

*partie I*

**Formes d'organisations  
des acteurs et modes  
de circulation des pratiques  
et des biens symboliques**

Kali ARGYRIADIS

Pour comparer et analyser les processus de transnationalisation qui concernent des mouvances et des modalités religieuses africaines, afro-américaines et amérindiennes contemporaines, S. Capone et A. Mary font appel à la tension entre deux paradigmes qui permettent de penser le type de sentiment d'appartenance et la façon dont s'organisent les rapports de pouvoirs entre les différents acteurs des réseaux et des groupes étudiés<sup>1</sup>. Le premier est celui de la « communauté transnationale » que les phénomènes de transnationalisation religieuse créent parfois (mais pas toujours), ou du moins imaginent. Mais on peut aussi considérer la « communauté transnationale » comme un modèle d'organisation parmi d'autres, particulièrement pertinent pour décrire les communautés transmigrantes (Glick-Schiller, 1999) telles que celle des Nahuas de la Sierra de Zongolica présentée dans cette partie par M.T. Rodríguez, celle des Soninké présentée plus loin par M. Timéra, ou encore les mouvements de réethnisation portés par le panafricanisme ou le panindianisme, comme le phénomène de « yorubaisation » de certains militants noirs américains initiés à la religion des *orisha* (Capone, 2005) et les phénomènes décrits plus avant dans cet ouvrage (*mexicanité*, nations missionnaires africaines). Néanmoins, ce paradigme n'épuise pas le champ des possibles.

Le deuxième paradigme est celui du « champ social transnational », défini également dans un premier temps à partir de « l'expérience sociale interconnectée » des migrants (Bash & Glick-Schiller *et al.*, 1994). En l'élargissant comme le propose N. Juárez Huet (2007, p. 54) à la diversité d'acteurs – et donc de sens donnés – partageant un lien ou une identification commune à une modalité ou mouvance religieuse, ce paradigme permet de conceptualiser ce qui relèverait non seule-

---

1. Cette introduction est le fruit de discussions et d'échanges réguliers entre plusieurs des auteurs de ce livre, en particulier Stefania Capone, Renée De la Torre, Cristina Gutiérrez, Nahayeilli Juárez Huet, Nathalie Luca, André Mary, Maixant Mebiame et María Teresa Rodríguez, que je remercie chaleureusement pour leurs suggestions.

ment de la pratique religieuse transnationalisée en soi et de la variété des particularismes que cette dernière engendre, mais aussi de l'ensemble des connexions et relations qu'elle charrie et croise : liens entre modalités religieuses de différentes origines et entre pratiquants de différentes nationalités, liens entre réseaux religieux et réseaux militants, circuits marchands de biens symboliques. Ces derniers incluent des espaces de circulation et de distribution qui impliquent une relation sociale particulière entre pourvoyeurs de marchandises (objets, images, savoirs et services) et consommateurs culturels : leur champ d'action, loin de se constituer à la marge des champs sociaux transnationaux observés, peut au contraire être plus étendu et dynamique que le strict champ religieux, et influe à terme considérablement sur ce dernier, comme l'illustre le texte de Maïa Guillot et Nahayeilli Juárez à propos des religions afro-américaines. Le paradigme du champ social transnational présente donc l'avantage de ne rien exclure et de poser le contexte global dans lequel le mouvement observé s'insère, mais il ne nous renseigne pas sur les supports organisationnels et les modes de circulation concrets de la transnationalisation.

C'est la notion de réseau transnational qui est alors régulièrement convoquée lorsqu'il s'agit de décrire les liens et les connexions qui relient entre eux les acteurs religieux des mouvements que nous étudions, et ce malgré la grande variété de formes d'organisations que nous pouvons observer : entreprises missionnaires, églises, assemblées, « familles de religion », lignages, *mayordomías*, *mesas*, réseaux d'individus, réseaux de groupes ou réseaux d'Églises, structures très hiérarchisées ou au contraire plus horizontales.

