fearing to displease his brother, would not even open his mouth. I begged him, I conjured him with all gentleness; finally I spoke harshly, and threatened him in the name of God...This heart of bronze melted neither at my prayers nor at my threats. [Thwaites 1898 Vol. VII:103-105]

Nevertheless, when doing so did not come at too high a price in family peace, Pastedechouan did intermittently instruct the Jesuit in the Innu language and translated his eager explanations of Christian thought and practice (Thwaites 1898 Vol. VII). It was Pastedechouan, moreover, who precipitated the missionary's attempts to ritually ameliorate the band's steadily worsening plight in late December 1633, when several weeks of disastrous hunting had brought the small group to the brink of starvation (Thwaites 1898 Vol. VII). But the very events which Pastedechouan's urging unleashed, and which his own

expertise facilitated, would have the altogether unforeseen result of transforming the young man's characteristic religious ambivalence. Enraged by the events of the Christmas hunt, the furious young Innu would launch an articulate and devastating campaign against Le Jeune's nascent influence within his familial band.

The Christmas Crisis

It was shortly before Christmas, 1633 that Pastedechouan and his second-eldest brother Mestigoit, a respected leader within the Innu group, appealed to the Jesuit to ritually allay the grim spectre of immanent starvation. Seizing upon the missionary opportunity presented him by the band's desperation, Le Jeune hastily erected a provisional oratory of pine boughs, which he decorated with a crucifix, reliquary and devotional images and "composed two little prayers, which he [Pastedechouan] turned into savage" (Thwaites 1898 Vol. VII:149). With Pastedechouan interpreting, the Superior made an emotional appeal to the assembled band, arguing that his God could save them from their immediate peril, and from Hell itself, if only they would believe wholeheartedly in him. Kneeling in the snow, 29 men, women and children, including Pastedechouan, Mestigoit, and Carigonan, bowed their heads and repeated in Innu the solemn prayer Le Jeune had composed:

Great Lord, you who have made heaven and earth, you know all, you can do all. I promise you with all my heart (I could not lie to you) I promise you wholly that, if it pleases you to give us food, I will obey you cheerfully, that I will surely believe in you. I promise you without deceit that I will do all that I shall be told ought to be done for love of you. Help us, for you can do it, I will certainly do what they shall teach me ought to be done for your sake. I promise it without pretence, I am not lying, I could not lie to you, help us to believe in you perfectly, for you have died for us. Amen. [Thwaites 1898 Vol. VII:153]

Though initially the dramatic success of the Christmas hunt which immediately followed these prayers seemed to betoken a critical missionary triumph for Le Jeune, his victory would prove fleeting. For the very manner in which the Superior interpreted the hunt's outcome would decisively alienate the member of the band upon whom he was most dependent to achieve his missionary goals.

Following his successful capture of two animals, Pastedechouan's brother Mestigoit excitedly approached the missionary, "joyfully recognizing the help of God, and asked what he should do. I said to him, '*Nicanis*, my well beloved, we must thank God who has helped us.'" Past-

edechouan, himself having returned empty-handed, and overhearing this exchange between his brother and the missionary, promptly interjected, "what for indeed? We could not have failed to find them [the animals] without the aid of God." Le Jeune relates, "at these words I cannot tell what emotions surged in my heart; but if this traitor had given me a sword-thrust, he could not have saddened me more; these words alone were needed that all might be lost" (Thwaites 1898 Vol. VII:159).

These caustic remarks were the opening salvo in Pastedechouan's determined campaign to discredit Le Jeune by positing a deeply troubling association between the Christian God, his human representative and Innu privation. Pastedechouan cleverly utilized Le Jeune's own observable behaviour as a template for the divine nature, convincingly presenting God as punishing and miserly, highly problematic traits in a society predicated upon the generous collective distribution of food. Pastedechouan interpreted Le Jeune's publicly expressed reservations regarding the "gluttony" of Innu "eat-all" feasts as an indication that God was "very angry because we have something to eat" (Thwaites, 1898, Vol. VII:163). When the missionary subsequently committed a shocking breach of the Innu ritual code by knowingly profaning the bones of the slain animals by giving them to dogs (an action which threatened to unleash horrifying punishment on the entire group), Pastedechouan's chilling allegations gained tremendously in plausibility, eroding the Jesuit's modest gains in winning the confidence of the band (Thwaites 1898 Vol. V, VI). Though the young Innu's theological assertions and the Superior's ritual profanation were unrelated, each intimated that the Christian God and his followers were sources of antisocial danger which threatened both the group's cohesion and its larger web of interdependence with other-than-human beings.

But why did the events of the Christmas hunt turn Pastedechouan from longstanding religious ambivalence to embittered outrage? Perhaps it was because the equation which Le Jeune so neatly set up in his original prayers, that the believing Christian will be a successful hunter, so thoroughly and brutally contradicted Pastedechouan's personal experience. The young man's failure to resume a respected place in Innu society was largely due to the fact that he spent five pivotal years away from it, learning to be a Christian. The lost opportunity to learn critical Innu survival skills led directly to his social ostracism, marital failures and humiliating dependency. Le Jeune's well-intentioned formula painted Pastedechouan as doubly inadequate, as his empty-handed return to camp branded him a failure in Christian as well as Innu terms.

Pastedechouan's new sense of estrangement from the missionary, however, was fully reciprocated. While the events of Christmas 1633 and its aftermath triggered the young Innu's overt rebellion, and prompted the entire band's reappraisal of the Jesuit Superior, they also precipitated a new pessimism in Le Jeune's evaluation of his own talents as a missionary and the group's readiness to embrace Christianity. Ruminating upon his prevention from leading the band in prayerful thanksgiving following the hunt's success, Le Jeune compared their joyful feasting to wild swine eating wind-fallen nuts: "then behold my pigs devouring the acorns, regardless of Him who shook them down. They vied with each other in their happiness; they were filled with joy, and I with sadness; we must yield to the will of God, for the hour of this people is not yet come" (Thwaites 1898 Vol. VII:161). The missionary's waning evangelical fortunes appear to have triggered his long downward spiral into self-doubt, illness and spiritual despair which necessitated his risky April 1634 evacuation to Quebec.

A Trio of Deaths

Ensnared once again at the Jesuit convent of Notre Dames des Anges, Le Jeune's bedridden recovery from his physical and spiritual malaise began his protracted hiatus from contact with his former Innu hosts. Estranged from Pastedechouan, probably because of the young man's continuing spiritual truculence, Le Jeune only mentioned the exploits of his one-time travelling companions as, with the passing months, they took a turn for the tragic. Carigonan, Mestigoit and Pastedechouan were preceded in death by their fourth sibling, Sasousmat, who succumbed to illness in January 1634, dying, like Pastedechouan, a baptized Catholic (Thwaites 1898 Vol. VI). The remaining trio would successively meet their respective fates throughout 1635 and 1636.

Carigonan was the first of the three to perish, burning to death when his home caught fire under suspicious circumstances. Mestigoit only briefly outlasted his elder brother. Having barely survived his harrowing journey to deliver the ill Le Jeune back to Quebec in April of 1634, when the first thaw rendered the St. Lawrence a formidable obstacle course of giant chunks of ice, Mestigoit was to perish in its waters the following year. Deprived of his sanity by a raging fever, he apparently slipped into the river's calm depths and never emerged (Thwaites 1898 Vol. VII, IX).

Only Pastedechouan remained. The deaths of his older siblings would have left him devastatingly bereft, as he owed his life to the brothers who had taken him under their collective wing following his abandonment by his

French mentors in 1629. While they lived, they had used their social prestige to shelter their youngest sibling from the worst of the social ridicule precipitated by his disturbingly liminal status. Deprived of his brothers' generous succour, Pastedechouan now faced an uncertain future.

Confused and grieving, the young Innu returned to Notre Dame des Anges and confided to Le Jeune his wish to "be reconciled to the Church" (Thwaites 1898 Vol. VII:303). Given his determined campaign against the Superior's mission the previous winter, which seemed to have ripened his religious ambivalence into a decisive rejection of Christianity, Pastedechouan's pleas are somewhat surprising, and initially seem to offer a stark interpretive choice between religious sincerity and economic opportunism. But with the death of his brothers, it is perhaps not surprising that Pastedechouan, incapable of supporting himself in a traditional Innu manner, once again sought out the ministrations of a missionary order, the only other reliable providers he had ever known. Moreover, given the abrupt cessation of his brother's countervailing traditionalist influences, it is not unthinkable that Catholicism might once again have exerted its subtle pull upon the deeply ambivalent young man. As vociferous as Pastedechouan's theological diatribes had sometimes been, none of his comments had questioned the existence of a God whose ritual demands and threatened punishments seemed to have an inexorable hold upon his religious imagination, such that they decisively shaped even his most impious outbursts.

Le Jeune, however, discounted his ex-teacher's possible spiritual motivations, interpreting Pastedechouan's apparent change of heart as instigated by his stomach rather than his soul. Rebuffing the young man, the Superior told him to return during a time of plenty, so that his religious sincerity would be more readily apparent. Only after Pastedechouan had left the convent did Le Jeune come to regret his cavalier dismissal of his former teacher. Berating himself for his lack of Christian charity, the Jesuit besieged Tadoussac, Pastedechouan's probable destination, with a blizzard of letters proposing the young man's immediate return (Thwaites 1898 Vol. VII, IX). But his missives went unanswered. Having spurned Pastedechouan, Le Jeune never saw him alive again. Apparently "abandoned in the woods like a dog," the young Innu's fate proved his eldest brother's prediction that he would "die of hunger, unless we feed him" eerily prescient (Thwaites 1898 Vol. IX: 173). His solitary demise in the frozen forest is eloquent testimony to his rejection by both the band whose approval he had so assiduously courted, and by the Church which had instilled within him such fatal ambivalence.

In his long days and nights alone, before the end finally came, mounting anxiety probably drove Pastedechouan to seek a range of solutions to his isolation and privation. Perhaps he walked for miles through the woods seeking his kin, startling when the ice-laden trees cracked like gunshots, shattering the unearthly stillness. Likely, he tried to stalk game, silently pleading with the Innu and Christian pantheons to guide his aim, but with failure and the howling wind his only answers. Weakening, he would have struggled to maintain his fire and to build a rude shelter from the indomitable cold. As starvation and exhaustion took their toll, Pastedechouan's vision would have dimmed, cutting the snow's harsh glare. The unbearable numbness and pain in his extremities would have given way, in his last hours, to an illusion of comforting warmth.

But the rigid theology which had long held him in its inflexible grip afforded him not even the meager illusion of comfort. His always lively fears of hell, first inculcated in the Recollet classroom at La Baquette, and cannily manipulated by Le Jeune throughout their association, may well have intensified as his physical strength ebbed, as Pastedechouan surmised that his eternal fate might escalate rather than relieve his current agony (Thwaites 1898 Vol. VII). Pastedechouan's alienated vision of the Almighty, which envisioned Him as a winter sun which blinded without warming, would have been as cold a comfort as the frozen streams and icy, wind-rocked woods around him. Any pleas he made to the other-than-human persons of Innu traditional religion, moreover, were met only with the harsh reality of continuing privation. Though the isolation and fasting of Pastedechouan's last days ironically mimicked that of a youth seeking the lifelong guidance of an animal, his presence alone in the woods signaled his ejection from, rather than his entry into, the interdependent web of Innu social relationships.

Concluding his extended reflection upon Pastedechouan's death and probable fate, Paul Le Jeune exclaimed:

If it were in my power to free him from the irons and chains in which perhaps he now is, I would release him, that I might procure for him, in exchange for the wrongs he has done me, the greatest blessing that can be obtained for a reasonable creature, eternal salvation. Alas! is it then so small a thing that a soul be damned? All the great affairs of Conclaves, of the Courts of sovereigns, of Palaces, and of Cabinets are only child's play, in comparison with saving or losing a soul. But let us pass on. [Thwaites 1898 Vol. IX:71-73]

We, too, in our capacity as the witnesses of Pastedechouan's short life and tragic death, albeit from the

remove of almost 400 years, are similarly faced with the somewhat anti-climactic duty of "passing on" from dramatic narrative to more general reflection and assessment. Having pursued, in all of its intimate contours, the life of this young Innu man, what have we found to challenge or illuminate our scholarly preconceptions? What is Pastedechouan's legacy and contemporary relevance?

Pastedechouan's Legacy

Pastedechouan's contributions to our understanding of life in 17th-century North America are several. His story, in its nuanced complexity, poses significant new theoretical challenges to the study of European-Aboriginal interaction; allowing us to challenge the entrenched historiographic stereotypes of which we are all too often unaware and inviting us to work toward subtler understandings which more deftly capture the realities of Aboriginal people facing a maelstrom of political, military, cultural and religious change. Despite the professed delight of post-modernists in the ambiguous and the liminal, Aboriginal individuals who defy easy cultural or religious categorization have long languished unstudied, resulting in a continuing perception of Aboriginal religious affiliation as a zero sum proposition, instead of what Pastedechouan's story reveals it to be: a shifting, ambiguous and highly variable association. This young Innu man's agonistic experiences with early modern Catholicism stand as a mute rebuke to the ongoing scholarly propensity to isolate the experiences of well documented exemplary converts for intensive study, as well as to the self-perpetuating assumptions which such a selection invariably brings to the study of Aboriginal lives.¹⁰ As a figure who eludes easy religious categorization into the ubiquitous historiographic designations of "convert" or "apostate," Pastedechouan suggests the necessity of a new understanding of Aboriginal religious change. Speaking of the entrenched tendency of scholars to view Aboriginal religious conversion in stark, binary terms, historian Allan Greer has recently written:

Current debates in history are frequently conducted in the secular language of "assimilation" and "resistance," but in fundamental respects the framework of discussion remains that inherited from the Jesuits and their seventeenth-century critics. That is to say, conversion is understood in bipolar terms—successful or unsuccessful, real or false...The effect is to keep the focus upon the missionaries, their criteria and aspirations, rather than on the "missionized." [2003:176]

Though he was a "convert" to Christianity, the complex variability of Pastedechouan's self-identification as such

should complicate our understanding of this term, which, as Greer suggests, is all too often seen as designating a clear, final and definitive choice. While his apparent “apostasy” questioned the necessity of Catholicism’s ritual panoply and challenged its theological assertions of God’s benevolence, his transactions with his Recollet mentors, Jesuit antagonists and the members of his own family vividly dramatize his lifelong retention of 17th century Catholic exclusivism. Rather than approximating either of the traditional categories of “conversion” and “apostasy,” Pastedechouan, in his characteristic religious ambivalence, was crucified between their extremes.

Pastedechouan’s story is also of enduring value because of its contemporary relevance. His experiences of cultural and religious disjunction, though they took place nearly 400 years ago, presaged Aboriginal endurance of centuries of strikingly similar religious and cultural indoctrination. As we have seen, 17th-century missionaries’ minority status in an Aboriginal-dominated context made their dreams of transforming such societies unrealistic, even laughable. Their tiny numbers initially forced early Recollet and Jesuit missionaries to miniaturize their aspirations in the persons of individual children, whom they removed to a setting in which they could enjoy an artificial cultural dominance. Though the Jesuits, recognizing its failure, eventually abandoned this child-focussed missionization strategy, their discredited pedagogical model of extraction, isolation and re-education was to prove fatefully influential in subsequent centuries.

When disease-decimated and geographically displaced Aboriginal populations eventually became a minority in their own land, ascendant Euro-North Americans were quick to label them, in the verbiage of the day, a social, economic and religious “problem” or “question.” Like their 17th-century predecessors, North America’s political and religious elites enthusiastically endorsed educational institutions which, though they took numerous denominational incarnations, collectively promised to assimilate Aboriginal cultures by removing the education of their children from the hands of Native parents. By disrupting the inter-generational replication of cultural and religious life-ways, educational leaders boasted that they could “have the Indian educated out of them” rendering their young charges productive, loyal citizens and devout Christians (Miller 1996:151). Just as Champlain and his Recollet allies had argued that the Native inhabitants of North America could become, through the softening influences of Christianity and agriculture, proxy Frenchmen, 19th-century promoters of Canadian residential schools for Aboriginal youth promised that the troubling wildness of these scattered, uncivilized bands

could be effectively tamed, and their distinctive cultures discretely extinguished, through a gradual process of assimilative education. The dream of a widespread imposition of Old World religious ideas upon New World native groups, cherished but unrealized by figures such as Le Jeune, would gradually make European-influenced aboriginal figures like Pastedechouan the norm, rather than the exception.

Though the intervening 200 years brought new pedagogical developments and vocational priorities, the overall premise of these educational institutions remained unchanged from that of their 17th-century progenitors: to extract, isolate and re-educate native children, stripping them of their ontology, epistemology, ethics and identity and enforcing their adherence to the theological and behavioural dictates of an essentially foreign religious and cultural ideology (Haig-Brown 1988; Johnston 1988; Lomawaima 1994). Despite the passage of centuries, the damaging psychological effects of prolonged immersion in such assimilationist institutions, referred to by many survivors as “cultural” or “emotional genocide” have remained horrifyingly consistent (Frank 2003:35, 39; Haig-Brown 1988:11).

For a number of reasons, however, the renewed European assault upon Aboriginal religions and cultures witnessed by the 19th and 20th centuries was both more ferocious and more ambitious than the 17th-century experiments which preceded them. First, the sheer scope of the unfolding educational project dwarfed even the wildest dreams of its missionary progenitors. While the number of Aboriginal children housed in 17th-century seminaries never exceeded more than perhaps 10 or 15 simultaneously, each residential school in 19th- and 20th-century North America brought together hundreds of students from large catchment areas. The sheer number of students incarcerated in these large institutions dramatically amplified their sociological impact on Aboriginal communities. Large, diverse student populations fermented both factionalism and fellowship, fostering multiple forms of covert resistance to institutional authority. Because Aboriginal students, some as young as four, faced a regimented, depersonalized existence, were often the victims of emotional, physical or sexual abuse, and visited their families only infrequently, they needed all the potential venues for comfort and collusion that such childhood alliances could afford (Adams 1995; Haig-Brown 1988; Johnston 1988; Lomawaima 1994).

Secondly, the mandate of later schools considerably expanded the earlier emphasis upon children’s cultural and religious reformation, seeking, in addition, to quash student usage of their Native tongues. Native linguistic

proficiency, deliberately fostered by Recollets and Jesuits eager to master Aboriginal languages, was specifically targeted for elimination in the new school system. Met at schools' thresholds, incoming students were informed that to speak what was for many the only language they knew was to invite swift and brutal corporal punishment (Kim Cheena, personal communication, October 2004; Frank 2003:34-35; Haig-Brown 1988:11; Johnston 1988:7, 9-10; Lomawaima 1994:xiv-xv; Miller 1996:199-220).

Thirdly, though 19th- and 20th-century presentations of Christianity and Native religious ideations stressed their incomparability and incommensurability, standards for Aboriginal conformation to Euro-Canadian religious norms differed considerably from the "exceptionalist" agenda of earlier French missionaries. Seventeenth-century missionaries sought to inculcate in their Aboriginal pupils a passionate, internalized faith, and fully expected that they might eventually spiritually surpass their European mentors. In modern residential schools, however, children's piety was seen merely as the religious dimension of their capitulation to the self-evident superiority of the now dominant culture. Conversion was envisioned less as a radical interior transformation than as another indicator of student conformity with institutional expectations.

Fourthly, 19th- and early 20th-century residential schools coupled earlier assumptions of Aboriginal cultural inferiority with a new spectre—that of racial difference. Seventeenth-century expectations of Aboriginal amenability to missionary influence, while predicated upon a condescending assessment of indigenous religious and cultural commitments, did not perceive Native populations racially different from Europeans. The architects of French colonialism dreamed of the establishment of a *métis* culture guided by European cultural and religious imperatives but largely populated by "Francized" Natives (Biggar 1925 Vol. I: 110, 117, 295-296, Vol. III, 15-16; Thwaites 1898 Vol. V:23, 33-35). In the intervening centuries, however, Aboriginal "otherness" had taken on a racial connotation, and deprecations of Aboriginal culture were grounded in an essentially new perception of indigenous peoples as racially inferior. Educators of Aboriginal youth, even as they attempted to effect their assimilation to the dominant culture, pessimistically intoned that their young charges' inherent inferiority would preclude them from making genuine contributions to it (Lomawaima 1994:xiii, 3-4; Miller 1996:183-216).

Finally, modern Aboriginal residential schools seem to have differed from their 17th-century predecessors in the amount of violence which they promoted, tolerated, or discretely ignored. In both eras, coercion and abuse

can be divided into two categories: the first being disciplinary violence, which, because it was seen as aiding in the accomplishment of educational and behavioural objectives, was openly condoned by the pedagogical mores of each period. The second form of mistreatment was covert abuse, either physical or sexual in nature, which, though it may have been tacitly tolerated by the institution's authorities, was not publicly acknowledged or admitted. Any comparison of early modern and modern Aboriginal experiences of abuse in educational settings, however, can only consider the question of licit violence, as the one-sided nature of missionary-generated documents and the absence of Aboriginal-authored descriptions of their experiences in missionary-run institutions during this period do not permit the reconstruction of illicit violence in the 17th-century context.

Seventeenth-century missionaries clearly relied upon physical punishment as an essential part of their educational program. Paul Le Jeune, in letters to his superiors in France, emphasized that Aboriginal children receiving a Jesuit education had to first be isolated from their families and communities because of Aboriginal objections to disciplinary violence:

The reason why I would not like to take the children of one locality [and teach them] in that locality itself, but rather in some other place, is because these Barbarians cannot bear to have their children punished, nor even scolded, not being able to refuse anything to a crying child. They carry this to such an extent that upon the slightest pretext they would take them away from us, before they were educated. [Thwaites 1898 Vol. VI:153-155]

Denied their traditional recourse to coercive tactics, he stated, the Jesuits would not be able to succeed in their educational objectives.

If, earlier, pedagogical violence had been a requirement for the success of the famed Jesuit educational model, in the 19th and 20th centuries licit and illicit physical and sexual violence exploded in Aboriginal assimilative schools. Missionary scrutiny of their Aboriginal pupils through the newly ground lens of race likely facilitated their perception of students in the distant, depersonalized terms which often precipitate the violence or degradation of those so perceived. The changed demographic and legal situation, moreover, was one which encouraged rather than thwarted coercion. While 17th-century residential schools existed at the whim of numerically dominant Aboriginal cultures, in the 20th century Aboriginal peoples' willingness to participate in education was no longer integral to such institutions' viability. After the

Canadian government, in 1920, made attendance at such assimilative institutions compulsory, threatening Aboriginal families who resisted with economic and legal retaliation, coercion became the very foundation upon which the system rested (Frank 2003:34). Teachers and administrators who utilized violence and degradation *within* such institutions were simply taking their coercive cue directly from the Canadian government itself. Tragically, some Aboriginal children, isolated in dehumanizing institutions, learned themselves to exploit the younger and weaker members of their own peer groups. The rigidly maintained code of silence around physical and sexual violence in residential schools, moreover, facilitated the inception and continuation of a wide spectrum of abusive behaviours. Administrative supervision of outgoing student communications, combined with the self-censorship of Aboriginal young people due to shame or fear, formed a near impenetrable wall of secrecy which is only now being recognized and breached. Today, thousands of Aboriginal peoples throughout North America are seeking to bring their individual abusers to justice and pursuing recognition of and compensation for their suffering in schools which had as their fundamental mandate the cultural, linguistic and religious refashioning of Aboriginal children (Miller 1996:439-441).

While the modern assimilative education of Aboriginal children thus differed in important ways from 17th-century models, the psychological effects upon contemporary graduates and their descendants appear remarkably reminiscent of those suffered by the early modern Innu man who is the chief subject of this article. Pastedechouan, as the direct result of his assimilative experiences in France, spent the remainder of his short life searching for personal identity and societal acceptance, each of which proved painfully elusive. His equivocal pattern of conformity and rebellion, despair and lashing out, also characterizes the experiences of subsequent generations of Aboriginal peoples, whose education engendered their physical and psychological distance from family and community and often precluded their formation of a coherent Native identity. Like Pastedechouan's, their education systemically estranged them religiously and culturally from their natal communities, even as racism often precluded their acceptance in the white world they had been groomed to join (Barman et al. 1986; Frank 2003; Haig-Brown 1988; Johnston 1988; Miller 1996).

However, Pastedechouan's experiences, as tragic as they were, had only a peripheral effect upon the familial members of his own generation and virtually no repercussions upon his descendants. His experiences, in the Innu-dominant context of his time, were dismissed as

troubling, but ultimately anomalous. Modern assimilative education, however, has had complex inter-generational effects upon every aspect of Aboriginal societies. Even though Aboriginal residential schooling in Canada is today defunct, the recently deceased system continues to exert its influence, from beyond the grave as it were, upon the religious and cultural identities of the rising generation. By breaking the inter-generational Aboriginal transmission of traditional knowledge and practices, residential schools have profoundly affected Aboriginal community cohesion and individual and collective sense of Native selfhood. The children and grandchildren of those who attended residential schools, though they may not have personally experienced its rigours, thus remain in its long shadow, a shadow first cast over Pastedechouan's childhood in the early years of the 17th century.

Emma Anderson, University of Ottawa, Department of Classics and Religious Studies, 70 Laurier Avenue, Office 023, Ottawa, Ontario, K1N 6N5, Canada. E-mail: Emma.Anderson@uottawa.ca

Notes

- 1 Innu, meaning simply "the people," is the self-designated term of the contemporary community (Jauvin 1993) encompassing two culturally similar groups, the Montagnais and the Naskapi.
- 2 Jean Dolbeau, who in 1620 brought Pastedechouan to France describes him as "un petit sauvage de douze ou treize ans" (Bibliothèque Municipale d'Orléans, MS 509, fol. 171), giving us a birth date of 1607 or 1608. La Flèche (1973) uses the younger estimate, as does Uzureau (1922). Jean Louvet, an eyewitness to his baptism at Angers in 1621, describes him as "a young boy aged 10 or 11 years" (Bibliothèque Municipale d'Angers, MS 862). Others (Campeau 1979 and Dionne 1907) paraphrase Jesuit Paul Le Jeune, who simply states that he was "conduit en France en son bas age par les RR. Peres Recolets" (Thwaites 1897 Vol. V:109).
- 3 Irving Hallowell (1976) pioneered usage of this term to describe the Aboriginal pantheon, rejecting "beings" or "spirits" as misleadingly impersonal. His terminology has subsequently been widely adopted by scholars of Aboriginal religions.
- 4 This term, taken from Richard White's book (1991) of the same name, suggests that before the achievement of an outright European hegemony, Aboriginals and colonists tend to seek mutually comprehensible and acceptable ways of relating to one another, facilitating the development of social, political and especially economic liaisons. White's model fits the Aboriginal-European trade which characterized 16th- and early 17th-century Canada, but is less helpful for describing missionary-Aboriginal interactions.
- 5 It was the same Recollet, Father Garnier, whom Samuel de Champlain consulted in 1614 when he sought and obtained from him an expeditionary force of missionaries to accompany him to Canada the following year (Uzureau 1921).

- 6 Mathican Atic's personal expectations for Pastedechouan's trip would only have been heightened by the fact that his family had long supported such overseas endeavours. Mathican Atic's father, Anadabijou, had enthusiastically endorsed the military and political gains made by young Innu agents sent to France in 1602, encouraging other prominent Innu headmen to send their sons on similar missions (Biggar 1925 Vol. I).
- 7 The individual mentioned in the quote as "our Savage" was Pastedechouan's former father-in-law, Manitougatche, whose status as a Catholic neophyte and French ally long predated his association with the newly arrived Jesuit Superior (Thwaites 1898 Vol. V, VI).
- 8 For a retracing of the probable trajectory of their journey, see Caron 1963.
- 9 For a critical overview of Jesuit–shaman relations in 17th-century Canada, see Goddard 1997. On Le Jeune's Augustinian attitudes, see LaFlèche 1980, Principe 1990, Goddard 1998, Ouellet 1993 and Fournier 1995.

References

- Adams, David
 1995 *Education for Extinction: American Indians and the Boarding School Experience, 1875-1928*. Lawrence: University of Kansas Press.
- Anderson, Emma
 2004a "Do Not Send Me Back to Those Beasts Who Do Not Know God": The Religious and Cultural Transformation of an Innu Child in Seventeenth-Century France. *ARC: The Journal of the Faculty of Religious Studies* 32:73-96.
 2004b *Fatal Ambivalence: The Religious Journey of Pierre-Anthoine Pastedechouan, Seventeenth-Century Montagnais Amerindian in Christianity and Native Cultures: Perspectives from Different Regions of the World*. C. Pullapilly et al., eds. Pp. 352-383. Notre Dame, IN: Cross Cultural Press.
- In press "My Misfortune Is That I Have Not a Mind Strong Enough to Remain Firm in My Determination:" The Fatal Ambivalence of a Seventeenth-Century Aboriginal Convert," *ARC: The Journal of the Faculty of Religious Studies* 34.
- In press *Fatal Ambivalence: The Conversion and Apostasy of Pierre-Anthoine Pastedechouan, Seventeenth-Century Native American*. Cambridge: Harvard University Press.
- Archives Municipale d'Angers
 N.d. Pastedechouan's baptismal certificate. Archived material, Angers, MS GG 100, folio 223, [Angers, France].
- Bailey, Alfred Goldsworthy
 1969 *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures: A Study in Canadian Civilization*. Toronto: University of Toronto Press.
- Barman, Jean, Yvonne Hebert and Don McCaskill, eds.
 1986 *Indian Education in Canada: The Legacy*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Beaulieu, Alain
 1990 *Convertir les Fils de Cain: Jesuits et Amerindiens Nomades en Nouvelle France, 1632-1642*. Saint-Jean, PQ: Nuit Blanche.
- 1999 *Un Français au "Royaume des Bestes Sauvages"* Montreal: Comeau and Nadeau.
- N.d. Bibliothèque Municipale d'Angers ("Journal de Jean Louvet," MS 862, folio 134) [Angers, France].
 N.d. Bibliothèque Municipale d'Orléans ("Vie Abrégée de Père Dolbeau," MS 509, folio 171) [Orléans, France].
- Biggar, H.P.
 1925 *The Works of Samuel de Champlain*. 6 vols. Toronto: The Champlain Society.
- Brown, G.W., M. Trudel and A. Vachon
 1966 *Canadian Dictionary of Biography*, vol. 1. Toronto: University of Toronto.
- Campeau, Lucien, ed.
 1979 *Monumenta Novae Franciae*, vols. 1 and 2 Quebec and Rome: Monumenta Historica Societatis Jesu and Laval University Press.
- Caron, Adrien
 1963 La Mission de Père Paul Le Jeune, S.J. sur la Côte-du-Sud, 1633-1634. *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*. 17(3):371-395.
- Clendinnen, Inga
 1982 *Disciplining the Indians: Franciscan Ideology and Missionary Violence in Sixteenth Century Yucatan*. *Past and Present* 94: 27-48.
- Deffrain, Dominique
 1995 *Un voyageur français en Nouvelle-France au XVII^e siècle: Étude littéraire des relations du Père Paul Le Jeune (1632-1641)*. Tübingen: Max Neimeyer Verlag.
- Dickason, Olive P.
 1984 *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*. Edmonton: University of Alberta Press.
 1987 *Campaigns to Capture Young Minds: a Look at Early Attempts in Colonial Mexico and New France to Remold Amerindians*. *Historical Papers* 1987:44-66.
- Dionne, N.E.
 1907 *Le Sauvage Pastedechouan en France*. *Recherches Historiques* 30:120-124.
- Du Creux, Francois
 1951 *The History of Canada or New France*. Toronto: The Champlain Society.
- Feest, Christian, ed.
 1989 *Indians and Europe: An Interdisciplinary Collection of Essays*. Lincoln, NB: University of Nebraska Press.
- Fournier, Martin
 1995 *Paul Le Jeune et Gabriel Sagard: Deux Visions du Monde et des Amerindiens*. *Canadian Folklore* 17(1):85-101.
- Frank, Steven
 2003 *Schools of Shame*. *Time Magazine*, July 28:31-39.
- Goddard, Peter A.
 1997 *The Devil in New France: Jesuit Demonology*. *Canadian Historical Review* 78(1):40-62.
 1998 *Augustine and the Amerindian in Seventeenth-Century New France*. *Church History* 67(4):662-681.
- Greer, Allan
 2003 *Conversion and Identity: Iroquois Christianity in Seventeenth-Century New France*. In *Conversion, Old Worlds and New*. Kenneth Mills and Anthony

- Grafton, eds. Pp. 175-197. Rochester, NY: University of Rochester Press.
- Haig-Brown, Celia
1988 *Resistance and Renewal: Surviving the Indian Residential School*. Vancouver: Tillacum Library.
- Hallowell, A. Irving
1976 *Ojibwa Ontology, Behaviour, and World View*. In *Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell*. Fogelson, Raymond, ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Jaenen, Cornelius
1986 *Education for Francization: The Case of New France in the Seventeenth Century*. In *Indian Education in Canada, vol. 1: The Legacy*. JeanBarman, Yvonne Hebert and DonMcCaskill, eds. Pp. 45-63. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Jauvin, Serge, photographer, and Clement, Daniel, ed.
1993 *Aitnanu: The Lives of Helene and William-Mathieu Mark*. Hull: Canadian Museum of Civilization.
- Jeness, Diamond
1932 *Indians of Canada*. *Bulletin of the National Museum of Canada* 85.
- Johnston, Basil
1988 *Indian School Days*. Toronto: Key Porter Books.
- Jouve, Odoric
1996 *Dictoinnaire Biographique des Récollets Missionnaires en Nouvelle-France, 1645-1645, 1670-1849*. Montréal: Bellarmin.
- LaFlèche, Guy
1973 *Relation de 1634 de Paul Le Jeune: Le Missionnaire, l'Apostat, le Sorcier*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Le Clercq, Christian
1881 *First Establishment of the Faith in New France*. 2 vols. New York: John G. Shea.
- Lomawaima, K. Tsianina
1994 *They Called It Prairie Light: The Story of the Chilocco Indian School*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- McManners, John
1960 *French Ecclesiastical Society under the Ancient Regime: A Study of Angers in the Eighteenth Century*. Manchester: Manchester University Press.
- Miller, J.R.
1996 *Shingwauk's Vision: A History of Native Residential Schools*. Toronto: University of Toronto Press.
- Morrison, Kenneth M.
1990 *Baptism and Alliance: The Symbolic Mediations of Religious Syncretism*. *Ethnohistory* 37:416-437.
2002 *The Solidarity of Kin: Ethnohistory, Religious Studies, and the Algonkian-French Religious Encounter*. Albany: State University of New York.
- Muel, Francis
1996 *Front and Back: The Tapestry of the Apocalypse at Angers*. Nantes: Images du Patrimoine.
- Ouellet, Real, and Alain Beaulieu
1993 *Rhetorique de Conquete Missionnaire: Le Jesuite Paul Le Jeune*. Sillery, PQ: Septentrion Press.
- Principe, Charles
1990 *A Moral Portrait of the Indian of the St. Lawrence in One Relation of New France*. *Historical Studies of the Canadian Catholic Historical Association*. 57:29-50.
- Pritzker, M.
2000 *A Native American Encyclopedia*. Oxford: Oxford University Press.
- Richter, Daniel K.
1983 *War and Culture: The Iroquois Experience*. *William and Mary Quarterly* 40:528-559.
- Sagard, Gabriel
1866 *Histoire du Canada*. 4 vols. Paris: Librairie Tross.
- Thwaites, Rueben Gold, ed.
1897-98 *The Jesuit Relations and Allied Documents, 1610-1791*. Cleveland: The Burrows Brothers Company.
- Trigger, Bruce G., and Wilcomb E. Washburn, eds.
1996 *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, vol.1 Part 1:North America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trigger, Bruce G.
1976 *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*. 2 vols. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Trudel, Marcel
1973 *The Beginning of New France, 1524-1663*. Toronto: McClelland and Stewart.
- Uzureau, F.
1915 *Le "Sacre d'Angers" avant la Révolution*. *Andegaviana* 17:260-266.
1921 *Un Recollet de la Baumette, missionnaire au Canada*. *Andegaviana* 22:101-106.
1922 *Baptême d'un Montagnais a la Cathédrale d'Angers, le 27 Avril 1621*. *Le Canada Français* 4:390-393.
1925 *Le Chapitre de la Cathédrale d'Angers avant la Révolution: Processions* *Andegaviana* 24:64-70.
1931 *Le Couvent de la Baumette-lès-Angers*. *Revue d'histoire Franciscaine* VIII:357.
1932 *Le Couvent de la Baumette-lès-Angers*. *Andegaviana* 28:315-318.
1938 *Le Couvent de la Baumette-lès-Angers, 1456-1791*. *Andegaviana* 32:48-64.
1939 *L'Assemblée de la Baumette-lès-Angers, 22 juillet*. *Andegaviana* 33:276-277.
- White, Richard
1991 *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wrong, George M.
1928 *The Rise and Fall of New France*. Toronto: McMillan.

Imaniya and Young Muslim Women in Côte d'Ivoire

Marie Nathalie LeBlanc *Concordia University*

Abstract: In the 1990s, Muslims in Côte d'Ivoire redefined the boundaries of their identity, as well as the structure of their community. While young men have been at the forefront of this movement of religious revitalization as leaders and erudites, the life trajectories of young Muslim women have been deeply altered by these changes. This article explores how, through renewed acts of faith and displays of orthodoxy, Western-style educated and financially self-sufficient young women are negotiating their participation into marriage markets. Their relatively new social roles, defined by Western-style education and salaried employment, exclude them from locally sanctioned notions of "proper womanhood." Whilst their lifeworld inscribes them within a locally defined space of modernity and self-realization, they are not fully actualized as Muslim women due to their exclusion from marriage markets and, by extension, legitimate motherhood. Through their overt display of Islamic practice and their participation into newly created Islamic youth associations, they position themselves as "marriageable women" in light of marriage practices that generally favour younger and less formally educated women. The locally articulated Arabized version of Islam is at the core of their inclusion into local and transnational matrimonial markets.

Keywords: Islam, Côte d'Ivoire, youth, women, conversion

Résumé: Dans les années 1990, le fait d'«être musulman» dans le contexte social ivoirien a acquis une toute nouvelle signification. De fait, les musulmans ont redéfini tant les limites de leur identité que la structure de leur communauté. La pratique de l'islam en fut dynamisée sur les bases d'une logique arabisante. Afin d'explorer les enjeux propres à ce renouveau religieux, nous nous attachons à décrire dans cet article le rôle des jeunes femmes hautement scolarisées et financièrement indépendantes. Tandis que les jeunes hommes sont au centre de ces transformations, en tant que dirigeants religieux, l'expérience religieuse et la quotidienneté de ces jeunes musulmanes en sont profondément modifiées. En raison de leur milieu de vie, inscrit dans la modernité et la quête de la réalisation du soi, ces jeunes femmes sont exclues des marchés matrimoniaux, qui favorisent les femmes plus jeunes et beaucoup moins scolarisées. Par l'entremise d'actes de foi, de la mise en publique de leur religiosité et de leur participation à des associations islamiques, ces jeunes femmes se positionnent en tant qu'épouse potentielle et ré-intègrent divers marchés matrimoniaux.

Mots-clés : islam, Côte d'Ivoire, jeunes, femmes, conversion

Introduction: Religious Transformation and Conversion

This article examines the role of African women in Islamic revivalism. More specifically, I will address the relationship between community conversion and individual experience in the 1990s in Côte d'Ivoire. I explore how, through *imaniya* or acts of faith, French-speaking, Western-style educated and financially self-sufficient young women¹ are negotiating their participation into local, and at times international, marriage markets. By means of the public display of orthodoxy and their participation into newly created Islamic associations, they position themselves as "marriageable" in light of marriage practices that generally favour younger and less formally educated women.

In relation to contemporary postcolonial African societies, a number of authors have highlighted the social, political and economic dimensions of recent religious revivals (see Bayart 1993; Constantin and Coulon 1997; Gifford 1995; Miles 2004; among others). As such, religion has been one of the sites of social change in processes of political decentralization starting in the 1980s with the end of the Cold War. Political and economic liberalization have loosened the possibilities of creating new social structures. In a number of cases, political claims have been framed in terms of religious identities; Côte d'Ivoire and Nigeria are two significant examples of such processes in West Africa. Recent religious transformations have also been understood as a sociological critique of the project of modernization embodied in notions of the state and citizenship (see for instance Hefner 1998 and Nagata 2001).

While the sociopolitical aspects of recent religious changes in African societies have been extensively discussed in the literature, very little has been said about its experiential dimension, namely the experience of awakening to one's religious consciousness, be it individual or community-based. Among Muslims in Côte d'Ivoire, as

well as other Muslims in West Africa, it is commonly anticipated that one's religious practice will change throughout one's life course. With age, one is expected to adhere more closely to the locally prescribed orthodoxy. As one male informant explained, "when you are young, you need to try things out. You are not always a good Muslim. But with age, with responsibility, you need to become a good Muslim."

Clearly, here, the notion of spiritual growth is embedded in a synchronicity between religiosity and the life course (LeBlanc 2003a; Soares 2004a, 2004b). Historically, some religious rituals have marked the transition towards adherence of a Muslim way of life. The *hajj* (yearly pilgrimage to Mecca in Saudi Arabia) is a significant marker in this passage. After attending the pilgrimage, Muslims are expected to follow a strict observance of religious prescriptions; their religious experience is accompanied by the outward display of Islamic markers, such as special head-dresses, as well as the adoption of a set of gestures and social attitudes (see LeBlanc 2005).

In spite of the expectation of spiritual growth throughout one's life course, the experience of imaniya described by young women in the 1990s marks actual changes in religious practice. Among Muslims in Côte d'Ivoire, imaniya refers to the experience of faith. Literally, it means "to have faith" in the Dioula language. In the context of recent religious transformations among Muslims in Côte d'Ivoire,² imaniya highlights the experience by Muslims "of assuming one's faith." One could also say: "*Ka seguiko I ka dinala*," to come back to one's faith, religion or belief. As such, imaniya is associated with the notions of humility and modesty,³ *nimissa* or remorse⁴ as well as *djenebaya* or purification (I will come back to these three elements later in the discussion).

The assertion of one's faith by young Muslims in the 1990s implies a radical transformation of one's lifestyle and worldview that fits the Pauline model of conversion, namely a sudden and dramatic change accompanied by the reversal of beliefs and allegiances (see Rambo 2003). To borrow from John L. and Jean Comaroff's discussion of conversion and missionary work in South Africa, the experience of imaniya reshapes sociality and personhood in everyday practices, extending beyond purely religious matters (Comaroff and Comaroff 1991). This means that the recognition of one's faith reaches out beyond the assertion of religious identity into the realms of social relations.

Through the account of individual experiences of imaniya, this article illustrates how young Muslim women in Côte d'Ivoire are negotiating their participation in often conflicting social spaces defined by Islam, traditional cultural practices and Ivorian bourgeois modernity. The experience

of faith structures the sense of selfhood and provides a lifeworld to believers. I will argue that an Arabized version of Islam (see LeBlanc 1999, for a detailed description of this version of Islam) is at the core of the inclusion of highly educated French-speaking women within local and transnational marriage markets. In order to understand the experience of imaniya, as well as its implications for images of womanhood (bodily images as well as social roles), this article analyzes individual religious trajectories using life course analysis.

The discussion is based on ethnographic fieldwork conducted in the cities of Bouaké and Abidjan among young Muslims between 1992 and 1995, in 1998 and in 2000. During these stays, I collected 50 individual life trajectories (25 women and 25 men, aged 14 to 42)⁵ through formal interviews (life histories and semi-directed interviews), and I recorded (in writing) over 300 hours of conversations in informal settings. The 25 narratives collected among women are coupled with observations about daily life gathered through sharing everyday life moments with them, as well as through discussions of these women's lives with other members of their family (their mothers, sisters, brothers and aunts). This information was re-organized as chronological narratives so as to analyze them in light of life course analysis.

Before I launch into the description and analysis of imaniya, I will discuss the analytical perspective proposed by life course analysis and the use I make of it. The notion of life course allows me to step beyond the idiosyncratic and anecdotal dimensions of personal narratives because it articulates them with socially defined and regulated biological functions, life stages and historical moments. In order to account for elements of historical contingencies, I will describe the historical context in Côte d'Ivoire in the 1990s with a focus on social and political dynamics specific to the Muslim community. I will then analyze the issue of women and religion in the context of an Arabized Islam and the question of women and marriage. To conclude, I will address the question of faith and intentionality.

Beyond Agency and Social Constraints

The issue of social change is at the core of the discussion of women's experience of imaniya, both in terms of the sociological phenomenon of religious revivalism and in terms of the individual experience of selfhood transformation. As such imaniya raises the issue of the relationship between agency and structural constraints—that is the interplay between individual choices and actions, and historical contingencies. Life course analysis (see Bertaux 1982; Elder 1978; Hareven 1978, 1991; Rosenmayr 1982) provides a way to highlight the interplay between human

agency and elements of social constraints in idiosyncratic religious trajectories. By articulating dimensions of social time, moments of life transitions, individual religious trajectories and biological time, life course analysis, rather than assessing whether individual choice determines social change or structural conditions determine individual choices, asks under which conditions individuals are capable or prevented from actualizing their individual life projects.

The notion of life transition highlights the fact that individual's life trajectories are punctuated by events marking changes in an individual's social status, such as birth, marriage, motherhood, retirement or death; each stage comprises different social roles, identities and statuses. For instance, in the case of Muslims in Côte d'Ivoire, it is socially sanctioned that younger Muslims may adopt a looser attitude towards the practice of Islam. These life transitions are culturally and historically constructed. This implies that transition moments may fluctuate across time and place, and may also be altered in a particular time and place as a result of social change. Individuals' entry into and exit from such roles and the resulting collective changes are subjected to biological timetables as well as to changing social and economic conditions.

Among Muslims in contemporary Côte d'Ivoire, the life course is generally divided according to the stages and social rituals presented in Figure 1.

<p>Female: birth -> <i>denuli</i> (naming ceremony), <i>kene</i> (excision) -> weaning -> schooling (medersa-style or Western-style) -> marriage -> motherhood -> menopause -> death</p> <p>Male: birth -> <i>denuli</i>, <i>kene</i> (circumcision) -> weaning -> schooling (medersa-style or Western-style) -> employment (economic autonomy) -> marriage -> fatherhood -> end of economic activity -> death</p>

Figure 1: Stages and rituals of the life course

These stages correspond to a specific terminology in the Dioula language (see Figure 2). These categories relate to biological age, social roles and economic status. For example, a 55-year-old man who has become prosperous has retired and stays home most of the time to rest, to read the Qu'ran and to entertain visitors may be referred to as *kekoroni*.

In gerontocratic societies, such as is the case with Ivorian Muslims, the social category of youth is equivalent to a relative degree of powerlessness. It is thus desirable to move from the status of youth to the status of adult.⁶ In the economic context of the late 1980s and 1990s, this process has been lengthened significantly. Youth is loosely

Dioula/Banmanan term	English equivalent
<i>den</i>	child, general, and female, 0-12
<i>denmissen</i>	small child, general, male and female, 0-5
<i>deninani</i>	infant and baby, male and female, 0-2
<i>denfitini</i>	child, male and female, until puberty, 0-12
<i>sunguroni</i>	unmarried pubescent female, 12-18
<i>borotigini</i>	young married female, until first child, 15-20
<i>bilakoroni</i>	pubescent male, not yet circumcised, 12-16
<i>kembeleni</i>	unmarried young circumcised male, 15-35
<i>balimamusso</i>	adult woman, as a family member, 30-50
<i>balimake</i>	adult man, as a family member, 30-50
<i>mussokoroba</i>	old female, post-menopause age
<i>kekoroba</i>	old male, no longer economically active
<i>mussokoroni</i>	very old female, 70 years old and over
<i>kekoroni</i>	very old male, 70 years old and over

Figure 2: Terminology of age categories

defined by a number of specific behaviours or outward markers, ranging from the types of outings (going to bars, to the cinema, visiting friends), specific associative behaviours (dance association, *grin*⁷), music and dancing to Western, Caribbean and popular African-styles music (*zouk*, *zougrou*, *soukous*), clothing which is often modelled on ideals of European or American fashion, and socio-economic status (not employed, students). Culturally, the passage from youth to adulthood is signalled by marriage and the capacity to establish an independent household. As a consequence, what is at stake for young urban men and women today is employment and marriage. Entry into adulthood translates into the capacity to make decisions for oneself and for others. In the majority of cases, for men, "becoming an adult" translates into economic autonomy and marriage, whereas for women, it corresponds to marriage and motherhood. Amhed, a male informant, 22 years of age, noted that:

Today, it is harder. The older men have the money to marry but us we have to wait too long. You go to school for years. You get training. You hope to work as an accountant, as a lawyer, as a businessman but you cannot get work. Our older brothers, they got work as soon as they got out of university. Not us. We have to wait, hope to work and wait to marry. [Author's translation from French, Bouaké, 1998]

Levels of autonomy are different for men and for women. Due to rules of *purdha* (Islamic rules regarding the seclusion of women), respected at different degrees, it is generally harder for women to acquire full financial autonomy. During a group discussion, Aminata, a young woman pointed out that:

It is harder for women to be financially independent. You know. Good women do not wander out of the compound just like that. I mean...when you are a university student, as a woman, people always wonder about you. They talk about you. They suggest that maybe you are not a virgin, that you have had too many men...As soon as you are not just at home, helping your mother, your aunts, people always think that you do wrong things. The more you are in a public place the more your decency is questioned. It is very hard. [Author's translation from Dioula, Bouaké, 1995]

Not all women experience life transition moments at the same pace and, in some cases, their life trajectories may deviate from this generalized life course pattern. French-speaking, highly Western-style schooled women stray from the culturally prescribed pattern to the extent that the timing of their entry into motherhood and matrimony is pushed back five to 15 years. This transformation of individual life courses takes place in the context of significant changes affecting access to formal schooling in postcolonial Côte d'Ivoire. At the time of independence, the democratization of schooling was seen by the newly formed national elite as the desired course to modernization and the construction of national allegiances based on citizenship (Bakery 1993). According to UNICEF, the percentage of primary school registration between 1996 and 2004 was 58% and the level of adult literacy between 2000 and 2004 was 48%. Despite the fact that young boys tend to be privileged in terms of schooling (Appleton 1990), a generation of relatively highly educated women also came out of governmental efforts to encourage the development of a national schooling system (Tansel 1997; Yai 1986). In 2004, the levels of literacy for adults were 60.1% for males and 38.2% for females; whereas for youths, they were 69.5% for males and 51.5% for females (UNESCO 2005). It is in the 1980s that highly educated women became visible in the national landscape, especially in white collar-type employment.

Being Muslims in Côte d'Ivoire in the 1990s

In this section, I examine the sociopolitical conditions under which young Muslim women shift their religious practice towards an Arabized version of Islam. These sociopolitical conditions cannot, in themselves, account for the experience of imaniya lived by these women. Nonetheless, they provide a sociological context for the powerful attraction of an Arabized version of Islam among French-speaking intellectual women. The transformation of the Muslim community in the 1990s took place both at the national and the grassroots levels

(LeBlanc 1998). For this reason, I address both national dynamics and changes pertaining to popular associative movements in this section.

Political Instability in the 1990s

Since Côte d'Ivoire's transition to multiparty elections in 1990, the process of so-called democratization has opened a Pandora's box of ethnic, religious and class conflicts. After 30 years of Félix Houphouët-Boigny's strong-armed leadership based on a carefully crafted ethnic balancing act, the 1990 election opened the road for politicians to compete for ethnic loyalties, power and authority, disturbing fragile alliances among the urban middle class. Political instability in the country was enhanced by the death of Houphouët-Boigny in 1993 (he had been president since independence in 1960); the conflict over his succession between Henri Konan Bédié (prominent member of the Parti Démocratique de la Côte d'Ivoire or PDCI, Houphouët-Boigny's political party) and Alassane Dramane Ouattara (who was prime minister at the time); and, the ensuing debates regarding the definition of Ivorian citizenship. The conflict over Houphouët-Boigny's succession was framed as a question of national identity, leading to the exclusion of Ouattara as a presidential candidate on grounds of *Ivoirité*. The question of *Ivoirité*, evoked first by Bédié in 1995 (for a detailed discussion of *Ivoirité*, see the special issue of *Politique Africaine* edited by Losch (2000) entitled "Côte d'Ivoire, la tentation ethnnonationaliste"), resulted in the political exclusion of groups of residents in Côte d'Ivoire, mainly originating from northern regions, and in waves of violence against foreigners—an estimated 30% of the population of Côte d'Ivoire is made up of immigrants, primarily from Burkina Faso, Guinea, Mali, Nigeria and Niger. Despite the long-standing history of ethnic and religious diversity in the Ivorian territory, in the context of political instability in the 1990s, claims of autochtony have come to be central to national dynamics of inclusion and exclusion. A number of laws and political decisions have increasingly defined certain groups of individuals as citizens while systematically excluding others, namely the northern, not exclusively but often Islamized, population.

The waves of political violence that started in 1999 shattered the country's hopes of rapidly regaining its status as one of West Africa's economic powerhouses and regional beacon of stability. Between December 1999 and September 2002, Côte d'Ivoire underwent a number of coups d'état that increased its political instability, enhanced economic hardship and fed the growing segmentation of the population along ethnic and religious lines. Following the national elections and the takeover

of the presidency by Laurent Gbagbo, the October 2000 discovery of the bullet ridden bodies of 57 young Muslim men on the outskirts of Abidjan (known as the *Charnier de Yopougon* (mass grave of Yopougon)) became one of the icons of ethno-religious violence. In January 2001, an attempted coup against President Gbagbo's government once again set off a frenzy of attacks against foreigners when the president implicated foreign nationals from Burkina Faso in the failed coup. Following harassment, attacks and extortion both by vigilante groups and by members of the state security forces, tens of thousands of foreigners, mostly from Burkina Faso, fled Côte d'Ivoire. Since 2000, several mosques have been attacked and burned by mobs of *Jeunes Patriotes* (young men supporting the president Gbagbo's politics of exclusion in Abidjan), while others have been the object of police and *gendarme* round-up operations. Muslims were often targeted for detention and in some cases extra-judicially executed on account of their religion. For instance, the Aicha Niangon-Sud mosque in Yopougon was completely destroyed in October 2001. The police called in to protect the mosque arrested Muslims who had remained inside and then stood by while the mosque was ransacked and burned. A few churches also came under attack by opposition-supporting mobs, resulting in destruction and loss of property.

In order to understand the roots of the political crisis in Côte d'Ivoire, one must examine the effect of the ethnicization of politics against the background of economic decline. From 1960 to 1974, the economic performance of Côte d'Ivoire has been dubbed the "Ivorian miracle." Formerly a leading producer of coffee and cocoa, the collapse of the world price of the country's main export (cocoa) in 1980 signaled the beginning of the steady decline of the country's economy. The 1980s was marked by the decline of the national GDP, of deteriorating standards of living and externally imposed structural adjustment programs.

Islamic Renewal in the 1990s

It is in the context of political turmoil that dynamics of Islamic revivalism unfolded in the 1990s. On the one hand, national debates regarding Ivoirité and waves of violence against foreigners shifted the sociopolitical position of Muslims in Côte d'Ivoire. In light of the debate on Ivoirité in the second-half of the 1990s, Muslims felt progressively excluded from the sites of national decision-making (LeBlanc 2000b, 2005). In the 1990s, the political debate over Ivoirité crystallized already existing ethnic and religious tensions within the country between a so-called Christian South and a Muslim North. The geo-political distinction between the Christian south and the Muslim

north was poignantly enhanced with the September 2002 failed coup d'état that brought about the factual division of the country into two separate entities: the territory south of the capital Yamoussoukro under the rule of President Laurent Gbagbo, and the territory north of Yamoussoukro under the control of Guillaume Soro and the *Forces Nouvelles* (also referred to as *les rebels*). In the context of this temporary schism, Northern rebels have been branded by the Ivoirian and foreign press as Muslim activists, and Laurent Gbagbo claimed, in December 2002, the mission of saving Christianity in Côte d'Ivoire.

On the other hand, the first multi-party elections in 1990 allowed for the de-centralization and the multiplication of Islamic associations, the opening up of the media, including Islamic media, and the public re-definition of Muslim identities. Before 1990, only associations sanctioned and controlled by the ruling party (PDCI) were legally allowed to exist. The opening up of associative structures allowed for the creation of a new national association that united the Muslim community (*Conseil National Islamique* or CNI). These changes allowed for the increased involvement of national associations in Islamic schooling and in the organization of the yearly pilgrimage (LeBlanc 1998), as well as the creation of new sites of Islamic training (Miran 2006).

A new Muslim leadership emerged in the context of the re-structuring of the Muslim community (LeBlanc 1998, 2000b, 2005; Miran 2006; Savadogo 2004). These Muslim social actors include both religious erudites (*ulemas*) trained in *medersa* schools in Côte d'Ivoire or abroad, and French-speaking intellectuals schooled in Western-style institutions in Côte d'Ivoire or abroad. The majority of these intellectuals are literate in the Arabic language and are financially independent from the state bureaucracy, in contrast to previous religious leaders (Savadogo 2004). Such a new leadership resulted both from the political situation in the 1990s and from long-term changes affecting Islamic schooling dating from the 1950s, moving away from mnemonic teaching (teaching based on memory) towards standardized schooling in *medersa* or Franco-Arabic schools⁸ (see LeBlanc 1999 for a description of changes affecting Islamic schooling in Côte d'Ivoire). The emergence of this new leadership corresponds to a shift in styles of authority within the Muslim community: moving away from hereditary charisma—kin-based affiliation—towards a style of authority based on the display of formal knowledge in the Arabic language, implying new forms of orthodoxy and legitimacy (LeBlanc 2003b). As has been the case in a number of other West African Muslim communities, recent religious changes concern the adoption of Sunni Islam over the long-stand-

ing Sufi tradition (see, among others, Kane 1997 and Augis 2004 for a description of similar dynamics in Nigeria and Senegal). In the case of Côte d'Ivoire, this shift in authority is accompanied by the articulation of a new version of Islam that I refer to as an "Arabized version" due to its central appeal to literacy in the Arabic language, its material and symbolic links with Saudi Arabia, a strong critique of Western modernity and a rejection of ancestral forms of Islam as tainted with syncretism—meaning confusion between religion and culture (LeBlanc 1998, 1999, 2005).⁹

To sum up, in the 1990s, Muslims in Côte d'Ivoire have increasingly re-defined the boundaries of their identity, as well as the structure of their community. First, "being Muslim" took on a new political meaning in the context of political and armed conflicts over Ivorian citizenship, where Muslims felt increasingly excluded from the centres of state power. The birth of the *dawa* movement, a form of Muslim proselytism presented as a pacifist *jihad* by urban youth in the late 1990s, attests to this shift (Miran 2006). While compromise and negotiation have been the central positions of the new Islamic leadership in Abidjan, a return to Islamic practices and the assertion of religious rights as human rights have been emphasized by both community leaders and practitioners.

Islamic Youth Associations

It is in the context of these structural transformations that neighbourhood Islamic youth associations multiplied in the early part of the 1990s. For instance, in the city of Bouaké in 1995, there were about 50 such associations. On a neighbourhood basis, Islamic associations have come to replace other forms of youth association in which young Muslim men and women used to participate, especially dance associations (LeBlanc 2006). Islamic youth associations counted between 50 and 200 members each (LeBlanc 1998). Their main activities were oriented towards proselytizing efforts and the management of religious practice.

Neighbourhood Islamic youth associations were a grassroots movement that included young teachers and students in medersa, young traders, as well as students and teachers in secular French-language schools. "Loss" and "decline" are prominent components of the discourse produced by young Muslims in light of which Islamic youth associations have two main objectives: fulfilling an educational role and uniting—proselytizing Muslim youth. Most associations provided literacy classes in the Arabic language dispensed by members who had been trained in medersa schools. The associations also provided the basis for the elaboration of new social networks for their

young members, including elders affiliated with national Islamic associations such as the CNI. As nexus of sociality, these associations also encouraged and forged the embodied identity of young men and young women as Muslims. Coaching in clothing codes, discursive practices, body gestures and norms for social interactions was formally and informally dispensed by the religious leaders of these associations. For instance, interaction between male and female members was normalized on the basis of humility and gender segregation.

In the early part of the 1990s, these associations provided a social space where young Muslims advocated an Arabized version of Islam (LeBlanc 1999). This version of Islam provided young men and young women with some form of social legitimacy in the face of the surrounding gerontocratic relations of power through the display of "proper Muslim-ness" (LeBlanc 2003a, 2006). It also became the ground of the discursive re-appropriation of control over marriage processes. Marriage practices detrimental to young men and young women, namely practices that force them into unwanted marriage alliances or that prevented them from entering into desired marriage partnerships at a chosen time, were de-legitimized on the basis of syncretism and on appeal to the *umma* (the universal Islamic community). However, discursive claims of power on the basis of religious orthodoxy did not necessarily translate into actual power over one's life transition path for all young members. To some extent, as I will show in the next section, highly educated young Muslim women were most successful in gaining control over matrimonial practices.

Muslim Women and Religion in the 1990s

While young men have been at the forefront of the Arabized version of Islam as religious leaders, young women are central to both its definition and its popularity. In the first place, young women made up the majority of the membership of neighbourhood Islamic associations. Young female members were divided into two groups according to type of schooling. While some young women were educated in secular French-language schools, most of the young female members attended medersa schools. Often parents send their daughters to medersa schools wishing for them to become proper Muslims, good wives and good mothers. One of my older female informants, Fatima, qualified this parental educational strategy as such

With boys, you hope that they will get a good salaried job. This way, they will be able to provide for their wives

and children, and for their parents when we are old. Boys have these responsibilities and education is the best way to get good jobs. For girls, well, it depends. If you can afford to put all your children in school, well they will go as well. If you can't, then, what is important is to make sure that they are good wives and that they bring up good Muslim children. It is important that a girl honour her mother by showing that she has good values and that she is a good Muslim. The best is to send your girl to a medersa, at least until she marries. [Author's translation from Dioula, Bouaké, 1994]

Maïmouna's trajectory exemplifies such parental logic. In 1993 when I met her Maïmouna was 13 years old. She lived in Bouaké. She had several older brothers that attended secular French-language schools. As her younger sister did, she attended one of the local medersas in Bouaké. Maïmouna was particularly successful in her studies. She read and spoke Arabic fairly well, to the point of teaching the rudiments of Arabic to younger female students at her school. In 1994, she finished the equivalent of a high school degree at her medersa school. She was selected to apply for a grant to pursue her studies in Medina, Saudi Arabia. Maïmouna was also very active in one of the best-known and largest neighbourhood associations in Bouaké. She more or less acted as the female religious leader of the association, which allowed her to deliver public sermons to women. Between 1993 and 1995 when I worked closely with Maïmouna, she was mainly motivated by pursuing her studies. At the time in Bouaké, one of the medersa schools employed a female teacher; she was a role model for Maïmouna. However, as is the case for a significant number of female students, both in medersa and in secular schools, her studies were interrupted in order for her to move to the Republic of Central Africa where her future husband lived. Her father married her to his paternal cousin as a third wife. Maïmouna's brothers tried to "buy out" their sister by offering to pay back the bridal price to their father but he refused on the grounds that he would be humiliated.

Young women like Maïmouna make up most of the membership of Islamic youth associations. However, the second group of women schooled in secular French language schools tends to be more active as Arabized Muslims. In fact, French-speaking, highly educated women often instigated the creation of neighbourhood Islamic associations. They may not have formed the associations but they encouraged their brothers to do so. They are usually much more active in them than the first group of women, especially in the Arabic language classes. While the first group of women attends regular weekly meetings and special events, secularly educated women tend

to assume leadership positions in the female sections of the neighbourhood associations. These women are older, aged 25 to 35, as yet unmarried and very highly educated. Minimally, they have a high school diploma, but in the majority of cases, they also have a university degree. Most of them are financially independent but the majority still live with their parents if they reside in the same city. This second group of women is more significant in Abidjan, especially in neighbourhoods like Cocody and Riviera that house the national socioeconomic elite. As the economic capital, Abidjan is home to the majority of multinational and national industries and businesses, as well as governmental and international agencies where French-speaking, university-educated Ivorians tend to be employed in white collar jobs. Moreover, while a branch of the national university was opened in Bouaké in 1993, most university students study at the Abidjan campus.

Besides their activism, women are also central to Islamic revivalism because most behaviours that are targeted for change specifically concern women. In the Arabized version of Islam, women remain at the centre of the religious practice as mothers, educators and exemplars of faith. The remedy for deviations from Islamic ways of life relies on women in their roles as educators. Women as educators must inculcate their children with the principles of Islam and sanctioned cultural values in the domestic sphere. Kady, a 30-year-old secretary, detailed the role of women as upholders of the Islamic faith through their educational vocation in the household, as follows:

Let me start with a proverb: "When women resist at home, children become abandoned and badly brought up." The woman is at the basis of the education of her child. A woman may work outside the home, but it is better that she educates the children. Her husband is at work all day, so he cannot be responsible for bringing up the children. To start with, the child must learn what prayer is in Islam. Any Islamic education must start with this. A child must grow up in a context where the five daily prayers are respected for him to become a good Muslim. If a child is so brought up, he will then do the other things that are expected of a child, like respecting elders. The mother must show her children how to respect people. From a young age, children must learn what is permitted and what is forbidden in Islam. In Islam, it is at the age of seven that a child must begin to pray. But if the child, from babyhood, has seen his mother pray, act as a Muslim and respect his father, he will grow up as a good Muslim... It is not sufficient to tell your child to go pray. The child will go, but he will not know. He needs to be shown, to be taught. Even children who attend French schools can learn the

Qur'an. Their mothers must show them or make sure that they are taught. Children today are spoiled. They have not learned anything because their mothers have not allowed them to be punished when they were wrong... Besides learning the religion, a mother must show the following things to her children. When the child gets home, he must greet his father, his mother, and his older siblings. Then, the child must learn to listen to what his parents tell him to do... This is how a good child learns to be a good Muslim. And with this example, she will be a good wife and she will respect her husband. Of course, if you do not respect your husband, she will not be able to learn the right thing. If a man beats his wife and kills her, if she respected him and did not fight back, even if she had not done anything wrong, she will go to paradise. This is what your daughter has to learn. [Author's translation from Dioula, Bouaké, 1995]

As a consequence, deviations from the norms of Islam are seen as the result of women's behaviours as bad exemplars of faith, as dismal educators and as reluctant wives. Moreover, women are perceived both by men and women as morally and religiously weaker than men. According to female informants, the source of this weakness resides in their lack of formal training in Islam whereas men tend to extrapolate women's "religious weakness" to the realm of social and personality traits. In discourses produced by men, women are described as economically irrational and "too demanding," as well as having a tendency to "look for fights," and to resist men's points of view and attitudes.¹⁰ Drinking Moroccan tea in the afternoon with the young male teachers at the medersa school where I taught English, or "hanging around" with male university students at the Bouaké and the Abidjan campus, the privileged topics of discussion were always the unreasonable behaviour and the requests of young women. One day at the Bouaké university campus, a 25-year-old male student summarized some of these views with:

You know, it is very hard to be a young man these days. Even if you are good looking, fun to be with, it does not mean that you will attract women. Ah! They may be interested at first. But they will not hang for a long time. No, no. If you do not buy them a shawarma [Lebanese-style sandwiches], if you do not take them to popular nightclubs, to the recent movie, if you do not buy them gifts, you will not get their favour. They will always look for a "better partner." And, you never know where they have been, where they come from. [Author's translation from French, Bouaké, 1998]

Cupidity, consumerism and uncertain sexual practices were cited the most often as characteristics of young

women, especially *lycée* (high school) and university students. As a consequence, despite their role as educators, women remain in a position of "needing to be taught" the precepts of Islam and to be in a social environment where their behaviour is monitored by men. The ambiguous position of women in Islam is part of an enduring Islamic paradox: while the umma cannot be constructed without women and while Islam, as an idealized form, may not encourage the intervention of women in the public sphere, women remain at the centre of a large number of Islamic debates as mothers and as producers of meaning (Reveyrand-Coulon 1993).

Formal religious training in the Arabic language has come to be regarded as the main guarantee in the reproduction of "good Muslims" among young Ivorian Arabized Muslims. During an interview, Maïmouna commented on the centrality of formal training for Muslims, and Muslim women in particular:

Not everybody has the same level of education. For this reason, it is important to instruct people and to share our knowledge. If we did not study to know what Islam asked and what Islam proscribes, Muslims would permanently be fighting and be in the wrong because some would say that such and such is good and some would say that it is not. Nobody would be able to judge. For instance, some people say that skin whitening cream is explicitly forbidden in the Qur'an. How can that be? Did this cream exist when the Prophet, may he have benedictions upon him, was alive? Certainly not! But, there are other things in the Qur'an that explain why using such creams is not good and should be proscribed. But if you cannot read the Qur'an, how are you going to know about these things? You will not. And you will perpetuate false ideas about Islam. You will show your children wrong behaviours, or right behaviours but for the wrong reason. It is important that all Muslims be educated in the Qur'an, men and women. If you tell other Muslims, other young women in the neighbourhood for instance, that what they do is against the Qur'an, like wearing hair extensions, they tell you to leave them alone. But if they are encouraged to learn, to read, and to understand the Qur'an, they will know what is wrong from what is right. [Author's translation from Dioula, Bouaké, 1995]

Here, formal training is construed as the cornerstone of the conformity of women to Islam, leading to the religious and social advancement of Islam. Clearly, in the context of Côte d'Ivoire in the 1990s, formal education has been integrated into the "proper" practice of Islam, especially for women. This implies that, on the one hand, medersa-style schooling is encouraged for women. In the case

of women coming from secular, French-language Western-style schools, formal training was encouraged in the context of literacy classes in the Arabic language and attendance to public sermons and Islamic debates.

Besides formal religious training, a further condition is necessary for the maintenance of proper Muslim-ness by women according to the proponents, male and female, of an Arabized Islam, namely an attitude of humility. Such an attitude is composed of moral purity (*djenebaya*), physical and social modesty, religious humbleness, deference to men and elders (*boyin*, to respect and to put above oneself), motherhood (*denbaya*) and the role of domestic educator (*lamon*). While such a version of humility is based in long-standing cultural practices among a large number of West African Muslims, it is increasingly defined in relation to mass media symbols of American popular culture and consumerism, as well as in relation to Middle Eastern, mostly Saudi, culturally-specific embodied practices. The Hollywood version of sexualized and artificially altered female bodies is rejected, at the same time as Saudi fashion is favoured by young women. Physical reserve for women is expressed through a specific dress code, which includes: full-length dress (*jelebas*, full-length *boubous*, or simple *complet trois pagnes* (typical African dress)), covering shoulders and legs; a head scarf which covers the hair (the hair must be braided, without extensions); and a prayer shawl or the *hijab*, worn at all times outside of the household or when visitors are present (LeBlanc 2000a). In the context of a focus group with women that I held in Bouaké in 1994, a 20-year-old woman offered the following description of the proper dress code for a Muslim woman and explains why such a style of dress guarantees the propriety of women:

Women must always wear a prayer shawl covering their head. Women must hide their whole body except for their face and their hands. When a woman wears the praying shawl, men are...shy to talk to her. If one dresses as one should, even when one is on the road, outside, if a man sees you, he will let you go by, because he will not want to approach you. People may laugh at us, telling us that we dress like old ladies. But it is better. You have more respect this way. If you hear that a young woman got raped, go and see who she is... Women who do not respect themselves do not get respected... There is a Hadith of the Prophet, may he have benedictions upon him, which says that the one who knows no shame can do as he wants. But this person will have to pay for her decision. [Author's translation from Dioula, Bouaké 1994].

Thus, physical modesty is perceived as the embodiment of religious piety and purity. The public display of modesty and religiosity extends beyond dress codes into gestures, language, modes of social interaction. For instance, in the 1990s, among young Muslims, greetings in the Arabic language and head postures leaning down signal one's religious affiliation. At the same time, the repetition of worship gestures, such as the daily prayers and ablutions, jolt the kinesthetic memory and the emotional sensitivity of practitioners and contribute to the embodied experience of faith (see Norris 2003 for a similar analysis of religious transformation and embodied culture). In 2000, Aïcha, a 33-year-old women described the articulation between worship gestures, *imaniya* and embodied faith in the following terms:

You know the Christians, they describe having some form of revelation. *Imaniya* is not like that. First, you certainly change your life, you turn it around. You often also start going around with different people. You see yourself differently. But it is not sudden. It is not like a bolt of lightning. You are Muslim. You know, at least, the basics in your religion. But at some point you start practicing. You do your prayers. You do the ablutions. You also sometimes spend your night praying. There are so many prayers that you can do. You do them. You focus on them. You get yourself lost in them. And, you start feeling differently. You see the world differently. It is as if your body no longer has the same rhythm... As you experience your body differently, you also start respecting it. You move differently in your everyday tasks... It takes time and dedication. And, suddenly, you realize that you address people differently, that you act differently with people. You look at yourself and you are not the same person. Of course, you dress and move differently, but your heart is also different and that shows externally. [Author's translation from French, Abidjan, 2000]

Matrimony and Religion

The above-mentioned descriptions of feminine humility must be read in the context of the dramatic changes in female life courses that have taken place since independence (1960), leading in some cases to delayed marriage and motherhood. As indicated in the discussion on life transitions, these changes are mostly tied to access to formal schooling and to salaried employment in the post-colonial era.

In Côte d'Ivoire, French-speaking, Western-style educated, salaried and unmarried Muslim women are confronted with a specific predicament. While their way of life inscribes them within a locally defined space of moder-

nity and self-realization, they are not fully actualized as Muslim women due to their exclusion from marriage markets and, by extension, legitimate motherhood. Their relatively new social roles, defined by Western-style schooling and salaried employment, exclude them from locally sanctioned notions of proper womanhood. Their conditions as not-yet-married and childless challenge locally defined standards of normalcy for the female life trajectory. Especially among Muslims, by the time a woman reaches her mid-twenties, she is expected to be married and to have at least one or two children.

The impact of increased levels of formal schooling on African women's life trajectories is not specific to post-colonial Côte d'Ivoire. In countries such as Senegal or Benin, where Western-style schooling has a long history due to French colonial policies, highly educated women have faced this predicament for a few decades. Nonetheless, in most African societies, the social position of single, motherless intellectual women remains problematic to the point of evoking possibilities of sterility, where the issue of witchcraft looms in the background (see Dolisane-Ebosse 2003). In fact, by the time that a woman reaches her thirties, it is better for her to have a child out of wedlock than to remain without a child; she would have more chances of getting married as a single mother. While a number of strategies regarding late entrance into matrimonial markets by African women, such as becoming the third or fourth wife of a wealthy man or "buying" a younger husband due their financial independence, are well known, the role of religion has remained relatively unexplored.¹¹

In Côte d'Ivoire, in the 1990s, entry into the matrimonial market by young Muslim women frequently took place as follows. Except in cases of *balmafuru*¹² (arranged, family marriage in Dioula), contracted at an early age or even before the birth of the bride, for young women that start thinking about matrimony and motherhood (in their early teens), the possibility of "being seen" by potential husbands or in-laws is essential. After a young man has focussed his choice on a potential wife, he approaches the father of the young woman about the possibility of contracting a marriage—this is also often done through intermediaries, such as uncles. Nowadays, young men and young women frequently have contact and decide to get married before they discuss their plans for marriage with their parents. Usually, the young woman has "caught the young man's eye": he will have noticed the potential young bride without her knowing and he will "test her" from afar before approaching her or her parents; he will try to judge her character and behaviour. He will look for the following: that she respects her elders, especially men;

that she is humble in dress and behaviour; that she practices her religion as a good Muslim; and that she has learned to perform domestic chores. In local parlance, a potential wife "should not see in front of her husband"—she should not be more educated, more knowledgeable or more street-wise than her husband. This expression more or less implies that highly schooled and financially independent women are likely to openly confront and resist their elders and their husbands. Mamadou, a young trader at the Bouaké market, explained that he would not

marry an educated woman. It is too complicated. They always discuss what you say, what you decide. And, if you happen to have more than one wife, then it is a mess. They are never contented. If the educated wife works, the other ones are jealous. If she does not work, she is frustrated. Better a good Muslim wife. [Author's translation from Dioula, Bouaké, 1998]

One's chances of being "spotted" as a potential bride can depend on the presence of older brothers who are likely to introduce their sisters to friends or acquaintances, or on the opportunity of being seen in public. However, the attribute of humility, described in the previous section, is based to some degree on *purdha*, such that a girl's presence in public spaces may put into doubt her propriety. It is in this context that religion has come to play a significant role for young women, especially intellectual women. The activities of neighbourhood Islamic associations create a public space where piety, humility and faith can be displayed. As such, for young Muslim women, religious transformation and the adoption of an Arabized version of Islam cannot be seen as separate from matrimonial strategies. Participation in public religious activities allows a woman to penetrate new matrimonial markets, to acquire an increased social visibility while maintaining her legitimacy as a potential wife. Religious practice allows her to be publicly seen in a morally healthy environment, hoping to be seen by a potential "good Muslim husband." In the context of a religious sermon, a young Muslim woman explained the context of her experience of *imaniya* to other participants: "I understood that if I did not follow the ways of Islam, I would never find a proper Muslim husband and I would never be a good Muslim" (author's translation from French, Bouaké, 1995).

Moreover, participation in Islamic youth associations certainly increases the permitted social visibility of young women. Parents and potential husbands can hardly criticize a young woman for attending the activities of Islamic youth associations because such activities promote Islamic behaviours. For so-called intellectual women, who are not very likely to be potential wives to the extent that they are

perceived as “seeing in front of men,” participation in Islamic youth associations may elevate access to marriage possibilities which would be otherwise unavailable. This is the case insofar as a Muslim man may be willing to consider a “wife who sees beyond him” if she is a good Muslim. Considering the fact that most members, both male and female, of neighbourhood-based Islamic youth associations are French-speaking and educated in the national secular system, these associations become spaces where highly educated women can meet men with similar levels of training within the framework of propriety. While young men expect that female members will be good Muslim wives, despite their level of schooling, young women also expect that male members will be respectful husbands that will be faithful to them and committed to their nuclear family.

As such, Islam, for Western-style professional women, seems to confer legitimacy in a context where their lifestyle contrasts with locally-sanctioned female social roles as mothers and wives. As the case of Hawa demonstrates, imaniya translates into actual marriages. Of the 25 women interviewed, all the highly educated women married within five years of their religious transformation; some subsequently divorced but they became mothers and retain some form of legitimacy. While Hawa’s trajectory is idiosyncratic, it includes a number of experiences that were shared by most of the women interviewed, such as schooling history, experiences abroad within Africa or in Europe, consumption habits, associative practices (both in Islamic and non-Islamic associations), multiple boyfriends and a number of emotional disappointments, anxiety regarding marriage and motherhood, religious experience, including its embodiment, marital success and career re-orientation within Islamic NGOs or charity organizations.

In 1995, Hawa was 37 years old. She was born and grew up in Bouaké. She left Bouaké for the first time when she went to Ouagadougou, Burkina Faso, to complete her *baccalauréat* (high school diploma) when she was 18 years old. From Ouagadougou, she attended university in Abidjan. She pursued graduate studies in Paris, obtaining a PhD in biology and doing a one-year course in business. Her studies were financed by the Ivorian government and her father. After her PhD, she came back to Bouaké for a few months, until she found employment in Abidjan as a university lecturer. Due to poor working and research conditions, Hawa worked only two years at the university. She later found a job with a multinational company in Abidjan, where she was director of scientific research and development. In her everyday life, for a while, she adopted the lifestyle of what she called “an

international business woman”: She lived alone in a rented apartment in the center of Abidjan; she had a car; she had a servant; she closely followed French fashion through magazines and frequent visits to Paris; she took vacations in Europe or in North Africa; she was a member of an influential Rotary Club; she did charity work through this club; and, she financially supported her mother and some of her siblings.

Despite the fact that she was in her late thirties in 1995, Hawa was not yet married and she did not have children. She had had a few serious boyfriends; the latest was European. In 1992, she asked her mother to find her a respectable and acceptable husband. For her, a respectable and acceptable husband is a man who has been educated Western-style, who is a Muslim, who is financially successful, who is not already married and who is willing to marry a woman with her socio-professional status. Hawa is against the idea of *balmafuru*, but she considered that, in her case, it was a good way of meeting a potential husband. Such an arrangement guarantees that the man will be under social and family pressure to behave in a proper manner. Her parents arranged for her to marry the son of one of her father’s cousins. This man was a lawyer in France. Hawa agreed to marry him, but under the condition that he come to Abidjan and that they spend a few months getting to know each other. The two families celebrated the *wolotlan* (Dioula for engagement with an exchange of kola nuts). However, months passed and her fiancé never came to Abidjan, so Hawa broke the engagement. This failed attempt at marriage discouraged Hawa.

When I returned to Côte d’Ivoire in 1998, I found a transformed woman. She had experienced imaniya and she had already done the hajj (Pilgrimage to Mecca) once. She has done it twice more since and has sent her mother to the hajj.¹³ Islam was not new in Hawa’s life; she always identified as a Muslim and she respected her prayers and the month of fasting for Ramadan. When I saw her in Abidjan in 1998, she greeted me with *Alekoum Salam*, rather than *bonjour*. When I spent time with Hawa in Abidjan, I discovered that she had transformed her household “to make it more Muslim,” as she said. All the walls were bare, except for large posters depicting Mecca and smaller ones containing Islamic writings. She had brought back furniture from her trip to Mecca, such as a large wall piece made of gold colored metal and glass in which she displayed her latest electronic acquisitions (TV and video cassette player, sound system) along with an encyclopedia of influential African women and a number of Islamic texts in the Arabic language. She had put prayer mats and large cushions on the floor. She had also changed her dress. At home, she only wore jelebas. When working,

she wore Western-style clothing but, following rules of modesty, she wore a turban at all times and a hijab at times.¹⁴ She wore long-sleeved shirts or dresses, flowing pants with long tunics, or loose dresses. She no longer wore complets trois pagnes, nor the typical local garb worn by Muslims (boubou). More significantly, she had changed a number of elements in her everyday life. She was learning the Arabic language and she attended Qur'anic classes for Muslim professional women. She was also president of the mosque association of her neighbourhood and belonged to *Association des Femmes Musulmanes de Côte d'Ivoire*, as well as the *Communauté musulmane de la Riviera* (CMR)¹⁵—both associations are made up of the socio-economic elite of the country and the CMR was one of the sites of the re-structuring of the Ivorian Islamic community in the 1990s. After 1997, Hawa's social network had changed notably: she only socialized within Islamic associations; she left the Rotary Club; and, she no longer went out of her villa, except for work and to attend Islamic activities and functions. When I saw Hawa again in 2000, she had recently married. She married an engineer in his late forties who was divorced with two adult sons. In 2000, she had left her salaried job and, with her severance pay, and was looking into setting up an Islamic NGO concerned with health and literacy for children. Eventually, through her participation in the CMR, she became involved with American-based Islamic NGOs and, in 2003 and 2004, travelled to Washington, DC for seminars. In 2004, she gave birth to a son.

At first glance, for Hawa and other young Muslim women with very similar experiences and trajectories, the adoption of a worldview and way of life associated with an Arabized Islam may seem like the endorsement of hierarchical gender roles in which female social functions are confined to the household by the authority of men and elders. Such a Eurocentric perspective would suggest that women are passive receptacles of historical contingencies forcing them out of their agency. On the contrary, as Hawa's participation in Islamic NGOs and associations demonstrate, Arabizing women operate in a tight balance between purdha and the public domain. The public display of religious humility and social modesty sanctions the maintenance of social roles in the public domain established before they experienced imaniya, while redefining the terms of this involvement. Marriage and motherhood absorbs them into the household, while associative participation engages them in a number of social and economic activities.

The story of Assita highlights the accommodation highly educated women make when they experience imaniya and subsequently marry. Assita's trajectory is

very similar to Hawa's. She trained as a public relations specialist with experience in radio. She studied in Abidjan and Morocco. She lived alone in Abidjan where she bought a villa in one of the newly developed middle-class neighbourhoods. She worked for a number of international corporations based in France, Switzerland and Germany. She frequently travelled to France for business in the early 1990s. In 1996, Assita was introduced to members of an Islamic neighbourhood association in *Riviera III*. She was particularly impressed by one of the members who was a journalist. He had also recently joined the association. She explained that their faith grew together as they joined the association's activities and regular prayers. They married in 1997. Assita had a grown up son born when she was 16 years old. He had been brought up by her mother and lived abroad in Britain where he studied. Abdraman, her husband, also had two children from a previous marriage. Assita moved out of her villa and went to live with Abdraman, his two children, his mother, one of his younger sisters and two nephews. At the beginning of their marriage, Assita continued to work as a public relations manager while she got progressively involved in an Islamic NGO that raised funds for psychiatric patients and clinics. She gave birth to a second son and stopped working for a year. When she decided to go back to work her husband objected—with the added pressure of his mother—that Assita now had seven children to take care of—her two sons, her husband's two children, her husband's young sister and his two nephews. They reached a compromise and she volunteered as a public relations manager for the Islamic NGO three days a week. However, tension kept mounting in the household and Assita eventually left her husband. She went back to her old job and remained involved in a number of Islamic associations and activities. Her parents feel that she was justified to divorce. Her mother told me in 2000 that:

he [her daughter's husband] knew exactly what he was getting into when he married her. He is an educated man. He should understand that he married an educated woman. She is a good Muslim. She respects her parents. She speaks as a Muslim. She has also learned to read the Qu'ran in Arabic. [Author's translation from Dioula, Bouaké, 2000]

Despite their different outcomes, the stories of Hawa and Assita show how through their religious experience, notions of humility and social modesty were re-defined outside of the limiting scope of male authority and strict purdha. Hawa re-oriented her career in an Islamic framework. Assita, for her part, rejected family obligations that traditionally defined "proper female Muslimhood" for the

benefit of her own personal achievements with the support of her family and social network.

Conclusion: Faith and Intentionality

In this article, I have described the role of young women in the recent Ivorian Islamic revivalism. As in the case of their contemporaries, these women claim an Arabized Islam which, to a large extent, reproduces familiar elements of their lifestyle, namely, literacy and organizational structures borrowed from the postcolonial model of the state. Due to the specificity of their life experiences, these women are at the juncture of opposing ideologies: modernity, local cultural traditions and Islam (LeBlanc 2000a). Their predicament in regards to local matrimonial practices highlights the tension between these ideologies; their Westernized lifestyle runs counter to local notions of proper womanhood and Muslimhood. The display of “public signs of piety,” to borrow Benjamin F. Soares’ (2004b) terminology, through physical modesty and djenebaya as public markers of faith, legitimizes their social and family position, while allowing them to redefine certain social practices upheld by their elders. When raising the issue of religiosity and matrimony, as I have done so far, one cannot ignore the question of intentionality, or the purposes of thinking, believing or feeling the mediation of objective situations by practical activities and strategic imagination (see Jackson 1996). As such, intentionality is relevant both in terms of instrumentalization and agency. In light of the matrimonial strategies described here, imaniya can be seen as the instrumentalization of religious identities. However, while matrimonial strategies cannot be conceived of separately from imaniya, it does not mean that the experience of faith is not meaningful.

Without going back to the old debate in the study of religion regarding the intellectualist conception of religious beliefs as disembodied and abstract experience—a debate to which anthropology has already made tremendous contributions (see the works of Victor Turner and Mary Douglas, among others)—it is clear that to understand the experience of imaniya, both as a sociological and as a psychological phenomenon, one needs to move beyond a dichotomous conception of faith and instrumentalization, and to recognize the embodied nature of religious belief (see Werbner and Basu 1998 for a similar argument). The focus on physical modesty shows the extent to which religious beliefs are embodied. The experience of imaniya suggests a re-ordering of the self that is ultimately grounded in practice, forms of practice that reach beyond the realm of the sacred into the profane, including entry into matrimony and motherhood. Return to one’s faith suggests both a bodily experience that Aicha

ties to kinesthetic memory and emotional sensitivity, and a rationalizing process through which young women come to consciously tie together matrimony and religiosity. In an eschatological sense, faith comes to be known as the accomplishment of one’s purpose or life projects.

This last comment reinstates the issue of social change raised at the beginning of this article. While it is expected that spiritual growth comes about with progression through the life course among Muslim believers, the return to one’s faith experienced by Western-style educated women in Côte d’Ivoire corresponds to a number of ruptures. Most significant, it implies a shift in the control over timing of marriage and motherhood away from elders into the hands of young women. It must be noted that this shift also takes place in a context where traditional forms of authority based on hereditary charisma are significantly shaken up by the more generalized adoption of an Arabized Islam by young Ivorian Muslims and by the restructuring and so-called modernization of the Muslim community in the 1990s.

While marriage and motherhood remain central to the transition path towards adulthood, highly educated women face the challenge to remain “marry-able” in a context where schooling and economic independence have pushed them out of the traditional marriage market. As a matter of fact, unmarried, economically independent women do not exist in the terminology of age categories presented in this article; they are neither *sungoruni* (unmarried pubescent female, 12-18), nor *balimamusso* (adult woman, as a family member, 30-50). The transformation of their religious identity allows them to re-legitimize their status as potential “proper wives.” Clearly, this shift operates mainly among elite women, and largely to the exclusion of other women. The difference in Maimona and Hawa’s life trajectories exemplifies this distinction. Hawa relied on her schooling and economic employability to evade any form of imposed marriage. While she was anxious about marrying, she was not willing to accept any husband. She managed to operate an intricate articulation between economic independence, marriage and motherhood through her renewed religiosity. Maimona did not enjoy Hawa’s relative freedom to pursue her schooling.

Marie Nathalie LeBlanc, Sociology and Anthropology, Concordia University, 1455 de Maisonneuve W., Montréal, Québec, H3G 1M8, Canada. E-mail: marienat@sympatico.ca

Notes

- 1 These women are also referred to by the local population as “intellectuals.”