Le réseau, si l'ont se réfère à la définition proposée par R. Firth<sup>2</sup>, est une forme d'organisation sociale qui peut se construire non seulement sur des alliances en chaînes, mais également sur des conflits, sans que toutes les parties ou liens interagissent nécessairement entre eux ou soient mus par un même dessein ou un même sentiment d'appartenance. En cela, il se différencie *a priori* radicalement d'autres formes d'organisation sociales relevant d'un idéal communautaire. La difficulté à laquelle nous sommes confrontés consiste alors à analyser des phénomènes religieux qui, tout en étant parfois porteurs d'un tel idéal (voire portés parfois par des communautés de migrants), se

---

2. « Par le terme de réseau, je ne veux pas simplement indiquer les liens entre les personnes ; le terme de relation suffit à cela. Je veux plutôt indiquer qu'il y a liaison entre les liens eux-mêmes, ce qui a pour conséquence que ce qui arrive, pour ainsi dire, entre une paire de "nœuds" ne peut manquer d'affecter ce qui arrive entre une paire adjacente » (1954, cité et traduit par Forsé, 1991, p. 259).

transnationalisent par le biais de réseaux d'acteurs dont il convient de préciser les contours. C'est donc dans la tension entre un discours institutionnel englobant et une réalité de la pratique aux apparences parfois extrêmement informelles que nous tenterons de repérer les logiques d'organisation, et donc de diffusion et de reproduction à l'œuvre au sein des mouvances et modalités religieuses que nous présenterons ici.

Ariel Colonomos (1995, p. 37) suggère, pour l'analyse des réseaux transnationaux, d'identifier trois niveaux principaux (reliés et interdépendants) à partir desquels sont définis les actions et échanges divers des unités qui forment les réseaux: le niveau « intra », qui prend en considération les actions et échanges se développant sur la base des intérêts, normes et valeurs internes à un groupe; le niveau « inter », lié au type de relations (alliance ou confrontation), actions et échanges entre individus ou groupes, qui tient compte de la médiation et de l'influence du contexte national dans lequel ils se développent en partie; enfin le niveau « trans », où est prise en compte la mobilisation de ressources et d'appuis divers qui rendent possible l'établissement de contacts stratégiques capitalisés de différentes manières dans les deux premiers niveaux. Le plus intéressant pour nous ici ne sera pas tant de repérer et distinguer à tout prix ces trois niveaux, mais plutôt de tenir compte du fait que ceux-ci correspondent à des espaces de relations ne se référant pas nécessairement à des échelles géographiques (locale, régionale, nationale). En effet les relations développées au niveau intragroupe peuvent déjà se déployer à l'échelle transnationale (aidées en cela par la mobilité croissante des acteurs et les possibilités de communication générées par les nouvelles technologies) et inclure des échanges entre acteurs résidant dans des localités et/ou des pays distincts. Une des hypothèses qui sous-tendent notre réflexion est que c'est précisément l'interaction de ces deux types d'espaces (géographique et relationnel) qui fonde de nouvelles formes de sentiments d'appartenance<sup>3</sup>.

A. Appadurai (1996, p. 247) a proposé de façon stimulante de sortir d'une vision du local ancré dans un territoire à l'aide de la notion de « structures de voisinages », pour parler de ces formes sociales ou « communautés » dans lesquelles la localité se réalise davantage en tant que valeur qu'en tant que lieu géographique, et qu'il assimile à ses

---

3. Voir à ce sujet dans le texte de S. Capone et A. Mary la discussion qui reprend la distinction établie par Levitt et Glick-Schiller (2004, p. 1010), entre « une forme d'appartenance contextuelle à des réseaux transnationaux de ressources (*the ways of being*) et la conscience identitaire que les individus ont d'appartenir à de telles configurations sociales (*ways of belonging*) ».

*ethnoscapes*. Cette démarche, fondamentale pour penser une nouvelle relation à l'espace et surtout la possibilité d'un espace social de relations qui déborde les ancrages géographiques ou contribue à les construire, doit aujourd'hui être dépassée. Il nous semble important de proposer de penser et de décrire des espaces sociaux de relations qui débordent précisément les *ethnoscapes*, les groupes ou les communautés.

En convoquant les travaux de P. Levitt (2007) dans ce livre, S. Capone et A. Mary rappellent que le simple fait de traverser physiquement les frontières n'est pas suffisant ni déterminant pour définir le caractère transnational d'un groupe ou d'un réseau. De fait, dès que l'on cesse d'étudier un groupe en soi pour se concentrer de préférence sur une pratique religieuse, on constate que celle-ci, sans nécessairement être liée à des flux migratoires, peut s'étendre à d'autres publics tandis que le groupe originel de pratiquants peut s'ouvrir à de nouvelles pratiques. Dans les deux processus, la forme d'organisation initiale du culte joue un rôle fondamental.

Partant de ces hypothèses, nous allons donc nous intéresser ici à ces espaces de relations particuliers que sont les réseaux, au sein desquels s'organisent, se diffusent et se reproduisent les pratiques religieuses. Au regard des descriptions ethnographiques présentées, l'établissement d'une typologie qui permette de penser la relation entre la forme d'organisation d'une pratique et son orientation transnationale se révèle complexe, car articulée autour de deux types de tensions, soulignées par ailleurs par plusieurs auteurs. L. Fourchard et A. Mary (2005, p. 10), en reprenant Max Weber (1996, pp. 99-100), distinguent ainsi les « grandes religions » ou religions mondiales, par vocations transnationales, et les religions de lignage ou ethniques, qui ne dépassent pas les limites d'une population donnée. En s'inspirant de M. Augé, on pourrait également opposer les « dispositifs rituels élargis » aux « dispositifs rituels restreints » (1994, pp. 91-100). Cependant comme le signalent L. Fourchard et A. Mary (2005) cette opposition est mise en question par le cas particulier du judaïsme, qui se base sur l'idée d'un Peuple Élu mais qui peut néanmoins être considéré comme un mouvement religieux transnational, comparable à celui des Églises africaines contemporaines. Dans le présent ouvrage, S. Capone et A. Mary précisent que la position occupée par les « entreprises religieuses transnationales » que nous étudions se situe justement dans la tension entre ces deux pôles : elles cherchent à la fois à échapper à l'hégémonie des religions mondiales et au particularisme des religions ethniques ou nationales. Cette tension, très prégnante sans aucun doute, entre ce que nous pourrions appeler un pôle nettement

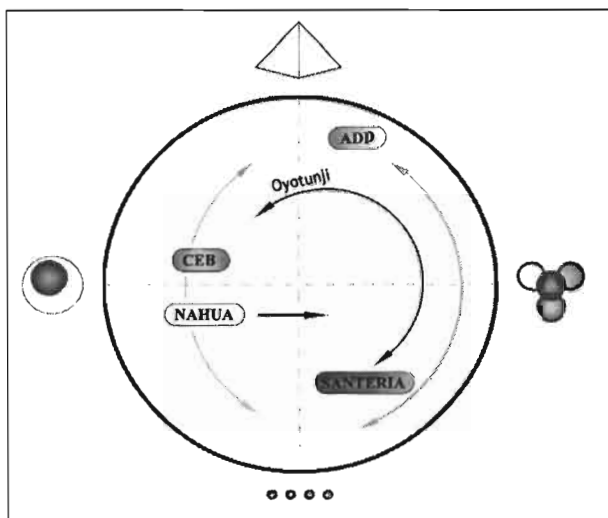
« intragroupe » et un pôle nettement « trans-groupe » ne nous permet cependant pas de prendre en compte la dimension qui apparaît également essentielle à la lumière des ethnographies présentées ici : la question du degré de centralisation de ces organisations.