- 2 For a description of these changes, see Miran 2006; and LeBlanc 1998, 1999, 2003.
- 3 The notions of humility and modesty correspond to a number of expressions in Dioula. However, in most cases, humility and modesty are designated through negation; it is described through what people are not when they are humble or modest. For instance, *moro me yada ni lo* ("people who are pretentious"), *moro me kafa ni lo* ("people who are self-centred").
- 4 The concept of remorse here is used in reference to having suppressed or neglected one's true identity. It does not correspond to the experience of repentance and guilt among Christians. This is mainly due to the fact that despite one's possible neglect of the observance of the pillars of Islam for any period of time, one can return to observance and be considered a good Muslim without reflecting back on the past.
- 5 These 50 cases were selected out of a sample of 200 informants in the context of ethnographic fieldwork that lasted 22 months between 1992 and 1995. They are longitudinal cases to the extent that they were revisited in 1998 and 2000. In five cases, Internet allowed me to pursue individual trajectories up to the present.
- 6 Recently, authors such as Mamadou Diouf (2003) and John and Jean Comaroff (1999) have written extensively on how, in the face of economic and political uncertainty, young men and young women are "inventing" ways out of youthful powerlessness.
- 7 *Grin* are informal, neighborhood-based male associations, mainly found in Mali.
- 8 These Franco-Arabic schools are distinct from the Franco-Arabic schools created by the French colonial administrations in Mali and elsewhere in West Africa. They resulted from postcolonial local initiatives.
- 9 It must be noted that the Arabized version of Islam appeals to a reformist rhetoric that is similar to the one used in the 1940s and 1950s by a network of students and merchants that had contacts with the Middle East, especially the Islamic university in Cairo, referred to by French colonial administrators as the "Wahhabiyya" movement (see Kaba 1974). While the appeal to a reformist rhetoric (in terms of return to the written sources) is similar, the historical context in Côte d'Ivoire is drastically different. In the 1950s, Côte d'Ivoire was at the brink of de-colonization and emerging local political leaders were committed to the notion of the nation-state and its privileged model of modernization. Whereas in the 1990s, young Muslims are facing the breakdown of the nation-state and the bankruptcy of the paradigm of modernization (see LeBlanc 1998).
- 10 This description of gender perception can be extended beyond the Muslim collectivity to the local society in general. Isabelle Bardem (N.d.) has observed the same types of gendered perception between young men and women in Ouagadougou, Burkina Faso.
- 11 Most studies that examine the issue of women and religion in Africa adopt a therapeutic perspective (see Boddy 1989 and Tshikeru 2003 for instance). They look at how religious rituals shape local notions of femininity. A few studies have examined the role of women in contemporary African Islam (see for instance Constantin 1998 on women and brotherhoods in East Africa and Reyverand-Coulon 1993 for the case in Northern Nigeria).
- 12 It is must be noted here that among Muslims in Côte d'Ivoire, balmafuru is still frequently practised. It should also be noted that with increased interregional and international migration, notions of the family are often extended to ethnic categories, so that balmafuru can at times refer to ethnic endogamy rather than kin-based marriages (LeBlanc 1998).
- 13 It is commonly believed among Muslims that sending one's parent, or someone that has taken care of you, to the hajj brings blessings upon oneself due to the fact that one helps another to accomplish one of the five pillars of Islam.
- 14 Contrary to practice in some Middle Eastern and North African countries, in Côte d'Ivoire, before the 1990s, Muslim women rarely wore Western-style clothes with a head scarf.
- 15 Riviera is a bourgeois neighbourhood in Abidjan, close to the university.

References

- Appleton, Simon, P. Collier and P. Horsnell
1990 Gender, Education, and Employment in Cote d'Ivoire. Social Dimensions of Adjustment in Sub-Saharan Africa. Working Paper No. 8. Policy Analysis. Washington: World Bank.
- Augis, Erin
2004 "Becoming Sunnite": Young Senegalese Women's Conversion to an Islamist Movement. Paper presented at Annual Meeting of the American Sociological Association, San Francisco, August 14-17.
- Bakary, Tessa D.
1993 Systèmes éducatifs, stratification sociale et construction de l'État. In États et sociétés en Afrique francophone. Daniel C. Bach and Anthony A. Kirk-Greene, eds. Pp. 71-87. Paris: Economica.
- Bardem, Isabelle
N.d. La guerre des sexes et l'argent roi à Ouagadougou: Entre hommes et femmes, chacun pour soi.
- Bayart, Jean-Francois, ed.
1993 Religion et modernité politique. Paris: Karthala.
- Bertaux, Daniel
1982 The Life Course Approach as a Challenge to the Social Sciences. In Aging and Life Course Transitions: An Interdisciplinary Perspective. Tamara. K. Hareven and Kathleen J. Adams, eds. Pp. 52-69. New York: Guilford Press.
- Boddy, Janice
1989 Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan. Madison: University of Wisconsin Press.
- Comaroff, John L., and Jean Comaroff, eds.
1999 Civil Society and the Political Imagination in Africa. Chicago: Chicago University Press.
- Comaroff, John L., and Jean Comaroff
1991 Of Revelation and Revolution, Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago: Chicago University Press.
- Constantin, Francois
1998 Condition féminine et dynamique confrérique en Afrique orientale. In Islam et islamisme au sud du

- Sahara. Kane Ousmane et Jean-Louis Triaud, eds. Pp. 31-40. Paris: IREMAM-Kathala.
- Constantin, Francois, and Christian Coulon, eds.
1997 Religion et transition démocratique en Afrique. Paris: Karthala.
- Diouf, Mamadou
2003 Engaging Postcolonial Cultures: African Youth and Public Space. *African Studies Review* 46(1):1-12.
- Dolisane-Ebousse, Cécile
2003 Heurts et leurres des intellectuelles africaines face au cosmopolitisme. Paper presented at the African Studies Centre, Leiden. February 13.
- Elder, Glen
1978 Family History and the Life-Course. *In* *Transitions: The Family and the Life Course in Historical Perspective*. Tamara K. Hareven, ed. Pp. 82-102. New York: Academic Press.
- Gifford, Paul, ed.
1995 The Christian Churches and the Democratization of Africa. Leiden: E.J. Brill.
- Hareven, Tamara K.
1978 Cycles, Courses and Cohorts: Reflections on Theoretical and Methodological Approaches to the Historical Study of Family Development. *Journal of Social History* 12:97-109.
1991 The History of the Family and the Complexity of Social Change. *The American Historical Review* 96(1):95-124.
- Hefner, Robert W.
1998 Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism in a Globalizing Age. *Annual Review of Sociology* 27:83-104.
- Jackson, Michael
1996 Introduction. *In* *Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*. Michael Jackson, ed. Pp. 1-45. Bloomington: Indiana University Press.
- Kaba, Lansiné
1974 The Wahhabiyya. Islamic Reform and Politics in French West Africa. Evanston: Northwestern University Press.
- Kane, Ousmane
1997 Le réformisme musulman au Nigéria du Nord. *In* *Islam et islamismes au sud du Sahara*. Kane Ousmane and Jean-Louis Triaud, eds. Pp. 117-136. Paris: IREMAM-Kathala.
- LeBlanc, Marie-Nathalie
1998 Youth, Islam and Changing Identities in Bouaké, Côte d'Ivoire. PhD dissertation, Department of Anthropology, University College London, United Kingdom.
1999 The Production of Islamic Identities through Knowledge Claims in Bouaké, Côte d'Ivoire. *African Affairs* 98(393):485-508.
2000a Fashion and the Politics of Identity: Versioning Womanhood and Muslimhood in the Face of Tradition and Modernity. *Africa* 70(3):443-481.
2000b From Ethnicity to Islam: Social Change and Processes of Identification amongst Muslim Youth in Bouaké, Côte d'Ivoire. *Paideumia* 46:85-109.
- 2003 Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte post-colonial ouest africain: Les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte d'Ivoire. Numéro thématique, "Religion en mouvement," *Anthropologie et Société* 27(1): 85-110.
- 2005 Identités islamiques et mouvance transnationale: les nouveaux rôles du Hajj chez les jeunes musulmans de Côte d'Ivoire dans les années 90. *In* *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*. Muriel Perez-Gomez, ed. Pp. 131-158. Paris: Karthala.
- 2006 De la tradition à l'Islam: L'orthodoxie à l'encontre des rites Culturels. *Cahiers des Études Africaines* 182(2):417-436.
- Miles, William F.S., ed.
2004 ASR Focus: Islamism in West Africa. *African Studies Review* 47(2):55-118.
- Miran, Marie
2006 Islam, histoire et modernité en Côte d'Ivoire. Paris: Karthala.
- Nagata, Judith
2000 Toward an Anthropology of Fundamentalism. *American Anthropologist* 103(2):481-498.
- Norris, Rebecca Sachs
2003 Converting to What? Embodiment Culture and the Adoption of New Beliefs. *In* *The Anthropology of Religious Conversion*. Andrew Buckser and Stephen D. Glazier, eds. Pp. 171-181. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Losch, Bruno, ed.
2000 Theme issue, "Côte d'Ivoire, la tentation ethnonationaliste," *Politique Africaine* 78(juin).
- Rambo, Lewis. R.
2003 Anthropology and the Study of Conversion. *In* *The Anthropology of Religious Conversion*. Andrew Buckser and Stephen D. Glazier, eds. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 211-222.
- Reveyrand-Coulon, Odile
1993 Les énoncés féminins de l'Islam. *In* *Religion et modernité politique*. Jean-Francois Bayart, ed. Pp. 162-183. Paris: Karthala.
- Rosenmayr, Leopold
1982 Biography and Identity. *In* *Aging and Life Course Transitions: An Interdisciplinary Perspective*. Tamara K. Hareven and Kathleen J. Adams, eds. Pp. 119-131. New York: The Guilford Press.
- Savadogo, Mathias
2004 L'intervention des associations musulmanes dans le champ politique et social en Côte d'Ivoire depuis 1990. *In* *L'islam politique au sud du Sahara. Identités, discours et enjeux*. Muriel Perez-Gomez, ed. Pp. 583-600. Paris: Karthala.
- Soares, Benjamin F.
2004a An African Muslim Saint and His Followers in France. *In* Ralph Grillo and Benjamin F. Soares, eds. Theme issue: "Islam, Transnationalism and the Public Sphere in Western Europe." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30(5):913-922.
2004b Islam and Public Piety in Mali. *In* *Public Islam and The Common Good*. Armando Salvatore and Dale F. Eickelman, eds. Pp. 205-226. Leiden: Brill.

- Tansel, Aysit
1997 Schooling Attainment, Parental Education, and Gender in Cote d'Ivoire and Ghana. *Economic Development and Cultural Change* 45(4):825-856.
- Tshikeru, Julie Duran-Ndaya
2003 Mi figues mi raisins: Une réponse des Congolaises à travers le mouvement religieux le Combat Spirituel. Paper presented at the African Studies Centre, Leiden. February.
- UNESCO Institute for Statistics
2005 UIS general country profile of Côte d'Ivoire, Electronic document, <http://www.uis.unesco.org/profiles/EN/EDU/countryProfile>, accessed December 13, 2006.
- Werbner, Pnina, and Helene Basu
1998 Introduction. The Embodiment of Charisma. *In* *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*. Pnina Werbner and Helene Basu, eds. Pp. 3-27. London: Routledge.
- Yai, Thérèse
1986 L'effet de l'éducation sur le pouvoir de décision de la femme en Côte d'Ivoire. MA thesis, Department of Education, Université Laval.
-

Réflexions sur la notion de conversion dans la diffusion du bouddhisme theravāda au Népal

Chiara Letizia *Université de Milan-Bicocca*

Résumé : À partir des années 1920, le bouddhisme theravāda s'est implanté au Népal en proposant une nouvelle orientation au bouddhisme local, pratiqué par les Néwar. Récemment, ce mouvement s'est adressé à d'autres groupes ethniques hindouisés. La confrontation entre les traditions locales et cette forme moderne de bouddhisme nous porte à nous interroger sur la catégorie de la conversion et sur son applicabilité au contexte népalais. Dans le Népal traditionnel, où la religion est le principe qui structure la société, la catégorie de conversion n'est pas opérante, elle est même constitutionnellement niée. Elle semble devenir une notion pertinente quand la religion généralise son message et dépasse les contextes sociaux auxquels elle se destine, ce qui est le cas de la diffusion du modernisme bouddhique dans le Népal contemporain.

Mots clés : Népal, Bouddhisme, Theravāda, Néwar, Magar, Tharu, conversion

Abstract: Beginning in the 1920s in Nepal, Theravada Buddhism was adopted by the Newars who were attracted to its novel approach. Recently, this movement has spread to other Hinduized ethnic groups. The confrontation between local traditions and this modern form of Buddhism leads us to question the applicability of the idea of conversion in the Nepalese context. In traditional Nepal, religion is the principle that structures society and conversion is not possible and is even constitutionally prohibited. It seems to become relevant, however, when traditional religion generalizes its message beyond the social contexts for which it is intended as is the case of the diffusion of Buddhist modernism in contemporary Nepal.

Keywords: Nepal, Buddhism, Theravada, Newars, Magars, Tharus, conversion

À u cours des années 1920 et 1930, un mouvement de renouveau bouddhiste theravāda a commencé à se répandre chez les Néwar. Cette population indigène de la vallée de Katmandou pratiquait traditionnellement une forme locale du bouddhisme mahāyāna et vajrayāna. La diffusion du mouvement theravāda a entraîné une confrontation entre deux formes de bouddhisme, ce qui nous amène à nous demander si on peut parler d'une «conversion» des bouddhistes (néwar) au bouddhisme (theravāda)¹. La question de la pertinence de la catégorie de la conversion religieuse pour expliquer ce phénomène se pose d'autant plus que ce mouvement a récemment commencé à s'étendre à d'autres groupes ethniques népalais, et même à des groupes qui sont hindouisés depuis deux siècles, comme les Tharu et les Magar. Dans ce cas également, s'agit-il vraiment d'une «conversion» des Tharu et des Magar au bouddhisme?

C'est ce à quoi j'essayerai de réfléchir dans les pages qui suivent, en commençant par des considérations générales sur la notion de conversion et l'opportunité de son application, en tant que catégorie, au contexte népalais. Ensuite, j'aborderai la notion de conversion en tant que crime prohibé dans la constitution népalaise. Enfin, en examinant plus avant les mécanismes de la diffusion du Theravāda et en tenant compte de phénomènes sociopolitiques auxquels il est associé, j'apporterai des points de vue plus nuancés sur l'applicabilité de la notion de conversion.

La pertinence de la catégorie de conversion

La question de la conversion religieuse pose le problème de la religion en tant que telle : peut-on parler de conversion en présence de traditions autres que le christianisme avec lequel le terme de conversion est historiquement, voire génétiquement associé?

Nock (1933:6-7) remarque que dans les cultures anciennes, préchrétiennes, les conquérants incorporaient

les divinités et les rituels des vaincus dans leur propre système. Cette incorporation n'impliquait pas pourtant une acceptation de dogmes, car il n'y avait pas vraiment de dogmes à accepter. Dans ces cultures, on ne peut pas observer de phénomène de passage d'une frontière religieuse à une autre, dans lequel une vieille religion est définitivement abandonnée pour une nouvelle. Au lieu de cela, les nouveaux cultes sont pris comme des suppléments utiles et n'impliquent pas un nouveau mode de vie. C'est ce que Nock définit comme l'adhésion, un terme que j'utiliserai dorénavant pour indiquer toute adoption de nouveaux rituels qui n'implique pas un changement de croyance ou de cadre cognitif.

La conversion, par contre, n'est née qu'avec le christianisme et l'auteur la définit de la manière suivante :

By conversion we mean the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right. [Nock 1933:7]

La conversion dans le sens propre (chrétien) du terme repose d'abord sur la notion d'individu et sur le choix d'une foi; le converti suit un rituel d'initiation, qui implique l'acceptation exclusive d'une série de dogmes et l'abandon de toutes les autres pratiques et croyances. La notion de conversion sous-entend ainsi des notions d'orthodoxie ou d'exclusivité qui sont étrangères aux religions préchrétiennes ou non chrétiennes. En effet, plusieurs «religions autres» n'ont pas de dogmes ni d'Église, et sont beaucoup plus des systèmes d'orthopraxie que des systèmes d'orthodoxie (Fuller 1976:67; Staal 1959). D'ailleurs, dans le monde ancien, on ne retrouvait pas de religion ayant une organisation ou une théologie. Ainsi, les citoyens de l'Empire romain étaient prêts à accepter de nouveaux cultes, considérés comme un moyen supplémentaire de se protéger contre différents périls, mais cet usage ne menait pas à un rejet de leur passé éthique ou religieux. Il ne menait pas non plus à l'établissement d'une théologie, ni à la participation à une organisation œcuménique avec des croyances définies. Il y avait pourtant un cas dans le monde ancien où on pouvait parler de conversion dans le sens d'une réorientation de la vie : c'était le cas où on choisissait de suivre les dogmes d'une école philosophique. Et c'est justement de la philosophie grecque que provient la notion de conversion (*epistrophe*), comprise à l'origine comme un passage d'une vie de luxure, de lassitude et de superstition à une vie de discipline et de contemplation (Nock 1933:179). Le mot est passé dans le latin de Cicero comme *conversio* et a pris son sens final dans le christia-

nisme : le paradigme central de la conversion en Occident est la conversion de Paul sur le chemin de Damas racontée dans les Actes, 22.

Le mot conversion fait donc référence à la religion chrétienne; c'est pourquoi tout chercheur qui veut l'appliquer à d'autres cultures est obligé, soit de ne pas reconnaître sa validité dans le domaine étudié, soit d'élargir la portée du terme même, afin de lui donner de nouvelles significations (Robinson et Clarke 2003).

La possibilité de considérer pertinent le terme «conversion» dans notre recherche dépend de notre disposition à étendre cette catégorie hors du système qui l'a historiquement produite, de la même manière que cela s'est produit avec le terme «religion». L'exemple n'est pas accidentel : en fait, l'idée de conversion sous-entend une idée de religion qui elle-même est difficilement applicable à des phénomènes que nous observons dans d'autres cultures (en essayant de les lire *sub specie religionis*). La langue grecque ancienne n'avait pas même un mot pour rendre le terme religion dans le sens où nous l'entendons². En fait, la catégorie de religion s'est historiquement formée pour définir les chrétiens dans l'Empire romain (Sabbatucci 1987:39). Mais la religion en Grèce et dans la Rome ancienne n'était pas un aspect distinct de la vie sociale et cette absence de distinction caractérise toutes les cultures hors du christianisme³. C'est pourquoi les missionnaires chrétiens se sont souvent trouvés devant un problème difficile à résoudre, à savoir quels phénomènes observés chez d'autres cultures pouvait-on faire rentrer sous la catégorie «religion» propre à la culture chrétienne : le système de castes, par exemple, devait-il être interprété selon le code civil ou religieux⁴? Il est très intéressant de voir que la catégorie de religieux a été dilatée ou réduite selon les perspectives, et révélait beaucoup plus le code religieux des observateurs que celui des observés. La notion de conversion présuppose une religion comme un système de croyance et même d'exclusivité des croyances (orthodoxie), mais, en Inde comme au Népal, la croyance ne me semble pas vraiment un code prioritaire de la «religion». Burghart écrit à ce propos :

The question of belief may be paramount in monotheism where the presence of one true god discounts the possible existence of all other gods, but nothing could be further from the spirit of Hinduism. Hindu believe in many things, but their religious life is not predicated on belief. [1996:287]⁵

Même si la remarque selon laquelle les hindous se préoccupent davantage de l'orthopraxie que de l'orthodoxie est un lieu commun de la sociologie de l'Inde, je pense qu'elle est pertinente dans le cas qui nous occupe.

C'est pour cette raison que j'hésiterais en principe à appliquer sans qualification le terme «conversion» dans le cadre de mouvements religieux au Népal, où le *dharma*, ce que nous traduisons par «religion», me semble être avant tout un système de rituels à exécuter correctement et qui mettent en scène un ordre hiérarchique commun à l'hindouisme ainsi qu'au bouddhisme. Dans la vallée de Katmandou, par exemple, la grammaire rituelle tantrique est la base du langage religieux commun au bouddhisme et à l'hindouisme malgré les différences doctrinales⁶.

L'une des valeurs fondamentales de la conversion, l'affirmation d'un choix religieux de la part d'un individu, me semble encore une fois étrangère dans un contexte comme celui du Népal traditionnel où le choix individuel d'une religion ne se pose pas : le devoir religieux est simplement défini par la naissance dans une caste déterminée et par le fait de suivre l'exemple des générations précédentes. L'émergence de la notion même du Soi et de la conscience de l'individu compris de façon distincte de sa communauté me semble être un produit de la modernisation au Népal.

Éclaircir la notion de conversion et la catégorie de religion qu'elle sous-entend et reconnaître qu'elle ne semble pas applicable à première vue dans le contexte du Népal traditionnel, n'équivaut pas pour autant à renoncer à cette catégorie; au contraire cette démarche permet de mieux comprendre (par opposition et par individuation des différences) la spécificité du contexte népalais et permet surtout d'évaluer les changements qui nous portent actuellement à reconsidérer l'usage de la notion de conversion.

D'une façon générale, il me semble qu'au Népal, où on peut observer un lien d'identification entre religion et structure sociale, la conversion est inconcevable, tandis qu'il est toujours possible d'observer des cas d'adhésion. Une conversion dans le sens technique du terme entraîne le converti à cesser de s'identifier au contexte social d'appartenance. Ceci nous aidera à comprendre comment on en est arrivé à considérer la conversion comme un crime menaçant la cohésion sociale.

La conversion comme crime et la construction du Népal en tant que royaume hindou

Les premiers moines bouddhistes theravāda au Népal ont dû agir dans un contexte politique très hostile : pendant toute la première moitié du XX^e siècle ils ont été expulsés, menacés et surveillés à cause de leur activité prosélyte (Kloppenborg 1977). L'activité de prédication des moines bouddhistes (et encore plus celle des missionnaires chrétiens) était considérée comme un acte portant atteinte à

l'intégrité de l'ordre social. Deux faits nous aident à comprendre cette hostilité à la prédication : le fait que depuis 150 ans, le Népal n'a jamais cessé de se définir comme un État hindou⁷ et le fait que la constitution népalaise interdit toute «conversion». Convertir quelqu'un (*dharma parivartan garaune*, «provoquer le changement de religion») constitue un crime susceptible d'emprisonnement et d'expulsion du pays, et de lourdes amendes punissent la personne qui s'est rendue coupable de se convertir en quittant la religion qui lui a été transmise depuis les temps anciens.

Les guides de voyage et les publications du gouvernement népalais nous rappellent que le Népal est le seul royaume hindou au monde. Les trois principales périodes de l'histoire politique népalaise, c'est-à-dire le régime Rana (1846-1951), la période Panchayat (1960-1990) et la restauration de la démocratie (après 1990), ont en commun la définition du Népal comme un État hindou⁸.

L'État du Népal a été créé à la fin du XVIII^e siècle, quand le roi de Gorkha fit la conquête d'un territoire géographiquement et ethniquement hétérogène, qui s'étendait de l'Himalaya aux plaines du Gange et qui était habité par des groupes de langue et de culture très différentes. Dès l'origine, l'hindouisme fut utilisé comme ciment des nombreux royaumes et populations soudainement unifiés dans le «Grand Népal». En 1846 un ambitieux courtisan, Jang Bahadur, s'appropriera le pouvoir grâce à un coup d'état; ses descendants, les Rana, restèrent au pouvoir pendant un siècle et transformèrent finalement le Népal en un État hindou moderne. L'un des plus importants pas à cet égard fut la promulgation, en 1854, du *Muluki Ain* (Code national), dont le principe fondamental était d'organiser la diversité de la nation selon un modèle social établi en fonction de degrés de pureté et d'impureté. Les groupes ethniques du Népal furent insérés parmi les basses castes et durent accepter la supériorité rituelle et sociale des brahmanes (Höfer 1979:46)⁹.

Le régime Rana encouragea le culte de la vache et des brahmanes, et la célébration de la fête hindoue de Dasain, qui mettait rituellement en acte la hiérarchie des castes. À partir de cette période, on remarque au Népal un processus d'hindouisation, c'est-à-dire une graduelle adoption de pratiques hindoues dans tout le pays. Beaucoup de membres des groupes ethniques minoritaires adoptèrent alors la langue népalie et la culture du groupe dominant. Pour notre réflexion sur la conversion, notons au passage qu'il est difficile d'appliquer la notion de conversion à cette «hindouisation» des groupes ethniques népalais mise en œuvre par le *Muluki Ain*. Il me semble en effet que l'essence de cette adoption de l'hindouisme n'est pas la notion de la croyance. L'hindouisme ne pos-

sède pas un système défini de croyances et de pratiques et la condition de base pour être considéré «hindou» est d'être membre d'un groupe héréditaire à l'intérieur d'un système de caste basé sur la reconnaissance de la suprématie des brahmanes. Donc, le terme «hindou» désigne bien davantage un membre d'une hiérarchie sociale que l'adepte d'une tradition religieuse spécifique (Sikand 2003:99).

Le Népal s'est ainsi explicitement constitué comme un royaume hindou et a considéré les normes morales hindoues comme des bases pour la classification sociale, l'administration et la loi. Conscients que la vision hiérarchique hindoue du monde était une force décisive pour soutenir leur pouvoir, les Rana ont agressivement soutenu la religion ancienne ou originale (*sanātana dharma*), soit l'hindouisme traditionnel, contre des formes hétérodoxes plus anciennes et des réformes modernistes. Les conversions religieuses et le prosélytisme étaient interdits et vigoureusement réprimés : les Néwar qui furent ordonnés moines bouddhistes furent invités deux fois à quitter le pays (Bechert et Hartmann 1988; Gellner 2002).

Le code civil de 1935 est très explicite : «Il est interdit de mettre en usage et de prêcher...les croyances irrégulières et étrangères...qui ruinent la religion traditionnellement pratiquée par la communauté hindou et la distinction de castes»¹⁰.

L'assimilation de l'hindouisme à l'identité nationale est clairement posée et la menace que constitue le prosélytisme est perçue comme une atteinte à l'ordre social et par-là même comme une manœuvre de destruction de l'État.

Avec la fin du régime Rana en 1951, les rois Shah retournèrent au pouvoir avec la tâche de rebâtir un État dans une ère post-coloniale. Une fois encore, le gouvernement utilisa l'hindouisme comme un symbole d'identité (et d'homogénéisation) nationale. Le régime autoritaire du Panchayat gouverna le pays pendant 30 ans (1960-1990), en promouvant l'unité de la nation, exprimée par le slogan «une langue, un vêtement, un pays» (*ek bhasa, ek bhes, ek desh*) et la construction d'un sentiment d'identification nationale. Pendant le Panchayat aussi, l'hindouisme fut déclaré religion officielle de l'État, alors que le bouddhisme, le jainisme et le sikhisme furent considérés comme des branches de l'hindouisme. Le danger des «conversions» au bouddhisme était ainsi annulé par cette négation de sa diversité essentielle.

Depuis 1951, les moines theravāda reçoivent la permission de pratiquer et de prêcher librement puisqu'ils se trouvent dans une nouvelle situation : le bouddhisme theravāda n'est plus considéré comme une religion étrangère et dangereuse au même titre que le christianisme et

l'islam, mais comme une sous-secte de l'hindouisme. Le bouddha est encensé comme une incarnation de Visnu, et le bouddhisme est présenté comme une religion autochtone qui a la vertu d'être née sur le sol népalais – puisque le Népal est déclaré terre de naissance du Bouddha – et qui peut donc démontrer une certaine continuité avec la tradition et avec la fierté nationale¹¹.

Pendant la période du Panchayat, les lois continuent d'interdire tout prosélytisme et à prévoir des peines dures pour les individus qui essaient de propager toute religion qui risque de «démembrer» la religion traditionnelle et pour ceux qui acceptent d'être convertis¹². Les législateurs ne se préoccupent que des conversions qui pourraient être opérées sur les hindous, mais ne font pas référence aux bouddhistes, aux musulmans ou aux jâinas présents dans le royaume. Ces dispositions visent en effet à protéger la tradition hindoue et prennent beaucoup de sens dans la stratégie politique du gouvernement népalais en tant que royaume hindou. C'est dans ce sens qu'il faut lire l'énoncé du droit à la religion dans la Constitution de 1962, selon lequel «toute personne a le droit de professer sa propre religion comme elle lui a été transmise depuis les temps anciens et de la pratiquer selon les traditions. Cependant, personne n'a le droit de convertir une autre personne d'une religion à une autre»¹³. On trouve ici exprimée l'une des valeurs fondatrices de la culture népalaise telle qu'elle a été forgée par l'État et qui a aussi influencé les stratégies du mouvement bouddhique népalais : la force de la tradition, le poids des temps anciens et la continuité historique de sa propre religion. Même si la clause n'y réfère pas directement, les mots utilisés font référence à l'hindouisme. Il semble évident que la conversion est perçue comme un danger et que la loi essaie de protéger la continuité de l'identité hindoue contre les agressions des religions prosélytes¹⁴.

Au printemps 1990, le régime du Panchayat fut aboli. Après une insurrection populaire, le roi annonçait la levée de l'interdiction des partis politiques, le 9 novembre 1990 une nouvelle Constitution établissait la souveraineté du peuple et reconnaissait le multipartisme. La victoire du mouvement pour la restauration de la démocratie et la promulgation de la nouvelle Constitution ont donné lieu à un fort activisme parmi les minorités ethniques du pays, aujourd'hui dites *jana jāti*, un néologisme qui se réfère à tous ces groupes qui ne font pas partie de l'ordre social dominant hindou¹⁵. Cette pluralité ethnolinguistique s'exprime, notamment, à travers un nombre croissant de nouvelles formations politiques qui affichent leur identité ethnique et dont les discours s'accordent à dénoncer la domination exercée par les brahmanes sur les institutions politiques, économiques et éducatives du pays¹⁶. En juillet

1990, 22 associations ethniques s'unissaient pour former le *Nepal Janajati Mahasangh*, une entité visant à créer une majorité ethnique là où n'existaient autrefois que des minorités ethniques.

De leur côté, les communistes, nombreux et puissants au Népal, voulaient un État séculier, un désir partagé par les minorités religieuses musulmanes et chrétiennes, soudainement visibles dans la vie publique. Pour leur part, les bouddhistes émergeaient pour la première fois comme une force politique (Sunanda 1991). Ils furent 30 000, le 30 juin 1990, à descendre dans les rues de Katmandou à l'appel de l'Association des Bouddhistes du Népal pour demander un État séculier. Dans les rues de Katmandou, on défilait aux cris de : «Donnez-nous un État séculier. Le bouddhisme n'est pas une branche de l'hindouisme !» (Raepet et Hoftun 1992:57). Cette campagne pour le sécularisme n'était pas tant une campagne pour la séparation entre État et Église, qu'une demande pour une considération égale et des opportunités égales pour toutes les religions. Toutefois cette campagne se termina avec une grande déception : la nouvelle Constitution, si elle reconnaissait le caractère multiethnique et multilingue de la nation, n'est pas allée jusqu'à ajouter le terme «multireligieux» et faisait toujours du Népal un État hindou, gouverné par un roi «adhérent de la culture aryenne et de la religion hindoue»¹⁷.

Les rédacteurs de la nouvelle constitution étaient divisés selon différentes tendances, notamment entre l'affirmation de l'«hindouïté» comme ciment de l'unité nationale et le sécularisme qui respecterait le vœu des minorités. La Constitution issue de ces débats adopte sur le plan de la liberté religieuse une position ambiguë : elle affirme le droit de chacun de pratiquer la religion de ses ancêtres mais interdit encore, du moins formellement, la conversion¹⁸. Même si la lettre de la loi n'a pas changé sur ce chapitre, en accord avec l'esprit de la Constitution, la loi n'est pas appliquée. Après 1990, il n'y a plus eu aucune poursuite pour le prosélytisme.

Il est désormais clair que la notion de religion que sous-entendent les dispositions constitutionnelles népalaises est bien différente de la notion de religion comme relevant de la conscience individuelle, un fait privé entre homme et Dieu, qui est propre aux constitutions européennes, où l'État se limite à protéger les droits de tout citoyen de choisir la religion qui lui convient, et ne juge pas la valeur des croyances et des pratiques. Dans les sociétés occidentales, la sécularisation, conséquence de la modernité, a entraîné la privatisation des croyances : les religions se sont fait discrètes dans la sphère publique depuis que les élites les ont reléguées à l'arrière-plan dans leur entreprise de modernisation de la société. Mais au

Népal traditionnel la religion n'est pas le fait de choix individuels. Burghart écrit à ce propos :

Religious beliefs in Nepal are not merely a private matter between "a man and his Maker"; nor are the religious beliefs of the nation merely a summary of the beliefs of its individual members. Rather society itself is an auspicious ritual unit. Religious conversions are not a private matter; rather, they disturb society as a whole. [1996:296]

On a vu qu'au Népal traditionnel, où la religion est le principe qui innerve toutes les relations sociales et les formes de pouvoir, la catégorie de conversion n'est pas opérante, elle est même niée. La conversion étant une catégorie du domaine du religieux, elle présuppose un principe du religieux distinct de la civilisation. Le changement de religion dans les textes constitutionnels népalais a justement été prohibé dans la mesure où il vient miner l'identité du religieux à la civilisation, et menace de porter ainsi atteinte à la structure sociale et politique.

Ceci dit, je crois que la conversion peut éventuellement devenir une notion pertinente, mais uniquement quand la religion dépasse les contextes sociaux auxquels elle se destine, c'est-à-dire dans le cadre de la diffusion de structures religieuses qui généralisent leur message hors de la structure sociale d'appartenance : ce qui me semble être le cas de la diffusion de la forme moderne de bouddhisme theravāda et qui nous permet de reconsidérer la notion de conversion au Népal contemporain.

Le modernisme bouddhique

Nock écrit que dans le cas des religions qui précédaient ou qui étaient contemporaines du christianisme primitif, comme dans les cultes d'Isis ou de Mithra, le mot conversion dans le sens strict du terme n'est pas pertinent : «Genuine conversion to paganism will appear only when Christianity had become so powerful that its rival was, so to speak, made an entity by opposition and contrast» (1933:15).

Le même discours peut être appliqué à notre cas : s'il y a maintenant une possibilité de parler de conversion à l'hindouisme ou au bouddhisme, c'est parce que le bouddhisme moderne et l'hindouisme moderne ont commencé à partir de la fin du XIX^e siècle à se construire en opposition au christianisme, tout en prenant modèle sur lui, comme des systèmes de «foi» pouvant attirer des convertis, doués de rites canoniques, avec des préceptes, des obligations et une stratégie de conversion. Au cours du XIX^e siècle, toutes les catégories comme l'islam, l'hindouisme, le sikhisme et le bouddhisme ont commencé à se cristalliser et à poser des limites d'orthodoxie, souvent

comme une tentative de restauration de la vraie religion perdue à cause des missionnaires chrétiens¹⁹. En se définissant par opposition au christianisme (et sur son modèle), les structures religieuses se sont «globalisées» et sont devenues *religieuses* au sens propre à la suite de leur détachement des contextes sociaux d'appartenance. Si l'on peut maintenant parler d'une notion de conversion, c'est parce qu'on a opéré un passage d'une religion locale à une religion de portée universelle. On a dit que la conversion ne peut pas être considérée comme notion pertinente dans une société qui n'a pas opéré la distinction entre religieux et civilisation. Or, au Népal moderne, le rapport entre religion et société est en train de se rompre et c'est seulement à présent qu'une notion de conversion devient possible. Plus précisément, le terme conversion peut être utilisé au moment où le bouddhisme tend à se généraliser et à être pensé comme un système applicable *aussi* au Népal²⁰.

Les origines de la forme de Theravāda qui est arrivée au Népal remontent au Ceylan du début du XX^e siècle, où, sous l'influence du colonialisme et de l'activité missionnaire chrétienne, le bouddhisme theravāda avait été rationalisé, modernisé et reformulé dans un sens nationaliste, missionnaire et anti-occidental par la Société Théosophique et la bourgeoisie singhalaise (Gombrich 1988). Ce mouvement bouddhiste, parfois appelé «modernisme bouddhique» (Bechert 1978, 1990) ou «bouddhisme protestant», (Gombrich et Obeyesekere 1988:5-6; Obeyesekere 1970) donnait une grande valeur aux laïcs : l'activisme social et la méditation étaient considérés comme le devoir de chaque bouddhiste et on voulait porter les laïcs à un niveau de vertu bouddhiste qui auparavant n'était exigé que des moines. On soulignait aussi l'importance de l'instruction, de l'éducation, de la prédication, de la publication de livres et périodiques et on voulait créer un réseau d'écoles bouddhistes. Ce bouddhisme était caractérisé notamment par la volonté de se distinguer clairement de l'hindouisme. Il s'associait aussi avec les réformes sociales et considérait la religion comme un moyen d'émancipation sociale, scientifique et moderne²¹. L'influence de ce bouddhisme moderniste est parvenue jusqu'au Népal grâce aux interventions de l'Anagarika Dharmapala (1864-1933) et de sa *Mahabodhi Society*, fondée en 1891 avec le but de restaurer le bouddhisme en Inde; de protéger et promouvoir le bouddhisme au Sri Lanka et de façon plus générale, dans le monde; d'imprimer et publier des livres et journaux concernant l'éducation, la religion et la culture bouddhiste, et de travailler pour la propagation de la religion bouddhiste à travers une activité missionnaire. Dharmapala fut le pionnier du renouveau bouddhiste en Inde et il a été le premier bouddhiste des temps modernes à

enseigner la doctrine bouddhique en Europe, en Asie et en Amérique. Il eut une énorme influence sur le premier bouddhiste moderniste du Népal, Dharma Aditya Dharmacharya (1902-1965) (Levine and Gellner 2005:8-9, 27-29)²². La liste des objectifs que les moines népalais publièrent en 1951 dans le journal de la *Buddhist Society of Nepal*, fut modelée sur le programme de la *Mahabodhi Society*²³.

La diffusion du Theravāda chez les Néwar : entre continuité et ruptures

Les moines theravāda furent moins persécutés que les missionnaires chrétiens; la raison en est qu'ils s'adressaient non pas à des hindous, mais à des bouddhistes néwar, et que leur activité était présentée comme une réforme du bouddhisme, plutôt qu'une innovation ou conversion religieuse. Les missionnaires theravāda déclaraient vouloir ramener le bouddhisme néwar à ses formes «authentiques», le purifier de ses éléments hindous, et réveiller les bouddhistes endormis du Népal à leur véritable religion²⁴. Malgré la tentative de se présenter comme une réforme interne au bouddhisme, le Theravāda moderniste est porteur de valeurs nouvelles qui peuvent être les prémisses d'une conversion proprement dite.

Le bouddhisme néwar appartient à la tradition du bouddhisme mahāyāna et vajrayāna, mais a développé des caractéristiques qui lui sont propres²⁵. Par exemple, il n'y a plus de communauté monastique (*sangha*), parce qu'au XIV^e siècle, les moines commencèrent à se marier et le *sangha* se transforma en un groupe patrilinéaire. De plus, le bouddhisme néwar a adopté de nombreuses divinités hindoues, les rites hindous du cycle de la vie et une hiérarchie de castes organisées selon des règles de pureté rituelle, avec à son sommet l'ancienne communauté monastique divisée en deux groupes héréditaires, les Śākya (les moines) et les Vajrācārya, des prêtres tantriques dont la fonction est de célébrer les rituels domestiques pour leurs clients (Gellner 1992; Toffin 1984).

En dépit des changements radicaux que le Theravāda allait porter dans sa diffusion, il trouvait dans les traditions bouddhistes néwar un terrain fertile (Gellner 2002:232). Les Śākya étaient ouverts à ce message de monachisme authentique parce qu'ils se prétendaient descendants du clan du Bouddha qui aurait migré au Népal dans un passé ancien. Ils se voyaient donc comme des descendants ou des parents du Bouddha lui-même²⁶. Le thème de la perte du statut de moine dans le bouddhisme néwar est un élément récurrent : les jeunes garçons Śākya et Vajrācārya s'habillent et agissent rituellement comme des moines pour quatre jours pendant le rite d'initiation (Gellner 1988:61-63); ils rendent leur robe à la fin du rituel et reçoivent les ensei-

gnements du bouddhisme vajrayāna. De plus, leur mythologie raconte que les Śākya et les Vajrācārya sont les descendants des anciens moines forcés à la laïcisation par le roi champion de l'hindouisme Sthiti Malla.

Malgré les éléments de continuité relatés plus haut, le bouddhisme theravāda était porteur de messages innovateurs, rationalisants et modernisateurs, qui le distinguaient radicalement du bouddhisme traditionnel. Le message des missionnaires était axé sur la métaphore du réveil : dans leur discours, les bouddhistes néwar étaient accusés de suivre aveuglément la tradition de leur famille et de leur *guru*, de justifier leur adhésion au bouddhisme par le fait d'être nés au sein de familles bouddhistes, sans avoir aucune connaissance de la doctrine du Bouddha. Les missionnaires voulaient les détourner des pratiques dites superstitieuses de la religion ancestrale et leur présentaient le bouddhisme theravāda comme un bouddhisme plus proche de la pureté des origines. Ils les poussaient à exercer un choix basé sur la connaissance et sur la pratique des enseignements et où chaque individu est responsable de sa religion (Bajracharya 1995).

À la suite d'une intense activité prosélyte, la majorité des bouddhistes néwar s'est progressivement détournée des rituels et des croyances du bouddhisme néwar pour adopter le bouddhisme theravāda, un processus qui, d'abord limité aux hautes castes, est à l'œuvre désormais chez la caste des paysans (Maharjan)²⁷. On observe un rejet progressif des prêtres mariés (les Vajrācārya – accusés d'être peu familiers de la doctrine bouddhique et des textes sanskrits – et des rituels tantriques, compliqués et coûteux, nécessitant des sacrifices animaux et encourageant la consommation d'alcool.

Or, le passage du bouddhisme néwar au Theravāda implique un grand changement, dont le résultat est une nouvelle identité socioreligieuse. Le bouddhisme néwar est indissociable des relations sociales, accessible par la naissance dans une caste déterminée et à travers une série d'initiations, alors que le Theravāda se veut « universel » et prosélyte (donc extra ethnique et extra caste) et considère la religion comme un fait de « conscience privée ». Le nouveau bouddhisme se présente en effet comme une éthique généralisante jouant sur une égalité qui se situe hors du système social auquel il se destine. Le bouddhisme néwar définit le *dharma* (la « religion ») en termes sociaux, en plaçant l'autorité morale dans la société et enserrant l'individu dans un réseau de relations sociales, tandis que le Theravāda accorde une grande valeur à la conscience personnelle et confie la responsabilité de l'action éthique à l'individu, qui est conçu comme une unité autonome (Leve 2002). Les devoirs éthiques ne sont donc plus en relation au système famille-dieux-ancêtres-roi, comme

c'est le cas dans le bouddhisme traditionnel. Pour le bouddhiste néwar, le devoir religieux est celui de marier ses filles, d'accomplir l'initiation des fils, de vénérer les dieux et ses ancêtres : en un mot, c'est un devoir rituel. Une série, presque une chaîne de rituels oriente toute la société néwar, du rite de la naissance jusqu'aux grandes cérémonies collectives qui mettent en scène le pouvoir et la royauté. Le bouddhisme theravāda rompt cette chaîne de transmission rituelle en proposant des rituels substitutifs pour les rituels du cycle de la vie, surtout pour les rituels d'initiation à la caste et de puberté pour les garçons (Hartmann 1996)²⁸. En effet, de cette initiation theravāda sort un individu qui n'est plus un membre de sa caste, mais plutôt un membre d'une communauté internationale pan-bouddhique. Les dévots theravāda sont ainsi séparés du modèle traditionnel d'insertion dans une religion – le bouddhisme néwar – qui les définissait sociologiquement. On a montré que l'État a produit des conceptions de l'individu et de ses droits selon un modèle hindou. L'identité religieuse, ou – plus exactement – les devoirs impliqués par son propre *dharma*, sont inextricablement connectés à ce modèle politique. Dans cette perspective, les changements religieux opérés par le Theravāda sont en train de créer une nouvelle identité socioreligieuse et une nouvelle construction de la personne (Leve 2002). Avec l'arrivée du Theravāda, on remarque donc chez les Néwar une juxtaposition de deux traditions bouddhiques qui répondent à des logiques très différentes (voir Tableau 1).

TABLEAU 1
Série euristique d'oppositions qui ont orienté les recherches sur le terrain sur le bouddhisme theravāda chez les Néwar

bouddhisme néwar traditionnel	bouddhisme theravāda prêché par les missionnaires au Népal
pas de distinction laïc/religieux	distinction laïc/religieux
le rituel se justifie lui-même : « orthopraxie »	prééminence de la doctrine sur le rituel : orthodoxie
conduite rituelle	conduite morale
hiérarchie de castes	égalité des pratiquants
religion comme un système de relations sociales	religion comme un fait privé
rites ésotériques	rites ouverts à tous
accès par naissance	prosélytisme
prêtres héréditaires	communauté des moines
culte dirigé vers un riche panthéon	culte centré uniquement sur le Bouddha Śākyamuni

Ces juxtapositions théoriques sont à nuancer dans l'observation des pratiques : elles donnent lieu à une grande variété de réponses et il ne me semble pas qu'on puisse parler de conversion dans tous les cas. Plutôt, on peut observer un spectre de comportements différents dont

les extrêmes sont d'un côté l'adhésion au bouddhisme selon la logique traditionnelle, et de l'autre le rejet total de la religion traditionnelle pour une conversion (proprement dite) aux nouvelles valeurs proposées par le Theravāda.

Il y a plusieurs éléments qui suggèrent que l'adhésion au nouveau bouddhisme se fait dans une logique traditionnelle qui n'implique pas du tout une conversion.

Dans le passage progressif du bouddhisme traditionnel néwar au bouddhisme theravāda, le remplacement du rituel constitue un pas de transition essentiel. Les trois pratiques fondamentales de la tradition theravāda sont la *buddha pūjā*, (rite de dévotion aux «trois joyaux» : le Bouddha, sa doctrine et la communauté monastique), la prise des cinq préceptes²⁹ et le rituel de protection du *paritrāna* (LeVine and Gellner 2005:65, 305). Ces rituels ont progressivement remplacé les rituels néwar³⁰. Il est important de remarquer que la plupart des laïcs continuent de visiter les centres traditionnels du culte et de célébrer les rituels du bouddhisme vajrayāna tout en s'adressant aux moines theravāda; en général, les familles néwar célèbrent les rituels des deux bouddhismes en même temps et ils n'ont pas le sentiment que les deux pratiques sont inconciliables. Dans la logique du bouddhisme néwar, essentiellement ritualisé, l'orthodoxie n'est pas un concept opérant, au contraire du bouddhisme theravāda, qui n'accepte pas de rituels contrevenant à ses principes.

À ce propos, Leve (2002:847) cite le cas emblématique d'un néwar qui avait invité les moines theravāda pour son anniversaire. Les moines célèbrent une *buddha pūjā* pour l'occasion, puis ils se rendent à la cuisine pour manger. Entre temps, l'homme se retire pour célébrer le rituel vajrayāna pour l'anniversaire, au cours duquel on boit de l'alcool et on mange de la viande. Un moine theravāda le voit et le lui reproche : «Tu viens de prendre les cinq préceptes dont le cinquième interdit l'alcool! Ne prends pas les préceptes si tu n'as pas l'intention de les suivre!» Le dévot est étonné : il a interprété la *buddha pūjā* comme une action purement rituelle, qui s'est terminée quand les moines sont allés manger et qui n'entraîne aucun changement dans sa vie et ses comportements, et encore moins l'abandon de ses pratiques traditionnelles. Ce cas nous montre comment l'adhésion au Theravāda se passe dans la plupart des cas, selon des logiques tout à fait traditionnelles.

À ce sujet, il est aussi important de faire une remarque plus générale : le bouddhisme néwar est souvent qualifié d'«hindouisé», mais cette expression présuppose une distinction doctrinale entre le bouddhisme et l'hindouisme, laquelle est rarement effective au niveau de la vie reli-

gieuse de la vallée de Katmandou. En vérité, le tantrisme a unifié la religion néwar en contribuant à l'émergence d'un système commun et de pratiques rituelles homogènes et au bouddhisme et à l'hindouisme. Les hindous (*śivamārgī*, ceux qui suivent la voie de āiva) et les bouddhistes (*buddhamārgī*, ceux qui suivent la voie du Bouddha) sont définis par le spécialiste rituel qu'ils utilisent, soit un brahmane soit un Vajrācārya. On est bouddhiste parce qu'on fait appel à un prêtre bouddhiste (Gellner 1992:52). Dans cette logique, faire appel aux moines theravāda pour une célébration de rituels veut simplement dire ajouter un autre spécialiste rituel à la liste des possibilités, peut-être un spécialiste qui, en vertu de sa soi-disant authenticité, pourra être plus efficace.

Il y a quand même des cas qui nous permettent de parler de conversion : certains laïcs, notamment les intellectuels impliqués dans la diffusion du Theravāda, ressentent un conflit entre leur conviction religieuse et leur statut dans la société, qui leur impose de continuer de pratiquer les rituels du bouddhisme traditionnel. Dans ce cas, les rituels vajrayāna sont célébrés avec la plus grande simplicité et sont considérés plus comme une coutume familière qu'une pratique religieuse, un fait qui a été remarqué et amèrement ressenti par les prêtres Vajrācārya.

D'autres Néwar, enfin, ont complètement rejeté le bouddhisme traditionnel néwar. Ils se sont totalement intégrés à la vie du monastère theravāda et ont remplacé la plupart des rites néwar du cycle de la vie par de nouveaux rituels proposés par les moines. À mon sens, ces différentes attitudes permettent d'envisager le passage de l'adhésion à la conversion. Le fait que plusieurs laïques néwar pratiquent assidûment la méditation peut contribuer à cette transformation radicale de leur attitude: Leve (2002:850-852) montre le changement radical opéré par le Theravāda à travers son rejet de la fête de Dasain – qui définit rituellement une identité sociopolitique dans l'État incarné par le roi hindou – et le remplacement de cette fête par des retraites de méditation, des techniques qui privatisent et intériorisent la religion et mettent en acte un nouveau processus de construction de la personne : ce qui compte n'est plus ce qui se passe dans une célébration collective, mais ce qui arrive dans son propre corps et son propre esprit.

La diffusion du Theravāda chez les Tharu et les Magar

Les moines et les activistes laïcs néwar ont joué un rôle fondamental dans la diffusion initiale du bouddhisme dans d'autres groupes ethniques, notamment les Magar et les Tharu, qui sont traditionnellement considérés

comme hindous³¹. Cette diffusion doit d'abord être comprise dans le contexte des mouvements de revendication ethnique nés après la restauration de la démocratie en 1990, à l'encontre de la domination exercée par les hautes castes hindoues. D'autre part, elle se manifeste par l'élaboration et la présentation d'une nouvelle mythologie de référence. Et enfin, elle opère dans une société qui vit au rythme de ses rituels, par le développement de nouveaux rituels et d'un nouveau spécialiste des rituels. Nous verrons plus loin que, bien que ces facteurs soient en principe plutôt contraires à l'application de la notion de conversion religieuse, ils recèlent des éléments qui permettent de reconsidérer cette application. On a vu plus haut que les bouddhistes du Népal avaient été des protagonistes de la campagne pour la sécularisation de l'État. Des jeunes activistes bouddhistes néwar, sentant que leur lutte pour le sécularisme de l'État avait échoué, formèrent alors une association des jeunes bouddhistes (*Yuba Bauddha Samuha*) à Katmandou dans l'espoir de recruter d'autres groupes pour leur campagne (LeVine et Gellner 2005:234). Mais selon le président de l'association, Harsa Muni Śākya, leur activité glissa bientôt vers la religion : «Puisque l'activité révolutionnaire avait échoué, on a pensé porter la conscience bouddhiste chez les *janajāti*³². Nous n'étions plus un groupe politique, mais une association de conscience religieuse». Les membres de la *Yuba Bauddha Samuha* organisèrent des meetings dans les monastères Theravāda, où ils invitèrent les principaux leaders des *janajāti*. Ces rencontres menèrent à la création en 1995 de l'*Himalayan Buddhist Education Foundation* à Lalitpur (HBEF), une fondation ayant pour mission d'éduquer au bouddhisme les différents groupes du Népal (LeVine et Gellner 2005:234-236). L'une des premières propositions de cette fondation fut le projet des «Camps d'enseignement de la Conscience Bouddhique» (HBEF Newsletter 1996, 1997, 2000). Ainsi, 64 «camps» résidentiels furent organisés dans des villages tharu, tamang, gurung et surtout magar entre 1995 et 2001, après quoi l'insurrection maoïste provoqua l'arrêt des activités. Ces camps étaient toujours organisés en partenariat avec les associations ethniques. Les enseignements n'étaient pas seulement dispensés par des moines, mais aussi par des instructeurs laïques de la même ethnie que les participants et qui parlaient donc à leurs propres gens dans leur propre langue. On enseignait à une cinquantaine d'élèves les fondements du bouddhisme : les cinq préceptes, les trois refuges, les quatre nobles vérités et la vie du Bouddha (Buddhist Awareness Camps 1995, 1997, 1998). Mais ces instructeurs ne faisaient pas que dispenser des enseignements bouddhiques. Dans chaque cas, on s'attardait sur le lien historique entre les Tharu (ou les Magar) et le

bouddhisme en tant que religion ancestrale redécouverte. Enfin, on présentait le bouddhisme comme facteur de progrès pour la communauté tharu ou magar.

Ces observations nous amènent à considérer l'intérêt que peuvent avoir des leaders ethniques à adhérer à ce mouvement de propagation du bouddhisme et à redéfinir l'identité fondamentale de leur propre ethnie. Des associations ethniques magar et tharu, la *Nepal Magar Sangh* et la *Kalyankarini Sabha*, œuvrent pour la diffusion du bouddhisme dans le cadre de leur lutte pour la reconnaissance de droits politiques et sociaux face à la domination de l'État hindou. Depuis la promulgation de la nouvelle constitution, les groupes ethniques n'ont cessé de se définir en opposition à l'hindouisme. En même temps, on note la prolifération de nouveaux récits historiques des origines ethniques qui vont dans le sens inverse des histoires «sanskritisées» antérieures. Dans ces nouveaux récits, les groupes ethniques ne situent plus leurs origines dans un passé hindou lointain, mais dans un passé bouddhiste et indigène, et ils soulignent leurs différences vis-à-vis des populations hindoues. Par exemple, la théorie du savant Tharu Ramanand Prasad Singh – selon laquelle les Tharu seraient les descendants du clan du Bouddha – est de plus en plus présentée comme la «véritable histoire des Tharu» (Singh 1991). En 1991, les résultats du recensement ont montré pour la première fois un déclin des populations se déclarant hindoues. Galvanisés, certains leaders politiques magar ont décidé de renverser deux siècles d'hindouisation en adoptant le bouddhisme. En 1998, la première conférence internationale des Magar a déclaré le bouddhisme comme étant leur religion (Thapa Magar 1998). En 2001, le conseil de la *Nepal Magar Sangh* a demandé à tous les Magar de se déclarer bouddhistes lors du recensement national. Depuis, les militants se pressent de diffuser leur message : les Tharu et les Magar étaient à l'origine bouddhistes et ils ne sont hindous qu'à cause d'une hindouisation forcée et violente. La recherche des preuves historiques et scientifiques de ce passé bouddhique est tellement poussée que ma venue a été saluée comme une contribution à leurs efforts. Comme me le disait un militant Tharu : «Avec tes recherches, nous aideras-tu à prouver que les Tharu sont biologiquement et anthropologiquement bouddhistes? Ça nous donnerait plus d'efficacité».

L'adoption du bouddhisme est présentée à ces deux groupes ethniques comme un retour aux origines et une prise de conscience de leur «véritable» passé. Il s'agit de réécrire leur histoire, de se construire une identité bouddhiste. Cette construction est fondée sur l'affirmation que le Bouddha était magar (ou tharu) et sur la présentation de toutes sortes d'arguments visant à prouver que les

Tharu ou les Magar, selon le cas, ont toujours été bouddhistes³³. À la question: «Pourquoi êtes-vous en train de passer au bouddhisme?», on m'a plusieurs fois répondu: «Nous ne sommes pas en train de passer au bouddhisme, nous avons *toujours* été bouddhistes. Tout ce que nous faisons est bouddhiste, mais on lui a donné le nom d'hindouisme parce que nous avons été gardés dans le mensonge». Il s'agit donc simplement de se réveiller à ce fait. Cette métaphore du réveil était présente aussi dans le discours des moines missionnaires qui ont porté le bouddhisme theravāda chez les Néwar dans les années 1930, mais elle prenait une tournure différente. Pour les activistes tharu et magar, le bouddhiste endormi est simplement celui qui a oublié ses origines et qui ignore qu'il n'est pas hindou. Se réveiller équivaut pour lui à retrouver son bouddhisme ancestral. Pour les moines missionnaires, il s'agissait au contraire de se détourner de la religion ancestrale (le bouddhisme néwar) pour se tourner vers le bouddhisme theravāda.

Même si, à un niveau théorique, on affirme que l'on n'est que nominalement hindou et qu'en réalité, on est déjà bouddhiste, les activistes se sont trouvés à devoir opérer des changements importants pour s'éloigner de la tradition hindoue, surtout du côté rituel. Il faut comprendre que, de façon pratique, le passage au bouddhisme se fait à travers les rituels et qu'il ne pourrait pas en être autrement dans la société népalaise, où le *dharma* (la «religion») est essentiellement un devoir rituel. Comme dans le cas de la diffusion du Theravāda chez les Néwar, les activistes bouddhistes chez les Tharu et les Magar se sont d'abord attaqué aux rituels, en interdisant tout sacrifice sanglant, en excluant les brahmanes et en ne célébrant plus la principale fête hindoue népalaise, Dasain. Puis, on s'est efforcé de changer les rituels du cycle de la vie et d'en fournir une version bouddhiste. Un pas important a été la création de nouveaux spécialistes du rituel, chargés de célébrer les rituels du cycle de la vie, une tâche jusqu'alors réservée aux brahmanes. Les nouveaux officiants sont des bouddhistes laïques, magar ou tharu, qui suivent un manuel rituel bouddhiste en lisant des textes dans une ancienne langue bouddhique, le pali, au lieu du sanskrit et qui célèbrent les rituels domestiques pour les membres de leur communauté³⁴. Ces officiants forment un réseau et se connaissent entre eux parce qu'ils ont participé aux mêmes camps d'«Enseignement de la Conscience Bouddhique». À leur tour, ils ont organisé des camps pour leur district respectif, où ils sont devenus des instructeurs. Ils se déplacent de village en village pour la célébration des rituels et pour leur activité prosélyte en exhortant les villageois à ne pas appeler le brahmane, qui demande de l'argent pour des rituels superstitieux. Pour

les rituels, ils proposent plutôt de faire appel à un spécialiste de leur propre communauté, qui ne demande pas de compensation. Les nouveaux officiants essaient de prouver aux villageois leur affirmation que les Tharu et les Magar sont bouddhistes avec des arguments d'autorité (par exemple en leur annonçant les décisions de leaders ou les découvertes des savants) ou en leur montrant les vestiges bouddhistes dans le sanctuaire du village. Ils leur proposent des rituels bouddhistes du cycle de la vie, qui sont célébrés à l'aide des nouveaux manuels rituels bouddhiques (Chaudhari 1998; Shakya 2003).

Mais quelle est la réponse des villageois à ces propositions? Ce phénomène est très récent et demande des recherches plus approfondies sur ses développements ultérieurs. À présent, le processus de diffusion du bouddhisme reste beaucoup plus au niveau des activistes qu'à celui des villageois. Au niveau des villageois, il m'apparaît encore superficiel. Par exemple, les villageois tharu du district de Saptari donnent aux nouveaux officiants des rites le nom de *bāhun*, «brahmane» sans vraiment faire une différence entre les spécialistes rituels bouddhistes et hindous, pourvu qu'il y ait quelqu'un qui célèbre. En général, la possibilité de réduire les dépenses en appelant un membre de son propre groupe sans devoir faire des offrandes coûteuses aux brahmanes est très appréciée par les villageois. La réponse positive vient surtout des jeunes instruits, tandis que les gens âgés, surtout chez les Tharu, ont mal réagi. La difficulté plus grande est liée à l'abandon de pratiques hindoues très enracinées, comme l'offrande de boulettes de riz (*pinda*) au mort pendant les rites funéraires.

Revenons-en à notre question fondamentale: s'agit-il vraiment d'une «conversion» des Tharu et des Magar au bouddhisme? Dans le cas des Magar et Tharu, on a vu que les motivations politiques et de revendication ethnique sont prioritaires: s'il y a des adhésions au bouddhisme, elles sont collectives et dues principalement aux arguments d'autorité des associations ethniques. Le choix du bouddhisme est essentiellement un choix négatif: on est bouddhiste pour ne pas être hindou et l'adoption du bouddhisme sert à constituer une nouvelle identité face à la domination de l'État hindou. Il s'agit d'abord de s'extraitre d'un paysage hiérarchique religieusement défini, de se soustraire à la condition de basse caste imposée par l'État pour se réunir dans une stratégie communautaire sous le signe d'un nouveau *dharma*. La réelle conversion de l'individu peut survenir ou pas, ce n'est pas important. Dans la plupart de mes entretiens, les Magar qui ont adopté le bouddhisme datent leur passage au bouddhisme au moment de l'annonce officielle de leurs leaders que les Magar sont bouddhistes. Très souvent cette «conversion»

est associée à une connaissance presque inexistante de la nouvelle religion «choisie». Dans le discours des activistes, ce qui compte vraiment c'est de changer le rituel, c'est-à-dire le code prioritaire de transmission de la connaissance, et le passage au bouddhisme ne semble pouvoir se passer de la mythologie fondatrice du bouddhisme originaire.

Les valeurs proposées par les missionnaires theravāda de la responsabilité individuelle, de la rationalité et du choix conscient de sa foi semblent contredites d'une part, par des conversions collectives décidées par des leaders ethniques dans le contexte d'une stratégie d'émancipation de leurs communautés et d'autre part, par la référence au bouddhisme comme religion ancestrale.

Ceci dit, il y a tout de même des éléments qui pointent vers quelque chose qui dépasse une simple «adhésion». On a vu que le passage de l'hindouisme au bouddhisme theravāda se fait par le rituel, et plus précisément par le remplacement de rites du cycle de la vie hindous par de nouveaux rituels bouddhistes conduits par les nouveaux spécialistes rituels. Les structures rituelles hindoues semblent demeurer les mêmes et, à l'exception d'un changement de signe (le simple remplacement des textes sanskrits par les *sutta* bouddhistes), les nouveaux rites suivent une démarche tout à fait traditionnelle.

Pourtant, dans la même structure, de nouveaux messages sont véhiculés. Dans ces rituels bouddhiques, la plus grande attention est accordée au contenu, à la signification des mots. Comme j'ai pu l'observer, dans les rituels bouddhistes magar, tout comme dans une classe de catéchisme, l'officiant explique le contenu de tout ce qui est chanté en pali. Il prêche, demande le silence, de l'attention et une attitude concentrée, et ne cesse de réprimander les gens qui ne sont pas attentifs. Or, ce comportement n'a pas d'équivalent dans la tradition. Dans les rituels traditionnels, la compréhension de la signification d'un rituel n'est pas essentielle à son efficacité. Les paroles prononcées par le brahmane servent de formules *mantra*, efficaces par le simple fait d'être chantées. La valeur des rituels traditionnels est dans leur exécution même, dans leur déroulement à des moments, dans des lieux, et selon des modalités codifiées. Les rituels bouddhiques, par contre, comme le *buddha pūjā* (dans lequel on fait le vœu d'observer les cinq préceptes et on «prend refuge» dans le Bouddha, la doctrine et la communauté des moines), ne sont pas des rituels dans le sens traditionnel de ce terme, mais plutôt l'affirmation d'une intention morale qui pré suppose la connaissance de la doctrine. D'où la nécessité des instructions qui caractérisent les rituels bouddhiques magar que j'ai observés.

On peut affirmer qu'à l'intérieur de ces modalités traditionnelles de transmission de la connaissance, des conte-

nus nouveaux sont véhiculés dans le rituel theravāda: le rituel n'est plus simplement un acte performatif, mais l'affirmation d'une intention morale et l'occasion de prêcher et de diffuser une nouvelle connaissance. De plus, une nouvelle modalité de transmission s'ajoute, soit l'éducation religieuse par l'intermédiaire de publication de livres et d'opuscules, destinés à transmettre à des laïcs l'expertise de la doctrine.

D'autre part, on peut considérer que les affirmations des activistes tharu et magar sur le passé bouddhiste avec la présentation de théories savantes et de données scientifiques n'ont finalement pour but que de passer une barrière émotive, pour que la nouvelle tradition puisse être acceptée d'emblée comme «la vraie». L'argument clé de la diffusion du bouddhisme a été la redéfinition du contenu de l'ancestralité, présenté comme une correction de la réalité, un réajustement des faits autrefois inconnus, voire sciemment cachés. Une fois cette barrière passée, la tradition hindoue redéfinie en une tradition bouddhique, les nouvelles valeurs avancées par le Theravāda pourront être perçues en tant que tradition ancestrale. C'est à travers une modalité tout à fait traditionnelle qu'on acceptera une doctrine, qui elle-même apporte une nouvelle vision du monde et une redéfinition de la personne non plus définie simplement par son appartenance ancestrale, mais par les notions de conscience et de responsabilité individuelle.

Grâce au pont ainsi établi pour le passage à une nouvelle identité, un Tharu, un Magar ou un Néwar finalement «converti» au bouddhisme a le sentiment d'être lié à la fois à ses ancêtres et à la tradition de son groupe ethnique particulier, tout en participant d'une communauté bouddhiste mondiale. Il a ainsi le sentiment de sortir de son cadre traditionnel et de participer à une globalité de pays développés et modernes, puisque l'adoption du bouddhisme est présentée comme partie intégrante d'un processus de rationalisation et de modernisation.

Pour conclure, je veux rappeler ici que les échanges entre le Theravāda et les traditions locales n'ont pas été à sens unique. Gellner (1997:280-281) a montré que le bouddhisme theravāda ancien offrait à ses dévots une sotériologie et un code moral, mais n'offrait pas une réponse à d'autres exigences telles que la légitimation et l'expression du groupe familial (ou bien du village, du group ethnique ou de la nation) et la «sanctification» des stages du cycle de la vie. Ceci signifie que le bouddhisme theravāda a toujours coexisté avec un autre système religieux qui satisfaisait les autres exigences pour les bouddhistes theravāda. Les développements du bouddhisme tantrique avec ses rituels élaborés et l'accent mis sur les enseignements secrets qui définissaient une élite d'ini-

tiés, a encouragé et légitimé la naissance d'une prêtrise bouddhiste qui pouvait répondre à ces exigences de légitimation et fournir aussi des rites marquant les étapes de la vie. C'est exactement ce qui est arrivé au Népal avec le bouddhisme néwar, qui a notamment légitimé les castes des prêtres bouddhiques Vajrācārya.

Le bouddhisme theravāda au Népal est actuellement en train de créer de plus en plus de rituels pour remplacer les rites traditionnels néwar. Au lieu d'imaginer une conversion statique du bouddhisme néwar au bouddhisme theravāda, on doit reconnaître que le Theravāda lui-même passe par des transformations que je ne dirais pas synchrétiques, mais à tout le moins rituelles et pratiques. La réflexion sur la notion de conversion nous a permis de comprendre comment tout changement religieux au Népal doit d'abord se confronter avec le code prioritaire du rituel. Ce n'est que dans un deuxième temps qu'il peut toucher le domaine de la croyance.

Dans son processus de diffusion au Népal, donc, le bouddhisme theravāda lui-même s'adapte et prend des caractéristiques qu'il n'avait pas à l'origine : une prolifération de rituels substitutifs des rituels traditionnels du cycle de la vie, et une référence aux valeurs locales de la tradition et de l'ancestralité.

Chiara Letizia, Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione "R. Massa," Università de Milan-Bicocca, Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1-20126 Milan, Italie. Courriel: chiara.letizia@unimib.it

Remerciements

Je tiens ici à remercier vivement la Professeure Deirdre Meintel de m'avoir donné l'occasion de livrer sous forme écrite mes réflexions exposées en février 2004 aux membres du Laboratoire d'Anthropologie de l'Université de Montréal, que je remercie aussi pour l'accueil chaleureux qu'ils m'ont réservé. Qu'ici soient aussi remerciés Nicola Gasbarro, Véronique Bouillier et Philippe Gagnon pour leurs critiques d'une version précédente de cet article, entendu que je porte seule la responsabilité de mes affirmations. J'ai pu effectuer mes enquêtes de terrain grâce à la bourse d'études post doctorales de la Fondation Fyssen; ces enquêtes n'auraient jamais pu être menées à bien sans les précieux conseils et renseignements que David Gellner a gentiment accepté de me donner.

Notes

1 Le Theravāda était l'une des 18 écoles du bouddhisme ancien. Il est aujourd'hui la religion prédominante en Birmanie, en Thaïlande, au Laos, au Cambodge et au Sri Lanka. Ce bouddhisme monastique est centré sur la vie et les ensei-

gnements du Bouddha historique, et sur la pratique de ses enseignements pour atteindre le but ultime du nirvana. Le bouddhisme mahāyāna, né au début de notre ère, propose de nouvelles écritures et un nouveau panthéon qui comprend d'autres Buddha et les Bodhisattva, êtres pleins de compassion qui ont renoncé au nirvana pour aider les êtres vivants. Le bouddhisme mahāyāna se trouve au Népal, au Tibet, en Chine, en Corée, au Japon et au Vietnam. À l'intérieur du Mahāyāna s'est développée la plus récente des écoles bouddhistes, le Vajrayāna, une forme ésotérique et très axée sur le rituel qui est au cœur du bouddhisme népalais et tibétain.

- 2 *Eusebeia* était le mot pour indiquer l'exécution du culte obligatoire avec la bonne attitude, tandis que *hosiotés* décrit plutôt la pureté rituelle dans tous ses aspects (Nock 1933:15).
- 3 La religion est souvent étudiée comme l'objet d'une science analogique, dans le sens qu'on cherche dans les autres cultures ce qui ressemble le plus à ce qu'on désigne avec le terme «religion» dans la culture occidentale. En réaction à cette tendance, Sabbatucci (2002) a effectué la déconstruction de la catégorie même de religion, en remettant en cause l'autonomie et la spécificité de l'«objet religieux».
- 4 Les aventures des missionnaires montrent que la réponse n'était pas facile: dans l'Inde du XVII^e siècle, les Jésuites interprétèrent le système de caste comme un code civil, et donc ne le considérèrent pas en conflit avec le code religieux des chrétiens. En convertissant les hindous au catholicisme, ils acceptèrent d'être considérés comme des «Brahmanes Romains» et acceptèrent aussi les distinctions de caste à l'intérieur de l'Église. Les Jésuites avaient vraiment saisi ce qu'on peut définir comme le code prioritaire de la culture à laquelle ils s'adressaient. Mais un autre ordre religieux, celui des Capucins, vit les castes comme un code religieux de la société et le respect des Jésuites pour les brahmanes fut considéré comme un cas d'idolâtrie (Burghart 1996:291).
- 5 Burghart cite l'exemple assez intéressant des intouchables du Maharastra qui se convertissent au bouddhisme et qui, après la conversion, ne détruisent pas le temple de village, mais adoptent plutôt la procédure traditionnelle hindoue pour «congédier» le dieu. En abandonnant l'image du dieu à l'eau de la rivière, il ne lui disent pas «on ne croit plus en toi» ou «tu n'existes pas», mais lui disent plutôt au revoir, en disant : «S'il te plaît, pardonne-nous et oublie-nous». Que les dieux existent n'est pas une question de croyance, à abandonner lors d'une conversion : ils existent et voilà tout (Burghart 1996 : 287).
- 6 Apparut en Inde dès le début de notre ère, le tantrisme a incorporé de nombreux éléments hindous orthodoxes en les réinterprétant et il s'est développé très vite à l'intérieur de l'hindouisme, puis du bouddhisme. Il a rapproché ces deux traditions sur quantité de points et a donné à la religion néwar sa physionomie particulière. Le tantrisme se distingue par la primauté qu'il donne au rituel : l'essentiel de la littérature tantrique ne concerne que la pratique rituelle, et comme dans tout système rituel, la symbolique y est extrêmement développée.
- 7 Le 18 mai 2006 (4 Jeth 2063), le nouveau parlement népalais (le premier parlement à siéger après que le roi Gya-

- nendra a dissolu le parlement et s'est arrogé les pleins pouvoirs, le 1er février 2005) a adopté une proclamation annonçant entre autres que le Népal sera dorénavant un État laïque. À cette date historique, qui renverse des siècles d'alliance entre l'hindouisme et le pouvoir, se sont finalement réalisées les demandes qui avaient inspiré la grande campagne de 1990 pour la sécularisation de l'État.
- 8 Gellner (2001) a montré comment le sens du terme «hindou» a considérablement varié au cours du temps.
 - 9 Les groupes ethniques du Népal ne sont pas des entités avec des limites bien arrêtées qui existent depuis toujours: en réalité, il existait de grandes différences entre les groupes qui partageaient un ethnonyme commun, et eux-mêmes se considéraient comme profondément différents. La taxonomie du Muluki Ain et l'hindouisisation qui en a résulté, puis les études ethnologiques à partir des années 60, et enfin les récents mouvements de revendication ethniques à partir de 1990, ont contribué à la réification de ces groupes ethniques.
 - 10 Code du 1935. vol. 5, 15 art. 19, dans Gaborieau 1994:63.
 - 11 En 1952, l'anniversaire de naissance du Bouddha (Buddha Jayanti) fut reconnue comme fête nationale et en 1956 le roi Mahendra interdit la vente de viande à cette date, en accordant ainsi au bouddhisme une reconnaissance jamais permise à d'autres minorités religieuses (Gellner 1986:136).
 - 12 On lit dans le Code Pénal de 1956 : «Personne ne doit intentionnellement diffuser ou prêcher des religions étrangères comme le christianisme et l'islam, etc., ni convertir aucune personne de race hindoue avec le but d'empiéter sur la religion traditionnelle de la race hindoue dans le Royaume du Népal. Ceux qui font de telles choses et ceux qui convertissent ou sont convertis dans lesdites religions sont coupables. Quiconque essaie de diffuser des religions ou de convertir un autre est susceptible d'être puni par trois ans d'emprisonnement. Si l'auteur de ce crime est un étranger, il sera expulsé du pays. La personne qui a tenté d'adopter une religion étrangère devra payer une amende de 100 roupies. S'il a déjà été converti, il devra, après avoir satisfait les exigences de la punition dans un délai d'un an, rejoindre la classe des intouchables de la race hindoue» (Code Pénal du Népal 1956, Chapitre 16, clause 1-2: «Crimes concernant la Religion», paru dans le Nepal Gazette, Part 4, No 17, September 1956, cit. par Perera 1999).
 - 13 Constitution du Népal de 1962 partie 3 : Droits et devoirs fondamentaux, clause 14 : Liberté de Religion citée par Perera 1999.
 - 14 Il ne faut pas penser que le cas népalais soit isolé : le nationalisme, relativement récent en Asie du Sud, a très souvent pris une forme religieuse. Comme il est montré par la fréquence des amendements constitutionnels, la position de la religion dans la constitution est une question sensible et significative dans tous les pays de l'Asie du Sud (Van der Veer 1994). Je pense par exemple aux mouvements des lobbies nationalistes indiens qui demandèrent à l'assemblée constituante (1946-1950) d'insérer dans la constitution des dispositions pour bannir la conversion, vue comme une menace vis-à-vis l'hindouisme (Viswhanathan 2001:x-xx). Il s'agissait là d'un affrontement entre les missionnaires chrétiens et les nationalistes hindous, ces derniers essayant de présenter la conversion comme un danger pour l'unité nationale. Selon ces nationalistes hindous, les mineurs, les intouchables, les pauvres et les ignorants étaient vulnérables à la conversion parce qu'incapables d'exercer un jugement critique. On demandait donc que l'État protège le droit à la conscience religieuse de ceux qui étaient séparés de leur religion par la force en profitant de leur condition. Comme Viswhanathan le remarque, «freedom of religion came to be an euphemism for freedom from religion».
 - 15 Le néologisme *janajāti* se réfère aux groupes ethniques du Népal, ou mieux à toutes les populations du pays qui ne font pas partie du groupe dominant hindou (comme les Magar, les Gurung, les Tharu, les Tamang, etc.) et qui auparavant étaient désignées par le terme «tribus».
 - 16 Sur l'idéologie des *janajāti*, voir Fisher 1993; Krämer 2003.
 - 17 "Nepal is a multiethnic multilingual, democratic, independent, indivisible, sovereign, Hindu and Constitutional Monarchical Kingdom"; "In this Constitution, the words "His Majesty" mean His Majesty the King for the time being reigning, being a descendant of the Great King Prithvi Narayan Shah and an adherent of Aryan Culture and the Hindu Religion. His Majesty is the symbol of the Nepalese nationality and the unity of the Nepalese people." Dans *Constitution of the Kingdom of Nepal 2047 (1990)*: Part 1.4. "The Kingdom"; Part 5.27 (1-2) "His Majesty."
 - 18 «1. Toute personne est libre de professer et de pratiquer sa propre religion comme elle lui a été transmise depuis le passé ancien, eu égard aux pratiques traditionnelles, pourvu cependant que personne n'ait le droit de convertir une autre personne d'une religion à une autre. 2. Chaque communauté religieuse a le droit de maintenir une existence indépendante et, à cette fin, de gérer et de protéger ses sites religieux et ses fonds.» In *Constitution of the Kingdom of Nepal 2047 (1990)*: Part 3.19, Right to Religion.
 - 19 En ce qui concerne l'hindouisme, la conversion – dans le sens classique chrétien comme l'adoption volontaire d'une autre religion et l'incorporation dans une communauté de croyants – n'est devenue possible pour les hindous qu'avec l'*Arya Samaj*, fondée en 1875. Yoginder Sikand (2003:98) écrit: «Conversion to Hinduism was now enabled by the process of the construction of Hinduism as a distinct religion, a project in which Christian missionaries and colonial administrators as well as the brahminical elite, seeking to provide a shape of Hinduism in the manner of Semitic religions, had a crucial role to play». L'*Arya Samaj* a choisi délibérément l'islam et le christianisme, qu'elle considérait comme des rivales, comme des modèles à émuler. La croyance dans les Veda était le pilier central de ce nouvel hindouisme. Avec un système de croyances standardisées et une série de pratiques rituelles associées, il était maintenant possible pour les non hindous de se convertir à l'hindouisme à travers un rite formel de conversion, le *suddhi karan*. La *suddhi* était avant tout un moyen de réintégrer dans l'hindouisme ceux qui avaient été convertis à l'islam et au christianisme (Clémentin Ojha 1994; Jaffrelot 1994).
 - 20 Le bouddhisme theravāda se prête à cette généralisation par sa nature même, puisqu'il fut au départ un mouvement essentiellement monastique et s'est développé au sein d'une société dont l'organisation lui échappait entièrement.
 - 21 Voir à ce propos LeVine et Gellner 2005:17-19; Gombrich 1988:ch. 7; Gombrich et Obeyesekere 1988:7.

- 22 Dharmacharya était un néwar Śākya de Lalitpur qui unissait dans son activité l'opposition contre les Rana, un mouvement nationaliste néwar, centré surtout sur la langue néwar, et le mouvement pour le bouddhisme theravāda. La relation entre le mouvement pour la langue néwar et le bouddhisme theravāda dans l'activité de Dharmacharya a été analysée par Gellner 1986.
- 23 Ces objectifs s'énonçaient comme suit : ouvrir des écoles bouddhistes dans tout le Népal; construire un monastère bouddhiste dans chaque ville ou village à majorité bouddhiste et y installer des moines résidents pour offrir l'instruction religieuse et une assistance médicale gratuite; publier la traduction des textes canoniques et d'autres livres sur le bouddhisme en népalî et en néwari; éduquer les Népalais à la propagation du bouddhisme; publier un journal en anglais et un en népalî; persuader les autorités népalaises à faire le nécessaire pour préserver les monuments bouddhistes (Lumbini, Kapilavastu); encourager les bouddhistes d'autres pays à visiter le Népal; accueillir les savants bouddhistes; et enfin, prendre garde à des institutions qui voudraient convertir les gens à d'autres religions (ici, on faisait surtout référence aux missionnaires chrétiens) (Kloppenbergh 1977:307).
- 24 L'arrivée du Theravāda au Népal et son développement chez les Néwar a fait l'objet d'un certain nombre d'études: Kloppenbergh 1977; Bechert et Hartmann 1988; Bechert 1992; Hartmann 1993 et 1996; Leve 2002; Gellner 2002. Grâce à la gentillesse de David Gellner, j'ai eu accès aussi à son ethnographie précieuse et très détaillée de ce phénomène bien avant sa publication (LeVine et Gellner 2005).
- 25 Pour la définition des traditions mahāyāna et vajrayāna du bouddhisme, voir note 2.
- 26 Gellner 1989 montre qu'à Katmandu par exemple, les Śākya utilisaient le nom de Śākyaabhikṣu, «moine Śākya» et qu'à Lalitpur, ils utilisaient le titre de Śākyaṃśa («du lignage de Śākya» i.e., du Bouddha).
- 27 On note en même temps, que de plus en plus de Néwar désirent prendre les vœux monastiques dans la tradition Theravāda. Moins d'une dizaine dans les années 1930, on en dénombrait environ 200 en 2001 et leur nombre s'est encore considérablement accru depuis, sans compter les moines partis étudier en Birmanie et en Thaïlande, en plus des novices et des nombreux laïcs impliqués dans les activités liées aux monastères. Il n'y avait pas de monastères theravāda au Népal dans les années 30, alors qu'il y en a aujourd'hui 98, situés pour la plupart dans la vallée de Katmandou.
- 28 Certains moines ont commencé à assumer des fonctions de prêtre domestique et certains chefs de famille ont commencé à inviter les theravadin pour célébrer les rituels du cycle de la vie. Les moines offrent une alternative bouddhiste aux rituels d'initiation à la caste et aux rituels de puberté; les moines theravadin invitent les jeunes garçons néwar au monastère où ils rasant leur tête, portent la robe de moine, prennent les dix préceptes et restent au monastère pendant quelques jours pour étudier le Dharma (la doctrine bouddhique). Un petit nombre de parents, qui augmente progressivement, choisit ce rite substitutif pour ses enfants. Pour beaucoup de ces parents, ce rituel permet de marquer le passage de leur fils à l'âge adulte sans dépenser des sommes exorbitantes pour les banquets, comme il est de coutume à l'occasion d'un rite traditionnel d'initiation. De même, les filles néwar peuvent passer quelques jours au monastère en substitution du rituel néwar de réclusion menstruelle (Hartmann 1996; LeVine et Gellner 2005:65-66, 90-93).
- 29 Les cinq préceptes sont les suivants: ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir, n'avoir des relations sexuelles qu'avec son conjoint et ne pas consommer de drogues ou d'alcool.
- 30 LeVine et Gellner (2005:65) remarquent que la pratique *paritrāna* (pendant laquelle on récite des textes en langue pāli) est le remplacement theravāda des rituels bouddhistes néwar de protection, où les prêtres Vajrācārya récitent des *mantra* et lisent des *sūtra* pour invoquer les pouvoirs bénéfiques des Bouddha et Bodhisattva sur celui qui a commis le rituel. Ainsi, les dévots laïques invitent de plus en plus les moines theravāda pour chanter les textes *paritrāna* lors d'un anniversaire ou de funérailles.
- 31 Lors d'une recherche post-doctorale en 2003-2004 financée par la Fondation Fyssen, j'ai commencé à étudier la diffusion du Theravāda chez les Magar et les Tharu des districts de Udayapur, Rupandehi et Saptari.
- 32 Je rappelle que le néologisme *janajāti* désigne les groupes ethniques du Népal (voir note 13).
- 33 Quelques exemples des éléments apportés pour justifier cette affirmation: l'analyse des caractéristiques physiques et morales des Tharu et des Magar prouverait leur descendance du Bouddha. Par exemple, on dit que la nature honnête et innocente des Tharu et Magar prouve qu'ils ont la nature du Bouddha. L'analyse de leurs propres traditions révèle des traces d'anciens cultes bouddhiques. On dit, par exemple, que l'autel de certaines divinités collectives tharu, fait en boue, rappelle la forme d'un sanctuaire bouddhiste. Inversement, l'étude des textes bouddhiques indiquerait que le Bouddha et sa famille suivaient des coutumes magar ou tharu. Par exemple, la mère du Bouddha a accouché pendant qu'elle allait chez ses parents. Or, dans les villages magar, une femme doit aller accoucher chez ses parents. On dit donc que la mère de Bouddha était en train de suivre une règle magar. De plus, les communautés s'approprient des lieux saints hindous où elles retrouvent des vestiges déclarés bouddhiques et interdisent à partir de ce moment tout sacrifice aux pèlerins hindous.
- 34 La présence de cette figure intermédiaire, laïque, qui bénéficie en même temps d'un statut parallèle à celui du moine, doit sa raison d'être au rôle fondamental donné aux laïcs dans le modernisme bouddhique. Les laïcs qui ont pris les préceptes peuvent remplacer les moines dans toute activité rituelle. Dans les communautés magar que j'ai visitées, ces officiants sont appelés *uapa* (qui en langue magar voulait dire «maître», mais qui a pris le sens de prêtre). Chez les Tharu, ils sont parfois appelés «*tharu paṇḍit*».

Références

- Bajracharya, N.B.
1995 *Awake! Buddhists of Nepal*. Kathmandu: Ananda Kuti Vihar Trust.
- Bechert, Heinz
1978 *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- 1990 Buddhistic Modernism: Its Emergence, Impact and New Trends. *Business and Economic Review* 14:93-104.
- 1992 Report on a Study on Buddhist Revival in Nepal. *Dans Aspects of Nepalese Traditions*. B. Kölver, dir. Pp. 181-192. Publications of the Nepal Research Centre, Stuttgart: Steiner.
- Bechert, Heinz, et Jens-Uwe Hartmann
1988 Observations on the Reform of Buddhism in Nepal. *Journal of the Nepal Research Centre* 8:1-30.
- Buddhist Awareness Camps
1995 Bauddha Jāgaran Prashikshan Shivir [Camp d'enseignement de la Conscience bouddhique] 2052 B.S. Caitra 22-26, tract.
- 1997 Bauddha Jāgaran Prashikshan Shivir [Camp d'enseignement de la Conscience bouddhique] Dhangari, Kailali, 2054 B.S. Pus 13-15, tract.
- 1998 Tesro Bauddha Jāgaran Prashikshan Shivir [Troisième Camp d'enseignement de la Conscience bouddhique] 2055 B.S. Caitra 4-7, tract.
- Burghart, Richard
1996 The Conditions of Listening: Essays in Religion, History and Politics in South Asia. C.J. Fuller et J. Spencer, dirs. Delhi: Oxford University Press.
- Chaudhari, U.
1998 *Bhagvān Pūjā Vidhi; Thāru Bauddha Samskāra Pad-dhati* [Règles pour l'offrande au Seigneur; manuel rituel de samskar bouddhistes Tharu]. Lahan (Siraha): Yuba Bauddha Samuha Siraha.
- Clémentin-Ojha, Catherine
1994 La suddhi de l'Arya Samaj ou l'invention d'un rituel de (re)conversion à l'hindouisme. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 87:13-33.
- Constitution of the Kingdom of Nepal 2047 (1990)
1991 Himalayan Research Bulletin, 11(1-3):19-68, mis en ligne par ASNIC Web, <http://inic.utexas.edu/asics/countries/nepal/nepalconstitution.html>, consulté le 30 mars 2004.
- Fisher, William F.
1993 Nationalism and the Janajāti. *Himal* 6(2):11-14.
- Fuller, Christopher J.
1976 Kerala Christians and the Caste System. *Man* 11(1): 53-70.
- Gaborieau, Marc
1994 Une affaire d'État au Népal depuis deux siècles: le prosélytisme chrétien et musulman. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 87:57-72.
- Gellner, David N.
1986 Newar Identity Ancient and Modern. *European Journal of Sociology* 27:102-48.
- 1988 Monastic Initiation in Newar Buddhism. *Dans Indian Ritual and its Exegesis*. R.F. Gombrich, dir. Pp. 42-112. Delhi: Oxford University Press.
- 1989 Buddhist Monks or Kinsmen of the Buddha? Reflections on the Titles Traditionally Used by *Sakyas* in the Kathmandu Valley. *Kailash* 15(1-2):5-25.
- 1992 Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and Its Hierarchy of Ritual. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1997 For Syncretism. The Positions of Buddhism in Nepal and Japan Compared. *Social Anthropology* 5(3):277-291.
- 2001 From Group Rights to Individual Rights and Back: Nepalese Struggles over Culture and Equality. *Dans Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. J.K. Cowan, M. Dembour et R.A. Wilson, dirs. Pp. 177-200. Cambridge: University Press.
- 2002 Theravāda Revivalism in Nepal: Some Reflections on the Interpretation of the Early Years. *Studies in Nepali History and Society* 7(2):215-237.
- Gombrich, Richard
1971 Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon. Oxford: Clarendon Press.
- 1988 Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo, London: Routledge.
- Gombrich, Richard et Obeyesekere Gananath
1988 Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka. Princeton: Princeton University Press.
- Hartmann, Jens-Uwe
1993 Some Remarks on Caste in the Theravāda Sangha of Nepal. *Dans Nepal, Past and Present: Proceedings of the Franco-German Conference, Arc-et-Senans, June 1990*. G. Toffin, dir. Pp.73-81. New Delhi: Sterling.
- 1996 Cultural Change through Substitution: Ordination Versus Initiation in Newar Buddhism. *Dans Change and Continuity: Studies in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley*. S. Lienhard, dir. Pp. 355-365. Torino: Edizioni Dell'Orso.
- HBEF Newsletter
1996 The Newsletter of Himalayan Buddhist Education Foundation, n. 1. Chakupat-Lalitpur-Kathmandu: M.B. Shakya.
- 1997 The Newsletter of Himalayan Buddhist Education Foundation, n. 2. Chakupat-Lalitpur-Kathmandu: M.B. Shakya.
- 2000 The Newsletter of Himalayan Buddhist Education Foundation, n. 4. Chakupat-Lalitpur-Kathmandu: M.B. Shakya .
- Höfer, Andras
1979 The Caste Hierarchy and the State in Nepal. A Study of the Muluki Ain of 1854. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner.
- Jaffrelot, Christophe
1994 Les (re)conversions à l'hindouisme (1885-1990): politisation et diffusion d'une «invention de la tradition.» *Archives des Sciences Sociales des Religions* 87:73-98.
- Kloppenborg, Ria
1977 Theravāda Buddhism in Nepal. *Kailash* 5:301-321.
- Krämer, Karl-Heinz
2003 The *Janajāti* and the Nepali State: Aspects of Identity and Integration. *Dans Ethnic Revival and Religious Turmoil: Identities and Representations in the Himalayas*. M. Lecomte-Tilouine et P. Dolfus, dirs. Pp. 227-240. New Delhi: Oxford University Press.
- Leve, Lauren G.
2002 Subjects, Selves, and the Politics of Personhood in Theravāda Buddhism in Nepal. *The Journal of Asian Studies* 61:833-861.