P. Levitt (2004, pp. 6-11), pour sa part, établit une typologie d'Églises transnationales qui prend en compte le degré d'acceptation de ces dernières dans les sociétés d'accueil de leurs fidèles migrants ainsi que le degré d'enracinement dans la société d'origine. Mais elle s'attache à distinguer par ailleurs trois formes d'organisations religieuses transnationales, trois modalités structurelles d'incorporations offertes par ces Églises : « étendues » et centralisées, comme dans le cas de l'Église catholique ou de l'Église Universelle du Royaume de Dieu, qui misent sur les ressources d'une structure d'accueil institutionnelle forte et fédérée nationalement ; « négociées » et décentralisées comme dans le cas des Assemblées de Dieu, qui se basent sur une structure de partenariat en matière de leadership ou de gestion financière ; et enfin « recrées », comme dans le cas du Centre d'Évangélisation Béthanie ou de l'Église Hispanique Pentecôtiste, fréquentées par les migrants nahuas, qui offrent des espaces communautaires refuges, dans une certaine mesure déconnectées de la société d'accueil. A.P. Oro (2009) suggère quant à lui de considérer l'expansion pentecôtiste à l'aide de deux modèles : celui d'une « transnationalisation institutionnelle expansionniste » (avec deux variantes : l'une unidirectionnelle et centralisée, l'autre pluridirectionnelle et ouverte), et celui d'une forme de transnationalisation personnalisée en réseaux. Cette typologie présente l'intérêt de ne plus se circonscrire aux seules formes d'organisation pyramidales, de type Église ou Assemblée, mais de s'ouvrir aux structures réticulaires, prenant ainsi acte d'une tension entre deux modes de fonctionnement et d'expansion opposés mais clairement en interactions.

En nous basant sur ces approches théoriques et sur les descriptions effectuées, au-delà des importantes différences qui existent entre chacun des cas présentés, nous voudrions proposer un outil conceptuel qui permette donc de penser les deux tensions essentielles qui traversent les différentes formes d'organisations étudiées, et ainsi les décrire et les comparer de façon plus précise. La première tension oppose les formes ou modèles très centralisés, à hiérarchies pyramidales, aux formes et modèles réticulaires plus horizontaux, ou du moins polycentrés. La seconde tension oppose les formes qui n'incluent que les membres du groupe initial de pratiquants (groupe social, ethnique, linguistique et/ou national...) et les formes qui admettent une ouverture à de nouveaux membres issus d'autres groupes de

même nature ou de nature différente. Cette dynamique en deux tensions et quatre pôles pourrait être schématisée de la façon suivante :

**FIGURE 1**  
*Formes d'organisation*



© I. Martinez

En haut : Organisations réticulaires pyramidales centralisées  
 En bas : Organisations réticulaires polycentrées ou horizontales  
 À gauche : Réseaux transnationaux « intra-groupes »  
 À droite : Réseaux transnationaux « trans-groupes »

Plutôt que de classer les modalités et mouvances religieuses dans l'une ou l'autre des catégories, il nous a semblé plus intéressant de tenir compte de cette dynamique et de traduire ainsi leur évolution permanente. Dans ce schéma, nous avons voulu représenter les tensions contemporaines à l'œuvre dans chacun des cas présentés : par exemple, si l'on peut dire que la communauté transmigrante nahua se trouve actuellement dans un processus naissant d'ouverture « hors groupe » (au sens ethnique du terme) porté par une nouvelle inscription religieuse pentecôtiste, il apparaît en revanche que le réseau transnational (au sens géographique du terme) d'Églises issues du Centre d'Évangélisation Béthanie, certes déterritorialisé, reste pour l'instant fortement « intra-groupal », ou plus précisément panethnique fang. Il est traversé par contre par une tension entre désir d'institutionnalisation et relative informalité des relations entre membres de la base, à la différence des Assemblées de Dieu du Gabon, elles-

mêmes clairement inscrite dans un mouvement international « trans-groupe » (au sens ici ethnique et national du terme). Enfin les réseaux de parenté rituelle *santera*, désormais largement déployés hors de leur territoire et groupe ethnique, social puis national d'origine, se trouvent dans une phase de tentative de centralisation à différentes échelles, tentatives qui font parfois évoluer certaines branches de ces réseaux vers une organisation nettement pyramidale, comme dans le cas de Veracruz évoqué ici, voire vers un « ré-enfermement » intra-groupe, comme dans le cas particulier d'*Oyotunji Village* aux États-Unis, une communauté africaine-américaine qui fonde son inscription religieuse sur l'imaginaire racialisé de la réinsertion dans des lignages yoruba et exclut d'emblée les « Blancs » de la parenté rituelle (Capone, 2005, pp. 151-277).

La question fondamentale qui se pose alors est : de quelle forme de transnationalisation parle-t-on ? Si l'on compare par exemple le cas des réseaux de vente et celui du Centre d'Évangélisation Béthanie, on se rend compte qu'il s'agit bien d'une activité entreprise par des groupes organisés non institutionnels dans la volonté de transcender les frontières des États-nations. Avec le Centre Béthanie, on se rapproche néanmoins davantage de la notion de « transnation indigène » d'Appadurai, dans le sens où ce centre se caractérise moins (en France en tout cas) par sa capacité prosélyte que par celle de regrouper une population d'immigrés partageant des origines communes éventuellement revisitées.

La transnationalisation, prise dans le sens d'un mouvement fort en direction du pôle « trans-groupe », accentue la tension entre les pôles « organisation pyramidale » et « organisation horizontale », dans la mesure où elle génère un affrontement renouvelé avec les États-nations et/ou avec les grands modèles religieux monothéistes institutionnalisés. C'est sans doute ce qui explique que, dans plusieurs des mouvements et modalités étudiés, on retrouve, du moins dans les discours, une tendance à l'institutionnalisation. Celle-ci croît de pair avec la profondeur historique du processus de transnationalisation d'une modalité religieuse. Mais parallèlement, les perspectives de mobilité extraordinairement accentuées par les moyens modernes de communication et de déplacement sont propices au déploiement de réseaux d'individus qui apparaissent dans un premier temps comme informels mais qui ne le sont jamais totalement : ces réseaux peuvent même constituer de véritables « institutions réticulaires » générant un « sentiment de transnationalité » (Falzon, 2003) comme dans le cas des systèmes de parenté extensifs, incluant pour certains des liens complexes de parenté rituelle.



Le repérage des dynamiques qui construisent et font évoluer les différentes formes d'organisation religieuse nous permettra par ailleurs de préciser la nature et le statut des acteurs en présence. Dans un travail comparatif précédent (Argyriadis & De la Torre, 2008, p. 34), nous avons tenté d'établir une typologie en repérant certaines figures incontournables générées par le processus de transnationalisation religieuse. Pour les théoriciens des réseaux sociaux (Degenne & Forsé, 1994), lorsqu'un individu ou une institution correspond à un point de croisement et d'intersection des relations ou liens qui animent un réseau donné, il constitue tout simplement un « nœud ». Nous avons voulu, à partir des exemples présentés, montrer qu'il existe bien différentes qualités de « nœuds », qualités qui nous renseignent sur les relations de pouvoirs particulières qui animent les réseaux religieux transnationaux à différentes échelles géographiques et relationnelles.

Au niveau local, ou au sein des espaces de relation minimaux des formes d'organisation religieuse que nous étudions, on peut ainsi commencer par repérer les individus qui assument une position d'autorité rituelle ancrée dans les structures de pouvoir « traditionnelles » de chaque pratique. Ce type d'acteur, nous pourrions l'appeler « axe » lorsqu'il fait plutôt office de « point focal » comme le « parrain » ou la « marraine » du réseau minimal que constitue la famille rituelle *santera* qui sera décrite plus avant par Kali Argyriadis, ou encore « socle » lorsqu'il fait plutôt office de leader comme le général des groupes de *danzantes* aztèques, l'animateur d'un groupe de prières ou encore le pasteur et son assemblée du Centre d'Évangélisation Béthanie présenté dans ce chapitre par Maixant Mebiame Zomo. L'acteur « axe » active dans le réseau un nombre de contacts restreints selon ses propres nécessités et se meut dans un maximum de deux ou trois sous-réseaux qu'il connaît bien. Il peut, dans certains cas, empêcher l'accès à ces sous-réseaux à ses filleuls/frères/fidèles et/ou clients, phénomène qui engendre un processus de scissions et recompositions permanentes, à chaque fois qu'un individu veut contourner la position d'un aîné ou d'un supérieur. Le réseau sert ici d'outil fondamental pour contrecarrer l'autorité locale puisque la connexion avec un tiers permet, via l'insertion dans le « champ social transnational », le dépassement d'un affrontement entre deux parties.