- LeVine, Sarah, et David N. Gellner
 2005 *Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*. London: Harvard University Press.
- Nock, Arthur Darby
 1933 *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford: Clarendon Press.
- Obeyesekere, Gananath
 1970 Religious Syncretism and Political Change in Ceylon. *Modern Ceylon Studies* 1:43-63.
- Perera, Sasanka
 1999 New Evangelical Movements and Conflicts in South Asia: Sri Lanka and Nepal in Perspective. *Policy Studies* 5. Document électronique http://www.rcss.org/policy_studies/ps_5.html, consulté le 12 février 2004.
- Raeper, William, et Martin Hoftun
 1992 *Spring Awakening. An Account of the 1990 Revolution in Nepal*. Delhi: Vinking.
- Robinson, Rowena, et Sathianathan Clarke, dirs.
 2003 *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*. Delhi: Oxford University Press.
- Sabbatucci, Dario
 1987 *Sommario di Storia delle Religioni*. Roma: Bagatto Libri.
 2002 [1990] *La perspective historique-religieuse*. 1^{ere} édition. Paris: EDIDIT.
- Shakya, D.R.
 2003 *Bauddha Samskār Paddhati (Manuel rituel de samskār bouddhiques)*. Butwal: Nepāl Magar Boudha Sevā Samāj.
- Sikand, Yoginder
 2003 *Arya Shuddhi and Muslim Tabligh : Muslim Reactions to Arya Samaj Proselytization (1923-30)*. Dans *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*. R. Robinson et S. Clarke, dirs. Pp. 98-118. Delhi, Oxford University Press.
- Singh, Ramanand Prasad
 1991 [1988] *The Real Story of the Tharus*. Lalitpur: Tharu Sanskriti.
- Sunanda, Bhikkhu
 1991 *Nepal. Constitution and Religion: A Question of Religious Liberty*. Lalitpur, tract.
- Staal, Frits
 1959 Über die Idee der Toleranz in Hinduismus. *Kairos, Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie* 1:215-218
- Thapa Magar, M.S.
 1998 *Magar Samāj ra Bauddha Dharma (La communauté Magar et la religion bouddhique)*. 2055 BS, tract.
- Toffin, Gérard
 1984 *Société et religion chez les Newar du Népal*. Paris: Éditions du CNRS.
- Van der Veer, Peter
 1994 *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press.
- Viswanathan, Gauri
 2001 *Outside the Fold, Conversion, Modernity and Belief*. Delhi: OUP.

Transnationalisation et pentecôtisme : la force instituante du sens

André Corten *Université du Québec à Montréal*

Vanessa Molina *Université de Montréal*

Résumé : Le présent texte vise à démontrer qu'à travers des significations imaginaires sociales incarnées dans des images précises, le pentecôtisme institue une nouvelle forme d'espace et de territorialité. Parmi d'autres facteurs, il crée la transnationalisation en investissant de sens nouveau des pratiques frontalières établies. La force de l'imaginaire instituant pentecôtiste met en lumière l'illusion d'une mondialisation économique grugeant la planète de par son propre processus naturel et ayant des répercussions à tous les niveaux, même sur le plan religieux. Les métamorphoses du rapport à l'espace qui caractérisent les dernières décennies sont des construits sociaux. De plus, comme le prouve le pentecôtisme, elles s'enracinent au-delà du cadre économique dominant, dans un imaginaire social donnant des possibilités à des masses marginalisées de reprendre contrôle de leur univers en lui donnant du sens. Ce sens nouveau est repérable dans les quatre images pentecôtistes suivantes : la conversion comme construction de soi, l'argent comme nouvelle forme de sacré, la vie ordinaire comme unité et la guerre spirituelle comme lien planétaire.

Mots-clés : Pentecôtisme, imaginaire, transnationalisation, argent, construction du soi, Amérique latine

Abstract: This essay demonstrates that through imaginary social significations embodied in precise images, Pentecostalism institutes a new form of space and territoriality. Among other things, it creates transnationalization by investing established frontier practices with new meaning. The institutional force of the Pentecostal imaginary sheds light on the illusion of an economic globalization nudging the planet from its own natural processes and having effects on all levels, including the religious. The metamorphoses of connections to space, which characterize the last decades, are social constructs. Moreover, as Pentecostalism demonstrates, they are rooted outside the dominant economic framework in a social imaginary, giving marginalized masses the possibility of taking control of their universe by giving it meaning. This new meaning is located in the following four Pentecostal images: conversion as construction of self, money as a new form of the sacred, ordinary life as unity and spiritual war as global bond.

Keywords: Pentecostalism, imaginary, transnationalization, money, construction of self, Latin America

Mondialisation et transnationalisation ne sont pas pris dans ce texte pour synonymes. Par mondialisation, on désigne ce qui apparaît comme un effet d'uniformisation de toutes les régions de la planète résultant du processus d'expansion sans limite du marché. Cette acception du terme résulte du point de vue qu'adoptent certaines approches économiques pour aborder l'expansion du marché et les corollaires sociaux, politiques ou religieux qu'elle «entraîne». Malgré son apparence d'absolue nécessité, cette perspective est imaginaire sociale. Or, s'imposant à nous comme la réalité, elle ne nous apparaît plus comme telle. Par transnationalisation, on entend plutôt un investissement de sens qui, se jouant du découpage des frontières, fait apparaître de nouveaux phénomènes. Il s'agit ici aussi d'un imaginaire social, mais dans le processus d'investissement de sens, on peut repérer un aspect *instituant*, c'est-à-dire altérant l'univers des significations établies. Cette approche permet d'éclairer comment le pentecôtisme, source importante de cette altération, est devenu le phénomène religieux le plus marquant des 20 dernières années du XX^e siècle. L'expansion de l'islam est équivalente avec un taux annuel moyen de 6 % (en particulier en Asie, mais aussi aux États-Unis et en Europe), mais elle est souvent exagérée et en tout cas déformée par l'islamisme politique radical. Notons néanmoins qu'en chiffres absolus, les musulmans (deux milliards) sont quatre fois plus nombreux que tous les courants confondus du pentecôtisme et des mouvements charismatiques (qui ne connaissent une forte expansion que depuis 1980).

L'objet du présent texte¹ est de montrer comment, dans la transnationalisation qu'il fait exister, l'imaginaire religieux pentecôtiste a une force instituante de sens. Certes, on pourrait être tenté de voir simplement l'essor du pentecôtisme comme un effet de la mondialisation, surtout si on part de l'exemple de la plus grosse dénomination pentecôtiste : l'Assemblée de Dieu. Selon ses déclarations, cette Église, fondée aux États-Unis en 1914, se

trouve aujourd'hui dans 186 pays et rassemble 35 millions de fidèles. Elle répond au cliché de la firme multinationale américaine ayant conquis le monde. À l'image du *Village global*, elle croît aujourd'hui à partir de chacun de ses points d'appui sur la planète, ceux-ci pouvant éventuellement être considérés comme facteurs de revitalisation d'identités particulières (Beyer 1994; Oro et Steil 1997).

Incontestablement, le pentecôtisme, qui selon des estimations passablement élastiques regroupe de 100 à 500 millions de croyants, est un phénomène mondial (Corten 1995; Corten et Marshall-Fratani 2001; Corten et Mary 2001; Freston 2001; Martin 1990; Stoll 1990). Il se caractérise notamment par la glossolalie, une transe se manifestant par l'émission de syllabes dans lesquelles sont recyclés des segments de langues étrangères (Williams 1981); manière fantasmagorique de catalyser les aspirations à vivre au-delà des frontières. Le bond statistique qu'il connaît depuis les années 1980, atteignant aujourd'hui jusqu'à 5 % d'accroissement annuel dans certains pays, met en relief non seulement la propagation d'une nouvelle forme du religieux marquée par l'émotion, mais surtout, et c'est ce qui nous intéresse, la *transformation d'un ensemble d'expériences et de pratiques à travers un réinvestissement de sens*. L'objet de ce texte est de montrer que dans les démarches, parfois les plus intimes, une projection de sens se fait et que celle-ci cartographie le monde à sa façon. Elle donne un sens à l'espace, qui n'est ni celui du village, ni celui de l'État-nation. Pour insister sur cette force instituante du sens, manifestée dans l'expansion du pentecôtisme, on aura recours au terme de «transnationalisation» tel qu'il vient d'être défini, tout en sachant que dans le lexique courant il est un équivalent de mondialisation et de globalisation.

Comme l'a montré le livre remarqué de Appadurai (1997), le concept de transnationalisation ne doit nullement être entendu comme contradictoire avec l'approche des spécificités et particularités locales. Au contraire, au lieu de trouver son ressort dans des territoires définis sur une base nationale, la transnationalisation relève de processus s'appuyant sur et ressourçant les particularités régionales ou locales. En l'occurrence, quatre terrains principaux d'observation ont servi de cadre général de réflexion à la présente étude. Sur chacun de ces terrains, en plus de la participation à d'innombrables cultes, des entretiens structurés ont été effectués auprès d'au moins une cinquantaine de pasteurs et de nombreux fidèles. Le premier est constitué par un mouvement présenté comme satanique par le pentecôtisme officiel en Haïti. L'Armée céleste est un mouvement dans lequel vodou et pentecôtisme se frôlent. Elle prend différentes formes et est

répandue dans des zones semi-rurales ainsi que dans les bidonvilles ou les quartiers paupérisés de Port-au-Prince (Corten 1998, 2004). Le second est vraiment aux antipodes. Il s'agit de l'Église universelle du royaume de Dieu qui, issue en 1977 de Rio de Janeiro, s'est répandue dans tout le Brésil (comptant, selon le recensement de 2000, deux millions d'adeptes) et dans 80 pays dans le monde (Corten et al. 2003). La puissance de cette Église est tangible au niveau des médias (la troisième chaîne de télévision du Brésil lui appartient), au niveau politique (19 députés au Congrès alliés au président Lula lui sont acquis) et dans ses œuvres sociales. À certains égards postmoderne par son mélange d'individualisme, de mercantilisation et de mise en spectacle des forces invisibles, elle a longtemps rebuté les anthropologues (Stoll 1990). Le troisième terrain est l'Afrique du Sud qui est un des premiers pays au monde où le pentecôtisme a pris racine : en 1908. Près de 40 % de la population est ralliée à une forme ou l'autre de pentecôtisme, notamment à travers le «zionisme». Depuis 1984, se développent des églises noires charismatiques dont la *Grace Bible Church* (précédemment liée à la *Rhema Church* d'origine nord-américaine) et la *Zoe Bible Church*; elles donnent aux classes moyennes noires de Soweto un cadre d'affirmation (Corten 2003). Enfin le Rwanda, marqué dans les années 1930 par un mouvement déjà transnational, le Réveil est-africain (REA), connaît à partir de 1963 avec l'expansion de l'Église de la pentecôte (ADEPR), d'origine suédoise, un rayonnement dans le cadre de la nouvelle république. À partir de 1994, l'ADEPR se trouve concurrencée par de nouvelles dénominations apportées par ceux qui reviennent d'exil. Ces dénominations dont le caractère transnational et transfrontalier se note y compris dans leur nom anglais : *Restoration Church*, *Living Church*, *Victory Church*, mais aussi la *Rhema*, fournissent un puissant instrument de réinsertion locale (Corten 2001).

L'imaginaire social religieux

Pour bien cerner ce qui est ici nommé «force instituante du sens», telle qu'elle se manifeste dans la transnationalisation du pentecôtisme dans toute la multiplicité de ses flux, il est nécessaire de mieux poser le concept d'imaginaire social et de préciser celui d'imaginaire religieux. On reviendra, à cet égard, au texte riche et original de Cornelius Castoriadis : *L'institution imaginaire de la société* (1975). L'imaginaire y est défini comme «émergence de représentations ou flux représentatif non soumis à la détermination» (Castoriadis 1975:402), comme flux non fixé par le temps ou l'espace parce qu'instituant son propre temps et son propre espace. De ce flux de représentations toujours en mouvement émanent des *significations ima-*

ginaires sociales : axes d'organisation du monde investissant de sens l'univers ambiant. Ces significations organisatrices sont temporairement fixées, momentanément arrêtées et vouées à être altérées par d'autres significations. L'institution imaginaire de la société est ce magma de significations imaginaires se faisant toujours, créant le monde d'abord en soulignant le désordre et ensuite en prétendant l'ordonner.

Le religieux est un puissant imaginaire social instituant. L'invention monothéiste dans un tout petit peuple marginal (le peuple juif) est bien la démonstration exemplaire de l'œuvre de l'imaginaire (Castoriadis, entretien avec Gauchet 2003a:93). Rien ne le déterminait. Si pour Durkheim la «cause» des représentations (mythologiques) et des sensations qui font l'expérience religieuse est la société (Castoriadis 1986:465; Durkheim 1991:696), pour Castoriadis la religion constitue un moteur préminent de significations sociales. Par elle la plupart des sociétés ont répondu à ce que l'auteur dénomme l'Abîme, le Sans-fond, le Chaos (Castoriadis 1986:272, 460-461, 466-467) : face incompréhensible de l'être, son origine et sa mort, sa dimension toujours changeante, son potentiel interminable d'altérité, son désordre et incertitude constitutifs.

Ce donner sens qui a été en même temps recouvrement de l'Abîme, a été le «rôle» des significations imaginaires les plus centrales, nucléaires : les significations religieuses. La religion est à la fois présentation et occultation de l'Abîme. L'Abîme est annoncé, présenté dans et par la religion et en même temps il est essentiellement occulté. Ainsi, par exemple, de la mort dans le Christianisme; présence obsédante, lamentation interminable et en même temps dénégation absolue, puisque cette Mort n'en est pas une en vérité, elle est accès à une autre vie. [Castoriadis 1986:521]

Selon des rituels par ailleurs totalement différents, dans l'*Armée céleste* en Haïti tout comme dans les cultes de libération du vendredi soir à l'Église universelle du royaume de Dieu, on présente les forces sataniques en même temps qu'on les dénie par la force supérieure de l'Esprit saint et de son armée céleste.

Cet imaginaire religieux instituant est intrinsèquement *hétéronome* pour Castoriadis, c'est-à-dire que la société qui vit cet imaginaire attribue à l'institution (soit à elle-même) une origine extrasociale. Dans un texte récent, où il soulignait toute l'importance de la religion pour comprendre le politique (le religieux étant souvent une détermination du mode d'être politique), Gauchet relevait lui aussi qu' «elle est un parti pris de l'hétéronomie» (Gauchet, 2003b:327). Si dans l'optique castoridienne le religieux comporte systématiquement une occultation

pour l'instituant de la dimension imaginaire de l'institution et par le fait même une domination, nous affirmons pour notre part qu'il offre des leviers particuliers pour une prise de conscience de l'investissement de sens, en illustrant finement ce qu'est une institution imaginaire sociale. La transnationalisation, qu'ici nous analyserons comme étant investie par des significations imaginaires pentecôtistes repérables dans des images telles que la conversion comme construction du soi, l'argent comme nouvelle forme de sacré, la vie ordinaire comme unité et la guerre spirituelle et politique à l'échelle planétaire, est une institution imaginaire sociale. Le saisir permet de jeter une lumière nouvelle sur l'imaginaire religieux.

L'institution imaginaire de la transnationalisation

La mise en discours habituelle de ce qui est communément appelé «mondialisation» présente cette unité lexicale comme un fait accompli, comme une réalité qui avance vers celui qui l'énonce tel un train à toute vapeur. «Le Québec face aux grands vents de la mondialisation», «La PME n'échappe pas à la mondialisation», «La mondialisation des marchés entraîne la mondialisation des études» et cetera. Ces quelques titres d'articles de quotidiens esquissent la silhouette d'un acteur *hétéronomisé* : La mondialisation. Elle y apparaît comme déterminée *a priori* par un mécanisme qui lui est propre. En filigrane de ces formulations se laissent voir les piliers de la «pensée classique» ou «ontologie identitaire» qui, selon Castoriadis, occultent le travail de l'imaginaire en considérant que la caractéristique première de l'être est d'avoir une essence inaltérable, d'être identique à lui-même pour toujours. La règle classique de la logique-ontologie héritée, dit-il, veut que «être ait un sens Un. Ce sens, déterminé du début à la fin comme détermination – *peras* chez Aristote et *Bestimmtheit* chez Hegel – excluait déjà par soi que l'on puisse reconnaître un type d'être qui échappe essentiellement à la détermination – comme le social-historique ou l'imaginaire» (Castoriadis 1975:253). Cet héritage semble transparaître dans les énoncés qui présentent l'économique et le social comme des entités hermétiques et closes, comme des éléments d'un ensemble. Entre la mondialisation économique et le social, des relations se tissent. Ces liens, aussi complexes et entremêlés soient-ils, aussi diverses soient les manières de les gérer ou de les endiguer, se présentent comme des relations *logiques identitaires ensemblistes*, c'est-à-dire des liens déterminés et univoques entre des entités aux contours bien définis (Castoriadis 1975:329). Ces relations sont estimées continues, stables et inaltérables. Elles semblent répondre aux exigences de la détermination et don-

ment alors une impression de réel. Dans ce discours, la mondialisation est là, d'elle-même. Elle se situe dans «l'ordre des choses», procède de la «marche de l'Histoire» ou encore satisfait aux nécessités du «Progrès».

Supposer que la signification donnée à l'espace relève de la détermination est un choix épistémologique. Supposer qu'il y a des causes logiques pré-déterminées et fixes de la réorganisation spatiale en découle. Dire au contraire que l'imaginaire instituant pentecôtiste crée la transnationalisation, qu'il investit de sens ce qui l'entoure et transforme cela en lui attribuant de la valeur ou de la non-valeur, en l'organisant, c'est un autre choix. Là, le sens religieux ne se superpose pas à un mode d'expansion spatiale, il ne se juxtapose pas au monde des échanges, il «fait» le monde dans la mesure où il l'extrait du Chaos, du Sans-Fond, de l'Abîme. Le monde devient alors sens, signification temporairement fixée et vouée à être altérée, à être recomposée non pas à partir d'une origine externe, – l'Histoire, le Progrès ou la force des choses – mais bien à partir de l'intérieur, de l'imaginaire. Les nouvelles dénominations pentecôtistes au Rwanda «font» le monde en fixant une barrière face au vertige de l'hécatombe génocidaire. Elles le font en étendant le champ des relations au-delà des frontières du Congo, du Burundi, de l'Ouganda, de la Tanzanie, et cetera.

Instituer le monde ne peut se faire sans l'idée d'un *étayage*, obligatoire et arbitraire, sur la «première strate naturelle» de ce qui se présente à l'instituant. Cette première strate contient des éléments physiques qui ne peuvent être ignorés, dont la société instituant ne peut s'échapper : le corps et ses besoins ou les catastrophes naturelles. Or, cette première strate du donné est «transubstantiée ontologiquement» par le sens dont elle est investie et par son articulation dans un réseau de significations parallèles. La faim sublimée par le jeûne dans les églises de l'Armée céleste (Corten 2004), l'assimilation régulière par les garçons Baruya de Nouvelle-Guinée de la semence de leurs aînés pubères pour que les hommes de la tribu «réenfantent» l'enfant sans l'intermédiaire du corps féminin (Godelier et Dortier 2001), à la Zion Christian Church en Afrique du Sud ou à l'Église universelle au Brésil, le «miracle» du paraplégique qui, subjugué par la parole du pasteur l'interpellant «au nom de Jésus», se lève de sa chaise roulante – effort exceptionnel que souvent il ne pourra répéter. Dans les trois cas, la première strate du donné – soit le corps – ne peut être ignoré, mais elle s'avère aussi parfaitement indissociable de son sens, qui le fait être autrement pour chaque imaginaire. De la même manière, les ravages de la nature, sécheresses, déluges, épidémies, tremblements, ne *portent* pas une signification particulière qui s'avère religieuse, ils la *sont*.

Un événement singulier n'échappera jamais à l'investissement par la signification qui l'apprivoise ou le domestique... L'histoire juive en fournit l'exemple le plus pur et le plus éclatant : les épreuves les plus dures, les catastrophes les plus tragiques s'y trouvent continuellement réinterprétées et investies de signification comme signes de l'élection du peuple juif et de sa permanence. [Castoriadis 1986:457]

Ainsi, il n'y a pas de corps ou d'œuvre de la nature qui puisse être filtrée de sa signification. La dimension significative n'est pas l'emballage d'un objet «empirique», mais bien partie constitutive du phénomène lui-même. La transnationalisation n'a pas davantage de substrat, soit un fond irréductible pouvant être détaché des diverses significations qu'il pourrait revêtir. Autrement dit, il n'y a pas de transnationalisation en tant qu'élément pur, dégraissé du sens qui lui est attribué. Les ouvrages se sont multipliés ces dernières années et les thèses se sont affinées, d'un côté celles affirmant le caractère séculaire, voire millénaire de la mondialisation – la propagation du christianisme n'en est-elle d'ailleurs pas une illustration? –, d'un autre côté celles soulignant le caractère nouveau du phénomène avec la révolution informatique et avec la globalisation financière (Hirst et Thompson 1996). En fait, le débat procède en partie d'une juste appréciation de l'étayage et de l'altération de sens qui n'effectue jamais de table-rase. La frontière – fleuve, montagne, distance ou tout autre obstacle au passage – est une strate naturelle. Dans toutes les conceptions sur la mondialisation, elle semble ne demander qu'à être reprise par la société. Pourtant, les deux conceptions mentionnées sont parfois prisonnières de l'«évidence illusoire d'une organisation donnée... que la société n'a qu'à reprendre» (Castoriadis 1975:341).

Sur un plan général, les significations imaginaires sociales qu'une société se donne et qui font être cette société ne sont pas désincarnées, ne se réduisent pas à une simple abstraction idéale. «Le support représentatif participable de ces significations – auquel bien entendu elles ne se réduisent pas, et qui peut être direct ou indirect – consiste en *images* ou *figures*» qu'il est possible de nommer spécifiquement «images significantes» dans la mesure où elles sont des significations incarnées en figures, du sens qui à travers son support devient repérable et donc communicable (Castoriadis 1975:351). Le rapport entre signification et image est circulaire; chacune présupposant et sous-tendant l'autre. Si la «chose» – coutumes, rites, procédures, décorums – n'est cette chose-là que parce qu'elle est investie d'une signification sociale, la signification sociale n'existe réciproquement que par et dans cette image significative qui la figure. La transna-

tionalisation mise en œuvre par le pentecôtisme repose sur un étayage naturel et se fixe dans un ensemble d'images signifiantes revêtant une dimension logique identitaire plus ou moins provisoire, dimension qui permet que la signification soit temporairement stabilisée et identifiable. Le fait que dans les 80 pays et dans les 3000 temples de l'Église universelle (d'origine brésilienne), on célèbre partout le vendredi le culte de «libération» (des forces démoniaques) manifeste l'unité et l'universalité de cette dénomination «néo-pentecôtiste».

Images signifiantes pentecôtistes et transnationalisation

Si d'une part la transnationalisation est une institution imaginaire sociale, d'autre part les images signifiantes qui l'investissent de sens ne proviennent pas uniquement de ce qu'on pourrait appeler l'imaginaire économique. Elles traduisent également des mouvances, des bouillonnements propres aux imaginaires religieux, notamment l'imaginaire pentecôtiste. Depuis les années 1980 particulièrement, diverses significations sociales qui redéfinissent le sens de l'espace émanent de ce dernier. Avant d'aborder ces significations, il est pertinent de rappeler sommairement le développement de la mouvance pentecôtiste durant le dernier siècle.

Partout en Afrique et en Amérique latine, du début du siècle jusque dans les années 1950-1960, de grands mouvements messianiques ou millénaristes, chevauchant parfois les mouvements de libération nationale, catalysaient les imaginaires sociaux (Dozon 1995). À partir des années 1980, un nouveau apparaît : le religieux de l'émotion (Champion et Hervieu-Léger 1990). Le pentecôtisme né aux États-Unis au début du XX^e siècle, notamment dans les communautés noires, et apparaissant en même temps au Brésil et en Afrique du Sud, qui a essaimé dans les années 1930, connaît alors dans une multitude de pays une véritable prolifération de production de sens. Une forme pré-pentecôtiste (le Réveil est-africain), née précédemment au Rwanda, essaima au Kenya, en Ouganda et en Afrique orientale. La prolifération de production de sens prend corps dans des manifestations à la fois très spontanées (lancement d'alléluias désordonnées dans les assemblées et danse au rythme des chants a cappella) et use de rituels qui deviennent des standards de reconnaissance «universelle», grâce auxquels un «frère» arrivant d'une autre église ou d'un autre pays se sent immédiatement membre de la communauté (Hollenweger 1972). À partir des années 1960, le pentecôtisme envahit toutes les confessions chrétiennes, notamment le catholicisme sous la forme du Renouveau charismatique². En Europe, son influence est réduite hormis chez les Tsiganes (Canton

Delgado et al. 2004) qui manifestent, à leur manière, la transnationalisation du pentecôtisme. En Afrique, il transmute les mouvements prophétiques (de Surgy 2001). En Amérique amérindienne, il produit un glissement des chamans traditionnels vers les «chamans de Dieu» (pentecôtistes) (Pédron-Colombani 1998). Même en Asie – notamment en Chine – il déplace les champs de religiosité sous l'effet complémentaire de l'individualisme et de l'émotion (Freston 2001). Offrant parfois des espaces néo-communautaires (Bastian 1994), le pentecôtisme devient dans de vastes régions du monde un imaginaire social capable d'offrir une alternative à un processus de sécularisation qu'on croyait presque naturel. Au Brésil, le verre d'eau que les téléspectateurs déposent au-dessus de leur poste de télévision lors d'émissions évangéliques est générateur d'influences bénéfiques; la technologie, emblème de la modernité séculaire, devient lieu de communication magique. En Haïti, l'Armée céleste apparaît comme une forme de re-signification des milices de tontons macoutes et des groupes armés.

Alors que le pentecôtisme était pratique de secte dans le sens wébérien du terme jusque dans les années 1980, il prend pleinement pied dans la société (Boudewijnse et al. 1998; Willaime et al. 1999), s'immisçant par les médias – d'abord le radiophonique et ensuite le télévisuel, exceptionnellement maîtrisé – par l'engagement de plus en plus systématique dans des œuvres sociales et enfin par son entrée sur la scène politique. On parle alors volontiers de «néo-pentecôtisme» (Mariano 1999). Bien au-delà du pentecôtisme proprement dit, un courant charismatique plus global vient toucher toutes les formes d'expression religieuses. Le demi-milliard de croyants évoqués plus haut correspond à cette mouvance plus englobante. Un nouvel imaginaire social est en marche. Plusieurs images signifiantes qui le manifestent instituent la transnationalisation. Elles sont de nouvelles formes d'organisation du monde, de nouveaux axes pour faire sortir l'être du Chaos, du Sans-fond. Parmi ces images figurent (1) un nouveau mode de «construction du soi», (2) l'argent comme forme de sacré, (3) l'unité de la vie ordinaire et (4) la guerre spirituelle à l'échelle planétaire.

Un nouveau mode de «construction du soi» : l'expansion pour elle-même

Dans le monde occidental des XVII^e et XVIII^e siècles, une certaine symétrie existe entre la construction de l'État-nation et celle de l'individu. Selon Gauchet (1985:238-253), l'individu se construit comme un corollaire de la transcendence marquant la formation de l'État. L'échec de la modernisation dans le cadre de l'État national, qu'on appelle sous-développement, fait que la construction du soi

a tendance aujourd'hui à s'articuler autrement, souligne Van Dijk (2001:219). Comme le rappellent Marshall-Fratani et Péclard, reprenant à Van Dijk la référence à Foucault, «c'est autant par le recours à ce qu'il appelle des «techniques de soi», dans «un travail de soi sur soi», que selon les codes moraux et des obligations de soumission en vigueur dans une société que l'individu se construit en tant que sujet moral» (Marshall-Fratani et Péclard 2002:12-17).

De ce point de vue, le pentecôtisme n'est pas simple vecteur d'éthique mais espace de subjectivation, lieu de déploiement du Sujet en tant que forme et non en tant que substance (Vedrine 2000). La conversion individuelle devient une «construction du soi» qui s'articule dans une lutte spirituelle à échelle mondiale. Ainsi, l'espace est investi d'un ordre propre en tant que champ où la conversion, le soi, a un sens. Cet investissement fait être le transnational comme institution imaginaire nouvelle et non comme reliquat d'un système frontalier dépassé. En investissant ce qui est déjà là, c'est-à-dire les limites admises d'un territoire, par la signification qu'est la conversion, le déjà-là se voit «transsubstantié ontologiquement». Il est créé. Cette création par investissement de sens n'implique pas forcément qu'il y ait invention absolue ou inédite en tous points dans l'Histoire. Une approche mettant de l'avant l'imaginaire social comme cosmologie d'une communauté délaisse justement l'idée d'une Histoire totale pour s'intéresser davantage aux significations vécues et façonnées par et pour l'instituant, dans ce cas-ci les croyants pentecôtistes, et à l'altérité que celui-ci instaure. Ce qui attire notre attention est donc le sens qui soudain structure le monde de manière différente vis-à-vis du passé proche de ces croyants et peut à ce titre être dit nouveau. L'imaginaire social pentecôtiste laisse ainsi voir sa dimension instituante sans égard aux innovations qu'ont pu faire, ailleurs et à d'autres moments, d'autres courants religieux. Par exemple, l'imaginaire de la conversion existe certes déjà dans la forme traditionnelle du millénarisme qui est une projection tant dans le temps que dans l'espace; c'est cependant le plus grand engagement dans «le monde» du millénarisme qui caractérise le développement du pentecôtisme à partir des années 1980. Les grandes croisades, les réseaux interdénominationnels, la circulation de vidéos et d'audiocassettes, les voyages de missionnaires traversant les frontières, l'ouverture de nombreuses succursales d'Églises du Sud en Europe et en Amérique du Nord, voire au Japon, la diffusion à l'échelle mondiale d'émissions télévisées et radiodiffusées, les pèlerinages en Israël, sont l'orchestration concrète de cette nouvelle construction du soi. Au Rwanda, combien parmi ceux installés en exil comme pasteurs et revenus ensuite

à Kigali pour fonder leur Église, n'ont pas fait participer leurs fidèles aux grandes croisades de Peter Bonke? Ces croisades restent un décor sur lequel s'inscrivent un flux de significations nouvelles. S'y fixe une «construction de soi». On est fier d'avoir résisté à tant d'épreuves et on est prêt à faire démarrer son Église comme une entreprise ayant d'emblée un horizon transnational.

L'expansion de ces pratiques tisse des réseaux qui ne fonctionnent pas sur la base de complémentarité d'intérêts. L'objectif est en quelque sorte immatériel : s'étendre toujours plus. Non seulement par une sorte de volonté de toute-puissance – qu'on trouve parfois dans le vocabulaire de l'Église universelle du royaume de Dieu (Corten et al. 2003) – mais dans une conviction plus intime liée à la conversion faisant que chacun se considère porteur d'une force de transformation qu'il doit communiquer. Bien entendu cette conviction personnelle et individuelle s'articule et se voit stimulée par un cadre social. La notion d'individu, comme le dit déjà Castoriadis, est une des plus cruciales institutions imaginaires sociales de l'Occident. Or, dans le cas qui nous occupe, la dimension holiste de cette subjectivation n'est plus la famille, le clan ou l'État, mais bien l'expansion en elle-même et la tâche transnationale grossissante qu'elle appelle. Selon la perspective d'analyse exposée plus haut, ces réseaux transnationaux ne peuvent être abordés comme une réalité pré-existant à l'image signifiante de la conversion. Ils ne sont pas non plus un moyen pour arriver à ce soi nouveau, ne se résorbant pas en tactique instrumentale pour atteindre un objectif fixe et pré-défini. Ils sont ce soi, cette identité en construction permanente. Ces réseaux ne sont ces réseaux-ci que parce qu'ils incarnent cet imaginaire de l'expansion, qui n'existe que par eux.

L'argent comme nouvelle forme de sacré

À ces réseaux pentecôtistes correspondent des flux financiers. Ceux-ci ne vont pas nécessairement du Nord vers le Sud. Ils donnent lieu au développement d'une structure néo-clientéliste se caractérisant par ses articulations plus horizontales que verticales (les dénominations pentecôtistes sont multiples et beaucoup sont par ailleurs très peu centralisées et fonctionneraient comme un système de franchise – on reprend le nom d'Assemblée de Dieu auquel on ajoute un qualificatif et on se développe de façon à la fois homologue et parallèle). Les chercheurs ont traité ces questions d'argent différemment en Afrique et en Amérique latine. Le phénomène des pasteurs-businessmen (Marshall-Fratani 2001) semble plus généralisé en Afrique. La prospérité apparaît d'abord être le fait de pasteurs qui ont réussi avant d'être un fantasme pour le commun des croyants. En Amérique latine, le lien entre

argent et sacré est plus volontiers souligné pour de grandes églises, dont l'Église universelle du royaume de Dieu. Beaucoup de petites églises se rattachent à de plus grandes (parfois d'origine nord-américaine) dans un but purement financier ou, de la part des pasteurs, dans des stratégies virtuelles de migration. La réussite est éventuellement celle de l'Église, même si les fantasmes de réussite individuelle constituent la chaîne qui rassemble le tout.

De deux façons, selon la pensée de Callois et celle de Castoriadis, ces flux financiers marquent l'entrée dans une nouvelle forme de sacré, insufflant à l'espace une organisation nouvelle. Premièrement, si on considère le sacré, comme Caillois (1994), en tant que rapport singulier à un différent irréductible, les transactions d'argent pentecôtistes introduisent un nouveau sacré parce que le rituel d'expressivité duquel elles sont indissociables est une forme nette de différenciation. Soulignons que ce rituel, véritable catharsis d'émotion témoignant du contact avec l'Esprit saint, n'est pas l'enrobage ou l'accompagnement *ad hoc* d'un contenu originaire qu'on pourrait être tenté de voir dans la transaction d'argent comme telle. Pour s'inscrire dans la perspective de Castoriadis, l'argent est ici similaire à la première strate sur laquelle la société fait un *étayage* et qu'elle transforme en l'investissant de sens (le corps, les catastrophes naturelles ou la frontière des exemples précédemment mentionnés). De ce point de vue, la transaction financière n'a pas une valeur en elle-même, elle n'a pas de substance indépendante du rituel et du magma de significations imaginaires sociales qui la font être en tant que cette transaction.

Par ailleurs, nul besoin de se concentrer sur les croyances religieuses pour voir que le rituel excède souvent la chose ritualisée, qu'au bout du compte il fait *être* celle-ci. Le Droit romain, tel qu'il est présenté dans la Codification de Justinien, offre des exemples non-religieux de ce «débordement» du rituel. «Ce qui est le noyau fonctionnel de toute transaction, la volonté et l'intention des parties contractantes, joue pendant longtemps un rôle mineur à l'égard de la loi ; ce qui domine c'est le rituel de la transaction, le fait que telles paroles aient été prononcées, tels gestes accomplis» (Castoriadis 1975:180). Ici, le rituel déborde la dimension fonctionnelle, il dépasse le but de la transaction. De la même manière, la transaction d'argent des réseaux interdénominationnels est transcendée par le rituel qui la fait être comme cette transaction-là et non une autre. Aussi incongrus ou surprenants que puissent sembler les rituels pentecôtistes (mains tendues vers le ciel dans une posture d'extase, lancement spontané d'alléluias, «prières fortes» et son immense brouhaha, intervention impromptue de prophéties de la part

de simples fidèles – parfois même des enfants, etc.) pour l'observateur habité par la tradition du recueillement et du silence, ils relèvent du domaine du sacré dans la mesure où ils se construisent dans un rapport au différent. Comparée à la distanciation du sacré et du profane qui fait encore la pompe des rituels catholiques, la proximité, pour ne pas dire le mélange entre sacré et profane ne ramène néanmoins pas à une immanence première. Des rituels pentecôtistes aussi triviaux que cette mise aux enchères observée dans les temples de l'Église universelle (qui va donner 100 reias...50 reias...20 reias...?) construisent un rapport au différent, précisément parce qu'ils sont des rituels. Généralisant cette proposition, on peut dire que la transnationalisation des réseaux monétaires pentecôtistes se fait par et pour cette production de sacré. Autrement dit, l'argent sanctifié ne se déplace pas de pays en pays, il crée son propre espace. En s'agrandissant, ces réseaux monétaires répandent un rapport au différent et stimulent l'auto-reproduction du sacré sans égards aux frontières étatiques.

Reprenons plus en détail, et à partir d'exemples, les modes d'analyse inspirés de Caillois et de Castoriadis. Le rapport au différent institué par les transferts d'argent demeure fondamentalement paradoxal. L'argent donné en offrande devient à la fois un défi lancé à Dieu et un défi que le croyant se lance à lui-même. Le premier tend à rendre Dieu débiteur et à l'obliger à rendre au centuple à ceux qui «osent» tout donner. Le second est adressé au croyant parce qu'il se met lui-même en danger, risquant un manque absolu de liquide pour sa subsistance ou l'insolvabilité. L'argent dans ce double défi devient différent de l'argent qui fait le sordide du quotidien, il devient du sacré. Plus globalement, la manipulation d'argent par les églises surtout «néo-pentecôtistes», jugée scandaleuse par les églises chrétiennes et pentecôtistes, désigne un rapport à du différent face à ces mêmes églises «traditionnelles». Ce caractère scandaleux s'avérera producteur de sacré et porteur d'une nouvelle croyance. Reliant cette conception à celle de Bataille dont Caillois était le compagnon au Collège de sociologie, le sacré comme différent peut être pensé en termes de sortie du désordre. On se souvient, pour Bataille, le profane est la sortie du sacré dans le sens de la sortie du désordre et de l'immanence de l'animalité. Pour Bataille (Bataille 1973; Carrier 2005), cette sortie est aussi une déchéance. Pourtant c'est dans l'expérience du profane, dans l'invention de l'outil qui le pose en extériorité, que l'humain accède à la conscience de la mort. Le sacré n'apparaît totalement que dans son rapport au profane, il n'apparaît que dans la sortie du désordre et de l'effroi, mais au profit d'un ordre désenchanté. Vis-à-vis du désordre, le «néo-pentecôtisme»,

dont l'Église universelle du royaume de Dieu est une forme emblématique, a un rôle fondamental de révélateur. Il institue, à travers l'argent qu'il sacralise, un rapport global au désordre, c'est-à-dire, dans la perspective de Bataille, un rapport global au sacré. Par ailleurs, en se posant en situation scandaleuse vis-à-vis des Églises établies, il prend une part du rôle du sacré que celles-ci ont perdu dans leur acceptation du monde profane.

Suivant cette fois la pensée de Castoriadis, l'argent est une nouvelle forme de sacré dans la mesure où il est un *simulacre institué de l'Abîme*, pour reprendre les termes de l'auteur. Dans cette perspective, le sacré rappelle le désordre, l'immensité de ce qui nous échappe – les forces invisibles, l'effroi de l'univers infini, la force brute d'une foule réunie – mais en même temps il le couvre en prétendant le saisir, en lui donnant un visage, une existence, un repère. Le fracas entre apparition et négation du Chaos constitue la moelle du sanctifié.

[La religion] réalise et satisfait à la fois l'expérience de l'Abîme et le refus de l'accepter – en prétendant le circonscrire – en lui donnant une ou plusieurs figures, en désignant les lieux qu'il habite, les personnes qu'il incarne, les paroles et les textes qui le révèlent. Elle constitue une *formation de compromis*... Le Sacré est le simulacre chosifié et institué de l'Abîme : il se donne comme présence *immanente*, séparée et localisée, d'un *transcendant*. [Castoriadis 1986:473]

L'argent qui circule dans les réseaux pentecôtistes correspond à cette tension entre stigmatisation du désordre et sentiment de maîtrise de celui-ci qui, selon Castoriadis, caractérise le sacré. L'argent fait partie d'innombrables ensembles fantasmatiques, se déplaçant à l'horizontalité, en même temps qu'il est un fétiche qui s'impose en extériorité. Il concrétise ce qui nous domine, nous écrase, nous réduit en esclavage, mais simultanément il circule entre toutes les mains et, à ce titre, est bien le contraire de quelque chose qui « nous dépasse ». Fondamentalement, l'argent situe par rapport au temps et par rapport à l'espace. Il est le lien avec les membres de la famille émigrés aux États-Unis ou au Canada. À tel point que les remises de fonds en provenance de l'émigration constituent aujourd'hui, pour plusieurs pays, la première source de devises. Elles sont aussi vertige face au sous-développement interne. Ainsi, il est tout à la fois ordre dans le désordre et désordre dans l'ordre. Si le pentecôtisme semble faire éclater la distinction entre profane et sacré, cet éclatement n'équivaut pas à une évacuation du rapport entre les deux dimensions. Celles-ci se vivent plutôt de nouvelle manière, selon que le sacré soit désordre (Bataille) ou semblant de maîtrise du désordre (Casto-

riadis). C'est dans ce rapport paradoxal que l'argent comme sacré donne une unité au monde qu'il conçoit comme totale anarchie et qu'il institue, à travers les réseaux transnationaux, des identités en continuel déplacement. L'unité spatiale obtenue par l'argent comme simulacre de l'abîme est axe d'organisation du désordre qui entoure l'instituant, injection de cohérence qui me permet de vivre dans, et en faisant, le réel.

L'unité de la vie ordinaire

La mondialisation semble faire fi de tout étayage. Le bâti d'immenses usines ne lui résiste pas : non concurrentiel, ce « donné » n'a plus aucune valeur. On pense par exemple à Buenos Aires en ce début des années 2000. Tout autour de la ville un cimetière industriel. Un peu plus à l'extérieur, à perte de vue des quartiers paupérisés où les chômeurs vivent leur privation d'emploi comme une déchéance. En périphérie, en grand nombre, des autochtones du Chaco ou du Paraguay et leurs « chamans de Dieu », ils vivent le quotidien de tout un chacun, mais à travers leurs pasteurs ils ont un contact avec un autre monde. Parmi les Argentins de souche européenne, la culture catholique reste forte et le malheur économique est vécu comme un châtiment de Dieu (Míguez 1998). Même lorsque la cause de leur malheur n'est pas attribuée à une vengeance transcendante, elle semble tout de même d'origine extrasociale. Elle paraît redevable à l'économie mondiale. La mondialisation est conçue comme une loi aveugle et insensible à tout argument. Dans les cas où les débouchés paraissent moins improbables et les décisions économiques plus proches, ils se présentent néanmoins sous l'angle de la contrainte, voire de la violence. Même si une part importante de la population ne trouve pas à se convertir en force de travail, la vie quotidienne est devenue une lutte constante où même la survie signifie essayer de toujours produire plus. Le monde est alors ainsi fait que d'un côté ceux qui ont un emploi, quel qu'il soit, travaillent de plus en plus et ceux qui n'en ont pas consacrent tout leur temps à en chercher. La logique économique s'est imposée partout. Le temps tout entier, dans son plus court terme comme dans son long terme, à l'échelle locale comme mondiale, est quadrillé par l'imaginaire hétéronomisé de la main invisible du marché économique.

Mais l'économie est aussi formée de rapports tout à fait concrets dans lesquels sont placés des sensations, des sentiments, des attentes, des regards, de la souffrance. Le croyant qui a investi autrement de sens son rapport au transnational y voit également sa vie quotidienne autrement. Quand on songe à église ou à secte, on pense, il est vrai, que cette logique de la main invisible de la loi économique est remplacée par une logique tout aussi « hété-

ronomisée». Désormais, le rituel des cultes scande la vie de tous les jours et la fréquentation d'autres personnes place le croyant dans un nouveau cloisonnement. Quoi qu'il en soit, en donnant une valeur à l'émotion collective, à la joie spirituelle et à la croyance au miracle, de nouveaux investissements de sens sont faits. Il se construit un nouvel imaginaire de la vie quotidienne, sur lequel il est vain de poser des jugements de valeur. Ce nouvel imaginaire correspond paradoxalement à ce que Taylor (1998) théorise, pour les sociétés industrialisées, sous le nom de «vie ordinaire». Pour lui, la vie ordinaire est marquée par l'expressivisme romantique de l'authenticité et se conjugue à un individualisme souvent rendu, par ailleurs, responsable des malheurs de la mondialisation. Il correspond à «la conscience que la signification [de la vie humaine] vient du dedans. Elle [cette conscience] est une impulsion intérieure ou une conviction qui nous enseigne l'importance de notre propre épanouissement naturel et de notre solidarité avec celui des créatures auxquelles nous sommes apparentés. C'est la voix de la nature en nous» (Taylor 1998:463). Le pentecôtisme offre une espèce de cadre néo-communautaire où peuvent se vivre individualisme et expressivisme romantique. On l'a parfois qualifié de post-moderne (Hurbon 2001). Il apparaît dans des régions en période d'urbanisation ou de posturbanisation accélérées comme un cadre dans lequel chacun peut investir de sens ce qu'il voit. En particulier, investir de sens son rapport au transnational, vécu à travers la circulation de «missionnaires»/ prédicateurs, mais aussi dans son fantasme de partir ailleurs. Le pentecôtisme affermit l'identité non seulement du converti, mais également de ses voisins, que ces derniers le regardent avec condescendance ou avec respect. Le converti est vu comme appartenant à un autre monde qui n'est plus simplement extramondain.

En bref, l'imaginaire social de la transnationalisation prend la forme d'un imaginaire social de la vie ordinaire. Celui-ci est notamment marqué par la «banalisation du miracle» s'opérant à travers des chaînes transnationales de narration, qu'elles soient médiatiques ou orales. Le miracle n'a plus aucun caractère exceptionnel dont l'authenticité devrait être reconnue par une autorité supérieure, il peut arriver à n'importe qui (il peut nous arriver à nous!) et chacun voit autour de lui des manifestations de miracles. Le monde quotidien devient merveilleux mais en même temps banalisé – et par-là à la portée de tous. Il ne se heurte plus aux frontières. Ainsi, le pentecôtisme transforme la perspective de la «mondialisation» et l'investit de sens. C'est cette capacité de transformation immanente qui rend compte aussi de son immense succès. Cette expansion «miraculeuse» touchant la vie quotidienne donne au monde des croyants une *unité*.

Guerre spirituelle et politique planétaire

Apparemment, l'engagement des pentecôtistes dans la politique s'opère en référence à l'État-nation, surtout depuis qu'en 1986, les électeurs brésiliens ont envoyé des dizaines de députés évangéliques au Congrès fédéral (aujourd'hui plus d'une cinquantaine). Les candidats évangéliques, soit dans des partis chrétiens, soit sur des listes d'autres partis, se sont présentés et souvent se sont fait élire, au niveau local, régional ou national dans plusieurs autres pays d'Amérique latine (Venezuela, Équateur, Bolivie, Guatemala, Salvador, Costa Rica, Haïti, Pérou, etc.). Au Brésil, aux élections présidentielles de 2002, parmi les quatre candidats, l'un était évangélique et, arrivé en troisième position au premier tour, a obtenu 16 %; de plus, Lula, président élu, a choisi comme vice-président le sénateur d'un parti (le Parti libéral) dont la moitié des députés appartiennent à l'Église universelle du royaume de Dieu. Ari Pedro Oro (2003) montre qu'une fois dans les assemblées législatives, les élus pentecôtistes qui se réclamaient lors de la campagne électorale d'une transcendance éthique, se plient, dans leur travail parlementaire, au même pragmatisme «immanent» que les autres députés. D'un autre côté, Jean-Pierre Bastian souligne la signification de «guerre spirituelle» de certaines actions, comme cette avionnette au Costa Rica, aspergeant d'huile bénite la capitale, pour en évacuer les forces du mal (Bastian 2001:220). En Afrique, les évangéliques jouent un rôle bien connu dans l'entourage des présidents que ce soit en Côte d'Ivoire, au Bénin, en Zambie ou au Kenya. Ils peuvent lutter pour un changement de régime politique. Au Nigéria, ils sont devenus une composante majeure des luttes intercommunautaires.

En dehors de leur pays d'origine, les Églises se gardent bien d'influer ouvertement sur la vie politique des pays dans lesquels elles sont implantées. Même lorsqu'elle est bien établie, l'Église universelle du royaume de Dieu, cette Église multinationale brésilienne, reste discrète par rapport à la politique intérieure. Une seule exception, discutée d'ailleurs, celle du Mozambique (Cruz e Silva 2003:115-117). D'autres Églises multinationales pentecôtistes jouent parfois un rôle transnational régional. C'est le cas de plusieurs Églises africaines dont la *Church of Pentecost*, d'origine ghanéenne mais celle-ci joue surtout un rôle de relais dans les phénomènes migratoires.

Prenons l'exemple de l'Afrique du Sud où les pentecôtistes et les «zionistes» (Églises indépendantes africaines qu'Anderson (2000) associe au pentecôtisme) représentent près de 40 % de la population. Leur rôle «politique» dans la coupure radicale vis-à-vis de l'apartheid a été faible et pourtant ils ont joué un rôle essentiel

dans la «réconciliation» à partir de l'imaginaire de la guérison, en l'occurrence ici la guérison d'un corps social profondément blessé par l'apartheid (Corten 2003). C'est justement au niveau de l'imaginaire de la guérison que les pentecôtistes jouent un rôle non négligeable dans non pas la politique, mais le «vivre ensemble» de plusieurs pays d'Afrique et d'Amérique latine. Ce rôle est certes ambivalent dans la recherche de la justice ou de la lutte contre l'impunité, mais il est effectif au niveau des mentalités.

L'investissement de sens du transnational se fait par une projection de la division du monde entre personnes «libres» et «non libres», entre personnes «libérées du démon» et «possédées par le démon». Cet investissement s'inspire du prémillénarisme dans ses formes classiques et aboutit à cartographier l'ensemble du monde en zones libérées et possédées par le démon. Une guerre spirituelle est déclarée à l'échelle de la planète. Ce qu'on appelle le sionisme chrétien (Gifford 2001), distinct du «zionisme» sud-africain, a dès lors marqué l'interprétation de cette «guerre spirituelle» dans la mesure où il donne à l'État d'Israël un rôle clef dans l'histoire de la fin des temps. Dans cette croyance, le retour des Juifs de la diaspora en Israël constitue une étape décisive (avant leur conversion au christianisme) dans l'annonce du retour du Christ. Il va sans dire qu'aux États-Unis, cette croyance a un impact direct sur la politique étrangère américaine (Fath 2004). Mais ce qui nous intéresse ici plus particulièrement c'est la signification que prend Israël au sein des imaginaires des communautés paupérisées d'Amérique latine et d'Afrique. Le retour du peuple Juif en Terre sainte organise les images à travers lesquelles les évangéliques des bidonvilles autant que des dirigeants politiques voient l'espace international. Dans certaines dénominations, ces images se polarisent sur des pèlerinages organisés à Jérusalem qui font le pendant des pèlerinages des musulmans à la Mecque. Dans des pays comme le Nigeria ou la Côte d'Ivoire où les conflits passent souvent par le filtre confessionnel, ces images canalisent les investissements de sens et peuvent même les bloquer. Dans d'autres cas, elles constituent une manière de donner un sens à des événements planétaires. Si dans la cathédrale «mondiale» de Rio de Janeiro, l'Église universelle du royaume de Dieu a une maquette miniature de Jérusalem, c'est que celle-ci mobilise l'imagination.

Conclusion

Les significations imaginaires sociales émergentes et les images signifiantes qui leur donnent corps, telles la construction du soi par l'expansion, l'argent comme forme de sacré, l'unité de la vie ordinaire et la guerre spirituelle planétaire, qui investissent de sens la transnationalisa-

tion, ne sont pas, comme pourrait le prétendre une approche fonctionnaliste, des réponses à des *besoins* réels que les institués en place ne seraient plus capables de satisfaire. La transnationalisation ne fait pas le remplacement de pièces défectueuses du système territorial établi, elle n'est pas une nouvelle option *imaginée* par la société en raison d'une quelconque caducité de l'État-nation. Le cas échéant, nous ne sortirions pas d'une vue de l'Histoire comme progression en ligne droite, comme ordre pré-déterminé qui ne ferait que se réaliser en enclenchant une nouvelle étape. Affirmer que l'imaginaire surgit comme réponse à un besoin, qu'il a une fonction compensatrice face aux incongruités du réel, prête le flanc à des besoins en soi, fixes et universaux, alors que la nécessité est elle-même «crée» par l'imaginaire.

Des problèmes réels ne peuvent être problèmes, ne se constituent comme ces problèmes-ci que telle époque ou telle société se donne comme tâche de résoudre, qu'en fonction d'un imaginaire central de l'époque ou de la société considérée. Cela ne signifie pas que ces problèmes soient inventés de toutes pièces, surgissent à partir du néant et dans le vide. Mais ce qui pour chaque société forme problème en général est inséparable de sa manière d'être en général, du sens précisément problématique dont elle investit le monde et sa place dans celui-ci. [Castoriadis 1975:202]

Dans cette perspective, la dite crise de l'État-nation n'a pas d'existence propre. Elle est *pour* l'Occident, par le magma de significations imaginaires sociales que constitue celui-ci. Ainsi, elle ne peut être le grain de sable dans l'engrenage, le besoin insatisfait, qui nous pousserait à inventer autre chose, qui pousserait le pentecôtisme à investir l'espace planétaire d'un sens autre que celui habituellement reçu.

Mais pourquoi le transnational est-il «inventé» au niveau religieux? En effet, il n'a évidemment pas simplement un aspect religieux, parmi d'autres aspects se trouvent les dimensions technologiques, environnementales, culturelles, et cetera. Mais dans tous les cas, la transnationalisation instituée par l'imaginaire pentecôtiste n'est pas la simple conséquence au niveau religieux d'une transformation qui se ferait ailleurs. Comme l'atteste le titre d'un dossier paru en 2004 dans le *Courrier international*, «Les fous de Jésus : les évangéliques à la conquête du monde», les journalistes commencent à s'intéresser à l'investissement de sens donné par les évangéliques au transnational, que ce soit en Chine, en Irak, à Gaza ou encore au Nigeria et au Brésil. Des chercheurs découvrent que des groupes ultra-orthodoxes juifs ainsi que des mouvements musulmans sont pris par la contagion. En fait, à

travers la recherche d'émotion, c'est un sens qui non seulement est donné à une nouvelle organisation de l'espace mais qui produit cette organisation. De moins en moins, ce sens est interprété comme une valeur refuge. De moins en moins aussi, il est interprété uniquement comme un repli sur une spiritualité purement individuelle. De moins en moins, en tout cas en dehors des États-Unis, on l'assimile purement et simplement à une idéologie ultraconservatrice. Il y a une construction sociale de soi qui se fait par le biais d'une dispersion dans l'espace et cette construction conduit parfois à une volonté de changer les choses ou de changer de régime politique. Il y a un sens nouveau donné à la vie ordinaire qui pourrait bien contester à un moment la tyrannie des lois économiques. Il y a un rapport à l'argent qui à la fois place les croyants de plain-pied dans la «mondialisation», mais qui les situe aussi dans un rapport de différence à travers le défi de l'offrande et la spécificité des rituels. Il y a un intérêt des masses paupérisées, surtout les femmes, pour les questions planétaires; intérêt qui naît sous la bannière d'une guerre spirituelle à laquelle il faut être attentif. L'univers imaginaire de ces masses n'est ni leur localité, ni leur région, ni leur pays, ni même leur continent.

Dans une période où on s'interroge sur le dépérissement du politique qui est souvent la simple prise de conscience de la fin de la transcendance de celui-ci, l'imaginaire social religieux n'est pas une compensation qui réinjecterait de la transcendance. Le pentecôtisme, religion de l'émotion – plutôt marquée par l'immanence –, n'offre pas cette ressource de compensation. On l'a dit, l'imaginaire n'est ni de l'ordre de fonctionnalité, ni de l'adaptation. Par contre, peut-être le pentecôtisme permet-il aux populations de donner un sens à cette immanence et d'y développer une certaine autoconstruction d'eux-mêmes. Au-delà des caractérisations conservatrices ou progressistes accordées aux évangéliques, on peut penser que ce nouveau religieux permet aux populations marginalisées de vivre l'immanence du politique (et la «crise» qu'on croit reconnaître dans celui-ci, du fait de cette immanence) en donnant un sens à leur univers ambiant, en organisant l'espace dans une autre perspective et rendant ainsi compréhensible la désacralisation de l'État.

André Corten, Département de Science politique, Université du Québec à Montréal, C.P. 8888, Succ. Centre-Ville, Montréal, Québec, H3C 3P8, Canada. Courriel : amcorten@hotmail.com
Vanessa Molina, Département de science politique, Université de Montréal, C.P. 6228, Succ. Centre-Ville, Montréal, Québec, H3C 3J7, Canada. Courriel : van_molina2004@yahoo.ca

Notes

- 1 Recherche subventionnée par le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture (FQRSC).
- 2 Le Renouveau charismatique catholique (RCC) a d'abord été appelé «pentecôtisme catholique». Né au cours des années 1960 dans des milieux catholiques américains, le «nouvel esprit de Pentecôte» a d'abord été salué par Jean XXIII, puis par Paul VI, tout en étant tenu en méfiance en particulier par le courant de la théologie de la libération, en raison de ce qui était jugé comme un abandon des préoccupations sociales au profit d'une spiritualité émotionnelle et purement individuelle. À partir des années 1990, le Renouveau charismatique est reconnu par les conférences épiscopales de différents pays, notamment latino-américains, et est vu comme la stratégie vaticane pour lutter contre l'hémorragie des catholiques au bénéfice des «sectes» protestantes.

Références

- Anderson, Allan
 2000 *Zion and Pentecost: The Spirituality and Experience of Pentecostal and Zionist/Apostolic Churches in South Africa*. Pretoria: University of South Africa Press.
- Appadurai, Arjun
 1997 *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bastian, Jean-Pierre
 1994 *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*. Genève: Labor et Fides.
 2001 *Confessionnalisation de la politique au Costa Rica. Dans Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine*. André Corten et André Mary, dirs. Pp. 213-232. Paris: Karthala.
- Bastian, Jean-Pierre, Kathy Rousselet et Françoise Champion, dirs
 2001 *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan.
- Bataille, Georges
 1973 *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard.
- Beyer, Peter
 1994 *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Boudewijnse, Barbara, André Droogers et Frans Kamsteeg, dirs.
 1998 *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis*. Lanham, MD: Scarecrow Press.
- Caillois, Roger
 1994 *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard.
- Cantón Delgado, Manuela, Cristina Marcos Montel, Salvador Medina Baena, Ignacio Mena Cabezas
 2004 *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla: Signatura Demos.
- Carrier, Michel
 2005 *Penser le sacré*. Montréal: Liber.
- Castoriadis, Cornelius
 1975 *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil «Points Essais».
 1986 *Domaines de L'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*. Paris: Seuil «Points Essais».

- Champion, Françoise, et Danièle Hervieu-Léger
1990 De l'émotion en religion. *Renouveaux et traditions*. Paris: Centurion.
- Corten, André
1995 Le pentecôtisme au Brésil. Émotion des pauvres et romantisme théologique. Paris: Karthala.
1998 Un mouvement religieux rebelle en Haïti: l'Armée Céleste. *Conjonction* 203:53-68.
2001 Le discours de la réconciliation et les nouvelles Églises au Rwanda. *Afrique contemporaine* 200(oct.-déc.):65-81.
2003 Afrique du Sud: les pentecôtistes dans le recodage du politique par le religieux. *Religiologiques* 26:257-280.
2004 L'armée céleste en Haïti: une stratégie de marronnage? *Dans* Les raisons de la ruse: une perspective anthropologique et psychanalytique. Serge Latouche, Laurent Pierre Joseph, Michael Singleton et Olivier Servais, dirs. Pp. 233-248. Paris: La Découverte.
- Corten, André, et Ruth Marshall-Fratani, dirs
2001 Between Babel and Pentecost. *Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. London: Hurst.
- Corten, André, et André Mary, dirs.
2001 Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine. Paris: Karthala.
- Corten, André, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro, dirs.
2003 Les nouveaux conquérants de la foi: l'Église Universelle du Royaume de Dieu (Brésil). Paris: Karthala.
- Courrier international
2004 Dossier, «Les fous de Jésus: les évangéliques à la conquête du monde», *Courrier international* 735, 2-8 décembre: 44-51.
- Cruz e Silva, Teresa
2003 Mozambique. *Dans* Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil). Corten, André, Jean-Pierre Dozon et Ari Pedro Oro, dirs. Pp. 109-118. Paris: Karthala.
2004 L'armée céleste en Haïti: une stratégie de marronnage? *Dans* Les raisons de la ruse: une perspective anthropologique et psychanalytique. Serge Latouche, Laurent Pierre Joseph, Michael Singleton et Olivier Servais, dirs. Pp. 233-248. Paris: La Découverte.
- de Surgy, Albert
2001 Le phénomène pentecôtiste en Afrique noire. Le cas béninois. Paris: LHarmattan.
- Dozon, Jean-Pierre
1995 La cause des prophètes. *Politique et religion en Afrique contemporaine*. Paris: Seuil.
- Durkheim, Émile
1991 Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Livre de Poche.
- Fath, Sébastien
2004 Militants de la Bible aux États-Unis: Évangéliques et fondamentalistes du Sud. Paris: Éditions Autrement Frontière.
- Freston, Paul
2001 Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gauchet, Marcel
1985 Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard.
2003a La condition historique. Paris: Stock.
2003b Le politique et la religion: douze propositions en réponse à Alain Caillé. Numéro thématique, «Qu'est-ce que le religieux: Religion et politique», Alain Caillé, dir. *Revue du MAUSS* 22(second semestre): 325-328.
- Gifford, Paul
2001 The Complex Provenance of Some Elements of African Pentecostal Theology. *Dans* Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America. André Corten et Ruth Marshall-Fratani, dirs. Pp. 74-77. London: Hurst.
- Godelier, Maurice, et Jean-François Dortier
2001 L'imaginaire, le symbolique et le réel. Entretien avec Maurice Godelier. *Sciences humaines: hors-série* 35.
- Hirst, Paul, et Grahame Thompson
1996 Globalization in Question. Cambridge: Polity Press.
- Hollenweger, Walter
1972 The Pentecostals. London: MSM.
- Hurbon, Laënnec
2001 Pentecôtisme et transnationalisation dans la Caraïbe. *Dans* La globalisation du religieux. Jean Pierre Bastian, Françoise Champion et Kathy Rousselet, dirs. Pp. 125-138. Paris: LHarmattan.
- Mariano, Ricardo
1999 Neo pentecostais. *Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- Marshall-Fratani, Ruth
2001 Prospérité miraculeuse: les pasteurs pentecôtistes et l'argent au Nigéria, *Politique africaine* 82(juin):24-44.
- Marshall-Fratani, Ruth, et Didier Péclard
2002 Introduction au thème: la religion du sujet en Afrique. *Politique africaine* 87(octobre):5-19.
- Martin, David
1990 Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America. Oxford: Blackwell.
- Míguez, Daniel
1998 Spiritual Bonfire in Argentina: Confronting Current Theories with an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in a Buenos Aires Suburb. Amsterdam: CEDLA.
- Oro, Ari Pedro
2003 Acteurs religieux, leurs représentations et pratiques politiques au Sud du Brésil. Communication présentée au 27^e Congrès de la Société internationale de sociologie des religions, Turin, 24 juillet 2003.
- Oro, Ari Pedro, et Carlos Alberto Steil
1997 Globalização e religião. Petrópolis: Vozes.
- Pédrón-Colombani, Sylvie
1998 Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité. Paris: CNRS.
- Stoll, David
1990 Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth. Berkeley: University of California Press.
- Taylor, Charles
1998 Les sources du moi: la formation de l'identité moderne. Paris: Seuil.

Van Dijk, Rijk

- 2001 Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. *Dans Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. André Corten et Ruth Marshall-Fratani, dirs. Pp. 216-234. London: Hurst.

Védrine, Hélène

- 2000 Le Sujet éclaté. Paris: Le livre de Poche.

Willaime, Jean-Paul, dir.

- 1999 Le pentecôtisme. Les paradoxes d'une religion transnationale de l'émotion. *Archives de sciences sociales des religions*. Numéro thématique. 105, janvier-mars.

Williams, Cyril

- 1981 *Tongues of the Spirit. A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomena*. Cardiff: University of Wales Press.

Conversions religieuses, conflits et continuités dans une communauté tlapanèque du Guerrero (Mexique)

Martin Hébert *Université Laval*

Résumé : Malgré la division religieuse en son sein, la communauté tlapanèque de Barranca Tigre (Guerrero) n'a pas connu de violences et d'expulsions comme ce fut le cas dans d'autres communautés autochtones du Mexique aux prises avec des conflits d'une nature similaire. Le présent article cherche à examiner quelques uns des facteurs qui ont contribué au maintien d'une certaine cohésion sociale dans cette communauté depuis les premières conversions au protestantisme évangélique en 1988. Même si les loyautés entrecroisées créées par la contradiction entre la division religieuse et les nécessités de coopération économique au sein de la communauté semblent avoir joué un rôle important dans le maintien de cette relative cohésion jusqu'en 1992, les données recueillies indiquent que l'un des éléments clés nous permettant de comprendre cette cohésion est une «continuité imbriquée» (Fox 2004) dans l'attachement qu'ont tant les catholiques que les protestants à l'égard de l'imaginaire social traditionnel de la communauté.

Mots-clés : Pentecôtisme, autochtones, Guerrero (Mexique), intégration sociale

Abstract: Despite the religious division at its centre, the Tlapanèque community of Barranca Tigre (Guerrero) did not experience the violence and expulsions that were common in other indigenous communities of Mexico in the throes of conflicts of a similar nature. This article seeks to examine some of the factors which contributed to the maintenance of social cohesion in this community since the first conversions to evangelical Protestantism in 1988. Though cross-cutting loyalties created by the contradiction between religious division and the need for economic cooperation within the community seem to have played an important part in the maintenance of this relative cohesion until 1992, the data indicate that one of the key elements in an understanding of this cohesion is the "overlapping continuity" (Fox 2004) in the attachment felt by both Catholics and Protestants to the imaginary social tradition of the community.

Keywords: Pentecostalism, Indigenous, Guerrero (Mexico), social integration

Dans la communauté tlapanèque de Barranca tigre¹, située dans les montagnes de l'est de l'état du Guerrero, vingt-cinq maisonnées se sont converties au protestantisme évangélique au cours des vingt dernières années. Dans une communauté de 185 maisonnées, cette transformation religieuse a eu un impact important sur la dynamique du village. Pourtant, contrairement à ce qui a été observé dans d'autres communautés autochtones mexicaines géographiquement et culturellement proches de Barranca Tigre (Beaucage 2004; Macaire 2004; Rangel Lozano 2001), cette division religieuse n'a ni donné lieu à des violences physiques, ni débouché sur des expulsions de familles ou sur la scission de la communauté.

Tout en reconnaissant le caractère contingent du *modus vivendi* relativement pacifique observé à Barranca Tigre et la possibilité toujours présente de dérapages, il semble utile de se pencher plus avant sur les divers facteurs qui ont pu contribuer au maintien d'une certaine unité communautaire depuis une vingtaine d'années malgré un clivage religieux important. L'objectif d'une telle démarche ne peut, malheureusement, être la généralisation de «règles» applicables à la gestion des conflits existants dans d'autres communautés, ou même l'inférence sérieuse des raisons pour lesquelles l'unité a été préservée au sein d'autres villages tlapanèques. Comme nous allons le voir, les facteurs qui, selon l'analyse que je présente, ont influencé la dynamique propre à Barranca Tigre sont trop spécifiques et dépendants de l'histoire locale pour être directement transposés à d'autres communautés sans que leur impact ne soit réévalué en profondeur. Au mieux, nous pouvons espérer que les facteurs institutionnels, économiques et discursifs identifiés ici s'avèreront utiles à la formulation d'hypothèses de travail pour comprendre d'autres dynamiques communautaires.

Étant données ces limites, l'objectif premier qui motive le présent article est plutôt celui de mettre en lumière la complexité sociale et symbolique associée à la gestion d'un conflit religieux particulier. Je cherche donc

ici, par l'usage de la méthode ethnographique, à montrer comment des facteurs socio-économiques et des facteurs relatifs à l'imaginaire tlapanèque, influencés tant par de grandes mouvances mondiales que par des particularités locales, s'articulent entre eux de manière dynamique et viennent influencer ce que l'anthropologue est à même d'observer sur le terrain. Le sujet de cette étude est donc d'abord et avant tout Barranca Tigre, c'est-à-dire une communauté telle qu'elle est vécue et imaginée tant par les catholiques que par les protestants qui l'habitent et telle qu'elle se pose comme un enjeu du conflit réel, mais encore gérable, qui oppose ses habitants.

Pour ce faire, le texte est organisé en quatre grandes parties. La première tente de situer brièvement le conflit religieux de Barranca Tigre dans son contexte historique et géographique pour ensuite se pencher sur l'évolution du conflit lui-même dans la communauté. La seconde partie tente de montrer comment à la fin des années quatre-vingt, alors que la division religieuse de la communauté s'accroissait, une diversité de facteurs d'ordre économique liés au retrait de l'aide gouvernementale aux producteurs de café de la région, ont contribué à l'émergence de «loyautés croisées» dans la communauté et, ainsi, ont peut-être contrebalancé les effets de la division religieuse croissante de la communauté à un moment critique. Dans la troisième et la quatrième partie, j'examine comment, dans la foulée de la crise du café à la fin des années 1990, des facteurs liés à l'imaginaire social des habitants de Barranca Tigre ont pris une importance considérable pour le maintien d'une certaine cohésion dans un contexte où les imaginaires religieux traditionnels étaient sévèrement remis en question par les nouveaux convertis. Finalement, en conclusion, j'utilise le concept de «continuité imbriquée» pour aborder le mélange de conflit et de coopération que l'on observe aujourd'hui à Barranca Tigre.

Conversions et conflits à Barranca Tigre

Comme plusieurs auteurs l'ont démontré, l'abandon du catholicisme n'est pas un phénomène nouveau dans le Mexique rural (Collier 1994; Kray 2004). La présence marquée du protestantisme dans ce pays remonte au XIX^e siècle, alors que les libéraux mexicains décidèrent d'inviter des missionnaires protestants afin de miner le pouvoir politique important de l'Église catholique de l'époque (Collier 1994).

Dans plusieurs régions autochtones, c'est vers les années trente que le gouvernement mexicain permit aux Wycliffe Bible Translators, organisation sœur du Summer Institute of Linguistics, d'entreprendre des efforts de traduction de la Bible en langues autochtones. Du fait de

cette présence, les traducteurs furent en position d'amorcer leur entreprise missionnaire et de mettre en branle un processus de conversion des populations autochtones qui allait connaître un succès important dans les états du Yucatán et du Chiapas en particulier (Kray 2004).

Au Guerrero, la présence de missionnaires protestants a été documentée depuis les années 1940 avec, notamment, l'établissement de H.V. Lemley et de sa femme dans le *municipio* de Tlacoapa, qui allait devenir un centre important du protestantisme dans la région (Oettinger 1974; Rangel Lozano 2001).

L'approche missionnaire des Lemley les mena à étudier avec attention la langue tlapanèque et à produire les premières données ethnographiques et ethnoлингuistiques sur ce groupe (Lemley 1949, 1955). Comme ce fut le cas dans d'autres régions du Mexique, ces connaissances servirent à avancer l'entreprise de conversion des Lemley en permettant un contact intime et direct avec les Tlapanèques. Dans le cas de Barranca Tigre, la présence de missionnaires évangéliques est datée par les gens à 1988, époque où un homme de Tlacoapa arriva dans la communauté. Face à la surprise exprimée par les habitants du village devant la présence d'un étranger à peau pâle (un *güero*) parlant couramment tlapanèque, ce missionnaire du Summer Institute of Linguistics est réputé leur avoir répondu qu'il parlait cette langue car «le tlapanèque est la langue de Dieu». Plusieurs personnes furent impressionnées et prêtèrent une oreille favorable à son message. Quelques années plus tard, dans un contexte de crise majeure provoquée par le retrait de l'aide gouvernementale aux petits producteurs de café, un cultigène qui était devenu la base de l'économie des communautés autochtones de la Montagne du Guerrero, le nombre de conversions connut une forte hausse dans la région (Beaucage 2004) et atteignit alors son niveau actuel à Barranca Tigre.

Ces conversions au protestantisme ne firent certainement pas l'unanimité dans la communauté. En particulier, l'un des principaux points de friction entre les catholiques et les nouveaux protestants a été le refus de ces derniers de prendre part au système de charges religieuses. Traditionnellement, lorsqu'un tel refus était exprimé par un individu ou par un petit groupe, les autorités de la communauté ont généralement eu la possibilité de contraindre ces personnes à participer.

Chez les catholiques, les réticences exprimées face à cette participation sont généralement liées à un manque de ressources économiques à contribuer pour l'organisation des fêtes. Ces hésitations sont en général promptement réprimées par les autorités, qui n'hésitent pas à mettre les récalcitrants en prison jusqu'à ce qu'ils acceptent de remplir leurs obligations envers la communauté.

Mais lorsqu'un nombre important de personnes refusent de participer à ces charges, le problème devient passablement plus complexe. L'accent mis sur le consensus dans le processus décisionnel communautaire ne permet pas aux autorités d'incarcérer un nombre important de personnes qui leur tiennent tête de manière organisée. Une telle action ne ferait que précipiter un conflit ouvert dans la communauté, qui viendrait mettre en lumière l'incapacité des autorités en place à faire une partie très importante de leur travail, c'est-à-dire voir à l'harmonie et à la coopération à l'intérieur de la communauté.

Le rôle que jouent les autorités civiles comme dernier recours dans l'application de l'impératif de coopération aux activités religieuses et l'obligation qu'ont ces mêmes autorités de prévenir les conflits ouverts dans la communauté devinrent rapidement, dans un contexte de division religieuse croissante, les deux pendents d'un dilemme très sérieux qui ne tarda pas à prendre les proportions d'une véritable crise communautaire. Par contre, et contrairement à ce qui a été documenté dans certaines autres régions du Mexique et du Guerrero, malgré des divisions profondes, les catholiques et les protestants évangéliques de Barranca Tigre réussirent néanmoins à en venir à une certaine entente tacite qui, jusqu'à aujourd'hui du moins, a permis d'éviter la scission de la communauté.

La position adoptée par les premières autorités communautaires confrontées au problème de la division religieuse fut assez timide. Elles refusèrent de reconnaître, dans leur discours public, la division qui se développait dans la communauté et s'abstenaient, dans un contexte semi-privé, d'exercer trop de pression sur les familles converties, désormais connues comme «*gente de religión*», qui refusaient de prendre part au système de charges religieuses. Cette attitude conciliante, adoptée par maintes administrations depuis 1988 (la rotation des charges se faisant chaque année), ne libérait cependant pas entièrement les nouveaux convertis de leur obligation de participer au système de charges. Ils étaient plutôt fortement encouragés à prendre part (*dar servicio*) aux charges civiles.

Cette stratégie met en évidence la réinterprétation, présente dans le discours officiel des autorités civiles de la communauté du moins, du refus des nouveaux convertis de participer au système de charges religieuses comme une forme de *spécialisation* dans une branche du système de charges plutôt qu'un refus catégorique de participer. Comme nous le verrons, une telle spécialisation n'était d'ailleurs pas totalement inconnue au sein de la population catholique de Barranca Tigre.

Même si le discours public était ajusté pour maintenir une certaine harmonie «officielle» dans la commu-

nauté, les discours privés – y compris ceux des membres catholiques des autorités civiles – se montraient souvent beaucoup plus durs dans leurs jugements formulés à l'égard de la minorité convertie.

Don Augustino, par exemple, est un aîné de la communauté qui a été particulièrement actif au sein du système de charges religieuses au cours de sa longue carrière. Il est aussi l'une des personnes du village les plus volubiles à l'encontre des évangéliques. Sur la porte de sa maison, les visiteurs sont accueillis par un autocollant annonçant: «Ce foyer est catholique, nous n'acceptons aucune propagande protestante, ni d'autres sectes. Vive le Christ Roi! Vive la Vierge de Guadalupe, mère de Dieu!». Il est spécialement vexé par ce qu'il perçoit comme un manque de participation des nouveaux convertis aux tâches communautaires. Pour lui, la conversion a éloigné les gens de la vie communautaire et, ce faisant, a affecté le caractère des convertis :

Tout ce que ces gens veulent faire, dit-il, c'est de manger. Ils ne respectent plus nos coutumes. Avant, ces gens participaient dans la communauté, ils occupaient des *cargos*, ils allaient à l'église et priaient comme tout le monde. Certains étaient musiciens et jouaient lors de nos événements religieux. Mais ils se sont convertis et, maintenant, ils ne veulent plus rien faire. Ils ne participent pas aux travaux collectifs (*faena*), et n'occupent plus de charges. [ma traduction]

Cette dernière remarque, même si elle est représentative de l'opinion généralement exprimée par les catholiques de la communauté, ne tient cependant pas compte du fait qu'un certain nombre de convertis évangéliques occupent bel et bien des charges civiles et que les mai-sonnées évangéliques paient leur cotisation monétaire annuelle aux autorités civiles. Quant à leur participation dans la vie rituelle de la communauté, les évangéliques préfèrent la caractériser de la manière suivante :

Nous ne participons pas dans la coutume (*costumbre*) ni aux célébrations religieuses traditionnelles [lire, «catholiques»] parce que nous pratiquons les rituels prescrits par la Bible et parce que nous sommes fidèles à sa lettre. Cependant, nous ne refusons pas de participer à la gestion de la communauté. Au contraire! La Bible nous enseigne que nous devons être actifs dans notre communauté. Pour ce qui a trait à la vie civile, nous voulons faire notre contribution car nous sommes tous frères. Par exemple, nous ne prenons pas part aux rituels traditionnels, ni au jour des Morts. Mais à Noël, nous organisons un grand festin, auquel nous invitons toute la communauté. À l'aide d'un microphone et d'un haut-parleur, nous transmettons notre invitation à tous

et leur disons que s'ils veulent partager notre repas, ils sont les bienvenus. Nous ne prenons pas part à certaines coutumes traditionnelles de la communauté, mais ceci ne veut pas dire que nous n'avons pas de respect pour ceux qui y participent. Nous sommes tous égaux et nous méritons tous le respect de nos frères.

Malgré leur retrait volontaire des pratiques religieuses traditionnelles et catholiques, les évangéliques affirment leur attachement à la communauté en demeurant actifs dans le système civil et en organisant un repas de Noël. Cependant, même si la coupure entre ces derniers et la vie communautaire n'est pas aussi complète et dramatique que ne peuvent le laisser croire certains informateurs catholiques, il semble que l'image d'harmonie et de cohabitation pacifique présentée par l'homme évangélique que nous venons de citer n'est pas aussi exacte qu'on aimerait l'espérer. Le discours que tiennent les protestants de Barranca Tigre à propos de la liturgie catholique peut, comme nous le verrons, s'avérer plutôt sévère.

Le tableau qui ressort de l'intersection de ces multiples discours reste donc dominé par des tensions importantes. Mais, malgré tout, on peut toujours observer à Barranca Tigre un certain degré de cohésion sociale et de coopération. Même les personnes les plus critiques face aux pratiques religieuses des convertis insistent sur le fait que la division religieuse de la communauté n'a pas dégénéré en confrontations ouvertes et violentes : « Ces gens ne causent pas de problèmes réels » nous dit un informateur catholique. « Ils vivent seulement à part de la communauté. Nous n'approuvons certainement pas leur comportement, et nous approuvons encore moins leur dédain pour nos coutumes, mais nous n'avons pas eu de confrontation ».

Transformations économiques et loyautés entrecroisées

Devant cette cohabitation relativement pacifique, il convient de nous interroger sur les différents facteurs qui peuvent avoir contribué au *modus vivendi* que l'on peut observer entre les catholiques et les évangéliques de Barranca Tigre. Dans plusieurs régions autochtones du Mexique, des divisions semblables à celles que j'ai pu observer, qui génèrent des sentiments comparables à ceux exprimés en privé par mes informateurs, ont parfois conduit à des fractures beaucoup plus profondes et permanentes que ce ne fut le cas à Barranca Tigre. L'expulsion et la persécution pour motifs religieux, dont le cas de figure est probablement la communauté tzotzile de San Juan Chamula, au Chiapas (Gossen 1999), est un phénomène qui menace plusieurs communautés autochtones divisées au Mexique. Néanmoins, à Barranca Tigre l'ex-

pulsion ne semble pas avoir été sérieusement considérée et aucune violence physique directe n'a été rapportée.

Ce fait ne semble attribuable ni à une cohésion sociale particulièrement forte dans la communauté, ni à des initiatives de résolution de conflit particulièrement inspirées menées par les autorités civiles. Il semble plutôt lié à un ensemble de facteurs contextuels.

Le premier de ces facteurs est la coïncidence de deux séquences d'événements qui se sont déroulés à la fin des années 1980. La première de ces séquences s'est amorcée avec l'arrivée des missionnaires évangéliques. La seconde procède du retrait de l'aide gouvernementale aux producteurs de café et de la crise que cette mesure a engendrée. En peu de mots, nous pouvons dire que, au moment même où des lignes de division religieuse se développaient à Barranca Tigre, la communauté se trouvait contrainte par la conjoncture économique à s'engager dans la création d'une coopérative caféière autochtone d'ampleur régionale (Hébert 2000b; Johnson 2001).

La principale scène où se jouait le drame de la division religieuse était, comme nous l'avons vu, les organisations religieuses de la communauté. Les *mayordomos* et les présidents de confréries en charge de l'organisation des fêtes religieuses rendant hommage aux saints catholiques commencèrent alors à faire face à une résistance de plus en plus grande de la part des maisonnées nouvellement converties. Ces dernières refusaient, avec une assurance croissante, de participer à l'organisation et au déroulement de ces célébrations de quelque manière que ce soit. Par contre, au moment même où les tensions liées aux charges religieuses s'intensifiaient, les autorités civiles de la communauté, de pair avec des communautés voisines et des acteurs régionaux, étaient engagées dans un important processus de mobilisation autour des questions caféières. Il est possible que la crise de l'économie communautaire provoquée par l'effondrement des prix du café à la fin des années 1980 ait créé, elle-même, des divisions dans les communautés, notamment selon des lignes de fracture socioéconomiques préexistantes (Montejo 2004). Mais ces divisions liées aux transformations économiques en cours ne semblent pas s'être alignées selon la division émergeante entre catholiques et protestants.

Le résultat de cette double dynamique semble avoir été qu'à mesure que les divisions à propos de la question religieuse devinrent plus profondes, la convergence des intérêts économiques entre catholiques et protestants, tous producteurs de café, vint agir comme une force centripète mettant en évidence un certain impératif de coopération économique. Le dynamisme des promoteurs de la coopérative caféière, malgré le fait que certains d'entre eux appartenaient au clergé catholique, contribuait cer-

tainement, à la fin des années 1980 et au début des années 1990, à stimuler chez plusieurs habitants de la région le sentiment que leur sort économique dépendait de leur capacité à coopérer.

Ce dynamisme a eu pour conséquence que, ayant adopté la culture caféière pour profiter des programmes offerts par le gouvernement mexicain au début des années 1980 au même titre que les autres habitants de Barranca Tigre, les maisonnées évangéliques virent un clair avantage à se joindre au mouvement coopératif autochtone lorsque ces programmes prirent abruptement fin quelques années plus tard.

Sans prétendre trouver dans cette coïncidence de deux dynamiques parallèles, la religieuse et l'économique, une explication suffisante du caractère relativement pacifique de la cohabitation religieuse à Barranca Tigre – position qui serait un peu paradoxale dans la mesure où il est fort probable que la division religieuse soit, elle-même, attribuable en partie à la crise économique (Beaucage 2004) – il semble que les effets de cette coïncidence soient consistants avec ceux mis en relief par les auteurs qui ont développé la théorie dite des «loyautés entrecroisées» (*conflicting loyalties theory*). Comme tels, ils peuvent nous apporter une première ébauche explicative dans la mesure où, vue à la lumière de cette théorie, l'existence de divisions, de tensions et de conflits à l'intérieur de la communauté n'est plus inconsistante avec le maintien paradoxal de certaines formes de coopération au sein de cette dernière.

Cette manière d'aborder les conflits communautaires, qui prend racine dans les efforts de Max Gluckman pour comprendre les conflits et la continuité sociale dans un cadre unifié, est fondée sur l'idée que dans une petite communauté les conflits ne prennent généralement pas la forme d'une opposition complète et définitive entre les partis. Cette théorie est articulée autour d'une vision du social où un individu entretient simultanément plusieurs types de relations avec divers individus au sein de son groupe. Cette multitude de liens fait en sorte que deux factions qui sont en conflit sous un certain rapport (disons, religieux) demeurent à l'intersection de multiples réseaux de coopération (familial, économique, politique, ou autre) qui s'entrecroisent et se chevauchent. Comme l'écrit Elizabeth Colson, les divers systèmes de relations agissent alors comme des entraves à la mobilisation générale d'un parti contre l'autre, alors qu'au même moment, des pressions centripètes émergent des réseaux non polarisés par le conflit et incitent les partis à revenir à des stratégies plus coopératives (Colson 1953).

Ainsi, parce que les membres de chaque parti impliqué dans la dispute entretiennent, pour des raisons autres

que celles qui sont à la base du conflit, des liens avec des membres du parti «adverse», ils auront intérêt à trouver rapidement une solution pacifique au conflit. Car si ce conflit persiste ou s'envenime, ces autres liens seront rompus et chaque individu perdra davantage que ce qu'il escomptait gagner du conflit. Ce sont donc ces loyautés entrecroisées, qui sont d'ordre rituel chez Gluckman (1955) mais que Colson associe clairement à des impératifs économiques, qui font en sorte que, selon ces auteurs, dès qu'un conflit éclate, des mécanismes de conciliation (lorsqu'ils existent) sont aussitôt mis en marche.

La double dynamique ayant affecté Barranca Tigre depuis la fin des années 1980 semble avoir été propice au développement de telles loyautés entrecroisées. D'une part, les conversions religieuses vécues dans la communauté ont eu un effet centrifuge, c'est-à-dire globalement diviseur pour la communauté. D'autre part, la crise caféière et le besoin immédiat de coopérer économiquement pour assurer la subsistance des familles productrices – catholiques et protestantes – a eu l'effet d'une force centripète renforçant la dépendance des membres de la communauté les uns par rapport aux autres. L'effet des divisions religieuses a donc été mitigé par des nécessités d'ordre économique entre 1989, date du retrait définitif de l'aide gouvernementale, et 1992, date de fondation d'une seconde coopérative caféière dans la région (la Unión Regional Campesina (URC), nouvelle concurrente de Luz de la Montaña, à laquelle appartenait Barranca Tigre). À partir de 1992, les protestants de Barranca Tigre se joignirent à la URC alors que les catholiques demeurèrent avec Luz. Mais la première onde de choc des conversions avait déjà eu quatre années pour passer, quatre années durant lesquelles les loyautés religieuses et les intérêts économiques étaient bel et bien entrecroisés, et au cours desquelles un certain régime de cohabitation a pu s'établir dans la communauté.

Imaginaire social, impératif de participation et spécialisation des carrières

Malgré le fait que les réalités économiques semblent avoir joué un rôle dans le maintien d'une certaine cohésion au sein de la communauté, du moins pendant les années critiques de 1988 à 1992 ayant immédiatement suivi les premières conversions, il serait erroné de prétendre que la nécessité économique soit le seul facteur qui ait contribué au mélange paradoxal de conflit et de coopération qui a émergé de la double dynamique que je viens de décrire. Les impératifs de survie économique ont peut-être contribué dans une certaine mesure au désir exprimé par les évangéliques de coopérer avec le groupe majoritaire afin d'obtenir des termes plus favorables pour la production et

la commercialisation de leur café. Mais pourquoi la majorité aurait-elle acquiescé à une telle demande? En termes strictement économiques, la participation de quelques familles supplémentaires n'allait pas avoir un impact très important sur le volume total de production et, par conséquent, allait avoir une contribution marginale au pouvoir de négociation de la coopérative face à des acheteurs potentiels. De plus, nous avons vu qu'après 1992 l'entrecroisement des loyautés religieuses et des intérêts économiques est devenu sensiblement moins important qu'il ne l'était avant cette date. Alors comment expliquer la persistance du régime de cohabitation établi?

Aussi, comme nous l'avons vu, chez les Tlapanèques le refus de participer aux les systèmes de charges a traditionnellement été considéré comme un manquement grave et, comme tel, a toujours été susceptible d'être sévèrement réprimandé. J'ai déjà mentionné l'emprisonnement des individus réfractaires à la participation, mais à Barranca Tigre dans certains cas les punitions pouvaient aller au-delà de cette mesure et prendre la forme de punitions corporelles publiques, voire d'expulsion de la communauté. Alors pourquoi la population catholique a-t-elle accepté cet arrangement?

Ici je voudrais suggérer l'intervention d'un second ensemble de facteurs, imaginaires plutôt qu'économiques, qui seraient venus influencer l'arrangement particulier observé à Barranca Tigre, où la spécialisation d'un groupe dans les charges civiles au détriment de sa participation aux charges religieuses a été tolérée.

L'impact des facteurs imaginaires sur cette dynamique peut facilement être sous-estimé si l'on ne problématise pas la notion même de «conversion» religieuse. En insistant trop sur ce que le processus de conversion change dans la vision du monde d'une personne ou d'un groupe, sur les nouveaux éléments que la conversion ajoute à un imaginaire ou sur ceux qu'elle pousse à l'arrière plan, il est facile de négliger certaines continuités importantes. Ce point aveugle, pourrions-nous dire, dans le traitement de cette question semble refléter une propension de l'anthropologie contemporaine à centrer ses questionnements sur le changement socioculturel et, inversement, à sous-problématiser les continuités (Fox 2004).

Nul doute que la conversion religieuse est le moteur d'importantes transformations dans une communauté. Il ne semble pas justifié, pour autant, de parler d'emblée de coupures radicales sans ouvrir la porte à la possibilité théorique qu'il existe des continuités sociales et culturelles qui persistent après la conversion. Cette persistance s'opérerait non pas par simple inertie, mais plutôt par ce que Fox nomme la continuité «imbriquée» (*embedded continuity*) c'est-à-dire «découlant de la loyauté et

de la fierté dont les gens font preuve par rapport à leur mode de vie» (Fox 2004:296, ma traduction). Par l'utilisation de ce concept, l'agencéité des sujets anthropologiques se voit ici remise au premier plan comme élément de réponse aux questions soulevées au début de cette section.

Outre son utilité pour nous faire voir les continuités sociales et culturelles comme le résultat de choix faits dans des contextes de transformation importante, comme l'est indubitablement celui de la conversion religieuse à Barranca Tigre, le concept de continuité imbriquée nous permet de réconcilier les observations en apparence paradoxales que nous avons faites à Barranca Tigre. Comment, en effet, rendre compte du fait que dans une communauté où l'appartenance est très largement définie par la participation au système de charges et où des mécanismes sociaux existent explicitement pour contraindre les individus à participer, le désistement d'une partie de la population n'a pas mené à l'éclatement de la communauté alors que d'autres exemples ethnographiques nous indiquent qu'un tel éclatement est certainement possible, et peut-être même probable?