D'autres figures surgissent cependant au regard des enquêtes ethnographiques présentées. Dans son analyse des réseaux de vente et de leur lien au religieux, Nathalie Luca souligne l'importance des acteurs « ponts », qui jouent un rôle de médiateur entre différents sous-groupes n'ayant par ailleurs aucun lien entre eux hors de cette médiation, rejoignant ainsi la définition de A. Degenne et M. Forsé :

« Ce seront donc les liens faibles, c'est-à-dire les ponts, qui vont relier les groupes et faire passer l'information entre eux. D'où l'importance des liens faibles pour faire circuler l'information entre les cercles fermés constitués de liens forts » (2004, p. 128). On reconnaîtra dans cette figure de l'acteur « pont » un personnage déjà largement documenté par les travaux d'anthropologie politique et religieuse. Défini dans un premier temps par E. Wolf (1956) comme un « courtier » (*broker*) politique et économique faisant le lien entre les communautés rurales aux structures héritées du colonialisme et l'État-nation mexicain post-révolutionnaire<sup>4</sup>, le terme de *cultural broker* a été repris notamment par C. Geertz (1960) à propos des maîtres religieux musulmans servant de médiateurs entre les structures sociales villageoises traditionnelles à Java et le nouvel État-nation indonésien, et par J. & J. Comaroff (1997) pour décrire les assistants prédicateurs des missionnaires, puis les prophètes fondateurs d'Églises indépendantes en Afrique du Sud<sup>5</sup>.

Toutes les configurations observées ne contiennent pas nécessairement d'acteurs « ponts » : par exemple, le Centre d'Évangélisation Béthanie n'en a pas besoin (la situation étant différente dans les pays africains où il s'installe, comme l'illustre le cas du prophète Maixent Zogo installé en Éthiopie). En France, le Centre Béthanie a moins pour mission (même s'il l'affiche) de convertir les Occidentaux que de donner un lieu ou d'offrir un réseau à un entre-soi, plus ou moins ouvert aux autres nationalités africaines. Tout au contraire, le multiniveaux fonctionne sur des réseaux « trans-groupes » (dans tous les sens du terme) de vente de produits utilitaires dont le lien entre individus étrangers les uns aux autres se fait grâce à la présence d'acteurs « axes » et « ponts » (selon le niveau) qui leur inculquent le partage d'une même pratique de la vente et d'une nouvelle culture du marketing. Mais il y a, là aussi, une certaine confrontation puis adaptation entre ce qui est partagé entre l'ensemble des distributeurs, quelle que soit leur origine, et ce que chaque « clique » conserve avec elle, ce qui permet de créer, d'une certaine façon, des individus « à trait d'union » ou à double appartenance. Dans cette perspective, les acteurs « ponts » sont des liants indispensables sans lesquels ces réseaux d'entrepreneurs n'auraient aucune chance de s'étendre.

---

4. « The position of these "brokers" is an "exposed" one, since, Janus-like, they face in two directions at once. They must serve some of the interests of groups operating on both the community and the national level, and they must cope with the conflicts raised by the collision of these interests. They cannot settle them, since by doing so they would abolish their own usefulness to others. Thus, they often act as buffers between groups, maintaining the tensions which provide the dynamic of their actions » (Wolf, 1956, p. 1076).

5. Pour un commentaire de ce texte, voir aussi A. Mary (2000).

Le texte de M. Guillot et N. Juárez, quant à lui, porte son attention sur le rôle fondamental joué dans les processus de relocalisation par celui que nous pourrions appeler l'acteur « médiateur-commerçant », qui opère dans les espaces marchands de circulation et de distribution des biens et des services symboliques. Il s'agit là encore d'un type d'acteur « pont », reliant, dans ce cas précis, non pas des réseaux entre eux, mais plus particulièrement ces biens symboliques à leurs consommateurs. Ce sont les « médiateurs-commerçants » qui opèrent l'ouverture des espaces marchands – transformés par leurs soins en espaces thérapeutiques « magico-religieux » – à des éléments exogènes au contexte local d'origine, en les « normalisant » via leur incorporation à une *praxis* thérapeutique/spirituelle dont la combinaison comporte déjà des règles préétablies. C'est dans ce processus qu'ils sont alors resignifiés et refunctionalisés, et proposés à un large public. Ces consommateurs potentiels, qui dépassent largement en nombre les adeptes au sens strict, ne sont pas, dans un premier temps, engagés de façon active et « formelle » (à travers les initiations dans cet exemple précis) dans des communautés et/ou des réseaux religieux ; pourtant, ils peuvent devenir à leur tour distributeurs après avoir investi dans l'obtention de grades rituels et la consultation d'ouvrages de références, transformant ainsi au passage le processus même de la filiation rituelle, et donc le mode d'organisation du réseau initial.

Enfin, c'est tout particulièrement au sein des déploiements réticulaires polycentrés transnationaux et « trans-groupes » que se détache une figure particulière, celle de l'acteur « nodal » : un personnage qu'on retrouvera sans cesse par la suite dans cet ouvrage, dont la fonction, la compétence et l'objectif sont de créer des connexions originales, dont la combinaison lui permet de soutenir son propre projet religieux, identitaire et/ou culturel, en mettant à profit une situation d'intersection unique dont il est le moteur incontournable. L'acteur « nodal » relie de façon dense plusieurs groupes, organisations et sous-réseaux de diverses natures (religieux, artistiques, politiques, d'échange marchand, etc.) et dont le rayon d'action se déploie sur plusieurs échelles géographiques et relationnelles. On le retrouve dans tous les événements-clé du ou des mouvements qu'il contribue activement à dynamiser. Abondamment médiatisé, il possède les clés de tous les contextes dans lesquels il évolue<sup>6</sup>, y compris le contexte transnational, et en manipule avec facilité les codes essentiels.

6. Ces derniers dépassent souvent non seulement le cadre groupal ou national d'origine mais aussi la simple pratique religieuse, puisque les acteurs nodaux se présentent de façon réitérée comme des chercheurs, des artistes et/ou des militants ethniques ou politiques.

Cette position hégémonique crée un nouveau statut de pouvoir, généré par le fonctionnement en réseau de relations polycentrés, qui vient concurrencer les statuts « traditionnels » de leaders (« socles »), « axes focaux » et médiateurs locaux (*cultural brokers*). Ici la maîtrise du savoir et la capacité à assimiler et à utiliser plusieurs codes culturels se révèlent plus pertinentes qu'une aisance matérielle qui s'acquiert souvent *a posteriori*. On pourrait d'ailleurs se demander si à terme, ces acteurs « nodaux » ne seront pas destinés à devenir les nouveaux prophètes, guides suprêmes, ou pourquoi pas les « nouveaux Dieux » – comme dans le cas du multiniveaux – des religions transnationales qu'ils sont en train de contribuer à construire. En effet l'acteur « nodal » n'est pas seulement un médiateur entre plusieurs groupes (l'un exerçant une domination sur l'autre), « mondes » ou systèmes de sens. Il est lui-même à l'origine de ces connexions, qui sont sa raison d'être et son moyen d'acquisition d'une position de prestige et/ou de pouvoir à toutes les échelles et dans tous les groupes, milieux ou « mondes » – n'ayant pas toujours de liens hiérarchiques préalables – qu'il met en lien. En somme c'est lui qui, dès le départ, crée et donne un sens à la relation, afin de poursuivre ses propres objectifs, lesquels bien entendu sont en rapport étroit avec son histoire sociale, identitaire, politique et religieuse d'origine.

Il semble bien, à travers les ethnographies qui vont être présentées ici, que l'importance des figures charismatiques traditionnelles, des « médiateurs-commerçants » et des leaders locaux reste avérée malgré ou par-delà le processus de transnationalisation religieuse. Le rôle des *cultural brokers* reste également fondamental dans les interactions entre échelles locales et nationales, notamment dans le cas des formes d'organisation de type pyramidal. On se posera toutefois la question du rapport entre le déploiement transnational d'un certain type de réseau de pratiquants générant de nouveaux modes d'être et d'agir au sein de celui-ci, et l'émergence de cette figure nouvelle de l'acteur « nodal », qui semble, à l'échelle la plus large de l'espace de relations, remettre en question certaines structures hiérarchiques.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- APPADURAI A., 1996, *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis, London, Minnesota University Press.
- ARGYRIADIS K., DE LA TORRE R., 2008, « Introducción », in Aguilar A., Argyriadis K., De la Torre R., Gutiérrez C. (dir.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA, pp. 11-42.