Il ne sera pas possible ici, et peut-être ne le sera-t-il jamais, de décrire tous les éléments qui font la particularité du cas de Barranca Tigre. Il sera également impossible, dans le cadre d'un seul article, de complètement saisir l'articulation de ces éléments entre eux et leur rapport avec le contexte communautaire, régional, voire national et international, particulier dans lequel se sont déroulées les conversions dont il est question ici. Par contre, l'idée de continuités imbriquées, en ce qu'elle postule «une continuité de croyances et de valeurs, mais pas nécessairement une continuité de pratiques» (Fox 2004:296, ma traduction) peut nous être utile pour comprendre la dynamique particulière de Barranca Tigre. Dans le cas de cette communauté, nous pourrions dire que l'imaginaire social, qui ne dépend qu'en partie de l'imaginaire religieux, présente en effet des continuités importantes entre les deux groupes religieux.

Il ne fait pas de doute que la conversion au protestantisme évangélique a mené à des transformations importantes dans l'imaginaire religieux des convertis. Ces transformations, comme nous l'avons vu, se sont fait sentir sans ambiguïté dans leurs pratiques. Mais l'imaginaire religieux peut difficilement être conçu comme une catégorie autonome et imperméable aux autres dimensions de l'imaginaire. Il coexiste avec d'autres ensembles structurés de représentations dont, c'est vrai, il sert souvent de toile de fond – spécialement dans des sociétés dites «traditionnelles» – mais qui en demeurent néanmoins autonomes sous d'autres aspects.

Les tlapanèques, comme tout autre groupe social, possèdent un imaginaire social. Cet imaginaire est réalisé empiriquement à travers un langage souvent intimement lié à celui de la religion ancestrale – à tel point que l'un et l'autre semblent parfois inextricables – mais existe, néanmoins, largement à part de cette « religion » rejetée par les nouveaux convertis. La raison pour laquelle il est possible de donner un sens à la notion d'imaginaire social est que l'objet auquel elle renvoie est à la fois plus circonscrit et moins ambitieux que celui de l'imaginaire religieux. Charles Taylor exprime la nature de l'imaginaire social de la manière suivante :

It incorporates a sense of the normal expectations we have of each other, the kind of common understanding that enables us to carry out the collective practices that make up our social life. This incorporates some sense of how we all fit together in carrying out the common practice. Such understanding is both factual and normative ; that is, we have a sense of how things usually go, but this is interwoven with an idea of how they ought to go. [Taylor 2004:24]

On constate que même si cet imaginaire s'articule certainement avec des images religieuses, surtout dans les sociétés qui n'ont pas vécu le processus de sécularisation décrit par Sironneau (1982), il parle littéralement d'autre chose.

Comme il a été montré ailleurs (Hébert 2000b), l'imaginaire social tlapanèque semble très étroitement articulé avec la révérence exprimée pour les ancêtres « fondateurs » de la communauté et de l'ethnie, c'est-à-dire avec des éléments de la religion syncrétique traditionnelle du groupe, et semble être moins lié aux éléments de l'imaginaire religieux plus clairement identifiables au canon catholique.

Cette particularité peut constituer un autre élément favorisant la compréhension des relations entre groupes religieux à Barranca Tigre car, dans cette communauté, les cibles des critiques formulées par les évangéliques a surtout été les aspects de la religiosité tlapanèque les plus près de la liturgie catholique, c'est-à-dire les dimensions de l'imaginaire religieux qui chevauchent le moins l'imaginaire social.

Ceci ne signifie aucunement que les évangéliques approuvent des pratiques religieuses plus traditionnelles. Mais, contrairement à ce qui a pu être observé dans d'autres régions du Mexique, où les accusations de « sorcellerie » proférées à l'encontre des pratiques traditionnelles semblent plus fréquentes (par exemple Macaire 2004), les critiques des évangéliques de Barranca Tigre à l'égard des rites traditionnels s'effacent quelque peu der-

rière celles dirigées vers ce qui se déroule entre les murs de l'église. Ils qualifient l'église de « tas de planches », ils rejettent la croix en disant n'y voir qu'un « bout de bois ». Parlant des images des Saints, les protestants disent refuser de servir « des statues » et ne se gênent généralement pas, par ailleurs, pour critiquer le prêtre de la paroisse. Par contre, lorsque questionnés à propos de leur refus de participer aux pratiques plus traditionnelles, ils se contentent souvent de répondre que eux, les protestants, « ne vont pas à la montagne ».

Cette perspective moins ouvertement critique face aux pratiques religieuses plus éloignées de la liturgie catholique officielle semble donc atténuer une zone de friction potentiellement très néfaste pour la cohésion de la communauté. Cette hésitation face à la condamnation catégorique des pratiques et croyances associées à la *costumbre* semble aussi indiquer que, même si les divisions sociales et symboliques vécues par la communauté sont réelles et profondes, ces ruptures ne semblent pas aller si profondément qu'elles en mèneraient les convertis à remettre en question certains des aspects fondamentaux de l'imaginaire social tlapanèque qui font de la « nécessité de participer » l'un des impératifs moraux subjectivement associés à l'identité tlapanèque par les membres de ce groupe.

Tel cet informateur que j'ai cité plus haut, les nouveaux convertis voient encore la participation dans la vie communautaire comme un impératif. Peut-être disent-ils que c'est « la Bible » qui « nous dicte de participer dans la communauté », mais cette reformulation des assises morales et symboliques de l'impératif de participation demeure très proche, et conditionnée par, les discours traditionnels justifiant la nécessité morale de « servir la communauté » en faisant référence aux sacrifices faits par les fondateurs et à l'importance de leur offrir quelque « sacrifice » personnel en retour.

Danièle Dehouve (1979) a déjà montré que les frontières sociales de la communauté tlapanèque peuvent être trouvées dans les limites sociales de son système de charges. Dans l'imaginaire social tlapanèque, être membre d'une communauté signifie, d'une manière ou d'une autre, offrir du travail gratuit à cette dernière. Cette observation est importante dans la mesure où elle contribue doublement à notre compréhension de l'arrangement particulier que nous trouvons entre catholiques et protestants à Barranca Tigre.

Premièrement, cette valorisation morale du service à la communauté n'est pas très explicite quant à la part de ce service qui doit être civile et celle qui doit être religieuse. Le parcours « théorique », qui peut être vu comme un idéal type dans les communautés autochtones du Mexique (Durand 1975) est celui où il y a une alternance

entre les charges civiles et les charges religieuses. Selon ce parcours idéalisé, par exemple, un jeune homme débutterait sa carrière comme membre d'une troupe de danse (charge religieuse), servirait ensuite comme policier de la communauté (civile), puis d'aide dans une *mayordomía* religieuse, pour retourner dans la police à titre de «capitaine» (charge civile), et ainsi de suite. Mais un tel parcours en alternance parfaite semble être l'exception plutôt que la règle à Barranca Tigre.

D'entrée de jeu, exception faite de la personne en charge de la boutique gouvernementale – encore aujourd'hui connue sous le nom de «boutique CONASUPO» même si cet organisme gouvernemental a été dissous en 1999 (Sánchez 1999) – les femmes ont traditionnellement été exclues des charges civiles dans la communauté. Elles peuvent donc être considérées, de par cette exclusion, comme un groupe «spécialisé» occupant uniquement des charges religieuses sans que cette spécialisation ne soit perçue négativement. Même chez les hommes catholiques, il semble y avoir un niveau de spécialisation passablement élevé. Plusieurs hommes avouent sans problème avoir une préférence pour un type de charges plutôt qu'un autre.

Don Augustino, que nous avons cité plus haut, perçoit la spécialisation des protestants comme un refus de servir, comme de la fainéantise et comme de l'égoïsme. Cette vision des choses semble s'expliquer, ironiquement, par la propre spécialisation de Don Augustino, qui a consacré une grande partie de sa propre carrière aux charges religieuses. Pour se démarquer des protestants, il décline avec fierté son propre curriculum qui, outre de nombreuses charges occupées dans des troupes de danse (charges religieuses) et des postes occupées au sein même de l'église catholique (également des charges religieuses), s'énonce comme suit :

- 1947-1951: Aide aux majordomes de San Miguel (charge religieuse)
- 1951: Premier service comme *topile* (policier, charge civile)
- 1959: Second service comme *topile* (policier, charge civile)
- 1958-1961: Majordome *presidente* du *Señor del Perdón* (charge religieuse)
- 1961: *Comandante de policia* (charge civile)
- 1968-1970: Majordome de Santa Cruz (charge religieuse)
- 1983-1986: Majordome de Santa Cecilia (charge religieuse)
- 1991-1994: Majordome *presidente* du *Señor del Perdón* (charge religieuse)
- 1992: *Comisario suplente* (charge civile)
- 1993: Don Augustino devient *principal* (un aîné)

Ainsi, après avoir suivi *grosso modo* un parcours en alternance dans sa jeunesse, l'essentiel de la carrière de Don Augustino a été occupée par des charges religieuses, avec un bref passage par la mairie de la communauté en 1992, passage essentiel à l'acquisition du statut d' «aîné» (*principal*). De 1962 à 2002, c'est-à-dire en quarante ans, Don Augustino n'aura donc passé qu'une seule année, celle précédant sa «retraite» du système de charges marquée par l'accession au statut de *principal*, dans une charge civile.

Cet investissement important dans les charges religieuses explique les réserves de Don Augustino face aux nouveaux convertis qui, eux, refusent de prendre part à ces activités. Ironiquement, cet investissement unilatéral met également en lumière le fait que l'impératif premier au sein de la communauté est celui de la *participation*, entendue au sens large, dans le système de charges et non pas celui d'une alternance idéal-typique en son sein. Don Augustino est un membre de la communauté jouissant d'un prestige considérable et sa spécialisation dans les charges religieuses est vue comme pleinement légitime.

Inversement, d'autres hommes catholiques, aujourd'hui également *principales* de la communauté, se sont plutôt investis dans les charges civiles tout au long de leur carrière. Don Julio affirme, par exemple, n'avoir jamais eu beaucoup de goût pour «la danse et ces choses-là» et s'être plutôt investi «dans ce qui se passait dans la *comisaria*». Son parcours, formellement similaire à celui des protestants vivant dans la communauté, a été pleinement légitimé par le prestige et le capital symbolique dont jouit Don Julio aujourd'hui. Son accession récente au statut de *principal* vient confirmer le fait que d'après les valeurs et les normes de la communauté, il a bien rempli son obligation de participation. Nous pouvons donc constater que, même si l'imaginaire social tlapanèque met un accent considérable sur la participation, il semble laisser une marge de manœuvre assez grande quant au *type* de participation attendu des membres de la communauté.

La deuxième raison pour laquelle la configuration spécifique de l'imaginaire social tlapanèque rencontrée aujourd'hui à Barranca Tigre est pertinente pour notre compréhension des relations entre catholiques et protestants dans cette communauté est liée à la manière dont l'impératif de participation est lui-même justifié. La caractérisation de l'imaginaire social offerte par Taylor citée plus haut prête à cette dimension de la sociabilité humaine plusieurs attributs. Comme nous venons de le voir à partir de l'examen de l'impératif de participation et des manières idéal-typiques et concrètes dont il peut être rempli, l'imaginaire social génère une appréciation intuitive du

cours «normal», mais aussi du cours «idéalisé», de la participation sociale. Il est également le cadre à partir duquel on trouve un sens à cette participation.

De mettre en lumière la présence de l'impératif de participation sur le modèle de l'alternance entre le civil et le religieux dans la pratique des habitants de Barranca Tigre nous renseigne sur la perception qu'ont ces derniers de ce que signifie être un membre légitime d'une communauté tlapanèque. Est légitime celui (ou celle) qui participe ; est membre de la communauté celui (ou celle) qui participe. Nous avons vu, à travers certaines critiques de la spécialisation des protestants, que cette légitimité peut être contestée, devenir l'enjeu de débats passablement agités. Elle peut même, dans certains cas, mener à l'éclatement de communautés.

À Barranca Tigre, il est clair que cette question du «comment participer» n'est pas résolue. Les catholiques, souvent sans reconnaître le caractère largement spécialisé de leur propre participation, demeurent sceptiques face aux affirmations voulant que les protestants fassent leur part dans l'administration civile de la communauté. Il aurait peut-être été possible, à force de temps et d'efforts, d'inventorier le poids de la participation civile des protestants dans la communauté et de le comparer avec leur poids démographique. Adoptant le point de vue des nouveaux convertis, il aurait même été possible de leur imputer une certaine participation religieuse dans la communauté en reconnaissant les efforts qu'ils font pour organiser, par exemple, le souper de Noël où tous les habitants, protestants et catholiques, de la communauté sont invités. Mais le but du présent article est de rendre compte des actions et des discours d'individus qui ne tiennent pas une telle comptabilité exhaustive, mais qui comptabilisent plutôt cette participation (ou absence de participation) à partir de points de vue très divergents qui amplifient ou minimisent cette dernière. Pour cette raison, il faut se demander si le deuxième attribut de l'imaginaire social que nous avons mis en relief plus haut – celui à partir duquel les acteurs donnent un sens à leurs pratiques – ne viendrait pas expliquer plus adéquatement le fait que Barranca Tigre ne se soit pas scindé en deux ou n'ait pas, jusqu'à maintenant, été la scène d'expulsions religieuses.

Les ancêtres, la communauté et les «continuités imbriquées»

Si les habitants de la communauté ne semblent pas s'entendre sur la façon de remplir l'obligation de participation, peut-être s'entendent-ils sur la raison pour laquelle cet impératif est important. Ici, nous observons tout d'abord une convergence importante entre les discours établis-

sant la nécessité de la participation religieuse et ceux établissant la nécessité de la participation civile.

Deux motivations explicites, souvent inter-reliées, associées aux formes de participation religieuses et civiles chez les Tlapanèques ressortent d'un examen de la littérature sur la question : prêter service pour le bien et la prospérité de la communauté (Carrasco Zuñiga 1991; Dehouve 1989; Hébert 2000a, 2004), et prêter service pour honorer les ancêtres (Hébert 2002). Tant les charges civiles que les charges religieuses sont dites servir les intérêts de la communauté et faire avancer le projet des ancêtres fondateurs qui, après tout, sont réputés avoir mis sur pied à la fois les institutions religieuses et civiles dans la communauté.

Traditionnellement, l'intersection de ces quatre éléments – les discours légitimant la participation aux charges religieuses, les discours légitimant la participation aux charges civiles, le thème de la prospérité communautaire et celui de la dette envers les ancêtres – marque un point de convergence, voire de superposition, important entre l'imaginaire religieux et l'imaginaire social tlapanèque. À titre d'illustration, considérons un discours prononcé par Don Augustino s'adressant aux participants d'une des organisations religieuses de Barranca Tigre :

Il faut marcher avec un cœur humble, comme l'a fait Jésus. Ce que nous faisons, nous ne le faisons pas pour des récompenses, nous ne le faisons pas pour devenir une personne importante (*xabo niki*), pas non plus pour devenir *comisario* ou *principal*, mais bien pour Barranca Tigre et pour la Grâce de nos Saints... Nos Saints sont ici, ils sont la vie, la prospérité et la santé. Il faut les honorer et leur rendre grâce. Il faut prier Dieu. Chaque jour, il faut faire votre Action de Grâce. Les promesses, les engagements qu'ont pris nos ancêtres envers ces Saints, nous devons les remplir avec tout notre cœur, avec toutes nos forces, avec toute notre âme. La charité de Dieu sera notre récompense.

Ce discours, prononcé dans le cadre d'une fête religieuse par une personne fortement investie dans les charges religieuses, est empreint de l'imaginaire religieux catholique. On y parle de Jésus, de Saints, d'Action de Grâce, etc. On y retrouve aussi une mention importante des «engagements qu'ont pris nos ancêtres» qui renvoie, elle, tant à l'imaginaire religieux tlapanèque traditionnel qu'à l'imaginaire social contemporain. Dans la religion tlapanèque traditionnelle les ancêtres, en tant que fondateurs mythiques des communautés, sont des figures centrales et de véritables héros culturels (Avilez Mendoza 1987; Hébert 2000b; Vega Sosa 1990; Weathers 1990). On en fait souvent mention par les termes *xabo niki* et *xabo*

ancianos («personnes importantes», «personnes ancêtres») dans les prières et autres discours associés à des rituels. Mais en tant qu'ancêtres réels, souvent identifiés nommément dans la tradition orale des communautés, les récits de leurs vies font également figure de modèles concrets pour les vivants et de normes à l'aune desquelles sont évalués les comportements sociaux des habitants de la communauté. Selon ces récits, les ancêtres ont tout donné, mais aussi tout sacrifié, à la communauté. Ils ont longuement cherché, puis finalement trouvé, des terres propices à l'établissement de la communauté. Ils ont travaillé d'arrache-pied et enduré maintes souffrances pour que leurs descendants héritent d'une communauté prospère (Hébert 2000b).

Même s'il a été noté que chez les Tlapanèques la base de l'organisation sociale est la famille nucléaire (Carrasco Zuñiga 1991:165), ces sacrifices, dans l'imaginaire des habitants de Barranca Tigre, ont été faits non pas pour la prospérité de familles ou de lignages, mais bien pour celle de la communauté dans son ensemble. Ainsi, lorsque Don Augustino dit que «la charité de Dieu sera notre récompense», il faut comprendre que l'entité récompensée à la suite de la complétion d'un rituel n'est pas l'individu, un fait sur lequel insiste Don Augustino. Ce n'est pas non plus uniquement les participants au rituel, mais bien *la communauté dans son ensemble*. Les engagements pris par les ancêtres ont été pris non pas en leur nom propre, mais au nom de la communauté, et les bénéfices qui découlent du respect de ces engagements reviennent, par conséquent, à la communauté.

La manière dont sont attribués ces bénéfices, l'explication métaphysique de l'intervention des Saints et des ancêtres, relève de l'imaginaire religieux. Comme telle, cette explication est contestée par les nouveaux convertis, qui ont adopté une autre théorie de l'intervention divine et de la manière dont elle peut être sollicitée. Mais la norme voulant que les individus doivent travailler pour le bien de la communauté dans son ensemble, elle persiste dans les discours et les pratiques des protestants de la communauté. Elle trouve sa justification et son ancrage non pas dans un imaginaire religieux contesté, mais dans certains éléments d'un imaginaire social toujours partagé avec le reste de la communauté et toujours constitutif du sentiment d'être un Tlapanèque de Barranca Tigre : le sentiment d'une dette envers des ancêtres historiques qui ont sacrifié leur vie au bien-être de la communauté.

Ce motif de l'imaginaire n'est certainement pas unique à Barranca Tigre. Victor Montejo, par exemple, a relevé un discours similaire chez les Jakalteq du Guatemala où :

Très souvent on entend dire que les ancêtres ont donné aux Mayas leur langue, leur façon de se vêtir, leur écriture, leur calendrier mais, par-dessus tout, les semences de multiples variétés de maïs à planter pour leur subsistance dans ce monde. [Montejo 2004:232, ma traduction]

Pour répandu qu'il soit, cet attachement aux ancêtres n'est certainement pas une vérité immuable et, avec les transformations sociales et économiques importantes que vivent les populations autochtones mésoaméricaines, il est certainement possible de documenter plusieurs cas de nouvelles pratiques qui mettent les «ancêtres en colère» (Montejo 2004:232). Selon l'interprétation de Don Augustino et des catholiques les plus critiques, le refus de participation des protestants au système de charges religieuses de Barranca Tigre entre sans ambiguïté dans cette catégorie. Mais, comme nous l'avons vu, du point de vue des protestants, l'impératif de participation communautaire demeure un impératif et ce, même si la participation elle-même prend de nouvelles formes.

Si ces nouvelles formes de participation procuraient un avantage politique quelconque aux protestants, on pourrait s'interroger sur les motifs derrière ce recours au discours de l'obligation. Mais tel n'étant pas vraiment le cas, tant à cause de leur faible nombre qu'à cause de l'existence d'autres clivages familiaux ou d'allégeance à des partis politiques nationaux, nous pouvons légitimement présumer que les discours articulés par les protestants reflètent un rapport authentique à la communauté et nous attarder à leur contenu explicite.

Le discours des protestants de Barranca Tigre repose peut-être en partie sur le fait que ce serait «la Bible» qui les somme de s'impliquer dans la communauté. Mais la définition de la notion de «communauté» qu'ils utilisent demeure celle véhiculée par l'imaginaire social traditionnel : la communauté est celle qu'ont fondée les ancêtres. Son étendue, son histoire, ses institutions, ses critères d'appartenance, semblent les mêmes dans l'imaginaire social des protestants que celui des catholiques de Barranca Tigre. La communauté est cette entité qui partage des racines communes et qui se développe (pour l'instant) en commun. Le rejet de l'imaginaire religieux traditionnel, aussi catégorique fut-il, qui a marqué le processus de conversion au protestantisme semble en fait ne pas avoir débouché sur une remise en question aussi profonde de l'imaginaire social.

L'idée voulant que la *communauté* soit l'entité sociale de référence est perceptible dans un projet de développement apicole rédigé par quinze familles protestantes de Barranca Tigre. Alors qu'ils auraient pu mettre l'accent sur les besoins de leurs familles, ou même se définir en

tant que groupe «à part» et peut-être persécuté, le langage utilisé par ces protestants a un autre ton :

Sur la base des résultats d'une analyse de la communauté, nous avons trouvé un grand nombre de besoins et de problèmes, qui affectent une grande partie de la communauté. Un de ces problèmes, d'une grande urgence, est la pauvreté extrême dans laquelle se trouve la communauté. De là est née l'idée de s'organiser [et de] mettre sur pied une micro-entreprise de production de miel, afin d'obtenir des revenus permettant d'améliorer le niveau de vie de ces paysans. [manuscrit, Comité local apicola 2001, ma traduction]

De toute évidence, les premiers bénéficiaires des fonds demandés demeurent les quinze familles (protestantes) associées directement au projet. Mais le choix de l'argumentaire est néanmoins révélateur de la manière dont les participants donnent un sens à leur initiative. Les problèmes identifiés sont «communautaires» et les objectifs poursuivis sont également «communautaires» avec, ici comme ailleurs, une définition de la communauté tout à fait congruente avec celle observée dans les autres discours civils et religieux à Barranca Tigre.

Il est possible, ici aussi, qu'une part d'opportunisme et de calcul stratégique entre dans le choix d'un tel vocabulaire. Après tout, une demande de fonds articulée autour d'intérêts communautaires, et non individuels, aura probablement plus de chance d'obtenir l'aval des autorités civiles de Barranca Tigre et recevra peut-être une oreille plus attentive de la part d'instances gouvernementales. Mais peut-on conclure, pour autant, à une instrumentalisation complète du discours communautaire de la part des protestants de Barranca Tigre? Un tel saut interprétatif semble difficile à faire à la lumière de l'engagement civil continu des protestants de la communauté et du fait qu'ils affichent ouvertement et explicitement leur dissension lorsque celle-ci existe.

La continuité dans l'attachement à la communauté dans un contexte de profonds changements religieux semble plutôt correspondre au phénomène de «continuité imbriquée» (Fox 2004) dont j'ai parlé plus haut. Conformément à ce que suggère Fox, la persistance d'un imaginaire social où les besoins et les intérêts de la communauté occupent une place importante ne semble pas relever d'une simple instrumentalisation ou d'une «inertie culturelle». Une telle inertie serait d'ailleurs difficile à postuler au vu des changements importants qui ont touché la communauté depuis une vingtaine d'années. Elle semble plutôt découler «de la loyauté et de la fierté dont les gens font preuve par rapport à leur mode de vie» et peut s'inférer à partir de l'identification «d'allégeances

locales anciennes et passablement continues» qui survivent à l'impact d'importantes forces centrifuges et qui subsistent «peut-être même à cause de ces forces» (Fox 2004:296, ma traduction). Il semble, à la lumière des données recueillies, que la place que font les habitants de Barranca Tigre à l'idée de *communauté* et la constance marquée avec laquelle cette idée a été définie soient indicatrices d'une telle allégeance locale.

Les habitants de Barranca Tigre ne sont pas confinés dans leur communauté. Bien au contraire, la migration de plus ou moins longue durée y joue un rôle très important. Mais il n'en demeure pas moins que le référent «communauté» qui lie ensemble territoire, histoire et normes sociales, demeure d'une grande importance tant pour les habitants catholiques que protestants de ce village.

Pour paraphraser Taylor, cette idée incorpore «un sens des attentes normales» qu'ont les habitants de Barranca Tigre les uns par rapport aux autres. Elle incorpore le sens qu'ont ces derniers «de participer à une pratique commune» malgré leurs différences. L'idée de communauté, en tant qu'élément de l'imaginaire social, «est à la fois factuelle et normative» et circonscrit le déroulement normal de la vie sociale, tout en suggérant son déroulement idéal (2004:24).

Conclusion

La présente étude est née d'une observation empirique relativement simple : même après une vingtaine d'années de division religieuse, la communauté de Barranca Tigre n'a pas été la scène des violences et expulsions qui ont secoué d'autres communautés autochtones du Mexique aux prises avec des conflits semblables. La cohabitation observée à Barranca Tigre n'est pas unique (voir Rangel Lozano 2001). Cependant, ses modalités apparaissent si intimement liées à des circonstances particulières qu'il semble passablement risqué de chercher à généraliser la dynamique de Barranca Tigre à d'autres communautés présentant une évolution semblable sans concurrence valider cette généralisation par des données ethnographiques au moins équivalentes à celles présentées ici.

S'il est difficile de généraliser à d'autres communautés l'impact des facteurs identifiés ici, il serait également abusif de voir leurs effets comme constants dans l'histoire (même récente) de Barranca Tigre. En amorçant cette étude, je me sentais autorisé, de par le constat empirique d'une certaine cohabitation religieuse, à chercher des facteurs économiques, imaginaires ou autres expliquant cette cohabitation. Cependant, l'identification de ces facteurs et leur examen ne présuppose en rien une vision statique des relations entre groupes religieux à Barranca Tigre.

Par exemple, depuis quelques années l'accroissement de la migration hors de la communauté et une coopération accrue entre les familles protestantes au sein du village ont sensiblement atténué les effets des loyautés entrecroisées sur la cohésion de l'ensemble du village. Entre autres, le projet d'apiculture dont j'ai parlé plus haut a eu comme effet de faire coïncider un peu plus étroitement les lignes de clivage entre les groupes religieux et celles entre les groupes de coopération économique.

D'ailleurs, la tension autour de tels projets «productifs» organisés par les protestants est palpable dans la communauté. Le jour même où les représentants du groupe d'apiculteurs protestants sont venus me faire part de leur projet, le *comisario* («maire») est venu me voir, accompagné des ses assistants catholiques, pour me demander de quoi il avait été question lors de cette rencontre. Le projet apicole étant bien connu des habitants catholiques du village, le *comisario* et ses aides ne furent guère surpris. Mais lorsque je leur ai fait remarquer que beaucoup de gens venaient me voir avec des projets, le *comisario* me répondit que c'était, d'une part, parce que la communauté comptait beaucoup d'habitants et, d'autre part, à cause des divisions internes : «Il y a beaucoup de projets parce qu'il y a beaucoup de divisions», me dit un assistant avant de préciser que cette division était, avant tout, attribuable aux «*Evangélicos*».

Cet épisode illustre clairement la méfiance et le ressentiment qui persistent envers les nouveaux convertis. Il nous laisse aussi entrevoir à quel point la cohabitation et la tolérance observées dans la communauté sont contingentes dans l'espace et dans le temps. J'ai tenté ici de cerner certains éléments, tant économiques que discursifs, qui sont venus jouer dans l'adoption d'attitudes conciliatrices à Barranca Tigre à un moment ou un autre depuis 1988. L'existence de loyautés entrecroisées, les nécessités d'ordre économique, l'acceptation d'un impératif de participation communautaire, l'ambiguïté existant autour de la nature exacte de cette participation (spécialisation *versus* alternance dans le système de charges) et, finalement, l'adhésion à une définition commune de ce qu'est la communauté, sont quelques uns des éléments qui, au cours de la dernière vingtaine d'années, semblent avoir joué en faveur du maintien de la cohabitation religieuse à Barranca Tigre.

À l'inverse, la réaction négative persistante d'individus catholiques fortement investis (pour ne pas dire spécialisés) dans le système de charges religieuses, la formation d'associations économiques confessionnelles, de même que le refus de considérer certaines nouvelles pratiques religieuses (organisation du souper de Noël) comme des «charges» remplies pour l'ensemble de la collectivité,

sont des pratiques qui exercent une force centrifuge sur la communauté en éloignant les groupes religieux plus qu'elles ne les rapprochent.

La présente étude nous montre que l'impact de la conversion et de la division religieuses sur les imaginaires est un phénomène complexe. La conversion amène nécessairement – par définition pourrais-je dire – des transformations importantes dans l'imaginaire religieux. Mais l'ethnographie de Barranca Tigre semble indiquer que même dans des sociétés où le religieux et le séculier se chevauchent largement, les transformations dans l'imaginaire religieux n'ont pas nécessairement des répercussions directes sur l'imaginaire social. L'attachement qu'éprouvent les individus face à certaines «logiques culturelles» qui viennent «baliser et influencer» leurs réponses à des transformations sociales (Fox 2004:297), mais qui viennent aussi réaffirmer leur lien d'appartenance face à un lieu et une identité, peut survivre à la conversion religieuse. Lorsque c'est le cas, comme cela semble l'être à Barranca Tigre, ce lien ne peut persister par simple inertie, ou par pure instrumentalisation des discours traditionnels. La persistance de l'imaginaire communautaire observée tant chez les catholiques que les protestants de Barranca Tigre ressemble davantage à l'une de ces «continuités imbriquées» choisies et valorisées dont parle Fox. Si tel est le cas, de tous les facteurs centripètes que j'ai identifiés, l'attachement commun des catholiques et des protestants aux éléments de l'imaginaire social dont il a été question ici pourrait bien s'avérer l'une des ressources clés dans la gestion des conflits qui ont fait éclater tant d'autres communautés.

*Martin Hébert, Département d'anthropologie, Pavillon De Koninck, Université Laval Québec, Québec, G1K 7P4, Canada.
Courriel : martin.hebert@ant.ulaval.ca*

Note

- 1 Afin de protéger l'anonymat de nos informateurs, le nom de la communauté et les noms des individus ont été remplacés par des pseudonymes dans le texte.

Références

- Aviles Mendoza, Cirino
1987 Los hombres que trabajan la caña. Tlaxcala, Mexique: SEP-INI-CIESAS.
- Beaucage, Pierre
2004 Nouveaux imaginaires et conversions au protestantisme chez les Amérindiens du Guerrero (Mexique). *Recherches amérindiennes au Québec* 34(2):33-37.
- Carrasco Zuñiga, Abad
1991 Las comunidades tlapanecas y la producción de café. Tesis de licenciatura, Département d'anthropologie, Escuela Nacional de Antropología e Historia (Mexico).

- Collier, George A.
1994 *Basta! Land Reform and the Zapatista Rebellion in Chiapas*. Oakland: The Institute for Food and Development Policy.
- Colson, Elisabeth
1953 *Social Control and Vengeance in Plateau Tonga Society*. *Africa* 23:195-212.
- Dehouve, Danièle
1979 *Comment définir la communauté indienne méso-américaine? Réflexions sur les fluctuations des contours communautaires en pays tlapanèque*. *Cahiers des Amériques Latines* 20:47-63.
1989 *Le travail gratuit au Mexique: les communautés tlapanèques et l'équipement*. *Études Rurales* 113-114:119-130.
- Durand, Pierre
1975 *Nanacatlán. Société paysanne et lutte de classes au Mexique*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Fox, Richard
2004 *Continuities, Imputed and Inferred, Pluralizing Ethnography*. *Dans Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories, and Identities*. John M. Watanabe et Edward F. Fischer, dirs. Pp. 291-299. Santa Fe: School of American Research Press.
- Gluckman, Max
1955 *Custom and Conflict in Africa*. Glencoe: Free Press.
- Gossen, Gary H.
1999 *Telling Maya Tales. Tzotzil Identities in Modern Mexico*. Londres: Routledge.
- Hébert, Martin
2000a *Le rituel tlapanèque de l'offrande à San Marcos*. *Recherches Amérindiennes au Québec* 30(1):19-26.
2000b *Sous le regard des ancêtres: conflit et coopération chez les Tlapanèques du Guerrero*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université de Montréal.
2002 *Communal Interest and Political Decision-Making in an Emerging Mexican Indigenous Movement*. *Dans Consensus Decision Making, Northern Ireland, and Indigenous Movements*. Patrick G. Coy, dir. Pp. 61-84. *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, 24. Oxford, UK: JAI Press/Elsevier Science.
2004 *La marche politique chez des autochtones du Guerrero: De l'échange de Saints à la contestation*. *Recherches Amérindiennes au Québec* 34(1):69-77.
- Johnson, Jennifer L.
2001 *What's Globalization Got to Do With It? Political Action and Peasant Producers in Guerrero, Mexico*. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 26(52):267-283.
- Kray, Christine A.
2004 *The Summer Institute of Linguistics and the Politics of Bible Translation in Mexico*. *Dans Pluralizing Ethnography, Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories, and Identities*. John M. Watanabe et Edward F. Fischer, dirs. Pp. 95-125. Santa Fe: School of American Research Press.
- Lemley, Henry V.
1949 *Three Tlapanec Stories from Tlacoapa, Guerrero*. *Tlalocan* 3:76-82.
1955 *La raíz tlapaneca —ak—*. *El México Antiguo* 8:279-282.
- Macaire, Philippe
2004 *Communauté locale et géopolitique religieuse*. *Journal des anthropologues* 98-99:77-105.
- Montejo, Victor
2004 *Angering the Ancestors. Transnationalism and Economic Transformations of Maya Communities in Western Guatemala*. *Dans Pluralizing Ethnography, Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories, and Identities*. John M. Watanabe et Edward F. Fischer, dirs. Pp. 231-255. Santa Fe: School of American Research Press.
- Oettinger, Marion
1974 *The Voice of the Neighbors, Study of Tlapanec Community Boundaries and Their Maintenance*. Thèse de doctorat, Department of Anthropology, University of North Carolina at Chapel Hill.
- Rangel Lozano, Claudia
2001 *Los diversos rostros religiosos en la Montaña de Guerrero: identidades entre la resistencia y el cambio*. *Dans Los caminos de la Montaña*. Formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero. B. Canabal Cristiani, dir. Pp. 97-238. Mexico: CIESAS/UAM-Xochimilco.
- Sánchez, Juan Danell
1999 *CONASUPO difunta*. *Epoca* 408:10-14.
- Sironneau, Jean Pierre
1982 *Sécularisation et religions politiques*. La Haye: Mouton Éditeur.
- Taylor, Charles
2004 *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Vega Sosa, Constanza
1990 *Un mito tlapaneca sobre la fundación de un pueblo y su relación con el Lienzo de Tlapa-Azoyú*. *Dans Historia de la religión en Mesoamerica y áreas afines*. II Coloquio. Pp. 213-224. Mexico: Universidad Nacional Autónoma.
- Weathers, Mark
1990 *Un texto histórico tlapaneco: Ajngáa xó ja'nii niguma xuajiin*. (El cuento de como fue formado Malinaltepec, Gro.) *Dans Homenaje a Jorge A. Suarez: Lingüística indoamericana e hispánica*. Beatriz Garza Cuarón et Paulette Levy, dirs. Pp. 495-518. Mexico: El Colegio de México.

Après le Règne de Jésus. Aperçus de l'imaginaire des autochtones pentecôtistes de l'Ouest du Guatemala

Pierre Beucage *Université de Montréal*

(Entrevues effectuées par Gerardo Ducos, étudiant à la maîtrise, Université de Montréal)

Résumé : La signification des conversions massives au pentecôtisme, chez les peuples autochtones d'Amérique latine, a suscité et suscite encore des débats en anthropologie. Cet article, à partir d'entrevues effectuées en 2002 auprès de Quichés de l'ouest du Guatemala, dégage deux tendances, l'une charismatique/millénariste et l'autre, institutionnelle, dans le discours et les imaginaires de fidèles, hommes et femmes, et de pasteurs appartenant à des Églises pentecôtistes locales. Je conclus que les deux tendances sont bien présentes, en tension l'une avec l'autre et vécues très différemment selon le genre des personnes interrogées et leur place dans la hiérarchie. La tendance millénariste, qui s'appuie sur le miracle et le rôle de l'Esprit, semble renforcée par la crise permanente qui traverse les campagnes appauvries; la tendance à l'institutionnalisation insiste sur la moralité et la connaissance précise de la Parole de Dieu et se fonde sur la formation professionnelle des pasteurs et les ressources que contrôlent les Églises nationales et internationales. La première est apolitique, tandis que la seconde cherche des accommodements avec certaines forces politiques.

Mots-clés : Néo-pentecôtisme, autochtones, Guatemala, perceptions

Abstract: The meaning of the mass conversions to Pentecostalism among indigenous peoples in Latin America has been and is still debated in anthropology. This paper, based on interviews completed in 2002 among the Quiché of Western Guatemala, reveals the presence of two tendencies, one, charismatic—millenarian and the other, institutional, in the discourse and imaginaries of members of local Pentecostal Churches, men and women, and their pastors. I conclude that both tendencies are present and in tension with each other, and diversely affect the people interviewed, according to gender and position in the hierarchy. The millenarian tendency insists on miracles and the role of the Spirit and seems to be strengthened by the permanent crisis of the impoverished countryside; the tendency towards institutionalization insists on morality and a deeper knowledge of the Word of God. It is based on the professional training of pastors and the resources which are controlled by national and international Churches. The former is apolitical, while the latter seeks accommodation with certain political forces.

Keywords: Neo-Pentecostalism, indigenous people, Guatemala, perceptions

Le pentecôtisme et la société guatémaltèque

En 1990, l'une des Églises pentecôtistes les plus influentes du Guatemala, El Shaddai, lançait une campagne nationale dont le mot d'ordre était : «Jesús es Señor de Guatemala» (Jésus règne sur le Guatemala) (Stoll 1994). Cette campagne coïncidait avec l'arrivée au pouvoir, lors des élections de 1990, de Jorge Serrano Elías, premier président *evangélico* à avoir été élu démocratiquement. Certes le général Efraïm Rios Montt, membre important d'El Verbo, autre Église de la mouvance pentecôtiste, avait gouverné le pays en 1982 et 1983, mais c'était par suite d'un coup d'État militaire. Avec l'élection de Serrano Elías, l'heure semblait venue pour le pentecôtisme guatémaltèque de faire le pas d'un millénarisme relativement apolitique à la volonté d'influencer directement l'État (Cleary 1992). Ce rapprochement du pouvoir, que Stoll a baptisé «From Doomsday to Dominion», constitue d'ailleurs un phénomène international qui a lieu aux États-Unis depuis deux décennies (Stoll 1990). En Amérique latine, il ne peut se produire que lorsque les Églises pentecôtistes se sont solidement implantées dans des pays traditionnellement catholiques. Au Guatemala même, on estime actuellement qu'entre 25 et 30 % de la population appartient à des Églises pentecôtistes, protestantes ou para-protestantes (Témoins de Jéhovah et Mormons). L'impact de ce prosélytisme s'est fait particulièrement sentir chez les autochtones, qui forment, paradoxalement, un secteur social qu'on s'est plu à définir comme conservateur et réticent aux idées nouvelles.

L'expansion rapide du protestantisme, particulièrement du pentecôtisme, en Amérique latine depuis trois décennies, n'a attiré que tardivement l'attention des anthropologues. Au début, certains chercheurs n'ont voulu voir qu'une dimension idéologique de l'offensive impérialiste américaine, destinée à affaiblir la contestation sociale qui était à la hausse dans les années 1960 et 1970,

tant dans les secteurs populaires urbains que chez les masses rurales, métisses et autochtones (Hvalkoff et Aaby 1981). Il est certain qu'au Guatemala, par exemple, les grandes campagnes dirigées par des prédicateurs en provenance des États-Unis comme Billy Graham ont débuté avec la longue dictature militaire (1954-1984) qui suivit le «printemps démocratique» des gouvernements Arévalo et Arbenz (1945-1954) (Cantón 1998:104-109); en outre, le dictateur Rios Montt, responsable du massacre de milliers d'autochtones, a joui de l'appui ouvert d'Églises pentecôtistes locales et même du célèbre télévangéliste Pat Robertson (Cleary 1992:188). À l'opposé, d'autres chercheurs ont cru déceler dans ces conversions massives un mouvement qui obéit essentiellement à des forces endogènes et qui représente une facette de plus des cultures indiennes contemporaines (Adams 2001; Bastian 1998). Je crois qu'au stade actuel, le débat risque de tourner rapidement à vide, en l'absence de données ethnographiques suffisantes sur ce monde extrêmement diversifié et changeant que constitue la dimension autochtone des protestantismes latino-américains. La présente recherche, plutôt que prétendre trouver une explication pour ce phénomène complexe, veut contribuer à approfondir l'ethnographie du pentecôtisme autochtone, sous l'angle que Cleary a appelé «historico-structurel». L'auteur postule que, dans un pays comme le Guatemala, la modernisation entraîne, plutôt qu'un abandon de la religion, «une réorganisation du travail de la religion sur la société, processus au cours duquel la religion se restructure pour faire face aux défis qu'apportent les changements socioéconomiques» (Cleary 1992:168). C'est d'ailleurs en ce sens que s'orientent plusieurs travaux récents (p. ex. Dow et Sandstrom, dirs 2001; Garma Navarro 2000).

Sans minimiser l'importance des aspects économique et démographique de ce processus (Dow 2001:8-10), c'est sur les imaginaires autochtones que j'ai porté mon attention. Je définis ici l'imaginaire non pas au sens courant du terme (le fictif ou l'illusoire) mais bien comme un *ensemble de représentations sociales qui donnent leur signification aux phénomènes sociaux et naturels*. Ces représentations, issues de la pratique sociale, sont dotées d'une cohérence interne, sans avoir un caractère de système au sens lévi-straussien du terme. Le concept d'imaginaire correspond davantage, pour moi, au «sens commun» de Gramsci. Dans les sociétés de classes, les groupes dominants sont ceux qui, en plus de contrôler les ressources fondamentales et le pouvoir d'État, arrivent à imposer leurs représentations à l'ensemble de la société («hégémonie» gramscienne). Des groupes appartenant aux classes subalternes peuvent également élaborer un ensemble de représentations qui s'imposera à l'imaginaire

collectif : selon Gramsci, qui se rapproche ici de Weber, ce fut le cas pour la bourgeoisie dans l'Europe de l'Ancien Régime. Notons que rien ne permet de supposer, *a priori*, que l'expansion du protestantisme en Amérique latine aura des conséquences identiques sur la structure de classes.

Au Guatemala, Manuela Cantón s'est attachée à montrer comment, au début des années 1990, coexistaient au sein des Églises pentecôtistes guatémaltèques deux tendances : l'une millénariste et apolitique, chez les classes populaires, et l'autre politisée et réformiste, parmi les classes moyennes urbaines (Cantón 1998, 2004). Cantón rapproche cette polarisation, du couple «charisme/institution» proposé par Weber pour caractériser deux tendances inhérentes, selon lui, à toute religion (Cantón 1998:113). Dans la monographie de Cantón, la première tendance affirme la nécessité de l'apolitisme : la politique est une «cosa del mundo» (chose du monde) et il faut se séparer du monde pour s'occuper des «cosas de Dios» (choses de dieu), dont son propre salut. Les dirigeants que Dieu a placés doivent être respectés et on ne peut que prier pour eux : «Donnez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu» (vision plus «luthérienne»). La seconde position, qui correspond à une institutionnalisation du religieux (incluant le néo-pentecôtisme, Stoll 1990:51 suiv.), serait davantage présente dans les Églises dont les membres proviennent des classes moyennes urbaines du Guatemala : les croyants doivent tenter d'influencer la société en faisant des pressions sur le pouvoir politique (vision davantage «calviniste»). Il n'y a pas une transition harmonieuse entre les deux visions : autant historiquement que dans le temps présent, au Nord comme au Sud, elles s'affrontent et se disputent l'adhésion des fidèles, comme nous le verrons. Chaque tendance a un type de leadership qui lui est propre. Le leader charismatique, typique des églises millénaristes, reçoit sa légitimité de ses rapports privilégiés avec la divinité : c'est pourquoi Scotchmer le qualifie d'«autoritaire». Les dirigeants des groupes institutionnels se situent dans des structures de pouvoir hiérarchiques, qui peuvent inclure une certaine participation démocratique des fidèles dans la prise de décision (Scotchmer 2001:240 suiv.).

Pour cette analyse de l'imaginaire, j'ai privilégié l'étude du discours. Sur ce plan, Cantón distingue, chez les convertis, deux types de discours, qu'elle nomme respectivement le «témoignage de conversion» et le «discours biblico-idéologique» (Cantón 1998:Ch 5-6). Cette distinction correspond d'assez près aux deux dimensions principales de l'imaginaire explorées dans nos entretiens. Le premier type relate une expérience unique. Il se veut donc, par sa nature même, très personnel. En même temps, le

«témoignage» adopte souvent une forme standardisée : le sujet menait une vie de péché («je buvais, je fumais, je couraillais») jusqu'à ce qu'un choc (accident, maladie, drame personnel) provoque une crise. La rencontre avec un «frère» c'est-à-dire un converti, lui fait alors prendre conscience de son erreur et le pousse à lire l'Écriture et à assister au prêche. Il décide alors de «recevoir le Christ» et change de vie. Il se consacre à répandre la parole de Dieu autour de lui et il commence aussi à recevoir les bénédictions divines, spirituelles et matérielles, telles la guérison, la prospérité et la résolution des problèmes familiaux. Sur le plan de l'enquête de terrain, l'auteure note que le récit de conversion est obtenu aisément. Ce qui est, pour le chercheur, une entrevue ethnographique constitue pour le croyant un acte de prosélytisme : qui sait si l'Esprit ne touchera pas, à cette occasion, le cœur de l'étranger?

Les différences entre les tendances charismatique et institutionnelle se manifestent surtout dans le second type de discours, biblico-idéologique, qui définit «le monde», c'est-à-dire la société, le politique, et le rôle que doivent y jouer les croyants. L'accès à cet imaginaire social et politique des croyants est plus difficile. La curiosité du chercheur devient alors suspecte, d'autant plus que la distance sociale est plus grande entre intervieweur et interviewé. Si les croyants des classes moyennes se montraient assez ouverts et loquaces envers l'auteure (c'était le cas de l'Église El Shaddaï), c'est par bribes qu'elle arrachait aux paysans et aux petits revendeurs cakchiquels, ainsi qu'aux ménagères des classes populaires, des éléments de représentation du social et du politique, qu'il lui fallait reconstruire ensuite (par exemple l'Église Elim). Ces énoncés étaient régulièrement rapportés à des passages de l'Écriture censés les appuyer, d'où leur désignation comme «biblico-idéologiques»¹.

La plupart des études sur le pentecôtisme autochtone en Amérique latine portent sur des communautés jeunes et des nouveaux convertis, vu le caractère récent du prosélytisme protestant de masse en direction des Amérindiens. En outre, il s'agit souvent de collectifs très restreints au sein d'une société globalement catholique, ce qui peut contribuer à développer chez les membres ce qu'on pourrait appeler «un imaginaire d'assiégés». Au contraire, dans l'Ouest guatémaltèque, le pentecôtisme est implanté depuis les années 1950. Gerardo Ducos y a réalisé ses entrevues dans les villes quiché d'Almolonga et de Quetzaltenango/Xelajú où les diverses Églises *evangelicas* regroupent soit la majorité des habitants (Almolonga)² soit une forte minorité (Quetzaltenango). Plusieurs jeunes ont grandi dans des foyers pentecôtistes. En outre, comme je le mentionnais plus haut, le Guatemala est l'un

des rares pays d'Amérique latine où un protestant a occupé la présidence, ce qui pose en des termes sensiblement différents le rapport du religieux et du pouvoir.

Les données recueillies au Guatemala, en milieu quiché, montrent une tension interne importante dans l'imaginaire des membres, entre les tendances millénariste («charismatique») et néo-pentecôtiste («institutionnelle»). Cette tension est en rapport avec le genre, le statut social et l'appartenance ethnique de la personne interviewée, de même qu'avec l'histoire récente du pays³, mais aussi avec sa position dans l'Église locale. Notre stratégie de recherche consistait à interviewer d'abord le pasteur, puis, avec son autorisation, certains membres de sa congrégation, hommes et femmes.

Avant de présenter les résultats de la recherche et de les examiner, j'esquisserai brièvement la situation du Guatemala, de ses peuples amérindiens et des formes de protestantisme qu'on y trouve.

Le Guatemala, les peuples autochtones et les Églises pentecôtistes

Pays le plus peuplé d'Amérique centrale, avec onze millions d'habitants, le Guatemala possède une topographie très accidentée qui a fortement influencé son histoire sociale et culturelle. Avant l'arrivée des Espagnols, le pays faisait partie, avec le Chiapas, le Yucatan, le Belize et une partie du Salvador, de l'aire mayance, qui elle-même formait la moitié méridionale de la civilisation mésoaméricaine. Après la Conquête espagnole, la région fut constituée en Capitanía General de Guatemala, le siège de l'administration étant situé d'abord dans l'actuelle Antigua, puis dans la ville de Guatemala. La Capitanía reçut assez peu de colons espagnols, qui préférèrent s'établir dans les riches provinces minières du Mexique central et des Andes, et les peuples mayas, décimés sur les côtes, demeurèrent majoritaires au Yucatan ainsi que dans les hautes terres du Chiapas et du Guatemala occidental. Dans les basses terres de l'est, ainsi qu'au Honduras et au Salvador, l'introduction de cultures commerciales, de l'élevage et de l'exploitation minière déboucha sur l'expropriation foncière des communautés et sur le métissage biologique et surtout culturel.

Après l'indépendance des colonies espagnoles du continent (1821) et l'échec de la Fédération centre-américaine qui lui succéda (1939), la Capitanía fut divisée en cinq, donnant naissance aux républiques actuelles, pendant que le Chiapas et le Yucatan s'intégraient au Mexique. Le Guatemala indépendant apparut dès le début scindé en deux ensembles ethniques et territoriaux. À l'est de la capitale, dans la vaste vallée du fleuve Motagua et les régions adjacentes, dominent les *ladinos*, his-

panophones, métis d'Amérindiens et d'Européens, que l'on retrouve aussi dans le Sud du pays et sur la côte du Pacifique. Dans les hautes terres occidentales et dans le Nord, sont concentrés les 40 % d'autochtones que compte le pays. Ils appartiennent à l'une des nombreuses ethnies parlant des langues mayances : Quichés, Mams, Kekchis, Cakchiquels⁴. Expropriés par la suppression des titres fonciers communaux par les libéraux, au XIX^e siècle, et devenus de ce fait la main d'œuvre saisonnière des plantations de café (Beaucage 1987), les Amérindiens ont appuyé la réforme agraire du président Jacobo Arbenz, en 1953. L'année suivante, ces acquis et beaucoup d'autres étaient supprimés par le coup d'État de Castillo Armas, qui amorçait trente années de dictature militaire. Pendant les années 1970 et 1980, l'Ouest autochtone a été la scène d'un vaste soulèvement révolutionnaire contre cette dictature permanente, soulèvement encadré par des groupes de guérilla à composition largement autochtone, inspirés à la fois par le marxisme et par la Théologie de la libération. Le mouvement fut cassé au prix d'une répression qui demeure unique dans les Amériques par sa brutalité : 100 000 morts, un million de déplacés, des dizaines de milliers de paysans regroupés de force dans des «villages protégés» et soumis à l'arbitraire des militaires et des sinistres «patrouilles d'autodéfense civile», les PAC. Le sommet de la violence fut atteint en 1982-1983, sous la dictature d'Éphraïm Rios Montt, membre influent de l'Église pentecôtiste El Verbo.

Une démocratie fragile s'est progressivement installée après 1984, avec le retour à des gouvernements civils. Dans les régions mayas, diverses organisations renaissent, pour appuyer la reconstruction et le développement local. En même temps, l'émigration vers les États-Unis, amorcée pendant les années 1970 (souvent pour fuir la terreur), s'amplifiait au cours des décennies ultérieures alors que sa motivation devenait essentiellement économique; dans les régions de l'Ouest, les mandats bancaires envoyés par les émigrants et les sommes rapportées de l'étranger sont venus pallier tant bien que mal la crise générale de l'agriculture, en particulier l'effondrement des prix du café.

Sur le plan religieux, le monopole séculaire de l'Église catholique fut brisé lors de la victoire des libéraux, à la fin du XIX^e siècle, sous le général Rufino Barrios. Les Églises protestantes dites «historiques», presbytérienne, méthodiste et quaker, jetèrent alors leurs premières bases, surtout en milieu urbain et sans ébranler considérablement la religiosité autochtone, fondée sur un syncrétisme de rituels et croyances catholiques et d'éléments amérindiens (Cleary 1992). Les Églises pentecôtistes apparurent dans les années 1940, adoptant souvent le qualifica-

tif *evangélicas*. Débute alors la période que l'historien du protestantisme guatémaltèque Virgilio Zapata appelle l'«explosion évangélique» (Cantón 1998:91). Ces Églises se distinguent des précédentes par l'importance accordée au Saint-Esprit et à ses dons, comme la glossolalie, le pouvoir de guérir par l'imposition des mains, la prophétie, et une croyance commune à l'imminence de la fin du monde et du retour glorieux du Christ (millénarisme). Les premiers missionnaires provenaient des États-Unis. Ils cédèrent progressivement la place à des pasteurs locaux, se réservant les tâches d'organisation et de financement (Annis 1987:77 suiv.). Le recrutement massif en région autochtone ne se réalisera qu'après 1954, avec l'arrivée de nouvelles missions en provenance des États-Unis et la fondation, dans un processus marqué par de nombreuses scissions, d'importantes Églises nationales, telles Elim, El Verbo, El Shaddaï (Cantón 1998:94). D'abord limité aux secteurs populaires, le pentecôtisme, au cours de cette dernière période, a fait des adeptes au sein des classes moyennes : des hommes d'affaires et des professionnels comme Serrano Elías et des militaires comme Rios Montt. Les nouvelles Églises sont généralement néo-pentecôtistes et préfèrent de plus en plus l'appellation de *cristianas* pour se démarquer du millénarisme *evangélico*.

Après 1968, l'Église catholique était, quant à elle, traversée par un courant rénovateur, qu'on a désigné sous le nom de «théologie de la libération». Inspirée des réformes du Concile Vatican II (qui débute en 1960), réformes que les rencontres de Puebla et Medellin avaient adaptées à l'Amérique latine, cette tendance affirme qu'il est légitime de lutter ici-bas pour un monde plus juste. Sa pastorale, révolutionnaire dans un contexte comme celui du Guatemala des années 1970, aura beaucoup d'impact parmi les autochtones de l'Ouest et du Nord-Ouest, en particulier chez les Quichés. Les catéchistes et les religieux y devinrent la cible de la répression autant que les guérilleros. La zone de Quetzaltenango, où s'est déroulée l'enquête, fut cependant moins touchée que celle d'El Quiché, plus au nord, épice de la libération et objectif principal de la campagne de contre-insurrection.

La défaite de la guérilla, consommée au milieu des années 1980, fut aussi une défaite du catholicisme militant. Les Églises pentecôtistes, épargnées par le régime, gagnèrent de nombreux adeptes dans les régions dévastées du Nord-Ouest.

«*Nosotros, en el Evangelio...*» (Nous, dans l'Évangile...)

Comme on peut s'y attendre, l'ensemble des personnes interrogées exprime une large base commune quant à la

foi et à la morale professées, malgré les différences que j'explorerai ci-après :

- a) Sur le plan des croyances, tous s'entendent sur l'absolue nécessité de la foi en Dieu, le salut par Jésus-Christ, le rôle central du Saint-Esprit (avec ses dons), le baptême des adultes dans l'eau pour effacer le péché, et le recours constant à la Bible, la Parole de Dieu, comme inspiration directe pour comprendre le sens de l'existence humaine et guider la conduite quotidienne.
- b) Sur le plan des rituels, les croyants participent à des réunions, au moins une fois par semaine, pour prier Dieu (*orar*), chanter ses louanges (*alabar*) et lui faire des demandes, comme la guérison (par la prière et l'imposition des mains). La prophétie et la glossolalie, fréquentes dans les groupes millénaristes, sont plus rares chez les néo-pentecôtistes.
- c) Sur le plan de la moralité, il est interdit de boire de l'alcool, de fumer et de danser. On met l'accent sur l'honnêteté, en paroles et en actes, sur la virginité pour les célibataires et sur la fidélité conjugale.

Notons également que l'anti-catholicisme assez virulent que j'ai trouvé chez les Nahuas du Guerrero et que Cantón a observé chez les Cakchiquels de Zacatepequez (1998:110) semble atténué chez les personnes interviewées. «Je ne peux pas trop leur en vouloir. J'étais comme eux il n'y a pas si longtemps» (Andrés, pasteur). Les croyants interrogés définissent cependant le catholicisme comme de l'«idolâtrie», à cause du culte des saints, et les pratiques autochtones de divination et de guérison comme de la «sorcellerie» (*hechicería*). Par opposition aux croyants qui vivent «dans l'Évangile», les catholiques vivent «en el mundo» (dans le monde) : ils sont donc sujets aux «vices» que le Malin y répand : alcool et drogues, infidélité et violence. «Ils ne font qu'aller à la messe le dimanche, nous, on fait beaucoup plus de choses» (Ana). «Les curés leur disent de ne pas pécher, mais ils ne les contrôlent pas» (Enrique, pasteur). Notons que si l'«idolâtrie» est souvent (mais pas exclusivement) l'affaire des femmes, responsables du culte des saints, les autres «vices» sont surtout l'apanage des hommes. Nous reviendrons plus loin sur d'autres différences de genre concernant la perception et la pratique du protestantisme pentecôtiste.

Les personnes interrogées mettent fréquemment l'«erreur» des catholiques sur le compte de l'ignorance. «Mes parents m'ont élevé dans la religion catholique comme la plupart des gens, par manque de connaissances» (Andrés, pasteur). En fait, les catholiques que connaissent les gens d'Almolonga sont surtout des personnes âgées, fréquemment de leurs parents. Les protestants

fréquentent peu ces concitoyens, en dehors des célébrations civiles, parce que dans leurs fêtes «ils boivent et dansent». Les convertis expriment spontanément la différence en termes spatiaux : «aquí» (ici, dans l'Évangile) et «allá» (là, dans le monde). Cependant, plutôt que deux armées se faisant face, l'une conduite par l'Esprit et l'autre par la Bête, la perception générale semble être que la plupart des gens peuvent se convertir, même s'il y a des obstacles : «Dieu sait comment pourvoir aux besoins de ses enfants. *Nous sommes tous des enfants de Dieu*, car son amour est grand pour toute l'humanité» (Osvaldo, pasteur). Une majorité des fidèles interrogés (12/16) sont d'accord avec cette proposition. Quelques millénaristes affirment au contraire : «Nous sommes tous des *créatures* de Dieu, mais seuls les croyants sont des *enfants* de Dieu» (Luisa)⁵.

L'adhésion de la majorité au principe «*Nous sommes tous des enfants de Dieu*», cohérente avec beaucoup d'autres éléments, comme la moindre importance de la glossolalie et de la prophétie, semble indiquer l'importance du courant néo-pentecôtiste; non pas celui des classes dominantes auquel se rapportait Cantón (qui légitimait leur position confortable «dans le monde»), mais bien celui des classes subalternes, dont je décrirai maintenant les caractéristiques. J'examinerai d'abord le discours des fidèles masculins, puis celui des femmes, et enfin celui des trois pasteurs (personnages dont le rôle-clef dans l'implantation et le développement des églises locales a été souligné par Scotchmer 2001). Pour chaque catégorie, j'ai regroupé le contenu des entrevues en fonction des thèmes qui suscitaient chez les personnes interviewées les réponses les plus spontanées et les plus abondantes. Cela donne cinq thèmes qui se rattachent au récit de conversion : la conversion elle-même, la foi, la morale, les dons et les bénédictions et, finalement, l'assemblée du culte. Deux thèmes se rapportent quant à eux au discours biblico-idéologique : le monde et la politique.

Les hommes : entre la foi et le doute

Les témoignages de conversion

J'ai analysé huit entrevues d'hommes. Arnulfo (67 ans) et Genaro (34 ans) sont agriculteurs à temps plein; Gumerindo (44 ans), Elías (47 ans) et Marcelino (39 ans), s'adonnent, à des degrés divers, à l'agriculture et au commerce informel : ils sont mariés et pères de famille. Josué (18 ans) et Roberto (20 ans) sont célibataires; le premier est mécanicien et le second, chômeur (il rentre des États-Unis où il a été victime d'un accident du travail). Tous sont des convertis, sauf Josué et Elías qui ont été élevés dans la foi pentecôtiste. Chez ces croyants, les récits de conver-

sion apparaissent relativement peu développés, si je compare avec mes données mexicaines, et avec les témoignages recueillis par Cantón (1998). Ils adoptent cependant la même forme standardisée, comme il sied à des discours énoncés fréquemment lors des cultes. Les convertis décrivent ainsi leur vie antérieure «dans le monde», «dans le vice» ou «dans la religion catholique» : «je buvais et, quand j'avais bu, je faisais du grabuge et je battais ma femme».

Seulement chez Arnulfo et Elías, cependant, retrouve-t-on le choc classique comme cause de la conversion : «ma femme était malade et, malgré quatorze radiographies, les médecins n'arrivaient pas à diagnostiquer son mal. Suivant les conseils d'un boulanger, j'ai prié Dieu et j'ai décidé de suivre le bon chemin... Alors le médecin a trouvé son mal, il l'a opérée et elle a guéri. Trente jours plus tard, j'acceptais le Christ» (Arnulfo).

Pour certains, c'est *après* la conversion qu'a lieu un événement dramatique, qui est perçu alors comme une «épreuve» (*prueba*) : «j'ai été malade pendant trois mois : le diabète, une embolie, les nerfs... Les médecins ne pouvaient rien faire. J'ai prié Dieu *de faire sa volonté* et il m'a guéri. C'est un miracle!» (Marcelino).

À l'opposé, Moisés et Josué affirment avoir été «attirés au temple par les beaux chants» et «amenés par les parents», respectivement. Genaro, au contraire, raconte que ses parents «ne s'occupaient pas de lui». À quinze ans, un «frère» (c'est-à-dire un croyant) lui a fait cadeau d'une paire de cymbales et lui a proposé de jouer à l'église; il a accepté et y est resté.

Le même Genaro, converti alors qu'il était adolescent, a rencontré sa future épouse à l'église. Les autres disent simplement : «Ma femme est venue au culte ensuite». Dans le modèle patriarcal de famille, qui est la norme chez les Quichés, c'est le comportement attendu de la conjointe. Nous verrons qu'il en va différemment lorsque c'est la femme qui se convertit d'abord.

La foi et les miracles

Les personnes interrogées explicitent le contenu de leur foi en la comparant à la foi catholique. Parmi les différences essentielles, il y a bien sûr les croyances et les rituels. Les catholiques *récitent* des prières (*rezar*) devant des images, et ils ont même recours à des devins et à des sorciers. Tandis que le vrai croyant *prie* (*ora*) et place toute sa confiance en un Dieu vivant, qui «protège ses gens».

Ce Dieu punit les incroyants par des maladies comme le sida (Arnulfo); car les maladies des méchants sont une punition (*castigo*), tandis que celles des vrais croyants sont des épreuves (*pruebas*). En outre : «si on Lui

demande quelque chose de tout cœur, par la prière (*oración*), Il nous l'accorde, en rapport avec notre foi» (Arnulfo). Si les prières ne sont pas exaucées, ce n'est pas que Dieu n'écoute pas, c'est que la foi n'est pas assez profonde (Genaro). L'efficacité de la «vraie» prière (*orar* et non *rezar*) est garantie par l'Évangile et elle occupe un rôle fondamental dans la prédication pentecôtiste. Car, à l'opposé des «dieux morts» que sont les statues des saints, le Dieu véritable est vivant et la preuve, ce sont les miracles qu'on réalise en son nom, comme quand on prie pour les malades et qu'on impose les mains.

Dieu gratifie certains croyants par des dons particuliers. Arnulfo rapporte comment il a découvert le sien :

À trois occasions, j'ai eu l'occasion de libérer des personnes possédées par le démon. Un jour, on m'a amené un garçon doté d'une force extraordinaire ; quatre hommes ne pouvaient pas en venir à bout. Nous avons jeûné et prié ensemble et on a vu que l'esprit [mauvais] partait. J'ai aussi traité un gamin qui crachait de l'écume par la bouche. Il y a beaucoup de dons, de guérison, de libération [exorcisme].

Ces miracles locaux sont cependant moins spectaculaires que ceux que rapporte la radio pentecôtiste : «l'autre jour, un prédicateur [états-unien] a ressuscité un mort!» (Elías). En rupture avec l'orthodoxie, Genaro – dont plusieurs parents sont demeurés catholiques – considère plutôt que : «Les images font des miracles pour eux [les catholiques] parce qu'ils ont foi en elles. Et nous aussi avons nos miracles».

Quant à la résistance que plusieurs catholiques manifestent par rapport à la conversion, les explications divergent. Pour Genaro, cela se doit en bonne part à ce que tous les croyants sont loin d'avoir une conduite exemplaire : «Ils se bagarrent en pleine rue, commettent des adultères. Alors des catholiques se disent; 'On est mieux ici que là.' Je l'ai entendu de la bouche de mon propre père!» Pour Elías, la faute en incombe, au contraire, aux non-convertis eux-mêmes : «On leur prêche la Parole. S'ils ne l'acceptent pas, ils se débrouilleront avec Dieu!» Un peu plus tard, cependant, il affirme : «Être touchés par l'Esprit, ça ne dépend pas de nous. C'est Lui qui nous touche».

La morale

Plus que sur les différences dogmatiques avec les catholiques, les hommes insistent davantage sur les changements dans la conduite : «Il faut choisir entre la voie du salut et celle de la damnation» (Arnulfo). Cette dernière est celle des catholiques, laxistes, tandis qu'«un vrai croyant ne peut laisser sa femme pour une autre». S'il

pèche, il demande directement à Dieu de lui pardonner et se purifie par des jeûnes et des prières, selon Marcelino. Il faut être honnête, généreux et pas avare : «Ce qui coûte le plus, c'est de ne pas mentir, de ne pas répondre aux insultes» (Genaro). Car ceux qui n'ont pas la foi raillent et insultent les convertis.

La morale familiale occupe une grande place : «L'homme est la tête... Il pense plus, donc il doit faire plus... S'il se comporte bien, la femme le suivra» (Marcelino). Ce n'est pas le pouvoir patriarcal traditionnel qui est préconisé, cependant : «il faut que les deux soient d'accord. Chez nous, ma femme et moi décidons» (Gumerindo). Quant aux enfants, il faut «veiller sur eux, les conseiller, les contrôler pour ne pas qu'ils fassent de mauvaises choses» (Marcelino).

On précise cependant que les transformations prennent du temps et qu'on ne peut s'attendre à la perfection : «Peut-être que les pentecôtistes ne mènent pas une vie parfaite parce que ça, c'est seulement le Christ, pas vrai?» (Arnulfo). Les règles morales du pentecôtisme rejoignent d'ailleurs souvent des normes traditionnelles, comme la réserve dans le comportement et l'influence néfaste des ragots : «On dit : 'Ne parle pas, car le poisson meurt par la bouche'» (Roberto).

Les bénédictions («bendiciones»)

Tous s'accordent pour dire qu'aux vrais croyants, Dieu octroie ses «bénédictions» (*bendiciones*). Elles sont d'abord d'ordre spirituel : la paix intérieure et celle du foyer. On mentionne aussi le salut éternel, bien qu'une certaine incertitude semble planer : «Si on essaie de faire la volonté de Dieu, on n'ira pas au châtement éternel. Là-bas, *peut-être*, nous ne souffrirons pas, bien qu'on souffre beaucoup ici» (Gumerindo). Les hommes interviewés sont plus loquaces concernant les bénédictions d'ordre matériel, surtout la santé et la prospérité : «Dieu m'a donné mon commerce et l'a béni. Quand j'étais dans le monde, je n'avais rien. Et maintenant j'ai un petit terrain, une camionnette... Dans le vice, on gagne [sa vie] en maudissant l'argent (*se gana maldiciendo el dinero*). Et ce n'est pas comme ça dans l'Évangile» (Marcelino).

Dans l'opposition entre «le monde» ou «le vice», d'une part, et «l'évangile», d'autre part, omniprésente dans les témoignages, la richesse et l'argent occupent une place tout à fait particulière. Au lieu de les voir comme faisant partie du «monde» et s'opposant aux valeurs spirituelles, on les place, de façon non équivoque, parmi les biens dont les non-croyants sont privés : refusant le vrai Dieu, ils «maudissent» aussi l'argent, qui ne leur profite pas. Dans la langue des convertis, le verbe *prosperar* (prosperer) n'est plus intransitif : c'est Dieu qui «nous prospère» (*nos prospera*).

L'assemblée du culte et le pasteur

Le temps fort de la vie du croyant c'est bien sûr l'assemblée du culte (*culto*), où on va prier, c'est-à-dire causer avec Dieu («*platicar con Dios*»), chanter ses louanges (*alabar*) et bien sûr, écouter le prêche qui enseigne la Parole de Dieu. C'est le seul moment où les hommes font allusion à une émotion religieuse : «On se sent content, tranquille. Il y a beaucoup d'émotions, il nous vient une chaleur («le entra calor a uno») en louant Dieu. On transpire» (Marcelino).

Les opinions sont cependant partagées quant aux manifestations classiques de la présence du Seigneur pendant le culte, telle la glossolalie. Certains émettent même des réserves quant à la sincérité de plusieurs de ces manifestations : «On parle en langues, parfois, mais il y en a qui font semblant. On le voit quand c'est l'onction divine. Aujourd'hui, c'est difficile de voir [*sic*] ces sortes de langues» (Genaro).

Quant au pasteur : «il a été choisi par Dieu pour diriger son Église, car il y en a une seule» (Josué). «Le pasteur parfois nous corrige si on fait une gaffe («*si uno mete la pata*»). Ce n'est pas que quelqu'un le lui a rapporté, c'est l'Esprit saint qui le lui communique» (Eliás).

Dans certains commentaires on décèle cependant une critique voilée concernant l'institutionnalisation de la fonction pastorale, qu'on oppose au charisme de celui qui est guidé par l'Esprit :

Pour être pasteur il faut avoir reçu non seulement l'Esprit de Dieu (*el Espíritu de Dios*), mais l'autorité de Dieu (*la autoridad de Dios*). Je n'ai jamais fait d'études bibliques, mais quand je parle de la parole de Dieu, c'est son Esprit qui me guide. Certains peuvent avoir le titre (*el cartón*), mais si l'Esprit ne les guide pas? [Eliás]

Le discours biblico-idéologique : le monde (el mundo)

Même bénis par Dieu et renforcés par le culte, les *evangélicos* doivent continuer de vivre dans un monde marqué par le Mal, qui prend la forme de pauvreté, de violence et de corruption. Malgré la réputation de prospérité agricole que possède Almolonga, la pauvreté frappe les paysans : «Je travaille la terre, mais il n'y a pas de prix fixé. Si je gagne quelque chose, c'est par hasard» (Genaro). Certains voient la source de la misère dans la situation politique et sociale : «Les gens qui gouvernent ne pensent qu'à leur intérêt» (Eliás). La plupart, cependant, en rejettent la faute sur les individus, incroyants ou paresseux : «La pauvreté dépend de chacun. Ceux qui n'ont pas

où semer, eh bien, qu'ils travaillent [à salaire]!» (Gumerindo). «Il faut choisir. Si on est sous la Parole de Dieu, on est sous sa bénédiction; sinon, c'est la malédiction» (Elías). Face à l'option d'émigrer aux États-Unis, comme plusieurs de leurs parents et voisins, ceux qui ont choisi de rester – ou de revenir – trouvent dans la foi une justification : «Comme je suis enfant de Dieu, Il va me donner ce dont j'ai besoin» (Elías).

Les hommes sont très conscients de la violence, naguère politique et maintenant criminelle, qui frappe le pays : «Avant, la guérilla a tué des gens; les croyants ont eu des problèmes, ç'a été très dur» (Gumerindo). Certains la rattachent à la situation économique : «Des gens n'ont pas de travail et se lancent [dans le crime]. Il y en a plus qu'avant, pour cette raison» (Genaro). D'autres accusent les politiciens : «Avec tous les gouvernements, il y a de la corruption et de l'injustice» (Marcelino). On voit aussi percer l'interprétation millénariste : «Les prophéties s'accomplissent. Il y aura de plus en plus de violence. Pas seulement ici, mais, plus encore, à l'extérieur, où les gens sont plus coriaces (*duros*)» (Elías). Les États-Unis eux-mêmes ne sont plus à l'abri : «On a détruit les deux tours. Et l'Écriture nous dit : 'On brisera de grandes tours.' C'est qu'ils sont en décadence. Autrefois ils avaient Dieu même sur leur monnaie. C'est pourquoi ils ont grandi. Mais ils se sont écartés de Dieu⁶» (Elías).

Si la cause des maux sociaux peut être politique, le changement politique n'est pas une solution. Marcelino dit avec ironie : «*Peut-être* qu'un président *cristiano* penserait *un peu* à ne pas voler». Elías est plus catégorique : «L'homme parfait pour être président, on ne le trouvera pas. C'est Dieu qui place et enlève les rois. Je ne suis pas favorable à un président *evangélico*, parce qu'on ne peut servir à la fois deux maîtres : Dieu et l'Autre [Satan]»⁷. La conclusion est unanime ; il faut se consacrer à sa famille et ne pas se mêler de politique «où on va pour se perdre» (Genaro). Tandis que la plupart des hommes plus âgés trouvent que la situation est quand même meilleure qu'autrefois, et qu'elle devrait continuer de s'améliorer, les trois plus jeunes diffèrent d'avis sur ce plan. Ces derniers n'ont pas connu la sale guerre des années 1980.

On ne trouve presque aucune référence directe à l'identité ou à la culture amérindiennes dans le discours. Questionné sur la possibilité pour les femmes de travailler à l'extérieur du foyer, Genaro répondra : «C'est l'homme qui doit faire vivre sa famille. Mais, *dans la culture*, les femmes nous aident aux champs». Les autres références seront indirectes, quand on parlera de l'«*idolâtrie*» (le culte des saints) ou de la «*sorcellerie*» (les pratiques chamaniques).

La tension mentionnée au début entre le charisme et l'institution ressort nettement dans le discours des hommes. Arnulfo et Elías voient partout Dieu à l'œuvre, dans les conversions, dans les miracles, dans les dons surnaturels qu'ils possèdent; d'autres, comme Genaro, décrivent une Église assez imparfaite, très humaine, responsable de son faible rayonnement actuel. Mais on note chez la plupart des fidèles masculins une certaine prise de distance par rapport à la conception charismatique, millénariste du pentecôtisme; et ce, qu'ils viennent du gros bourg agricole d'Almolonga ou de la ville marchande de Quetzaltenango et quelle que soit l'Église à laquelle ils appartiennent, Profecía Universal ou Fuente de Luz Bethel. Les phénomènes les plus frappants du culte pentecôtiste, glossolalie, trances, guérisons spectaculaires, sont systématiquement mis au second plan (voire partiellement mis en doute, comme la glossolalie), au profit de l'espoir des bénédictions divines, qu'elles soient matérielles (santé, prospérité) ou spirituelles et morales, comme «la paix du foyer». De même, la majorité affirme qu'ils se sont convertis par suite de l'influence de parents et d'amis, sans passer par l'épreuve fulgurante envoyée par Dieu. Arnulfo et Elías, les deux plus âgés, sont à la fois les seuls à construire des récits de conversion selon le modèle classique et à adhérer à une vision proprement millénariste. Ils ont aussi en commun d'avoir fondé, il y a plus de dix ans, l'Église de la Profecía Universal de Quetzaltenango, présentement dirigée par un pasteur envoyé de Ciudad Guatemala.

On est également frappé par l'absence de référence directe à Satan, comme source de tous les maux du monde. Il n'est explicitement nommé que par Elías, lorsqu'il raconte ses exorcismes. Autrement, on jette plutôt le blâme sur le manque de foi et l'ignorance et on esquisse une perception volontariste de la solution aux maux du monde : «Si tout le monde suivait la parole de Dieu...». De même, le thème de la fin du monde, central dans la vision millénariste, semble absent de l'imaginaire. Par contre, mis à part un interlocuteur, tous sont convaincus que beaucoup de maladies sont causées par la sorcellerie : bien sûr, seuls les «*idolâtres*» ont recours à des jeteurs de sort (*hechiceros*) pour faire du mal à autrui!

Il semble donc que dans ces agglomérations quichés de l'Ouest guatémaltèque, où protestants et catholiques coexistent depuis deux générations, l'adhésion d'un homme à la foi nouvelle consiste essentiellement aujourd'hui en l'intégration progressive à un groupe doté d'un code de conduite qui coïncide avec les valeurs de travail, de responsabilité et de réserve dans les rapports sociaux quotidiens, valeurs traditionnelles dans les sociétés autochtones mésoaméricaines. «Nous nous gagnons le

respect» («Nos ganamos el respeto»). Ce à quoi le croyant doit cependant renoncer – et lui en coûte! – c’est au temps de la fête, temps inversé indissociable de l’ivresse, de même qu’aux rapports d’amitié entre hommes, qui impliquent qu’on boive ensemble, ainsi qu’aux aventures extraconjugales – comportement condamné mais assez fréquent dans la société traditionnelle. La croyance aux guérisons miraculeuses demeure l’ancrage le plus fort dans la tradition millénariste du pentecôtisme.

Les femmes : un monde d’émotions

Contrairement au groupe des hommes, cinq des six femmes interrogées sont célibataires et ont moins de trente ans. Quant à Luisa, âgée de 48 ans, elle est mère de famille. Cette distorsion résulte en partie de la difficulté d’accès aux femmes mariées, pour un chercheur masculin. Cependant, le célibat de plusieurs jeunes femmes pentecôtistes (deux sont âgées de 27 et 30 ans), dans un pays où les unions sont précoces, entre autres parmi les autochtones, est aussi lié à des facteurs sur lesquels je reviendrai. Les cinq célibataires travaillent toutes à l’extérieur du foyer. Ana (22 ans) est couturière; Elodia (21 ans), travailleuse domestique, Floralba (23 ans) et Sara (27 ans) sont employées de bureau et poursuivent leurs études, tandis que Norma (30 ans) est institutrice. Luisa est ménagère à temps plein. Seule Sara provient d’une famille pentecôtiste.

Les témoignages de conversion

Les femmes converties identifient spontanément leur vie antérieure, non comme une «vie de péché», mais comme une vie malheureuse, dans des foyers marqués par l’alcoolisme du père et la violence : «Dans le catholicisme, il y a quelque chose qui ne rend pas les gens heureux... J’étais toujours en colère (*enojada*)» (Elodia). «Mon père nous a abandonnés. J’ai vu ma mère souffrir pour nous élever, elle travaillait aux champs. J’avais de l’insécurité. J’étais déjà une demoiselle et je me disais : “Tous les hommes sont pareils.” Je n’avais confiance en personne» (Luisa). Quant à Sara, elle a suivi la voie tracée par ses parents.

Plusieurs femmes semblent conscientes d’un écart entre leurs récits de conversions et les crises aiguës évoquées par des prédicateurs et des fidèles lors des séances de témoignages qui ont lieu de temps en temps dans le but de faire ressortir la toute-puissance de l’Esprit : «Une amie m’a invitée, et j’ai décidé de rester ici. *Je n’ai pas eu d’épreuves comme d’autres frères*, de maladies. Comme je me suis livrée (*me entregué*) à Dieu très jeune, il m’a protégée» (Floralba). Pour sa part, Luisa raconte :

Je ne me souviens pas du moment où j’ai décidé d’accepter le Christ. Je devais être très petite. Ma grand-mère m’emmenait au temple...J’aimais beaucoup les classes qu’ils faisaient pour les enfants; des enseignants nous racontaient des histoires de la Bible...Ma grand-mère a été guérie d’une plaie sur le nez par un prédicateur international, Thomson, ou quelque chose comme ça.

Encore moins que chez les hommes, donc, la conversion ne prend pour les femmes la forme d’un chemin de Damas. Les problèmes psychologiques et familiaux présentés plus haut constituent certainement le terrain favorable à la conversion, précipitée par l’invitation d’un parent ou d’une amie. C’est la chaleur ressentie au sein du groupe de croyants qui est souvent contrastée avec la froideur ou la violence des rapports au foyer. C’est peut-être pour combler cet écart par rapport au témoignage canonique que Luisa parle, après coup, de la guérison de sa grand-mère et que Floralba explique par son jeune âge lors de la conversion le fait qu’elle n’ait pas été «éprouvée» par Dieu, comme d’autres. Les femmes désignent l’apostolat qu’elles font (*evangelizar*), essentiellement auprès d’autres femmes, non comme une prédication de la Parole, ni une dénonciation du vice, mais comme le fait de *donner aux gens l’envie de venir (ganear gente)*.

La foi

Les femmes rencontrées utilisent les mêmes marqueurs que les hommes pour distinguer leur foi nouvelle du catholicisme : la prière à Dieu plutôt que le culte des saints et la référence directe à la Bible dans le prêche. Il est cependant un domaine où elles se montrent beaucoup plus loquaces que les hommes, c’est celui de la foi comme expérience vécue : «Pendant le culte, on ressent une paix, comme quand on se concentre sur la louange (*alabanza*)...Je me sens plus libre, je peux me consacrer davantage à ce que je fais. Les problèmes ne m’écrasent plus» (Ana). «Avant, la moindre chose me blessait. On souffre beaucoup quand on est comme ça...Dieu est le père, il est tout pour moi...La foi, c’est la confiance, la sécurité. Je remercie l’Esprit saint de m’avoir donné l’amour à temps, comme ça, je puis guider mes enfants» (Luisa).

La foi des converties, on le voit, est vécue en termes d’émotions. Certaines l’expriment d’ailleurs en des termes religieux très proches de la passion amoureuse : «Dieu a touché mon cœur...Que serais-je devenue sans Sa présence?» (Sara). «Au début, je ne sentais rien...Je ne m’étais pas encore livrée (*entregada*)...Puis Dieu a œuvré en moi et je suis arrivée à sentir» (Ana).

C’est dans les mêmes termes passionnés que Luisa décrit le miracle qui lui est arrivé, plusieurs années après

sa conversion. Elle demeurait alors dans un village éloigné, San Felipe, où le médecin n'arrivait pas à guérir son fils gravement malade. Elle dialogua avec Dieu qui lui dit qu'elle devait tout abandonner et retourner, sans le sou, à Quetzaltenango. Elle suivit cette «prophétie» et son fils guérit. Son mari camionneur, averti en rêve, les y rejoignit. Peu après, une vague de violence meurtrière déchira San Felipe et elle comprit le dessein divin, «les choses que Dieu avait préparées» pour elle : «Jamais, avec mon mari présent, n'aurions-nous abandonné notre maison, nos terres. Nous aurions été massacrés aussi». À son expérience intense de la foi, la «prophétie» ajoute celle d'une communication privilégiée, directe avec Dieu.

L'assemblée du culte et le pasteur

L'expérience du culte donne lieu à des émotions aussi intenses : «Parfois, je prie, et sans m'en rendre compte, je suis en train de pleurer en pensant à tout ce que Dieu a fait pour nous. Pour que Dieu œuvre en moi, je sens qu'il doit y avoir un feu, que soit ravivée ma foi (*avivamiento*)» (Floralba). Quant à Luisa, elle relate :

Je ressens une allégresse, je me remplis de l'Esprit saint. On guérit des malades, on impose les mains et on les oint avec de l'huile. Je le fais aussi à la maison. Je n'ai pas le don de guérir, mais Dieu, lui, a le pouvoir, et s'ils ont confiance, ils guérissent. Le pasteur c'est la personne choisie par Dieu pour diriger son peuple. Il a l'autorité, même s'il agit mal. Quand on a des problèmes, il nous renforce.

Les femmes donnent donc la préséance à l'émotion sur le dogme et même sur la morale, pour définir les divers volets de leur expérience religieuse : et ces émotions sont sacrnalisées, car elles sont suscitées par la proximité avec Dieu, dimension essentielle du charisme.

Luisa va plus loin que les autres : elle affirme, du même souffle, qu'elle aussi peut guérir les gens (même sans avoir un don confirmé par l'Église) car c'est Dieu qui a le pouvoir de guérir, et tout ce qu'il faut, c'est la foi. Cette affirmation de l'action directe de Dieu dans le miracle constitue une critique voilée de leur pasteur, Enrique, théologien envoyé de l'extérieur, qui fait preuve d'une prudence néo-pentecôtiste à cet égard. La tension avec l'Église-institution rejoint ici celle qu'on pouvait observer chez Arnulfo et Elias, également de l'Église Fuente de Luz, de Quetzaltenango.

L'au-delà

Les femmes l'imaginent aussi en termes de sensations agréables et d'émotions vives : «La fin de toutes les souffrances... Retrouver les êtres que nous avons perdus»

(Ana). «Là-bas tout est propre, parce qu'il y a des anges. Je n'ai pas d'idées plus claires» (Elodia). «Un bel endroit, avec beaucoup de paix, beaucoup d'amour, nous serons tous frères. Pas comme ici, où il y a tant de violence : à dix heures du soir, personne n'ose plus sortir!» (Floralba).

La morale

Lorsque les femmes sont interrogées sur les changements moraux qui accompagnent la conversion, c'est d'abord aux hommes qu'elles se réfèrent : en dehors de la foi, ils boivent et sont violents. Quant aux transformations survenues chez elles, elles semblent le renforcement de caractéristiques que la culture autochtone attribue déjà aux femmes : «Je suis devenue plus douce, plus humble» (Ana). «Maintenant, je ne réponds plus quand on m'insulte. La foi m'a apporté la paix» (Norma). Ce qui illustre le fait que les normes de comportement des femmes pentecôtistes ne se distinguent guère, au quotidien, de celles des femmes autochtones traditionnelles. Elles reconnaissent avoir corrigé des défauts mineurs, comme la colère et le goût pour la danse et la musique! Ça explique sans doute, du moins en partie, pourquoi les femmes semblent les plus faciles à convertir.

Les rapports conjugaux occupent une place centrale dans leurs représentations morales : «L'homme est la tête et la femme l'aide, comme Dieu a établi le mariage» (Luisa). Mais ce n'est pas une approbation du patriarcat ni du *machismo* : «L'homme et la femme doivent se comprendre l'un l'autre et prendre les décisions, en se parlant. Les jeunes, nous sommes plus civilisés qu'avant», renchérit Elodia pour qui la morale pentecôtiste a un cachet de modernité.

Traiter de morale conjugale débouche inévitablement, pour les jeunes femmes, à parler de la recherche du conjoint idéal. Cet époux non violent, sobre, fidèle, qui communique avec sa femme, se doit, par définition, d'être déjà un converti. Car si l'épouse suit immanquablement le mari qui se convertit; l'inverse n'est pas vrai : «Si mon mari est catholique, il va penser mal. Peut-être va-t-il me laisser aller au culte, mais, à mon retour, il va me questionner : "Avec qui étais-tu?" Et, même si je lui réponds, il ne me croira pas. Personne ne va me dire, à moi, de rentrer à la maison à sept heures!» (Floralba).

Or les jeunes hommes sont plus enclins à céder aux tentations : «Pour les garçons, c'est plus difficile de suivre l'enseignement de l'Église. Quand arrive la fête du village, à chaque année, ils y vont» (Elodia). Il en résulte que trouver un conjoint adéquat semble malaisé pour les jeunes femmes pentecôtistes, surtout à Quetzaltenango, où une bonne partie de la population est encore catholique. Avec l'émigration, qui touche davantage les hommes,

cela peut expliquer la plus grande proportion de jeunes femmes célibataires, phénomène que nous mentionnions plus haut.

Le discours biblico-idéologique : le monde

Le monde n'est que péchés, problèmes et souffrances, et la situation ne fait que s'aggraver, situation que les femmes rattachent plus directement à l'approche de la fin des temps (*tiempos venideros*), période où Dieu permet à Satan de régner temporairement : «ce sont des prophéties. Ce qu'on vit aujourd'hui, ce n'est que le début. Nous allons avoir toutes sortes de souffrances» (Floralba). «La violence provient du règne de Satan, n'est-ce pas? Aussi, à l'étranger, c'est le Roi des Ténèbres [qui gouverne]. Et Satan se déchaîne parce que la Parole de Dieu lui dit qu'il lui reste peu de temps. Quand le Christ viendra, il va en finir, car Il est le Maître de la Vie» (Luisa).

Les graves problèmes du monde sont avant tout ceux de la famille et la coupure entre la communauté des croyants et «le monde» apparaît encore plus nette que chez les hommes :

Dans le foyer [non croyant], on ne vit pas selon la volonté de Dieu...Les parents ne pensent qu'à leur travail et ils laissent à d'autres l'éducation des enfants. Et ces garçons qui sont dans les *maras* [bandes criminelles], ce sont des garçons qui ont grandi avec de la rancœur. Pour changer la société, l'important, ce sont les valeurs du foyer, de la famille...Tout ce qu'on peut faire, c'est prier Dieu qui a le pouvoir de changer les choses. (Luisa)

À l'extérieur de la famille, l'économie, la société et la politique sont à peine ébauchées, et envisagées sous un jour presque exclusivement moral, où affleure parfois une critique sociale : «La pauvreté est la faute du gouvernement et des gens aussi, car les gens acceptent la corruption...Le gouvernement ne peut pas arrêter la violence puisqu'il n'a pas de pouvoir moral» (Luisa). «Dieu est le seul qui puisse la freiner» (Floralba).

Comme les hommes, les femmes interrogées ne font jamais de référence directe à la culture ni à l'identité amérindienne. Les autochtones non pentecôtistes sont englobés dans l'expression «les catholiques» et identifiés au «monde» dominé par Satan.

En résumé, les témoignages de conversion des femmes quiché, même s'ils s'écartent encore plus du modèle classique (péché-choc-conversion-vie nouvelle), nous révèlent des positions beaucoup plus proches de la tradition charismatique que celui des hommes. À la différence de ces derniers, en décrivant leur vie antérieure, elles mettent l'accent sur le malheur, plus que sur le Mal

lui-même. Si la conversion est davantage induite par le réseau de parents et d'amies que par une épreuve envoyée par Dieu, les émotions religieuses (la paix, l'allégresse) qui constituent pour elles la dimension la plus importante de leur foi nouvelle sont dues à la présence et à l'action divines. En ce qui a trait au discours biblico-idéologique, le monde, en dehors du milieu pentecôtiste, est assez semblable à la Vallée de larmes que décrit l'Évangile. La proximité de l'Apocalypse, absente du discours des hommes, est invoquée pour expliquer l'omniprésence du Malin. Pour elles, l'au-delà est un endroit «sans pleurs ni douleur», où l'on va retrouver les êtres chers et contempler la face du Seigneur.

Langues de feu et langue de bois : le discours des pasteurs

Les trois pasteurs interrogés ont entre 42 et 47 ans, sont mariés et pères de famille (cinq à sept enfants) et exercent l'activité pastorale à temps complet. L'un d'eux (Osvaldo) est un autochtone quiché et provient du village même (Almolonga). Il correspond au modèle charismatique wébérien («autoritaire» de Scotchmer) en ce que sa légitimité provient directement de Dieu qui l'a pourvu, il le répète souvent, de multiples dons, comme la thaumaturgie. Les deux autres pasteurs sont nés respectivement dans une autre région du Guatemala rural (Andrés) et dans la capitale (Enrique). Ils ont été envoyés en mission par leurs Églises : Enrique a même été prêté à l'Église locale (Fuente de Luz Bethel) par l'Iglesia de Dios de la Profecía, à laquelle il appartient. Il s'agit là, semble-t-il, de pratiques courantes parmi les Églises pentecôtistes de type «hiérarchique» (Scotchmer 2001).

Leur discours se distingue de celui de leurs ouailles, d'abord, par l'abondance des réponses et le raffinement théologique : ils insistent par exemple sur le fait que le pentecôtisme n'est pas une *religion*, contrairement au catholicisme, mais une *Église*, où l'on prêche la Parole de Dieu. Sur le plan même du style d'élocution, tous les trois utilisent fréquemment la première personne du pluriel en parlant d'eux-mêmes⁸ : «nous avons reçu l'appel». Cela n'empêche pas d'observer entre eux d'importantes différences, particulièrement entre le pasteur autochtone (Osvaldo) et les deux autres, comme nous le verrons. Notons qu'Osvaldo n'a pas voulu qu'on interroge les fidèles de son Église, affirmant «avoir tout dit».

Les témoignages de conversion

Les trois témoignages sont assez proches du modèle standard mentionné plus haut. Les pasteurs racontent comment, nés dans des familles catholiques, ils menaient, avant la conversion, une vie mauvaise («*una vida de mal-*

dad) : «Je prenais des cuites de huit jours, même si j'étais jeune. J'avais des ennemis, des échecs amoureux, ce n'était que rancœur et qu'amertume...J'ai des blessures de balles et de machette. Si je n'avais pas reçu le Seigneur, je ne serais plus en vie aujourd'hui, comme plusieurs de mes amis de l'époque» (Enrique).

Toujours suivant ce schéma classique, l'Esprit produit alors, sur la personne égarée qu'il a choisie, le choc salutaire. Osvaldo raconte : «J'avais depuis des années des ulcères d'estomac qui ne guérissaient pas. Un pasteur de Quetzaltenango m'a dit que si je ne me convertissais pas, j'étais en danger de mort. J'avais l'Esprit de la Mort...J'ai senti la joie dans mon cœur, Dieu m'avait touché (*fue el toque de Dios*)».

Pour les deux autres pasteurs, le choc fut avant tout spirituel. Dieu a cependant manifesté son choix à Enrique de façon dramatique :

En 1980...il m'est entré une crise, une faim de Dieu. Quand je me suis réveillé, j'étais agenouillé devant un autel *evangélico*...Ma foi et ma joie d'avoir accepté le Christ étaient telles que le pasteur a dit : «Écris le nom de celui-ci dans le Livre de Vie» et il a prié pour moi. J'ai eu alors une vision : le doigt de Dieu qui écrivait mon nom. Car la Bible dit : «Celui dont le nom n'aura pas été inscrit dans le Livre sera lancé dans le Feu qui brûle avec du soufre»⁹.

La première conséquence pour Osvaldo fut physique : sa guérison. Devant le miracle, il s'est rendu au temple, avec son épouse. Les changements moraux, comme le rejet de l'adultère et de la violence, ont suivi. Les deux autres pasteurs mentionnent en premier lieu leurs transformations sur le plan moral et spirituel, ce qui correspond aux critères des Églises instituées, lorsqu'elles ont à désigner les futurs pasteurs parmi les candidats des instituts d'études bibliques.

Les dons spirituels et la vocation de pasteur

Ici encore, le discours d'Osvaldo se démarque :

À peine trois mois après [ma conversion], j'ai reçu le Baptême du Feu. Il y a deux sortes de baptêmes : celui de l'Eau, qui nous libère du péché, et celui du Feu, *pour avoir l'autorité*. Et j'ai reçu les dons de l'Esprit saint : le don des langues, le don des visions, le don de prophétie, et le don des miracles, spécialement. J'ai découvert quelque chose de spécial en moi : quand j'imposais les mains, je guérissais. Et s'est répandue la nouvelle du pouvoir de Dieu, de Sa miséricorde...La décision de devenir pasteur n'a pas été une décision humaine mais un appel, en rêve. Je suis allé dire au pasteur : «Je rêve de Jésus qui me dit : "Prêche ma

parole." Et je lui réponds : "Je suis ignorant. Je n'ai pas d'études bibliques pour pouvoir parler de ta Parole." Et le Seigneur me disait : "Ne crains pas. Mon Esprit qui est en toi va prêcher à ta place." Ce fut le premier appel. Dans le deuxième songe, le Seigneur me disait : "Tu vois ce village? Va de porte en porte prêcher ma parole." Et j'allais les libérer, car il y avait beaucoup de malades, Ce fut le deuxième appel. Au troisième appel, j'ai dit : "Je ne peux pas, car j'ai mon travail." Je conduisais un camion, pour mon père. Trois mois plus tard, je terminais un jeûne de trois jours, quand je suis devenu complètement aveugle. Alors j'ai prié, et le Seigneur m'a répondu : "Tu n'as pas voulu faire ce que je t'ai dit. Je ne vais pas t'enlever la vie, mais tu vas demeurer aveugle."» Alors le pasteur m'a imposé les mains, et j'ai vu à nouveau, après deux jours et demi de jeûne. Et avant de prêcher, je priais, et Dieu me disait en rêve sur quel chapitre et sur quels versets il fallait prêcher.

Le récit du pasteur quiché est structuré à la manière des récits d'initiations : le sujet refuse d'abord l'appel; il est ensuite frappé d'un mal (cécité, mutisme), qui est levé lorsqu'il l'accepte finalement. Au plan formel, le texte comporte ce qu'on appelle en littérature une «mise en abyme» : le plan du rêve raconté au pasteur et celui de la «vie réelle» se croisent. La consultation auprès du pasteur se transforme en un dialogue rapporté avec le Christ, au cours d'un rêve prophétique et débouche sur l'épreuve de la cécité. Dans ce registre sacré du rêve initiatique, les trois appels du Christ et les trois jours de jeûne font écho aux trois tentations du démon et aux trois trahisons de Pierre, dans l'Évangile (Mathieu, ch. 4, v. 1-11; Marc, ch. 14, v. 66-72). Les trois journées deviennent deux jours et demi quand on revient dans la «vie réelle». Le pasteur ne réapparaît que pour donner sa bénédiction, qui confirme aux yeux des hommes que le sujet a été marqué par le Baptême du Feu.

La voie suivie par Andrés et Enrique pour devenir pasteurs a été très différente : l'appel de Dieu s'y manifeste à travers le choix des autorités de l'institution. Au sein de leurs Églises, ils ont été remarqués à cause de leur foi et de leur prosélytisme. Enrique mentionne une épreuve, mais dépourvue cette fois de toute interaction avec la divinité : elle prend la forme d'un ministère particulièrement difficile, imposé par les autorités ecclésiastiques.

Andrés et Enrique se voient avant tout comme des «évangélistes», des prédicateurs, et insistent sur la formation reçue pour mener à bien cette tâche : des études dans la capitale, et même, pour Enrique, un stage de quelques années aux États-Unis. Contrairement à Osvaldo, aucun des deux ne met l'accent sur des dons de

thaumaturge ou de prophète. Cela correspond au profil des Églises néo-pentecôtistes, qu'on sent méfiantes par rapport à ces manifestations divines qui peuvent devenir très perturbatrices.

Les dons matériels

Comme le dit l'Écriture, des bénédictions matérielles suivent la conversion, mais sans être forcément les mêmes pour tous :

Quand on accepte Dieu, ce n'est pas seulement pour sauver son âme, mais pour sauver tout le système, le système économique, le physique, le relationnel. [Sans la conversion] *je n'aurais pas cette maison, ma femme et mes enfants...* L'argent que je dépensais pour l'alcool et les femmes, je m'en sers maintenant pour soutenir ma famille. Et je regarde mes frères : ils ont été aussi « prospérés » (*prosperados*). L'Évangile, ce ne sont pas seulement des paroles, ce sont des faits. [Andrés]

La prospérité des convertis prend donc un tout autre sens avec l'insistance néo-pentecôtiste sur la moralité plutôt que sur les miracles : si on ne gaspille plus en beuveries ni en coucheries, il reste plus d'argent pour s'occuper de sa famille! « Certains en arrivent à avoir des possessions, des finances, du succès dans leurs études et leur travail, à cause de la foi en Jésus-Christ. Nous avons des maladies, *mais elles sont passagères* et non plus permanentes, comme avant » (Osvaldo).

On voit que le problème d'Osvaldo est différent. Comment expliquer que quelqu'un qui possède des dons spirituels aussi extraordinaires mène un train de vie somme toute modeste? Il reste la santé du corps!

Foi et morale

Selon Osvaldo, le principe fondamental est :

Il y a un seul Dieu qui fait subsister tous ses enfants, *qu'ils aient ou non un niveau académique*. Dieu ne fait pas de différence. Il aime toute l'humanité. Dieu est invisible, mais il entend si on lui demande un « travail » (*trabajo*), comme c'est dit dans Isaïe, chapitre 52, versets 1 et 2. Il m'arrive de guérir des possédés du démon, qui sont habités par des mauvais esprits, comme l'esprit de l'alcool, celui de la drogue. J'impose les mains et l'esprit doit me dire son nom. J'en suis même arrivé à l'extrême de ressusciter un mort. Des parents m'ont apporté leur bébé et quand il est arrivé, il était mort. J'ai prié, je lui ai imposé les mains et il est revenu à la vie. Les parents ont dit alors qu'ils croyaient en Dieu.

Les « gens qui ont un niveau académique » sont les pasteurs diplômés des instituts d'études bibliques, aux

quels il se compare sans cesse, implicitement : il se rapporte alors à Dieu « qui ne fait pas de différences ». C'est dans le même sens qu'il faut comprendre la citation d'Isaïe. En fait le passage cité se rapporte à la libération de Jérusalem : « Éveille-toi, éveille-toi! Revêts-toi de pouvoir, ô Sion! » Le fait de citer l'Écriture semble avoir chez lui une fonction essentiellement rhétorique, pour établir son autorité face à l'étranger de passage, en utilisant la manière la plus courante dans le milieu pentecôtiste, soit la connaissance de la Bible. La référence assez hétérodoxe aux « esprits de l'alcool et de la drogue » qui « doivent dire leur nom » intègre de façon syncrétique la pratique chrétienne de l'exorcisme, qui passe par la révélation du nom du démon qui habite le possédé (voir Marc, ch. 5, v. 1-20) et la croyance autochtone que la dépendance de l'alcool et des drogues découle d'une malédiction et non de problèmes personnels. Quant à la résurrection des morts, elle n'est plus attribuée à un lointain télévangéliste, mais pratiquée à domicile!

Alors que dans l'Église de l'Espíritu Santo, que dirige Osvaldo, l'Esprit de Dieu se manifeste essentiellement par des miracles, dans les deux autres Églises, l'accent est mis, à nouveau, sur la prière et la moralité. Pour Andrés, la morale chrétienne rejoint l'éducation civique : « Quand quelqu'un se convertit, on espère voir un changement dans sa conduite, bien que nous ne soyons pas tous des pièces d'or (*moneditas de oro*). La conduite d'un croyant doit être un bon témoignage pour la communauté. *Nous essayons d'en faire de bons citoyens*. Mais il y a des fois où la chair résiste à l'Esprit ».

Quant à Enrique, il récusé l'opposition fondamentale entre la science et la foi, commune chez les millénaristes¹⁰. Il souligne cependant l'existence de miracles qui prouvent la supériorité de la foi :

L'Église catholique perd de la crédibilité parce que les gens étudient davantage et parce que nous vivons dans une période de Lumières, de Science. En même temps, on voit progresser l'étude de l'Évangile. Par exemple, on sait maintenant que la cigarette et l'alcool sont mauvais pour le corps. C'est ce que nous disons aussi... En 1982, j'ai vu une femme, condamnée par les médecins; on a prié pour elle et elle a guéri.

En ce qui concerne la morale familiale, les trois proposent le même modèle de famille « patriarcale modernisée » que nous retrouvons chez leurs ouailles.

Tout se fonde sur le foyer. Pour ce qui est de la femme, pour des raisons culturelles [*sic*], elle est différente de l'homme, sous certains aspects. C'est pourquoi elle ne doit pas être nécessairement égale. Les hommes, les

jeunes surtout, sont un plus libéraux [*sic*]. C'est pourquoi il en coûte plus avec eux. Les femmes sont plus passives, plus tranquilles. C'est pourquoi on voit qu'il y a une différence. Bien sûr, l'homme doit faire vivre sa famille. Mais s'il y a un besoin, et que la femme en ait la chance, elle peut [aller travailler]... Quand un couple vient à l'Évangile, bien des femmes disent : «Mon mari a changé». S'il y a des divergences, il faut les discuter. Ce n'est pas toujours l'homme qui a raison. [Andrés]

Les femmes ont de bonnes idées et peuvent apporter beaucoup. Le problème, c'est le *machismo*. Si la femme n'a pas raison, il faut la raisonner, mais de bonne manière, car les paroles peuvent blesser plus que les coups. La femme est un vase plus fragile que l'homme, comme une fleur. Il faut beaucoup de sagesse, sinon tu ne vivras pas en paix avec ta conjointe. [Enrique]

On retrouve dans l'enseignement pentecôtiste concernant les rapports de genre un paradoxe que d'autres ont déjà souligné : il réaffirme le principe de la supériorité de l'homme, mais, en pratique, il condamne la violence et oblige en même temps le mari à tenir compte des opinions de sa femme. On comprend l'attrait que cette doctrine présente pour les femmes, sur le plan concret, dans des communautés où alcoolisme et violence conjugale vont souvent de pair.

Le discours biblico-idéologique : le monde

Le discours sur le monde combine un constat négatif de la situation avec une certaine critique des injustices sociales, en rattachant le tout à l'omniprésence du Mal et du péché.

S'il n'y avait que Dieu, ce serait formidable, mais il y a aussi le diable qui veut que tu ailles en enfer avec lui. La chair tire vers le bas, l'âme vers le haut... Le grand mal, c'est l'injustice sociale. Les gens sont exploités par les puissants qui s'en prennent à ceux qui n'ont rien. Et avec la corruption, tout se vend... Les grands pays ont donné de grosses sommes d'argent, mais nos gouvernants n'en montrent qu'une partie et ils font disparaître l'autre. Regarde comment sont les rues! Ce n'est pas parce qu'il n'y a pas d'argent, mais parce qu'on le vole. [Enrique]

La politique

Nous, comme *crístianos*, nous sommes *presque* apolitiques : nous appuyons celui qui gagne! Nous devons prier pour eux, pas vrai? Mais celui qui se met en politique ne travaille que dans ses propres intérêts... Malheureusement, l'Église ne s'est pas unie, car ce pour-

rait être des pasteurs qui gouvernent, ou des théologiens. Il y a des gens importants qui sont *crístianos* : des généraux, des colonels, des lieutenants, des députés. Mais comme ils sont croyants, les journalistes ne les interrogent pas. Le *crístiano* est toujours marginalisé, ici. Si tu es pasteur, on te regarde de travers. [Enrique]

L'énoncé qui précède commence par la réaffirmation de l'apolitisme classique du pentecôtisme guatémaltèque (accompagné de prières pour les gouvernants), mais qui se fonde cette fois sur un pessimisme concernant le monde en général et la politique en particulier (tromperies, corruption). Cette position coexiste contradictoirement avec le principe néo-pentecôtiste, qu'on affirmait sur toutes les tribunes dix ans auparavant : un changement serait possible, si des vrais croyants prenaient le pouvoir. Pourquoi l'échec de Serrano Elías, alors? Tandis que les paysans considèrent que c'est la politique qui l'a corrompu, «comme elle les corrompt tous», pour Enrique, ce sont des forces politiques occultes qui empêchent qu'on voie la vraie force des croyants en les marginalisant.

Conclusion

L'analyse qui précède révèle à la fois la présence de tendances charismatique/millénariste et institutionnelle dans l'imaginaire autochtone, et suggère une coexistence dynamique entre ces représentations. La dimension charismatique est présente chez tous et se manifeste par l'adhésion au principe que la Foi peut produire des miracles. Chez la majorité des hommes interrogés, cependant, on ne retrouve pas l'idée d'une intervention marquante de Dieu dans le monde : malgré les «bénédictions» promises, les paysans restent pauvres, les politiciens, corrompus, et les croyants eux-mêmes donnent souvent le mauvais exemple. L'institutionnalisation, ou néo-pentecôtisme, se manifeste dans la prédominance du rituel et de la moralité sur les phénomènes les plus frappants qu'on associe au culte *evangélico* : trances, glossolalie, miracles, prophéties. Cette tendance se retrouve également chez les deux pasteurs *ladinos*, Andrés y Enrique. L'institutionnalisation de la religion pentecôtiste est sans doute renforcée par le fait que la Foi a cessé d'être limitée à un groupuscule minoritaire et persécuté pour devenir socialement acceptée sinon majoritaire. Par ailleurs, cette institutionnalisation approfondit la rupture par rapport à la culture et à l'identité autochtone : «Un bon chrétien est un bon citoyen».

Ajoutons que nous n'avons retrouvé aucun signe de cette continuité entre le pentecôtisme et les cultures amérindiennes, que postulaient Bastian (1998) et Adams (2001), au-delà d'un parallélisme très général entre la gué-

raison chamanique et la «guérison par l'Esprit». En fait, la rupture par rapport à l'amérindianité, amorcée dès la conversion (Cantón 2004; Beaucage 2004), semble se nourrir des liens croissants que l'émigration guatémaltèque établit avec les États-Unis : pays «discipliné» et généreux, objet des bénédictions de Dieu parce qu'il a écouté Sa Parole (malgré un déclin récent). À l'opposé, le Guatemala est puni pour son idolâtrie et affligé de dirigeants corrompus. Les autochtones néo-pentecôtistes et leurs pasteurs se démarquent cependant de la tendance décelée par Stoll et Cantón au début des années 1990, car ils ont perdu l'espoir de changer l'ensemble de la société en influençant les dirigeants : les *cristianos* vont en politique pour se perdre! À preuve, les deux tentatives de rapprochement du protestantisme avec le pouvoir : la dictature d'Ephraïm Rios Montt, en 1982-1983 et la présidence de Serrano Elias (1990-1993). Ces deux expériences, surtout la deuxième, sont considérées comme des échecs.

En même temps, la persistance d'une tendance charismatique, millénariste, est facile à déceler dans l'imaginaire de plusieurs *evangélicos* : «les prophéties se réalisent», «de grands malheurs nous attendent», «même les morts ressuscitent». Nous avons vu que, pour la plupart des femmes interrogées, la présence divine immédiate se traduisait essentiellement par des flots d'émotions, une allégresse qui les emportait. Parmi les pasteurs, c'est Osvaldo qui incarne manifestement cette position qui donne la priorité au contact direct avec Dieu. Mais on observe également chez certains fidèles des deux autres Églises locales une sorte de résurgence permanente du millénarisme, qui s'appuie sur la croyance fondamentale au rôle de l'Esprit saint et la place de la guérison miraculeuse dans le culte. Face à Andrés et Enrique, qui reproduisent localement la position institutionnelle, néo-pentecôtiste des Églises nationales, ce millénarisme apparaît comme une rébellion. Elle peut demeurer larvée comme on l'observe chez certains fidèles de l'Église Fuente de Luz Bethel, Luisa, Elias et Arnulfo. Écartés des positions de pouvoir dans l'Église locale, les trois n'en affirment pas moins qu'ils ont des «dons» de prophétie, d'exorcisme et de guérison : ils les exercent en douce, sous couvert de la prière pour les malades. Elias oppose clairement la légitimité que confère l'Esprit à celle que donne un diplôme en théologie (*un cartón*). La tension peut aussi éclater en une scission, comme dans le cas d'Osvaldo, qui s'est séparé du Monte Calvario pour former sa propre Église. Ne pouvant appuyer leur autorité sur la formation standard des pasteurs, les dissidents recourent à l'expérience du «Baptême de feu», qui confère *la autoridad de Dios* : c'est alors l'Esprit saint qui guide, comme l'illustre le témoignage

de conversion d'Osvaldo. C'est là qu'intervient le contrôle exercé sur les Églises locales par les hiérarchies nationales et internationales : on peut imaginer que devant le danger millénariste représenté par les deux fondateurs de Fuente de Luz Bethel, elles ont dépêché un pasteur, Enrique, dont la formation à Ciudad Guatemala et aux États-Unis garantissait l'orthodoxie.

En synthèse, un nombre important d'autochtones ont adhéré à la foi nouvelle, dans une période de crise où le système symbolique traditionnel (un catholicisme syncrétique centré sur le culte des saints) perdait son efficacité et sa crédibilité (Annis 1987; Cleary 1992). Cependant, il ne s'agit pas ici de réduire les mouvements religieux actuels à n'être que l'expression idéologique de la crise sociale et économique (c.f. Cantón 1998:47), mais bien de considérer que l'adhésion au protestantisme pentecôtiste représente une des issues possibles à la décomposition du cadre socio-culturel sur lequel reposaient les identités communautaires. Dans l'Ouest du Guatemala, les dix ans de guerre entre les groupes révolutionnaires et l'armée ont profondément déchiré le tissu social, favorisant cette désaffection que connaît le catholicisme pendant les années 1980, les plus violentes. Le pentecôtisme apporte le réconfort de petites communautés, la chaleur des rites, et l'évidence des guérisons miraculeuses, en plus de présenter un remède à des maux séculaires, tels l'alcoolisme et la violence conjugale. C'est ici que le témoignage des femmes interrogées, sur la vie de malheur qui a précédé leur adhésion à la foi nouvelle, sur la paix qui a suivi et sur la nécessité que le conjoint ait aussi la foi, prend toute son importance.

Par ailleurs, le caractère décentralisé des groupes et surtout, le charisme qui résulte du recours permanent à l'Esprit saint comme source d'inspiration et de pouvoir permet rapidement à des Guatémaltèques, ladinos ou autochtones, de passer «du baptême de l'eau à celui du feu», c'est-à-dire de devenir à leur tour prédicateurs et thaumaturges. Devant ce phénomène, les principales dénominations tenteront de donner à leurs nouveaux cadres la formation qu'il faut pour reproduire assez fidèlement le contenu actuel de la doctrine (Scotchmer 2001:242). C'est le cas d'Enrique et, dans un moindre degré d'Andrés, qui deviennent pasteurs officiels de deux Églises locales. Ceux qui, pour diverses raisons ne satisfont pas aux normes, comme Arnulfo et Elias, seront relégués à des positions subalternes : «anciens», «membres fondateurs». À moins qu'ils ne possèdent déjà suffisamment d'ascendant, de charisme, pour quitter le groupe avec leurs disciples et fonder leur propre Église. Dans le cas d'Osvaldo, ses talents de guérisseur semblent suppléer, pour ses fidèles, à une formation théologique plus

complète. Cela permet au pasteur autochtone de maintenir bien vivante, à partir d'une position de pouvoir, la foi millénariste.

En soulignant les traits principaux de l'imaginaire des fidèles autochtones, nous avons pu dégager que les rapports entre charisme / millénarisme, d'une part, institutionnalisation / néo-pentecôtisme, d'autre part, ne se réduisent ni à une transition linéaire du premier vers le second, ni à un rapport simple avec l'appartenance de classe. Autant la crise permanente des campagnes guatémaltèques pousse à une résurgence continue du millénarisme, autant la croissance même du mouvement pentecôtiste et le contrôle des Églises nationales et internationales tendent à l'institutionnalisation. Il en résulte une tension interne qui pourrait être un facteur essentiel dans la dynamique actuelle du mouvement.

Pierre Beaucauge, Université de Montréal, Département d'Anthropologie, C.P. 6128, Succ. Centre-Ville, Montréal, Québec, H2V 4K5, Canada. Courriel : pierre.beaucauge@umontreal.ca

Remerciements

Cette recherche sur les pentecôtistes autochtones du Guatemala a été financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, dans le cadre du projet intitulé «Les nouveaux imaginaires sociaux en Amérique latine», du Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine (GRIPAL), dirigé par André Corten, du département de science politique de Université du Québec à Montréal. Pierre Beaucauge était le responsable pour le Mexique et l'Amérique centrale.

Notes

- 1 Mon expérience mexicaine de l'été 2002 correspond en gros, sur ce plan, à celle de l'auteure : les entrevues à Mexico furent relativement faciles à réaliser et livrèrent des matériaux abondants et généralement assez conformes au discours officiel des Églises. Quant aux autochtones nahuas et tlanèques de la région de Tlapa, Guerrero, ce sont des convertis de première génération qui se considèrent très minoritaires au sein d'une société globalement hostile, malgré la loi mexicaine de 1992 sur la liberté des cultes. Ces entrevues furent assez ardues et je rencontraï plusieurs refus, surtout auprès des membres de la base qui me renvoyaient au pasteur (Beaucauge 2004).
- 2 D'après un témoignage recueilli par Cantón en 1989, plus de 80 % des résidents d'Almolonga seraient *evangélicos* (Cantón 1998:124).
- 3 Gerardo Ducos a effectué dix-neuf entrevues : neuf à Quetzaltenango et dix à Almolonga. Treize des personnes interviewées étaient des hommes et six, des femmes. Leur âge moyen était de 36 ans; huit étaient des célibataires pour onze personnes mariées. Ils appartenaient à trois Églises : Iglesia de Dios de la Profecía Universal (9) et Iglesia del

Espíritu Santo (1) à Almolonga et Fuente de Luz Bethel à Quetzaltenango (9).

- 4 Si on adopte le critère linguistique, le seul indicateur officiel d'appartenance ethnique au Guatemala, les Quichés, qui sont près d'un million, forment le peuple autochtone le plus nombreux du pays. Suivent en importance les Mams, qui sont 644 000, les Cakchiquels, 405 000, les Kekchis, 361 000, les Kanjobals, 112 000 et les Tzutuhils, 80 000 (Lovell 1988:27). On estime qu'au moins 40 % des onze millions de Guatémaltèques sont autochtones.
- 5 Nous avons retrouvé la même ligne de partage autour de cet énoncé chez les pentecôtistes mexicains interrogés (Beaucauge 2004).
- 6 Sans doute une référence à Isaïe, chapitre 2, versets 12-15 : «Jéhovah des armées...s'abattra sur ce qui est élevé, et ce sera abattu; [...] sur les hautes tours et sur les murs solides». Il y a également une allusion au célèbre «In God we trust» qui apparaît sur les dollars américains.
- 7 La citation exacte de l'Évangile est : «On ne peut servir à la fois deux maîtres : Dieu et Mammon [l'argent]» (Luc, chapitre 16, verset 13). Mais comme l'argent est directement associé aux bénédictions divines, la substitution n'est pas le fruit du hasard. Dans le parler autochtone, l'Autre (*el Otro*) désigne Satan, qu'on préfère ne pas nommer, juste au cas où il entendrait!
- 8 D'après le *Diccionario de la lengua española*, «s'appliquent à elles-mêmes le pluriel certaines personnes de très haut rang, comme le roi, le pape, les évêques» (Real Academia Española 1997, T. 2 : 1448, art. *nos*).
- 9 «Un autre livre fut ouvert, qui est le Livre de la Vie; et les morts ont été jugés, selon leurs œuvres, comme il était écrit dans le Livre (*Apocalypse de Saint Jean*, chapitre 20, verset 12) [...] et quiconque n'était pas inscrit dans le Livre fut lancé dans le lac de feu» (verset 15). Plus loin le même texte précise que les damnés seront jetés «dans le lac qui brûle avec du feu et du soufre, qui est la deuxième mort» (Chapitre 21, verset 8).
- 10 «Contrairement aux fondamentalistes [les néo-pentecôtistes] se sont réconciliés avec la science et ont mis de côté l'opposition à l'évolution comme critère de la foi» (Stoll 1990:48).

Références

- Adams, Abigail E.
2001 Making One Our Word. Protestant Q'eqchi' Mayas in Highland Guatemala. *Dans* Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America. James W. Dow et Alan R. Sandstrom, dirs. Pp. 205-234. Westport: Praeger.
- Annis, Sheldon
1987 God and Production in a Guatemalan Town. Austin: University of Texas Press.
- Bastian, Jean-Pierre
1998 Protestantisme et ritualité chez les Mayas du Chiapas. *Études théologiques et religieuses* 73:591-606.
- Beaucauge, Pierre
1987 The Formation of the Working Class in Central America. *Dans* International Labour and the Third World, Rosalind E. Boyd, Robin Cohen et Peter Gutkind, dirs. Pp. 85-95. Aldershot: Gower Pub.

- 2001 Fragmentation et recomposition des identités autochtones dans quatre communautés des régions caféicoles du Mexique. *Recherches amérindiennes au Québec* 31(1):9-19.
- 2004 Nouveaux imaginaires et conversions au protestantisme chez les Amérindiens du Guerrero (Mexique). *Recherches amérindiennes au Québec* 34(2):33-47.
- Cantón, Manuela
- 1998 Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993). La Antigua: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (Guatemala).
- 2004 Violence politique, exclusion ethnique et rituel dans les Églises néo-pentecôtistes guatémaltèques (1989-1994). *Recherches amérindiennes au Québec* 34(2):7-17.
- Cleary, Edward L.
- 1992 Evangelicals and Competition in Guatemala *Dans* Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment. Edward L. Cleary et Hannah W. Stewart-Gambino, dirs. Pp. 167-196. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Dow, James W.
- 2001 Demographic Factors Affecting Protestant Conversions in Three Mexican Villages. *Dans* Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America. James W. Dow et Alan R. Sandstrom, dirs. Pp. 73-86. Westport: Praeger.
- Dow, James W., et Alan R. Sandstrom, dirs.
- 2001 Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America. Westport: Praeger.
- Garma Navarro, Carlos
- 2000 Conversos, buscadores y apóstatas, estudio sobre la movilidad religiosa. *Dans* Perspectivas del fenómeno religioso. R. Blancarte, dir. Pp. 129-179. Mexico: FLACSO.
- Hvalkof, Søren, et Peter Aaby, dirs.
- 1981 Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics. Copenhagen: International Working Group on Indigenous Affairs.
- Lovell, William G.
- 1988 Surviving Conquest: The Maya of Guatemala in Historical Perspective. *Latin American Research Review* 23(2):25-57.
- Real Academia de la Lengua Española
- 1997 [1992] Diccionario de la lengua española, vol. 2. Madrid: Espasa Calpe.
- Scotchmer, David
- 2001 Pastors, Preachers or Prophets? Cultural Conflict and Continuity in Maya Protestant Leadership. *Dans* Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America. James W. Dow et Alan R. Sandstrom, dirs. Pp. 235-262. Westport: Praeger.
- Stoll, David
- 1990 Is Latin America Turning Protestant? Berkeley: University of California Press.
- 1994 "Jesus is Lord of Guatemala": Evangelical Reform in a Death Squad State. *Dans* Accounting for Fundamentalism: The Dynamic Character of Fundamentalist Movements. Gabriel Almond et Emmanuel Sivan, dirs. Pp. 99-123. Chicago: University of Chicago Press.

Emotional Dimensions of Conversion: An African Evangelical Congregation in Montreal

Géraldine Mossière *Université of Montréal*

Abstract: Drawing on fieldwork conducted in an African evangelical congregation in Montreal, I examine the conversion narrative of a new member. I show that experience of ritual performance is a key element in her trajectory. Various techniques of ritual are used to create an emotional atmosphere that shifts the frame of perception, preparing the would-be member to accept a new system of meaning and a new sense of belonging. In this setting, the "somatic mode of attention" gives rise to a new process of subjectivation which involves the recoding, transformation and purification of the body, the spirit and the self.

Keywords: conversion, ritual, emotion, body, discourse, immigrant

Résumé : Nous examinons le récit de conversion d'un membre d'une congrégation évangélique africaine montréalaise. L'expérience rituelle représente un élément clé dans sa trajectoire. La performance rituelle s'articule autour de techniques discursives et corporelles qui concourent à créer une ambiance effervescente. Ce processus de mise en émotion déplace la grille de perception des membres potentiels et les prépare à accepter un nouveau système de sens et un nouveau sentiment d'appartenance. La manipulation du «mode somatique d'attention» introduit un processus de subjectivation et un mode de déchiffrement de l'expérience axé sur la transformation et la purification du corps, de l'esprit et du soi.

Mots-clés : conversion, rituel, émotion, corps, discours, immigrant

Conversion and Individual Religious Trajectory

The phenomenon of conversion has usually been approached by researchers (Lacar 2001; Snow and Machalek 1984; Travisano et al. 1970) as a fundamental change in a subject's trajectory. Most often, the convert's discourses present the act of conversion as a milestone event from which he divides his life experience into a "before" and an "after." Mary (1998) notes that those conversion narratives are structured according to the newly adopted beliefs and religious values. In her study of the conversion narratives of young Muslims and Christians in the Ivory Coast, Leblanc (2003) found that this experience is usually associated with a notion of re-birth. The new identity is thus compared to a biological life cycle, leading to the rejection of the past (which is "before life began," as it were). For the individual, the decision to convert elicits entirely new behaviours in everyday life, which might include a new way of dressing and a new type and intensity of religious practice (public sermons, proselytizing and so on). The process entails the construction of a new subjectivity, as well as a new sense of belonging to a group, often called "brothers and sisters" (or "brethren"). In West African Christian independent churches, Leblanc (2003) observed that the emergence of a new self is often linked to a reconfiguration of the past and the adoption of new morals supported by the new religious ideology, the whole process leading to the transformation of the convert's identity.

McGuire's (1988) fieldwork in Pentecostal churches in the American suburbs shows that religious membership, and healing rituals in particular, seek to transform and sometimes transcend the self, connecting body and mind as a unified being. The question remains, though, of exactly how religious phenomena such as conversion and rituals alter or recast subjectivity to such an extent that it creates a new disciple. What are the mechanisms

through which such deep religious experiences achieve the reconstruction of the self as a new body and mind, belonging to a new group, abiding by a newly adopted ideology and a well-defined set of new rules? The historian Deslandres (2003) provides us with part of the answer in her study of how European missionaries strove to spread Catholicism among the indigenous peoples of New France in the 16th century. She focusses on the crucial strategy of moving people to join the church by moving them emotionally. This was achieved through a variety of methods; among them, Deslandres underlines spiritual exercises like catechism, collective prayers, hymns and the missionaries' powerful sense of drama. The rhetoric of missionaries' sermons alternated an emphasis on fear, anger and the punishment of the Last Judgment with reassuring messages of Jesus Christ's love and compassion, the whole process leading the audience to an emotional paroxysm of tears and fears. Here Deslandres presents the missionaries' use of emotional tactics as a strategy aiming to reconfigure the symbolic universe of the indigenous peoples and incorporating the new ideology into each person's self, mind and body. Other conversion studies corroborate these conclusions by showing that ritual activity and religious performance create and maintain a spiritual experience that reinforces faith and adherence to the religion (Finn 1997; Turner 1990).

I have had the opportunity to observe the ways in which emotions are mobilized to convince and convert in a much more recent context: an African evangelical congregation located in Montreal. Drawing on this fieldwork, I will demonstrate how various techniques of ritual are used to create an emotional atmosphere that, in turn, helps reconstruct the individual as a member of the group, and moves the self from one symbolic universe to another, leading to conversion. I will first discuss some theoretical considerations that led me to use the anthropology of the body and the concept of emotion for studying conversion. I will describe the fieldwork I carried out in the *Communauté Évangélique de Pentecôte* (CEP) before characterizing this community in greater detail. The conversion trajectory of a particular member of this congregation, whom I will call Marie-Rose, will then be presented in a narrative form. Using this example, I will highlight some of the ritual strategies that emerge from the church's discourses, and argue that working on the prospective convert's emotions is a continuous process structured around ritual as a key element. Finally, I draw on interviews with other members of the congregation in order to show how this ritual religious experience transforms the private, social and bodily self.

Conversion and the Anthropology of the Body

Ritual in the religious experience is understood to play a role in socialization, transmitting the group's norms and integrating a new set of rules (Durkheim 1925; Turner 1972). It conveys ideology to the members or audience through several powerful techniques (Nelson 1996; Tambiah 1985). The performance of ritual also brings the body into play, using it as a vehicle to transform individual perceptions into social symbols that are shared by the group (Fellous 2001). In this regard, concepts developed in the anthropology of the body can be useful for the study of religious experiences, since they make a connection between the phenomenological and the social. As Lyon (1995) suggests, social processes are indeed not only understood through ideas and habits, but also through the body. On the one hand, the body can be seen as the product of social practices of which it is therefore a discourse (Bourdieu 1980; Douglas 1973; Foucault 1963, 1975, 1976); on the other hand it is a perceptual device that plays a key role as the field of construction of the self. Csordas (1993) links perceptual experience (Merleau-Ponty 1971) with collective practice (Bourdieu 1980) in the concept of the "somatic mode of attention," which refers to a culturally determined way of attending to the world with one's body. To account for this interpenetration of mind, body and society, Schepher-Hughes and Lock introduce the unifying concept of the "mindful body." They deconstruct the notion of the body into three dimensions: "the phenomenally experienced individual body-self," the social body as a "natural symbol for thinking about relationships among nature, society and culture" and a body politic as an "artifact of social and political control." (Schepher-Hughes and Lock 1987:6). As a consequence, the body appears to be an essential site of conversion, since it is where many of the norms and values of the community are inscribed (Cataldi 1993; Lyon 1995; Rosaldo 1983). For both Schepher-Hughes and Lock (1987) and McGuire (1990), emotion mediates between these dimensions of the body, acting as a conduit between experience and understanding and getting involved in the action (whatever that action may be). Moreover, Cataldi (1993) argues that profound emotional experiences lead to fundamental changes in an individual's perceptions of, and relationships with, her environment. In short, if an individual is deeply affected, she will never see either the world or herself the same way again. Following the works of McGuire (1996), Schepher-Hughes and Lock (1987) and Cataldi (1993), I consider religious conversion to be a complex process activated by emotional experiences which involve

the individual as interconnected in body, mind, self and society. Thus, by approaching the religious ritual through the anthropology of the body, this study sheds new light on conversion experiences.

Methodological Considerations

My research into religious ritual and conversion was conducted in a Pentecostal congregation based in a Montreal neighbourhood of considerable ethnic and religious diversity. For a six-month period, I regularly attended the Sunday services, a formal weekly event that allows all members of the church to gather together. I specifically observed the rituals and their production or "mise en scène." However, in order to document the larger context in which rituals take place, I also attended the various activities organized within the congregation. This ethnographic approach led me to participate in weekly informal gatherings in members' apartments, and in some conferences the pastor gives regularly so as to transmit religious education and knowledge to lay members. For instance, during my fieldwork, the pastor taught a homiletic class aiming at forming new preachers in order to ensure the congregation's future, as he says he is not "eternal."

It is in those small informal groups that personal interactions develop more spontaneously. Although they were not the focus of my research, being present in those sub-groups enabled me to enter some of the congregation's social networks, and to gain access to some respondents. These informal contacts also gave me the chance to interview members of the congregation from a variety of social backgrounds, whose roles in the CEP ranged from leaders of services or ceremonies to newly enrolled members, and whose immigration profiles are as diverse as Congolese refugees and Haitian economic immigrants. The 20 interviews I collected were designed to elicit members' narratives which, as Jackson (1996) notes, do justice to the complexity of the phenomena experienced by a subject by allowing him to identify the dialectics of construction and deconstruction of his life world. In addition to the congregation's ritual life, I was thus able to collect more data on members' religious trajectories and experiences and for the 20 of them, stories of the gradual process that led them to convert. In fact, a minority of the interviewed members had been born into Pentecostal families; they had been part of the CEP since its creation and some of them had even come to know the pastor in Congo or during his studies in Belgium. Nevertheless, the majority of the interviewees had converted to Pentecostalism as adults, either in their country of origin, or in the course of their immigration process to Quebec, and had joined the CEP within the last five years.

The warm welcome the congregation gave me and my research made the fieldwork run smoothly. Nevertheless, since Pentecostalism is a proselytizing movement, I always took care to clearly identify myself as a non-member; the pastor still considers me as a "friend" of the congregation, which is a category of ritual participants who do not belong to the community. This relatively easy access to the congregation provided rich data on the organization of the service, its particular atmosphere and the specific means used to create religious fervour, and the spiritual and ideological messages preached by the minister. In particular, the themes of emotion and feelings that emerged through the observations and that were evoked during interviews raise the following methodological question: how can one study the role of emotion in religious experience without having felt this emotion oneself? Rosaldo et al. (1984) argue that the anthropologist's fieldwork is closely linked to personal life: to understand the Other's emotions requires one to have lived experiences close to the Other's. This argument could be all the more valid for ethnographers of religion; indeed, Proudfoot (1985) considers that atheists researching religious experience are necessarily reductionistic. However, this does not seem entirely fair (particularly given the long tradition of injunctions *against* the anthropologist "going native"). The type of study of emotional religious experience that I have carried out is therefore limited in that its sources of data are confined to external observable manifestations, plus members' accounts. I do not intend to essentialize these fieldwork data as benchmarks of the participants' "true" feelings, but rather treat them as the products of a particular system of religious ritual.

The Communauté Évangélique de Pentecôte in Montreal

The CEP's History and Membership

The *Communauté Évangélique de Pentecôte* (CEP) was founded some 10 years ago by the current Congolese pastor, who arrived from Belgium where he had studied theology. During a previous visit to Quebec, he had had a divine vision revealing the province to be the land for his own mission. He therefore decided to immigrate. At first, the CEP was set up in the pastor's living-room and drew only a few participants (mainly his family and his children's friends), but it grew rapidly and now brings some 400 members to a large, recently acquired building. The Church is located in a multiethnic and multireligious neighbourhood of Montreal and the vast majority of its members are Black immigrants. Most are recent arrivals from the Congo or from francophone West Africa who

have fled the wars and insecurity of the last few years. They are generally well-educated people who left relatively materially comfortable conditions to enter Canada with the precarious status and circumstances of political refugees. The CEP also attracts Black people from a prior wave of immigration to Quebec, mainly Haitian men and women with diverse migration trajectories: some came for economic reasons, others immigrated to join their families or to study. Almost all the members of the congregation were raised in a Christian tradition and my fieldwork data revealed that most members from Africa had been converted to Pentecostalism in their country of origin by European and American missionaries, while Haitian members usually came as Catholics and then decided to convert, often after discovering a particular Pentecostal church. In most cases, the members came to know of the CEP through their social network and some of them had attended various churches before sticking with this one. They usually chose the church for reasons of personal affinity and "well-being," which relates to what Yang et al. (2001) call "the new voluntarism" characterizing modern religious life.

Structure of the CEP

Using Ebaugh and Chafetz's (2000) terminology, the CEP can be classified as a religious congregation. Its organizational structure is divided into various ministries, each of which is devoted to a particular task: the ministry of protocol makes sure the Sunday service takes place in a proper and orderly manner, and the ministry of praises prepares the singing period of the service and organizes collective prayers. Some ministries are formed by age or gender: the ministry of women runs cooking or sewing activities while the ministry for teenagers leads discussions on topics such as identity or choosing a husband or wife. Each member is given a role in the congregation, but the responsibility of managing the community as a whole is given to members who are seen to meet particular criteria as defined in the Bible¹: they must have integrity, a good reputation, a good family and respect for all. At the top of this moral and spiritual hierarchy is the pastor, who is in charge of the whole congregation. Thus, the CEP can be seen as a local institution structured on different levels of activities and based on the personal involvement of its members. On the other hand, it is also organized on a horizontal basis as a community centre for services (Ebaugh and Chafetz 2000) divided into various cells spread throughout the city by neighbourhood. Members gather together in the course of the week for less formal meetings, during which sacred activities such as prayers are mixed with the secular, from sharing food and

arranging mutual aid to exchanging news from the country of origin or information about the host country. Similarly, the pastor and other leaders often convey information about accommodation or employment during the Sunday service or in topical seminars. The pastor also meets with members by appointment to provide them with personal moral support or counselling. Thus, the CEP represents a physical space in which material, informational and psychological resources are distributed in order to help immigrants settle in their host environment.

The CEP's Religious Activities

The CEP's various units meet and merge together during the Sunday service, which the pastor describes using holistic imagery as like "a human being whose different organs transfer strength to the dynamism of the body." Religious rituals in the community are conducted according to the Pentecostal principles of belief. As a Christian religious movement, one of the variegated offshoots of Protestantism, Pentecostalism is based on a literal reading of the Holy Scriptures and the belief in a direct spiritual relationship between God and the believer. However, Pentecostal faith also includes some practices less common among Protestant denominations, such as speaking in tongues, which is seen as a direct gift from the Holy Spirit to a church member during the service and contributes to the agitated, unrestrained atmosphere that characterizes Pentecostal services.

At the CEP, the Sunday service takes place in French and is open to all visitors. It is mainly made up of two liturgical periods. During the first, which is devoted to prayers and worship, the ministry of praises leads a sequence of songs alternating with meditation. This phase lasts for about 50 minutes, and it is the time for members to sing, dance and worship God with exuberance and warmth; stirring music that sometimes recalls African or Haitian rhythms drives the praise along. Participants express feelings of joy and sometimes sadness with their gestures: raising their hands, swinging their bodies, turning around and around or falling prostrate into their chairs. During this time, some participants seem to experience altered states of consciousness. Leaders encourage the participants' involvement in the ritual through their body language and powerful verbal incitement: "Do you love God?" This period of intense emotional effervescence comes to an end when a spiritual leader, sometimes the pastor, asks for all the participants' attention and preaches for about an hour. The sermon is always based on a reading of the Bible and deals with the spiritual values conveyed by the Holy Scriptures, but it also always focusses on the social and ethical behaviour of the

members of the congregation, providing particularly important guidelines to immigrant members on the paths they should take in their host society. For instance, one sermon dealt with the financial credit on which North American societies are based and which represents the danger of financial and moral bankruptcy for the members. The pastor is equally likely to preach about the kind of gender relations that are acceptable in Canada, around themes such as "How to talk to your wife in Quebec." The service ends with announcements about the community's events. The whole time, the ministry of protocol watches over the progress of the service, welcomes new participants, responds to the particular needs or requests of leaders on the stage and skilfully channels the potentially overflowing emotions among the audience.

Conversion Narratives: Marie-Rose's Story

Congregation members do not consider joining this religious movement to be a conversion as such but rather, a statement of acceptance of Jesus Christ in one's life that logically follows on from a personal experience in which God revealed His presence and love. Although members of the church do consider this event to be a turning point in their trajectory, they believe that God has always been present in their lives but that their "conversion" marks the recognition of his presence and actions. It entails a commitment to worship Him, to receive the good and the bad in life alike as a manifestation of His wishes, to abide by His teachings, and generally to live in His presence. In Brazilian Pentecostal churches, Aubrée (1987) distinguishes three formal steps in joining a congregation: first, the would-be member has to state that she accepts Jesus Christ into her life, then she is officially recognized by the group through the ritual of baptism by immersion, and finally she might experience the phenomenon of speaking in tongues. This last step is perceived as baptism by fire, the new member thus being recognized by God and His emissary, the Holy Spirit. At the CEP, becoming a full member of the church follows a similar sequence of events. To illustrate, I will present the story of Marie-Rose who converted to Pentecostalism after discovering the CEP some five years ago. Her narrative seems particularly salient in that it clearly highlights and synthesizes the various ritual and personal elements that were also mentioned by other interviewees as paving the way to their conversion.

Marie-Rose is a Haitian woman who arrived in Quebec as a teenager some 15 years ago, having left her homeland with her father after her mother's death. She describes her arrival in Montreal as a difficult time, since she suffered discrimination from other students at school.

At that time, she attended the Catholic Church on a regular basis, as did her father (her mother had been particularly devout), but some of her cousins belonged to Pentecostal movements and tried to bring her along to their churches. Marie-Rose reluctantly agreed to visit the CEP more out of curiosity than religious interest. In the event, she found the atmosphere quite bizarre with all the shouting, loud music and uninhibited participation and she avoided her cousins' subsequent invitations:

I found them weird, because I used to go to Catholic Church, which is all quiet. Pentecostals pray loud, they sing loud. But in the Catholic Church, everything is quiet, you are not gonna find loud instruments except the piano. Well I went there and I thought, this place is not for me.

At that time, Marie-Rose had a son and was trying desperately to have a second child. She decided that if God gave her a girl, she would accept Jesus Christ and join the CEP. She finally did conceive a baby girl but forgot about Pentecostal churches until she ran into her cousin, who reminded her of her promise. She agreed to return to the CEP. She felt that her initial contact with the pastor was positive, so she decided to come back with her cousin every Sunday to listen to the sermons, and gradually she got used to the community. Six months later, the church was visited by a prophet who had an especial impact on her. She says:

There was a man who was talking and talking, he was singing a hymn, I couldn't stop crying and crying, I was wondering "what's wrong with me?" Then I felt something telling me "you're ready now, go for it!" Then the prophet called out, he said "I know someone here is really thirsting for God, come, come up to the front, we are going to pray for you!" I wanted to get up but something was stopping me, but then I stood up and the prophet started to pray for me, asking me if I wanted to accept God in my life.

She said at that point, she was quite vulnerable:

The hymn that says "You are the only God, you are the only" and there is another one that talks about solving our problems, they really touched me, the moment was well-chosen. I will never forget this hymn; it is the only one that can solve my problems.

A few months later, Marie-Rose was baptized: dressed in white, she was asked by the pastor if she was ready to walk out of her former life, after which she was totally immersed in water in a pool inside the church. Marie-Rose says she felt "really light, like on a cloud. I felt as if a big

weight was being lifted from my shoulders.” She was under the impression she had left her old life behind and said: “I was starting a new one. I said now I can start something new with my two children.”

Today she says she feels at peace with herself and accepts that God transformed her: “He changed my life, I am no longer the same person and I don’t see life the same way any more. I am becoming more mature through the church.” She also feels at peace with the world, adding “I no longer see this one as Black, that one as White, now we are human beings. At work, I have white friends, we talk on the phone and so on.” Quite apart from being Black, Marie-Rose considers herself above all as a child of God and therefore a sister of her fellow human beings. As a single mother of two, she knew she was sinning by raising her children without a father, so she decided to trust God to choose a husband for her—who will have to be Pentecostal. Joining the Pentecostal movement completely changed the way Marie-Rose lives her everyday life. She feels accompanied by God as a partner, and she talks with him at any time of day “as if to a friend,” she explains, “I talk about my problems and I have the sense that He can hear me, do you understand?”

Ritual Techniques for Activating the Emotions of Potential Converts

What can we learn about the relationship between conversion and emotion from this narrative? First of all, conversion is a ritual process that follows specific steps; these gradually create an emotional atmosphere that prepares the individual’s subjectivity for joining the community and adopting its perception of the world. Drawing on Moscovici’s (1985) model of mass suggestion, I will now discuss three different techniques for creating this atmosphere that involve, respectively, representation, temporality and language. The representation technique structures the ritual space inside the place of worship in order to make a specific impression. The temporal technique uses each symbol to renew and stimulate expressiveness in order to make the atmosphere more conducive to the sharing of simple and strong emotions. Through this process, symbols and their relationships are not just a cognitive typology but they are used as tools to evoke and control powerful emotions. They are also devices mobilized in a precise temporal sequence in order to channel the emotions emanating from the mass of participants. Finally, the linguistic technique is based on the idea that when the audience is in turmoil, it is more receptive to words; discourses and sermons then have a greater capacity to move people to action.

The Ritual Atmosphere Created by Representations

The representation technique helps explain the “weird” atmosphere that Marie-Rose sensed when first attending the Church. The arrangement of the ritual space is rather austere: nearly no decoration except a few streamers on the walls and signs recalling some Bible verses. Chairs are set up on either side of a central alley leading to a stage decorated with maroon fabric, bunches of flowers and the congregation’s logotype, a dove flying above a globe in blue and white. Nevertheless, the activities which take place in this arena are designed to transport the individual’s body and mind to other dimensions of the self, through the creation of an “emphatic community.” This social space supports and encourages the free, immediate and direct expression of emotions that are shared by the group and that help reinforce its cohesion. As Da Matta (1977) notes, the ritual atmosphere is created through the manipulation of relatively trivial elements that are repeated, condensed, exaggerated and fused to add texture to the service. Thus, music has a fundamental role to play in the service and appears to be a means of blurring boundaries between the worldly and the religious spheres (Rouget 1980). The band accompanies the leader on synthesizers, guitars and drums, combining volume, melody and rhythm. In the lively atmosphere this creates, the leaders of the service frequently make emphatic verbal appeals to every member of the audience to praise the Lord in any way they feel, which frames the acceptability of bodily expression, loud prayers, songs, low murmuring and anguished cries.

The church seating traditionally faces the choir, but the leader encourages the faithful to come up and move and dance or sing in front of the audience. The congregation expresses itself at times through collective gestures such as raising their right arms en masse to glorify God. Thus, through the suggestion of the pastor, the congregation comes to share a variety of body movements, which lead to the construction of collective affect. In this way, the use of songs, music and dance involves both the spiritual and bodily dimensions of the self in the religious ritual. The music could be said to touch the inner self of the convert who makes it her own before expressing it through her body. Rouget (1980) shows that ritual music engages the physical, psychological, affective and aesthetic dimensions of the self. Hanna and Blacking (1977) have argued that dance entails a qualitative alteration of the mental process, through a loss of control, a change in one’s sense of time and awareness of one’s body and a distortion of perceptions. Through dance, gestures and the

activation of the perceptual apparatus, music is inscribed in the ritual space. It instils an emotional charge in the ritual by engaging the subject's sensitivity to the audience and disrupting his sense of being in space and time.

The stimuli of dance and music may catalyze phenomena of altered states of consciousness, including speaking in tongues or *glossolalia* where an individual utters words in an unknown language and accompanies them with gestures; these are seen to be a direct manifestation of the Holy Spirit. In these ways, the church member directly identifies with the divine: he has expressed another dimension of the self, body and mind, which involves a change of identity. Religious fervour during the service is considered to be a sign of God's immediate presence. It demonstrates to the congregation that the service is transcending human, worldly reality and that God is visiting the church in answer to prayers and hymns. As this ritual effervescence builds to a crescendo, it spreads to the entire congregation, creating a space that is freed from the logic of rationality and that fosters an open and direct contact with the transcendent.

The Ritual Temporality of Sermons and Hymns

What about the hymn that shook Marie-Rose up so much? According to Corten (1995), singing in Pentecostalism is a way of creating an emotional setting to foster dance and bodily demonstrations, and maintain the mind and the spirit awake. As mentioned above, the two-hour Sunday service is organized into two parts: the first warms the audience up with music and worship, to prepare it to receive the preacher's message delivered during the second part. During the phase of worship, the band and the choir collaborate to create the ritual atmosphere, alternating high volume songs of praise with low background music to accompany introspection. The conductor of the choir fine-tunes the music and songs and sends body language to the congregation to encourage them to participate through movement and dance. In the interviews I had the occasion to conduct with them, the leaders of the choir explained that when the level of enthusiasm among the audience is not high enough, they play music with vibrant or stirring rhythms to move people to dance. When they feel that the participants are open to spiritual manifestations, they bring in calmer, sweeter music in order to bring them to pray and perhaps even show their altered states of consciousness. Participants are led to open their hands, raise their arms, get up and swing their body. They respond to these musical and verbal messages by clapping along with the beat, crying out, flinging out limbs or shaking their whole bodies, using their bodily resources as ritual tools. Members' expressiveness is thus directly

linked to the hymns, and worshipping God is understood as a movement of the heart that extends to a movement of the body. Emotions activated during the hymnal period—feelings of well-being, serenity or joy—can be seen on the members' faces. Here, the body is referred to as an "illustrator" (Ekman and Blacking 1977) in that it symbolizes a message the individual wants to convey: arms open in praise indicate a readiness to receive and give or to be connected with God, both arms raised represents getting closer to God, one arm raised only is a salutation to the divine and a raised fist evokes struggle.

While gesture and dance engage the body in the ritual process, the words of the hymns touch the heart and the spirit. For many participants, the words are the most important element in the first part of the ritual. While some hymns serve to worship God and Jesus Christ directly, others are structured as narratives of the believer's path to God. As Billette (1975) suggests, conversion narratives are built upon selected lived events that are interpreted in terms of the adopted religious ideology. In the CEP, Christian songs of praise of God alternate with those typical of religious revival movements (such as the hymn "God's army is standing up") or of the Haitian or African pop music repertoire. Some hymns express the believers' love and gratitude to God, or describe a powerful and compassionate Jesus Christ dwelling in the hearts of the faithful; in those songs, the topics of worship, recognition of Jesus' power and God's compassion are tirelessly repeated. Other hymns focus on struggling against the hardships of life induced by evil spirits, and describe how God and his vulnerable children empowered by their Father will come out victorious and purified. Converts say they are strengthened by these stories of struggle that the Holy Spirit always wins, because, as one popular chorus runs, "God of victory dwells in us." These hymns describe the believer's path as a journey of struggle between God and Satan as embodied in the believer. The words of hymns lead to a reinterpretation of the converts' past and present through the prism of their new status as God's children, protected by His power. In this way, any recollection of suffering and hardship is transformed into collective joy and hope in the return of Jesus Christ the Saviour and Healer: "Your joy shines my Lord, Your love surrounds us my Lord, that's why we have hope in You."

In this context, singing prepares the ground for being closer to God; the hymns set the foundations for a relationship with God. Through praise, the audience is drawn into an atmosphere of reverence which is meant to symbolize God's presence. The pastor also talks about "setting everybody on an equal footing," which implies creating a

horizontal community, uniform and undifferentiated, while hymns lead gradually towards a collective worshipping of God's gifts and might. The ritual articulation of the body, spirit, self and community is expressed through individual and collective emotion, either through tears of sadness or of joy or through feelings of deep happiness or peace. Ritual intensity is organized through hymns and members' interactions that evoke the participant's path strewn with obstacles and pain. The effervescent atmosphere brings about the sensation of being blessed, transformed, relieved of life's burdens. Thus, the religious experience of the Sunday service reconstructs the individual biography and self within the community.

The Ritual Rhetoric

Finally, what is the role played by the prophet's words?

We have seen that emotion is gradually built up throughout the CEP service. The words pronounced by the leaders of the ritual seem particularly to stimulate this emotional expression. Indeed, leaders punctuate the whole service with powerful statements to encourage people to clap their hands, dance, call on God and feel connected to the divine. The audience's active participation is also expected during the sermon when the leader keeps on asking people to reply by saying "Amen!" at the end of any affirmative or powerful statement, like "God wants me to erase all doubts from my mind!"—"Amen!" The emotional involvement of participants appears to be a prerequisite for the transmission of the sermon. In interviews, the preacher testified that he cannot deliver the divine message if the community is not correctly prepared. The preacher therefore ensures that he keeps participants' senses active by frequently uttering emphatic words after each powerful statement, such as "Those of you who love our Lord clap their hands," and by stimulating audience participation and interaction. The expressiveness thus activated is nonetheless always understood by the audience as the demonstration of the Holy Spirit's gifts to each and every one. The preacher uses different ritual techniques to increase participants' fervour. The responses he obtains increase the quality and intensity of his performance, which, in turn, induces a greater and more enthusiastic collective response. This virtuous circle generates more and more intense expression, escalating towards a climax. The aim is always to move the audience: a weak reaction calls for a change of tactic to indicate the leader's (or God's) need for a better response. For instance, the pastor might call explicitly for greater participation: "Anyone say Amen?" or "God lives on Amens, do not let God starve!" At the end, each forceful "Amen" shows the audience agrees and supports the message.

In this way, the preacher and the audience interact: members send messages and signals through body language (looks, attitudes, gestures) that the preacher is supposed to decipher and to which he is meant to reply. Words chosen by the preacher are designed to captivate the audience; the participants' reaction is demonstrated through the body with dances, cheers and words to God. These perceptible gestures—including facial expressions and symbols such as the raising of arms—can be understood to express feelings of connection to the divine. As the leaders' linguistic performance constantly stimulates such spontaneous bodily and mental involvement from the audience, it induces an emotional state, which prepares them to accept the content of the sermon. The religious discourse is thus incorporated as a new frame of perception of the world, or a new "canon" as Luckmann (1999) would call it.

During the Sunday service, topics are also debated in connection with the community's needs. For instance, at the end of 2003, the pastor developed the idea of "fighting on," to cheer up members who, looking back on their year, might be disappointed. Sermons at the CEP do tackle spiritual values linked to the Scriptures. Nevertheless, the examples used by the pastor to clarify biblical verses convey a missionary ideology aiming to transform the immigrant's trajectory into that of a citizen's. For instance, he often reminds the audience to "leave the social welfare programs, that is not your place, go back to studying." On a broader scale, the topics of the sermons deal with change and metamorphosis, in order to comfort particular members whose immigration experience has put them to the test, as well as to transmit new normative principles. Based on a close and literal reading of the Bible, sermons elaborate on each religious "truth" to link it with the convert's life, so as to touch him, underscore his condition and show what God expects from him. The legitimacy of the normative message is based, on the one hand, on the Bible as the exclusive source of truth and, on the other hand, on the preacher as the exclusive authority in conveying God's message. The preacher's legitimacy is certainly justified by the fact that he studied the Bible, but above all by the fact that the Holy Spirit lets him receive God's messages and deliver them to God's people. In this sense, the production and transmission of sermons are ritually organized and controlled by the pastor.

The message is delivered through three media which combine to make the normative principles conveyed appear consistent and logical: language, tone of voice and gesture. These communicative strategies are close to the politician's: the assertions are biting, concise and precise,

just like Jesus who, as the pastor once said, used to “shock, talk bluntly and accuse.” The preacher also uses the emotional power of certain words and phrases and relies on repetition to transform mere ideas into convictions and to stigmatize divergent opinions. Themes are repeated several times, and the key points of the sermon are sometimes projected onto acetates for the community to read, for instance, “Trust in God, if the year 2003 leaves you with bitter memories, trust in God.” The pastor also employs rhetorical plays on words that are easy to remember and convey ideological concepts in a polished rhythm, such as “TV informs you, school forms you, God transforms you.”

Through different techniques of ritual, singing and discourse, the combined performances of the preacher and the choir engage each participant’s body and spirit, as do the audience’s collective reactions and interactions. In this way, subjects become a site of interaction between body, mind, self and society. The worship and occasional altered states of consciousness such as speaking in tongues directly mobilize each participant’s expressiveness and bring the community to an emotional climax which unites the self, the body and the community. This whole process transforms the members, who now believe that they are inhabited by the Holy Spirit and guided by the Divine. In this context, Marie-Rose’s conversion to the CEP is a continuous process in that each service she attended gradually built up an emotional state that was intended to prepare her to adopt a new religious frame of perception.

A Transformative Experience Involving Different Dimensions of the Self

The conversion narratives of the members I encountered often indicate a feeling of re-birth and renewal, characterized by a belief in the tenets of a new orthodoxy. Although the act of conversion can seem like a trigger that is pulled at a precise moment in life, it is more the product of a long persuasive process that eventually overcomes the subject’s resistance. Thus, the path of the convert usually starts with his repentance, which then acquires deeper implications through subsequent personal experiences full of strong emotions and, in the end, a sense of wholeness. The convert’s baptism, which marks the end-point of this process, often involves an impression of weightlessness symbolized by water: it relieves the convert of the burden of the past and purifies his body and spirit through total immersion. Marie-Rose testifies:

The day I was baptized was really, I felt so light, it was like I needed something to hang around my neck [to weigh me down], because, it was really, I was on a cloud.

It was such an experience, hard to say how, bizarre but still good for me. I said “Ah” and I felt so light, after, when I had been immersed in the baptismal waters I said “Oh, it’s like all the weight that was dragging me down has been lifted away.” You know? I said “there, now I can start something new with my two children.”

An Emotional Experience

As Corten (1995) notes, Pentecostal baptism is not so much an institutionalized liturgical ceremony as it is an emotional event: it results from an intense and mystical feeling of being in touch with God, which is expressed in hymns and in the leaders’ ritual interventions that are taken to be messages from God. God’s presence thus staged can bring about feelings of dirtiness and shame that are expressed through tears. These are instinctive demonstrations that the convert cannot hold back, as Marie-Rose reports, “I used to be shy, before, but I am not shy any more. I would arrive and wouldn’t dare cry but the tears would roll down on their own, they would roll down on their own.” In this sense, the body is a signifier. Still, during the effervescence of the ritual tears can have other meanings: they may symbolize fear of the Last Judgment, sadness or despair at the miserable condition of the human being; they may also convey joy and hope in the fact that from now on, the convert’s life has been brought within the scope of a system of meanings linked with the divine. For David, one of the CEP’s ministers:

The Holy Spirit enlightens you, He really shows you your condition, your basic condition and if you stay in that state, it is inevitable, you will be judged by God. It’s so clear in your mind that the only thing that pushes you forward is... You feel the joy of being Christian, the joy of being saved, OK. But also He sheds a little light on where it was you were, the fear in the darkness where you were, the sin where you were, the perdition... It’s a bit like being sad about your life and happy at the same time. So between the two, you cry, like this, you feel something, you feel something even if you don’t cry, but you feel that your life is different, your life is changing, it’s because the Word you are reading is true.

Thus conversion emerges from cumulative sensations of concrete experiences with God; deeper and more personal each time, they provoke a gradual shift in perception of the universe. Myriam, another member of the Congregation talks about her conversion’s “sweetness” and “progress” and she evokes her own experience of God:

Let me tell you, I was a rationalist of the most convinced kind, so if I’ve changed sides, it’s not because I

had a shock, it's because I had real experiences with the Lord. Besides, to get involved to that extent, I must have had concrete experiences, they must have been real. And with God, you live real live experiences.

The emotions aroused during the services are considered by the converts to be joy replacing everyday pain and suffering; this perception is reinforced by their conviction that God acts to heal them and enrich their lives. Prayer is seen as a refuge in times of sorrow where the convert will find advice, comfort, and the strength to accept every day's hardships thanks to his trust in God and the acceptance of His choices. Marie-Rose remembers, "He says that, in his Word, 'Always be happy.' So because You (God) knew that I was going to have problems, You tell me 'Always be happy, always be joyful, never stop praying.' That's what He says, never stop praying."

A Transformative Experience

Through the conversion experience, the new member is touched by the Holy Spirit which from then on will direct, inspire and advise her and above all, grant her an array of spiritual gifts (speaking in tongues, interpretation, etc.). This sense of embodying the Holy Spirit transforms the convert's sense of self, and leads her to abide by a new set of rules shared with other members she will henceforth recognize as brethren.

The respondents talk about conversion as the moment of truly "becoming a Christian" and they see this step as indicating a clear personal involvement with God. David explains that conversion "doesn't work through genetic transmission or the transmission of values"; it is the personal commitment of an informed person which can be compared to marriage. It also involves a new system of meanings constructed through a new code of dress, food and conduct, as well as new religious practices including the form and frequency of sermons, public meetings, ceremonies and so on. Subscribing to this new ideology entails the transformation of both personal and social status, since difference is no longer a matter of race or ethnicity but is rather established along religious categories such as having been baptized or not. Each member now embodies the Holy Spirit, enabling him to be acknowledged amongst the community of his brothers and sisters in Jesus Christ. Witness Marie-Rose's feeling that religious identity and feeling of belonging now transcend ethnic markers.

On the other hand, the embodiment of the Holy Spirit also transforms the convert's subjectivity: his actions and perceptions do not seem to belong to him any longer since God now lives in the subject, through the Holy Spirit, and

guides him towards new priorities. As David says, "You don't do anything, it's the Holy Spirit who acts through you." This new form of subjectivation distances the convert from her former everyday concerns, as Elizabeth, another CEP's member, notes:

The moment I received Him, I felt it, and later on it stayed: I wasn't quite sure yet but it was like something had changed deep inside of me, nothing was quite the same. Then I understood that it was because of the Lord, because now I had given Him my life, I said to Him, "Look after my life." Because when you welcome Him into your life, you say "Lord, come into my life, take over and guide my life" and then, the One who enters, He guides my life, He takes care of all my concerns, my problems.

The respondents often state that after the conversion, "you understand life in another way." This global transformation of the convert as a body, spirit, self and member of the community is expressed by a discourse of peace, serenity and trust. For Myriam,

Even if the roof falls in on my head, I am full of joy, nobody can take away my joy from me. There are signs that God's spirit comes to me. Things that used to drive me crazy before are no longer my problem. I can say "I don't agree with that" and still be happy.

Conclusion

In the CEP, the performance of the Sunday service is orchestrated through both bodily and discursive strategies. These ritual strategies aim, on the one hand, to mobilize the audience's fervour by stimulating the expression of their emotions, and, on the other hand, to prepare them to receive the biblical message. In this setting, the body plays a key role as a field of construction of the self; it is the interface of what Csordas (1993) calls the "somatic mode of attention." At the CEP, the somatic mode of attention is activated through ritual; it involves a new process of subjectivation which includes a new coding of the self centred on the transformation and purification of the body, the spirit and the self. During the sermon, a new frame of perception of the self is suggested, giving prominence to the believer's divine dimension and his embodiment of the Holy Spirit. In this context, the very moment of conversion symbolized in Pentecostal baptism by the statement of acceptance of Jesus Christ in one's life appears as a turning point in his journey. The feelings expressed during the service are henceforth experienced as manifestations of the Holy Spirit; they are also considered to be

part of a personal language and conversation shared with God.

Furthermore, the very act of participating in the service integrates the convert into a new system of meaning uniting religious experience with everyday life, the spiritual being with the citizen, and the sacred with the secular. This perception of the world is especially attractive to immigrants who have lost their points of reference and are likely to experience marginalization or isolation in a host society whose values seem to be opposite to their own. Once the individual has joined the religious community, her social environment becomes a new universe, punctuated by occasional signals purposefully sent by God. As for the migratory journey, it now appears as a path travelled in the company of the Lord, who is considered as a partner and active source of support. The new convert perceives herself as God's servant, which fills her with joy since it accentuates her own grace. Embodying the social and religious discourse of the community and adopting its verbal and physical language commit the convert to a new mode of action and behaviour which will guide her journey in the host society.

My study has focussed on the means of expression of the self during ritual in order to stress its transformative capacity on the trajectory of the convert. I have taken a phenomenological approach, using notions of the "somatic mode of attention" and "embodiment" suggested by Csordas (1993). I have, however, limited the use of device to the external demonstrations of religious experience since I have not myself experienced it. This raises the question of the extent of the researcher's participation in the congregation under study. As I was considered a friend to the CEP, but never became more deeply involved in the community, my fieldwork was based only on the observations and interviews I was able to conduct. However, by attending the weekly Sunday service for six months, my observer position has gradually evolved toward a more participatory one. Indeed, without ever experiencing altered states of consciousness or Holy Spirit manifestations, I have often been emotionally touched by the effervescent atmosphere, which led me to become part of the ritual and ephemeral community without being a formal member of the congregation. Others have opened up the debate to consideration of the ethical and anthropological issues that doing fieldwork in religious community raises (Jules-Rosette 1975; Mary 2000). For me, this problematic is closely linked to the researcher's identity and their level of identification with the congregation's ritual and dogma.

Géraldine Mossière, Département d'Anthropologie, Université de Montréal, 3150, rue Jean-Brillant, Bureau C-3072, Montréal Québec, H3T 1N8, E-mail: Geraldine.Mossiere@umontreal.ca

Acknowledgments

I would like to thank Professor Deirdre Meintel for her thoughtful advice and suggestions in the course of writing the article. I would also like to thank Martha Radice for revising the article.

Note

- 1 Timothy, Chapter 3, Verses 1 to 13.

References

- Aubrée, Marion
1987 Les Orixas et le Saint-Esprit au secours de l'emploi (deux stratégies d'insertion socio-économique dans le Nordeste brésilien). *Cahier de Sciences Humaines* 23(2):261-272.
- Billette, André
1975 *Récits et réalités d'une conversion*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Bourdieu, Pierre
1980 *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Cataldi, Sue L.
1993 *Emotion, Depth, and Flesh*. New York: Suny Press.
- Corten, André
1995 *Le Pentecôtisme au Brésil: Émotion du pauvre et Romantisme théologique*. Paris: Karthala.
- Csordas, Thomas J.
1993 Somatic Modes of Attention. *Cultural anthropology* 8(2):135-156.
- Da Matta, Roberto
1977 Constraint and Licence: A Preliminary Study of Two Brazilian National Rituals. In *Secular Ritual*, S.F. Moore and B.G. Myerhoff, eds. Pp. 244-64. Amsterdam: Van Gorcum.
- Deslandres, Dominique
2003 *Croire et faire croire. Les missionnaires français au XVI^e siècle*. Paris: Fayard.
- Douglas, Mary
1973 *Natural symbols: Exploration in cosmology*. New York: Random House.
- Dürkheim, Émile
1925 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.
- Ebaugh, H.R., and J.S. Chafetz
2000 *Religion and the new immigrants*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Ekman, Paul, and John Blacking
1977 *Biological and Cultural Contributions to Body and Facial Movement*. London: Academic Press.
- Fellous, Michèle
2001 *A la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*. Paris: L'Harmattan.

- Finn, Thomas M.
1997 *From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity*. New York: Paulist Press.
- Foucault, Michel
1963 *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris: Presses Universitaires de France.
1975 *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
1976 *Histoire de la sexualité, vol. 1: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Hanna, Judith Lynne, and John Blacking
1977 *To Dance Is Human*. London: Academic Press.
- Jackson, Michael
1996 *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*: Indiana University Press.
- Jules-Rosette, Benetta
1975 *African Apostles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Lacar, Luis Q.
2001 "Balik"-Islam: Christian Converts to Islam in the Philippines. *Islam and Christian Muslim Relations* 12(1):39-60.
- LeBlanc, Marie-Nathalie
2003 Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial Ouest-africain: Les jeunes musulmans et les jeunes chrétiens en Côte d'Ivoire. *Anthropologie et Sociétés* 27(1):85-110.
- Luckmann, Thomas
1999 The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions. *Social Compass* 46(3):251-258.
- Lyon, Margot
1995 Missing Emotion: The Limitations of Cultural Constructionism in the Study of Emotion. *Cultural Anthropology* 10(2):244-263.
- Mary, André
1998 Le voir pour y croire: Expériences visionnaires et récits de conversion: Parcours de conversion. *Journal des africanistes* 68(1-2):173-196.
2000 L'anthropologie au risque des religions mondiales. *Anthropologie et sociétés* 24(1):117-135.
- McGuire, Meredith B.
1988 *Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
1990 Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 29(3):283-296.
1996 Religion and Healing the Mind/Body/Self. *Social Compass* 43(1):101-116.
- Merleau-Ponty, M.
1971 *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.
- Moscovici, Serge
1985 *The Age of the Crowd: A Historical Treatise on Mass Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nelson, Timothy J.
1996 Sacrifice Praise: Emotion and Collective Participation in an African-American Worship Service. *Sociology of Religion* 57(4):379-396.
- Proodfoot, Wayne
1985 *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press.
- Rosaldo, Michelle Z.
1983 The Shame of Headhunters and the Autonomy of the Self. *Ethos* 11(3):135-150.
- Rosaldo, Michelle, Richard A. Shweder and Robert A. LeVine
1984 *Toward an Anthropology of Self and Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rouget, Gilbert, and John Blacking
1977 *Music and Possession*. London: Academic Press.
- Rouget, Gilles
1980 *La musique et la transe*. Paris: Gallimard.
- Scheper-Hughes, Nancy, and M.M. Lock
1987 The Mindful Body. *Medical Anthropology Quarterly* 1(1):6-41.
- Snow, David A. and Richard Machalek
1984 The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology* 10:167-190.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja
1985 *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Travisano, R.V., G.P. Stone and H.A. Faberman
1970 Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations. Waltham, MA: Ginn-Blaisdell.
- Turner, Victor
1972 *Les tambours d'affliction: Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris: Gallimard.
1990 *Le phénomène rituel: structure et contre-structure*. Paris: Presse universitaire de France.
- Yang, F., and H.R. Ebaugh
2001 Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications. *American Sociological Review* 66:269-88.

Champ religieux et relations de pouvoir. Le pentecôtisme chez les Tobas urbains en Argentine

Liliana Tamagno *Universidad Nacional de La Plata, Argentine*
Traduction d'Elena Soldevila

Résumé : L'objectif de cet article est de décrire et d'analyser l'adoption et la resignification du pentecôtisme par les Tobas d'Argentine. L'*Iglesia Evangélica Unida* («Église évangélique unie»), née dans la province du Chaco comme *Iglesia Toba* («Église toba») nous semble exprimer la dynamique socioculturelle de ce peuple. Elle constitue une des multiples réponses que les Tobas ont élaborées face aux transformations qui leur furent imposées par l'expansion coloniale, d'abord, par la formation, la consolidation et le développement de l'État-nation, ensuite. Comme forme d'organisation, cette Église reproduit les rapports entre les Tobas et la majorité non toba, ainsi que les rapports intra-ethniques. Son existence même, son fonctionnement et la recherche soutenue d'autonomie manifestent qu'ils n'ont pas perdu leur identité propre, malgré les transformations qu'ont comportées et que comportent encore les déplacements constants, les migrations dans les grandes villes.

Mots-clés : Église autochtone, Tobas, Argentine, milieu urbain, intégration

Abstract: The aim of this article is to describe and analyze the adoption and resignification of Pentecostalism by the Toba of Argentina. The *Iglesia Evangélica Unida* ("United Evangelical Church") born in the Province of Chaco as *Iglesia Toba* ("Toba Church") expresses this people's sociocultural dynamics. It constitutes one of the answers elaborated by the Toba in the face of the transformations imposed upon them first, by colonial expansion, and afterwards, by the formation, consolidation and development of the nation-state. As an organization, this Church reproduces the relations between the Toba and the non-Toba majority, as well as intraethnic relations. Its very existence, its functioning and a sustained search for autonomy show that they did not lose their identity, in spite of the many transformations involved by constant displacements, migrations to the cities.

Keywords: Indigenous church, Tobas, Argentina, urban environment, integration

Introduction

L'objectif de ce travail est d'analyser l'adoption du pentecôtisme par les Tobas. Le peuple toba est le plus nombreux des peuples autochtones du Gran Chaco argentin; ils y voisinent avec les Mocovi, les Pilagá, les Vilelas, les Mataco-Wichi, les Chiriguano et les Tapiete. Les autochtones n'ont pas reçu passivement le pentecôtisme; son adoption a comporté et comporte encore des processus de réflexion et de resignification¹. C'est pourquoi notre analyse ne peut se limiter à la recherche de correspondances symboliques entre la tradition toba et le pentecôtisme, ni à l'examen des politiques d'évangélisation des Églises. Pour comprendre cette adoption, il faut parcourir les transformations historiques des Tobas et évaluer ce qui se produit aujourd'hui au sein de l'*Iglesia Evangélica Unida*, institution autochtone née dans le Chaco sous le nom d'*Iglesia Toba* (Tamagno 2004).

Nos premiers contacts avec les Tobas se sont produits en 1986, quand nous avons appris l'existence d'un groupe de familles, provenant de la province du Chaco et qui habitaient Villa Iapi, un des bidonvilles qui entourent Buenos Aires, et que l'on appelle en Argentine *villas miserias*. La présence autochtone a été traditionnellement niée dans notre pays, dont l'imaginaire social était – et, dans une certaine mesure, demeure – celui d'un «peuple venu des bateaux», c'est-à-dire construit sur la base de l'immigration européenne et, partant, sans Amérindiens. Il y a vingt ans à peine, mentionner la présence, dans les villes, d'autochtones qui vivaient de façon communautaire et montraient encore des signes d'une identité distincte, suscitait l'étonnement sinon le soupçon et ce, même dans les milieux anthropologiques. On supposait que, si des Amérindiens avaient choisi d'habiter en ville, ils auraient adopté en même temps la culture urbaine, ils auraient perdu leur identité et ne seraient donc plus des Amérindiens. Dans nos travaux antérieurs (Tamagno 1986, 1997, 2001, 2003), nous avons montré comment, malgré les transformations causées par cette migration de plus de mille kilomètres,

les familles tobas se regroupent – quand les conditions matérielles le permettent –, développent des formes communautaires d'existence, conservent et mettent à jour leur langue (le *qom*) et maintiennent avec leurs communautés d'origine et avec les autres noyaux d'immigrants, des rapports fluides, en même temps que se consolide le culte pentecôtiste dont la plupart sont des adeptes.

Ce qui a attiré notre attention à Villa Iapi, c'est la présence d'un édifice de maçonnerie, qui tranchait avec la précarité des maisons des alentours. Un panneau de bois indiquait : Iglesia Evangélica Unida. À première vue, tout indiquait qu'il s'agissait d'une des nombreuses Églises pentecôtistes qui ont proliféré en périphérie des grandes villes pendant les années 1980. Nous avons découvert plus tard qu'il s'agissait d'une Église autochtone : non seulement parce que les pasteurs sont tobas, mais parce qu'elle constituait un espace significatif dans la résolution – avec un fort degré d'autonomie – des problèmes communautaires. En effet, dès cette époque, on discutait du rôle que devrait jouer l'Église dans la lutte que l'ensemble des familles menait pour obtenir «un petit coin de terre pour vivre ensemble dans la ville». Le pasteur toba n'acceptait pas toujours que les réunions communautaires aient lieu dans l'enceinte du temple, ni que les pétitions aux autorités soient faites au nom de l'Église; à son avis, cette dernière devait s'occuper avant tout des «choses de l'Esprit» et non «des problèmes terrestres»². Cependant, en l'absence d'une association civile³ qui la représente, l'Église apparaissait souvent comme l'expression de la «communauté toba», comme si le culte et la collectivité étaient une seule instance et que leurs contours correspondaient exactement. Par ailleurs, il y avait des relations fréquentes entre cette Église urbaine et le siège central de l'Iglesia Evangélica Unida (I.E.U.), dans la ville de Sáenz Peña, au Chaco. Les visites et les consultations touchaient tant l'organisation locale du culte que les activités de l'ensemble des familles tobas; on valorisait d'ailleurs fortement ces relations de l'Église locale sur le plan national et international⁴. L'Église regroupait même des résidents non tobas et considérait légitime d'établir des rapports avec d'autres Églises pentecôtistes, avec lesquelles elle collaborait pour des cultes, pour l'école du dimanche, pour des visites de pasteurs et pour la réception d'une aide financière.

En 1991, un ensemble de familles, incluant celles qui s'étaient séparées de l'I.E.U., forma une association civile, Ntaunaq Nam Qom, dans la ville de La Plata, capitale de la province de Buenos Aires. Poursuivant la lutte pour la terre, ces familles obtinrent des lots pour l'«autoconstruction communautaire» de 36 logements familiaux. Quand la construction fut terminée, on édifia un bâtiment

central et l'Iglesia Evangélica Unida Templo de Fé apparut comme un espace à partir duquel s'exerçait le pouvoir du pasteur, qui était, en même temps, le président de l'association civile. Dans le quartier toba de la ville de Resistencia, capitale de la province du Chaco, l'I.E.U. est la plus importante par le nombre de ses fidèles. Bien que d'autres Églises pentecôtistes possèdent des locaux dans le même quartier, elles n'arrivent pas à la concurrencer; elles accueillent surtout de petits groupes de fidèles qui s'éloignent temporairement de l'I.E.U. à la suite d'une lutte de pouvoir ou d'un conflit de leadership. De même, parmi les Tobas d'Empalme Graneros, quartier périphérique de Rosario, dans la province de Santa Fé, ce sont les leaders de l'I.E.U. qui jouent un rôle fondamental dans la prise de décisions concernant l'ensemble du groupe. En effet, la population autochtone de la ville, particulièrement nombreuse (plus de 6 000 habitants) n'a pas réussi à satisfaire aux nombreuses exigences légales qui régissent la formation d'une association civile. La rencontre ou convention annuelle de l'I.E.U., qui a lieu à Sáenz Peña, comme celle des jeunes qui a lieu dans le quartier toba de Resistencia, est l'occasion, pour les leaders des Églises locales de tout le pays, de faire le bilan de leurs activités et d'élaborer des stratégies pour l'avenir. Le nombre élevé des participants (plus de 1 000 à la première, et plus de 500 à la deuxième) n'a d'égal que le zèle avec lequel chaque Église locale prépare pendant toute l'année sa participation. En outre, ces rencontres sont l'occasion d'importantes activités extrareligieuses, comme les retrouvailles familiales, la formation de nouveaux couples, la légitimation de leaders locaux et la discussion de questions qui touchent l'ensemble du peuple. Tout cela démontre que ces rassemblements sont véritablement des rencontres de tout le peuple toba : l'I.E.U. leur fournit le cadre dans lequel ils peuvent agir ensemble, puisque tous les leaders sont des Tobas. Signalons que l'I.E.U. est l'Église pentecôtiste qui, en Argentine, dispose de la plus grande marge d'autonomie interne.

Tous cela nous amena à nous poser les questions suivantes :

- Qu'est-il arrivé pour que les Tobas se définissent comme pentecôtistes?
- Quel processus a mené à la gestation, à la formation et au développement de l'I.E.U. pour que cette dernière apparaisse en tête, dans des regroupements urbains aussi éloignés de ceux du Chaco d'où l'Église est originaire?
- Quel rôle joue l'I.E.U. dans le phénomène de visibilité accrue des Tobas et dans leur possibilité de construire un espace de pouvoir dans un contexte d'exploitation et de subordination?

– Y a-t-il une certaine homologie entre les croyances et les pratiques des Tobas d'avant l'arrivée des Européens et celles qui proviennent du pentecôtisme, telles qu'elles s'expriment à l'intérieur de l'I.E.U.?

Établissons d'entrée de jeu que nous sommes en désaccord avec les analyses qui mettent l'accent sur la similitude entre l'univers symbolique toba et celui des pentecôtistes pour expliquer la conversion (Miller 1979). Nous considérons également inadéquates les approches au changement social qui insistent unilatéralement sur l'individualisation, la sécularisation et la dispersion des liens communautaires qui accompagneraient le remplacement de l'univers symbolique toba par l'univers pentecôtiste, surtout en milieu urbain (Cordeu et Sifredi 1971; Miller 1979)⁵. Il en va de même pour celles qui considèrent que l'action des pasteurs protestants n'a pour objectif que de dominer et d'aliéner les consciences (Silleta 1986).

Nous ne sous-estimons pas les parallèles ou ressemblances possibles entre certaines pratiques et symboles pentecôtistes et leurs équivalents tobas. Par ailleurs, les données fournies par les sources historiques (Fuscaldo 1985; Teruel 1999; Ubertalli 1987) et ethnographiques (Barabas 1971, 1987; Bartolomé 1972; Idoyaga Molina 1994; Vuoto et Wright 1991; Wright 1988, 1992) et par nos propres observations montrent que les Tobas n'ont pas accepté passivement les impositions des Européens, dans quelque domaine que ce soit. Ils ont riposté par des rébellions, armées ou messianiques, par des résistances et résignifications, guidés par la nécessité de survivre et d'atteindre l'autonomie. Ainsi, l'I.E.U. exprime l'adoption resignifiée du pentecôtisme par le peuple toba, qui continue à maintenir sa différence en dépit des transformations qu'engendre la vie dans la grande ville.

Nos outils théoriques

Au-delà de leurs divergences, les analyses théoriques de Marx, Durkheim et Weber mettent l'accent sur la nécessité de relier les représentations et la subjectivité avec l'ordre social. Cela conduit à analyser la naissance, la consolidation, la revitalisation ou l'affaiblissement de tout projet religieux en rapport avec les conditions historiques dans lesquelles il s'inscrit. Partant, l'étude de l'acceptation et de la resignification du pentecôtisme par les Tobas ne peut se réduire à invoquer l'expansion de cette forme de protestantisme ou l'homologie entre certaines pratiques rituelles autochtones traditionnelles et celles du pentecôtisme. Il faut interpréter ce processus dans le cadre des transformations sociales, économiques et politiques engendrées par leur insertion dans une société plus vaste. Il faut tenir compte d'une multitude de variables et dépasser l'interprétation individuelle et psy-

chologisante du phénomène religieux, pour le saisir comme une question de groupes et de peuples, et aussi comme le résultat de la concurrence entre diverses Églises et dénominations, en lien nécessaire avec un contexte sociohistorique particulier.

Nous nous appuyons sur les propositions d'un certain nombre d'auteurs, que nous résumerons brièvement ici. Avec Victor Turner (1974), nous estimons nécessaire de comprendre le rituel comme l'espace où se concentrent et s'expriment les valeurs du groupe qui le pratique. Comme Bourdieu (1982), nous croyons qu'il faut dépasser les seuls aspects cognitifs du symbolisme, pour le situer dans le contexte des rapports de pouvoir et des luttes à l'intérieur du champ religieux lui-même. À Cohen (1985), nous empruntons l'idée que l'organisation religieuse comporte des rencontres fréquentes et régulières, permettant des interactions informelles et des reformulations de problèmes généraux, contribuant ainsi à l'organisation politique en la légitimant et en lui donnant une stabilité. Nous sommes d'accord avec Miguel Bartolomé (1997) lorsqu'il affirme que ce qui s'exprime dans le rituel, ce ne sont pas des désirs ou des espoirs individuels, mais des volontés collectives de transformation des conditions sociales existantes. Il rejoint ici Alicia Barabas (1971, 1987, 1991, 2000) pour laquelle les tendances utopiques qu'on retrouve dans les mouvements socioreligieux expriment des rêves collectifs, ce qui leur confère une dimension politique. Avec Giobellina Brumana (1997), nous reconnaissons le caractère thérapeutique du rituel. Avec Oscar Agüero (1994, 1996), enfin, nous considérons que la société autochtone recherche, à partir de sa spécificité culturelle, à corriger la trajectoire globale d'une situation perçue comme la perte de son idéal anthropocentrique, orienté vers un pouvoir-exister dans le monde concret. Le discours amérindien doit être écouté parce qu'il forme, par delà les catégories d'«opresseur» et d'«opprimé», des humanités nouvelles.

La présence et la signification de l'Iglesia Evangélica Unida comme forme d'expression culturelle du peuple toba infirme la thèse voulant que l'émigration à la ville ou la conversion au protestantisme fasse perdre aux Tobas leur identité en affaiblissant leur univers symbolique traditionnel. Nous rejoignons ici la position de Barth (1976, 1984, 1989) qui définit l'ethnicité comme relationnelle et comme un principe organisationnel; il utilise les concepts de frontière et de flux pour comprendre la pluralité dans les sociétés complexes. Bartolomé (1997) va plus loin en affirmant que le rituel produit l'identité. Quant à Pacheco de Oliveira (1998, 1999), il pose la nécessité de dépasser une «anthropologie des pertes» en analysant la présence des peuples autochtones comme le produit des transfor-

mations qui se réalisent en maintenant leur caractère distinct dans des ensembles pluriethniques.