- AUGÉ M., 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.
- BASCH L., GLICK-SCHILLER N., BLANC SZANTON C., 1994, *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Amsterdam, Gordon and Breach Publishers.
- CAPONE S., 2005, *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris, Karthala.
- COLONOMOS A., 1995, *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus: lien social et système international*, Paris, L'Harmattan.
- COMAROFF J., COMAROFF J.L., 1997, *Of Revelation and revolution*, vol. II: *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago, The University of Chicago Press.
- DEGENNE A., FORSÉ M., 1994, *Les réseaux sociaux, une analyse structurale en sociologie*, Paris, Armand Colin.
- FALZON M.-A., 2003, «Translocal anthropology: a contradiction in terms?», communication lors des journées d'étude de l'UR 107: *Réseaux transnationaux*, 20-21 octobre, Bondy, IRD.
- FIRTH R., 1954, «Social organization and social change», *Journal of the royal Anthropological Institute*, n° 84, pp. 1-20.
- FORSÉ M., 1991, «Les réseaux de sociabilité: un état des lieux», *L'Année Sociologique*, vol. 41, pp. 247-264.
- FOURCHARD L., MARY A., 2005, *Entreprises religieuses transnationales en Afrique*, Paris, IFRA-Karthala.
- GEERTZ C., 1960, «The Javanese Kijaji: the changing role of a cultural broker», *Comparative Studies in Society and History*, n° 2 (2), pp. 228-249.
- GLICK-SCHILLER N., 1999, «Transmigrants and Nation-States: Something Old and Something New in the U.S. Immigrant Experience», in Hirschman C., Kasinitz P., DeWind J. (dir.), *The Handbook of International Migration: The American Experience*, New York, Russell Sage Foundation, pp. 94-119.
- GLICK-SCHILLER N., LEVITT P., 2004, «Conceptualizing Simultaneity: a Transnational Social Field Perspective on Society», *International Migration Review*, n° 38 (3), pp. 1002-1039.
- JUÁREZ HUET N., 2007, *Un pedacito de Dios en casa: transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, Colegio de Michoacán.
- LEVITT P., 2004, «Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life», *Sociology of Religion*, n° 65 (1), pp. 1-18.
- LEVITT P., 2007, *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing Religious Landscape*, New York, The New Press.
- MARY A., 2000, «Conversion et conversation: les paradoxes de l'entreprise missionnaire», *Cahiers d'Études africaines*, n° 160, pp. 779-799.

- ORO ARI P., 2009, «Logiques et typologies de la transnationalisation religieuse», Journée d'étude *Les entreprises missionnaires des prophétismes africains ou brésiliens*, RELITRANS, EHESS, Paris, 19 novembre.
- WEBER M., 1996, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.
- WOLF Eric R., 1956, «Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico», *American Antropologist*, n° 58, pp. 1065-1078.

# RELIGIONS TRANSNATIONALES DES SUDS

*Afrique, Europe, Amériques*

Kali Argyriadis  
Stefania Capone  
Renée de la Torre  
et André Mary

**IRD**  
Éditions

**a**  
academia  
L'Harmattan

2

Investigations d'Anthropologie Prospective



# RELIGIONS TRANSNATIONALES DES SUDS

*Afrique, Europe, Amériques*

Kali **Argyriadis**, Stefania **Capone**,  
Renée **De la Torre** et André **Mary**





Cet ouvrage paraît également en langue espagnole  
au CIESAS (Mexique).

Coédition IRD, N° ISBN : 978-2-7099-1737-7

Photo de couverture : La rencontre entre deux prêtresses de la religion akan  
et du vodou haïtien, possédées par leurs divinités, lors de la première cérémonie  
œcuménique de la « religion africaine ». Philadelphie (États-Unis), avril 1999.  
Auteur : Stefania Capone

Mise en page : CW Design

D/2012/4910/25

ISBN : 978-2-8061-0063-4

---

© **Harmattan-Academia s.a./IRD/CIESAS**

Grand'Place, 29  
B-1348 LOUVAIN-LA-NEUVE

---

Tous droits de reproduction, d'adaptation ou de traduction, par quelque procédé que  
ce soit, réservés pour tous pays sans l'autorisation de l'éditeur ou de ses ayants droit.

[www.editions-academia.be](http://www.editions-academia.be)