À partir des années 1990, les études sur la religion connaissent un renouveau. Les auteurs reprennent l'analyse du phénomène religieux, approfondissent l'examen de ses implications sociales, autant politiques que thérapeutiques, et mettent l'accent non seulement sur l'analyse structurale et institutionnelle, mais sur les manifestations quotidiennes du religieux⁶. Ils signalent également le besoin de mener de nouvelles études de cas afin d'approfondir sa compréhension. On doit réviser les affirmations voulant que la raison – fondement de la modernité – implique nécessairement l'affaiblissement des expressions religieuses et que l'urbanité entraînerait forcément la sécularisation. En même temps, nous remettons en question l'énoncé qui veut que l'homogénéisation causée par la mondialisation se fasse au détriment du religieux, pour suivre le désenchantement du monde amorcé il y a plus d'un siècle. Or, la religiosité reparaît et se développe, non seulement à travers la resignification et la réorganisation au sein des grandes religions (les «fondamentalismes») et la prolifération de ce qu'on appelle les «nouvelles religions», mais en exprimant, dans les espaces quotidiens, des transactions qui réactualisent ce que Rodrígues Brandaõ (1980) a appelé : la «force des faibles». La raison n'a pas pu empêcher que la foi et la religiosité se présentent en ces multiples espaces et sous ces multiples expressions. Peut-être parce que, comme le signale Derrida (2000), raison et foi ne s'opposent que dans le contexte de l'idéologie occidentale. Une analyse étymologique des deux termes indique qu'ils ont la même source : atteindre la lumière, illuminer. Le messianique apparaît alors comme l'espace de recherche de la justice, où le mal peut être vaincu; de la justice et non du droit, poursuit l'auteur, puisque le droit est une création qui correspond aux intérêts de certains hommes, tandis que la justice est beaucoup plus, la recherche d'un monde meilleur. Nous voulons ici souligner un point qui, s'il n'est pas nouveau, mérite d'être rappelé : la nécessité d'élaborer un discours rationnel et universel sur la religion, qui ne la restreint pas à un phénomène individuel ni à une question de foi, mais l'interprète comme champ d'expression des tensions sociales (Cleary 2004).

L'univers traditionnel toba

Quand on demande aux Tobas quelle était leur religion avant «l'adoption de l'Évangile», ils répondent qu'ils n'avaient pas de religion. C'étaient «les temps des anciens», quand la vie se passait en brousse, dominée par les «maîtres ou esprits de la nature» qu'il fallait respecter pour ne pas briser l'équilibre et éviter ainsi la maladie.

Les publications ethnographiques témoignent du fait que la vie des Tobas était alors gouvernée par un univers symbolique riche et vaste. Bien qu'il y eut des spécialistes, la base du système était la relation profonde des individus entre eux et de chacun avec la nature. Miller, dans son texte classique (1979), résume ainsi les deux valeurs fondamentales qui sous-tendaient leurs croyances et leurs pratiques :

- le maintien de l'harmonie et de l'équilibre entre l'homme et l'ordre naturel, ou plutôt à l'intérieur de la nature, puisque les Tobas se considèrent une partie de la nature et non en rupture avec elle;
- le souci du bien-être des parents.

Le chant des oiseaux, les visions, les rêves et les maladies renseignent sur les bris dans cette harmonie. Les *pi'oxonaq* ou chamans, en contact avec les *Itaxayaxaua*, esprits-compagnons, étaient chargés d'identifier la source du mal et d'éliminer l'agression en restaurant l'équilibre. On devenait *pi'oxonaq* en héritant le pouvoir de son père ou de son aïeul ou parce qu'on était choisi par un être spirituel qui décidait de se rebeller et de devenir un esprit-compagnon permanent. Le mot *Itaxayaxaua* provient de la racine – *taqa* «converser, parler, accompagner». Chacun de ces êtres provient d'un domaine particulier de l'univers : l'eau, l'intérieur de la terre, la surface du sol, les nuages, le vent, le ciel. Bien qu'ils aient été ordonnés hiérarchiquement, on n'a aucune évidence d'une croyance en un être suprême.

Les esprits jouaient un rôle important dans l'ordre social toba. La communication entre les humains et les esprits est imprégnée par l'idée du pouvoir : *napinchic*, *alam*, *l'añaxac* et les objets doués de pouvoir comme les maracas faits de courges, *lteguete*. L'arrivée des Blancs qui ont abattu les arbres et anéanti la chasse a détruit la demeure des esprits puissants qui sont allés se réfugier dans la Grande Montagne, les Andes. Ils n'apparaissent plus que rarement, ce qui limite l'activité chamanique et empêche la reproduction des rapports de pouvoir qui ordonnait la vie des Tobas.

Le concept du pouvoir (Miller 1977) se rapporte essentiellement à des relations entre les humains et l'univers sensible, en termes de contrôle des forces qui préservent la santé, l'harmonie et le bien-être. *Napinchic*, le «pouvoir», désigne plus particulièrement le pouvoir secret, la capacité d'une personne à tuer ou à guérir suivant les circonstances. Ce pouvoir réside dans certaines espèces d'êtres surnaturels. L'individu peut en acquérir une partie en établissant une relation avec eux. Ce pouvoir est directement lié à la capacité des êtres à se mouvoir entre les diverses strates qui forment l'univers, le ciel étant le niveau suprême, donc le plus difficile à atteindre. Le pou-

voir est une force qui tend à contrebalancer toutes sortes de désordres et le rôle du chaman est d'en arriver à le maîtriser pour rétablir l'équilibre. Les chamans sont donc constamment engagés dans des luttes de pouvoir.

Conquête, déplacements, rébellions

L'arrivée des Blancs et de leur entreprises de production – exploitation de la forêt, particulièrement du *quebracho colorado* (*Schinopsis quebracho colorado*)⁷ et les plantations de canne à sucre – ont transformé et dévasté la forêt, obligeant les Tobas à se transformer en main-d'œuvre quasi-esclave.

Les premiers établissements catholiques dans le Chaco datent de 1750. Ils suivirent la conquête, légitimant l'entreprise coloniale et remplissant la fonction de centres pour discipliner, contrôler et recruter la main-d'œuvre (Teruel 1999). Après l'indépendance de l'Argentine, les déplacements de population et les rébellions préoccupèrent les gouvernements qui réagirent par la répression, exercée alternativement par la police, la gendarmerie et l'armée.

Les premiers échos faisant état de rébellion autochtone datent de 1873. Elles se terminent avec la défaite du cacique Cambá, en 1884, et celle du cacique Mecxoochi, en 1894; ces événements sont présents dans la mémoire autochtone actuelle, qui a converti Mecxoochi en héros mythique. L'histoire officielle commémore la campagne du colonel Victorica, en 1884, en parlant de «la pacification du Chaco». Cependant, en 1906, le cacique Taygoyi tenta encore d'organiser une fédération panindienne, en armant ses partisans à l'occidentale; en 1909, la rébellion dirigée par le cacique Matolí fut réprimée par le gouvernement, qui la considéra comme une opération militaire d'envergure.

Devant l'impossibilité de vaincre les Blancs par la guerre, en raison de leur infériorité sur le plan de l'armement et d'un rapport de force par trop défavorable, les Tobas eurent par la suite recours à leurs propres dieux et chamans; ces mouvements furent décrits comme «millénaristes». En 1916 une révolte éclata à Napalpí. Un des leaders, Dionisio Gómez, affirma qu'il était Dieu; guidé par ses rêves et par une «voix», il communiquait avec les chamans. Un grand rassemblement, à Aguará, fut brutalement réprimé en 1924, causant la mort de 200 personnes, en majorité des femmes et des enfants, mitraillés à partir d'un avion. En 1933, on réprima une autre grande concentration d'autochtones tobas et mocoví dirigés par le chaman Natochí, qui prétendait être le fils du Tonnerre et commander les tempêtes et la foudre. Il annonçait la fin de l'ordre présent et l'avènement d'une ère de liberté et de prospérité pour les autochtones, qui redeviendraient les

maîtres de tout. En 1935, à El Zapallar, fut dispersé un rassemblement que Bartolomé (1972) caractérise comme étant un culte du cargo⁸. En effet, le leader autochtone Tapenaik avait des rêves prémonitoires au sujet d'avions qui viendraient de Buenos Aires, lieu d'origine de tous les biens. De même, en 1947, on réprima, à Las Lomitas, le mouvement de Luciano, chaman pilagá qui avait réussi à rassembler plus de 1800 Tobas et Pilagá dans la province de Formosa. Il prédisait l'instauration d'un nouvel ordre social, caractérisé par un changement radical dans les relations avec les Blancs; les Amérindiens pourraient se venger de l'appropriation de leurs territoires et des mauvais traitements subis dans les chantiers de coupe (*obrajes*) et dans les plantations (Idoyaga Molina 1994).

Pendant toutes ces années, les assauts constants de la gendarmerie nationale et de l'armée réussirent à bloquer les tentatives des peuples autochtones de récupérer le pouvoir dont ils jouissaient avant l'arrivée des Blancs. Ils se retrouvèrent décimés, appauvris, apeurés et réduits à travailler comme une main-d'œuvre dans un contexte de quasi-servilité. Ni leurs dieux ni leurs chamans n'avaient pu les défendre des attaques des Blancs. Telle était la situation que rencontrèrent les premiers pasteurs protestants. C'est dans ce contexte qu'ils ont défini leur stratégie et élaboré leur prédication. Leur parole engendra de nouveaux espaces de rencontre : l'Iglesia Evangélica Unida constitue l'un des plus importants d'entre eux, qui regroupe à l'heure actuelle.

La prédication protestante, le pentecôtisme et la gestation de l'Iglesia Evangélica Unida

L'Église anglicane fut la première à établir des missions permanentes chez les Tobas. En 1934, l'Église Emmanuel, d'origine britannique, commença son travail dans la localité d'El Espinillo, au cœur du pays toba, dans le Chaco. Plusieurs leaders autochtones y reçurent une formation pour continuer à fonder des églises dans d'autres communautés. Cependant, ceux qui réussirent vraiment à gagner les Tobas sont des Mennonites⁹ qui provenaient de Elkhart, dans l'état de l'Indiana (États-Unis). Avec des familles qui avaient reçu l'influence de la Mission Emmanuel, ils fondèrent la Mission Nam Qom, à Sáenz Peña, en 1943. D'autres Églises de type pentecôtiste participèrent aussi à l'évangélisation, où la prédication de John Lagar joua un rôle important. À la fin de la décennie, diverses Églises protestantes organisèrent des rencontres (*conferencias*)¹⁰, dans le but de partager des expériences et de discuter la politique et la philosophie de l'action missionnaire, et de diminuer la concurrence entre elles pour la clientèle. À la rencontre d'Aguará¹¹, du 8 au 10 avril 1946, on décida également d'encourager la pro-

duction artisanale des Tobas et d'essayer de la placer sur le marché. Dans un autre ordre d'idées, lors d'une rencontre ultérieure, on résolut de refuser la communion aux chamans qui refuseraient d'abandonner leurs pratiques (Miller 1979:87-88).

Chez les Amérindiens, la prédication protestante ne se heurta pas au même refus que les tentatives antérieures des catholiques. Nous avons mentionné plus haut que Miller (1979) attribue ce fait aux homologies entre les rites tobas et les rites pentecôtistes. Il met l'accent, en particulier, sur la conception du pouvoir chez les Tobas et le pouvoir de l'Esprit, pouvoir céleste, donc appartenant à la plus haute sphère de leur cosmogonie. Dans cette hypothèse, les Tobas auraient retrouvé dans le Saint-Esprit le pouvoir – désormais inefficace – que possédaient les chamans. L'auteur souligne aussi la parenté entre la glossolalie et la pratique chamanique, qui s'accompagne fréquemment de transe ou d'extase.

Deux autochtones, Pedro Martínez et Luciano, ont joué un rôle central dans la naissance de l'Iglesia Evangélica Unida. Pedro, cacique toba de Pampa del Indio, avait été formé par le pasteur pentecôtiste John Lagar. Luciano, qui avait travaillé dans les champs de canne à sucre où il avait eu des contacts avec des pasteurs pentecôtistes fonda les lieux de cultes appelés *coronas* («courones»), dont le plus important était situé à Las Lomitas; s'y rassemblaient les Amérindiens qui allaient travailler sur les chantiers de coupe et dans les plantations. Il recruta un grand nombre d'adeptes chez les Pilagá, Tobas et Wichí (Idoyaga Molina 1994; Vuoto et Wright 1991). Les esprits qu'il invoquait étaient de divers type, fusionnant les traditions toba et pentecôtiste. À l'ordre traditionnel toba appartenaient le jaguar, le serpent, le pécar, le tatou, la lune, etc. D'autres, comme saint Marc, saint Luc et saint Jean, qui lui donnaient le pouvoir de guérir et d'«extraire des péchés», provenaient de la Bible. D'autres enfin, comme l'esprit-cloche (*espíritu-campana*), qui signalait le temps, l'esprit gardien (*espíritu de guardia*), qui protégeait la corona et contrôlait les gens, révélaient dans leurs noms l'influence des années passées dans les plantations. Distincts étaient les esprits qui permettaient de «parler en langues»: «paraguayen», «gringo», «polonais», ce qui indique l'importance des contacts inter-ethniques et des rapports avec les étrangers dans la région, à l'époque. La possession par les esprits se réalisait lors des cultes où les gens chantaient et dansaient, chacun à son rythme et selon une mélodie particulière, et entraient en transe, parlant des langues étrangères et rendant témoignage, souvent en pleurs. Les éléments chrétiens, et plus spécifiquement pentecôtistes, comme la figure de Dieu, le baptême par le Saint-Esprit et les

dons de glossolalie et de prophétie montrent déjà l'influence pentecôtiste marquée dans ce mouvement qui précéda la naissance de l'I.E.U. (Idoyaga Molina 1994).

Pedro Martínez connut le leader de l'Iglesia Dios Pentecostal au cours d'un de ses voyages à Buenos Aires, en tant qu'intermédiaire entre les Tobas et le gouvernement de Juan Domingo Perón (1945-1955). À son retour, il parcourut toute la région occupée par les Tobas dans les provinces du Chaco et de Formosa, fondant des églises dans les villages. Certaines de ces églises se dressaient sur les lieux mêmes des coronas fondées par Luciano (Idoyaga Molina 1994). Il désignait à leur tête des leaders locaux. Ces Églises donnèrent bientôt lieu à l'établissement de l'I.E.U. dont le premier dirigeant fut Aurelio López, aidé par Alberto Buckwalter, linguiste mennonite, et sa femme¹².

L'acceptation de l'Évangile impliqua une période de réflexion critique, de la part des Tobas. Elle ne fut pas le résultat d'une simple imposition. Pedro Martínez apparaît ici comme la figure-clef, surgissant à un point d'inflexion dans le devenir des Tobas. La grande question était alors : comment continuer à exister après d'aussi cinglantes défaites? Silvano Sánchez, un de nos interlocuteurs tobas, affirme que c'est Pedro Martínez qui a su que tout était en train de changer et qu'il fallait prendre une décision. Les «maîtres de la brousse» et ses «esprits-compagnons» le lui ont fait savoir et lui, l'a transmis aux gens.

Sa grande capacité de ralliement a parcouru de grandes distances. Beaucoup de gens venaient pour que ce grand homme les guérisse et leur donne des conseils. Il a vécu et fait vivre à sa tribu une des expériences les plus inoubliables de l'histoire de notre peuple. Les «maîtres de la brousse», d'une manière désespérée, étaient en train d'essayer de nous faire comprendre que tout allait changer. [Sánchez 1997:19]

Les rébellions armées et mouvements millénaristes avaient été vaincus. Les chamans n'avaient pas été à la hauteur des attentes, et l'Évangile apparût comme une légitimation de l'existence du peuple toba : désormais, quand ils se regroupaient autour des pasteurs protestants, ils n'étaient plus réprimés et le «fichier du culte» ainsi que le fait d'appartenir à une dénomination pentecôtiste constituaient une sorte de carte de présentation pour les autorités politiques. «Pedro Martínez n'était pas pentecôtiste. Il était *pi'oxonac* (chaman). Ce fut le dernier qui maintenait la loi naturelle. Avant que la police puisse agir, il fallait qu'il soit consulté»¹³ (Femme toba, La Plata, 1999).

L'Église a été pour nous un soulagement (desahogo) [elle se rapporte au Chaco]. Et en même temps, un apprentissage. Certains ont appris à être des leaders. Ils ont grandi en donnant l'exemple de leur vie. Quand ils ont cessé de le faire, ils ont perdu leurs disciples. Alberto López, premier président de l'I.E.U., était à la fois fier et humble. C'était comme un Jésus toba. Il pouvait marcher des lieues. Et il portait avec lui quelque chose de magique, On avait un grand respect pour lui : on le saluait tous. [Femme toba, La Plata, 1999]

C'est ainsi que s'est constituée l'I.E.U. qu'on trouve aujourd'hui dans la plupart des localités habitées par des Tobas, et dans les regroupements qu'ils forment en périphérie des grandes villes, comme une forme d'organisation sur le plan national.

L'Iglesia Evangélica Unida, hier et aujourd'hui

Depuis sa fondation, l'I.E.U. a grandi et a gagné en importance. Chaque nouvelle Église locale se construit autour d'un pasteur. De façon typique, les pasteurs relatent qu'ils ont vécu une expérience de guérison, à la suite de laquelle ils se sont sentis appelés en écoutant des voix ou en rêvant. Ils ont été baptisés, pour ensuite établir l'Évangile dans leur localité. Miller (1979), propose le modèle suivant : (1) au début, une maladie physique, (2) un voyage à un centre religieux, dirigé par un missionnaire, (3) la guérison par la foi et par le baptême, (4) le retour à la communauté, en maintenant des liens avec le missionnaire étranger.

Il vaut la peine de s'attarder aux caractéristiques du fondateur de l'Iglesia Evangélica «Templo de Fe» de La Plata («Église évangélique "Temple de Foi"»), pour observer comment l'espace religieux est aussi espace de pouvoir. Nous l'avons connu lorsque, comme président de l'association civile, il dirigeait le projet d'autoconstruction des logements. Nous avons apprécié son leadership lors de la dispute avec certaines familles qui se sont par la suite retirées du projet et ont fondé les deux temples de l'Iglesia Evangélica Unida que nous avons mentionnés plus haut. Malgré son influence marquée sur l'ensemble des familles, il déclarait toujours qu'il n'était pas un cacique, n'ayant jamais été désigné selon les us et coutumes. Cependant, les bons résultats obtenus dans l'organisation et la réalisation du programme de logement l'ont amené à légitimer sa position de chef en relatant certains rêves¹⁴ de son enfance et de sa jeunesse. Dans ces songes, on lui disait qu'il ferait quelque chose pour les siens : résoudre les problèmes matériels pour qu'ils aient «un coin de terre où vivre en ville...en conservant leur langue et leur culture». Dans un premier temps, il était à cou-

teaux tirés avec des pasteurs, dont des Tobas, qui voulaient «travailler seulement pour le spirituel et pas pour le matériel». Cependant, quand il a été écarté de la présidence de l'association civile et s'est vu empêché de poursuivre la lutte pour la terre et la construction de logements, son discours est devenu fortement religieux. Il a repris contact avec des leaders d'autres dénominations, en affirmant que la priorité, dans l'étape actuelle, était de «mener la lutte» pour unir les «petites Églises» de moins de 5 000 membres, pour éviter la concentration du pouvoir dans les grandes Églises. En définitive, une lutte s'est déclarée à l'intérieur du champ religieux urbain en général et du champ pentecôtiste en particulier.

Les relations avec les missionnaires étrangers varient selon le volume d'aide économique qu'ils apportent, la structure du pouvoir et du leadership, les ambitions personnelles, les sentiments contradictoires de loyauté et de méfiance¹⁵. Miller (1979) attribue à Mateo Quintana, un visionnaire toba de la décennie des années 1960, la séparation des Tobas des missionnaires étrangers et la consolidation de l'I.E.U. comme «Église toba», c'est-à-dire une église autochtone dirigée exclusivement par des autochtones. Mateo eut un rêve, une «vision de Dieu» et il s'est mis à enseigner concernant les rêves et le Saint-Esprit. Son message, disait-il, était destiné exclusivement aux Tobas, et non aux Blancs. Il montra aussi la danse, chose interdite chez les Protestants et qui, selon lui, permettait d'arriver à la jouissance (*gozo*) et d'entrer en transe.

Les membres d'une Église peuvent s'éloigner et revenir aussi souvent qu'ils le désirent ou fonder de nouveaux groupes de culte lorsqu'ils ont besoin de prendre leurs distances des conflits qui persistent. Parmi les autochtones de La Plata, il y a trois Églises dirigées par des pasteurs tobas. Deux d'entre elles se dénomment Iglesia Evangélica Unida : elles ont leur temple l'une en face de l'autre et affichent le même numéro d'inscription au registre national des cultes. L'autre est l'Iglesia Evangélica «Templo de Fe». Quelques membres vont de l'une à l'autre et fréquentent aussi des services religieux non tobas. Personne ne semble s'objecter à ces allées et venues.

Le moment le plus important de la vie religieuse est le culte hebdomadaire. Dans le temple principal de La Plata, le culte a lieu le dimanche et deux autres jours de la semaine. Les séquences de ce rituel sont : des chants (cantiques et hymnes), la prière individuelle, la prédication. Elle peut être le fait de pasteurs invités ou de participants qui demandent la parole pour livrer un témoignage. On intercale des chants et des prières entre les prêches. Il y a aussi l'offrande (c'est-à-dire la collecte de fonds), des chants et des oraisons; puis la séance de gué-

risons; et le salut final. Le baptême, la Sainte Cène et les anniversaires font l'objet de cultes particuliers. Le baptême par immersion se pratique toujours, bien que – par suite du manque de ressources – la cuvette de plastique ait remplacé la rivière. Nous avons assisté à un baptême à La Plata. Le service commence à une heure précise, mais sa durée varie en fonction des besoins, comme le nombre et le type de maladies et de maux divers qui y sont amenés, ainsi que de l'état d'esprit du pasteur et des assistants. Les gens disent que «dans le culte on guérit» et qu'après y avoir participé «on se sent mieux». C'est avec joie qu'on accueille ceux qui reviennent s'incorporer au groupe, et on leur destine une oraison spéciale. La danse qui accompagne les chants peut ne pas atteindre la transe, bien que plusieurs des assistants effectuent des mouvements répétitifs. Le culte est un lieu de rencontre, un espace ouvert où les enfants entrent et sortent sans contraintes. Il peut arriver que le pasteur fasse référence à l'organisation quotidienne du groupe ou prenne ses distances face à l'association civile toba.

L'acceptation du pentecôtisme et la gestation de l'Iglesia Evangélica Unida a défini, depuis ses origines, un espace de rencontres et la réaffirmation du communautaire, un espace apprécié par les Tobas en raison des liens de «fraternité» qu'il permet de reproduire, des guérisons qui s'y produisent et aussi une institution qui les relie au reste du monde, ce qui entraîne fréquemment des situations qui ont été et sont l'objet de réflexions critiques de la part des Tobas¹⁶.

Les rencontres annuelles de l'Église sont des espaces où l'on discute et où l'on réfléchit sur la dynamique quotidienne de chaque localité : tensions entre les membres, tensions entre les Églises et les associations civiles, rôles des groupes musicaux¹⁷. On y aborda également la question de formation de nouveaux couples ainsi que la place des *quinceas*, fêtes par lesquelles on célèbre, en Amérique latine, le quinzième anniversaire des jeunes filles. Le problème des rapports entre l'Église et la politique est très présent, tant dans les quartiers urbains que dans les localités de l'intérieur. Dans la rencontre de l'an 2000, à laquelle nous avons assisté, certains déclaraient leur désillusion face aux politiciens qui ne viennent les chercher «que pour voter». Un leader se plaignait de ce que tous critiquent autant les politiciens que les religieux. Arias (2005) a analysé les tensions générationnelles entre les anciens dirigeants et les nouveaux, dans la perspective d'un dépassement des clientélismes. La quête de l'autonomie se poursuit et on pose la nécessité de créer un Conseil du peuple toba de la province de Buenos Aires, même si on n'a pas beaucoup avancé en ce sens par manque de temps et de ressources. Dans plusieurs réunions, on souligne que les

leaders religieux ne font pas beaucoup pour soulager les maux qui accablent les Tobas : manque de travail et de logements décents, manque de terres, dans l'intérieur, pour produire, occupation illégale de terrains dans les villes. À ce jour, aucune institution n'est apparue qui supplante l'Iglesia Evangélica Unida.

La tension actuelle entre l'organisation religieuse et l'organisation civile, qui traverse toute l'existence collective des Tobas, est telle que dans le cadre de la Convention annuelle des jeunes de l'Iglesia Evangélica Unida, à Resistencia, en 2000, on nous a informée que l'élection d'un nouveau président était reportée à cause des «intérêts politiques» (partisans) en jeu. Certains se demandaient même si les dirigeants remplissaient vraiment leurs mandats.

Conclusion

Le pentecôtisme, dont l'un des objectifs fut l'adaptation des Tobas du Chaco à leurs nouvelles conditions d'existence, est en train d'être resignifié. Il s'exprime aujourd'hui dans une Église autochtone qui continue d'être un espace de réflexion critique où l'on discute de la direction à prendre et des réponses à donner aux conditions d'existence changeantes qui affectent présentement le peuple toba. En ce sens, l'acceptation du pentecôtisme n'a pas signifié chez eux une tendance croissante à l'individualisation, à la sécularisation et à la dispersion du communautaire; cette acceptation fut et est l'une des réponses apportées par les Tobas, à un moment donné de leur histoire, aux impositions des Blancs. Nous proposons d'interpréter les divers moments de la religiosité de ce peuple (les mouvements millénaristes, l'acceptation de la prédication pentecôtiste puis la naissance de l'Iglesia Evangélica Unida) dans le cadre de la nécessité de survivre en élaborant des stratégies pour récupérer pouvoir et autonomie.

Bien que Miller, dès 1967, ait prédit des modifications substantielles dans l'univers traditionnel toba, à mesure qu'on adoptait le pentecôtisme, nous n'avons rien observé de tel, 20 ans plus tard. En dépit de toutes les pressions et des rapports de clientélisme politique, et même religieux, qui traversent l'existence de l'I.E.U., le culte demeure un espace rassembleur dans tous les établissements, les communautés et quartiers, et un lieu où s'expriment les valeurs fondamentales des Tobas que sont la réciprocité et le fait de se reconnaître une origine commune, ce qui témoigne de l'importance des relations de parenté. Les rassemblements annuels de l'I.E.U. sont aujourd'hui de véritables espaces de légitimation et de reproduction du peuple toba. L'inscription des Églises locales dans le registre national des cultes et le «fichier du

culte» qui en découle, où apparaît la liste des membres, fournit une légitimation à l'espace culturel local et au groupe. Malgré les transformations subies par les membres, la structure décrite par Miller il y a près de 30 ans s'est maintenue dans les localités de l'intérieur du pays.

On peut donc affirmer que l'Iglesia Evangélica Unida, bien que de type pentecôtiste, est une Église autochtone qui véhicule la dynamique socioculturelle du peuple toba. C'est la seule organisation qui les représente sur le plan national et on y observe la persistance de pratiques et de représentations de la tradition toba qui, bien que transformées, continuent à marquer une différence face à d'autres Églises pentecôtistes non autochtones. Les tensions et les conflits de leadership forment partie de cette dynamique et, dans la mesure où ils demeurent contenus à l'intérieur du groupe, se résolvent dans la logique du communautaire et ne mettent pas en péril l'existence du groupe.

En ce sens, nous interprétons l'existence de l'I.E.U. dans le contexte des rapports de pouvoir entre Tobas et non-Tobas, de même que comme expression des rapports de pouvoir à l'intérieur même du peuple toba, qui n'a pas perdu son identité malgré les transformations imposées d'abord par l'expansion coloniale et ensuite par la formation, la consolidation et le développement de l'État-nation argentin.

Liliana Tamagno, Directrice du Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social, Universidad Nacional de La Plata, Calle 64 y 120 nr. 3 CP 1900, La Plata (Pcia de Buenos Aires), Argentine. Courriel : ltamagno@fcnym.unlp.edu.ar

Notes

- 1 Investir une institution culturelle d'un sens nouveau.
- 2 Nous avons appris ensuite qu'un groupe de familles s'était séparé de l'Église pour des raisons de cet ordre et avait formé une autre association ailleurs dans la ville.
- 3 *Lasociación civil* est une forme juridique commune à beaucoup de pays latino-américains, qui correspond à peu près à ce que nous appelons au Canada un «organisme sans but lucratif» (NDLT).
- 4 Entre 1986 et 1988, des liens significatifs s'établirent entre le regroupement de Villa Iapi et la Junta Unida de Misiones («Conseil uni des missions»). Les Tobas considéraient ce dernier comme une entité hiérarchique supérieure qui les reliait à des instances internationales et qui était responsable de la distribution et du contrôle de l'aide extérieure aux Églises autochtones locales.
- 5 Miller (1982) relativise et met en doute cette affirmation mais il ne va pas beaucoup plus loin.
- 6 Voir Derrida et Vattimo 2000; Giobellina Brumana 1995, 1997; Oro et Steil 1999; Cantón Delgado 2001; Beucage 2004; Cleary 2004.
- 7 Arbre au tronc extrêmement dur et pratiquement impu-trescible, ce qui en fit le bois idéal pour les dormants du chemin de fer que l'on construisait à la même époque sur tout le territoire argentin (NDLT).
- 8 Bartolomé reprend ici la définition de Peter Worsley (1968) pour qui un culte du cargo est un ensemble d'activités et de croyances dont le pivot est l'arrivée annoncée de navires ou d'avions porteurs de biens occidentaux destinés aux adeptes du culte.
- 9 Dissidents des anabaptistes, les Mennonites sont les disciples de Simon Menno, réformateur néerlandais (1452-1559). Menno, d'abord prêtre catholique, se joignit ensuite à Luther et, plus tard encore, aux anabaptistes dont il se sépara pour fonder sa propre Église, où seuls les adultes reçoivent le baptême.
- 10 Notons que l'introduction du pentecôtisme au Chaco est antérieure à 1980, année où Mallimachi situe son arrivée au pays (Mallimachi, 1999).
- 11 Ce n'est peut-être pas un hasard si cette rencontre fut organisée à Aguará, lieu où les Tobas subirent la répression sanglante de 1924.
- 12 À la Plata, en 1993, à l'occasion du Jour de l'Indien (*Día del Indio*), l'association Ntaunaq Nam Qom, organisa une commémoration. Les gens furent invités à apporter des photos pour une exposition : on y retrouvait souvent celle de Buckwalter, dont les Tobas gardent un vivant souvenir, et qui correspondait encore, il y a peu, avec certains d'entre eux.
- 13 Elle se rapporte aux lois propres des Tobas.
- 14 Le rêve remplit chez les Tobas une importante fonction sociale. On y apprend ce qui va arriver ou ce qu'on doit faire. Quand il y a des tensions à l'intérieur d'un groupe, il y en a toujours «qui font des rêves» dont le groupe tiendra compte.
- 15 La méfiance envers les Blancs, malgré l'établissement de ce qu'on pourrait appeler de bonnes relations, est un trait qui ressort des ethnographies et que nous avons pu constater pendant notre travail. Ils n'arrêtent jamais de nous mettre à l'épreuve, de nous faire des reproches ou de nous questionner sur le fait que ceux qui s'intéressent à eux obtiennent un soutien financier pour leurs recherches tandis qu'eux, même quand ils sont organisés, n'y arrivent pas.
- 16 Arias (2005), dans son travail sur les Tobas de Rosario, ville industrielle de la province de Santa Fé, décrit les tensions et les conflits de leadership, entre autres ceux qui concernent la vie religieuse. Ces conflits, bien qu'ils empêchent la formation d'associations civiles, ne produisent cependant pas de ruptures définitives.
- 17 En l'an 2000, lors de la Convention des jeunes de l'Iglesia Evangélica Unida, à Resistencia, dans le Chaco, un des points à l'ordre du jour était le développement important des groupes musicaux de jeunes, qui ne jouent plus seulement pour leur Église, mais sont invités à d'autres Églises du pays et même à l'étranger. On posait le problème de leur «contrôle» en tant que représentants de l'Iglesia Evangélica Unida. Ces groupes musicaux dépassent présentement ce qui se fait dans d'autres Églises. Ils ne se limitent plus à interpréter les cantiques, mais écrivent les paroles de leurs chansons et y incorporent leur propre thématique, adoptant des caractéristiques de style du folklore argentin.

Referências

- Agüero, Oscar
- 1994 El milenio en la Amazonia. Mito utopía Tupi-cocama, o la subversión del orden simbólico. Quito: Editorial Abya-Yala.
- 1996 El pensamiento indígena en América Latina. *Dans* Utopía y nuestra América. Horacio. Cerutti Goldberg et Oscar Agüero, dirs. Pp. 57-68. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Arias, Nora
- 2005 Vueltas y revueltas (estratégicas) de los Toba rosarinos – de Resistencia a Rosario. Tesis de doctorado, Departamento de Postgraduación en Antropología Social, Universidad Federal de Rio de Janeiro (Brasil).
- Barabas, Alicia
- 1971 Movimientos socio-religiosos y seculares étnicos entre los tobas de Pampa del Indio. Tesis de Licenciatura, Ciencias Antropológicas, Universidad Nacional de Buenos Aires.
- 1987 Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México. Mexico: Editorial Enlace-Grijalbo.
- 1991 Introducción. El mesianismo contemporáneo en América Latina. Número thématique, «Religiones Latinoamericanas, El mesianismo contemporáneo en América Latina». Alicia Barabas, dir. Revista de la Asociación para el estudio de las religiones 2:7-16.
- 2000 Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México. 2nd edition. Quito: Abya-Yala.
- Barstow, Jean
- 1982 Culture and Ideology: Anthropological Perspectives. Jean Barstow, dir. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Barth, Fredrik
- 1976 Los grupos étnicos y sus fronteras. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1989 The Analysis of Culture in Complex Society. *Ethnos* 3-4:120-142.
- Barth, Fredrik
- 1984 Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with illustrations from Somar, Oman. *Dans* The Prospects for Plural Societies. David Maybury-Lewis, dir. Pp. 77-87. Washington: American Ethnological Society.
- Bartolomé, Leopoldo
- 1972 Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933. *Revista Suplemento Antropológico* 7:76-97.
- Bartolomé, Miguel
- 1997 Gente de costumbre y gente de razón. Mexico: Siglo XXI.
- Beaucage, Pierre, dir.
- 2004 Les nouveaux enfants de Dieu. Conversions récentes en Amérique Latine. *Recherches Amérindiennes au Québec* 24(2).
- Bourdieu, Pierre
- 1982 A economia das trocas simbólicas. Saõ Paulo: Editorial Perspectiva.
- Cantón Delgado, Manuela
- 2001 La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión. Barcelona: Editorial Ariel.
- Cleary, Edward, et Hannay Stewart-Gambino, dirs.
- 2004 Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment. Boulder: Lynne Rienner.
- Cohen, Anthony
- 1985 The Symbolic Constructions of Community. New York: Tavistock Publications.
- Cordeu, Edgardo, et Sandra Siffredi
- 1971 De la algarroba al algodón, movimientos mesiánicos de los Guaycurú. Buenos Aires: Juárez Editora.
- Derrida, Jacques
- 2000 Fe e Saber. As duas fontes de «religião» nos limites da simple razaõ. *Dans* Jacques Derrida et Giovanni Vattimo, dirs. Pp. 11-89. Saõ Paulo: Editora Estacaõ Liberdade.
- Derrida, Jaques, et Giovanni Vattimo, dirs.
- 2000 A religiãõ. O seminário de Capri. Saõ Paulo: Editora Estacaõ Liberdade.
- Fuscaldo, Liliana
- 1985 El proceso de constitución del proletariado rural de origen indígena en el Chaco. *Dans* Antropología. Mirta Lischetti, dir. Pp. 231-251. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Giobellina Brumana, Fernando
- 1997 La metáfora rota. Cadix: Universidad de Cádiz.
- Giobellina Brumana, Fernando, dir.
- 1995 Escenarios de lo sagrado. *Antropología. Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos* 10.
- Hermitte, Ester y Bartolomé Leopoldo
- 1977 Procesos de articulación social. Buenos Aires: Amorrortu.
- Idoyaga Molina, Anatilde
- 1994 Una esperanza milenarista entre los Pilagá. *Dans* Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio. Alicia Barabas, dir. Pp. 45-77. Quito: Abya Yala.
- Mallimachi, Fortunato
- 1999 A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milenio. *Dans* Globalizaçãõ y Religiãõ. Ari Pedro Oro et Carlos Alberto Steil, dirs. Pp. 73-92. Saõ Paulo: Editora Vozes.
- Miller, Elmer
- 1977 Simbolismo, concepto de poder y cambio cultural en los tobas del Chaco argentino. *Dans* Procesos de articulación social. Ester Hermitte et Leopoldo Bartolomé, dirs. Pp. 305-338. Buenos Aires: Amorrortu.
- 1979 Los Tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad. Mexico/Buenos Aires: Siglo XXI.
- 1982 Pentecostalist Contributions to the Proletarianization of the Argentina Toba. *Dans* Culture and Ideology: Anthropological Perspectives. Jean Barstow, dir. Pp 58-72. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- 1999 Peoples of the Gran Chaco. Westport: Bergin and Garvey.
- Oro, Ari Pedro
- 1992 Neo-pentecostalismo. *Cadernos de Antropología Universidade Federal de Rio Grande do Sul Brasil*.
- Oro, Ari Pedro, et Carlos Alberto Steil, dirs.
- 1999 Globalizacão y Religião. Saõ Paulo: Editora Vozes.

- Pacheco de Oliveira, Joaõ
- 1998 Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 4(1):47-77.
- 1999 *Ensaio em Antropologia histórica*. Río de Janeiro: Editora Universidade Federal do Río de Janeiro.
- Rodrigues Brandão, Carlos
- 1980 *Os deuses do povo*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Sánchez, Silvano
- 1997 *Memoria sin tiempo*. Resistencia (Chaco): Gobierno de la Provincia del Chaco, Secretaría de Cultura.
- Silleta, Alfredo
- 1986 *Las sectas invaden la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Contrapunto.
- Tamagno, Liliana
- 1986 Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires. Su articulación social. *Communication présentée au Congreso Argentino de Antropología Social*. Buenos Aires (mimeo) Buenos Aires 1982.
- 1997 La construcción de la identidad étnica en un grupo indígena en la ciudad. *Identidades y utopías. Dans Cultura e identidad en el contexto de la globalización*. Monica Lacarriou et Rubens Bayardo, dirs. Pp. 183-198. Buenos Aires: Editorial Siccus.
- 2001 «Nam Qom Hueta 'a na doqshi lma». Los Tobas en la casa del hombre blanco. *Identidad, memoria y utopía*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- 2003 Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina. *Campos: Revista de Antropología Social* 3:165-182.
- 2004 Religiosité indigène et identité ethnique; le pentecôtisme chez le peuple toba. *Recherches amérindiennes au Québec* 34(2):49-62.
- Teruel, Ana
- 1999 La frontera occidental del Chaco en el siglo XI. Misiones, economía y sociedad. Tesis doctoral, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- Turner, Victor
- 1974 *O proceso ritual. Estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Ubertalli, Jorge
- 1987 *Guaycuru. Tierra Rebelde*. Buenos Aires: Editorial Tacna.
- Vuoto, Patricia et Pablo Wright
- 1991 Crónicas del Dios Luciano. Un culto sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco Argentino. Número thématique, «Religiones Latinoamericanas, El mesianismo contemporáneo en América Latina». Alicia Barabas, dir. *Revista de la Asociación para el estudio de las religiones* 2:149-180.
- Worsley, Peter
- 1968 *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo "Cults" in Melanesia*. New York. Schocken.
- Wright, Pablo
- 1988 Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa toba contemporánea. *Cristianismo y sociedad* 95:71-87.
- 1992 Dream, Shamanism and Power among the Toba of Formosa Province, Argentina. *Dans Portal of Power. Shamanism in South America*. Jean Langdon and Gerhard Baer, dirs. Pp. 149-172. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Du soupçon à la mobilisation ethnique: pentecôtisme gitan et ethnogénèse en Andalousie

Manuela Cantón Delgado *Universidad de Sevilla*
Traduction d'Elena Soldevila et Pierre Beaucauge

Résumé : Les Églises pentecôtistes gitanes représentent une des expériences d'organisation les plus originales et méconnues qui ont été mises en place par les Gitans espagnols. Elles constituent un espace unique pour radiographier la diversité à l'intérieur même de la diversité. Elles incarnent de diverses manières le germe d'un processus singulier d'ethnogénèse et elles illustrent, une fois de plus, qu'il y a plusieurs manières, très différentes, d'être Gitan. Le double préjugé auquel ont d'abord été soumis les Gitans pentecôtistes, comme membres d'une minorité ethnique et, en plus, religieuse, et qui a pesé lourd dans la constitution de leur nouvelle identité comme croyants, a cédé la place, depuis quelques années, à une mobilisation stratégique de l'ethnicité pour une reconnaissance, pour une réinvention d'une image de soi plus positive et l'obtention de ressources publiques.

Mots-clés : Pentecôtisme, Gitans, Andalousie, conversions, changement social

Abstract: Pentecostal Churches represent one of the most original and ignored organizational experiments among Spanish Gypsies. They constitute a space of diversity within diversity. These churches embody, in various ways, the germ of a process of ethnogenesis and they illustrate, once more, that there are several very different ways to be Gypsy. The double prejudice to which Pentecostal Gypsies were initially subjected, as members of both an ethnic and a religious minority, weighed heavily in the constitution of their new identity as believers and yielded a space, for a few years, for the strategic mobilization of ethnicity and the reinvention of a more positive self-image that yielded public recognition and resources.

Keywords: Pentecostalism, Gypsies, Andalusia, conversion, social change

Parmi les clairs-obscurs d'une longue histoire marquée par le mystère, la légende et le mythe, mais aussi par une marginalisation complète, les Gitans, en provenance de l'Inde, commencèrent à entrer dans la péninsule ibérique au cours du XV^e siècle. Ils profitèrent, au début, d'une certaine protection de la part de la noblesse, en déclin face à la montée du pouvoir bourgeois, et d'un accueil favorable des classes populaires; presque en même temps cependant, ils subissaient une dure persécution de la part des gouvernements espagnols (Leblon 1993; San Román 1997). Après avoir survécu à plusieurs tentatives d'effacement de leur différence, les Gitans sont devenus aujourd'hui la première minorité ethnique de l'État espagnol. Leur identité changeante est le fruit de rajustements continuels, dus en partie à des politiques sociales pas toujours avisées pour favoriser leur intégration, en partie aussi à des conflits intra-ethniques et avec le groupe majoritaire. Elle a été marquée par des stéréotypes stigmatisants présents dans l'imaginaire collectif et rendue plus pénible encore par les conditions de pauvreté et d'exclusion dans lesquelles se déroule la vie de milliers de Gitans espagnols. Cette situation a fait place, plus récemment, aux processus d'urbanisation et de sédentarisation, à l'émergence du phénomène associatif gitan ainsi qu'aux impacts multiples et profonds du mouvement évangélique pentecôtiste, qui arrive de la France au début des années 1950. Le contexte politique du régime franquiste, a rendu très difficile la vie des Gitans qui se convertissaient et se réunissaient pour prier.

Dans les années 1960, on a fondé en Espagne l'Église Filadelfia. Elle s'est enregistrée légalement comme entité religieuse, amorçant aussi l'extraordinaire aventure des Gitans pentecôtistes d'Andalousie (Jordán 1990:9-10)¹. Les Églises évangéliques gitanes représentent l'une des expériences d'organisation les plus originales et méconnues que les Gitans espagnols aient mis en marche. Elles constituent un espace unique pour radiographier la diversité dans la diversité même. Elles incarnent de diverses

manières le germe d'un processus singulier d'ethnogénèse (Roosens 1989) et illustrent, une fois de plus, qu'il y a plusieurs manières, très différentes, d'être Gitan. Ces regroupements religieux mettent à jour des formes créatives pour resignifier² les traditions gitanes. Ils sont en train de reformuler des espaces pour leur reconnaissance OU de reconnaissance en forgeant des nouveaux réseaux de solidarité et en aidant à mettre sur pied de nouveaux groupes de pouvoir, locaux et régionaux parmi les Gitans de tout l'État espagnol. Ils contribuent même à la formation d'une communauté pan-gitane d'appartenance, au niveau transnational, bien que de manière diffuse encore. Peut-être l'aspect le plus intéressant est-il la manière dont, à partir de ces nouveaux espaces rituels, les Gitans convertis réinventent eux-mêmes la tradition et rejettent dans ce processus quelques-unes des pratiques qu'on associe à leur culture et que la nouvelle idéologie religieuse les amène à considérer inacceptables. Par exemple, l'emploi de la violence, sous quelque forme que ce soit, pour répondre aux offenses; la subordination des femmes gitanes; le «tout est permis», pour survivre dans une société majoritaire qui semble les avoir réduits à des formes extrêmes d'exclusion; le manque de perspectives sociales plus larges; les stigmates ethniques; les déplacements forcés et, depuis le milieu du XX^e siècle, la relocalisation, la concentration, le mélange des lignages et le démembrement de l'organisation sociale gitane dans les agglomérations urbaines (San Román 1997).

C'est justement le potentiel créatif de ces nouvelles organisations religieuses qui est nié, rejeté, ignoré ou méprisé par ceux, Gitans ou non, qui considèrent que le nouveau mouvement de conversion éloigne les Gitans de leur culture et de leur tradition, alors comprises de manière essentialiste et utilisées pour légitimer un *Nous* forgé unilatéralement³. Certains secteurs catholiques, guidés par une vision paternaliste envers le monde gitane, sont aussi déçus, ainsi que les partisans du pouvoir politique que les nombreuses associations gitanes non confessionnelles essaient de représenter. Pourtant, nous ne croyons pas exagéré en affirmant que le pentecôtisme des Églises Filadelfia gitanes constitue le plus important mouvement social et religieux, sur une base ethnique, que les Gitans aient jamais dirigé. Il s'agit d'un mouvement organisé et complexe grâce auquel les Gitans espagnols et andalous sont en train de se réinventer et qui contribue à la construction d'un projet d'identité pan-gitane et pentecôtiste de dimensions transnationales.

Cet article explore quelques-uns des résultats d'une vaste recherche de terrain⁴ qui nous a permis d'aborder, à partir de l'anthropologie sociale et d'une conception «multi-site»⁵ du travail ethnographique, les diverses

facettes de l'impact que *les usages* du pentecôtisme ont eu dans divers contextes gitans andalous. Nous avons essayé d'expliquer l'émergence et la multiplication des Églises protestantes, composées de Gitans et dirigées par eux, de même que d'analyser le rôle que joue le pentecôtisme gitane comme instrument pour générer de nouvelles stratégies de mobilisation ethnique. Nous avons abordé ces dernières principalement à travers l'analyse des processus de resignification et d'appropriation culturelle déclenchés après les conversions, ainsi qu'au moyen de l'exploration des discours générés et des usages sociaux, économiques, politiques et ethniques des conversions à la nouvelle religion (dans la mesure où l'imbrication et le chevauchement des uns et des autres permet de réaliser aisément cette distinction).

Conversions religieuses, stigmate et ethnogénèse

On a trop souvent abordé l'étude des religions de façon réificatrice et essentialiste, et on a appauvri leur dimension anthropologique pour mettre l'accent sur les croyances, en négligeant les contextes dans lesquels se déploie l'activité pratique et rituelle. Dans notre travail, nous avons privilégié les stratégies et non les essences, pour l'analyse de la religion pentecôtiste telle que les Gitans se l'approprient, la comprennent et la pratiquent. Nous pensons que les Églises Filadelfia gitanes sont des regroupements religieux de filiation protestante, apparentés à ceux qu'a produits l'évolution particulière du christianisme aux États-Unis. Un des résultats les plus réussis de cette évolution a été l'évangélisme pentecôtiste, né à la fin du XIX^e siècle et qui constitue aujourd'hui un exemple frappant de mondialisation culturelle et religieuse (Cantón 2003). Ce pentecôtisme transnational tire son origine historique du méthodisme, courant piétiste qui s'est séparé de l'anglicanisme et qui fut fondé par John Wesley aux États-Unis au XVIII^e siècle⁶. Une des caractéristiques du méthodisme qui nous apparaît des plus pertinentes pour comprendre l'actuel mouvement pentecôtiste est le lien que les méthodistes établissent entre le modèle de vie ascétique que proposait le protestantisme et le caractère sentimental de certains des groupes qui en étaient dérivés. Weber, déjà, attribuait ce lien au méthodisme (Weber 1989:186 suiv.). Le sentimentalisme méthodiste-pentecôtiste se reflète dans l'abondance des manifestations de type extatique, émotives et sensuelles, qui s'expriment dans les espaces de culte gitans, à travers la musique, les transes, les pleurs et, en général, la manifestation charismatique. Le mouvement gitane de conversions illustre le processus d'appropriation, dans un registre ethnique (gitane), d'un mouvement religieux, le pentecôtisme, ori-

ginaire du sud des États-Unis; un mouvement qui revendique le christianisme primitif, qui propose un modèle flexible et décentralisé d'organisation religieuse, avec un culte chargé de sentiments, ce qui se doit en partie à l'influence du Gospel et aux pratiques rituelles afro-américaines.

L'accent que nous mettons sur les comportements stratégiques a fait en sorte que nous avons pris comme un de ses principaux points d'appui théorique de notre travail l'analyse des rapports entre religion et ethnicité⁷. Ainsi donc, nous avons compris l'évangélisme pentecôtiste gitan comme un exposant des processus contemporains d'ethnogénèse, c'est-à-dire de réaffirmation ethnique, à travers la réinvention culturelle et la génération de discours et de pratiques qui hybrident le corpus auto-attribué par la tradition et sa resignification, par la mise en oeuvre de nouveaux codes et de nouveaux objectifs. Ces codes peuvent être en partie expliqués par les processus d'acculturation, à condition de les comprendre non comme un facteur de l'érosion des différences entre les groupes qui entrent en contact, mais bien comme l'origine de nouvelles différences culturelles entre eux. Cette conception des dynamiques ethniques permet à Roosens de postuler que les phénomènes d'affirmation culturelle se revêtent de diverses formes et peuvent s'affaiblir sans s'éteindre, parce qu'ils constituent toujours une phase à l'intérieur d'un processus inachevé et inachevable (Roosens 1989:149-151).

Dans notre recherche, nous avons mis l'accent sur l'examen des processus de mobilisation des identités sociales et ethniques à partir de l'impact local des congrégations pentecôtistes gitanes, depuis qu'elles ont adopté, resignifié, dirigé et instrumentalisé un système de croyances et de pratiques religieuses qui étaient historiquement étrangères aux Gitans. Ils se sont approprié ce système religieux et ont su déployer un ensemble de stratégies pour s'orienter, résister, s'organiser et se concevoir comme Gitans. Tout cela, au milieu de processus profonds de changement, et sous la surveillance soupçonneuse de ceux qui, Gitans ou non, se méfient des nouvelles directions que les conversions religieuses font prendre aux identités. Surtout en basse Andalousie⁸, terre de coexistence historique entre Gitans et *payos*⁹, de métissage, de fusion et qui est le berceau du flamenco. C'est aussi une terre de stéréotypes, de représentations simplificatrices et schématiques de l'Autre, le Gitan.

Cette méfiance, cette réserve par rapport aux Gitans pentecôtistes passe outre le fait que les lieux du religieux s'avèrent être aussi des lieux du social et du politique, des lieux de changement et de permanence et des lieux d'échange économique. Car l'enthousiasme pour la nou-

velle religion évangélique réappropriée n'est pas seulement dû à la lutte contre la dépendance des drogues, comme on l'affirme parfois. Par ailleurs, il n'empêche pas le consensus parmi les Gitans et ne constitue pas une ligne de fracture qui interdirait certaines formes d'unité entre eux. C'est plutôt le contraire. Pensons que pour la première fois, un nombre considérable de Gitans respecte une autorité centralisée : le Conseil national de l'Église Filadelfia. Ce dernier, formé d'un président, d'un secrétaire et de responsables de zones¹⁰ de toute l'Espagne, se réunit annuellement à Madrid; trois de ses membres sont Andalous. Plus important encore : pensons que, jusqu'à maintenant, les devoirs de solidarité n'existaient qu'à l'intérieur du groupe patrilinéaire¹¹, ce qui rendait difficile l'adoption d'initiatives conjointes des Gitans par rapport à la société dominante. Désormais, l'appartenance à l'Église Filadelfia étend les obligations d'aide et de confiance à tout Gitan ou Gitane pentecôtiste, quel que soit le lignage auquel ils appartiennent. Également, beaucoup de Gitans deviennent capables d'abandonner certaines attitudes passives et de réclamer leurs droits, comme dans le cas de la confiscation illégale de marchandises aux vendeurs ambulants de Madrid. Tous les Gitans qui ont dénoncé cette pratique illégale, affirme Wang, étaient des pentecôtistes (Wang 1989:430-431).

Pentecôtisme gitan, politiques d'identité et nouvelles formes du mouvement associatif

Il y a plus. L'histoire du pentecôtisme gitan en Espagne est parallèle à celle du mouvement associatif gitan. Nous savons que les Gitans, partout dans le monde ont été historiquement réticents à s'organiser en suivant des modèles sociopolitiques qui transcendent le groupe des parents. Ainsi, les rapports politiques se sont articulés à partir de l'autorité des hommes adultes et des aînés prestigieux; c'est-à-dire à partir de la loyauté aux liens de filiation. Ce caractère «acéphale» des rapports politiques, contraire à tout forme de centralité et d'intégration au-delà des groupes domestiques et des lignages, a changé de façon progressive depuis quelques décennies. Depuis les années 1960, on a vu émerger et se développer de nouvelles formes de pouvoir interne, ce qui a coïncidé avec le processus de sédentarisation et d'urbanisation de secteurs importants de la population gitane. La politique des différentes administrations a favorisé quelques-unes de ces formes de pouvoir et a déclenché l'apparition de leaders autoproclamés qui ont instrumentalisé les nouveaux espaces organisationnels à leur avantage. Cependant, d'autres formes surgissent, au contraire, comme des germes véritables de mouvements sociaux à fondement ethnique. Au fil de l'ouverture démocratique progressive

qu'a connue l'Espagne, il s'y construit des discours sur des bases qui peuvent être politiques ou religieuses (San Román 1999).

Comme l'explique San Román, ces nouvelles formes de pouvoir interne sont les associations gitanes et le pentecôtisme¹². Ces phénomènes sont généralement accompagnés d'une nouvelle manière de comprendre et de définir les rapports entre les Gitans et leur environnement. Parmi les facteurs qui ont contribué à la genèse parallèle des deux mouvements, San Román identifie le besoin, né parmi les Gitans eux-mêmes, de mettre en place de nouvelles structures sociales transversales, distinctes des groupes de parents. Ce qu'on cherche dans ces structures, c'est qu'elles soient capables de mobiliser l'attention et des fonds publics. Il s'agit, dans un contexte politique désormais démocratique, de revendiquer une image de soi plus positive, qui réussisse à contrecarrer les stéréotypes racistes et à sauvegarder les aspects de leur culture qu'ils considèrent les plus valables. Tout cela pourrait, potentiellement du moins, faciliter l'émergence d'une solidarité plus unitaire et militante qui facilite l'articulation globale avec l'ensemble de la société, tout comme la formulation de propositions revendicatrices qui permettent d'améliorer les conditions de vie là où se font sentir des carences fondamentales (San Román 1999:38-39; voir aussi Wang 1989:430; Williams 1991:88).

Malgré sa forte dépendance de l'État, les divisions internes et les contradictions inhérentes à la participation des Gitans à des structures administratives non gitanes, le mouvement associatif gitan a commencé à mobiliser l'ethnicité comme ressource et comme instrument politique (Fresno 1991; San Roman 1997). Le cas du pentecôtisme est très distinct car il a progressé chez les Gitans de façon autonome, dirigé et géré par eux-mêmes, et il demeure, pour l'essentiel, à l'écart du monde non gitan, des subventions publiques et des appareils administratifs (Glizer 1989) en s'ouvrant à de nouvelles formes d'assistance qui apparaissent par suite de l'initiative des leaders gitans eux-mêmes : centres de désintoxication, ateliers de formation et d'alphabétisation etc. Il n'est pas étrange, alors, que les nouveaux espaces rituels semblent conduire à une solide recreation des identités ethniques¹³. Dans certains contextes et à partir de circonstances locales, cela peut même conduire à renforcer le sens d'appartenance, soit à un groupe ethnique distinct, soit à un groupe religieux spécifique, soit, très fréquemment, à une superposition des deux niveaux d'appartenance, sans trop de heurts¹⁴. Nous avons pu vérifier qu'il existe, chez les pentecôtistes gitans, une tendance notable à renforcer le sentiment d'appartenance à un groupe ethnique qui possède une histoire et une culture spécifique, de même qu'à reven-

diquer l'identité ethnique des Gitans et à la mobiliser. Cette identité est, en bonne mesure, réinventée à partir du refus de ces pratiques et de ces situations dont les pentecôtistes s'efforcent de se débarrasser : comme la violence sous toutes ses formes, en particulier celle qui s'exerce pour venger les offenses au sein des familles, le trafic et la consommation de drogues, l'absentéisme scolaire, l'isolement, la précarité de l'emploi, la marginalisation et le stigmate. Elle est également construite à partir d'un sens renouvelé d'appartenance qui, d'après notre recherche, non seulement ne se perd pas, mais se consolide au sein des groupements religieux. C'est à partir de ce sentiment d'appartenance qu'ils peuvent affronter des phénomènes aussi dévastateurs que la toxicomanie, cause d'innombrables problèmes (pour les Gitans et pour d'autres) et source d'une désorientation profonde des familles gitanes puisqu'elles ne disposent pas de règles codifiées pour y faire face. Il en résulte la division des familles et la confrontation en leur sein ainsi que de l'indifférence face au système traditionnel d'autorité (gérontocratie).

Il y a encore plus. En 2001, naît la *Federación de Asociaciones Cristianas de Andalucía* (FACCA – «Fédération des associations chrétiennes d'Andalousie»), entité qui regroupe près de quarante associations pentecôtistes, concentrées majoritairement à Jaén (province intérieure d'Andalousie orientale). Cette fédération d'Églises qui se sont constituées légalement en associations chrétiennes, apparaît étroitement liée à l'Église pentecôtiste Filadelfia et se considère comme le bras social de cette Église¹⁵. En 2003, on déclara la FACCA «institution d'utilité publique» en raison de ses activités et parce qu'elle aspire à représenter environ 9 000 Gitans andalous, convertis au pentecôtisme et groupés autour de l'Église Filadelfia¹⁶. Si les débuts du mouvement associatif gitan en Espagne étaient associées aux initiatives surgies du secteur progressiste de l'Église catholique, à partir des années 1970 naîtront diverses associations de caractère civil et non confessionnel. Il semble clair que la création de la FACCA marque une phase nouvelle et décisive, non seulement pour l'évolution du mouvement gitan d'association, mais surtout pour le processus d'institutionnalisation du pentecôtisme gitan et pour la convergence historique de ces deux phénomènes en Andalousie¹⁷. L'Église gitane Filadelfia a développé, à partir des années 1980, un travail d'aide, un programme d'assistance considérable, sans aucune reconnaissance de la part du pouvoir, et marqué par le stigmate et la méfiance qui sont monnaie courante dans la perception sociale des minorités religieuses. Son institutionnalisation, comme association civile, légitime l'Église Filadelfia face aux administra-

tions publiques, et surtout, elle lui procure de la reconnaissance et des ressources. L'expérience préalable d'organisation dans le mouvement pentecôtiste gitan a renforcé la fédération face à un mouvement associatif laïque qui s'essouffait¹⁸. Sans aucun doute, cette jeune fédération gitane d'allégeance pentecôtiste et aux dimensions régionales pourrait contribuer à la création de réseaux de communication et de canaux de participation plus larges et égalitaires entre les divers groupes de Gitans andalous, intégrés ou non dans les nombreuses Églises pentecôtistes. L'avenir, tant du mouvement associatif gitan que de l'Église Filadelfia d'Andalousie, dépendra : (1) de la manière dont les responsables de la FACCA sauront gérer cet héritage et profiter de cette occasion, (2) de la manière dont évoluera l'intrication délicate des institutions de parenté gitanes avec les associations volontaires et ecclésiales et (3) de la manière dont elles s'influenceront réciproquement dans ce jeu dont personne ne devrait être exclu.

Anti-anti-pentecôtisme et brève digression méthodologique

À la lumière de ce qui vient d'être dit, cela surprend que l'on puisse encore considérer que le pentecôtisme gitan entraîne une désarticulation, détruit les traditions ou appauvrit la dimension ethnique du sentiment d'appartenance (Anta 1994; Ardèvol 1986), comme résultat des modifications significatives et des accommodements tactiques opérés par les groupes de Gitans convertis dans leur mode de vie. Nous croyons que ces visions négatives sont d'abord le résultat d'une attitude critique *a priori* envers les processus de changement dont l'épicentre se situe dans les systèmes religieux de sens, qu'on rejette généralement dans la déraison et que l'on comprend seulement comme source d'ignorance, de manipulation et de fanatisme. En deuxième lieu, elles découlent également d'une vision réificatrice de la nature et de la dynamique des identités ethniques, d'une myopie dépassée qui empêche de voir la diversité dans la diversité, d'identifier les oracles multiples dont dispose une culture; ainsi que le caractère inadéquat de sa représentation comme un tout compact, harmonieux et homogène, et d'une vision particulièrement conservatrice des contenus de la culture. En troisième lieu, ces visions sont le fruit d'une interprétation appauvrie de l'impact des nouvelles religions sur les ensembles sociaux et de la capacité d'action que ces groupes possèdent. En Amérique latine, où les impacts locaux du protestantisme pentecôtiste se font sentir de façon spectaculaire depuis presque déjà un demi-siècle, on a abandonné depuis longtemps les « hypothèses conspirationnelles » et les conceptions statiques qui invisibili-

sent et ignorent le pouvoir des sujets sociaux qui optent pour la conversion.

En résumé, nous voulons prendre nos distances par rapport aux perspectives essentialistes qui voient les Gitans uniquement comme les dépositaires d'un héritage marqué par la résistance à l'acculturation, à l'assimilation et à l'intégration. Nous pensons que leurs identités se sont construites comme résultat d'un processus long et complexe dans lequel il y a de la place pour plusieurs dialogues: celui des Gitans avec l'État, avec les administrations, avec les associations, avec les Églises, et celui des Gitans entre eux.

Les visions négatives que nous venons de mentionner partent généralement de modèles sociologiques de désorganisation et de privation et présentent habituellement l'essor des nouvelles religions comme le produit d'une prétendue rébellion symbolique des marginaux et des opprimés; ce qui pourrait sembler, dans le cas des Gitans, une hypothèse raisonnable. Mais ces prémisses tombent d'elles-mêmes quand nous observons qu'en basse Andalousie, le prosélytisme pentecôtiste gitan se renforce principalement là où la famille et les rapports primaires, les réseaux de parenté et la gérontocratie gitane forment encore l'organisation sociale et articulent la solidarité interne au point de se reproduire dans des liens parallèles de caractère religieux. Les Gitans qui se convertissent sont fréquemment ceux qu'on pourrait supposer les mieux intégrés à la culture dominante, soit ceux qui participent fréquemment aux marchés ambulants soumis à la réglementation municipale. La déstructuration, l'appauvrissement des rapports sociaux, l'affaiblissement des liens familiaux ne sont pas des traits caractéristiques chez les Gitans qui remplissent les Églises pentecôtistes. Dans plusieurs cas, c'est l'excellent fonctionnement des stratégies créées et mises en oeuvre par les réseaux de parenté, et non leur désarticulation, qui facilite l'avancée du mouvement de conversion parmi les Gitans. De fait, il n'est pas rare que des familles entières deviennent membres des Églises locales et transmettent cette expérience de conversion aux autres membres de la grande famille. Les postulats fonctionnalistes montrent encore une fois leur fragilité – ou du moins leur caractère problématique – quand on reconnaît le degré de structuration que présentent la majorité des groupes gitans parmi lesquels se répand le pentecôtisme.

Précisément, parce que nous savons que les préjugés sociaux les plus enracinés, le paternalisme bien intentionné, le dogmatisme des gardiens éventuels des essences identitaires ou, simplement, l'arrogance avec laquelle on applique les savoirs experts tendent à modeler les connaissances que nous avons sur les Gitans, nous avons tenté

de tenir compte, dans notre recherche, des rapports que, comme chercheuse, nous entretenons avec nos sujets d'étude. Nous nous rangeons du côté de ceux qui soutiennent qu'affirmer le caractère réflexif de la recherche sociale implique la reconnaissance du fait que l'ethnologue, comme interprète, est en même temps un interlocuteur actif dans le processus de dialogue, que nous faisons partie de l'univers social que nous étudions. Il faut alors assumer, comme tâche inéluctable, la vigilance épistémologique et la réflexion continue sur le sens, sur l'impact et sur les limites de notre participation dans ce monde¹⁹. Le modèle désuet qui sépare le sujet-chercheur de l'objet-«cherché», modèle qui privilégie sans réserve le savoir expert, est en voie d'être remplacé par un modèle dans lequel les sujets participent et s'«objectivent». Les objets prennent alors la parole et occupent l'avant-scène, comme des acteurs sociaux avec une capacité propre d'action²⁰. C'est un modèle dans lequel on prend conscience du fait que les catégories analytiques ne sont jamais innocentes et peuvent devenir des dispositifs de contrôle et de domination.

C'est la raison pour laquelle nous avons choisi une méthodologie qui évite de transformer les Gitans pentecôtistes en «objets d'études» sur lesquels on pourrait théoriser à distance, dans un contexte aseptisé et en l'absence d'engagement politique. En ce sens, nous avons essayé de rendre compatibles la dimension culturelle de l'analyse, l'attention due aux traditions et aux systèmes symboliques avec l'étude des inégalités économiques et politiques, des rapports de pouvoir et des processus nationaux et globaux qui affectent l'émergence des nouveaux espaces rituels et stimulent les nouvelles expériences d'organisation, bien qu'il s'agisse là de dimensions qui ne devraient pas se séparer. Nous pensons que le pentecôtisme est aujourd'hui un phénomène global, non seulement en raison de son expansion spectaculaire mais bien par son mode de croissance et d'organisation en réseaux, par sa décentralisation et par sa versatilité pour s'adapter, resignifier, s'hybrider et prospérer dans des contextes socioculturels très divers. Cependant, nous avons voulu mener notre analyse de l'inégalité au-delà des rapports des Gitans à l'État. Nous considérons que les conceptions harmoniques et unificatrices concernant les «marginalisés», qui les présentent comme un tout homogène et unifié par une commune condition de subordination, négligent totalement les relations d'inégalité qui se manifestent entre eux. Ainsi, on appauvrit ce qui devrait être une analyse complexe, voire labyrinthique, des multiples complicités qui entrent en jeu, des asymétries, des conflits et des rapports internes de pouvoir.

Les Gitans pentecôtistes : la communauté imaginée

Le pentecôtisme gitan constitue une source de stratégies alternatives pour la renégociation des identités ethniques et pour la relecture, sur un registre religieux, des signes culturels distinctifs des Gitans. Bien que cette affirmation puisse apparaître abstraite, nous pensons que les conversions ne débouchent pas sur un affaiblissement du sentiment d'appartenance, mais bien sur une actualisation des processus d'identification à fondement ethnique, sur de nouveaux registres (ethnogénèse).

Contextualisons. À partir de l'Église Filadelfia, on cherche à trouver une base biblique à ces traditions généralement identifiées, tant par les Gitans que par les non-Gitans, comme incontestablement «gitanes». On encourage la solidarité intra-groupale gitane, comprise comme «fraternité dans le salut»; on maintient la mobilité traditionnelle gitane à travers la rotation constante des pasteurs pentecôtistes, qui changent fréquemment d'église; on promeut l'unité et la cohésion face aux étrangers, les non-convertis, ceux qui «sont encore dans le monde», qu'ils soient Gitans ou pas. Cependant, les réseaux de solidarité entre les Gitans demeurent souvent inchangés, qu'ils impliquent ou non des convertis. La récrimination envers les non-convertis n'est que rhétorique, en ce sens, sauf lorsqu'ils usent de violence, ce à quoi les pentecôtistes se refusent²¹. On valorise l'honneur, l'honnêteté, la parole donnée du Gitan chrétien. On défend encore, bien que plus faiblement, la séparation sexiste des rôles de l'homme et de la femme, mais on la légitime désormais en termes bibliques et on lui enlève ses éléments explicites d'oppression patriarcale sur les femmes gitanes²². La hiérarchie de l'autorité, même si elle maintient sa flexibilité, se réfère encore sans réserve à la gérontocratie, comme principe structurant de l'organisation sociale gitane. Par ailleurs, l'autorité reconnue des aînés se superpose et coexiste de façon créative avec l'autorité que l'on reconnaît aux pasteurs pentecôtistes. On retrouve toujours parmi les pentecôtistes la démonstration de la virginité de la jeune mariée («la cérémonie du mouchoir»)²³. Il s'agit du véritable épice de beaucoup de noces gitanes, bien que la persistance de cet élément rituel parmi les pentecôtistes dépende complètement du contexte local. Par exemple, à Jerez de la Frontera (Cadix), il a complètement disparu.

On maintient également l'idéal du travail autonome, qui doit se fonder désormais sur une conduite honnête et transparente, dans les marchés ambulants où la plupart des pentecôtistes vendent des produits divers. L'endogamie est toujours encouragée, mais le cercle des conjoints

possibles est encore plus restreint car les mariages, qui suivent le rituel pentecôtiste d'abord, le rituel gitan ensuite, se font préférablement entre des Gitans qui sont, en plus, fidèles des Églises.

Il en va tout autrement de ce splendide produit d'un processus séculaire d'interaction et de métissage entre Gitans et *payos* d'Andalousie : le flamenco. Les pentecôtistes ne manifestent que peu d'intérêt pour le *cante jondo* et les modalités les plus sérieuses du flamenco. On aime les rumbas (peut-être en raison de l'origine catalane des premiers prédicateurs gitans), les chansons modernes de style flamenco (*aflamencadas*) – un produit récent et très commercial – et le *pop evangélico*, répandu dans toutes les Églises pentecôtistes latino-américaines. Certains Gitans convertis affirment que le flamenco leur rappelle un genre de vie où les fêtes ne se déroulaient pas «pour la plus grande gloire de Dieu» mais bien en réponse à «un désir de divertissement et d'excès». Cette vision concerne aussi plusieurs artistes flamencos, gitans ou pas, que l'on considère «très pris dans le monde» («argent, gloire, drogue»). Il y a cependant de plus en plus de professionnels gitans du flamenco qui se convertissent au pentecôtisme, ce qui fait penser qu'il s'agit d'un phénomène en progression qui nous réserve encore de nombreuses surprises. À Madrid, il y a eu une «Église des artistes», qui a fermé depuis peu. À Séville, dans le quartier historique de Triana, on tente d'en mettre en place une deuxième, dirigée par des artistes flamencos convertis au pentecôtisme.

Tout cela ne se produit pas sans conflits. Parfois la conversion implique une séparation des voisins et des parents, principalement à cause du refus des pentecôtistes d'employer la violence pour régler les offenses graves. Les Gitans non convertis l'interprètent comme une menace importante au pouvoir des lignages. Cependant, en termes généraux, l'impact et l'influence de l'Église Filadelfia se manifestent quand on constate qu'après quatre décennies d'expansion constante, elle est devenue un signe d'identité, de prestige et d'autorité parmi un secteur important des Gitans espagnols et andalous. Les pasteurs pentecôtistes en sont venus à se transformer en protagonistes et en médiateurs privilégiés que ne remettent jamais en question, ou presque, ceux qui fréquentent les Églises ou qui sympathisent avec leur travail. Même les Gitans et *payos* qui se tiennent à l'écart des temples ont recours aux pasteurs pour qu'ils interviennent dans les conflits entre familles, pour qu'ils «présentent» un nouveau-né à l'église : on les respecte comme des hommes dont le prestige ne fait pas de doute. Dans les municipalités qui comptent un nombre significatif d'Églises gitanes, plusieurs employés des services sociaux louent les progrès dus à

l'engagement des pentecôtistes et au prestige des pasteurs parmi de vastes secteurs de la population gitane.

Ce qui confère à cette variante particulière de l'Église Filadelfia²⁴ sa spécificité à l'intérieur du pentecôtisme, c'est son émergence et son évolution comme mouvement religieux de renouvellement personnel (comme la *born again religion* des Églises des États-Unis) *organisée et dirigée par des Gitans* qui ne désirent pas cesser de l'être. La majorité des congrégations locales sont, de fait, composées majoritairement de familles gitanes²⁵, ce qui a favorisé un rapport très étroit entre les objectifs propres de la conversion au pentecôtisme à l'échelle globale et les nombreux marqueurs identitaires de la culture gitane. Bien sûr, nous définissons ces marqueurs à partir de l'opérativité et de l'expression localisées, à partir des stratégies et des usages contextuels et non comme un simple décalogue de traits et de préceptes. Dans ces conditions bien particulières, l'Église Filadelfia est considérée, de l'extérieur comme de l'intérieur, comme une Église gitane, sans pour autant être exclusive ni fermée, bien qu'organisée, dirigée et composée par des Gitans. Une Église qui incarne le pentecôtisme qu'ils se sont approprié, grâce auquel ils sont parvenus à resignifier une variante du méthodisme, qui tire son origine du christianisme réformé. Cette appropriation va jusqu'à leur faire considérer que son texte fondateur, la Bible, exprime le destin même des Gitans comme peuple.

Ce qui est en train d'être construit par les Gitans pentecôtistes, c'est un type de communauté doublement déterritorialisée, qui ressemble énormément à la notion d'Anderson de «communauté imaginée», qui n'aurait pas de dimension territoriale et disposerait de multiples foyers à partir desquels on cultive le sens communautaire et l'identité partagée (Dietz 2003a:24)²⁶. Nous croyons pouvoir affirmer que l'Église Filadelfia est devenue une Église gitane, non seulement à cause du nombre croissant des Gitans qui y adhèrent, mais surtout, parce que la conversion et l'appartenance à cette Église sont devenus un marqueur de plus et, pour beaucoup, décisif, de distinction ethnique. En outre, ça devient un élément de résistance, à condition de concevoir la résistance d'une façon ouverte et relative, c'est-à-dire comme une stratégie pour la persistance des identités. Elle n'est pas seulement mise en oeuvre par des segments plus politisés à l'intérieur des groupes subalternes, mais engendrée par les «formes quotidiennes de résistance», même si ces dernières ne s'articulent pas ouvertement comme des *dissidences*²⁷. L'Église Filadelfia incarne un mouvement qui revendique la «gitanité» sans rejeter ce qui est *payo*. Il s'agit d'une modalité d'évangélisme non rupturiste. Il postule une ethnicité non conflictuelle.

Cependant, toute affirmation en ce sens doit être faite avec réserve. De nombreux pasteurs gitans, quand on les interroge, répondent qu'ils valorisent davantage le message universel que transmet l'Église Filadelfia et la vocation ouverte des congrégations que leur définition ethnique. Plusieurs se méfient d'une association trop étroite entre la religion pentecôtiste et l'ethnie gitane. Entre autres, parce qu'ils considèrent que cela déboucherait sur une image encore plus sectaire des cultes pentecôtistes gitans. Cela découle de l'amertume qu'ils ressentent face aux représentations que les médias diffusent fréquemment concernant les minorités religieuses²⁸. Nous savons que les identités tirent aussi leur origine – et peut-être parfois, ne viennent-elles que de là – de ceux qui les nient, qui contestent leur légitimité et qui les persécutent. Beaucoup de pentecôtistes que nous avons connus pensent que si les Églises où ils se rencontrent comptent une majorité de Gitans parmi leurs fidèles, cela se doit surtout au fait qu'il est rare qu'un payo veuille bien écouter ce qu'un Gitan a à lui raconter! Dans cette perspective, les payos s'évangélisent entre eux et les Gitans doivent faire de même. Cette méfiance profonde, alimentée par une longue histoire de persécutions, de stigmatisation et de rendez-vous manqués est plus forte que le message universel que prêchent les uns et les autres. En résumé, ils affirment que l'Église Filadelfia est gitane, «séparée», distincte, dans la même mesure qu'il existe une frontière visible qui sépare encore Gitans et payos dans la vie sociale.

Manuela Cantón, Departamento de Antropología, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Sevilla, C/ Doña María de Padilla s.n. 41004, Sevilla España. Courriel : mcanton@us.es

Notes

- 1 Le mouvement évangélique gitan est originaire de la France, où il est très étendu parmi les divers groupes de Gitans français. Ce fut à Brest, en Normandie, qu'un pasteur non gitan, qui faisait partie des Assemblées de Dieu (pentecôtistes), commença à prêcher parmi les Gitans qui travaillaient aux récoltes comme ouvriers saisonniers. Ce pasteur, Clément Le Cossec, trouva parmi eux beaucoup de Gitans espagnols qui, de retour dans leur pays, commencèrent à leur tour à évangéliser les leurs (Cantón et al. 2004:147 suiv.; Jordán 1990). L'Église Filadelfia est le nom sous lequel les Gitans pentecôtistes figurent légalement au registre du ministère espagnol de la Justice. Le nom évoque une cité de Lydie, fondée par Attalos Philadelphos sur le territoire actuel de la Turquie. L'Église de Philadelphie est l'une des sept Églises d'Asie auxquelles l'apôtre Jean dirigea ses Lettres (Apocalypse 1:7-13).
- 2 Investir une institution culturelle d'un sens nouveau.
- 3 Rappelons que la notion essentialiste de la culture a reçu le coup de grâce après que Fredrik Barth ait distingué entre *culture* et *groupe ethnique*, en introduisant le concept de

frontière ethnique. Il a démontré que les identités groupales peuvent persister, en dépit des changements internes profonds. En effet, ce n'est pas le contenu culturel qui est un donné, ce qui fonde la continuité identitaire des groupes, mais plutôt la persistance et la réinvention des délimitations inter-groupales. Cette formulation définit un groupe ethnique à partir de critères organisationnels et non *primordialistes*. Autrement dit, l'identité d'un groupe est toujours un phénomène de contraste, elle surgit du contact et elle se développe dans l'interaction (Barth 1976).

- 4 Cette recherche collective, qui s'est déroulée pendant sept ans, avait pour objectif d'analyser les différentes dimensions du changement provoqué par le pentecôtisme gitan andalou, depuis ses origines, dans les années 1960. On a utilisé la méthodologie qui consiste à mener de nombreuses entrevues semi-structurées auprès des leaders et de membres d'une trentaine d'Églises. Elle a aussi comporté de l'observation, participante et non participante, aux cultes pentecôtistes, aux célébrations, aux réunions évangéliques hors des églises, dans divers lieux de rencontres, maisons et marchés. On a aussi recueilli des récits de vie, pour pouvoir reconstituer les origines de l'Église Filadelfia en Andalousie. Les résultats de cette recherche pionnière sont rassemblés dans un livre (Cantón et al. 2004).
- 5 Comme l'a suggéré Marcus, il devient de plus en plus nécessaire de fragmenter les unités d'observation à partir desquelles nous construisons nos analyses et de les situer dans un continuum qui rend compte de la complexité des situations analysées. Marcus nous parle de ce qu'il appelle «l'ethnographie multi-site», conçue en établissant des points différents d'observation, capables de capter la déterritorialisation et la fragmentation dans lesquelles se situe un même problème de recherche (Marcus 1995).
- 6 Le pentecôtisme est un phénomène nettement nord-américain. Les Assemblées de Dieu se détachent du méthodisme en mettant l'accent sur le Mouvement de Sainteté, ce qui représente une transformation radicale de l'héritage wesleyen (Bloom 1993:187 suiv.).
- 7 Pour nous, l'ethnicité est un épiphénomène du contact interculturel, qui, à son tour, structure l'interaction de ce contact, par la sélection de certains «emblèmes de contraste» déterminés, plutôt que d'autres. Comme mécanisme formel de délimitation, la politique d'identité, comprise comme «politique de reconnaissance», sert de médiateur aux rapports entre le culturel et l'interculturel (Dietz 2003b:105).
- 8 Les municipalités de basse Andalousie où se sont manifestées pour la première fois les formes musicales du flamenco forment une bande étroite qui s'étend vers l'ouest, à partir de la basse vallée du Guadalquivir, et qui comprend un nombre important d'endroits stratégiques pour les Gitans : grandes villes, ports, carrefours, foires célèbres comme Séville, Xérez, Cadix, Sanlúcar de Barrameda, le port de Santa María, San Fernando, Puerto Real, etc. Il s'agit d'une région qui compte, historiquement, un nombre considérable de familles de Gitans sédentaires.
- 9 Les non-Gitans sont appelés *gadjé*, en langue rom. En Espagne, les Gitans les appellent *payos* et réservent le terme *gaché* aux Andalous – *Real Academia Española*, 1992, T. 1:1010 (NDTL)

- 10 La structure d'autorité de l'Église Filadelfia a fixé une répartition territoriale en «zones évangéliques», ce qui permet d'organiser les tâches de supervision des centaines de congrégations actives, dans le contexte de l'État espagnol. L'Andalousie est présentement divisée en trois zones; chacune a son responsable, instance hiérarchique immédiatement supérieure aux pasteurs des Églises locales.
- 11 L'organisation familiale gitane constitue l'épicentre de la vie sociale et personnelle. C'est à partir d'elle que les pratiques économiques, politiques ou religieuses deviennent intelligibles. San Román nomme *patrigroupe* ou communauté locale de parents le groupe local de Gitans qui sont reliés entre eux tant par le fait de demeurer ensemble que par l'adhésion à une ligne de filiation patrilinéaire. L'auteur soutient que le concept de patrigroupe correspond à celui de «race» par lequel les Gitans désignent eux-mêmes ces groupes de parents patrilinéaires, qu'ils résident ensemble ou pas; il est plus précis que les termes d'usage commun tels «famille étendue» ou «lignage patrilinéaire» (San Román 1997).
- 12 Il convient de rappeler qu'à l'origine du mouvement associatif gitane, qui débute en Espagne dans les années 1960, on trouve une initiative de secteurs non gitans proches de l'Église catholique. Au cours de la décennie qui suit, ce sont les Gitans eux-mêmes qui assumeront la direction des associations (Fresno 1991).
- 13 Le Gitan pentecôtiste ne veut pas cesser d'être Gitan, il n'a pas intériorisé à ce point le stigmate qui pèse sur sa culture. Il ne se sert pas non plus de la religion pour se détacher d'une logique communautaire qui ne lui rapporte plus, comme on l'observe dans de nombreux secteurs du monde indigène maya, en Amérique Centrale (Cantón 1998).
- 14 Dietz rappelle le potentiel heuristique de la distinction entre culture et ethnicité. «Avec Hannerz (1996), je soutiens qu'il est indispensable de défendre autant la notion de culture que sa délimitation face à celle d'identité des groupes ethniques et conserver la tension subtile entre les deux et ses conséquences théoriques pour l'étude empirique des processus contemporains d'ethnogénèse, de nationalisme et les phénomènes voisins d'interculturalité et d'intraculturalité» (Dietz 2003b:126).
- 15 Les activités de la FACCA s'adressent surtout à l'ethnie gitane, sans cependant écarter le reste de la population : «La FACCA travaille spécialement pour améliorer l'image sociale et culturelle de la communauté gitane en général». On met l'accent sur certains aspects : les femmes gitanes (presque le tiers des associations regroupent des femmes gitanes pentecôtistes), les jeunes, les toxicomanes; on s'attaque à l'absentéisme scolaire. On met de l'avant le bénévolat, la familiarisation avec la culture gitane, la formation et l'éducation, l'orientation professionnelle, la mise sur pieds d'associations, la planification d'études sociales et culturelles qui favorisent une meilleure qualité de vie de la communauté gitane en général, etc. Il existe déjà, à Valence et à Madrid, des fédérations évangéliques du même genre, plus anciennes.
- 16 Ce chiffre représente environ 3 % du total de la population gitane andalouse, qu'on estime à 286 110; 45 % des Gitans espagnols résident en Andalousie (Gamella 1996:65-66).
- 17 La FACCA naît à un moment historique décisif, en Andalousie, et ce, pour plusieurs raisons. Entre autres, la possibilité de contrer les effets négatifs que le mouvement massif d'immigration (provenant du Maghreb et d'Afrique sub-saharienne) entraîne sur l'intérêt porté aux problèmes qui affectent la communauté gitane. L'immigration, dont la montée coïncide avec l'un des creux du mouvement d'association gitane, a accru le risque que l'attention sociale se déplace vers d'autres minorités ethniques.
- 18 La FACCA naît renforcée par l'expérience de trois décennies de pentecôtisme gitane, lequel a contribué à dépasser ou, du moins, à nuancer une structure sociale et organisationnelle traditionnelle, qui fut un premier obstacle pour l'établissement d'un mouvement associatif non confessionnel. Cette structure n'a que très peu à voir avec l'idéal des valeurs associatives et démocratiques. Or, depuis quelques décennies, on a vu proliférer des organisations légales, mais sans formation préalable en ce qui a trait aux valeurs associatives. Les ressources dont elles disposaient n'ont pas toujours été gérées au bénéfice de la majorité des membres, les leaders s'avèrent douteux, et les regroupements, fragilisés, ne représentèrent bientôt plus personne et furent facilement manipulés par les instances politiques. Les associations pentecôtistes ne se fondent pas nécessairement sur l'identité gitane historiquement construite contre les payos, contrairement aux associations laïques, chez lesquelles cela a nuit à la compréhension mutuelle et entraîné des abus. En effet, elles se sont employées à promouvoir une identité gitane «non rupturiste», des formes quotidiennes de résistance généralement exprimées, dans un discours conciliateur, en termes de relations interethniques.
- 19 La facilité avec laquelle on devient ventriloque, à des kilomètres de distance, et pour des publics isolés du champ de collecte des données, ne joue plus lorsqu'une circulation des catégories correspond à une circulation réelle, effective, des points de vue. La plupart des postulats de l'ethnographie *at home* sont applicables à l'ethnographie réalisée dans les contextes urbains. Elle implique un surcroît de réflexivité, qui a pour conséquence une plus grande difficulté de séparer le discours expert de l'anthropologue des discours de nos informateurs. L'ethnographe demeure difficilement intouché dans ses représentations de l'objet, car il est autant observateur que matière Pentecôtisme, Gitans, Andalousie, conversions, changement social (Cruces 2003:174-175).
- 20 L'intention dialogique de l'ethnographie redéfinit l'objet d'étude : «Dans la mesure où les objets de l'ethnographie sont des discours et des actions sociales menées à terme par des personnes, l'ethnographie redéfinit l'objectivité comme intersubjectivité» (Velasco et Díaz de Rada 1997:218).
- 21 En outre, le mouvement associatif gitane a lui-même développé des formes très élaborées de collaboration et il est possible que son succès dépende, en bonne mesure, de la capacité de ses leaders pour le dialogue interculturel.
- 22 Il ne faut pas oublier que les associations de femmes gitanes pentecôtistes, toujours plus à l'avant-scène, mettent de l'avant des programmes d'activités concrètes qui ont pour but l'insertion dans le marché du travail, l'égalité, la visibilité, la représentativité des femmes gitanes pentecôtistes. Dans ce processus s'entremêlent de façon explicite les

- variables de religion, d'identité ethnique et de genre (La plupart de ces associations se trouvent en Andalousie orientale et font partie de la FACCA).
- 23 C'est le moment central de la longue cérémonie gitane qui suit le mariage pentecôtiste célébré par le pasteur. Les Gitanes âgées se réunissent avec la mariée dans une chambre à part et l'*ajuntaora* («la marieuse») vérifie si elle est vierge. Comme preuve, elle tache un mouchoir blanc avec le sang de l'hymen. Ensuite, on montre le mouchoir avec «les roses» (*las rosas*) à tous ceux qui attendent, à l'extérieur, la fin du rituel.
- 24 Comme dénomination protestante, elle n'est pas exclusive aux Gitans andalous. Toute l'Amérique latine est parsemée d'Églises pentecôtistes qui portent des noms divers, parmi lesquels ressort celui d'*Iglesia Filadelfia*.
- 25 Sauf dans la province de Cadix où abondent les Églises mixtes. Le rapprochement et le métissage interethnique dans cette province remonte à plusieurs siècles. À Jerez de la Frontera, dans la baie de Cadix, il est même difficile aux habitants de distinguer qui sont les Gitans et qui sont les payos (Cantón et al. 2004:105-146). Les groupes pentecôtistes reflètent cette situation exceptionnelle qu'on ne retrouve dans aucune autre région d'Espagne avec la même intensité. En dépit d'un antagonisme interethnique beaucoup moindre, les familles non gitanes qui fréquentent l'Église Filadelfia savent qu'ils se rassemblent dans un espace gitan, à direction gitane, bien que mixte dans sa composition.
- 26 En ce qui concerne le pentecôtisme gitan en France, P. Williams soutient que son succès est le signe d'une assimilation imminente ou d'une autonomie des Gitans. Ce qui est clair c'est que la plus grande nouveauté qu'il introduit est l'existence des Tsiganes au niveau global. Plutôt que de constituer une ouverture vers les non-Gitans, le pentecôtisme signifie une ouverture des communautés gitanes entre elles. Dans les grands rassemblements périodiques des diverses Églises (*reencuentros*), nous pouvons trouver des Manouches, des Roms, des Yéniches, des Gitans... tous réunis dans un grand événement de foule qui les pousse à faire une déclaration unanime de foi. À chaque occasion, l'image du Nous se remplit de substance (Williams 1993:441).
- 27 Cette caractérisation des formes quotidiennes de résistance a été formulée par James T. Scott. Il la définit comme une forme passive, mais anti-hégémonique de résistance face à des situations d'imposition culturelle et politique exogène. Le cas qu'il étudie concerne le colonialisme interne et externe dans le Sud-Est asiatique. Epstein a utilisé le même concept (Dietz 20043a:17 – merci à Dietz pour ses éclaircissements sur ce point).
- 28 En ce sens Cruces, se rapportant à la justification épistémologique du travail ethnologique en contextes urbains et globalisés, affirme : «Les avoirs que nous voulons traduire sont aujourd'hui irrémédiablement médiatisés par les formes rationalisées de la science, de la technologie, de l'école, des médias, du marché, et d'autres institutions de la modernité (Cruces 2003:173).

Références

Ardévol, Elisenda

- 1986 Vigencias y cambios en la cultura de los gitanos. *Dans* Entre la marginación y el racismo. Teresa San Román, dir. Pp. 61-118. Madrid: Alianza.

Anta, José Luis

- 1994 *Donde la pobreza es marginación*. Madrid: Humanidades.

Barth, Fredrik

- 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bloom, Harold

- 1993 *La religión en Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cantón, Manuela

- 1998 *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1889-1993)*. South Woodstock: Plumsock Mesoamerican Studies.

- 2003 *Religiones globales, estrategias locales. Usos políticos de las conversiones en Guatemala. Dans* Globalización, resistencia y negociación en América Latina. Beatriz Pérez et Gunther Dietz, dirs. Pp. 103-126. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Cantón, Manuela y Cristina Marcos, et Salvador Medina y Ignacio Mena

- 2004 *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Séville: Signatura Ediciones de Andalucía.

Cruces, Francisco

- 2003 *Etnografías sin final feliz. Sobre las condiciones de posibilidad del trabajo de campo urbano en contextos globalizados*. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 58(2):161-178.

Dietz, Gunther

- 2003a *Introducción. Dans* Globalización, resistencia y negociación en América latina. Beatriz Pérez et Gunther Dietz, dirs. Pp. 9-40. Madrid: Los Libros de la Catarata.

- 2003b *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Grenade: Universidad de Granada.

Fresno, José Manuel

- 1991 *Dictamen sobre la articulación de la participación social y movimiento asociativo. Estudio sociológico sobre la comunidad gitana en España*. Marco teórico. Madrid: Asesoría de Programas de de Servicios Sociales (P.A.S.S.).

Gamella, Francisco dir.

- 1996 *La población gitana en Andalucía*. Séville: Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales de la Junta de Andalucía.

Glizer, Richard

- 1989 *L'Église Évangélique Tsigane comme voie possible d'un engagement culturel nouveau. Dans* Actes du Colloque pour le trentième anniversaire d'Études tsiganes. Patrick Williams, dir. Pp 433-443. Paris: Syros.

Jordán, Francisco

- 1990 *Los Aleluyas*. Madrid: Secretariado General Gitano.

Leblon, Bernard

- 1992 *Los gitanos en España*. Barcelone: Gedisa.

Marcus, George

- 1995 *Ethnography in/on the World System: The Emergence of multi-sited ethnography*. *Annual Review of Anthropology* 24:95-117.

- Real Academia Española
1992 Diccionario de la Lengua Española. Madrid: Espasa-Calpe.
- Roosens, Eugeen
1989 *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*. Londres: Sage.
- San Román, Teresa
1997 *La diferencia inquietante: Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI.
1999 *El desarrollo de la conciencia política de los gitanos*. *Gitanos, Pensamiento y Cultura* (10):36-41.
- Velasco Honorio, et Angel Diaz de Rada
1997 *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.
- Wang, Kirsten
1989 *Le mouvement pentecôtiste chez les Gitans espagnols*. *Dans Actes du Colloque pour le trentième anniversaire d'Études Tsiganes*. Pp. 423-433. Paris: Syros.
- Weber, Max
1989 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Williams, Patrick
1991 *Le miracle et la nécessité: à propos du développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes*. *Extraits des Archives des sciences sociales des religions* 73:71-88.
1993 *Questions pour l'étude du mouvement pentecôtiste chez les Tsiganes*. *Dans Ethnologie des faits religieux en Europe*. Nicole Belmont et Françoise Lautman, dirs. Pp. 433-445. Paris: Éditions du CTHS.
-

When There Is No Conversion: Spiritualists and Personal Religious Change

Deirdre Meintel *Université de Montréal*

Abstract: This analysis is based on field research on Spiritualists in a Montreal congregation. For most religions that are part of the contemporary scene, conversion marks a transformation of religious identity and is symbolized by special rituals. Although Spiritualism was born in the modern era, conversion is not evident among the spiritualists in the study, and still less, proselytization. I will discuss how Spiritualists experience personal religious change and what light this can shed on more typical changes of religious identity like conversion.

Keywords: religion, modernity, conversion, Spiritualism, identity, Quebec

Résumé: L'analyse présentée dans cet article se base sur une étude de terrain réalisée au sein d'une congrégation spiritualiste montréalaise. Pour la plupart des religions caractéristiques de l'ère contemporaine, la conversion représente une transformation de l'identité religieuse symbolisée par des rituels particuliers. Cependant, bien que le spiritualisme soit né avec l'ère moderne, la conversion n'est pas courante dans cette congrégation, et le prosélytisme l'est encore moins. Nous discuterons donc de la façon dont le changement d'identité religieuse y est vécu et exprimé. Nous montrerons en quoi l'étude de ce cas particulier peut nous aider à mieux saisir les transformations d'identité religieuse plus typiques comme la conversion.

Mots-clés : religion, modernité, conversion, Spiritualisme, identité, Québec

Introduction

The French sociologist of religion, Danièle Hervieu-Léger (1999), observes that even as religious institutions are losing their regulatory power in society, conversion is on the increase. The author goes on to propose three types of conversion, including that from unbelief to religious belonging and belief, from one religious affiliation to another, and “reconversion” or a shift from nominal affiliation to lived practice and belonging within the same denomination (Hervieu-Léger 1999:120-129). The Montreal Spiritualists whom I have studied for some years do not easily fit any of these types, nor do their changes of religious belonging correspond easily to the models of conversion proposed by many other researchers. They do not proselytize, nor do they think of themselves as having converted from their previous religious affiliation, usually Catholicism for those in the study presented here. What can such a group tell us about conversion?¹

Despite the fact that conversion as usually defined—a ritually-marked adoption of a new religious belonging—is absent in this group, I suggest that the religious biographies of its members offer rich material for understanding shifts in religious identities and practice. Here I am inspired by the approach of the phenomenological psychiatrist, Wolfgang Blankenburg's (1991) study of schizophrenia. Seeking to perceive how the schizophrenic experiences the social world, and the distinctive aspects of this mode of experience, the author bases his approach on interviews with patients who manifest few symptoms of the illness. Apart from the fact that these patients were capable of interaction, unlike those more severely afflicted, Blankenburg argues that “weaker” cases offer the further advantage that the clinician-researcher is less likely to be distracted by symptoms than they would be with more acute ones.

In a similar way, one might argue, highly ritualized instances of conversion may lead the researcher to confuse the social externals of certain types of conversion with

the more fundamental personal transformation that they signify. My aim here is to examine certain aspects of Spiritualists' religious biographies, particularly the changes they see as a result of their involvement in the Spiritualist group that is the focus of the study and how they see their religious belonging. Before describing the research and its methods, let us take a brief look at some of the issues surrounding conversion and religious identity transformation.

Conversion and Religious Identity

Many recent discussions of conversion note the complexity of the issues involved. The sociologist James T. Richardson (1998) has noted the polarity between, on the one hand, deterministic perspectives focussing on the "psychopathology" of potential converts and the "brainwashing" techniques imputed to religious groups; and on the other, what one might call "agent-centred" approaches based on an "activist," volitional view of the convert (Lofland 1978; Lofland and Stark 1965; see for example Ng's [2002] study of Chinese converts to an American Reformed Church). A number of researchers suggest that conversion is more a process than an isolated event, may have multiple causes, and variable consequences for social behaviour (Lofland and Stark 1965; Rambo 1993). Trivisano (1970) defines conversion as involving "drastic changes in life" and "negation of some former identity," a "change of allegiance from one source of authority to another." However, Downton (1980), who studied followers of Guru Maharaj Ji, suggests that conversion and commitment may be evolutionary in their development (see also Long and Hadden 1983; Richardson 1985). Furthermore, much of the theoretical discussion on the subject suffers from an excess of particularism; models of "conversion," its causes and its consequences, are often shaped by the researcher's own experience and the group studied (Rambo 1999).

On the collective level, conversion is an important means of religious group reproduction; another is intergenerational transmission. Neither is encouraged in Spiritualism. As I will show, personal networks are the main source of recruitment, as is the case with a number of other groups (Stark and Bainbridge 1980). I will try to show that, as paradoxical as it may seem, these Spiritualists' aversion to conversion and proselytizing does not exclude the fundamental "change of heart" (Heirich 1977) that lies at the core of conversion. Finally, I will argue that the very notion of religious identity does not necessarily hold the same importance in all religious groups.

Spiritualists in Montreal

Spiritualism is a modern religion in that it developed over the latter part of the 19th century, beginning in 1847 when two young girls on a farm in Hydesville, New York established contact with the spirit of a dead man whose bones were eventually discovered in the basement of their house (Aubree and Laplantine 1990). The movement that began around the Fox sisters spread throughout the United States in a religious climate already affected by movements such as transcendentalism and Swedenborgianism² and individuals such as the charismatic Andrew Jackson Davis (1826-1910), who later became a Spiritualist (Goodman 1988). It spread across the Atlantic, influencing, among other movements, Spiritism, as developed by Alain Kardec.³ For several decades around the turn of the century, Spiritualism was very popular in the U.S., especially in progressive, feminist circles (Braude 1989). Its numbers are estimated as high as eleven million toward the turn of the 20th century (Braude 1989:25), though this is difficult to verify, given the informal, decentralized character of Spiritualist groups.

The Spiritualists I have met vigorously reject the label of "sect" or "cult," not surprising given the stigma currently attached to these designations. However, from a sociological point of view, Spiritualists do correspond to Stark and Bainbridge's "purely technical" notion of cult as an innovative religious group that creates a new "religious culture" (1996:104). That is, their beliefs and religious practices, as well as the social structure of the group, depart from that of longer-established Western religions. The sociologist Geoffrey Nelson, who identifies as a Spiritualist (1987:139), defines Spiritualism as a "spontaneous cult," that is, an innovative religious movement characterized by diffuse authority (1969b, 1987:55-57; see also Campbell 1998). Wallis notes the vague boundaries of cults, their fluctuating belief systems, and rapid turnover of membership (1977:14).

Spiritualism arrived in Montreal in the mid-1960s; one of the earliest congregations was the Spiritualist Church of Healing (SCH),⁴—the church that is the main site of this research—founded in 1967 by a married couple of ministers from England. Thus the "Spiritual Church," as its members often call it, was established at a time when Quebec society was undergoing rapid secularisation and the Catholic Church was losing its near-monopoly over the educational system and other institutions. Disaffected Catholics came to form the bulk of the new church's clientele; most of its ministers as well as the great majority of its members today are of Catholic background. Most of them grew up in working-class Fran-

cophone neighbourhoods in Montreal (Hochelaga-Maison-neuve, Ville-Émard, etc.), and many have resided in the same general area all their lives. Some live in suburbs on the South Shore (Rive sud) while a few others who come to the SCH live in more distant towns and villages.

The founding ministers left Canada in 1975, leaving a young Francophone minister, Michel, as pastor. The SCH quickly became Francophone in clientele as well as most of its services and other religious activities. However, an English-language service as well as a number of bilingual services are now held each month, as the SCH has begun to attract Anglophones coming from other Spiritualist congregations in the city. At present, most of those who attend services at the church (many more than its official membership of 275) are Québécois from Montreal and the surrounding area whose first language is French. Over the last few years, the congregation has become noticeably younger; most attending services are adults from about 30 to 60, with a smattering of older and younger individuals. Women generally far outnumber the men, usually by about three or four to one, though there are about as many men as women among the ministers, mediums and healers who practice in the SCH.⁵

At least six other Spiritualist groups can be found in Montreal; one is a prayer group that meets in a member's home, while the others, like the SCH, occupy rented spaces and have larger congregations.⁶ All share the same seven basic principles, though the vocabulary is variable. These include the existence of God, sometimes termed "Universal Intelligence," the fraternity of mankind, individuals' responsibility for their actions, the consequences of their actions in the afterlife, the continued existence of the human soul and the eternal progress available to it, and the communion with spirits.

Like the Spiritualist churches observed by Zaretsky (1974) in the United States, the SCH has limited financial means. Its revenue comes from donations and the collections that mark every service and mainly goes to covering the rent for the two floors of space that it occupies. None of the five ministers, who include two women, are salaried, nor are the mediums and healers who contribute their efforts to church services. Apart from the rent, major expenses include heating and (a recent innovation) air conditioning in the summer.

Several Spiritualist groups, including the SCH, are located in downtown Montreal; the others are situated in working-class areas of the city. The SCH is situated on a central artery near a metro station; most attending services there use public transportation. Marked only by a cardboard sign in its narrow doorway, the church is easy to miss among many small businesses on the block—

including used bookstores, grocery stores, a strip joint and a sex shop.

The Research

A series of chance events led to the study that is presented here. Supervising a student working on spirit possession in Brazilian Umbanda (Frigault 1999) piqued my interest in spirit possession. Around the same time, a teaching stint at the Université Lyon2 led me to become familiar with the work of François Laplantine. His (1985) study of a medium in Lyon helped me see the anthropological relevance of clairvoyance and healing in a modern urban setting that was somewhat similar to Montreal.

It was in this general context that I met Michel, reputed to be a gifted clairvoyant and healer, through a friend. Michel seemed approachable, dynamic, and appeared youthful for his nearly 50 years. He later told me that he grew up in a working-class neighbourhood in Montreal in a French-speaking family, but was sent to an English-language school run by the Jesuits—his father's hope for upward mobility for his five sons. Michel went on to study at a local university and then worked for many years in finance for a large corporation; now he does accounting on a part-time basis. Widowed in his twenties and later divorced from his second wife, he now shares his life with Elisabeth, a Spiritualist medium who is active in the SCH.

At our first meeting, for a clairvoyance reading, I was impressed by Michel's ability to capture the important elements of my past and present, along with his very precise predictions for the future (later confirmed). At the same time I was deeply affected by the experience of being with him as he went into a trance-like state (he later explained it as a "light" trance). The experience itself seemed to be quite as important as the content of what was said. We spoke English, Michel being fully bilingual. Most of the time Michel had his eyes closed; he explained that he received clairvoyance from his "guides," spirits who help him. Then he thanked them, opened his eyes and told me what he had seen, a sequence that would be repeated many times over the course of an hour while he covered major aspects of my life: health, work, love, family and so on. He concluded by inviting me to visit the church that functioned on the premises.

Out of curiosity, I began to go to services at the SCH where, over the next few months, I witnessed a series of mediums give what they called "messages" (clairvoyance) to others present. Occasionally one or another medium would channel for a spirit guide. The church seemed vaguely Protestant in décor and ritual. Eventually, I requested a second meeting with Michel to discuss the possibility of doing research on the SCH. He immediately

invited me to join a closed group (the first time I had heard of such groups), whose members are helped to develop their “spiritual gifts,” particularly clairvoyance. This was on the condition of being discreet—not disturbing the religious atmosphere of the gathering and participating like other members. I readily agreed, since what interested me most was the Spiritualist experience, what it was like to see clairvoyantly and to give healing, and how this kind of religion fit into the daily lives of the participants.

Inspired by Favret-Saada’s study (1977) of modern witchcraft in Normandy, from 1999-2001 the research that evolved was based on participant observation, with notes being taken outside the church context. I went on this way for about two years, except for three interviews with Michel in the months following my entry into the closed group. It was clear that in order to study Spiritualists’ religious experience, I would have to, paraphrasing Favret-Saada, accept becoming a participant in the situations where this experience is manifested and shared in the discourse through which it is expressed (1977:43). Interestingly, Zaretsky, who did not seek to share the experiences of the Spiritualists he studied, describes Spiritualist discourse as distinctive, often “incomprehensible” to non-participants (1974:167).

Most of the time, the SCH does not function as a bounded group but rather as a collection of networks, each centred around a minister-medium (Meintel 2003). The core of the networks is made up of individuals who frequent the groups directed by that minister and go to his services. In the SCH, some of these networks overlap to a degree, but others do not. (Church rules prohibit going to more than one minister’s closed circle at a time, as each teacher works in their own way.) Occasionally, ministers leave one congregation for another, or form their own congregation, in which case, their network tends to follow. Thus, I decided to focus the research primarily on Michel’s network.

After several years of participating in the biweekly meetings of the closed group and attending church services when Michel officiated (several times a month), I began to interview some 16 “key informants,” evenly divided between men and women, the majority of whom are between 30 and 55 years of age and who have been going to the Spiritual Church for at least three years. The first interview concerned their life history (religious background, employment, family and couple relationships) and how Spiritualism, the SCH and their connection to Michel fit into their personal trajectory. Other interviews have focussed on experiences of spiritual “gifts” (e.g., trance, healing, clairvoyance) and other extraordinary experiences such as astral projection, premonitory dreams and

so on. Like Fonseca (1991), I am interested in how the religious practices and beliefs of my interlocutors weave into their daily life. Insofar as possible, I usually meet informants outside the church, in cafés, my home or theirs, and continue participant observation on a part-time basis.

Most participants in the study work full-time. Some of the Spiritualists I have interviewed work in the lower echelons of the health care system (e.g., as home caregivers, massage therapists), some in service jobs (sales clerk, for example), and others in skilled occupations (as mechanics and so on). Most have been divorced at least once and most presently are in a stable couple relationship.

For the most part, I have adopted a subjectivist, “experience-near” (Wikan 1991) methodology that gives priority to the individual experiences of my informants and where I try to use my own as a basis for better understanding theirs. The “observation of participation” (Tedlock 1991) approach adopted for this research is one that, in my view, corresponds to its object, the Spiritualist religious experience.⁷ Yet it should also be noted that the study is based not only on participation in Spiritualist activities such as doing healing and giving clairvoyance (as an apprentice) but also includes many interviews, and much systematic observation: for example, counting the number of individuals present at each gathering and the proportion by gender, observing décor, taking note of turns of phrase used in the mediums’ discourse at church services, and so forth. Several research assistants and numerous anthropologist friends who have visited the SCH and met Michel have provided useful feedback.

Spiritualist Beliefs

Apart from the seven basic principles mentioned earlier, my informants share a number of other beliefs, most importantly regarding spirit guides.⁸ The most important of these is the principal guide, or “gatekeeper” spirit who allows other spirits to come through or prevents them from doing so when a medium goes into “deep trance,” also known as channelling.⁹ Animals are believed to have spirits and a life after death and mediums often report seeing deceased pets around their owners.¹⁰ Spiritualists hold that everyone has spiritual gifts for various sorts of healing and clairvoyance, astral projection and so on. These gifts can be developed and used to do harm or good. On the negative side, the Spiritualists interviewed also believe in *mauvaises entités* (evil entities): the spirits of deceased individuals who do harm by attacking people or seduce them away from their spiritual development, sometimes quite literally.¹¹

All the foregoing beliefs form part of the lived experience of my informants or those close to them. Many

have seen angels (who manifest as very large entities, as tall as the room they appear in), guides and other spirit entities, sometimes negative ones. In fact, belief in guides and healing is integral to the ritual activities of the SCH, as well as the belief in mediumship or communication with spirits.

Another category of beliefs are widely subscribed to by Spiritualists at present but are not considered integral to Spiritualism. Many are taken from other traditions, for instance, reincarnation and chakras. Nonetheless, such notions are often mentioned in the clairvoyance transmitted by mediums or in the exchanges of the closed group, discussed in the next section. Unlike most of his students Michel is skeptical about reincarnation: "at least I hope it's not true." Also evident in the SCH is what might be called a "Catholic substratum" of religious belief; older members often venerate figures such as the Virgin Mary. Finally, there is a kind of Spiritualist "lore": notions current among Spiritualists that are not known to all of them, but are believed by some (e.g., the idea that a candle suddenly going out is the act of an evil entity). Most of my informants have occasional recourse to astrology, tarot, crystals and so on, but clearly separate such practices from spirituality.

Religious Activities

The Spiritual Church of Healing holds four services a week that are open to the public; three are held on Sunday and one on a weekday evening. Services last about ninety minutes to two hours; all begin with opening prayers that include the "*Notre Père*," or "Our Father" (Protestant version¹²). The main service on Sunday includes several hymns (mostly American or British classics, such as "Nearer My God to Thee," translated into French) and a period of meditation. Every service includes an offering that is then blessed and a period where "messages" (clairvoyance) are given by one or several mediums to those present. The service ends with prayers and a closing hymn. When Michel officiates at the main service on Sunday or at the weekday service, he gives a "discourse" (i.e., sermon or "dissertation" in classic Spiritualist parlance) in place of a meditation. A "healing service" follows the main Sunday service. On this occasion, six to eight chairs are arranged in the front area of the church; a healer works at each chair transmitting healing to the individual seated in front of him by the laying on of hands. Those waiting sit their turn quietly; often a guided meditation is offered, with a background of restful New Age music. Healers do not actually touch the person receiving their ministrations; in appearance, their work resembles that of the *magnétiseurs* (magnetizers)

described by Acedo (2000). The healing service also begins and ends with prayers, and is marked by a collection and the blessing of the offering. The last Sunday service, called a "message service," is shorter than the main service; there is no discourse, and often, no meditation and fewer hymns are sung. Some 40 or 50 come to the main Sunday service when Michel officiates, though weather or other factors may result in lower attendance. The weekday evening service is similar in format to late Sunday afternoon service; this service may draw 30 or so participants, but often fewer, depending on the time of year, weather and the minister officiating.

The material culture of the Spiritual Church is modest but significant. There is a small organ (played in the past by Michel's late father, but never in the time I have known this congregation) and a large Bible (King James Version) sits in front of the pulpit.¹³ There are also paintings in a "New Age" style of angels and other spirit entities (some representing Natives) and there is a Star of David. Upstairs, one finds a meeting room, a small library, a kitchenette and a small office. Here more traditional sacred images are displayed, including one of the Sacred Heart. The church is decorated with flowers, streamers and so on for holidays such as Mother's Day and St. Valentine's Day, as well as Christmas and Easter. For important religious celebrations the ministers wear ritual vestments, such as a white tunic and blue stole.

During the part of services reserved for clairvoyance, or what ministers sometimes call "spiritual communion," the mediums (there are usually several) address individuals present to give them messages. These normally focus on themes such as health, emotional well-being, family and other personal relationships, work, and spiritual development. In most cases the mediums know little if anything about the person they "see" for. When addressed, individuals give their name, "for the vibrations," as Michel explains. Personal matters are mentioned in a discreet way, for example, "you're going to have it out with someone you work with, a guy. Not easy!" Or, "I don't know if you have anybody in your life right now, but if you don't, you will soon. I see a big heart right over your head!" At times a medium will suggest that the person should see a doctor or a dentist soon. Often mediums see one or several spirits around the individual; sometimes they may identify such entities as being loved ones. Mediums occasionally see Catholic figures such as the Virgin Mary. Occasionally a medium goes into what Spiritualists call "deep trance" (channelling).

Spirits so contacted are never those of illustrious individuals; in fact no effort is made to contact any particular spirit.¹⁴ Some Spiritualist groups give greater emphasis

to the objective validity of contacts made with spirits than is the case in the SCH. At the SCH, the emphasis is on, in Michel's words, "the message rather than the messenger"—on the spiritual and practical guidance coming from the spirit world, rather than the identity of the spirit. Whatever their differences in approach, all the ministers of the SCH present Spiritualism as a *religion*, not simply as a "philosophy of life," unlike the case in some other Spiritualist groups in Montreal. At the same time, they also emphasize Spiritualism's openness to spiritual traditions.¹⁵

Closed Groups

As mentioned earlier, when I told Michel of my interest in doing research on Spiritualists' religious experiences, he invited me to join a closed group, or "circle," as these are called in traditional Spiritualist terminology. At the SCH, such groups are commonly called "courses in spiritual development." Usually they meet at the church, as is the case with the group I joined, or in the home of one of the participants. Meetings are usually held on a weekday evening twice a month (except for one group that meets every week) from September to June. The meetings, or classes, begin and end punctually, and last a little over two hours. A medium (usually also a minister) recognized by the SCH directs the proceedings, selects the members of the group from among those who have asked to be admitted, and presides over its meetings. Often demand exceeds the number of places available; groups usually number 18 or fewer. Michel avoids those who seem psychologically fragile, preferring to meet them individually.

Meetings begin with prayers, including the "Our Father," during which participants hold hands, forming a circle. Each week, Michel proposes a colour and explains its symbolism (see note 17). For the next two weeks, members of the group are invited to pray, visualizing the planet enveloped in that colour, for example, blue-green to help people considering suicide. In Michel's groups, prayers are followed by breathing exercises, done standing, "to open the chakras." These are followed by a guided meditation led by Michel.

A short break precedes the part of the session that Michel sometimes calls "active meditation"; that is, the period reserved for clairvoyance. Members, often referred to as "students" are given experience of various types of clairvoyance using, for example, symbols, colours or material objects.¹⁶ Michel gives directions such as, "see a colour that the three persons to your left need and explain what it means." He then gives some examples, such as "green for balance, or red for energy."¹⁷ After a period of meditation where students try to carry out the exercise given

by Michel, each one recounts in turn what he or she received, and for whom. Normally Michel's comments are encouraging but neutral: "Very good! Thank you!" He is likely to give clairvoyance to a number of individuals present before ending the meeting with prayers, where once again, all join hands to say the "Our Father."

In some ways the closed groups are reminiscent of psychoanalysis. Participants are encouraged, in a non-judgmental way, to give voice to impressions they would normally not register, still less, articulate; at the same time, this zone of freedom is circumscribed by a number of rules and regulations. The fee per class is modest (\$10), so as to allow access even to the unemployed; however it must be paid for missed sessions. Punctuality is required. Moreover, individuals do not leave their places without permission, nor do they speak out of turn. Participants sit in the same place all year long, determined by Michel on the basis of the colours in their auras.¹⁸ Verbal aggression, even of a mild sort, is not tolerated.

Spiritual "gifts" such as clairvoyance are not seen as signs of spiritual merit, in contrast to how Pentecostals see glossolalia (Goodman 1972). In fact, Spiritualists distinguish themselves from "esoterics" who, when they are not charlatans, may exercise their powers for selfish ends. As a "gift," it should be transmitted with the help of spiritual guides in order to help others. Clairvoyance as developed in the closed group is seen above all as a tool for developing the student's spirituality¹⁹; however, in Michel's view, it is also a tool for daily life in that the exercises done in the group stimulate the intuitive capacities of the students.

In fact, most of those who have participated more than a couple of years (the case with my key informants) experience not only stronger intuitions, but also premonitions, clairvoyant "flashes" and in some cases visions, outside the religious context. Neither Michel nor the other mediums exhort members of their groups to follow particular religious practices. At most a medium might give someone a message such as, "your guides would like you to meditate now and then." Yet all those interviewed pray daily for help with difficulties of everyday life and many reserve a time during the day for prayer or meditation. All have developed personal spiritual practices and routines adapted to their temperament and circumstances. For example, Nancy, a divorced mother of two young children who works two jobs has little time and is not inclined toward meditation. Nonetheless she attends services when possible and prays for protection every day when she leaves home for work and at night as well.

Sylvie, in her early sixties and employed as a secretary-receptionist, recalls that after she began attending

a group directed by Michel, over 25 years ago, she went through a very difficult phase: divorce, loss of custody of her two children, then a third child, a second divorce and life as a single mother. She was unable to continue attending the group, “but I learned to pray”:

For a long time, I used to pray sitting, I sat and prayed. And then I would feel the energy that came into me and that lifted me up, and I would see things. Now I meditate in a special room that I made...I do it to music, usually. All kinds of music. And there’s a special kind that I can make sounds with myself. And when I make that kind of music, there’s a moment where the vibrations come in, that’s when I do healing with my guides and my hands. I feel the energy in my hands and I do healing then.

Daniel, trained as a mechanic, now in his late forties:

Every day I pray. Not always long prayers, you know, but a minimum. The colours Michel gives us, right? I cover the world in the colour. And I read the Bible.

A longtime member of AA and former drug user, Daniel also meditates but avoids doing so at times that Spiritualists consider those of greater vulnerability to negative influences (the full moon, the months of October and March, when occult activities are said to be at their peak):

I don’t meditate, never in the full moon, never in a full moon. I never meditate in the full moon. I never meditate in October except in the courses or a church. Never. Because if I don’t respect the strength of the dark side, if you will, I’m in danger.

Flexible Belonging

Only a small proportion of those who frequent the SCH are enrolled in spiritual development classes. On one hand, some of those who have frequented the classes for years have never been to a church service. On the other hand, there are a few older members who attend church services but find the clairvoyance exercises of the closed group somewhat suspect, vaguely “satanic.”

Michel emphasizes the religious nature of the SCH by mentioning its legal status as a church and occasionally having those present read the seven basic principles of Spiritualism from the SCH hymnals at the beginning of the service. (These are booklets of photocopies of hymn verses in French with plastic covers that are made available to all present. Reading the seven principles aloud is regular practice in some Spiritualist congregations in Montreal.) At the same time, the non-doctrinaire approach

of Spiritualism makes the SCH a religious resource for non-members; ministers are often approached to perform weddings, naming ceremonies (discussed below) and exorcisms²⁰ for those who might otherwise have difficulty finding a clergyman to perform these offices.

All the same, the official discourse of the SCH is characterized by a vocabulary that avoids certain typically religious terms: rather than disciple, one hears “student,” for example, in the monthly schedule, where it is indicated that clairvoyance will be given by “Michel and his students” on certain dates. For the main Sunday service a “discourse” rather than a “sermon,” is mentioned on the calendar. Members occasionally slip into a familiar Catholic lexicon, referring to “*la messe*” (Mass), “*le sermon*” and so on.

Although Spiritualism developed out of Protestantism, the SCH does not present itself as Protestant, still less as “Christian,” emphasizing rather its openness to various sacred traditions. Indeed, it can be seen from the preceding description that borrowings from other traditions, such as the notion of “chakras” and meditation have been integrated into the practices of the SCH. Moreover, as I have explained elsewhere, members sometimes frequent Catholic churches or explore other spiritual approaches, such as neo-shamanism, concurrently with Spiritualism (Meintel 2003).

Membership in the church is by no means an affirmation of religious identity. Rather, it is regarded as a contribution (\$20/year at present) that helps defray expenses and allows the individual to consult the library (located on the second floor, above the one where services are held) and pay reduced prices for clairvoyant readings at the “spiritual teas”²¹ held a few times a year. To my knowledge, no one in this congregation has been baptized in the Spiritualist church, though such a rite exists; as Michel explains, “they’re already baptized” (in the Catholic church).

Recruitment

In general, Spiritualism is not transmitted from parent to child. Instead of baptism, a naming ceremony is held where the child is sprinkled with flower petals, given a name chosen by the parents and presented to their spirit guides. There are no facilities for children (such as Sunday school or babysitting) at the SCH nor are parents encouraged to oblige children to come to services. It is far more common to find parents who have discovered the church via their adult children than children through their parents. Moreover, whole families are never present—inevitably some members of the family refuse any contact with the SCH.

At the same time, proselytism is discouraged. Thus two classic mechanisms of religious group reproduction—genealogical transmission and proselytizing—are absent among Spiritualists. Moreover the SCH maintains a low profile in its downtown location: it does not advertise and, in fact, has no telephone or website. Not surprisingly, Spiritualist congregations are small in number: taken together, all the groups in Montreal come to but a few thousand members. Yet the congregation of the SCH is not diminishing and has in fact increased slightly over the last few years.

Most come to the SCH through personal networks. Stark and Bainbridge have noted the importance of networks in recruiting, emphasizing “longstanding personal relationships” that bring new members to groups such as the Mormons or the “Moonies” (1980:1379). In the Spiritualist case, it would be more accurate to say that recruitment is by word of mouth. Those I have interviewed have all come to the SCH through a friend, a relative or a co-worker who had been to the church, but who in many cases were not actually members or regular attendees themselves.

The Spiritualists I have met are generally reticent to discuss their beliefs and religious experiences with people who express no interest in spirituality, even their closest associates. Sylvie, who often works as healer and medium in the SCH, explains with a certain sadness that she cannot speak to her family or her contacts as a medium with her deceased father, because “they wouldn’t understand... They aren’t open to these things, not at all.”

Marie (45 years old) works in the field of mental health; she never speaks of Spiritualism with her colleagues:

In the field where I work, you really can’t talk about your spirituality. For them (colleagues) anyone who hears voices or feels things is psychotic... If I ever told them I was involved in something like this, well I’ve heard them talk, they would look at it very, very unfavourably.

It should also be added that there are no regular non-religious activities at the SCH. Though a number of researchers attribute the interest of contemporary religious movements to the social “community” they offer individuals who might otherwise be isolated or marginal (Cohen 1990; Hervieu-Léger 2001), this is mostly absent from the SCH.²² Moreover, physical distance, work, and family obligations tend to limit social contacts between members of the closed groups directed by Michel, unless they already knew each other. Occasionally they might meet for coffee or a meal before or after one of the serv-

ices. On the other hand, they are linked by privileged moments of “*communitas*” (Turner 1975)—co-experiences of the sacred, as for example in giving or receiving healing, or in the meetings of the closed group—that are often intensely lived yet rarely discussed with others in their social milieu.

Spiritualist Religious Trajectories

Conversion is more than a mode of recruitment to a religious organization. On the individual level, it usually implies a change of religious identity (Kirsch 2004; Rambo 1993; Travisano 1970), and is likely to be marked by special rituals such as baptism by immersion and in some cases, a change of name (e.g., in conversions to Islam). Conversion narratives, such as those of African converts to evangelical religions studied by Mary (2000), often take stereotypical form and may figure prominently in religious rituals. Other researchers speak of personal changes: new forms of subjectivity (LeBlanc 2003), new behaviours and beliefs (Travisano 1970). In Heirich’s simple but eloquent phrase, conversion involves a “change of heart” (1977).

My research to date shows that Montreal Spiritualists tend to accumulate religious identities rather than reject one in favour of a new one. Similarly, Marryat (1920) writes of British Catholics who were also Spiritualists in the early 20th century (cf. Swatos and Gissurarson 1997 regarding Unitarian Spiritualists in Iceland). Many members of the SCH go to a Catholic church from time to time, venerate Catholic saints and cherish Catholic religious symbols and artifacts (rosaries, pictures, etc.). Nicole, in her late forties, is an active member of her Catholic parish but belongs to a closed group in the SCH and occasionally attends services. Most feel that they have not renounced Catholicism but added to it (Meintel 2003). There is no service on Christmas or New Year’s at the SCH, it being tacitly recognized that those who go to church during the holidays are likely to go to Catholic masses with their families.

Nonetheless most reject in the strongest terms what they consider the authoritarianism of the Catholic Church. For example, Rémi (55 years old, divorced, teacher in a technical school) says:

Here in Quebec, it was a dictatorship, religion... They made you afraid... through manipulation and fear.

As mentioned earlier, several Spiritualists have discovered other spiritual traditions, notably what they refer to as “*la spiritualité autochtone*” (i.e., Neo-shamanism). At least four members of the SCH, including three men, attend the annual Sundance on a reservation in the United

States, frequent sweat lodges, undergo vision quests and perform various rituals they consider to be of Native origin, usually under the supervision of Native shamans.²³

Most importantly for our purposes here, the Spiritualists I have interviewed, including several who are recognized as mediums and healers in the church, do not usually think of Spiritualism in terms of a religious identity. Blaise, of West African origin, is a mechanic and part-time “energy healer” in his early fifties. He explains:

There’s something here that fits with me...I’m looking for the universal...The SCH is a tool that resonates with me, my intuitions, my feelings, how I want to live...When they talk about churches, its like taking on an identity. But the energy that I seek is something beyond all that, you can find it in a lot of different ways...I was baptized in the Catholic Church...I’m African...I think Spiritualism is partly animist (like Africans)...Everything is sacred.

Nancy, like many others, hesitates to call herself “a Spiritualist”: “I’d say, rather, I’m spiritual. Spiritualism is a group of people and things, but I consider myself spiritual.”

Though the great majority who frequent the SCH were baptized in the Catholic faith, most, like Rémi cited earlier, abandoned regular religious practice in adolescence, though not necessarily religious belief. Indeed all were what we might call “implicit believers” before their first contact with Spiritualism; that is, they had no active religious life at the time, yet had never renounced religious belief.

Typically, an adult life crisis of some sort set off a spiritual search for those I interviewed, be it recovery from drugs or alcoholism, a divorce, illness, an accident, or sudden loss of employment. Contrary to what Nelson found in Britain (1969a) none of the SCH members I have met came to the church in hopes of making contact with a deceased loved one. Nelson’s Spiritualists tended to be middle-class and widowed, unlike my interviewees who are usually divorced, in stable couple relationships and of working-class background.

In a broad study of beliefs among Quebecois, the sociologist Raymond Lemieux (2002) found that recomposition of individuals’ personal belief systems is generally associated with painful experiences of rupture that bring with them a new relationship to the environment and a void to be filled. The longing of my Spiritualist informants to find a deeper meaning in the events that had shaken up their lives seems to have made them receptive to the invitation of someone in their personal network to visit the SCH. As Heirich notes in his study of “Catholic Pentecostals”

(Charismatic Catholics), the impact of social networks is important for those *already* oriented toward a religious search (1977:673).

Despite the declared openness of the SCH to other spiritual traditions, there seems to be very little “shopping around” in other religions among the Spiritualists I interviewed, apart from the men who are involved with Neoshamanism. Instead, their religious paths are marked by changes in personal relationships and sometimes, encounters with the world of spirit (Meintel 2006). The latter do not constitute biographical milestones in themselves; rather they form part of a process of deepening spiritual commitment, a process set off early in the individual’s encounter with the Spiritual Church of Healing.

In fact, many such occurrences involve encounters with what Spiritualists term “negative forces.” Several of those I spoke with have experienced the “astral projection” of another person (interestingly, always someone themselves involved in Spiritualism). Nancy has had a number of unsettling experiences: “lower entities” infesting her house; visits via astral projection from a rejected suitor (a member of the SCH) whose (spirit) presence made friends staying with her suddenly want to leave; and, a premonitory dream of a well-publicized plane crash that in fact happened two weeks later. I was present at a meeting of the closed group when the spirit of an individual who had died in that disaster possessed her briefly.

Apart from such disturbing experiences, my informants have lived many ecstatic moments in Spiritualism, often outside the church setting. Nancy occasionally sees the auras of her massage therapy patients. Others speak of ecstatic moments while meditating or giving healing. Marie describes what giving healing, which she does regularly in the SCH, feels like:

You are in communion with everything. The communion of healing, you receive it, and you transmit it to the other person. That fusion, I feel it. I feel a great power inside me, I feel absolute well-being...Really, I have the impression that I’m in another dimension. There are no more limits, there’s nothing...no doubt, no fear, no anxiety. It’s really a state of ecstasy on the inside.

In sum, Spiritualism is not usually experienced primarily as institutional incorporation and religious identity change. Nor do those I interviewed speak of renouncing Catholicism; indeed there are virtually no spontaneous statements of religious identity, such as “I am Spiritualist” or “when I became Spiritualist.” Yet, religious faith and Spiritualist beliefs are omnipresent in the daily lives of these individuals; not only in practices such as prayer and meditation, but also in their way of experiencing the

joys and tribulations of daily life—new love, divorce, unemployment, bringing up children, mourning loved ones who have “passed on.” Such common experiences are framed and lived as matters of faith and belief, and taken as challenges for spiritual growth by my informants (see Meintel 2005, 2006 for further detail). Though conventional indicators of conversion are largely absent, Spiritualist beliefs are fully present and constantly actualized in the lives of these individuals.

What Is Conversion?

Most of the work on conversion seems to be based on studies of groups whose institutional boundaries are clear, at least in theory. Conversion is usually imagined as a transformation of religious belonging, the taking on of a new (and exclusive) religious identity that is given ritual form by baptism or another ceremony. Take, for example, Travisano’s oft-cited approach: “conversions are transitions to identities which are *proscribed* within the person’s established universes of discourse” (1970:601, emphasis added). The author opposes conversion (e.g., from Judaism to fundamentalist Christianity), considered a pervasive change of identity and practice, to the milder “alternation” (e.g., Jews who keep Jewish affiliations but also become Unitarians), where religious life is thought to be compartmentalized.

Conversion so defined normalizes exclusive identities and global (i.e., fundamentalist) religious discourse as the “gold standard” of conversion and, by extension, of religious experience. The vocabulary of certain recent analyses of contemporary religious phenomena is laden with similar connotations, whereby lack of religious depth is suggested regarding religions that do not require exclusive identifications, are not highly institutionalized, and where individual *bricolage* is evident: for example, “religion à la carte” (Bibby 1990) and *le nebuleux mystico-religieux* (nebulous mystico-religious) (Champion 1990). Non-exclusive religions such as Spiritualism, end up looking somewhat flimsy, insubstantial, and the *serieux* of those who follow them is subtly (or not-so subtly) undermined.

The limited institutional elaboration of religions like Spiritualism makes conversion something of a non-issue, its usual social indicators being absent or relatively unimportant. Though Brown speaks of “conversion” in regard to the “Christian Spiritualists” he studied in San Diego, it is not clear if his informants use the same vocabulary; the author notes that “most Spiritualists are uncertain about their Spiritualist beliefs” (2003:137). He concludes, following Richardson (1985) that perhaps conversion should be seen in terms of shifts in behaviour, and as a

complex and long-term process. The sociologist Geoffrey Nelson speaks of “becoming a Spiritualist” after a “conventionally Christian” upbringing, but does not see himself as “converted,” rather:

The whole process...was a personal achievement as a result of a long period of change...I have never considered this an act of conversion, a procedure which I always associated with much more rapid and indeed sudden events. [1987:133]

The Spiritualists I have interviewed do not think of themselves as converts, or as having renounced Catholicism and reject the term. Spiritualism is simply what they do, their prayerful attitude, the faith that they find ever stronger and more present in their lives. This is not to say that there are no changes in *personal* identity; most of my key informants feel they have experienced profound personal change and relate to others differently since coming to the SCH. However, they do not tend to think of Spiritualism in terms of group belonging or religious identity.

In cross-cultural terms, affiliation and identity are not always key to how others imagine religion. For the Nepalese described by Letizia (this volume), it is the rituals that people participate in that situates them in religious terms. For the Zambians described by Kirsch (2004), belief is the crucial factor, though belief is likely to shift to allow individuals to change from one group to another according to circumstance. The Brazilian *favela* dwellers described by Fonseca (1991) move between the religious resources of Spiritist (Kardecist) groups, Umbanda and Catholicism according to the needs of the moment, while sharing a common pool of folk rituals and beliefs (e.g., *olho grande* [evil eye] and home baptism of newborns).

The emphasis on exclusive religious identities is largely, I suggest, an artifact of modernity. With the pre-eminence of the nation-state over the 20th century, exclusive national identities have long been the norm; in the ethnic domain, mixedness has been the “marked” case, to borrow a linguistic term. The religious dynamic of our era is obliging researchers to come to terms with the fact that exclusive religious identities and affiliations are far from being a generalized norm, that syncretism, bricolage and religious mobility—circulating among religious groups or accumulating religious resources of varied provenance—are widely the case.

Conceiving the relation between the individual and the group in identity terms is so prevalent that we assume it to be natural, and yet, as Oriol (1985) pointed out some time ago, the central place of identity in social discourse is part of a certain social order characterizing post-indus-

trial society. I would not go quite so far as Laplantine (1999) who suggests jettisoning the concept altogether, precisely because “identity” is so present in many people’s thinking and discourse. However, it should be remembered that a logic of identity is but one way of connecting the individual and the social. As we have seen, religious identity does not figure prominently in the discourse of the Spiritualists I have met, still less the notion of conversion. This is true for even those whose actions over many years give evidence of intense and sustained Spiritualist religious practice.

It would seem something of a contradiction to consider anyone a “convert” who rejects being so identified. Yet, the aversion for the term among these Montreal Spiritualists should not be taken to mean an absence of personal change. On the contrary, all those interviewed experience a deepening of faith and develop regular (if idiosyncratic) spiritual practices, such as prayer, meditation and spiritual reading, in their daily lives (Meintel 2005). Moreover, many speak of “breakthroughs” in their relationships with others, often through forgiveness (*le pardon*) of ex-spouses, estranged relatives, abusive parents et cetera.

Rather than a religious identity or affiliation, the SCH offers its members a religious “home” that allows them to keep other religious referents and beliefs²⁴ while strengthening their religious faith through its distinctive practices of mediumship and healing. Their reticence to think of religious faith and practice in terms of affiliation or belonging should not obscure the depth and intensity of the spiritual process in which they are engaged.

Deirdre Meintel, Département d'anthropologie, Université de Montréal, C.P. 6128, Succ. Centre-ville, Montréal, Québec H3C 3J7, Canada. E-mail: deirdre.meintel@umontreal.ca

Notes

- 1 My thanks to Judith Asher, Claudia Fonseca, Sylvie Fortin, Louis-Robert Frigault, Isabel Heck and Ilda Januario for their insightful observations at different points of the research; thanks also to Typhen Ferry, Géraldine Mossière, Marie-Jeanne Blain, Rita Henderson and Rosemary Roberts for their comments and suggestions regarding this article.
- 2 Named for its main figure, the Swedish philosopher and mystic, Emanuel Swedenborg (1688-1772), Swedenborgianism still exists as a religion. Like spiritualism it emphasizes the eternal life of the human spirit and the validity of all religious faiths. For its tenets see the site of the Swedenborgian Church of North America: <http://www.swedenborg.org/tenets.cfm>. New England transcendentalism was a philosophical and literary group active in the decades before the American Civil War that included

Ralph Waldo Emerson and Henry David Thoreau (McClenon 1998).

- 3 Like Spiritualism, Kardecist Spiritism, or Kardecism, is characterized by belief in spirits and its practices include mediumnic communication with them. In contrast to Spiritualism, reincarnation is a basic belief of Kardecism; another difference is that Kardecists often seek contact with the spirits of eminent deceased persons (Aubrée et Laplantine 1990).
- 4 Pseudonym. Pseudonyms are also used for the individuals mentioned. Interview quotes are based on verbatim transcriptions, with minor changes to assure clarity.
- 5 Braude (1989) has noted the association between Spiritualism and feminism in the latter half of the 19th century; Haywood (1983) speaks of the “empowerment” of women in Spiritualist groups.
- 6 Unlike other Spiritualist groups in the city, the SCH has legal status as a church, which among other things allows its ministers to perform marriages and hold funerals. Gay marriages are officially permitted, though none have been held so far; however a child of a lesbian couple has been given a naming ceremony.
- 7 Elsewhere I describe the personal experience of the research (Meintel In press) and take up the question of how my experience resembles or differs from that of other participants (Meintel 2006).
- 8 Spiritualist beliefs are presented in greater detail in Meintel (2005).
- 9 Quite often the Gatekeeper is the spirit of a Native, an issue I hope to explore further in another context.
- 10 This belief seems to have long been widespread in Spiritualism (see for example, Barbanell 1940).
- 11 Several informants report being physically aroused by spirits; it is thought that the entity seeks to create a sexual dependency that will put the person in their power.
- 12 The Protestant version of this prayer concludes with a sentence that is absent from the Catholic version: “For Thine is the kingdom, the power and the glory, forever and ever.” In the SCH the prayer is always called the “Our Father” and in French, the *Notre Père*, as is common in Catholic churches, not “The Lord’s Prayer.”
- 13 Michel explains that in order to have legal status as a church, the SCH had to have a sacred text, and the Bible was the most familiar one for its members; also, the committee deciding on the group’s status was mainly composed of Catholics.
- 14 At least one medium tries to contact the spirits of deceased relatives for those (not necessarily members of the SCH) who consult him privately.
- 15 Glossolalia, common in Evangelical churches (Goodman 1972) and charismatic Catholic groups (Csordas 2001), is not present in the SCH. However it apparently features in some Spiritualist churches, as indicated in a note about spiritual “gifts” in an English-language hymnal from the 1950s that is occasionally used at the SCH (National Spiritualist Association of Churches 1960).
- 16 This last is called psychometry and is at times practiced by mediums at church services. The medium takes an object among several on a tray that have been put there by members of the congregation. Without knowing to whom the

- object belongs, the medium uses it to “see” for its owner, who is identified after the reading. A variant of this is clairvoyance where those present have put their names on pieces of paper that are folded and put into a container; the medium draws a folded paper and gives clairvoyance for the person concerned, opening the paper only after the reading.
- 17 Though Michel often suggests symbolic associations for colour to the group, there are individual variants, depending on the medium and the individual receiving the clairvoyance. For example, the colour orange may have different meanings on different occasions.
 - 18 Michel explains that usually he opts for seating that favours harmony, but sometimes he puts people with somewhat incompatible auras next to each other, so as to make the group a bit more dynamic.
 - 19 Elsewhere (Meintel 2005) I discuss how clairvoyance among Spiritualists seems to reinforce and strengthen religious faith.
 - 20 Michel is the only medium in the SCH who regularly performs exorcisms. Often the exorcism is of a dwelling where troublesome spirits have manifested themselves, and occasionally it is for an individual who is attacked by such entities. Michel notes an increasing demand for his services as an exorcist in recent years and such requests usually come from non-Spiritualists.
 - 21 The term “spiritual tea” dates from the early 1960s, when the ministers of the church feared that openly announcing such an event might attract unfavourable attention. Those waiting to meet with one of the mediums enjoy snacks and coffee in a sociable atmosphere. Proceeds go to the church.
 - 22 Two non-religious events (communal suppers) were held in the summer of 2006, the first in decades, in order to raise money.
 - 23 Nelson has noted the affinities between Spiritualism and Shamanism, terming the latter a “primitive form of Spiritualism” (1969a: 269).
 - 24 One is reminded of Hoffman’s notion of “home”: “a possession made of our choice, agency, the labour of understanding” (1999:60).

References

- Aubrée, Marion, and François Laplantine
 1990 La table, le livre et les esprits: naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil. Paris: Éditions J.C. Lattès.
- Acedo, Edith
 2000 Le magnétisme, un lien entre le corps et l’esprit. *In* Guérir l’âme et le corps: Au-delà des médecines habituelles. Philippe Wallon, ed. Pp. 53-67. Paris: Albin Michel.
- Barbanell, Sylvie
 1940 When Your Animal Dies. London: Psychic Press.
- Bibby, Reginald
 1990 La religion à la carte au Québec: une analyse de tendances. *Sociologie et sociétés* 22(2):133-144.
- Blankenburg, Wolfgang
 1991 La perte de l’évidence naturelle. Paris: PUF.
- Braude, Ann D.
 1989 Radical Spirits, Spiritualism and Women’s Rights in 19th Century America. Boston: Beacon.
- Brown, Thomas Kingsley
 2003 Mystical Experiences, American Culture, and Conversion. *In* The Anthropology of Religious Conversion. Andrew Buckser and Stephen D. Glazier, eds. Pp. 133-145. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Campbell, Colin
 1998 Cult. *In* Encyclopedia of Religion and Society. William H. Swatos and Peter Kvisto, eds. Pp. 122-123. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Champion, Françoise
 1990 La nébuleuse mystique-esotérique: orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains. *In* De l’émotion en religion: Nouveaux et traditions. Françoise Champion and Danièle Hervieu-Léger, eds. Pp. 17-69. Paris: Éditions du Centurion.
- Cohen, Martine
 1990 Les renouveau catholique et juif en France. L’individu et ses émotions. *In* De l’Émotion en religion: Nouveaux et traditions. Françoise Champion and Danièle Hervieu-Léger, eds. Pp. 121-167. Paris: Éditions du Centurion.
- Csordas, Thomas
 2001 Language, Charisma and Creativity: Ritual Life in the Catholic Charismatic Renewal. New York: Palgrave.
- Downton, James
 1980 An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment: The Case of the Divine Light Mission. *Journal for the Scientific Study of Religion* 19(4):381-396.
- Favret-Saada, Jeanne
 1977 Les mots, la mort, les sorts. Paris: Gallimard.
- Fonseca, Claudia
 1991 La religion dans la vie quotidienne d’un groupe populaire brésilien. *Archives de sciences sociales des religions* 36(73):125-139.
- Frigault, Louis-Robert
 1999 Entre la raison et l’expérience: une rencontre avec les esprits des morts au Brésil. *Frontières* 11(3):42-47.
- Goodman, Felicitas
 1972 Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glosolalia. Chicago and London: University of Chicago Press.
 1988 Spiritualism. *In* How about Demons. Felicitas Goodman, ed. Pp. 25-41. Bloomington: Indiana University Press.
- Haywood, Carol Lois
 1983 The Authority and Empowerment of Women among Spiritualist Groups. *Journal for the Scientific Study of Religion* 22(2):157-166.
- Heirich, Max
 1977 Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion. *American Journal of Sociology* 83(3):653-680.
- Hervieu-Léger, Danièle
 1999 Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement. Paris: Flammarion.

- 2001 Crise de l'universel et planétarisation culturelle: les paradoxes de la mondialisation religieuse. *In* La globalisation du religieux. J.P Bastian, F. Champion and K. Rousselet, eds. Pp. 87-96. Paris: LHarmattan.
- Hoffman, Eva
1999 The New Nomads. *In* Letters of Transit: Reflections on Exiles, Identity, Language and Loss. André Aciman, ed. Pp. 35-63. New York: New York Press.
- Kirsch, Thomas G.
2004 Restaging the Will to Believe: Religious Pluralism, Anti-Syncretism, and the Problem of Belief. *American Anthropologist* 106(4):699-709.
- Laplantine, François, ed.
1985 Un voyant dans la ville. Le cabinet de consultation d'un voyant contemporain: Georges de Bellerive. Paris: Payot.
- Laplantine, François
1999 Je, nous et les autres: tre humain au-delà des appartenances. Paris: le Pommier.
- LeBlanc, Marie-Nathalie
2003 Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial Ouest-africain: Les jeunes Musulmans et les jeunes Chrétiens en Côte d'Ivoire. *Anthropologie et Sociétés* 27(1):85-110.
- Lemieux, Raymond
2002 Paper presented at the Grandes Conférences de l'Université de Laval, Sherbrooke, October 27. Electronic document, <http://www.ftsr.ulaval.ca/ftsr/LEMIEUX.asp>, accessed January 26, 2005.
- Lofland, John
1978 Becoming a World-Saver Revisited. *In* Conversion Careers. J.T. Richardson, ed. Pp. 1-23. Beverly Hills, CA: Sage.
- Lofland, John, and Rodney Stark
1965 Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review* 30(6):862-875.
- Long, Theodore, and Jeffrey Hadden
1983 Religious Conversion and Socialization. *Journal for the Scientific Study of Religion* 22(1):1-14.
- Marryat, Florence
1920 There Is No Death. London: William Rider and Son.
- Mary, André
2000 Lanthropologie au risque des religions mondiales. *Anthropologie et sociétés* 24(1):117-135.
- McClenon, James
1998 Transcendentalism. *Encyclopaedia of Religion and Society*. William H. Swatos and Peter Kvisto, eds. Walnut Creek, CA: AltaMira Press. Electronic edition, <http://hrr.hartsem.edu/ency/Transcendentalism.htm>, accessed August 26, 2006.
- Meintel, Deirdre
2003 La stabilité dans le flou: Parcours religieux et identités de spiritualistes. *Anthropologie et sociétés* 27(1):35-63.
2005 Les croyances et le croire chez des spiritualistes. *Théologiques* 13(1):129-156.
2006 Événements et non-événements: Une recherche en milieu spiritualiste. *In* Anthropologie et événement. Joseph Levy and Jean-Ignace Olazabal, eds. Pp. 245-267. Ste-Foy: Presses de l'Université Laval.
- In press When the Extraordinary Hits Home. *In* Extraordinary Anthropology: Transformative Moments in the Field. Jean-Guy Goulet and Bruce Miller, eds. Lincoln: University of Nebraska Press.
- National Spiritualist Association of Churches
1960 Spiritualist Hymnal: A Revised Collection of Words and Music for the Congregation. Boston MA: R.D. Row Music Company.
- Nelson, Geoffrey K.
1969a Spiritualism and Society. London: Routledge and Kegan Paul.
1969b The Spiritualist Movement and the Need for a Redefinition of Cult. *Journal for the Scientific Study of Religion* 8(1):152-160.
1987 Cults, New Religions and Religious Creativity. London: Routledge and Kegan Paul.
- Ng, Kwai Hang
2002 Seeking the Christian Tutelage: Agency and Culture in Chinese Immigrants' Conversion to Christianity. *Sociology of Religion* 63(2):195-214.
- Oriol, Michel
1985 L'ordre des identités. *Revue Européenne des Migrations Internationales* 1(2):171-185.
- Rambo, Lewis
1993 Understanding Religious Conversion. New Haven: Hall University Press.
1999 Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change. *Social Compass* 46(3):251-259.
- Richardson, James T.
1985 The Active vs. the Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research. *Journal for the Scientific Study of Religion* 24:163-179.
1998 Conversion. *In* Encyclopedia of Religion and Society. William H. Swatos and Peter Kvisto, eds. Pp. 119-120. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Stark, Rodney, and William Sims Bainbridge
1980 Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects. *American Journal of Sociology* 85(6):1376-1395.
1996 Religion, Deviance and Social Control. New York: Routledge.
- Swatos, William H., and Loftur Reimar Gissurarson
1997 Icelandic Spiritualism: Mediumship and Modernity in Iceland. New Brunswick: Transaction.
- Tedlock, Barbara
1991 From Participant Observation to Observation of Participation. *Journal of Anthropological Research* 47(1):69-94.
- Travisano, Richard V.
1970 Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations. *In* Social Psychology through Symbolic Interaction. Gregory P. Stone and Harvey A. Faberman, eds. Pp. 594-606. Waltham, MA: Ginn-Blaisdell.
- Turner, Victor
1975 Revelation and Divination. Ithaca, New York: Cornell University Press.

- Wallis, Roy
1977 *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*. New York: Columbia University.
- Wikan, Unni
1991 *Toward an Experience Near Anthropology*. *Cultural Anthropology* 6(3):285-305.
- Zaretsky, Irving I.
1974 *In the Beginning Was the Word: The Relationship of Language to Social Organization in Spiritualist*

Churches. In Religious Movements in Contemporary America. Irving I. Zaretsky and Mark P. Leone, eds. Pp. 166-222. Princeton: Princeton University Press.

Le Vent. Récit d'un autochtone nahua

Hermelindo Salazar *San Miguel Tzinacapan, Puebla, Mexique*

*Traduction du nahua, présentation et notes de Pierre Beaucage
de l'université de Montréal*

Nous, ethnologues, avons longtemps été les seuls porte-parole autorisés des groupes autochtones et d'autres groupes subalternes. Notre rôle consistait précisément à repérer et à inventorier des formes socioculturelles exotiques dont l'existence était menacée par l'expansion même de l'influence occidentale. Ces formes socioculturelles seraient ainsi préservées, sous la forme codifiée de la monographie ou de la collection, dans nos bibliothèques et nos musées, disponibles pour nos analyses et interprétations.

Qu'arrive-t-il lorsque surgissent, dans les sociétés que nous étudions, des individus et des groupes qui, après s'être approprié l'écriture et les formes modernes de communication (radio, vidéo), élaborent leur propre discours sur la culture? Dans la Sierra Norte de Puebla, au Mexique, j'ai assisté et j'ai participé à ce processus qui s'est amorcé à la fin des années 1970. Les jeunes Nahuas et métis du Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, en collaboration avec des chercheurs mexicains et étrangers, sont devenus ethnologues de leur propre culture. Dans un premier temps, cette collaboration a produit des recueils de mythes et de contes, des monographies sur l'ethnobiologie et l'ethnohistoire. Dans un deuxième temps, cette parole ne s'est plus laissée enfermer dans le cadre des genres définis par l'ethnologie ou l'histoire. On voit apparaître des textes où la création se mêle à la tradition orale. Leurs auteurs les définissent comme des «contes» (en nahua, sanilmej, en espagnol, cuentos). S'y articulent en récits, de façon libre, des paroles entendues, des souvenirs, des perceptions anciennes ou récentes.

Or, il n'existe actuellement pas d'espace pour cette parole, qui n'entre ni dans le cadre de la fiction littéraire, ni dans celui de l'oeuvre ethnologique. Je crois cependant qu'elle a une place chez nous. Bien que produite en dehors des canons de la discipline, elle participe tout à fait de cette réflexion sur la culture qui est au cœur de toute activité anthropologique. C'est pourquoi Culture a déjà

accueilli dans ses pages d'autres textes de même nature (voir Zamora Islas 1988). Le texte est ici présenté en traduction, avec un minimum de notes explicatives.

Il y a longtemps, ici, sur la terre¹ tout était sec. Il n'y avait pas de vie. Cette Grande Terre a toujours existé, mais personne n'y vivait. Elle était toute sèche et il y avait beaucoup de poussière.

Le Vent (*ejekat*²) existait déjà. Il était tout seul, c'était un enfant espiègle. Il allait vite, il marchait sur toute cette Grande Terre. Un jour qu'il marchait, il rencontra la Lune. La Lune était une femme; elle vivait dans le ciel, mais à ce moment elle était descendue sur terre. Le Vent a rencontré la Lune et elle s'est mise à lui poser des questions : «Que fais-tu là, gamin?» Il répondit : «Je marche, je vais par cette Grande Terre, c'est mon travail.» La femme lui dit : «N'as-tu pas peur de marcher tout seul? N'aimerais-tu pas te promener avec des frères? Tu serais plus joyeux car vous seriez plusieurs. Tu ne serais plus seul.» L'enfant lui répondit : «J'aimerais bien, mais on m'a laissé tout seul. À qui vais-je demander des frères? Qui sait si on m'aidera?»

Ainsi répondit l'enfant et il s'en fut. Ça ne le gênait pas d'aller seul. Ainsi était sa vie. Il allait au loin et ça ne l'inquiétait pas. La Lune lui parla, puis elle retourna au Ciel où elle continua à vivre. Un jour que l'enfant marchait, il se rappela que la femme lui avait demandé s'il aimerait avoir des frères. Il pensa à la façon dont il pourrait retrouver cette femme. Comme c'était le jour, il ne put la trouver et il attendit qu'il fasse nuit noire pour la chercher. Comme il marchait vite, il commença à monter au ciel et l'atteignit rapidement. Devant une maison, il vit un homme, qui était le Gardien des lieux³. L'enfant lui dit : «Je suis venu ici pour chercher cette femme. Je l'ai vue une nuit sur la terre et elle m'a demandé si ça me plairait d'avoir des frères pour ne pas me promener tout seul. Je viens de m'en souvenir et c'est pourquoi je suis venu la chercher.» L'homme lui répondit : «Aucune femme ne vit ici. Ici, il y a de grands oiseaux⁴ qui ne vont pas te laisser entrer. Si tu passes la porte, ils vont t'épouvanter⁵ et peut-être même te manger. Il vaut mieux que tu n'y ailles pas; peut-être iras-tu seulement te faire dévorer.»

L'enfant répondit : «S'il y a de grands oiseaux, alors je l'attends ici. Peut-être sortira-t-elle et, si elle sort, je lui parlerais.» En vérité, il a attendu toute la nuit, mais elle n'est jamais sortie. Le jour se leva et l'enfant s'en alla. Comme il marchait vite et sans préoccupations⁶, il allait partout et ne se fatiguait pas.

Quand il y est retourné, le même homme lui a ordonné de ne jamais revenir, en le menaçant : «Ne reviens plus jamais ici! Si tu reviens, alors les grands oiseaux qui vivent

ici vont te manger. Mieux vaut pour toi ne jamais revenir.» L'enfant répondit : «Non, je reviendrai. Cette femme m'a promis de me donner des frères pour qu'ils m'accompagnent et je ne vais pas abandonner. Ce qu'on m'a promis, je vais l'exiger jusqu'à ce que je l'obtienne. Elle m'a dit que de sortir en groupe, c'est mieux, et l'idée m'a plu.»

L'homme répliqua : «Tu sais que si tu reviens, si tu reviens encore nous embêter, peut-être ne reviendras-tu plus ensuite : ces grands oiseaux ne feront de toi qu'une bouchée!» L'enfant l'écouta sans se laisser impressionner. Il décida de chercher la femme jusqu'à ce qu'il la trouve et qu'elle lui remette ses frères. Ce n'était pas vrai qu'il y avait de grands oiseaux : il n'y avait que le gardien qui vivait là avec d'autres hommes.

La nuit suivante, l'enfant partit à nouveau à la recherche de la femme. Le voyant approcher, le gardien décida de l'épouvanter une fois pour toutes : avec les autres hommes, il se mit à pousser des hurlements, parfois comme s'ils étaient gravement malades. Malgré leurs cris, l'enfant entra dans la maison et s'en alla trouver la femme. Il lui dit : «La dernière fois, quand nous nous sommes rencontrés, là-bas, sur la Terre, tu m'as demandé si je n'aimerais pas avoir des frères avec qui me promener. Car je me sens seul.»

La femme lui dit qu'elle pourrait l'aider à se trouver des frères. Elle a appelé le gardien pour qu'il accompagne l'enfant pour chercher ses frères. Elle les a envoyés au Talocan⁷. L'homme connaissait cet endroit, c'est pourquoi elle l'a envoyé avec l'enfant. Mais chemin faisant, il se changea en un grand oiseau et s'envola en criant. L'enfant observa dans quelle direction il allait : il s'arrêta près d'une maison et attendit l'enfant. L'enfant alla l'y rejoindre et lui demanda : «C'est ici que se trouvent mes frères?» L'homme répondit : «C'est ici qu'on nous a envoyés. Peut-être s'y trouvent-ils? Moi, je ne le sais pas. Va demander si tes frères sont ici.»

L'enfant vit un homme et se mit à causer avec lui. L'homme lui ordonna de passer à la cuisine. Il y trouva d'autres enfants et engagea la conversation avec eux. Ainsi, en bavardant, il s'habitua à ce lieu et à leur compagnie : ils jouaient ensemble et sortaient aux environs.

L'enfant vécut là un temps; il avait abandonné la Terre. Un jour, le Maître appela les enfants et leur parla ainsi : «Cet enfant, qui est venu ici avec nous, c'est avec lui que vous allez travailler. Lui, c'est le Vent et c'est lui qui va vous guider dans vos travaux. Toi, fillette, tu seras la Pluie (*kiouit*), vous les garçons, vous serez les Foudres (*kiouj-teyojmej*, «semences de pluie») et l'un d'entre vous sera le Nuage (*mixti*). Le Nuage donnera l'eau, avec la Pluie, quand ce sera nécessaire, et vous irez travailler ensemble.»

Les gamins commencèrent à demander : «Que veux-tu qu'on fasse, et où?» Le Maître répondit : «Allez travailler, là-bas sur la terre. Aidez-vous les uns les autres, allez mouiller la terre pour que pousse la végétation. C'est très sec là-bas.»

Ils sont venus sur terre et ont commencé à travailler. Ils ont parcouru la terre. Comme le Vent marchait toujours sur cette Grande Terre, il allait en premier et travaillait avec les autres enfants. Ils travaillèrent tous et quand ils eurent terminé, la Terre se transforma : les rivières naquirent, les arbres et les herbes poussèrent, les animaux apparurent. La Terre était devenue très belle, toute verte. Le Maître des enfants envoya aussi des hommes, mais ils ne voulurent pas tous travailler. Il envoya même le gardien qui voulait faire peur à l'enfant, mais il continua de voler, de crier et de se plaindre : il ne voulait jamais travailler. Un autre homme se mit à creuser la terre et il s'y enferma; il s'y cacha pour ne pas travailler. Un autre homme se mit aussi à voler et il mangea de la chair crue. Il tuait des chiens et n'importe quel animal et ainsi il mangeait de la chair fraîche pour ne pas travailler.

Les autres hommes ont commencé à travailler, ils ont commencé à cultiver et à nettoyer la terre. Eux continuèrent de la sorte. Celui qui volait, qui se plaignait sans cesse et ululait, se changea en hibou. Puis le Maître lui dit : «Continue comme ça. Tu as voulu voler pour ne pas travailler. Tu demeureras ainsi sur la terre.» C'est pourquoi quand on entend des ululements qui ressemblent à des plaintes, c'est lui, comme s'il se plaignait de ce qu'il avait fait avant et qu'il savait que plus jamais il ne pourrait vivre comme un homme. Celui qui s'enferma dans le souterrain s'est transformé en *tuza* (rongeur, *Geomys* spp.). Et lui aussi est demeuré là. Le Maître lui dit : «Tu t'es enfermé sous terre pour ne pas travailler, alors trouves-y ton aliment. Recherche de quoi manger et tu n'auras plus à travailler.» C'est pourquoi la *tuza* ne peut plus vivre sur la terre, mais toujours dans un souterrain, et se nourrit de racines. Tout ça, parce qu'elle a voulu s'y cacher.

Celui qui volait et mangeait de la viande crue s'est transformé en vautour. Son Maître aussi lui parla : «Tu n'as pas voulu travailler et tu as copié un autre. Quand tu as vu qu'il volait, tu t'y es mis toi aussi, alors continue comme ça! Tu as aimé manger de la chair crue, alors continue à t'en alimenter. Je te donnerai un bon flair et tu iras, même si la viande est loin, pour t'en nourrir.» C'est pourquoi on l'a laissé se nourrir de viande puante, pour la sentir, même de loin. Parfois, on le voit voler, même dans les ténèbres.

L'Enfant-Vent est demeuré sur la Terre, et il continue d'y vivre, sauf que désormais, les ordres lui viennent de là-bas, du Talocan. Les Foudres, le Nuage et la Pluie sont

tous demeurés au Talocan. Quand l'eau manque sur la Terre, l'Enfant-Vent les appelle et ils viennent mouiller le sol. Parfois c'est la tempête et la foudre tombe. C'est parce que les enfants jouent beaucoup : ils se poursuivent, se roulent par terre, mais ce n'est pas leur faute : les enfants sont toujours espiègles.

Après, la Terre est demeurée telle que nous la connaissons. C'est la Femme-Lune qui a eu l'idée, et c'est l'Enfant-Vent qui a fait le travail, accompagné des autres gamins.

Notes

- 1 Les Nahuas distinguent la terre (*tal*) et la surface-de-la-terre (*taltikpac*), plan cosmique qui sépare le monde des vivants du monde souterrain, habité par les maîtres de la nature et d'autres êtres spirituels. Ces derniers interviennent constamment dans le monde de la surface, pour instaurer et préserver l'ordre du monde (Taller de Tradición Oral, Beaucage et Boege 2004).
- 2 Le terme nahuat *ejekat* désigne à la fois le vent et l'air. C'est une divinité masculine. «Le chaman Luis Juárez Galván me disait : «Le vent est un garçon, et la pluie une jeune fille.»» (Hermelindo Salazar). Il a une grande importance chez ce peuple agricole. L'été, le vent d'est apporte les averse (*uey-kiawit*) qui font pousser le maïs, c'est *kiouaejekat* («pluie-vent»). L'automne, il apporte le brouillard (*miati*) et la brume (*miakuiwit* «nuage-pluie») qui font mûrir lentement le café. L'hiver, le vent tourne au nord (*sekualejekat*, «froid-apporte-vent»). Les tempêtes de vent et la grêle (*tesiuwit*) peuvent être catastrophiques pour les champs de maïs mûrissant; c'est particulièrement le cas du vent cyclonique du sud (*tonalejekat* «soleil-vent») qui couche les tiges et effeuille même les caféiers. Les mauvais vents (*amo kuali ejekat*) s'infiltrent dans le corps et y produisent des maladies diverses (Taller de Tradición Oral et Beaucage 1997).
- 3 L'ensemble des êtres de la nature, les cours d'eau, les lieux enchantés et, à plus forte raison, les espaces sacrés comme le ciel sont placés sous la responsabilité de «gardiens» (*pixkej*, plur. *piyani*), aussi appelés «maîtres» (*tekomej*) qui doivent donner leur consentement pour toute activité (Taller de Tradición Oral et Beaucage 1997).
- 4 Les «grands oiseaux» (*uejueyichiktejmej*) gardent les lieux dangereux, comme le Pays des Morts (*Miktan*). C'est pourquoi on jette des grains de maïs sur le cercueil du défunt quand on le sort de la maison pour l'emporter au cimetière.
- 5 L'effroi (nahua *nemoujtil*, espagnol *susto*) provoqué par la rencontre d'un être surnaturel peut entraîner la maladie et même la mort. Seuls les plus puissants guérisseurs peuvent traiter l'effroi.
- 6 L'homme qui est préoccupé (*omeyoloua*, «[son cœur] se fend en deux») est sujet au mauvais sort (*nexikol*) ou à la sorcellerie (*naualtilis*).
- 7 Le Talocan est le monde souterrain, source de toute vie végétale et animale. Assis sous l'Arbre des Fleurs (*Xochikuowit*), le Père et la Mère de notre Subsistance (*Toteiskaltikatotsin* et *Toteiskaltikatonantsin*) envoient les animaux et les poissons qu'attraperont les chasseurs et les pêcheurs. De nombreux récits de «voyages au Talocan» témoignent de leur existence et de leur rôle dans la régu-

lation de la reproduction animale et des mœurs conjugales (Taller de Tradición Oral, Beaucage et Boege 2004).

Références

Taller de Tradición Oral et Pierre Beaucage

- 1997 La bonne montagne et l'eau malfaisante. Toponymie et pratiques environnementales chez les Nahuas de basse montagne (Sierra Norte de Puebla [Mexique]). *Anthropologie et Sociétés* 20(3):33-54.

Taller de Tradición Oral, Pierre Beaucage et Eckart Boege

- 2004 Le couple Nature/Culture (encore!). Les femmes, l'Ours et le Serpent chez les Nahuas et les Mazatèques. *Recherches Amérindiennes au Québec* 34(1): 53-68.

Zamora Islas, Eliseo

- 1988 L'âme captive et les quatre lieux du monde (Présentation, traduction et notes explicatives de Pierre Beaucage). *Culture* 8(2):81-85.
-

Book Reviews / Comptes rendus

Manuela Cantón-Delgado, Cristina Marcos-Montiel, Salvador Medina-Baena, Ignacio Mena-Cabezas, *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*, Séville: Signatura Demos, 2004, 389 pages.

Recenseuse : *Claudia Rangel-Lozano*
Universidad Autónoma de Guerrero (Mexique)

Se situant dans le contexte de l'émergence globale des *nouveaux mouvements religieux*, cet ouvrage collectif nous invite à connaître et reconnaître leur présence parmi les Gitans de Basse Andalousie, c'est-à-dire des provinces de Séville et de Cadix. Ces Gitans, célèbres à cause du flamenco, constituent l'une des communautés les plus défavorisées et marginalisées d'Espagne.

Or, tout à fait dans l'esprit de l'époque actuelle, où la tendance à la sécularisation croise un renouveau de la foi (souvent avec des accents millénaristes), le retour au religieux qu'on observe chez les Gitans andalous s'effectue par l'adhésion massive au pentecôtisme, introduit depuis quelques décennies par des travailleurs agricoles qui revenaient de France. Expliquer comment et pourquoi ce culte particulier a pu s'introduire chez les Gitans, traditionnellement catholiques, et y connaître un tel succès, voilà la question de base à laquelle le livre tente de répondre.

Les auteurs s'attachent d'abord à renouveler les concepts d'ethnie et de religion, en critiquant les perspectives essentialistes qui ont présidé à des études antérieures du processus de conversion chez les Gitans. Dans ces perspectives, la conversion au pentecôtisme implique nécessairement une «perte identitaire» et l'adoption de nouveaux référents religieux se répercute sur une culture gitane faite de traditions figées qui doivent «être préservées» à tout prix.

À l'inverse, ce livre nous plonge dans l'univers complexe des Gitans pentecôtistes. Leur histoire et leur croissance sous le franquisme prirent la forme d'une double résistance, d'après les mots du pasteur Melchor Pisa Borda : contre la persécution et l'intolérance religieuse, d'une part, et contre la discrimination dont ils étaient victimes en tant que Gitans, d'autre part. Beaucoup de chercheurs ignorent encore ce besoin qu'éprouve un peuple de récupérer sa mémoire. C'est de la convergence

de cette double histoire, celle des Gitans et celles du protestantisme en Espagne, que naît le livre *Gitanos pentecostales*. Non seulement il relate et analyse la discrimination qu'ils ont subie, mais il déconstruit aussi les stéréotypes dont ils ont été et sont encore l'objet : qui n'a pas entendu parler de leur astuce et des ruses qu'ils déploient pour survivre?

Mais l'ouvrage évite l'écueil de s'éparpiller dans les mille détours d'une histoire riche et séculaire et se concentre sur les facteurs pertinents à la compréhension de l'expansion pentecôtiste, tant sur le plan de l'ethnie dans son insertion régionale que sur les plans national et global.

Les auteurs dégagent bien les traits de la foi pentecôtiste qui ont pu apparaître particulièrement attrayants pour les Gitans : «sa simplicité doctrinale, sa décentralisation organisationnelle, l'autonomie des Églises locales, le caractère participatif du culte, et sa grande capacité d'adaptation à des contextes culturels très divers» (p. 76). Comme le mentionnent les auteurs, ces traits expliquent aussi en partie son succès dans les classes populaires et les peuples autochtones en Amérique latine. Voilà qui indique une flexibilité indéniable, à certains niveaux du moins, et qui soulève des questions sur ce culte qu'on qualifie volontiers d'intégriste et qui se fonde sur la lecture littérale de la Bible.

L'impératif du salut, la naissance à un monde nouveau et la régénération de l'être s'articulent ici dans la connexion entre l'émotion et l'ascétisme au sein de la doctrine pentecôtiste. On rejoint Max Weber et son *Éthique protestante...* en ce qui a trait au changement vers une rationalité économique et une éthique du travail : les Gitans pentecôtistes tendent à délaisser les occupations de ferrailleurs et d'ouvriers agricoles itinérants pour s'adonner désormais au petit commerce dans les foires régionales.

Le cinquième chapitre a particulièrement retenu mon attention. Il s'intitule : «Ces Gitans ont-ils viré curés?» Il s'agit d'une histoire polyphonique de la conversion des premiers Gitans andalous. On y retrace l'histoire de l'Iglesia Evangélica Filadelfia à partir des témoignages de divers acteurs sociaux. En tissant ainsi l'histoire du groupe avec les histoires personnelles de ses membres, les auteurs revendiquent la légitimité d'une certaine subjectivité, celle-là même qui est prise à parti par les défenseurs à outrance de l'objectivité. Cepen-

dant, bien que le lecteur s'y retrouve, dans cette alternance des voix des pasteurs, des prêcheurs, des simples membres, hommes et femmes, qui nous indiquent leur place et leur rôle dans ce processus, on sent parfois qu'il manque un fil conducteur, que les auteurs auraient dû expliciter davantage la pertinence et le sens des témoignages recueillis et présentés pour en faire ressortir une problématique plus cohérente.

Le comportement des convertis doit être en accord avec les préceptes évangéliques. C'est pourquoi la solution des conflits par la violence, de même que l'alcoolisme et la consommation de drogues ne sont plus acceptables. On assiste à l'établissement de centres de désintoxication, où on applique les conceptions de la santé et de la maladie qui sont propres aux Gitans pentecôtistes. On nous présente de façon détaillée le fonctionnement de ces centres, que l'on définit comme une *institution totale* (au sens maussien). Là encore, on aurait souhaité davantage de précision sur les différences qui existent entre ces centres et les autres, publics ou privés, qui s'attaquent au même problème.

Un chapitre qui vient bien à point est celui sur la méthodologie. Les auteurs y explicitent leur position concernant le processus même de la recherche : pour eux, la base de l'«objectivité» est l'intersubjectivité, engendrée par le processus d'interaction entre le chercheur et les acteurs sociaux à qui l'on donne la parole, dans un contexte de respect, de réciprocité et de relations égalitaires. La dimension cognitive de la recherche se double ici manifestement d'une dimension éthique, qui rejette la *chosification* de l'Autre comme objet d'étude.

Nous emprunterons justement nos dernières remarques à l'un de ces acteurs sociaux, le pasteur Melchor Pisa, l'un des protagonistes du livre, qui s'exprime ainsi à propos de la double identité, gitane et pentecôtiste :

Qu'est-ce que c'est qu'être Gitan? Qu'est-ce que la culture gitane? L'Évangile ne vient pas détruire la culture des peuples. Au contraire, il vient enraciner plus profondément leurs valeurs: chez nous, c'est le respect, la solidarité, l'hospitalité, des valeurs pour lesquelles on est fier d'être Gitan... Je n'ai pas eu besoin de cesser d'être Gitan pour devenir pentecôtiste. J'aime intensément ma culture, je suis heureux comme je suis et pour ce que je suis. [p. 372]

Le livre incite à briser avec des lieux communs, à sortir des sentiers battus pour reconsidérer des phénomènes que l'on croyait aussi bien balisés que l'étude de la religion et celles des identités ethniques.

Carlos Garma Navarro, *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa, 2004, 324 pages.

Recenseur : Pierre Beaucauge
Université de Montréal

Lorsqu'au début des années 1980, un jeune ethnologue nommé Carlos Garma Navarro entreprit l'étude des protestants dans un village totonaque de la Sierra Norte de Puebla, au Mexique, il semblait s'attacher à un thème marginal. En effet, l'anthropologie de la religion, en Mésoamérique, s'intéressait alors au syncrétisme des croyances ou aux hiérarchies politico-religieuses, structures complexes d'autorité et de prestige qui gouvernent la vie sociale des communautés autochtones. En ce qui concerne les religions modernes, la théologie de la libération, qui se proposait de rapprocher le catholicisme des mouvements populaires, avait alors le vent en poupe et attirait beaucoup plus l'attention des chercheurs que les «petites sectes» pentecôtistes qu'on voyait surgir dans les villages et les quartiers pauvres des grandes villes. Depuis, les autorités vaticanes ont mis en veilleuse la théologie de la libération et la conversion au protestantisme a pris l'allure d'une vague de fond dans beaucoup de pays d'Amérique latine. Et on a vu se multiplier les monographies concernant des communautés de croyants qui se désignent eux-mêmes comme *evangélicos* ou *pentecostales*, et que leurs voisins, catholiques ou incroyants, appellent souvent, ironiquement : *los aleluyas*.

Le livre que nous propose ici Garma Navarro est, malgré son titre, bien plus qu'une monographie sur ces nouveaux protestants dans la métropole mexicaine. Il se veut à la fois une ethnographie du pentecôtisme mexicain envisagé comme «phénomène social total», pour reprendre une expression consacrée, et une remise en question des catégories habituellement utilisées pour le caractériser, dont le concept même de «conversion». Sur le plan anthropologique, la réalité du phénomène pentecôtiste actuel en Amérique latine n'est pas facile à cerner. Les milliers d'Églises locales possèdent, bien sûr, une large base commune : le contact direct avec Dieu, le rapport constant à la Bible, l'octroi de dons surnaturels comme la glossolalie, la prophétie, la guérison par l'Esprit. Mais en l'absence d'une autorité centrale capable d'imposer une orthodoxie, croyances et pratiques sont allées en évoluant et en se différenciant, en même temps que les Églises s'«indigénéisaient», les missionnaires états-uniens cédant la place à des pasteurs et prédicateurs locaux. C'est cette réalité mouvante que l'auteur cherche à baliser, à partir d'une recherche prolongée sur les Églises et les réseaux pentecôtistes de la banlieue populaire d'Iztapalapa, au sud-est de Mexico. Il élargit sa réflexion grâce à ses recherches antérieures en milieu rural autochtone, certes, mais surtout en se référant au vaste corpus de recherches qui existe aujourd'hui sur le sujet. Cela l'amène à situer le phénomène non dans le contexte d'une «sécularisation» universelle des sociétés, tendance par rapport à laquelle l'expansion

du pentecôtisme serait en porte-à-faux, mais bien dans celui du *pluralisme religieux* qui caractérise de plus en plus les sociétés modernes.

S'il définit dès l'introduction sa perspective par rapport aux grands courants historiques et contemporains d'étude de la religion, ce n'est qu'au huitième chapitre qu'il aborde la remise en question du concept central des recherches actuelles sur le pentecôtisme latino-américain, soit celui de la *conversion*. Il souligne d'abord ce qu'a d'incomplet la «théorie de la privation», qui fait du changement de d'adhésion religieuse le résultat quasi-mécanique de situations d'oppression et de marginalité : bien que la majorité des adeptes des nouvelles Églises proviennent des secteurs populaires, urbains et ruraux, elles recrutent de plus en plus dans les classes moyennes, d'où proviennent souvent les dirigeants; en outre, le phénomène n'est pas massif, même chez les plus démunis. L'auteur écarte également, comme insuffisante, une définition de la conversion en termes strictement subjectifs : un changement soudain de vision de la vie, par suite d'une expérience traumatique (ce qu'il appelle la conversion de type paulinien – en référence à celle de Saint Paul). Cette définition correspond assez bien avec la doctrine pentecôtiste, certes, et on la retrouve dans la plupart des récits des convertis, mais cela n'en fait pas un concept qu'on peut utiliser sans précaution, au contraire! Garma Navarro propose comme correspondant bien davantage à la réalité observable le concept de *mobilité religieuse*, qui tient compte du va-et-vient constant qu'on peut observer entre les Églises : de nombreux adeptes soit reviennent à leur foi de départ, soit passent d'un groupe à l'autre en quête d'un message plus satisfaisant, soit cumulent des allégeances que les théologiens jugent incompatibles : entre le spiritualisme et le pentecôtisme, par exemple.

À la différence d'autres ouvrages, le livre de Garma Navarro ne défend pas *une thèse* concernant les Églises pentecôtistes latino-américaines : qu'elles représentent un courant conservateur, voire réactionnaire, ou qu'elles manifestent au contraire une rupture par rapport au fatalisme véhiculé par le catholicisme, qu'elles débouchent sur une acculturation des masses qui favorise une pénétration plus grande encore de l'idéologie nord-américaine, ou qu'elles soient d'ores et déjà un phénomène socioculturel local. *Buscando el espíritu* veut avant tout nous introduire à la diversité du phénomène pentecôtiste aujourd'hui et, ce faisant, le livre permet de relativiser beaucoup des thèses ci-dessus mentionnées, souvent fondées sur des observations limitées à un seul groupe, dans un lieu déterminé et pendant une période restreinte.

Cette multiplicité de situations apparaît particulièrement lorsqu'il traite de questions qui ont fait couler beaucoup d'encre concernant les nouvelles Églises, soit la nature du leadership, le rapport au politique et la position des femmes. Utilisant les concepts wébériens de leadership charismatique et de direction bureaucratique, il observe que les nouveaux groupes sont généralement le fait d'une (ou d'une) leader qui possède des talents pour la prédication et qui manifeste certains «dons de l'Esprit» : particulièrement le don de guérison spirituelle (par

la prière et l'imposition des mains). Ce type de leadership tend à ce perpétuer dans les Églises rurales. Dans les villes, par contre, dès que le groupe local croît suffisamment, une Église centrale à laquelle il se rattache entreprend généralement de veiller à la rectitude de la doctrine et s'arrangera éventuellement pour placer à sa tête un pasteur qui a effectué des études dans un institut d'études bibliques sous sa direction. Ces pasteurs seront élus en fonction de leur probité morale et de leurs talents d'administrateurs, les dons de l'Esprit occupant désormais un rôle secondaire (sans perdre complètement leur importance, bien sûr). L'importance du leadership charismatique, pendant une phase cruciale du développement d'une Église locale, met cependant un bémol sur la libre «mobilité» des fidèles que défend l'auteur (p. 174) : la capacité d'imposer des croyances et des comportements, sans qu'il y ait besoin de répression, n'est-ce pas ça, précisément, le charisme?

En ce qui touche le rapport au politique, de nombreuses études ont souligné le caractère généralement conservateur des Églises pentecôtistes, comme de l'ensemble des groupes fondamentalistes. Au Mexique, les protestants ont longtemps appuyé le parti au pouvoir, le Parti Révolutionnaire Institutionnel (PRI), en qui ils voyaient le successeur des libéraux de Juárez, qui brisèrent le monopole de l'Église catholique. Toutefois, l'auteur montre que la situation est en train de changer. Le rapprochement du PRI avec l'Église catholique, suite à sa reconnaissance officielle en 1992, en a distancé les Églises réformées; le nouveau parti de la droite, le Parti d'Action Nationale (PAN), trop ouvertement catholique, n'a pas réussi à les attirer. De sorte que, tout au long des années 90, on a vu se renforcer le vote protestant pour le principal parti de centre-gauche, le Parti de la Révolution Démocratique (PRD), à la différence de ce qui se produisait dans des pays comme le Guatemala ou le Chili, où les pentecôtistes appuient le plus souvent une droite laïque et moralisatrice. L'examen des intentions de vote des fidèles d'Iztapalapa, pendant cette période, montre que la variable principale n'est pas l'appartenance à l'une ou l'autre dénomination, mais bien le statut socio-économique : les défavorisés, protestants ou catholiques, votent désormais pour le PRD, tandis que l'appui au PRI s'accroît chez ceux qui s'identifient davantage à la classe moyenne (p. 282 suiv.).

La place des femmes dans les nouveaux cultes a, pour sa part, fait l'objet d'analyses contradictoires. Les rapports de genre, tels que définis par l'Écriture, assurent une position prépondérante à l'homme : tant dans la famille (dont il est la «tête») que dans l'Église où les hommes dominent partout la hiérarchie, bien que les femmes constituent le plus souvent la majorité des fidèles. Cependant, la congrégation offre aux femmes un lieu où elles peuvent s'exprimer en public, et être entendues. Les femmes peuvent présider à des aspects du culte et même occuper des postes de direction, dans des organisations religieuses féminines, par exemple : l'auteur a observé que c'est souvent l'épouse du pasteur qui joue ces rôles de premier plan – ce qui permet à ce dernier de garder le contrôle des activités. Sur le plan personnel, les femmes tenteront de convaincre leur conjoint d'adhérer à l'Église, ce qui évitera

bien des conflits. Dans le cas contraire, elles ont droit à la résistance face à un mari «impie», brutal ou immoral, mais pas au divorce : elles ne peuvent alors que prier pour lui.

Aborder le protestantisme en milieu urbain latino-américain suppose un appareil méthodologique fort différent de celui qu'on utilise dans une recherche au sein d'une petite communauté rurale. À Iztapalapa, dans la grande banlieue de Mexico, Garma Navarro, plutôt que de se centrer sur une Église donnée, a préféré étudier d'abord la place du pentecôtisme dans l'ensemble social, en combinant les statistiques et des entrevues avec les enfants des écoles de trois quartiers : le centre historique, d'établissement ancien, et les faubourgs plus récents de La Purísima et Unidad Vicente Guerrero, où habitent surtout des immigrants des régions rurales du pays. L'adhésion au pentecôtisme est beaucoup plus forte dans les faubourgs : 13-14 % contre 4 % pour l'ensemble. Le lien avec la condition socio-économique des familles n'est pas direct, cependant, puisque le travail salarié et la famille nucléaire prédominent à La Purísima, tandis que la famille étendue et le petit commerce ressortent à Vicente Guerrero. Ce qui semble plus important pour l'auteur, c'est que les faubourgs sont presque dépourvus d'organisation communautaire, alors que le Centre est fortement structuré autour de la célébration des fêtes catholiques. Il y aurait alors interaction entre deux types de facteurs : certains immigrants de la périphérie retrouvent dans les Églises pentecôtistes les denses liens communautaires auxquels ils étaient habitués, d'une part, tandis que la forte présence catholique au Centre repousse vers les faubourgs ceux qui délaissent le catholicisme, d'autre part.

L'espace manque pour rendre compte de l'important travail d'ethnographie réalisé par l'auteur, concernant le rituel et le discours pentecôtiste, entre autres dans le neuvième chapitre : «Témoignage, louange et autres formes de rituel dans la congrégation». Comme tout au long de l'ouvrage, Garma Navarro met à profit sa vaste connaissance de la production anthropologique et sociologique dans le domaine, pour situer et interpréter les phénomènes observés. Certaines de ses conclusions confirment les recherches effectuées ailleurs. D'autres ouvrent des avenues peu soupçonnées. Ainsi, alors que l'intérêt ne porte surtout, aujourd'hui, sur les causes et les modalités de la conversion *au* protestantisme comme s'il s'agissait d'un phénomène irréversible, l'auteur observe une mobilité religieuse, personnelle et intergénérationnelle, qui pousse de nombreux pentecôtistes urbains, et encore plus leurs enfants, à délaisser la pratique du culte pour une religiosité beaucoup plus vague qui caractérise l'ensemble de la société urbaine du Mexique actuel. Mais cette constatation empirique de l'auteur ne vient-elle pas apporter de l'eau au moulin des tenants de la tendance à la sécularisation comme caractéristique générale des sociétés modernes, ce que contestait précisément l'auteur en proposant son concept de pluralisme religieux?

En résumé, l'ouvrage de Garma Navarro combine une étude ethnographique originale du pentecôtisme urbain au Mexique avec une intéressante synthèse des recherches sur le thème, ailleurs en Amérique latine et même au-delà. Son style

alerte et clair – non dépourvu d'humour! – le rend accessible au novice en ce domaine, en même temps que la rigueur conceptuelle et l'ample base empirique en font un texte indispensable au spécialiste.

Anne Doran, *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*, Paris : LHarmattan, 2005, 359 pages.

Recenseur : Claude Gélinas
Université de Sherbrooke

Dans cet ouvrage, Anne Doran se propose d'analyser le christianisme des Montagnais du Québec à la lumière d'un livre de prières et de chants, *Aiamieuna mak nikamuna*, largement utilisé encore aujourd'hui au sein des communautés autochtones de la Côte-Nord, et dont une large part du contenu remonte à 1867. L'auteure fait le pari que les prières qui s'y trouvent, bien que vraisemblablement rédigées par les missionnaires, nous renseignent sur la compréhension du christianisme et sur ses modalités d'adoption par les Montagnais. L'argument principal à cet effet est que les missionnaires ont dû tenir compte des besoins spécifiques manifestés par les Montagnais dans leur démarche d'appropriation du christianisme, ce qui a fait en sorte de marquer les prières au sceau de la culture montagnaise. Doran adopte ainsi un paradigme qui n'est pas forcément nouveau, celui voulant que les Montagnais aient intégré «la nouvelle foi qui leur était proposée dans les catégories de leur expérience religieuse antérieure» (p. 10).

L'ouvrage se divise en trois parties, la première étant consacrée à brosser un portrait de la culture montagnaise traditionnelle, et plus particulièrement l'univers spirituel qui la sous-tend. Puisant à une panoplie de sources – dont les *Relations des jésuites* et les travaux de Frank Speck et Sylvie Vincent – qui concernent non seulement les Montagnais mais la grande famille algonquienne semi-nomade dans son ensemble, Doran brosse une synthèse conforme à l'état des connaissances sur le sujet, et dans laquelle les grands thèmes habituels sont abordés : la cosmologie, le monde des puissances surnaturelles et la nature de rapports que les vivants entretiennent avec elles. Le portrait d'ensemble se veut toutefois empreint d'une perspective fonctionnaliste qui penche en faveur d'un certain statisme culturel que l'auteure cautionne par ailleurs : «L'humain [autochtone] ne cherche pas à se valoriser en créant de la nouveauté, en marquant l'histoire du sceau de son individualité propre, mais en reprenant à son compte ce qui a été enseigné aux anciens *in illo tempore*» (p. 38). L'objectif est ici de reconstituer ce à quoi ressemblait l'univers spirituel montagnais au moment du contact (p. 24); or, dans ce contexte, l'utilisation de données recueillies parfois tout récemment par les ethnologues aurait gagné à faire l'objet d'une démarche plus critique à la lumière des quelques siècles de transformations culturelles vécus par les Montagnais. Autrement dit, l'auteur utilise parfois des données ethnographiques récentes pour

reconstituer une culture traditionnelle tout en s'efforçant, ailleurs, de montrer comment cette culture s'est transformée au contact du christianisme.

Dans la seconde partie de son ouvrage, Doran cherche à repérer la voix montagnaise dans le corpus de prières à l'étude afin de cerner la manière dont les autochtones de la Côte-Nord ont intégré le christianisme dans leurs schèmes culturels traditionnels. Ainsi, l'auteure affirme que l'attachement à la présence de Dieu – le *centrement sur Dieu* – a été facilité par la relation déjà existante entre l'individu et son double surnaturel, *Mistapeu*, et que le rapport intime ou l'union avec Dieu s'est inscrite dans le sillon du lien d'amour naturel qui reliait traditionnellement *Mistapeu* à son protégé humain, de même que dans le souci de faire prédominer le bon sur le mal. Parallèlement, les thématiques qui ponctuent les prières, comme celles du chemin, de la présence, de l'amour ainsi que de la façon de faire se trouvaient déjà, elles aussi, au cœur d'une spiritualité traditionnelle montagnaise orientée vers la chasse. Toutefois, cette construction d'un christianisme montagnais aurait été marquée par un changement fondamental, à savoir l'abandon d'un système de croyances où l'individu se voulait partie prenante d'un univers de puissances surnaturelles directement en communication avec lui à un système où le sacré se trouvait désormais concentré en une seule et même entité surnaturelle, Dieu, séparée de l'humain et avec laquelle ce dernier devait trouver comment s'unir. Ce lien, au dire de l'auteure, aurait été l'amour qui trouvait une forme d'expression privilégiée dans la prière.

Enfin, la troisième partie du livre propose une analyse plus détaillée de quelques prières qui, selon Doran, sont particulièrement représentatives du mode d'appropriation du christianisme par les Montagnais. L'attention est d'abord portée sur un bloc de cinq prières récitées après la communion et qui, selon l'auteure, constituent «un concentré de la foi et des attitudes chrétiennes» (p. 198). Toutes ces prières seraient a priori marquées au sceau de la logique du don contre-don qui prendrait ici la forme «d'un apport d'amour provenant de Dieu qui rendra aptes à une relation de contre-don tous ceux qui sont en lien avec lui» (p. 254). Or, cette dynamique, articulée autour des concepts de l'échange et de l'alliance, aurait aussi été centrale dans les rapports entre les humains et entre les puissances surnaturelles et les humains avant la christianisation; ce serait donc là une autre manifestation de continuité sur le plan spirituel. Cinq autres prières sont par la suite analysées dans une même perspective. L'auteure conclut en reprenant l'idée que, si de larges pans du christianisme montagnais se trouvaient déjà dans la spiritualité traditionnelle des autochtones de la Côte-Nord, ce christianisme se voulait en même temps pour eux une grande nouveauté en raison de l'abandon nécessaire d'un ancien rapport avec un univers spirituel global auquel l'humain appartenait au profit d'un rapport particulier avec une seule et même divinité, le dieu des chrétiens, détachée du monde des humains.

Pour l'essentiel, Doran propose ici une discussion théorique qui, dans l'ensemble, s'avère cohérente et convaincante

sur certains points. Néanmoins, le lecteur se sent dépourvu de points de repère essentiels qui lui permettraient de mieux apprécier l'argumentaire proposé. Par exemple, il est question tout au long de l'ouvrage des Montagnais dans leur ensemble, ce qui donne l'impression que l'appropriation du christianisme a été uniforme à l'échelle tant des communautés que des individus. Or, peut-on vraiment envisager que tous les Montagnais aient accepté de s'abandonner au dieu des colonisateurs? Et comment expliquer actuellement le retour de certains Montagnais à une forme de spiritualité plus traditionnelle, si celle-ci se trouverait de toute manière au sein même de leur christianisme? Ne pourrait-on pas croire à l'existence de noyaux de résistance, hier comme aujourd'hui? Sans doute qu'une plus grande attention portée aux «dissidents» aurait permis d'apporter quelques nuances dans l'argumentation. D'autre part, si l'on conçoit que pour faire du sens, un système de référence spirituel doit coller à la réalité socio-environnementale de ses porteurs, l'argumentation de l'auteure aurait certainement gagné à s'appuyer sur une présentation, même sommaire, de l'influence culturelle occidentale plus globale sur le mode de vie des Montagnais au cours des derniers siècles; le lecteur aurait été, pour sa part, en mesure d'évaluer si le degré d'acculturation des Montagnais justifiait le renoncement à un pan de la spiritualité traditionnelle aussi fondamental que le rapport traditionnel avec le monde surnaturel.

En dépit de ces quelques réserves, le présent ouvrage mérite qu'on s'y attarde. Les études d'envergure sur l'univers religieux et spirituel des autochtones du Québec demeurent malheureusement une rareté, et ce travail d'Anne Doran contribuera assurément à stimuler la recherche et la réflexion dans ce domaine.

Elizabeth Emma Ferry, *Not Ours Alone: Patrimony, Value and Collectivity in Contemporary Mexico*. New York: Columbia University Press, 2005, 273 pages.

Reviewer: *Frans J. Schryer*
University of Guelph

Not Ours Alone presents a case study of the only surviving mining co-operative in Mexico. The co-operative operates several mines located in and around the city of Guanajuato, which was once the most important source of silver in the world.

Reading this book will enable the reader to understand how the formation of a strong group identity of the members of this co-operative has enabled them to reproduce a way of life and a system of production that provides families with income and access to a variety of services and resources. The technology used for extracting ore is outdated in comparison to newer, privately owned mines operated by large international companies in the same region. Yet the co-operative has (so far) survived while the latter have had to shut down.

The co-operative of Guanajuato, to which the author refers as the Santa Fe Cooperative (it has a much longer name in Spanish), was still in existence at the time the book was written. Elizabeth Ferry spent two years living in three locations, including a town about ten kilometres from the city of Guanajuato, and she visited the mines on numerous occasions. She used what she learned from this experience to explore the connections among livelihoods, gender, kinship, power and the way people interpret their history and develop a sense of place. Her book builds upon previous anthropological studies of mining communities, while at the same time providing new insights into a range of ways in which people make a living and use material objects. It also tackles the broader theoretical question of the relationship between value and collectivity.

The theoretical contribution of this case study is its reinterpretation of how the concept of value is used in economic anthropology. Rather than treating various types of property and their corresponding forms of value and exchange as either separate systems or distinct phases or spheres, Ferry proposes that such categories as “gift” and “commodity” be seen as multiple and hybrid forms of value that occur simultaneously. One form of property, and its corresponding way of seeing the relationship between object and people, is that of inalienability. In the introduction to her book, the author traces this concept back to such classical theorist as Sir Henry Maine and Marcel Mauss. She points out that Annette Weiner resurrected the concept to provide a better explanation of reciprocity. Ferry goes beyond Weiner by presenting the argument that alienability, as a category and a belief system, is open to contestation and conflicting reinterpretations in ongoing struggle among different collectivities (groups and classes). She illustrates her argument through her case study of the use of the term *patrimonio* (patrimony).

Patrimony is a form of inalienability. The way the term is used in Mexico has roots in feudal Europe. It denotes collective ownership by a social group (family, group or nation) of land, objects and even forms of knowledge that should only be passed on from generation to generation, usually through the male line. What makes this case study of the mining co-operative fascinating is that patrimony in Guanajuato, usually portrayed as “traditional” and even pre-capitalist, is closely linked and dependent for its survival, on the exchange of a commodity (silver) within a world capitalist market. Ferry’s study of the ongoing and competing uses of the concept of patrimony in Guanajuato also provides insights into how people in Mexico are responding to and coming to grips with the impact of the neo-liberal restructuring of their economy.

The book consists of nine chapters, including the introduction and conclusion. Chapters 2 through 7 deal with various aspects of the Santa Fe Cooperative, including the history of labour disputes in the 1930s that culminated in the founding of the co-operative, around the same time that the Mexican government expropriated foreign-owned oil industries. Other topics include recent challenges and responses to declining prices for silver; the worldview of members of the mining

community; internal disputes among underground mine workers, the engineers and managers who direct work and other workers; the development of tourism as an alternative to mining; and, meanings and values associated with both the silver and precious stones that are collected in the mines. Chapter 8 is broader in scope and examines the use of the language of patrimony as an integral part of a system of land tenure in Mexico known as the *ejido* and the management of archaeological sites and historical buildings. Two appendices provide statistical information and explain the technical aspects of mining in Guanajuato.

The case study provides numerous details, including the way the researcher interacted with the people whose lives she shared. While very sympathetic to the miners and the people who run the co-operative, Ferry does not shy away from showing that working conditions are hazardous and that there are minimal safety standards. She also examines internal conflicts and controversies, including competing views of patrimony itself, pointing out that the language of patrimony in Guanajuato involves contrasting images of mine and house, images that reproduce a strict gender division of labour and patriarchy. A related theme is the sexualized nature of discourses about the mines themselves, seen as passive but jealous female entities, in contrast to the male nature of houses that protect the women who work in them.

Not Ours Alone is a good blend of the tradition of symbolic anthropology and a political economy approach, which is more focused on a critical examination of power differentials and other forms of social inequality. Ferry’s treatment of conceptual schemes as an integral part of practice, and an integral part of the reproduction of relations of power, is similar to, and partly relies on, the work of Pierre Bourdieu, whom she cites on several occasions.

This book is a valuable resource for scholars with an interest in mining, specialists in Mexico and anthropologists who want an up-to-date discussion about the debates concerning value, exchange and different forms of property. While it is a case study of mining in central Mexico, it refers to the literature on these issues from Melanesia and other parts of the world, thus making this a truly outstanding anthropological ethnography with wide-ranging theoretical and methodological implications.

A final critical comment, which is directed more at the publisher than the author, is the poor quality of the final copy-editing. I found ten printing errors, including several endnotes that did not correspond to the superscripts in the text and that were also out of order. In at least one case, either a missing or an extra word made it impossible to figure out the meaning of a sentence. Despite these unfortunate glitches, I thoroughly enjoyed reading this book and strongly recommend it to a wide range of readers.

Celia Haig-Brown and David A. Nock, eds., *With Good Intentions: Euro-Canadian and Aboriginal Relations in Colonial Canada*, Vancouver: University of British Columbia Press, 2006, 358 pages.

Reviewer: *Siomonn P. Pulla*
Public History Inc.

This volume is a refreshing and welcome shift away from dominant postcolonial frameworks that have become popular in understanding complex historical and contemporary Aboriginal-settler relationships in Canada. While scholars over the last decade have focussed much of their attention on unveiling a discourse of victimization, these analyses tend to simplify the contributions of Aboriginal peoples in the representations of their cultural histories and practices, and provide very little context for the complex and overlapping power relations associated with these representations, which were neither totalizing nor ubiquitous. While more recent works such as J.R. Miller's (1996) *Shingwauk's Vision* and Cole Harris' (2003) *Making Native Space* have provided very important contributions to understanding the complex relationships between colonialism and the historic relationships between Aboriginal peoples and Euro-Canadians, *With Good Intentions* provides a valuable contribution to further understanding these relationships; especially those often overlooked "partnerships" forged among Aboriginal peoples, Euro-Canadian settlers, government officials, scholars and scientists.

The editors' claim that this volume is "a repository of bad memories, and good intentions, of unworkable ideas and uncomfortable truths" (p. 2) is disappointing, however, as it sets the text up in the classic "us versus them—good versus bad" binary. While I suspect that the editors did not intend to set the text up in this fashion, it appears that they were not completely comfortable with providing a strong statement in support of their notion that, over the last 150 years in Canada, non-Aboriginal peoples have harboured many good intentions, as well as positive, practical and productive relationships with many Aboriginal peoples and their communities. Unfortunately, this volume has a difficult time freeing itself from the misleading and often misused notion of "colonialism" that appears to permeate all discussions of Aboriginal-non-Aboriginal relations in Canada.

Elsewhere in their introduction, however, Haig-Brown and Nock shift the direction of their discussion away from the postcolonial and more towards the fascinating stories of "good intentions." They point out, for example, that, historically, the "good intentions" of non-Aboriginal peoples were largely ignored or dismissed by those who pursued more aggressive agendas of land and resource appropriation and labour exploitation. Ironically, these are the same stories that have also been largely ignored or dismissed by those contemporary scholars who have and continue to push a more aggressive postcolonial agenda. It is in these stories, and the editors' resolve to present them, that this volume finds its strength

and succeeds in acknowledging the complexities of colonialism, helping to generate a richer, more balanced, retrospective understanding of Canadian history. The editors foreground the stories in this volume within the intellectual and historical context of Victorian notions of biological racism and social Darwinism. While this context provides readers with a better grounding in some of the overarching issues of racism related to the history of the Aboriginal-settler relations in Canada, it also provides a limited frame of reference in relation to the complex history and context of land and resource appropriation and labour exploitation. Haig-Brown and Nock could have related their discussions of racism to the sociopolitical and practical impacts of resource development, nation building, and the general west and northward assertion of sovereignty and effective control by the Crown during the late 19th and early 20th centuries. That being said, the chapters in this volume explore these various issues within their own frameworks, contributing a wider context and understanding of how the Victorian values of biological racism and social Darwinism were imbricated within the wider scope of Canada's colonial history.

The volume is organized in a loose chronological fashion. This chronology, however, is not entirely apparent from a first reading. Yet, it is not necessarily the chronological timeline that ties the articles in this volume together, but the common and varied thread of "good intentions" woven throughout the chapters. In some instances, these good intentions revolve around the actions and exploits of a specific person, such as Nock's examination of the contributions of anthropologist Horatio Hale and Abler's discussion of the work of protestant missionary Silas T. Rand. Other chapters focus more on examining the irony of good intentions gone amiss, such as Hare and Barman's reading of Emma Crosby's missionary work amongst the Tshimshian on British Columbia's northwest Coast, and Smith's harrowing tale of the life and tribulations of 19th-century Métis activist Honoré Joseph Jackson.

Other chapters examine contributions by Euro-Canadians to the Aboriginal struggle to obtain justice and recognition of title rights and rights to pursue traditional activities within their territories. For example, Haig-Brown explores how the Quakers provided added support to the struggles of Anishnaabe-Kwe Nahnebahwequa (Catherine Sutton) in her fight with the government of Upper Canada to have her people's rights to land recognized and protected from the increased pressures of 19th-century colonial settlement. Haig-Brown's reading of Nahnebahwequa is an excellent illustration of the complexities of early Canadian-Aboriginal history and, more specifically, the tensions associated with the assumption of European traditions and the simultaneous assertion of an Aboriginal worldview.

In juxtaposition to the story of Nahnebahwequa, Chute and Knight examine the contributions of non-Aboriginal people to the ongoing struggles of Aboriginal people for recognition of their resource rights. In two separate chapters, Chute and Knight work to dissolve the notion that non-Aboriginal

peoples, even as “agents of the state,” only worked towards the oppression of Aboriginal peoples and their communities. In chapter 5, for example, they explore how Simon Dawson, a Dominion Lands Surveyor and federal treaty representative eventually elected to the Ontario legislature and then to the Canadian parliament, worked closely with Aboriginal peoples, advocating an admiration of Aboriginal culture and protection of their land. Chute and Knight explore how Dawson worked selflessly for the recognition of Aboriginal and title rights, even petitioning that Aboriginal peoples be given the right to vote without losing their status under the *Indian Act*, an amazing effort considering Aboriginal peoples were not granted the right to vote in Canada until 1960.

Wendy Wickwire’s excellent chapter on early 20th-century anthropologist James A. Teit is a welcome break from the intense anthro-bashing and disciplinary deconstruction many anthropologists have faced since the mid-1970s. Wickwire’s examination of Teit’s anthropological practices helps to contribute an alternative view of the foundations of anthropology’s intellectual heritage in Canada. Readers discover that, contrary to the image of the oppressive anthropologist as “agent of state,” Teit worked closely with Aboriginal people in British Columbia to address current issues related to land title, reserves, hunting and fishing rights, and government policies relating to dancing, doctoring and potlatching. Teit’s “activist anthropology” was aimed at mobilizing a political and united Aboriginal leadership in an effort to combat the increasingly aggressive assimilationist agenda of the Department of Indian Affairs during the early 20th century. Wickwire’s claim, however, that this form of activist anthropology during the early 20th century died with Teit in 1922 is questionable. My own work on the life and work of Frank Speck, one of Teit’s colleagues, suggests that Teit was one of many anthropologists during the early 20th century who were engaged politically and worked collaboratively with Aboriginal peoples.

With Good Intentions is an excellent addition to the ever-growing scholarly and popular literature relating to the complex social and political history of Aboriginal-settler relations in Canada. While this volume has its shortcomings, it is successful in highlighting the often-overlooked complexities of Canadian history. While we tend to continue to re-scribe a history that was unjust, unique and fraught with difficulties, *With Good Intentions* recognizes those stories of friendships, collaborations and alliances, of good intentions gone awry and the attempts at building bridges across the cultural divide. Does this volume contribute, as the editors suggest, to a process of decolonization? I prefer to think of it as a positive and productive contribution to an ongoing dialogue of trying to understand who we are in relation to one another, both Aboriginal and non-Aboriginal Canadians, how we have come to the current state of affairs and where we intend to go from here.

Louis Bird, *Telling Our Stories: Omushkego Legends and Histories from Hudson Bay*, Edited by Jennifer S.H. Brown, Paul W. DePasquale and Mark F. Ruml, Peterborough, ON: Broadview Press, 2005, 269 pages.

Reviewer: *Toby Morantz*
McGill University

This is a remarkable book of oral tradition that brings to the non-Native reader a fuller understanding of Omushkego Cree cosmology, social history and just good stories. The narrator is Louis Bird, a member of Winisk First Nation from Peawanuck near the western shore of Hudson Bay. As we are told, and as is very evident, Louis Bird, today a professional storyteller, has been a student of Omushkego culture for most of his life. He was blessed with a grandmother, a maternal great uncle and his parents who, before him, also believed these stories were worth preserving and related them to him, as did other elders. He began recording these stories in 1975 and it is this collection upon which the book is based. As well, these stories and others are available in Cree and English on a website <http://www.ourvoices.ca> funded by Canadian Heritage which sponsored the digitization of his recordings. There are nine chapters to this book, each one addressing a distinct theme with a collection of stories accompanied by a preface written by each of the editors and three others (Anne Lindsay, Roland Bohr and Donna G. Sutherland). Here an academic touch is added by situating the stories or attempting to do so—not always possible and so speculation comes into play—as well as drawing in comparative material. However, Louis Bird, himself, can use footnotes with the best of them, not to mention dividing his stories into phases similar to those used by archaeologists: before contact, contact and modern (p. 225).

The strength of the book and its distinctiveness is that Louis Bird does not reproduce the stories as he must have heard them, using Cree narrative conventions that are difficult for non-Cree speakers to follow. Instead he has rendered them in a form and style familiar to the English Canadian reader. Even when he is presenting a myth or a legend, the reader is not left to ponder its significance or meaning but is given a full explanation. One example is that while telling the story of *The Giant Skunk*, he comments on how it demonstrates that his ancestors of long ago knew there were animals on earth before humans and animals as large as dinosaurs.

Within each of these stories the reader acquires a wealth of information about the Omushkego people that, again, is imparted through his commentary rather than the story line itself, for example, his stories centred on *mi-te-wi-win* or shamanism. As interesting and telling those stories are, so too is Louis Bird’s discussion of how a child is chosen to become a shaman. Similarly, we learn in his account of the dream quest that women do not have one because they are already “gifted” (p. 97). Other themes in his stories cover first encounters, including shamanism versus Christianity, devastating diseases,

Cha-ka-pesh (usually known as the trickster–hero figure), and technology (the bow and arrow versus the gun).

In the last chapter, Louis Bird is no longer the story teller but more the philosopher deciding that rendering these stories in English rather than Cree is a necessity as “you might as well teach them in the language they’re going to live with” (p. 233). He feels the language will soon be gone and the traditional culture is already lost. Nor is he hopeful that present and future generations of Omushkego people can be persuaded to maintain the language and culture; in modern times there are too many distractions.

There is nothing in the book to suggest what could have been done differently, although the editors might have explained why they have given so much weight to matching Cree stories of first encounters with those recorded by Europeans. The puzzling aspect is that these stories are meant to herald back to the time of Henry Hudson or somewhat later in the 1600s. Yet the Omushkego people, along with other Algonquian speaking peoples distinguish between *a-ta-noo-ka-nak*: “stories about events that happened so long ago that the personages are beyond living memory and take on powerful even mystical qualities” (p. 22) and *ti-pa-chi-moo-wi-nan*: “stories...of recent historical events [that] involve people known to or remembered by the storyteller” (p.25). Stories referring to events of 300-400 years ago would likely fall into the first category and take on mythical or mystical qualities. Additionally why would a first encounter with a white man be a significant event worth recording, especially since they did not remain in James or Hudson Bay until much later? A more plausible explanation of why the story is told as a *ti-pa-chi-moo-wi-nan* story is found in Trudel (1992:68) who was told by a Cree elder at Whapmagoostui (east coast of Hudson Bay) that he had been told the story by a Hudson’s Bay Company clerk. However, the editors are right to point to the instructive qualities of Cree and European versions of first encounters in that they provide information about how strangers met and how they behaved under the circumstances.

Louis Bird is self-effacing, yet his appreciation of how to relate the stories and legends of his people surely merits academic attention and discussion. He notes that translation of a story is not sufficient and that “you still have to interpret every word, on almost every subject” (p. 243). How true this is and how evident after reading his exceptionally rich narratives combining the original story interwoven with his own learned commentaries. This is the first collection of Algonquian stories where the reader feels the vibrancy of the society and gains a good measure of understanding of the meaning of the stories. Undoubtedly it will serve the modern generation of Omushkego people in the same way.

References

Trudel, Pierre

- 1992 On découvre toujours l’amérique: l’arrivée des Européens selon des récits cris recueillis à Whapmagoostui. *Recherches amérindiennes au Québec* 22(2-3): 63-72.

Ira Bashkow, *The Meaning of Whitemen: Race and Modernity in the Orokaiva Cultural World*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2006, 329 pages.

Reviewer: Wayne Fife
Memorial University of Newfoundland

This is a good book, with one fairly serious flaw. First, the good part (which makes up 98% of the book). In this work, Bashkow provides us with thoughtful ruminations about the ongoing ways that racism is constructed and maintained in the contemporary world. He does this not through vague generalizations about how racism might work, but rather through a very specific reading of how the Orokaiva of Papua New Guinea have created racialized stereotypes about “whitemen” over the last several decades (men, because it has been almost exclusively “white” men and not women that have shared the Orokaiva world in the last 100 years or so). Along with a detailed consideration of raced thought and actions among the Orokaiva, the author also provides us with many comparisons of racism as found among other groups in Papua New Guinea and within the wider world. For me, a few chapters in particular stand out as examples of how we, as anthropologists, can pursue this thorny issue among the various peoples with whom we work.

In chapter 3, “The Lightness of Whitemen,” Bashkow discusses how the social life of the Orokaiva and their cultural expectations regarding normal social relationships and interactions are used as a basis for them to try to understand whitemen. Seen as people who are not tied to specific pieces of land nor burdened with heavy social obligations regarding reciprocity, whitemen are thought to have a remarkable ability to project themselves and their influence across vast distances (p. 65). This creates their lightness, which can be compared to the heaviness of being Orokaiva. What are thought to be qualities of whiteness in this respect are both envied and ridiculed, depending on whether the speaker wishes to use them as an example to aspire to or in order to make a point about the superior ways of the Orokaiva. Therefore, whitemen and their actions end up occupying a morally ambivalent position in the Orokaiva cultural world. This ambivalence is further elaborated upon in chapter 4, “The Bodies of Whitemen,” in which Bashkow explains that ideas concerning the lightness, softness, and brightness of whitemen are often coupled with the notion that these (positive and negative) qualities give whitemen the superior ability to achieve overall social harmony—a harmony that seems painfully absent from Orokaiva life (p. 143). This idea of social harmony is further tied to understandings concerning the success or failure of various forms of desired economic development on the part of the Orokaiva.

However, it is not principally in the body that racism among the Orokaiva is engendered or elaborated upon. Rather, if we wish to understand racism we also have to look outside of the body. Or, as Bashkow states: “In this book I have argued that race is constructed not only in persons and groups but

also in objects, institutions, activities, and places which are interpreted as having racial characteristics" (p. 244). This is the key point of the book and it may prove to be a critical insight into why racism remains prevalent in the face of anti-racist counter-evidence that focusses upon the person, the body or the individual. If racial stereotypes do *not* depend primarily upon cultural categories of the body or the person, as Bashkow argues, then eradicating or even ameliorating racism becomes dependent upon our understandings of how it does become embedded in all kinds of extra-human locations.

An excellent example of how this embedding occurs is provided by the author in chapter 5 of the book: "The Foods of Whitemen." Food is raced among the Orokaiva in a complex fashion. Some foods that are thought of as coming from the world of money and generally acknowledged as being brought by whitemen, such as packaged noodles, white rice, cans of evaporated milk, and canned fish, are all thought of as store foods or whitemen's foods. These foods are thought to be light, wet and weak (p. 153) in comparison to the hard, heavy, and strong pork, taro, cooking bananas and other specific edibles that are thought of as Orokaiva foods. Along with the text, Bashkow provides us with an excellent table on page 197 of the book, in which he shows the complexity of Orokaiva thought in relation to food by dividing it up into five separate categories. These categories shade from food that is clearly thought to be whitemen's food, through three categories of a wide variety of foods that are much more weakly identified with either whitemen or the Orokaiva (such as onions, peanuts and soft bananas), to the category of foods that are firmly and strongly identified with the Orokaiva. It is this kind of subtlety that characterizes the book as a whole and that makes this work such a valuable discussion about the issue of racism in the contemporary world.

This makes what I am about to say all the more puzzling. Those of us who work "elsewhere" have an unfortunate tendency to engage in Occidentalism. I'm quite aware that I've done it myself on any number of occasions. We seem to know better, but we do it anyway. Bashkow is guilty of such an engagement when he states repeatedly that "The West" is a single culture, social formation, or otherwise capable of somehow acting as a singular entity in important ways (e.g., pp. 5, 9, 14-15, 58, 89, etc.). These are the kinds of reifications that drive our colleagues who conduct research concerning the Anthropology of Europe to distraction. At a time when debates rage even within self-identified European countries about what, if anything, constitutes "Europeaness" it becomes that much more problematic to state that there is anything that could be singularly identified even more broadly as a "Western Culture" or a "Western Society." This becomes even more absurd an idea when we add Canada and the United States, Australia and New Zealand, and other similar countries to the equation. Should Israel be included? How about Japan, or South Korea? Even trying to limit "Western" to "European" has become an issue in the contemporary world. Just ask those who are attempting to define the European Union on an ongo-

ing basis. Is Turkey to be considered European or not? I would not be making this criticism of an otherwise fine book if it were merely an issue of semantics. Rather, this kind of reification has important real world implications as, for example, when Bashkow carefully explains that the greatest problem that the Orokaiva face today if they are going to retain their cultural autonomy comes from the possibility of continually expanding oil palm development projects at the expense of land for basic subsistence and minor market gardening. These projects are funded and sponsored by the World Bank. In the face of this danger, he states: "given the ineffectiveness and aid-dependence of the PNG government, it is up to no one but the West to prevent this from happening" (p. 239). This is dangerous thinking. To begin with, why should the Papua New Guinean government not be held responsible if they fail to act properly to protect the collectively owned lands of their own citizen-groups such as the Orokaiva? Who, exactly, does Bashkow mean by "the West" in this sentence? Does he really mean the United States dominated World Bank? If so, then why not say so?

This goes for the rest of us as well. If what we really mean to refer to in our critiques, for example, is capitalism as an interlocking set of economic systems and social processes at a given moment in time, then we should say so. If we really mean to refer to the actions of specific state governments or international agencies operating in a particular historical period, then we should also say so. Hiding behind vague statements about the West, which seems to implicate nearly everyone while blaming no one, does not take us very far as critical anthropologists.

I like this book and I would consider teaching classes with it, as there are many worthwhile lessons contained within its covers. As an exploration of the issue of racism and why it has proven to be so intractable, it is a first rate piece of work. The excellent chapter on the racialized symbolism of food alone is worth the price of the volume. *The Meaning of Whitemen* could be productively used for university or college courses dealing with the contemporary Pacific, social divisions and how they come about, racialized discourses, the ever-changing cultural world of modernity, or any number of other related issues.

Luis Roberto Cardoso de Oliveira, *Droit légal et insulte morale. Dilemmes de la citoyenneté au Brésil, au Québec et aux États-Unis*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2005, 176 pages.

Recenseur : *Guy Lanoue*
Université de Montréal

Le problème central analysé par l'anthropologue brésilien Cardoso de Oliveira dans son œuvre *Droit légal et insulte morale* est bien exprimé par le paradoxe décrit dans le premier

chapitre : les tentatives étatiques pour élaborer des politiques visant des catégories sociales, comme les ethnies ou d'autres minorités, peuvent entrer directement en conflit avec les droits individuels. Ce paradoxe, bien sûr, a toujours existé depuis que les États-nations contemporains gouvernent en utilisant des technologies qui cherchent à manipuler l'identité individuelle et nationale, définie par des traits supposés culturels. Le problème est devenu plus aigu depuis que certains États, comme les États-Unis et le Québec (les deux exemples présentés dans le livre, le Brésil étant utilisé comme point de comparaison), ont tenté d'éliminer des déséquilibres politiques, produits par des dynamiques socioculturelles, en adoptant des solutions telles que la discrimination positive pour favoriser l'ensemble des droits individuels des membres d'une catégorie sociale menacée. Dans ces cas, les citoyens peuvent voir ces politiques gouvernementales comme une insulte à la dignité individuelle. D'une part, la protection spéciale accordée à une catégorie ciblée par la discrimination positive peut augmenter les pratiques discriminatoires des citoyens ignorés par ces politiques. D'autre part, ces mêmes citoyens (par exemple, les Américains blancs qui doivent parfois faire face à des standards d'admission universitaires plus hauts que les Noirs) peuvent mettre en doute l'idée que la justice puisse être à la base du contrat social. La troisième possibilité est qu'ils sont victimes de l'inefficacité de telles politiques; le cas du Québec est pertinent ici, car les avantages accordés à la province par le gouvernement fédéral depuis plusieurs décennies n'ont pas satisfait les Québécois. Comme Cardoso de Oliveira le suggère, les arguments politico-rhétoriques et idéologiques pour ou contre la discrimination positive (que cette dernière vise les Québécois francophones censés être défavorisés par la culture dominante anglophone ou qu'elle vise les Noirs étatsuniens) sont souvent déconnectés de la réalité vécue des membres de ces catégories. En effet, presque quatre décennies de telles interventions gouvernementales démontrent qu'elles sont souvent infructueuses (surtout aux États-Unis). Ceci augmente la frustration générale qui se manifeste, justement, dans le sentiment d'insulte morale : les victimes du paradoxe ne peuvent guère critiquer une politique censée favoriser l'égalité. Autrement dit, les organes juridico-rhétoriques des pays contemporains sont souvent incapables d'encadrer les désirs de leurs citoyens, qui perçoivent l'écart entre les valeurs du vécu et les rituels entourant les institutions comme une insulte morale, une instance de déconsidération, comme le dit Cardoso de Oliveira.

Ce livre soulève donc des questions qui vont bien au-delà des sujets ethnographiques des trois pays mentionnés dans le titre. Il analyse des politiques fondamentales pour tous les États-nations contemporains qui ont choisi, au 19^e siècle, de gouverner par l'entremise de stratégies culturelles et pas seulement par des politiques dérivées des principes formels idéologiques qu'ils affichent. Les problèmes et les paradoxes de telles politiques ne se manifestent pas uniquement par des revendications à l'échelle des ethnies ou des classes défavorisées (ou «insultées»). On voit la finesse de l'analyse dans le

deuxième chapitre, qui cible la façon (aux États-Unis, où Cardoso de Oliveira a effectué sa recherche) dont les participants au tribunal des petites créances peuvent se sentir victimes de la divergence entre les technologies juridiques standardisées pour représenter les griefs et le désir d'obtenir de la justice. Ainsi que le dit l'auteur, quelque chose de la personne se perd dans le processus. Il montre comment la médiation avant de poursuivre au tribunal, qui ne tient pas compte des questions de responsabilité pour l'offense, offre la possibilité de donner satisfaction au sentiment de la dignité offensée.

On voit la même problématique émerger lors d'une analyse de la situation du Québec dans les trois chapitres qui suivent. Cardoso de Oliveira décrit de façon efficace les contradictions et surtout la problématique de l'intervention étatique. Ici, il tente de développer des outils analytiques pour comprendre la façon dont le statut distinct du Québec est lié à la langue française. Il analyse les raisons pour lesquelles les individus ressentent comme une insulte morale les menaces à ce statut. Cette «déconsidération», selon ses mots, émerge de l'écart entre les formes institutionnelles censées être universelles et la figure rhétorique de l'individu libre et autonome (qui est néanmoins une réalité vue comme idéale par les citoyens).

Ce qui manque, dans ces derniers chapitres, est un peu de recul historique et épistémologique. Pour que l'analyse du problème soit complète, je pense que l'auteur aurait pu explorer davantage le rapport entre les définitions de communauté politique-culture publique qu'il adopte et l'impact du mouvement romantique, qui a profondément influencé les définitions philosophiques et anthropologiques à la base de l'enquête. J'aurais également aimé voir une discussion approfondie des concepts de Berger que l'auteur évoque à plusieurs reprises (le passage de sociétés qui utilisent l'honneur individuel aux sociétés qui utilisent la dignité individuelle pour concilier les concepts de l'individu autonome et la citoyenneté universelle, repris par Charles Taylor dans ses écrits). En revanche, c'est dans cette partie du livre, particulièrement dans le cinquième chapitre, que Cardoso de Oliveira montre la puissance de son argument, car il lie de façon efficace le degré d'adhésion à cette universalité à une vision politique des émotions. Celles-ci deviennent un champ quasiment ritualisé où les ressentiments envers les insultes morales «déconsidératrices» se manifestent. L'efficacité de la rhétorique politique réside, selon l'auteur, dans la capacité des politiciens (principalement) à faire le pont entre les ressentiments individuels (émotifs) et les faits politiques, transformant ainsi la psycho-émotivité de l'individu en fait social durkheimien (pas surprenant qu'il évoque Mauss!). L'argumentation de Cardoso de Oliveira constitue un vrai tour de force et est une des meilleures analyses de la quasi-défaite du «non» lors du référendum sur la question de la souveraineté de 1995, sauf quand il se hasarde dans une théorie presque cognitive (pp. 96-98) pour spéculer sur quelques déclarations racistes des leaders du mouvement souverainiste. Il note, en particulier, le discours où le Premier ministre Parizeau a attribué la défaite du «oui» aux «ethnies», accusées d'avoir formé

un complot avec des intérêts financiers, une déclaration que plusieurs ont interprété comme anti-sémite. La demande populaire de la démission du chef des séparatistes après ces accusations n'est pas nécessairement le signe d'un manque de compréhension de la part du public, comme suggère l'auteur; tout au contraire. Tout le monde, les dirigeants du Parti Québécois inclus qui ont exigé la démission de Parizeau, semble avoir saisi le ton raciste.

Bien sûr, les événements ont en partie dépassé le livre composé d'articles et de communications écrits entre 1996 et 1999. Récemment (en novembre 2006), le gouvernement conservateur de Stephen Harper a accordé au Québec le statut de «nation», une proposition acceptée à l'unanimité par le parlement québécois. Il me semble clair que ceci est une tentative purement politique de séduire les Québécois (qui ne sont traditionnellement pas des partisans des Conservateurs au fédéral) de la part d'un gouvernement minoritaire récemment élu, mais qui a déjà l'œil sur des élections dans un futur assez proche. Ce niveau d'analyse est généralement absent dans ce livre. En dépit de cela, ceci est un excellent ouvrage qui offre des outils novateurs pour comprendre les sociétés souvent décrites comme «complexes» et «contemporaines», où l'anthropologie actuelle semble avoir renoncé à analyser le rapport entre l'intimité émotionnelle de l'individu, ce qu'il ressent comme personne sociale et, d'autre part, les représentations de la communauté politique qui l'entoure. Ce livre va au-delà des analyses politiques et anthropologiques de la condition contemporaine et donc, il est fortement recommandé.

Ellen Badone and Sharon Roseman, eds., *Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Champagne: University of Illinois Press, 2004, 199 pages.

Reviewer: *Julia Harrison*
Trent University

Intersecting Journeys: The Anthropology of Pilgrimage and Tourism brings together a collection of papers that engage both a very traditional subject of anthropology, pilgrimage, and one that only much more recently was deemed worthy of the intellectual scrutiny of our discipline, tourism. In doing so, editors Ellen Badone and Sharon Roseman engage discussions of the fluid and mobile realities of the experience of pilgrims—pilgrimage and tourists—tourism. As such, ideas of identity, place, sacredness—secular and ethnography become central to the volume. Chapters in the book travel to Spain, east England, New Guinea, New Mexico, Japan, Toronto and California. They take the reader on journeys to religious and secular pilgrimage-tourist destinations. One travels, depending on the chapter, and sometimes simultaneously, in the shoes of a spiritual-religious pilgrim, an ethnographer, a “trekkie,” a tourist-traveller, or a colonial missionary. The editors offer a well-

written and engaging introduction to the thematic focus of the book, laying out how current anthropological thinking about pilgrimage has travelled itself under the guidance of Turner and Turner (1978), Morinis (1984), Eade and Sallnow (1991), and Coleman and Elsner (1995). Balancing this theoretical discussion of pilgrimage is one on tourism and tourists which highlights mainly the work of MacCannell (1976), Graburn (1977, 1989), and Bruner (1991). The final chapter, written by Badone, offers a useful theoretical perspective which attempts to situate those “travellers” discussed in the book “in an interstitial border zone, a metaphorical space “betwixt and between” cultures where social actors have the potential to reformulate meanings and negotiate identities” (p. 181).

If taken as a whole, the book accomplishes its purpose of examining the intersection of the journeys of pilgrimage and tourism. Individual chapters read in isolation, at times, could be seen to be out of place within the larger theme of the book, or at least a bit of a stretch to link the themes together (see for example Holmes-Rodman, Fife, Coleman and Porter). I do not offer this comment as a criticism, however, of the inclusion of any of these papers. Editors have the right to presume that a reader may well do them the courtesy of reading the entire book to see the multidimensional ways which a collection of papers do in fact speak to each other and larger umbrella themes.

Holmes-Rodman, in a very compellingly written piece about her physical, professional and metaphorical journey to Chimayo, New Mexico, moves the reader back and forth between the contradictions and complexities of the roles of ethnographer, pilgrim and traveller. Fife's piece on the creation of “sacred” space and the pilgrimage made by missionaries to foster such space in, but not necessarily enroute to, New Guinea in the late 19th century, offers a critique of the presumed nature of a pilgrimage site, and physical mobility understood to be integral to any pilgrimage. He links the vision of these missionaries to the tourists of the same era who travelled to places such as the English Lake District and Niagara Falls. The latter emphasized the physical effort expended to see and understand a site. Missionaries in New Guinea expended parallel physical efforts to turn their mission compounds into “sacred sites” of pilgrimage. His argument for understanding such spaces as sites of pilgrimage, I feel, is one of the more distinctive and insightful contributions to the entire volume.

Spain is a popular destination of the travellers documented here. Three papers (Roseman, Frey, and Tate) are all geographically located there. The detailed ethnographic work done by Frey strives to capture the “aftermath” of the experience of those who travel the Camino de Santiago. As with several other authors included here, she works to bring together the categories of pilgrim and tourist, looking at how walking the Camino affected lives long after it became simply—but never a simple—memory. Frey and Holmes-Rodman add excellent materials to any discussion of how we as ethnographers “do” our work, and thus would be useful read-

ings in any field methods course. How the sacred (never something fixed no matter how it has been imagined) is further cultivated in the discourse of tourism and the production of collective identities is examined in Roseman's and Tate's contributions. Roseman deftly plays with the fluidity of the notion of culture, demonstrating that it is not only anthropologists who can see it as something fragmentary and dynamic, even if such renderings run against other uses of the notion such as those engaged historically by groups such as Galicians and Basques.

Graburn's and Porter's pieces, somewhat apart from the others, begin with the actions of the secular, if not the bureaucratic in Graburn's case. Writing about the refusal of shrine priests to collect a secular "tourist tax" imposed by Kyoto authorities to help to maintain the shrines as tourist-heritage sites, he teases out the nuances of the difference between tourists and pilgrims. He highlights that the Kyoto priesthood were adamant about maintaining a distinction between these two categories. He cautions against any globalizing, Euro-American assumptions about either tourists or pilgrims, or those who receive them. Porter takes the reader far afield to visit Star Trek conventions. Like Fife's 19th-century missionaries, Porter's trekkies have little interest in their journey to the pilgrimage site. Trekkies ironically are on a "spaceless" journey: they can gather as pilgrims anywhere; their experience centres on their being part of a community of fans. These participants become the "sacred centre" (p. 173) of these pilgrimages. It is in the extension of this idea of pilgrimage that one has to assume that the link to tourism exists. In contrast is Coleman's discussion of the pilgrimage site of Walsingham in England, a site visited and understood, albeit slightly differently, both by Anglican and Catholic pilgrims. Spiritual engagement at Walsingham, according to Coleman, is integrally linked to the "physical environment provided by the village and its landscape: from fields to the shrines, the narrow lanes to the pubs" (p. 53) which amplify the pilgrimage experience (p. 64).

The lack of an integrated collective bibliography of all of the sources and any cross-referencing between chapters outside of that done by the editors are two small niggling criticisms of the book. If I have one larger criticism it would be in its title. More accurately I would title it *Intersecting Journeys: The Anthropology of PILGRIMAGE, Tourism and Ethnography*. The authors (save Graburn, and to a lesser extent Coleman) seem much more familiar with the literature and ideas of pilgrimage than they do with those of tourism and tourists. The tourism literature with which the Introduction engages is the anthropological literature which speaks largely to the notion of pilgrimage and tourism. This is an important and significant literature on the subject. Tourism and tourists studies, however, is very much an interdisciplinary field. Work by cultural geographers, sociologists, and some from cultural studies have much to say on the subject of this volume (see for example Crang and Thrift 1996, Crouch 1999, Lanfant et al. 1995) The work of Urry (1990, 1995) could

have been used more extensively. Anthropologists are only some of those who have made important contributions to the field. Furthermore, I found many of the insights offered by individual authors and the editors on the nature of ethnography very rich. There is a small but important literature on the parallels between tourists and anthropologists. Papers here revive and expand this discussion, offering thick description of the parallels in the mobile and fluid nature of both our anthropological "selves" and our work. Not to highlight this important theme in the book in the title, but to sort of slip it in as a sub-theme in the text potentially denies an important audience for this book. The volume deserves a wide readership among those interested in pilgrimage, tourism, ethnography and any notion of a mobile and shifting identities and places, and how anthropologists (and other social scientists) might think about these realities.

References

- Bruner, Edward
1991 Transformation of Self in Tourism. *Annals of Tourism Research* 18:238-50.
- Coleman, Simon, and John Elsner
1995 Pilgrimage Past and Present in the World Religions. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Crang, Mike, and Nigel Thrift
1996 Thinking Space. New York: Routledge.
- Crouch, David
1999 Leisure/Tourism Geographies: Practices and Geographical Knowledge. New York: Routledge.
- Eade, John, and Michael J. Sallnow
1991 Introduction. In *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. John Eade and Michael Sallnow, eds. Pp. 1-29. London: Routledge.
- Graburn, Nelson
1977 Tourism: The Sacred Journey. In *Hosts and Guest: The Anthropology of Tourism*. Valene Smith, ed. Pp. 17-31. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Lanfant, Marie-Françoise, John B. Alcock and Edward M. Bruner
1995 International Tourism: Identity and Change. California: Sage.
- MacCannell, Dean
1976 The Tourist: A New Theory of the Leisure Class. New York: Schocken Books.
- Morinis, E. Alan
1984 Pilgrimage in the Hindu Tradition: A Case Study of West Bengal. New York: Oxford University Press.
- Turner, V., and Edith L.B. Turner
1978 Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives. New York: Columbia University Press.
- Urry, John
1990 The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies. Newbury Park: Sage.
1995 Consuming Places. New York: Routledge.

Alexia Bloch and Laurel Kendall, *The Museum at the End of the World: Encounters in the Russian Far East*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, 231 pages.

Reviewer: *Petra Rethmann*
McMaster University

The Museum at the End of the World works on several levels at once. Part ethnography, part travelogue, and part memoir, it sets up that kind of polyphony that works best for investigations set at the border of the descriptive and reflexive. In 1998 the two authors, Laurel Kendall and Alexia Bloch, both of whom are well versed in the ethnography of northern and East Asia, joined forces for six weeks to visit some of the places that served as both points of departure and arrival for the participants of the Jesup North Pacific Expedition (1897-1903). Launched by Franz Boas with the financial help of New York industrialist and American Museum President Morris K. Jesup, Boas and his collaborators (ethnologists Waldemar Bogoras, Waldemar Jochelson, Berthold Laufer and Lev Sternberg on the Russian side), the expedition produced a vast body of linguistic, ethnographic and physical anthropological data that laid the foundations for the anthropology of the Russian Far East. As curator of the Asian Ethnographic Collections at the American Museum of Natural History (AMNH) in New York, Laurel Kendall decided to return some of the collected artifacts by way of catalogues and CDs. As some form of repatriation or another, the authors' efforts were met with a great deal of appreciation, although there remains the lingering question of why the real stuff still remains in the vaults of the AMNH. The descriptions of local peoples who see century-old images of their own way of life for the first time are moving, and descriptions of cultural institutions and the people who work in them are simultaneously poignant and upsetting. All of this is contrasted with the vagaries of travels in the Russian Far East—visa problems, damp rooms, broken down pipes and planes, and so forth. Altogether, *The Museum at the End of the World* makes for a lively if sometimes somewhat inveterate read.

At the heart of *The Museum at the End of the World* lie not, as the title seems to suggest, the politics of display and representation but the dialogue between the two authors who experience their journey through the Russian Far East in quite disparate ways. One of the authors, Alexia Bloch, has done fieldwork in Siberia before and speaks Russian. Laurel Kendall is an expert in Korean ethnography and has neither visited Siberia nor the Russian Far East before. These are differences that shape the experience of both authors in profound ways. While comments made by people in Chukotka on the conditions of everyday life resonate with the comments made by people Alexia Bloch knew during her fieldwork in the Evenk Autonomous Region, Laurel Kendall is more struck by the surreal qualities of post-Soviet life. The latter is certainly indicative of the experiences of many travellers in that part of the world, but she never allows this sense to overpower the

social criticisms and experiences offered by those whom she meets. The kind of reflexivity that informs this book is the kind that stands back to let local lives emerge.

If there is a problem with the book it lies, I believe, in its title. For too long the Russian Far East has been imagined as a "place at the end of the world," a place marked by endless darkness and forbidding cold, labour camps and the experience of exile, excruciating poverty and constant starvation. Indeed, some sort of gloomy fog seems constantly to hang about the place as if it consisted only of darkness and despair. To mark then the Russian Far East—an expansive region that consists largely of the Chukotka and Kamchatka Peninsulas, Sakhalin, and the Amur Region—as a "place at the end of the world" is to accentuate these imaginations, as well as its (imagined) parochial and marginalized place in this world. While there is perhaps some truth to these imaginations, such descriptions are problematic because they further stereotype understandings of the Russian Far East. Certainly with the emergent politics of perestroika and continuing market economy, the Russian Far East has joined the global world by establishing its own burgeoning tourism and marketization. The participants of the Jesup North Pacific Expedition may have marked the Russian Far East as a desolate place in the ethnographic imagination, but there is no need to further such representations. Like any other place in the world the Russian Far East has now entered what James Fergusson calls "The New World Order." It should also be described as such.

Lourdes Méndez, *Cuerpos sexuados y ficciones identitarias. Ideologías sexuales, deconstrucciones feministas y artes visuales*. Sevilla: Instituto andaluz de la mujer, Colección hypatia, 2004, 182 pages.

Recenseuse: *Marie France Labrecque*
Université Laval

Le livre de l'anthropologue Lourdes Méndez, professeure à la Faculté des Beaux Arts de l'Université du Pays Basque, se situe au confluent de l'anthropologie féministe et de l'anthropologie des expressions artistiques. L'approche est résolument critique. La construction du corps humain, et particulièrement celui des femmes, constitue le fil conducteur de l'ouvrage. L'auteure veut montrer les interactions entre quatre thèmes : la construction culturelle du corps et des techniques et habitus sexués qui l'encadrent; les idéologies sexuelles, raciales et de classe qui ont «pensé» l'infériorité naturelle des femmes, des «sauvages» et des ouvriers; la création d'une iconographie misogyne et primitiviste se centrant sur le corps nu de la Femme; la montée depuis 1970 d'œuvres visuelles dans lesquelles les réflexions sur les contenus hypothétiques des corps sexués occupent une place centrale (p. 13). Dans une large mesure, le propos porte sur la naturalisation des sexes, des genres et de l'hétérosexualité et montre que cette naturalisa-

tion masque le fait que le corps humain soit un corps culturel. La question de la beauté et du caractère unique des modèles qui sont véhiculés préoccupe également l'auteure.

La construction culturelle des corps à travers l'histoire a consisté en une construction des différences, une construction dans laquelle les médecins, mais aussi les artistes, ont joué un rôle important. Au XVII^e siècle en effet, les médecins recouraient aux artistes qui réalisaient pour eux des figures de cire qui reflétaient les connaissances anatomiques de l'époque. Déjà, on remarque l'aspect «spectacle» de la démarche et on ne peut s'empêcher de penser à ces sinistres émissions de télévision actuelles où on peut suivre les exploits des chirurgiens. Les «progrès» dans le domaine des connaissances anatomiques vont ensuite se combiner avec les spéculations issues de l'évolutionnisme, et qui vont s'appuyer notamment sur le récit des voyageurs (à l'origine de l'orientalisme) et sur les expositions exotiques tenues en Europe et aux États-Unis jusqu'au début du XX^e siècle au cours desquelles les «sauvages» peuvent être observés sans que l'on ait à voyager. Ces spéculations vont, à toutes fins pratiques, diviser le monde en deux. D'une part on aura les barbares et les sauvages souvent associés à la monstruosité ou à l'inverse au merveilleux (les sirènes par exemple), et dont la sexualité est réputée débridée, anormale ou à tout le moins particulière. D'autre part, on aura l'Homme blanc, dont le corps deviendrait le seul corps légitime. Quant à elles, les femmes, y compris les femmes blanches, allaient être classées tacitement du côté des barbares et des sauvages, en tous cas du côté de ceux qu'il faut contrôler et dont il faut contrôler la sexualité. Progressivement, cette différence sexuée entre les hommes et les femmes qu'on accentuera esthétiquement avec le maquillage et de multiples techniques, se doublera d'une double morale sexuelle, une pour les hommes et une pour les femmes, qui se traduira par le discours sur l'infériorité naturelle des femmes. Quelques penseurs de la période révolutionnaire française ont bien tenté de produire un discours égalitaire mais ils n'avaient pas l'autorité intellectuelle nécessaire pour que celui-ci puisse s'imposer. C'est au contraire le discours naturaliste, porté notamment par Jean-Jacques Rousseau dans son roman «Julie ou la nouvelle Héloïse», qui va triompher. Pendant des décennies, les femmes liront et reliront cette «puissante fiction patriarcale sur la nature intime de la femme» (p. 43) et en intérioriseront les principes.

Les spéculations à propos des sauvages et de la place qu'ils occupaient dans la hiérarchie humaine de même que les discours naturalistes qui en découleront se sont produits à la faveur de l'expansion coloniale et du développement du capitalisme. Dans le domaine artistique, que ce soit la littérature ou les arts visuels, l'archétype du sauvage se combinera à ceux de l'ouvrier et de la femme. Sur le plan idéologique plus précisément, on voit apparaître simultanément les images du bon et du mauvais sauvage, du bon ou du mauvais ouvrier, de la femme bonne ou méchante. Sur le plan politique, il s'agissait de consolider et légitimer un ordre social basé sur la domination des hommes sur les femmes, de la civilisation sur les sauvages, du capital sur les ouvriers. Si l'anthropologie n'a pas

tellement contribué à déboulonner l'archétype du sauvage qui avait émergé de ces spéculations et discours, les arts ont pour leur part franchement contribué à la consolidation de ces archétypes de l'«Autre», particulièrement par une représentation du corps des ouvriers et des femmes. Cette représentation va se transformer à la faveur de l'histoire comme en témoignent au XIX^e siècle les productions artistiques des «réalistes» (alors qu'on insiste sur le côté rebelle des sujets – par exemple, les ouvriers) que l'on peut contraster avec celles des «primitivistes» (c'est alors le côté «naturel» qui ressort – par exemple, la paysanne) mais les unes et les autres contribuent à consolider les différences.

En ce qui concerne le XX^e siècle, Méndez va se pencher sur les représentations du corps humain au cours des années 1970, pour les comparer et les contraster avec celles qui vont être produites dans les années 1990 en Espagne. Elle souligne que tout au long de ces décennies, on n'a pas cessé de rechercher l'identité humaine à travers les corps et aussi d'explorer le corps humain en tant que réceptacle social de significations multiples (p. 82). S'appuyant sur les acquis des études féministes, l'auteure rappelle que c'est au XX^e siècle que les femmes vont commencer à occuper une place de plus en plus visible dans le domaine de l'art, de même que dans la politique et le travail. Elle examine plus particulièrement un ensemble d'œuvres d'artistes femmes sensibles aux revendications du mouvement féministe des années 1970 pour y identifier deux tendances fondamentales qui vont se refléter dans les productions et performances artistiques : celle qui consiste à accepter que le corps sexué soit la pièce maîtresse de l'oppression des femmes et qui dénonce les interventions à son endroit comme essentialistes; et celle qui considère que le corps est un objet et un élément constitutif de la subjectivité et qui tente ainsi d'élaborer une théorie du corps sexué. À cette époque, les performances artistiques féministes insistent sur l'exploration du corps des femmes (souvent celui de l'artiste même), sur la dénonciation de l'oppression patriarcale, sur la contestation des rôles sexuels assignés et des stéréotypes sexuels. En fait, les artistes féministes se faisaient l'écho de la remise en question de l'équilibre des rapports sociaux entre les hommes et les femmes. Certaines de ces artistes, particulièrement celles qui s'adonnaient à des performances extrêmes, considéraient que leur corps leur appartenait bel et bien et qu'elles pouvaient en faire ce que bon leur semblait, à la limite même le détruire. Bien que la démarche rompait avec le stéréotype de la passivité, elle demeurait ambiguë dans la mesure où les femmes étaient ramenées à leur corps, à leur sexe et à leur identité sexuelle.

Dans les années 1990, les réflexions sur le corps humain sont plus que jamais ancrées dans le panorama artistique occidental. Par comparaison avec les années 1970 toutefois, le corps est devenu plus systématiquement objet de chirurgie esthétique et de réingénierie génétique et on peut se demander, comme le fait Méndez, si par cette obsession pour la beauté – qui se trouve en général derrière ce genre de démarche – on ne serait pas en train de retourner vers une explication du

social par le biologique. Dans le domaine des arts et des humanités, ce retour semble coïncider avec la domination de la perspective postmoderne qui véhicule l'idée selon laquelle l'individu doit manifester de toutes les façons possibles son authenticité. L'affirmation de la différence sexuelle et de l'instabilité des identités sexe/genre est l'une des formes qu'a prise la manifestation de cette authenticité et cela se reflète dans l'art et dans les multiples formes que revêt celui-ci. On assiste en tous cas à la diffusion sociale large des techniques corporelles telles que les interventions permanentes (scarifications, tatouages, mutilations, etc) et temporaires (peintures corporelles, maquillage, piercing, décorations et vêtements). Ces faits incitent à s'interroger sur la façon dont certains habits corporels sexués sont assumés et comment ils contribuent à entretenir l'idée de différences essentielles (donc réputées biologiques et naturelles) entre les hommes et les femmes. Il semble que l'on soit en train de perdre de vue le fait que les différences physiologiques entre les deux sexes soient un objet du social et que, comme le dit Lévi-Strauss (cité par Méndez, p. 118), c'est la structure sociale qui imprime sa marque sur les individus. Nous sommes donc en présence d'une essentialisation et d'une naturalisation de l'identité sexuelle qui doit, selon les convictions dominantes, s'extérioriser à travers tous les signes corporels possibles, y compris la beauté bien entendu. De l'avis de l'auteure, dans leur recherche de correspondance entre le sexe anatomique et le genre vécu, ce sont les transexuels qui ont le plus intériorisé l'idée d'une identité pré-établie et monolithique. Autrement dit, qu'ils soient féminins ou masculins, les transexuels sont perçus comme la preuve vivante que le sexe, le genre et la sexualité sont des données de nature et non des construits culturels.

Dans le domaine artistique des années 1990, les artistes féministes tentent de représenter les diverses positions identitaires dans lesquelles elles se retrouvent elles-mêmes, de même que la complexité des identités des femmes. Par l'examen plus précis des activités des artistes visuelles de l'État espagnol, Méndez remarque un décalage entre les représentations de ces dernières et de celles des États-Unis. Elle signale que cela ne reflète que le retard à obtenir certains droits et garanties après le franquisme de même que les trajectoires spécifiques des organisations politiques féministes de chacune des communautés autonomes. Par contre, l'auteure demeure sceptique sur les capacités de lecture qu'auraient les artistes et qui leur confèreraient un rôle de médiateur/médiatrice entre les discours épistémologiques, les langages esthétiques et les codes visuels. Pour cela, et bien qu'on puisse repérer des interprétations contestatrices émergentes, il faudrait que l'artiste, et particulièrement les femmes artistes, atteigne l'autorité, ce qui est rarement le cas. En effet, comme le dit Méndez, le lieu occupé par les artistes dans le champ de la production artistique dérive de rapports sociaux changeants entre les sexes (p. 169).

En somme, tout au long de cet ouvrage, l'auteure a examiné l'articulation entre l'art et la société en prenant soin d'en faire ressortir la complexité et les ambiguïtés. Sa perspective

est large mais elle réussit à s'y mouvoir avec grâce et aisance. Les questions qu'elle pose autour de la construction des corps sont d'une criante actualité et son propos, par les questions qu'il soulève, interpellera certainement tous ces chercheurs, féministes ou non, qui ont le pouvoir dans leur mire.

Francine Saillant et Serge Genest, dirs., *Anthropologie médicale: Ancrages locaux, défis locaux*, Collection Sociétés, cultures et santé, Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2005, 490 pages.

Recenseur : *Jean-Michel Vidal*
Université de Montréal

Ce livre attendu, au contenu rassembleur, dans une discipline de plus en plus spécifique et identifiable au sein de l'anthropologie socioculturelle, pourrait avoir pour titre : «Arrêt sur l'image ou introspection momentanée», tant son contenu s'efforce de nous donner un portrait exhaustif et complet de l'anthropologie médicale telle qu'elle s'est conçue et construite, telle qu'elle se conçoit et se conceptualise aujourd'hui et enfin telle qu'elle s'objectivise dans ses divers espaces de recherche face aux intérêts des anthropologues eux-mêmes et aux réalités locales des pays visités dans ce livre. Les auteurs (et ils sont nombreux) nous offrent donc dans cet ouvrage un mini tour du monde des réalités (si tant il est possible d'y parvenir) de l'anthropologie médicale. Le voyage commence par le Canada et porte sur les travaux actuels de Gilles Bibeau, Janice E. Graham et Usher Fleising, puis se centre sur le Québec grâce à une analyse de l'anthropologie de la santé au Québec présentée par Raymond Massé. Ce qu'on apprend sur nos réalités en anthropologie médicale au Canada et au Québec n'est en soit pas nouveau pour celles et ceux qui, comme nous, vivons et travaillons dans ce domaine au Québec et au Canada. Gageons même qu'il se pourrait que certain(e)s auteurs cités ne s'y reconnaîtront pas tout à fait! Par contre, le texte de Bibeau, Graham, Fleising tout comme celui de Massé, offrent aux lecteurs anthropologues ou tout simplement à ceux qui s'intéressent à cette discipline, une revue complète, parfois subjective certes (je l'ai déjà mentionné), mais très bien documentée de ce qu'il se fait, se dit et se pense dans le domaine de l'anthropologie médicale au Canada. Cela est une grande première.

Mais le plus intéressant reste à venir, car le voyage auquel ce livre nous convie se poursuit sur le continent américain et européen. On regrette au passage, cependant, que le texte de Paul Farmer et Arachu Castro faisant état des réalités de l'anthropologie médicale aux États-Unis soit si court et si synthétique, se contentant d'une revue «historique» des courants qui ont animé et animent aujourd'hui cette discipline sur les campus étatsuniens. Pareil pour le Brésil, où le courant important en ethno-psychiatrie est à peine abordé, le reléguant à la psychiatrie et aux psychiatres. Ce qui me semble un peu réduc-

teur. En effet, il aurait été important de rappeler que cette discipline, de par ses fondements et son objet d'étude, se situe de façon très proximale aux courants de pensée en psychiatrie et en psychiatrie sociale qu'elle contribue à renouveler. Et ce constat est d'autant plus prégnant dans le Brésil aujourd'hui qui fait figure d'un des derniers bastions de la psychanalyse dans le monde. Au Mexique, par contre, il est surprenant d'y apprendre que «depuis ses origines, la recherche en anthropologie médicale s'est faite dans les institutions publiques et non pas dans les universités». On peut alors légitimement se demander comment l'anthropologie médicale se retrouve aussi directement opérationnalisée, utilisée, tant il est clair, comme le précisent les auteurs, que «l'offre de services publics exige la connaissance d'aspects peu étudiés, tels que le rapport entre la culture et l'utilisation des services, l'interaction entre fournisseurs des services et bénéficiaires» (Duarte-Gómez, Campos-Navarro, Nigenda). Lorsqu'on arrive en Europe, les réalités qui nous sont décrites font tout autant état de l'historicité de cette discipline, mais surtout de son inscription dans les courants sociaux, politiques et de santé publique. À ce titre, les textes de Pandolfi et Bibeau sur l'Italie (exemplaire à ce sujet); celui de Frankenberg sur le Royaume-Uni; celui de Fainzang sur la France; celui de Van Der Geest sur la Hollande qui brillamment met le doigt sur une réalité souvent négligée des anthropologues médicaux eux-mêmes, à savoir la fascination «culturelle» qu'ils ont pour la médecine et donc le rapport ambigu qu'ils entretiennent avec leur objet même d'étude; celui de Rossi sur la Suisse et enfin celui de Wolf, Ecks, et Sommerdeld pour l'Allemagne éclairent tous des propres réalités locales, nationales pourrait-on dire, mais sur l'horizon commun des défis globaux que représentent la santé et la maladie dans le monde globalisé aujourd'hui. Et puis il est primordial, comme le soulignent avec justesse les auteurs espagnols (Comelles, Perdiguero, Martinez-Hernàez), d'entendre ces autres voix de l'anthropologie médicale qui, bien souvent, se retrouvent assourdies au profit de la voix anglophone. En effet, on peut y lire ce délicieux «petit rappel» des auteurs espagnols qui, d'entrée de jeu, nous précisent que si le cas de l'anthropologie médicale espagnole «comme celui de la plupart des anthropologies non anglophones est méconnu (...) c'est que l'anthropologie et particulièrement l'anthropologie médicale s'écrit en anglais». Cependant, tiennent-ils à préciser, «Cette méconnaissance est moindre parmi les anthropologues qui s'expriment en langues latines, car nous avons l'habitude de lire l'anglais, tandis que ceux qui écrivent dans cette langue ignorent souvent ce qui n'est pas dans la langue de Poe».

Le livre de Saillant et Genest s'achève par trois articles de «perspectives transversales» auxquelles nous sommes déjà plus habitués et qui reprennent des thématiques portant sur le rapport de l'anthropologie médicale avec le genre (Browner, Sargent), le politique (Fassin) et le terrain aujourd'hui avec ici l'exemple du Sida en Afrique du Sud (Preston-White).

Ainsi, dans ce livre, l'anthropologie médicale se décrit en recherchant ses assises et sa spécificité dans son histoire et

dans ses liaisons au sein des grands courants théoriques qui ont animé l'anthropologie socioculturelle. Mais du même souffle, l'anthropologie médicale reconnaît aussi qu'elle est en lien étroit avec les préoccupations qui ont animées et animent aujourd'hui peut-être avec plus de vigilance, les services de santé de nos gouvernements respectifs et les réalités médicales et les soins offerts aux individus vivant dans les pays visités dans ce livre.

Les perspectives de l'anthropologie médicale se déclinent donc de pays en pays dans lesquels cette discipline à pignon sur rue en se contrastant, se confrontant, se différenciant parfois en s'essentialisant selon leurs «ancrages locaux» différents. Mais, dans le même mouvement, il est de plus en plus improbable aujourd'hui de penser la santé et la maladie à l'intérieur d'une seule discipline et à l'intérieur des frontières des pays concernés. Les anthropologues médicaux font alors un peu figure de sentinelles de la santé. Ce que cet ouvrage révèle aux lecteurs un tant soit peu attentifs aux aspects systémiques, c'est la tendance actuelle de l'anthropologie médicale à s'inscrire en général (même si certains auteurs s'en gardent bien (Massé par exemple) au sein des courants de l'anthropologie critique qu'elle contribue cependant à renouveler en intégrant les courants de pensée culturaliste, économiste, démographique, politiques et humaniste de l'anthropologie socioculturelle. Une perspective dès lors plus englobante et non pas globalisante qui se penche avec une acuité toujours renouvelée sur des notions fondamentales comme le rapport entre nature et culture, mais aussi à celles qui sont relatives au droit des peuples à la santé. À la fin de la lecture de ce livre, il semblerait que l'anthropologie médicale soit en train de renouer les liens étroits qu'elle avait originellement tissée avec l'anthropologie environnementale. D'ailleurs, ces différents environnements qui nous sont donnés à lire comme autant de réalités locales de l'anthropologie médicale ne viennent-ils pas aussi faire état de ces retrouvailles?

Il est clair que ce livre va très vite devenir un livre de référence en anthropologie médicale (n'entendons-nous pas dire déjà qu'il va être traduit en plusieurs langues et c'est du moins ce que nous lui souhaitons). Bien qu'inégal dans son contenu, il n'en demeure pas moins un ouvrage didactique important qui offre autant aux anthropologues et aux professionnels de la santé (étudiant(e)s et aux chercheurs en santé) un éventail formidable de références essentielles pour penser les réalités médicales d'aujourd'hui et notre santé de demain.

Le mot de la fin et la conclusion du livre revient à Margaret Lock qui nous rappelle très justement lorsqu'elle aborde l'avenir de l'anthropologie médicale et le rôle des anthropologues médicaux que :

l'une des forces de l'anthropologie médicale a consisté à documenter la manière dont les frontières du normal et de l'anormal, de la nature et de la culture, de soi et d'autrui sont continuellement remises en question et modifiées par les biosciences. Cette documentation, *prédit-elle*, augmentera de manière exponentielle au cours des années et des décennies à venir. C'est, d'abord et avant tout, dans

ce domaine où la morale et les valeurs non vérifiées se trouvent exposées que ce type de recherche continuera d'être, par conséquent, un riche filon d'enquête; un domaine qui, plus que tout autre, érige les ponts entre le passé et l'avenir de l'anthropologie dans son ensemble.

Richard W. Bulliet, *Hunters, Herders, and Hamburgers: The Past and Future of Human-Animal Relations*, New York: Columbia University Press, 2005, 253 pages.

Reviewer: *Thomas Dunk*
Lakehead University

This study of the past and future of human-animal relations certainly contains information and arguments that will be of interest to anthropologists and other cultural analysts, and at times it draws on anthropological data and theories, although for the latter usually only as straw men [*sic*] to destroy. Bulliet divides the history of human-animal relations into three eras: the predomestic, the domestic, and the postdomestic. The predomestic era is the age before the agricultural revolution. During this time, the majority of human history and continuing today among surviving hunting and gathering societies, humans do not have a strong sense of their innate difference from or superiority over animals. Animal behaviour is understood to be quite similar to human behaviour, and animals are seen as deserving the same kind of respect that humans are. Humans have spiritual and affective attitudes towards the wild world. The anthropological work on the rituals of hunting among hunters and gatherers demonstrates this point well.

The agricultural revolution ushers in the era of domesticity. This is marked by the development and spread of ideologies about human difference and superiority over animals, and a growing economic, as opposed to spiritual, understanding of the place and role of animals in human life. During its full development, animals are understood only from a very anthropomorphic perspective. They are appreciated in so far as they are useful to humans and systems of exploitation eventually develop which to a large extent are devoid of any concern with the emotional or spiritual well-being of animals.

Beginning with the industrial revolution, but really only reaching full development in some post-industrial societies, especially Anglophone nations such as the United States, England, and Australia, is the age of postdomesticity. This last and current phase is different from both predomestic and domestic periods in that the vast majority of the population have very little if any direct experience with animals, particularly the ones that we rely on for food and raw materials. The absence of direct observation of animal copulation, birth, death and the butchering and other processing of animal remains; the spread of Darwinian ideas about human evolution; and the spread of the idea of rights (initially for humans but, as Bul-

liet, points out, Jeremy Bentham himself suggested there was no reason to exclude animals from utilitarian ideas about the need to minimize suffering and maximize pleasure) have contributed to the new consciousness about animals occupying the same moral space as humans. This is what lies behind the emergence and growth of the animal rights movement and vegetarianism. In a reversal of Simmel's famous theory about how societies turn groups in their midst into strangers, the deep concern and empathy felt for animals by vegans and PETA members stems from the virtual absence of experiential relationships with the objects of their concern.

Along the way, Bulliet offers many, often rather speculative, theories about a variety of issues. He sees the current fascination with blood and violence in mass culture as a kind of return of the repressed. We evolved to be hunters, something few of us do anymore. But we still have a subconscious desire to see blood spilled. How else to explain that the society where animal rights is most developed is the also the home of the gory Hollywood blockbuster? With regard to the issue of how and why domestication happened at all, Bulliet suggests that there were three main avenues to domestication. For some animals it just happened by fortuitous circumstance: for example, the wild ancestors of cats who hung around early agricultural communities where they benefited from an abundance of rodents and humans recognized their value as predators of rodent pests. Other animals, such as camels, are actually quite tame in the wild. Living in environments which lacked serious predators, they never did have a fear of humans and so domestication did not require a significant change in behaviours and genetic characteristics. Finally, he argues that where there was a concerted human effort to domesticate animals, it was due to a demand for a regular supply of sacrificial creatures. He criticizes the economic logic of Jared Diamond on this account and Levi-Strauss's equation of the thought processes of non-Western societies with modern scientific thinking. In other words, neither pre-scientific thinkers nor maximizing *homo economicus* get the credit for one of the watershed developments in human-animal relations. Rather it is religious practitioners and the human need to engage with the supernatural.

This is a book that is full of facts, some interesting in their own right, some significant in regard to theories of domestication, and some apparently just there to fill up space. A chapter on the symbolism of the mule and donkey in Western culture contains a great deal of information but does not seem to have a point, other perhaps than to give Bulliet a chance to demonstrate an almost adolescent fascination with the various connotations of the term ass over several thousand years. Indeed, in the end, there is no consistent explanation of why vegetarianism and animal rights seem to have more purchase in Anglophone nations such as the United States, Australia, and the United Kingdom, than in other parts of the world. Although, he eschews economic determinist theories of domestication, he does favour them when it comes to trying to explain modern vegetarianism and animal rights activism. The devel-

opment of modern concerns about the humane treatment of animals began in England and spread to other Anglophone societies "but they were most enthusiastically received in those lands that were not encumbered by indigenous pastoral traditions and that were developing their own forms of extreme animal commodification" (p. 188). The industrialization of meat production in the U.S. and the fact that almost all meat processing is now conducted in a small number of industrialized abattoirs and packaging centres means that the connection between live or even dead animals and the products purchased in supermarkets is rendered invisible. He suggests that vegetarianism and animal rights has not yet caught on in Argentina because their massive beef industry has not succumbed to monopoly capitalism to the extent it has in the U.S. Small neighbourhood butcher shops, and thus more direct experiences of the connection between the product and the animal from which it derives, are still much more common there. While there may be something to this explanation of difference in contemporary Argentine and U.S. cultures, there are other examples where such theory does not hold. The ancient vegetarian practices of Hindu castes, for example, cannot be explained in terms of the extent to which meat production was organized along high-tech industrial capitalist lines.

Bulliet ends his book with a chapter entitled "The Future of Human-Animal Relations." As he says, given that we seem to likely to live in an increasingly urbanized world, isolation from animals will continue and most people will rely upon the

mass media or entertainment industry for their understanding of animals other than their pets. The chapter then focusses on Japan because, Bulliet argues, Japanese culture historically had less involvement with domestic animals, and thus still contains many predomestic attitudes towards the animal world. This has been demonstrated in recent years in films such as *Princess Mononoke* that draws on a very old Buddhist legend about divine deer. As Bulliet argues, Western post-domesticity has problematized the human-animal relation but not erased it. Japanese culture, which in Bulliet's terms skipped the domestic phase and which combines some of the most modern economic and social arrangements and practices with some predomestic ideologies, thus may represent one future direction in which cultural attitudes about human-animal relations will evolve.

Overall, this book gives one much to think about. Anthropologists and others interested in the representations of the boundaries between nature and culture, the animal and the human, and contemporary controversies raised by the animal rights movement and vegetarianism will find many things of interest here. The book is written in a style aimed at the "intelligent lay reader" so should be useful for the classroom. Bulliet is generally a thoughtful and sophisticated thinker on the issues he deals with. His sometimes opportunistic invocations of Freud and biological determinism are inconsistent irritants in what is otherwise an engaging read.

Note to Contributors / Note à l'intention des auteurs

Anthropologica is a peer-reviewed journal and publishes original manuscripts in all areas of research in cultural and social anthropology. Articles already published or which are about to be published elsewhere will not normally be considered.

MANUSCRIPT SUBMISSION

Manuscripts may be submitted electronically by email attachment in MSWORD or WORD PERFECT. Electronic submissions must be accompanied by 3 paper copies of the manuscript. The paper copies and the electronic copy of the article must be identical in content and follow the style guidelines.

STYLE GUIDELINES

Format

Double-spacing is required for all text including notes, bibliography, quotations, and headings. The manuscript should not normally exceed 9000 words or 35 double-spaced pages on 21 x 27 cm (8 1/2 x 11") paper in 12-point font. The name of the author must appear only on the title page.

Title Page

Please indicate title, author, institutional affiliation, mailing address and e-mail address.

Abstract and Keywords

Manuscripts must be accompanied by an abstract not exceeding 100 words. Abstracts and the title of the manuscript should be included on a separate page. A list of 6 keywords in square brackets must follow the abstract. Manuscripts accepted for publication should provide an abstract in both English and French. If this is not possible, the editorial office will provide the translation.

Notes

All notes must follow the text as endnotes and must be double-spaced in 12-point font. Please restrict notes to material that is relevant to the text. Endnotes should begin on a new page and be listed consecutively throughout the article using superscript numerals.

Citations

Intra-textual references should appear in the form (Godelier 1973:116-119). Note that there is no comma following the author and no space following the colon. If the author's name already appears in the text, it is sufficient to indicate the year and page. To distinguish between multiple entries by the same author published in the same year, use letters (1973a, 1973b). When several entries by multiple authors are cited, they should appear as follows: (Godelier 1973a, 1973b; Poulantzas 1978).

References

The bibliography should be double-spaced and appear after the notes on a separate page. Authors should use the style of referencing which follows:

Articles in journals:

Augé, Marc

1986 *L'anthropologie et la maladie*. *L'Homme* 26(1-2):15.

Books:

Smith, Gavin

1999 *Confronting the Present: Towards a Politically Engaged Anthropology*. Oxford: Berg.

Saillant, Francine, and Manon Boulianne, eds.

2003 *Transformations sociales, genre et santé: Perspectives critiques et comparatives*. Paris et Québec: L'Harmattan et les Presses Universitaires de l'Université de Laval.

Chapters in Books:

Muratorio, Blanca M.

1995 *Amazonian Windows to the Past: Recovering Women's Histories from the Ecuadorian Upper Amazon*. In *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. J. Schneider and R. Rapp, eds. Pp. 322-335. Berkeley: University of California Press.

Graphics

Maps, figures and tables must be captioned and presented in camera-ready form on separate pages with their position in the text indicated. Size should not exceed 16 x 12.5 cm (5 x 8"). Photographs to accompany the text should be high quality black and white prints. Electronic images may also be submitted in high resolution digital format (at least 300 dpi). Images on disk or CD-Rom should be supplied as TIF or JPEG files scanned in high resolution. Please label each file following this example: jsmith_01.tif or jane-d_fig3.jpg.

REVIEWERS

Research articles published in *Anthropologica* have undergone double-blind peer review. Authors are asked to provide a list of suggested reviewers (with institutional and email addresses). The provision of this list does not determine the selection of reviewers.

Anthropologica publie des manuscrits originaux sur tous les sujets qui touchent à l'Anthropologie. Les manuscrits déjà publiés ou devant l'être ailleurs ne peuvent normalement être acceptés.

SOUSSION DES MANUSCRITS

Les manuscrits peuvent être soumis sur support électronique et transmis en annexe de courriel en MSWORD ou WORD PERFECT. On devra toutefois faire parvenir à la rédaction 3 copies « papier » du manuscrit. Les deux versions (électronique et papier) doivent être identiques sur les plans du contenu et de la présentation.

PRÉSENTATION DES MANUSCRITS

Les manuscrits doivent être dactylographiés à interligne double y compris les notes, la bibliographie, les citations, les titres et sous-titres. Ils ne devraient pas dépasser 9000 mots ou 35 pages à interligne double sur papier 21 x 27 cm (8 1/2 x 11") au recto seulement, en utilisant une police de 12 points. Le nom de la personne qui soumet le manuscrit ne doit être indiqué que sur la page titre.

Page titre

Veillez indiquer le titre, l'auteur ou l'auteure, l'institution, l'adresse postale et l'adresse électronique.

Résumé et mots-clés

Chaque manuscrit doit être accompagné d'un résumé n'excédant pas 100 mots. Le titre et le résumé du manuscrit devraient être placés sur une page à part. Une liste de 6 mots-clés devrait être placée entre parenthèses carrées à la fin du résumé. Les manuscrits acceptés pour publication doivent être accompagnés de résumés en français et en anglais. La rédaction peut se charger des traductions de résumés si la personne qui soumet le manuscrit ne le peut pas.

Notes

Les notes doivent être placées à la fin du texte, à interligne double et en caractères de 12 points. Veuillez limiter les notes à des sujets directement reliés au texte. Les notes doivent commencer sur une nouvelle page et correspondre à des appels consécutifs dans le texte indiqués par des chiffres en exposant.

Citations

La source des citations incorporées au texte doit être citée à l'aide de la méthode auteur-date (Godelier 1973:116-119). Veuillez noter que le nom de l'auteur n'est pas suivi d'une virgule et qu'aucun espace ne sépare les deux points des numéros de page. Si le nom de l'auteur apparaît déjà dans le texte, il est suffisant de n'indiquer que l'année de publication et les numéros de page. Les numéros de page doivent être mentionnés dans le cas des citations textuelles. Il n'est pas nécessaire de le faire lorsqu'une idée ou un argument général est rapporté. On distingue les renvois multiples à un même auteur pour une même année en ajoutant une lettre minuscule au bout de l'année (1973a, 1973b). Lorsque plusieurs ouvrages ayant des auteurs différents sont cités, la référence devrait apparaître comme suit : (Godelier 1973a, 1973b; Poulantzas 1978)

Références bibliographiques

La bibliographie doit être dactylographiée à double interligne et être insérée après les notes sur une page séparée. On demande aux auteurs de suivre les règles de rédaction suivantes pour la présentation de la bibliographie :

Articles de revues :

Augé, Marc

1986 *Anthropologie et la maladie*. *L'Homme* 26(1-2):15.

Ouvrages :

Smith, Gavin

1999 *Confronting the Present: Towards a Politically Engaged Anthropology*. Oxford : Berg.

Saillant, Francine, et Manon Boulianne, dirs.

2003 *Transformations sociales, genre et santé: perspectives critiques et comparatives*. Paris et Québec: L'Harmattan et les Presses Universitaires de l'Université de Laval.

Chapitre d'un livre :

Muratorio, Blanca M.

1995 *Amazonian Windows to the Past: Recovering Women's Histories from the Ecuadorian Upper Amazon*. Dans *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. J. Schneider et R. Rapp, dirs. Pp. 322-335. Berkeley: University of California Press.

Graphiques

Les cartes, figures et tableaux doivent être présentés prêts pour l'impression et ne pas dépasser 16 x 12,5 cm (5 x 8"). Ils sont placés sur des feuilles à part et leur place est indiquée dans le texte. Les photographies à insérer dans le texte doivent être fournies en impression noir et blanc et être d'excellente qualité. Les images électroniques doivent aussi être fournies en format digital en haute résolution (au moins 300 dpi). Les images sur disque ou CD-Rom devraient être acheminées dans des fichiers TIF ou JPEG numérisés en haute résolution. Veuillez identifier chaque fichier selon le protocole suivant : jsmith_01.tif ou jane-d_fig3.jpg.

ÉVALUATION

Chaque manuscrit est soumis pour évaluation à deux personnes choisies en fonction du sujet du texte. On demande aux personnes qui soumettent un manuscrit de fournir une liste de personnes aptes à évaluer leur texte (en indiquant leur affiliation institutionnelle et leur adresse électronique). Le choix de ces personnes, n'est cependant pas limité à cette liste.

Canadian Anthropology Society

Subscriptions

Anthropologica is published twice a year.

2007 Subscription and Membership Rates

Individuals

In Canada	\$80
Outside Canada	U.S. \$80
Students	\$30
Students outside Canada	U.S. \$30
Family	\$125
Retired	\$30
Unwaged	\$30
Sustaining	\$100

Institutions

In Canada	\$90
OECD Countries	U.S. \$90
Non-OECD Countries	U.S. \$45

Subscriptions and address changes should be sent to:

WLU Press
Wilfrid Laurier University
Waterloo, ON N2L 3C5

Cheques in payment of subscriptions should be made out to **Wilfrid Laurier University Press**

Web Addresses / Adresses de Web

Anthropologica: <http://www.anthropologica.ca>

CASCA: <http://casca.anthropologica.ca>

WLUP: <http://www.wlupress.wlu.ca/press/Journals/anthro/index.html>

Back Issues / Anciens Numéros

In-print back issues of *Anthropologica* and *Culture* can be obtained at the above address.

Certains anciens numéros de *Anthropologica* sont encore disponibles à l'adresse ci-haut.

Out-of-print back issues can be obtained from: / Les numéros épuisés sont disponibles chez :

Swets Backsets Service, P.O. Box 810, 2160 SZ, Lisse, The Netherlands

Legal Deposit / Dépôt Légal

National Library of Canada / Bibliothèque nationale du Canada

Indexing / Répertoires

Indexed and/or abstracted in: / Répertoriée dans :

Abstracts in Anthropology

America: History and Life (ABC-Clio Press)

Anthropological Index Online

Anthropological Literature: An Index to

Periodical Articles and Essays

Bibliographie internationale d'anthropologie

sociale et culturelle / International

Bibliography of Social and Cultural

Anthropology

Biological Abstracts

Société canadienne d'anthropologie

Abonnements

Anthropologica est publiée deux fois par année.

Les tarifs d'abonnement et d'adhésion 2007

Individus

Au Canada	80 \$
En dehors du Canada	U.S. 80 \$
Étudiants	30 \$
Étudiants en dehors du Canada	U.S. 30 \$
Famille	\$125
Retraité	\$30
Sans-emploi	\$30
Membre de soutien	\$100

Institutions

Au Canada	90 \$
Dans pays-membres de l'OCDE	U.S. 90 \$
Dans tout autre pays	U.S. 45 \$

Les abonnements et changements d'adresse doivent être envoyés à :

WLU Press
Wilfrid Laurier University
Waterloo, ON N2L 3C5

Tout chèque pour frais d'abonnement doit être fait à l'ordre de **Wilfrid Laurier University Press**.

Bulletin signalétique 521 Sociologie / Ethnologie

Canadian Periodical Index / Index des périodiques canadiens

Culture, Langues, Textes : la Revue de Sommaires

International Bibliography of Periodical Literature

Psychological Abstracts

Science Culture

Sociological Abstracts

ZellerDietrich Bibliographische Verlage

Dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse / Social and Political Dimensions of Religious Conversion

Rédacteurs Invités / Guest Editors: Pierre Beaucage et Deirdre Meintel

Introduction : dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse

Pierre Beaucage et Deirdre Meintel avec la collaboration de Géraldine Mossière

Introduction: Social and Political Dimensions of Religious Conversion

Pierre Beaucage and Deirdre Meintel with the collaboration of Géraldine Mossière

Between Conversion and Apostasy: The Religious Journey of Pierre-Anthoine Pastedechouan

Emma Anderson

Imaniya and Young Muslim Women in Côte d'Ivoire

Marie Nathalie LeBlanc

Réflexions sur la notion de conversion dans la diffusion du bouddhisme theravāda au Népal

Chiara Letizia

Transnationalisation et pentecôtisme : la force instituante du sens

André Corten et Vanessa Molina

Conversions religieuses, conflits et continuités dans une communauté tlapanèque du Guerrero (Mexique)

Martin Hébert

Après le Règne de Jésus. Aperçus de l'imaginaire des autochtones pentecôtistes de l'Ouest du Guatemala

Pierre Beaucage

Emotional Dimensions of Conversion: An African Evangelical Congregation in Montreal

Géraldine Mossière

Champ religieux et relations de pouvoir. Le pentecôtisme chez les Tobas urbains en Argentine

Liliana Tamagno (traduction d'Elena Soldevila)

Du soupçon à la mobilisation ethnique: pentecôtisme gitan et ethnogénèse en Andalousie

Manuela Cantón Delgado (traduction d'Elena Soldevila et Pierre Beaucage)

When There Is No Conversion: Spiritualists and Personal Religious Change

Deirdre Meintel

Voice / Voix

Le Vent. Récit d'un autochtone nahua

Hermelindo Salazar (traduction, présentation et notes de Pierre Beaucage)

Book Reviews / Comptes Rendus

PUBLICATIONS MAIL AGREEMENT NO. 40064165
REGISTRATION NO. 9373
RETURN UNDELIVERABLE CANADIAN ADDRESSES TO
WILFRID LAURIER UNIVERSITY PRESS
75 UNIVERSITY AVENUE WEST
WATERLOO, ON N2L 3C5
e-mail: press@wlu.ca



0003-5459(2007)49:1;1-R